



دوفصلنامه علمی فلسفه دین

سال بیست و سوم، شماره دوم (پیاپی ۴۶)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق علیه السلام

مدیر مسئول: عباس مصلاتی پور یزدی

سردبیر: رضا اکبری

مدیر داخلی: روح الله فدایی

ویراستار: مرضیه اکبرپور

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 پاکتنچی دانشیار علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
کونین 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 رسولی پور دانشیار فلسفه، دانشگاه خوارزمی
محمد سعیدی مهر استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
محمدکاظم فرقانی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام
احد فرامرز قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
تادئوس متز استاد فلسفه، دانشگاه پرتوریا، آفریقای جنوبی
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام
دنیل جی. مکنون دانشیار فلسفه، بوستون کالج، ایالات متحده
عبدالله نصری استاد بازنشسته فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی
ادوارد ویرنگا استاد بازنشسته دین و ادبیات باستان، دانشگاه راجستر، ایالات متحده
دنیل هاوثرد-اسناید 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، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) دارای رتبه علمی است.

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

طراح جلد: مهیار نصرالله‌زاده

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

۲۴۲ صفحه / ۳۰۰۰۰۰۰ ریال

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

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

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

آدرس سامانه مجله: <https://prj.isu.ac.ir>

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

چاپخانه: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست خودداری فرمایند. صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس <https://prj.isu.ac.ir>، انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کنید و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد، و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.

۲. نظام ارجاع‌دهی در پژوهشنامه فلسفه دین مطابق شیوه‌نامه شیکاگو (ویرایش هفدهم) و به صورت درون‌متنی است. برای اطلاع دقیق به شیوه‌نامه شیکاگو مراجعه شود، اما برخی از موارد عمومی در قالب مثال در زیر آمده است:

شکل کلی ارجاع در متن مقاله: (نام خانوادگی سال انتشار، صفحه)، مانند (طباطبایی ۱۳۶۹، ۸۳) یا (Plantinga 1998, 71-72).

– آثاری که چند جلد دارند: (طباطبایی ۱۳۷۴، ۳: ۲۵)

– آثاری که دو نویسنده دارند: (احمدی و وکیلی ۱۳۹۲، ۲۶)

– آثاری که بیشتر از دو نویسنده دارند: (احمدی و دیگران ۱۳۹۴، ۴۵)

– چند ارجاع در کنار هم: (احمدی ۱۳۹۲، ۲۴؛ ذاکر ۱۳۷۵، ۳: ۲۸)

– تکرار ارجاع: همانند بار اول نوشته شود و از به کار بردن کلمات «همان»، «پیشین» و... (Ibid, ...) اکیداً خودداری شود.

– چند اثر از یک نویسنده در یک سال: با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار آثار از یکدیگر متمایز شوند، مانند (طباطبایی ۱۳۷۶-الف، ۲۶؛ Plantinga 1998b, 58)

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

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

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

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

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

مثال: موحّد، ضیاء. ۱۳۷۶. «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید». فصل‌نامه مفید ۱۰: ۲۵-۴۸.

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

مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف یا فصلی از یک کتاب: نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». شماره صفحات، در نام کتاب، نام ویراستار. محل انتشار: نام ناشر.

مثال: بینا مطلق، محمود. ۱۳۸۲. «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون». صص. ۲۵-۴۸، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، جلد ۷. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Rickman, H. P. 1972. "Dilthey." Pp. 25-48, in *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards. New York: Macmillan Publishing Company.

۴. با توجه به نمایه‌سازی نشریه در نمایه‌های بین‌المللی، لازم است منابع غیرلاتین معاصر ترجمه و منابع غیر لاتین کهن و کلاسیک بر اساس استاندارد IJMES نویسه‌گردانی (transliteration) شود.

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

Ibn Sina (Avicenna). 1985. *Al-Najat*. Tehran: Intisharat-i Murtazavi. [In Arabic] مثال:

همچنین نویسه‌گردانی اصطلاحات تخصصی و عبارات عربی و فارسی داخل متن (در مقالات انگلیسی)، تابع همان استاندارد IJMES است.

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

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

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

۸. مقاله در قطع A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد با فرمت doc یا docx تنظیم شود. متن مقاله با قلم IRLotus14 (لاتین 11 Times New Roman) و یادداشت‌ها و کتاب‌نامه با IRLotus12 (لاتین 9 Times New Roman) 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. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

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

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

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

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

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

فهرست مقالات

- ۱..... نقد و بررسی کارآمدی دعا بر اساس نظریه تعهد اخلاقی خداوند در استجابات دعا با تأکید بر دیدگاه گلמן و هیل
امیر راستین طرقي*، وحیده فخار نوغانی
- ۲۱... شانس کور و هدایت‌شدگی الهی: بازسازی دیدگاهی سازگاری‌گرایانه با الهام از رویکرد پوکینگهورن در خصوص سازوکار فعل الهی
محمد ابراهیم مقصودی*، سید حسن حسینی سروری، روزبه زارع
- ۴۳..... بررسی معضل اخلاقی هوش مصنوعی عاطفی شده از منظر مسئله فلسفی معنای زندگی با تأکید بر جایگاه روابط عاطفی
مسعود طوسی سعیدی
- ۶۱..... تبیین براهین یگانگی خدا در فلسفه اسپینوزا و بازسازی برهان اخلاق
حسین صابری ورزنه
- ۷۷..... جایگاه نماد و اسطوره در انسان‌شناسی فلسفی پل ریکور
کیارش زمانی*، ناصر گذشته
- ۹۵..... تبیین پارادایم پژوهشی «حیات طیه» با تأکید بر آرای علامه طباطبایی
ابراهیم کیمیایی دوین*، فرشاد شریعت، سید محمدرضا احمدی طباطبایی، امید شفیع قهفرخی
- ۱۲۱..... واکنشی صدرایی به ایده بازگشت الهیاتی با تأکید بر مسئله فعل خاص الهی
نفیسه نجبا، مهدی غیاثوند*، شاکر لوایی، محمد سعیدی‌مهر
- ۱۳۹..... نقدی بر ردیه پارک بر استدلال دی‌ری علیه طبیعت‌گرایی متافیزیکی
محمدطاهر کریمی، حسن قنبری*
- ۱۵۵..... تحلیل چالش‌های وجودی در چارچوب ارتباطات چهارگانه انسان
عاطفه رستگار، سید محمد کاظم علوی*، فرزاد دهقانی
- ۱۸۱..... بررسی استشهاد تفکیک‌گرایان به آیه ۲۵۹ سوره بقره بر اثبات معاد بدن عنصری
ایوب خورسندی*، شهاب شاطرآقایی، مجتبی صیدی
- ۱۹۷..... بررسی تأثیر معرفت‌شناختی نظریه «تسری عمل‌گروانه» بر استدلال تجربه دینی
احسان سیم‌چی‌زاده، عبدالرسول کشفی*
- ۲۱۹..... ضرورت زبان مشترک در فهم قرآن: رویکرد پراگماتیک
رمضان مهدوی آزادبنی



A Critical Examination of the Efficacy of Petitionary Prayer Based on the Theory of God's Moral Obligation; With Emphasis on the Views of Jerome Gellman and Scott Hill

Amir Rastin Toroghi¹ , Vahideh Fakhar Noghani² 

Submitted: 2024.05.22

Accepted: 2024.08.26

Abstract

The attribute of God's omnibenevolence has led some philosophers of religion to question the efficacy of petitionary prayer. According to these critics, if God is perfectly good, God's decision about whether to bring about or refrain from bringing about a certain state of affairs must depend solely on the intrinsic goodness and overall value of that state of affairs, rather than on human petitions. Consequently, petitionary prayer would appear to lack any real efficacy. The approach of "God's moral obligation toward human requests" seeks to explain the effectiveness of prayer by appealing to a kind of moral responsibility that arises in God in response to human expressions of need and supplication. This study first outlines the challenge to the efficacy of petitionary prayer posed by the doctrine of God's omnibenevolence and then examines the foundations of the divine moral obligation approach, focusing on the views of Jerome Gellman and Scott Hill. Explaining the efficacy of petitionary prayer through the notion of God's moral obligation has certain merits: it highlights the ethical dimension of prayer and accords with several key features found in religious traditions - such as God's invitation to pray, His promise to answer, and the existence of specific conditions for the fulfillment of prayers. However, unless the concept of "God's moral obligation" is interpreted in a way consistent with God's absolute self-sufficiency, and the idea of "the desert of answered prayer" is understood in light of human dependence and poverty before God, this approach risks conflicting with the essential nature of prayer as an expression of servitude and humility before Him.

Keywords

petitionary prayer, moral problem of prayer, moral obligations, Jerome Gellman, Scott Hill

© The Author(s) 2025.



1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) (arastin@um.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (fakhar@um.ac.ir)



نقد و بررسی کارآمدی دعا بر اساس نظریه تعهد اخلاقی خداوند در استجابات دعا با تأکید بر دیدگاه گلמן و هیل

امیر راستین طرقي^۱، وحیده فخار نوغانی^۲

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۵

چکیده

خیرخواهی محض خداوند از جمله صفاتی است که مؤثربودن دعای استغاثه را از منظر برخی از فیلسوفان دین مورد تردید قرار داده است. به نظر منتقدان، لازمه خیرخواهی محض این است که تصمیم الهی در خصوص تحقق یا عدم تحقق حوادث جهان مطابق میزان خیریت و مصلحت موجود در آن‌ها تعیین یابد، نه بر اساس دعا و درخواست بندگان، و از این رو دعا بی‌تأثیر خواهد بود. رویکرد «تعهد اخلاقی خداوند در برابر درخواست بندگان» بر آن است تا مؤثربودن دعا را از منظر تعهد اخلاقی‌ای که در قبال اظهار نیاز و درخواست بندگان در خداوند ایجاد می‌شود تبیین نماید. در این پژوهش ضمن ارائه تقریری از چالش کارآمدی دعا از منظر خیرخواهی محض خداوند، رویکرد تعهد اخلاقی و مبانی آن بر اساس دیدگاه الهی‌دانانی مانند گلמן و هیل مورد بررسی قرار می‌گیرد. تبیین مؤثربودن دعا بر اساس رویکرد تعهد اخلاقی علاوه بر نقاط قوتی همچون توجه به اخلاق دعا و درخواست، با برخی ویژگی‌های دعا در سنت دینی (همچون دعوت الهی به دعا و تضمین الهی استجابات، وجود شرایطی برای استجابات، ...) سازگاری دارد. درعین حال، چنانچه تفسیر و توضیح دقیقی از تعبیر «الزام و تعهد اخلاقی خداوند» متناسب با ساحت غنای محض خداوند و یا «استحقاق اجابت دعا» متناسب با شأن فقر و نیازمندی محض بندگان مطرح نگردد، با گوهر دعا که اظهار عبودیت و بندگی است تا حدی در تعارض است.

کلیدواژه‌ها

دعای استغاثه، مسئله اخلاقی دعا، تعهد اخلاقی، جروم گلמן، اسکات هیل

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

(نویسنده مسئول) (arastin@um.ac.ir)

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (fakhar@um.ac.ir)

مقدمه

دعا یکی از سنت‌های اصیل دینی و از آداب بندگی به شمار می‌رود که علاوه بر آیین‌های رسمی و مراسمات دینی، در زندگی روزمره مؤمنان حضور معنادار و پررنگی دارد. مؤمنان از طریق دعا، خود را به خداوند متصل یافته و پناهگاه امنی برای حمایت از خود فراهم می‌بینند و ایمان و باور دینی خود را از این طریق تقویت می‌کنند. از منظر بسیاری از فیلسوفان دین، اما، خردپذیری و کارآمدی و مؤثر بودن دعای حاجت و درخواست^۱ به دلیل تعارض با صفات الهی همچون قدرت، علم، و خیرخواهی محض مورد تردید است. در این میان، رویکرد اخلاقی به این چالش عمدتاً بر صفت خیرخواهی محض^۲ متمرکز است. اگر خدای جهان خیر محض است، چه حاجت به دعا؟ خیرخواهی مطلق او انسان را از عرض نیاز به درگاه او بی‌نیاز می‌سازد و او خود، بدون احتیاج به دعا، لازم است تا حوائج و نیازمندی‌های انسان را برطرف سازد. النور استامپ^۳ یکی از فیلسوفان تأثیرگذار دین در این مسئله است که با استدلال خود، مؤثر بودن دعا را با برخی از صفات الهی از جمله خیرخواهی محض او در تعارض می‌داند. الهی‌دانان در پاسخ به این استدلال تلاش کرده‌اند تا ضمن ارائه تقریرهای گوناگونی از این مسئله، به چالش مؤثر بودن دعای استغاثه پاسخ داده و تبیین‌های متنوعی در دفاع از مؤثر بودن دعا ارائه دهند. این پاسخ‌ها در دو رویکرد کلی قابل بررسی است.

در رویکرد نخست که رایج و غالب است، تلاش الهی‌دانان و فیلسوفان دین معطوف به نشان دادن آثار مفید حاصل از دعای استغاثه مستجاب است، بدین معنا که دعا سبب می‌شود تا در مجموع ارزش و خیریت نتیجه مورد تقاضا افزایش یابد و بنابراین دعا کردن مؤثر است. به تعبیر دیگر، دعا کردن سبب می‌شود تا رویدادی که به دنبال دعا به‌عنوان استجابت دعا رخ می‌دهد ارزشمندتر از زمانی باشد که خداوند بر اساس خیرخواهی محض خود آن را -فارغ از دعای بندگان- محقق سازد. این رویکرد در آثار مری و مایرز (Murray & Meyers 1994)، فلینت (Flint 1998)، سوئین‌برن (Swinburne 1998)، هاوارد-اسنایدرز (Howard-Snyder & Howard-Snyder 2010)، کوهو (Cohoe 2014)، چوی (Choi 2016)، و به دلایلی خود استامپ (Stump 1979) مطرح شده است.

رویکرد دیگری که شاید کمتر مورد توجه قرار گرفته است رویکردی است که مؤثر بودن دعا را از زاویه ایجاد نوعی تعهد اخلاقی برای خداوند نسبت به اجابت و پاسخ به درخواست بندگان در پی اظهار درخواست از او نشان می‌دهد. در این رویکرد تلاش شده است تا با تحلیل دلالت‌های اخلاقی ضمنی که به دنبال اظهار درخواست افراد از یکدیگر ایجاد می‌شود از یک سو، و تعمیم آن به رابطه انسان و خدا در فرایند اظهار دعا و درخواست حاجت از خداوند از سوی دیگر، تأثیر دعا در تصمیمات الهی را مورد بررسی قرار دهد و از این راه مؤثر بودن دعا تبیین شود.

در پژوهش حاضر، تلاش شده است تا تبیین مؤثر بودن و کارآمدی دعا از منظر رویکرد دوم مورد بررسی انتقادی قرار گیرد. با توجه به اینکه این رویکرد در پژوهش‌های داخلی مربوط به الهیات دعا تا کنون مطرح نشده است، رویکردی جدید و قابل توجه است و اندک مقالات موجود رویکردهای دیگری را مورد کنکاش قرار داده‌اند، مانند «تبیین مسئله فلسفی دعای مستجاب بر اساس مدل استجابت انکشافی» (فخار نوغانی و راستین طرقي ۱۴۰۲)، «دعا، استجابت، عدم استجابت؛ سازگار با کمال اخلاقی خداوند؟» (مختاری ۱۴۰۲)، «بررسی چالش معرفت‌شناختی استجابت دعا از منظر دیویسون و چوی» (راستین طرقي و فخار نوغانی ۱۴۰۱). بدین منظور، در این مقاله ابتدا مسئله اصلی مؤثر بودن دعای استغاثه از منظر النور استامپ مطرح شده و پس از آن استدلال الهی‌دانانی که

بر اساس اصل تعهد و الزام اخلاقی خداوند به تبیین مؤثر بودن دعای استغاثه پرداخته‌اند مورد بررسی انتقادی قرار گرفته است. در پایان نیز تلاش شده است تا ضمن مقایسه تطبیقی میان دیدگاه‌های مطرح‌شده در این پژوهش، نقاط قوت و ضعف هر کدام در تبیین مؤثر بودن دعا مورد بررسی قرار گیرد.

۱. تبیین دقیق محل نزاع: چالش کارآمدی دعا بر اساس صفات الهی

مشهورترین تقریر رایج برای استدلال علیه مؤثر بودن دعای حاجت در دوره معاصر از آن‌النور استامپ است که استدلالی با مقدمات ۱۲ گانه به کار برده است؛ می‌توان آن را به صورت اجمالی، چنین بازنویسی نمود:

(۱) خداوند هرگز جهان را بدتر از آنچه در غیر این صورت ممکن بود باشد (بدتر از حالت فرضی‌ای که در آن، خدا وضعیت خواسته‌شده در دعا را ایجاد نکرده باشد) نمی‌کند و همیشه جهان را بهتر از آنچه در غیر این صورت ممکن بود باشد (بهتر از آن حالت فرضی) می‌سازد (تصمیم و فعل الهی جهان را بدتر از آنچه هست نمی‌کند، بلکه بهتر می‌کند).

(۲) آنچه نوعاً در دعای استغاثه طلب می‌شود وضعیتی است (یا منجر به وضعیتی می‌شود) که تحقق آن جهان را یا بدتر و یا بهتر از حالت فرضی عدم تحقق وضعیت مد نظر می‌کند.

(۳) اگر آنچه درخواست شده وضعیتی است (یا منجر به وضعیتی می‌شود) که تحقق آن دنیا را بدتر از حالت فرضی عدم تحقق وضعیت مد نظر می‌کند، خداوند آن وضعیت را محقق نخواهد کرد، هرچند کسی برایش دعا کرده باشد.

(۴) اگر آنچه درخواست شده است وضعیتی است (یا منجر به وضعیتی می‌شود) که تحقق آن دنیا را بهتر از حالت فرضی عدم تحقق وضعیت مد نظر می‌کند، خداوند آن را محقق خواهد کرد، حتی اگر کسی برایش دعا نکرده باشد.

(۵) بنابراین آنچه نوعاً در دعای استغاثه درخواست می‌شود یا محقق می‌شود یا نمی‌شود، چه برای آن دعا شده باشد چه نشده باشد.

(۶) پس دعای استغاثه نمی‌تواند سبب آن نوع تغییری شود که از آن انتظار می‌رود (Stump 1979, 83-84; Gellman 1997, 84).

پرسش مهمی که در برابر نتیجه این استدلال می‌توان مطرح نمود این است که تغییر مورد توقع از دعا چیست و دعا باید بر روی چه چیز تأثیر کند تا مؤثر و کارآمد تلقی شود؟ برخی معتقدند معنای مؤثر بودن همین است که دعای استغاثه مطلقاً اثری دارد و بی‌تأثیر نیست؛ اما این کافی نیست، زیرا دعای استغاثه معطوف به هدف خاصی است^۴ و اگر دعا بر آنچه مقصود آن است اثر نگذارد، نمی‌توان آن را دعای مؤثر به معنای واقعی محسوب کرد. ممکن است دعا از جنبه‌های دیگری تأثیر گذاشته و باعث بهبودی جهان از جهات دیگری شود، اما این گونه آثار درواقع اثرات جانبی این دعاست، مثلاً دعای سپاسگزاری ممکن است اثراتی روی خود دعاکننده بگذارد. تقریباً همه صاحب‌نظران در این بحث متفق‌اند که تأثیر دعای استغاثه مشخصاً بر روی نتیجه و پیامد خاصی است که در دعا درخواست می‌شود. اما اینکه چه نوع تأثیری بر نتیجه در اینجا مد نظر است مورد اختلاف است. یک راه بیان نوع اثرگذاری از طریق «وابستگی خلاف واقع»^۵ است (Davison 2017, 27-28؛ راستین طرقي و فخار نوغانی ۱۴۰۱): دعا در صورتی بر نتیجه اثرگذار است که اگر دعا نبود، نتیجه هم محقق نمی‌شد. پس نقش و تأثیر دعای استغاثه به علیت آن

نسبت به نتیجه مورد درخواست در دعا تفسیر می‌شود (دعا علت است و پیامد معلول) به گونه‌ای که اگر دعا نباشد، نتیجه هم نخواهد بود (Pickup 2018, 85-86).

گلמן^۶ بر اساس دیدگاه استامپ، تقریر ساده‌تری از استدلال نقد کارآمدی دعا بر اساس ناسازگاری با صفات الهی (به‌ویژه صفت خیرخواهی محض) ترتیب داده است (Stump 1985, 35-36; Gellman 1997, 89):

(۱) اگر دعای شخص S برای حالت A مؤثر باشد، آنگاه خداوند A را به‌عنوان پاسخ به دعای S محقق می‌سازد.
(۲) اگر خداوند A را به‌عنوان پاسخی به دعای S محقق سازد، آنگاه خدا از دعای S برای ایجاد A متأثر شده است.

(۳) آنچه در دعای استغاثه درخواست می‌شود عموماً حالتی بد یا خوب است.

(۴) اگر وضعیت A بد باشد، خداوند خیرمحض اجازه نخواهد داد که تحت تأثیر قرار گیرد و A را فقط به این دلیل که مورد دعا قرار گرفته است، به وجود بیاورد.

(۵) اگر A حالت خوبی باشد، خداوند خیرمحض A را فقط به این دلیل که خوب است به وجود می‌آورد، نه به این دلیل که تحت تأثیر درخواست کسی قرار گرفته است.

بنابراین:

(۶) آنچه در دعای استغاثه درخواست می‌شود عموماً به گونه‌ای است که خداوند برای تحقق آن تحت تأثیر دعا قرار نمی‌گیرد (از (۳)، (۴) و (۵)). پس:

(۷) آنچه در دعا برای آن درخواست می‌شود عموماً به گونه‌ای است که خداوند به آن دعا پاسخ نمی‌دهد (از (۲) و (۶)). پس:

(۸) دعای استغاثه مؤثر نیست (از (۱) و (۷)).

بنابراین، محور اصلی اشکال بر کارآمدی دعا آن است که صفاتی که در الهیات سنتی برای خداوند مفروض داشته شده، به‌ویژه وصف خیرخواهی مطلق، مانع از مؤثر دانستن حقیقی دعا می‌شود. همچنان که در بخش مقدمه گذشت، راهبرد غالب در دفاع از مؤثر بودن دعا این بوده است تا ارزش و خیر بودن رویدادی را که به دنبال استجابت دعا رخ داده است بیشتر از وقوع همان رخداد بدون دعا و بر اساس خیرخواهی محض خداوند نشان دهد، درحالی که در این پژوهش تمرکز بر پاسخ‌هایی است که استجابت دعا و به تبع آن مؤثر بودن آن را بر اساس تعهد اخلاقی خداوند در برابر دعا و درخواست‌های عرضه‌شده به درگاه او نشان دهد.

۲. دیدگاه کیوپت

کیوپت در مقاله مهم و تأثیرگذار «چگونه درخواست و قول، تعهد می‌آفریند؟» (Cupit, 1994)، به «جایگاه اخلاقی درخواست‌ها» پرداخته است و افرادی همچون گلמן، هاوارد-اسنایدرز، اسمیلنسکی و پترسون به کاربرست نظر او در چالش کارآمدی دعا توجه کرده‌اند. بر اساس تقریر دنیل و فرنسیس هاوارد-اسنایدر، از نظر کیوپت وقتی درخواست می‌کنیم، صرفاً برای توجه دادن دیگران به نیاز خود این کار را نمی‌کنیم، چون مواردی هست که درخواست‌شونده از وضعیت ما آگاه است و نیاز به اخبار ندارد اما باز هم درخواست به‌نحو معناداری قابل عرضه است. علاوه‌براین حتی اگر دیگران آگاه نباشند، باز هم درخواست برای جلب توجه و آگاه کردن دیگران از نیاز خود نیست؛ بلکه برای تأمین چنین هدفی، کافی است نیاز و تمایل خود را اظهار کنیم، نه اینکه الزاماً درخواست کنیم. اگر درخواست، چیزی بیش

از بیان نیاز و اظهار تمایل نبود، آنگاه درخواست‌های ما - در قبال بیان تمایل - معنا و کاربرد و فایده [مستقلی] نداشتند. پس درخواست کردن صرفاً بیان یک تمایل [و نیاز] نیست. کیویت نتیجه می‌گیرد که درخواست‌ها تلاش‌هایی برای تأثیرگذاری بر اعمال دیگران هستند و این تلاش با ارائه دلیلی برای اقدام انجام می‌شود که درخواست‌شونده - بدون وجود درخواست - فاقد چنین دلیلی بود. درخواست‌ها، بنا به ماهیت خود، باید دلایلی برای اقدام ایجاد کنند (Cupit 1994, 449). پس برای اینکه الفاظ ما کنش‌گفتار درخواست را شکل دهد و نه صرفاً کنش‌گفتار اظهار تمایل، باید چنین دلیل مستقلی را افاده کنند. این دلیل، دلیلی اخلاقی و درعین حال غیرالزام‌آور است زیرا درخواست درخواست‌کننده متضمن تصور او از درخواست‌شونده به‌عنوان فردی مراقب و دلسوز است و درخواست او درواقع اظهار اعتماد به اوست. او با درخواستش خطر تحقیر و مسخره شدن را به جان خریده است، چون به درخواست‌شونده به‌عنوان کسی که به گونه‌ای رفتار کرده که درخواست او را دلیلی بر انجام فعل تلقی خواهد کرد، اعتماد کرده است و اگر درخواست‌شونده چنین نکند درواقع او را به سخره گرفته است. در حقیقت درخواست‌کننده خود را در برابر او آسیب‌پذیر و بی‌پناه و شکننده ساخته و خود را در اختیار و اسیر حسن نیت او قرار داده است. بنابراین، به‌طور کلی، ما تعهدی داریم که انسان دیگری را تحقیر نکنیم، مخصوصاً زمانی که او در برابر ما آسیب‌پذیر است. با شنیدن یک درخواست، درخواست‌شونده تعهدی غیرالزام‌آور^۶ دارد که درخواست را - به‌خودی‌خود - دلیلی برای اقدام بداند (Howard-Snyder & Howard-Snyder 2010, 49-50). درخواست‌کننده با درخواست خود نشان می‌دهد که درخواست‌شونده را فردی سرد، بی‌توجه، بدون محبت و بی‌تفاوت نمی‌داند، بلکه در یک کلام به او «اعتماد» دارد و در حقیقت، درخواست او به‌نوعی اظهار اعتماد او به درخواست‌شونده است. حال اگر درخواست‌شونده درخواست را رد کند، درواقع درخواست‌کننده را به سخره گرفته و گمان او را باطل ساخته است، درحالی‌که افراد اخلاقاً متعهدند تا دیگری را دست نیندازند و کوچک و خوار نکنند. ممکن است اشکال شود که گمان و فکر درخواست‌کننده بر عهده خود اوست، چرا فکر و گمان او باید تعهدی را برای درخواست‌شونده ایجاد کند؟

کیویت پاسخ می‌دهد که اگر درخواست‌کننده به این دلیل که از درخواست‌شونده انتظار می‌رود که تقاضا را اجابت نکند از درخواست کردن خودداری کند، این امر می‌تواند درخواست‌کننده را با خطر ظلم کردن به درخواست‌شونده مواجه سازد [مثلاً پیش‌داوری و بدگمانی نسبت به او]، گویی تصمیم گرفته با درخواست‌شونده همانند فردی که بی‌توجه و سرد است رفتار کند و لذا با چنین تصویری از او، از درخواست خود امتناع ورزیده است. این خوارشمردن درخواست‌شونده است. بنابراین، درخواست - حداقل تا حدی - به‌خاطر تعهد درخواست‌کننده برای پرهیز از ظلم به کسی که قرار است از او درخواست شود مطرح شده است. پس درمقابل، درخواست‌شونده نیز تعهد دارد که درخواست‌کننده را تحقیر و تمسخر نکرده و گمان نیک او را نابود نسازد. درواقع، تعهد درخواست‌شونده پاسخی است به تعهد اولیه‌ای از جانب درخواست‌کننده. به نظر کیویت، درخواست‌ها با این روش رفت‌ووبرگشتی (دیالکتیکی) تعهدات را در هر دو ایجاد می‌کنند. به نظر او همچنین، این تعهدات «غیرالزام‌آور و قابل نقض» در خصوص درخواست‌های مربوط به کار غیراخلاقی یا بد نیز صادق است. منتها ملاحظه غیراخلاقی بودن سبب می‌شود این الزامات همیشه در عمل بلااثر شوند (Gellman 1997, 90-91).

۱-۲. بررسی و نقد دیدگاه کیوپیت

هر چند کیوپیت «جایگاه اخلاقی درخواست‌ها» را به‌منظور تبیین مؤثر بودن دعا مطرح نکرده است، اما دیدگاه او مبنای قابل‌توجهی برای رویکرد اخلاقی در اختیار الهی‌دانان و فیلسوفان دین قرار داده است. نقطه قوت این مبنا از چند جهت است. نخست اینکه درخواست از دیگری صرفاً برای اظهار نیاز و آگاه کردن دیگری از درخواست نیست، بلکه دلالت ضمنی آن تلاشی برای تأثیرگذاری بر رفتار و عکس‌العمل دیگران در قبال این اظهار نیاز است، و بنابراین امکان تبیین مؤثر بودن دعا بر اساس آن وجود دارد. علاوه بر این، تعهد اخلاقی دو سویه درخواست و اجابت از ناحیه درخواست‌کننده و درخواست‌شونده به‌نوعی تضمین قوی‌تری برای طرح درخواست و اجابت آن مطرح کرده است. درخواست‌کننده دلیلی دارد که بر اساس آن، به فرد معینی نیاز خود را اظهار می‌کند و این دلیل همان تصور او از فرد مجیب است که او را به‌مثابه فردی مراقب، دلسوز و حامی خود می‌داند و بر اساس همین پیش‌فرض به او اعتماد کرده و با وجود خطر تحقیر شدن در قبال اظهار نیاز، باز هم درخواست خود را با او مطرح می‌کند. پیش‌فرض ایجاد شده در ذهن فرد نیازمند ناشی از رفتار فرد مقابل است که به گونه‌ای رفتار کرده که این اطمینان در فرد نیازمند برای اجابت درخواست شکل گرفته است، و از همین رو نسبت به پاسخ و اجابت فرد نیازمند نوعی تعهد اخلاقی غیرالزام‌آور دارد. از سوی دیگر، این تعهد اخلاقی در ناحیه درخواست‌کننده نیز وجود دارد که اگر چنین رفتاری را از فرد مقابل مشاهده کرد، به گونه‌ای که نمایانگر رفتار انسانی حامی، دلسوز و مراقب باشد، چنانچه تقاضای خود را از او درخواست نکند، به‌نوعی رفتار حمایتگر او را نادیده گرفته و او را کوچک شمرده است.

اما در عین حال نقدهایی نیز بر این دیدگاه وارد است. به‌عنوان نمونه، پاسخ‌دادن به درخواست از سوی درخواست‌شونده و مجیب لزوماً دلالت بر تحقیر و به‌سخره گرفتن فرد نیازمند ندارد، زیرا ممکن است که پاسخ به این درخواست به مصلحت تقاضاکننده نباشد و برای حفظ و مراقبت او از خطرات عظیم‌تر، درخواست او نادیده گرفته شود. از سوی دیگر، درخواست نکردن از فردی که رفتار حمایتگر خود را عیان کرده است نیز ممکن است دلالتی بر بی‌توجهی به لطف و محبت فرد حمایتگر نداشته باشد، بلکه نوعی حجب و شرم مانع از اظهار درخواست می‌شود. این ملاحظات برای تعمیم ارتباط ترسیم‌شده به رابطه خدا و انسان و تعهد اخلاقی غیرالزام‌آور دعا بیشتر حائز اهمیت است.

۳. دیدگاه گلמן

گلמן ابتدا چند نکته را در خصوص دیدگاه کیوپت متذکر می‌شود:

(۱) درخواستی در ناحیه درخواست‌شونده تعهد ایجاد می‌کند که از روی خلوص و غیرسخیف^۸ باشد و از روی بدبینی و خودخواهی و منفعت‌طلبی نباشد.

(۲) تعهدات موردنظر الزاماً همیشه قاطع و تعیین‌کننده نیستند، بلکه ممکن است تحت‌الشعاع عوامل و ملاحظات دیگر قرار گیرد و در نتیجه -چنان که در بسیاری یا اکثر موارد رخ می‌دهد- اجابت آن‌ها ضروری نباشد. پس این نوع تعهد را «تعهدات قابل نقض/غیرالزام‌آور»^۹ می‌نامیم.

(۳) درخواست‌ها همیشه تعهدات سنگین بر دوش درخواست‌شونده نمی‌گذارند بلکه در بسیاری از موارد، تعهدات خفیف را به همراه دارند و این نیز دلیل دیگری است که بسیاری اوقات درخواست‌ها تحت‌الشعاع ملاحظات

دیگر قرار می‌گیرند. اما کیویت معتقد است در هر صورت، تمام درخواست‌های خالصانه و غیرسختیف همیشه تعهداتی غیرالزام‌آور را بر عهده درخواست‌شونده می‌گذارد (Gellman 1997, 90). از منظر گلن، دیدگاه کیویت خوانشی حداکثری از تعهدآوری درخواست‌هاست که برای حل معمای دعای مؤثر ضرورتی ندارد و پذیرش یک روایت حداقلی نیز کارساز است.

به نظر او، استدلال و نظر کیویت عمومیت ندارد و در ناحیه درخواست‌هایی که مربوط به انجام امور غیراخلاقی و بد می‌شود، یا میان دو فرد غریبه یا کم‌آشنا به یکدیگر است، قابل پذیرش نیست. زیرا در مورد اخیر وجهی ندارد که درخواست‌کننده درخواست‌شونده را فردی قابل اعتماد و دلسوز بداند. می‌توان فرض کرد که او صرفاً چیزی را لازم داشته و امیدوار بوده که درخواست‌شونده به او کمک کند، و دلیلی بر رد تقاضا از سوی فرد مقابل نداشته است. این موقعیت با وضعیتی که در آن به درخواست‌شونده (محبوب) به عنوان فردی که حتماً به تقاضای طرف مقابل با مهربانی، توجه و یاری‌گرانه پاسخ می‌دهد بسیار متفاوت است (Gellman 1997, 91).

ایده خود گلن برای پاسخ به چالش مؤثر بودن دعا متشکل از سه گام و مرحله است: ۱. تبیین تعهدآوری درخواست‌ها در مطلق فضای ارتباط صمیمانه، ۲. اثبات رابطه صمیمانه خدا و بندگان در سنت دینی، ۳. بیان انطباق این تبیین از دعا با دعای مدنظر ادیان و تبیین برخی ویژگی‌های آن.

۱-۳. تبیین تعهد اخلاقی پاسخگویی در قبال درخواست‌ها

گلن در گام نخست برای تبیین تعهدآوری اخلاقی درخواست‌ها، صرف‌نظر از استدلال کیویت، دلایل و شواهدی را از جانب خودش با این صورت‌بندی ارائه می‌دهد:

استدلال نخست: معمولاً رد کردن یک درخواست همراه با دلایل یا بهانه‌هایی است که به منظور توجیه عدم اجابت از سوی درخواست‌شونده مطرح می‌شود. این دلیل‌آوری و بهانه‌تراشی نشان می‌دهد که درخواست‌ها نوعی تعهد بر دوش انسان می‌گذارند، لذا هنگام امتناع از انجام چنین تکلیفی سعی می‌کنیم این تصمیم خود را توجیه کنیم. وگرنه، صرفاً می‌توانستیم درخواست دیگران را نادیده بگیریم بدون اینکه نیازی به توضیح و توجیه ببینیم.

گلن در پاسخ به این اشکال که صرفاً تصورات ما از درخواست‌ها سبب ایجاد تعهد اخلاقی واقعی نیست، بر این نظر است که اتفاقاً قضاوت‌های اخلاقی پایه و ساده‌ما در این خصوص کافی است و نیازی به شاهد بیشتری وجود ندارد. چنان‌که گذشت، برای نقد استدلال‌هایی همچون استدلال استامپ، لازم نیست خوانش قوی کیویت از تعهدآوری درخواست‌ها برای «همه» درخواست‌شوندگان را بپذیریم، بلکه خوانش ضعیف نیز کافی است. در این خوانش، درخواست‌هایی که میان دو نفر که رابطه خوب، نزدیک و صمیمی دارند تعهدآور هستند و به میزانی که این رابطه صمیمی‌تر و قوی‌تر باشد - با فرض یکسان بودن سایر شرایط - تعهدات هم سنگین‌تر خواهد بود. چرا که با ورود و مشارکت در یک رابطه نزدیک و صمیمی، هر دو نفر به یکدیگر نشان می‌دهند که برای دیگری منبعی از توجه، مراقبت، اعتماد و مهربانی هستند و سرد و بی‌توجه نیستند. در چنین موقعیتی، نه تنها درخواست‌کننده دلیلی برای رد درخواستش از سوی درخواست‌شونده نمی‌بیند، بلکه به عکس با توجه به حس مراقبت و مهربانی که درخواست‌شونده در او ایجاد و تقویت کرده و بر اساس همین احساس او را به طرح خواسته‌اش ترغیب نموده است، اجابت درخواست‌شونده نسبت به درخواست خود را موجه و دارای دلیل می‌داند. پس درخواست‌شونده درواقع مسئول این فکر و احساس درخواست‌کننده است، و - لاقلاً به همین میزان - متعهد است که - در صورت یکسان بودن سایر

شرایط - حتماً خواسته‌اش را اجابت کند، تا اینکه حداقل اعتماد او را - که معلول ترغیب خود اوست - تضعیف نکند. با لحاظ چنین شرایطی، رد درخواست خوارشمردن و یا ظلم به درخواست‌کننده است.

استدلال دوم: وجه دیگر تعهدآوری درخواست میان دو دوست صمیمی آن است که همان‌طور که اجابت درخواست و کمک کردن از سوی درخواست‌شونده رفتاری محبت‌آمیز محسوب می‌شود، اساساً خود درخواست کردن از سوی درخواست‌کننده نیز به همان میزان نوعی اظهار محبت است. به علاوه، تقاضای درخواست‌کننده آمادگی و اهتمام وی را مبنی بر حفظ و استمرار سهم خود از این رابطه و انجام هر کاری که در توان اوست نشان می‌دهد. درخواست، درواقع، نوعی خطرکردن است؛ خطرکردن از این جهت که درخواست‌کننده از خودش برای رابطه مایه می‌گذارد، رابطه‌ای که درخواست‌شونده سهم خود را برای ایجاد و استمرار آن ادا کرده است. بنابراین، رد درخواست - با توجه به این نکته افزوده‌شده - به معنای تحقیر و حتی تجاوز به درخواست‌کننده است.

استدلال سوم: وجه دیگر تعهدآوری درخواست میان دو دوست صمیمی چیزی است که می‌توان آن را «تناسب»^{۱۰} درخواست با نوع خاص رابطه نامید. به تعبیر دیگر، رابطه میان درخواست‌کننده و درخواست‌شونده به گونه‌ای است که درخواست‌کننده دلیلی برای این گمان که درخواست‌شونده به او کمک خواهد کرد داشته باشد. به عنوان فرض، من دوستی دارم که پزشک است و خودش قبلاً توصیه‌ها و کمک‌های پزشکی را در فضای دوستی نسبت به من انجام داده است. اکنون اگر من در همین زمینه از او درخواستی بکنم، تعهد و مسئولیت او نسبت به اجابت درخواست من سنگین‌تر و بیشتر می‌شود، زیرا این‌ها دقیقاً همان چیزهایی هستند که او به ابتکار خودش از طریق آن‌ها مراقبت و محبت خود را به من ابراز داشته است. پس چنین درخواست‌هایی با توجه به «تناسبی» که با این رابطه دوستی خاص دارد تعهد بیشتری را نسبت به درخواست‌های دیگر ایجاد می‌کند.

نتیجه: به میزانی که رابطه دو نفر خوب، صمیمی و شخصی است و نیز به میزان تناسب درخواست با این رابطه، اگر یک نفر درخواستی غیرسخت و معقول و از روی خلوص را به دیگری عرضه کند و از او بخواهد که برای تحقق وضعیتی او را یاری رساند، آنگاه چنین درخواستی تعهدی غیرالزام‌آور را بر دوش درخواست‌شونده قرار می‌دهد (Gellman 1997, 91-92).

۲-۳. اثبات رابطه صمیمانه خدا و بندگان در سنت دینی

گلمن در گام دوم با توجه به خصوصیات مطرح‌شده برای خداوند در سنت دینی غربی، نتیجه یادشده را به عنوان اصلی کلی درباره خدا تعمیم داده است. به نظر او خداوند نیز در گرو تعهدی غیرالزام‌آور نسبت به اجابت دعای کسانی است که از او کمک می‌خواهند. در سنت دینی، خدا ما را با محبت و رحمت، خلق و ابقا نموده و ما را از توجه خود آگاه ساخته و به برقراری رابطه‌ای صمیمی و شخصی با او از طریق ایمان و عمل صالح دعوت و تشویق کرده و وعده جبران داده است. خدا ما را به خوبی دعوت کرده و لذا دعای ما برای خیر دینی و اخلاقی مان کاملاً با ذات خدا و نیز با رابطه‌ای که او ما را بدان دعوت کرده «تناسب» دارد. طبق گزارش گلمن، همچنین در متون عهد عتیق، دعا در فضایی صمیمی میان دعاکننده و دعاشونده ترسیم شده است (خدای من، تکیه‌گاه من و ...). در عهد جدید نیز تعبیر «پدر ما» محوری است. دعاکننده صرفاً به این دلیل از خدا تقاضا نمی‌کند که فکر می‌کند خدا ممکن است به‌طور تصادفی پاسخ او را بدهد چرا که دلیلی برای عدم پاسخ ندارد، بلکه این خواستن بر رابطه صمیمی خدا با بنده حمل می‌شود. همچنین دعاهای موجود در انجیل معمولاً همراه با اشاره به ذات و شخصیت خداست و همراه با دعا از

اوصاف الهی مانند عدالت، مهربانی، وفاداری و ... یاد می‌شود. این‌ها برای تذکر ذات خدا به خدا نیست! بلکه هدف - حداقل تا حدی- آن است که دعا و درخواست را بر شخصیت خدا بنیان نهیم، خدایی که در رابطه شخصی خودش را همین‌گونه معرفی کرده است. در عهد عتیق در کنار دعا، معمولاً به کمک‌های پیشین خدا اشاره می‌شود که خودش زمینه خوبی برای اثبات «مناسب‌بودن» درخواست کنونی از خدا را فراهم می‌کند. همچنین اینکه در دعای مسیح (علیه السلام) می‌گوید: «پدر ما که در آسمان است»، تأکید بر تعالی خداوند نیست، بلکه منظور توجه‌دادن به این است که خدا منبع خیرات و برکات است و اینکه همه چیز در دست اوست و از جانب او نازل می‌شود. پس خود این نیز باز تأکیدی است بر مناسب‌بودن دعا (Gellman 1997, 93-94).

۳-۳. انطباق این تبیین از دعا با دعای ادیان

بر اساس این دیدگاه که دعای استغاثه تعهدی را بر خدا قرار می‌دهد، می‌توان برخی ویژگی‌های این نوع دعا در آموزه های دینی را تبیین کرد، و این همان گام سوم گلن برای حل معمای دعای مؤثر است:

(۱) اگر دعا از روی اخلاص و معقول باشد، خدا متعهد به اجابت آن خواهد بود، و هرچه رابطه خدا و دعاکننده صمیمی‌تر باشد، تعهد سنگین‌تر خواهد بود؛ به همین خاطر است که دعای اولیای الهی مؤثرتر و به اجابت نزدیک‌تر است. اما دعاهاى سخیف و سبک‌سرانه یا بد و یا دعای افرادی که ولی خدا نیستند به‌نوبه خود ممکن است از احتمال اجابت کمی برخوردار باشند.

(۲) در سنت دینی، تکرار درخواست و اصرار بر دعا مطلوب تلقی شده است، زیرا انسان با این اصرار و تکرار، از طریق اظهار پیوسته وابستگی خود به خدا و اعتمادش به او، و با مایه‌گذاشتن از خودش برای حفظ رابطه میان خود و خدا، تعهد خدا را بیشتر می‌کند؛ البته مشروط به اینکه درخواست از روی اخلاص باشد نه غیرمخلصانه.

(۳) روایت فوق همچنین می‌تواند توضیح دهد که چرا خدا با وجود آنکه عالم مطلق است، اما بلافاصله متعاقب دعای بنده، اقدام به انجام کاری می‌کند. دلیلش آن است که پیش از دعا، ممکن است خدا فقط «دلیلی» برای انجام آن کار داشته باشد، اما پس از دعا علاوه بر دلیل، خدا «تعهد» و الزام هم دارد (Gellman 1997, 94).

گلن پس از طی این سه گام و اثبات اینکه طبق آموزه‌های دینی دعا تعهدی اخلاقی را برای خدا ایجاد می‌کند که آن را مستجاب کند، مقدمه (۵) از صورت‌بندی دوم استدلال استامپ را، که علیه کارآمدی دعا است، مورد نقد قرار می‌دهد.

مطابق مقدمه (۵)، اگر A حالت و وضعیت خوبی باشد، خداوند A را فقط به این دلیل که خوب است به وجود می‌آورد، نه به این دلیل که تحت تأثیر درخواست کسی قرار گرفته است.

اکنون می‌توان گفت که (۵) نادرست است؛ زیرا ممکن است A وضعیت خوب و مناسبی باشد اما نه آن‌قدر خوب که خدا برای ایجادش دلیل کافی داشته باشد. ممکن است وضعیت دیگری به نام B قابل فرض باشد که به اندازه A خوب است ولی با آن ناسازگار است، و خدا تصمیم بگیرد از میان این دو، B را محقق سازد. یا حتی ممکن است B خیر بیشتر و مزیت افزونی داشته باشد و باز هم طبعاً انتخاب خدا B باشد، نه A. اما اگر کسی برای A دعا کند و نه B، آنگاه دلیل کافی برای خدا فراهم می‌شود تا A را ایجاد کند نه B، زیرا اکنون علاوه بر خوب بودن A،

خداوند یک تعهد غیرالزام آور نیز نسبت به ایجاد A دارد. این امر در صورت تساوی خیر A و B واضح است که چون یکی واجد تعهد است و دیگری نیست، خدا گزینه‌ای را که واجد تعهد است بیافریند؛ اما حتی در صورت برتر بودن خیر B نسبت به A - تا یک میزان معین - باز هم اخلاقاً بر خدا لازم است که A را به جای B محقق سازد. البته این ترجیح همیشگی نیست و تا حد معینی از تفاوت خیرات B و A ادامه می‌یابد؛ تعهدات الهی در قبال درخواست بندگان، به نحو وظیفه‌گرایانه‌ای، ملاحظات خیربودن اوضاع را تا حدی تحت الشعاع قرار می‌دهد و صرف بیشتر بودن خیر یک وضعیت، نمی‌تواند کفه ترازو را به نفع آن سنگین کند. گرچه تعهد ایجاد A غیرالزام آور است، اما تعهدات به طور کلی فقط می‌تواند تحت الشعاع فزونی محسوس خیریت گزینه‌های دیگر قرار گیرد، نه آنکه فزونی اندک در خیریت و مزیت گزینه‌های دیگر نیز بتواند سبب ترجیح آن‌ها بر گزینه مورد تقاضا در دعا شود.

می‌توان A را در صورتی که خدا آن را در پاسخ به دعای خالصانه و مناسب ایجاد کرده باشد، A* بنامیم. خیر A به اندازه‌ای کافی نیست که خدا آن را ایجاد کند. اما A* - با فرض تساوی شرایط دیگر - خیریتش از A بیشتر است، زیرا اگر خدا در صورت امکان، به تعهداتش عمل کند کار خوب و خیری است. پس با اینکه A ممکن نیست از ضمانت کافی برای ایجاد شدن توسط خدا برخوردار باشد، اما A* ممکن است چنین باشد. بنابراین، این واقعیت که A مورد دعا و تقاضا قرار گرفته می‌تواند سبب شود تا A* (یکی از) بهترین وضعیت(های) باشد که خدا می‌تواند اکنون ایجاد کند. البته اگر خدا A* را ایجاد کند، A را هم (طبعاً) ایجاد کرده است. پس (۵) نادرست است.

گلمن توجه دارد که برخی دعاها مستجاب نمی‌شوند و لذا این امر را با توجه به دو نکته قابل حل می‌داند؛ به عبارتی، ممکن است حتی با وجود دعا نیز A محقق نشود، زیرا ممکن است A* برای خدا هنوز آن قدر مشتمل بر خیر و مزیت نباشد که خدا A را ایجاد کند، مثلاً چون ممکن است دعا آن قدر خالصانه نبوده و یا B بیش از حد خوب بوده که تحت الشعاع A* قرار نگرفته است. اما این مشکلی برای آیین دینی دعای استغاثه ایجاد نمی‌کند. قرار نیست «هر» دعایی مستجاب شود. باور ما آن است که دعای استغاثه می‌تواند تغییری ایجاد کند و اغلب اوقات تغییر ایجاد می‌کند (Gellman 1997, 95-96).

۴-۳. بررسی و نقد دیدگاه گلمن

گلمن در عین حال که مبنای کیویت را برای تبیین مؤثر بودن دعا می‌پذیرد، اما با بیان ملاحظات، خوانشی متعادل‌تر از نظریه کیویت ارائه می‌دهد که برای تعمیم به مسئله دعا مناسب‌تر است. به نظر گلمن، تنها درخواست‌های خالصانه و ارزشمندی که از سر خودخواهی نباشد تعهد اخلاقی برای اجابت‌کننده ایجاد می‌کند و این تعهدات نیز گاهی در حد تعهداتی خفیف است. نگاه گلمن به اخلاق درخواست، نگاهی واقع‌بینانه‌تر است. محدود کردن درخواست‌ها به درخواست‌های خالصانه و ارزشمند، تأکید بر رابطه دوستانه و صمیمی، و در نهایت تناسب میان درخواست و تقاضا با موقعیت درخواست‌شونده و نوع ارتباط میان درخواست‌کننده و درخواست‌شونده سبب می‌شود تا تعمیم «اصل تعهد اخلاقی غیرالزام آور» به مسئله دعا موجه‌تر شود.

البته علاوه بر تعهد به اجابت بر مبنای صمیمی‌تربودن رابطه خدا و دعاکننده، عواملی مانند نیازمندی بیشتر درخواست‌کننده و یا احساس عمیق‌تر تنهایی و بی‌پناهی فرد نیازمند را نیز شاید بتوان به عنوان ملاک‌های تعهد اخلاقی پاسخ به درخواست مد نظر قرار داد.

۴. دیدگاه هیل: راه حل مبتنی بر استحقاق

راه حل هیل^{۱۱} در تبیین مؤثر بودن دعا مبتنی بر اصل استحقاق^{۱۲} است که در پی اظهار نیاز و درخواست در وجود درخواست کننده ایجاد می شود. هر چند هیل به نظریه تعهد اخلاقی تصریح نکرده است، اما از آن جهت که وجود استحقاق به نوعی زمینه ساز تعهد اخلاقی برای اعطای الهی متناسب با آن استحقاق است، می تواند در ذیل نظریه تعهد اخلاقی قرار گیرد. راه حلی که هیل پیشنهاد می کند مبتنی بر آرای آکوئیناس، گریگوری کبیر و نیز طرفداران نظریه «استحقاق» است. وی راهکار خود را از این سخن آکوئیناس به نقل از گریگوری کبیر الهام گرفته است: «ما دعا نمی کنیم که بخواهیم نظام الهی را تغییر دهیم، بلکه دعا می کنیم تا با درخواست خود، سزاوار^{۱۳} دریافت آنچه خدای متعال از ازل برای اعطا به ما ترتیب داده است، باشیم». هیل سعی می کند با صورت بندی چند مقدمه و اصل، و نقد و اصلاح و تکمیل و ترکیب آن ها، نتیجه مطلوب خود یعنی مؤثر بودن و فایده مندی دعا را اثبات کند. این رویکرد مبتنی بر چهار اصل کلی است.

اصل اول: این اصل مستقیماً از سخن گریگوری برداشت می شود و (AD) نام دارد:

AD (Asking-Desert): اگر S از x، y را درخواست کند، آنگاه S به دلیل اینکه درخواست کرده،

استحقاق دارد که x را از y دریافت کند.

هیل دو ملاحظه در خصوص این اصل مطرح می کند: ۱. میزان استحقاقی که صرفاً معلول درخواست است بسیار ناچیز^{۱۴} است. ۲. هر درخواستی سبب همین میزان از استحقاق نیز نمی شود، بلکه درخواست باید محترمانه، قدرشناسانه، و غیر طلبکارانه باشد.

هیل ملاحظه نخست خود را بر اساس تمایزی میان دو گونه استحقاق چنین توضیح می دهد^{۱۵} که برخی درخواست کنندگان، فارغ از درخواستشان، در مجموع و با احتساب همه شرایط، واقعاً مستحق دریافت خواسته خود هستند و از استحقاق کلی^{۱۶} نسبت به خواسته خود برخوردارند، اما برخی دیگر فاقد چنین استحقاقی هستند. مثال دسته دوم می تواند فرد غریبه ای در خیابان باشد که ناگهان از شما درخواست می کند آبمیوه ای را که هم اکنون برای خودتان خریده اید به او بدهید و یا دانشجویی که برخلاف عدم موفقیت در امتحان، درخواست نمره عالی دارد. هیچ کدام به صرف درخواست، مستحق دریافت خواسته خود نیستند. برای مثال دسته اول کافی است فرض کنیم شما آبمیوه آن فرد را زمین ریخته باشید و آنگاه او از شما تقاضا کند آن را با آبمیوه خودتان جایگزین کنید، و یا دانشجو امتحانش را با موفقیت داده باشد و سپس از شما درخواست نمره عالی داشته باشد؛ در این صورت، هر دو مستحق خواسته خود هستند، اما نه به خاطر درخواست و تقاضایی که مطرح کرده اند. البته در هر صورت، و در هر دو دسته، درخواست کنندگان صرفاً به خاطر درخواست کردنشان، دارای نوعی استحقاق ظاهری^{۱۷} می باشند، استحقاقی که در بادی امر برای هر درخواستی از سوی هر درخواست کننده ای قابل اثبات است. پس گرچه برخی تقاضاها استحقاق های اساسی ایجاد نمی کند، اما همه درخواست ها حداقل سبب استحقاق بسیار جزئی برای تقاضا کنندگان می شود (Hill 2018, 408).

چرا و چگونه دعا و درخواست همین میزان از استحقاق را ایجاد می کند؟ این پرسشی است که طرفداران نظریه استحقاق بدان پاسخ داده اند. اکثر موافقان نظریه استحقاق معتقدند که کوشش و تلاش^{۱۸}، به طور کلی، مولد استحقاق است. درخواست کردن نوعی کوشش است، پس درخواست کردن مولد استحقاق است. به عنوان نمونه،

مک‌لئود از میان نیاز، ارزش اخلاقی و کوشش، کوشش را مبنای واضح‌تری برای استحقاق برمی‌شمرد (McLeod 2013) و از نظر فلدمن در شرایط مساوی، فردی که مشارکت بیشتری در چیزی داشته است، از حق بیشتری نیز برخوردار خواهد بود (Feldman 1992, 206).

اصل دوم: اصل درخواست محترمانه (AD^*)

بر اساس دو ملاحظه فوق (۱ و ۲)، هیل اصل دوم را که تکمیل‌شده اصل اول است بیان می‌کند:
 AD^* : اگر S به‌طرزی محترمانه، قدرشناسانه، و غیرطلبکارانه از x، y را درخواست کند، آنگاه S به دلیل اینکه درخواست کرده، به میزان ناچیزی استحقاق ظاهری دارد که x را از y دریافت کند.

اصل سوم: جهان برتر به دلیل وجود استحقاق

همچنین، استحقاق‌گرایان این اصل سوم را می‌پذیرند که:

World: جهانی که در آن S، x را دریافت می‌کند و استحقاق کلی آن را دارد بهتر است از جهان مشابه دیگری که در آن S، x را دریافت می‌کند اما استحقاق کلی آن را ندارد.

حال اگر قرار باشد S استحقاق کلی دریافت x از y را تا حدی به‌خاطر F داشته باشد، ضرورتاً باید این ۳ شرط حاصل شود: ۱. S استحقاق کلی دریافت x از y را داشته باشد. ۲. S به‌خاطر F، (لااقل) استحقاق ظاهری دریافت x از y را داشته باشد. ۳. اگر S به‌خاطر F (حتی) استحقاق ظاهری دریافت x از y را نداشته باشد، آنگاه S به طور کلی مستحق دریافت x از y نباشد.

در توضیح این سخن هیل می‌توان گفت: اگر در استحقاق کلی دریافت چیزی «دلیل»ی در کار باشد، آن دلیل لااقل باید سبب استحقاق ظاهری دریافت آن چیز باشد، و اگر آن دلیل حتی به اندازه استحقاق ظاهری نیز در تحقق استحقاق کلی نقش نداشته باشد، دلیل نامیدن آن بی‌مورد خواهد بود. حال اگر چیزی واقعاً – ولو به‌نحو جزئی – دلیل استحقاق کلی دریافت چیزی محسوب شود، در نبود آن، استحقاق نیز استقرار نمی‌یابد، زیرا هیچ معلولی بدون علت خود قابل تحقق نیست، هرچند آن علت، ناقصه باشد و تأثیرش جزئی و اندک.

اصل چهارم: دعا، دلیل برخورداری از استحقاق

اصل چهارم را می‌توان بیان مورد و مصداقی از مطلب قبل دانست، به این صورت که «دعای استغاثه» را به عنوان مصداق «دلیل» [F] تلقی کنیم؛ پس بیان این اصل به این ترتیب خواهد بود:

Petition: برخی (شمار غیراندکی^{۱۹} از) دعا‌های حاجت به گونه‌ای هستند که دعاکننده [S] استحقاق کلی دریافت آن چیزی [x] را دارد که خداوند [y] از پیش تصمیم گرفته که به او – تا حدی به‌خاطر اظهار درخواستش [F] – عطا کند.

از منظر هیل، مطابق با مشیت الهی می‌توان فرض کرد که برنامه و طرح خداوند مشتمل بر آن باشد که خیر خاصی را – تا حدی – به‌خاطر دعای بنده‌اش به او عطا کند. این مطلب بر اساس دیدگاه‌های مختلف الهیاتی در خصوص مشیت الهی قابل توضیح است:

- بر اساس نظر آکوئیناس و کالوین: هر گزاره امکانی، ارزش صدق خود را از امر و تقدیر الهی دریافت می‌کند.

پس خدا می‌تواند مقدر کند که مخلوقات مختار دقیقاً در زمان‌های لازم دعا کنند تا اصل **Petition** صادق باشد.

- بر اساس دیدگاه مولینیسم: جهان‌های بی‌نهایت زیادی وجود دارد که خداوند قادر به خلق آن‌هاست. این احتمال وجود دارد که در برخی از این جهان‌ها، الگوهای عجیب و غریب و غیرعادی وجود داشته باشد که بر ارزش جهان می‌افزاید. در برخی موارد، الگوهای غیرمعمول باعث می‌شود که دعا‌های استغاثه با فراوانی غیراندک خود سبب ایجاد استحقاق شوند. خداوند - که از فرض‌های خلاف واقع در مورد فرایندهای نامعینی^{۲۰} [بدون علت یا بدون قطعیت] همچون تصمیم‌های اختیاری و پدیده‌های کوانتومی - آگاه است، می‌داند که چگونه باید شرایط اولیه جهان را تنظیم کند و یا می‌داند که چه زمانی نیاز به مداخله دارد تا اصل **Petition** را صادق گرداند.

- بر اساس دیدگاه علم پیشین بسیط^{۲۱} و الهیات گشوده: خدا ممکن است نتواند صدق اصل **Petition** را تضمین کند اما می‌تواند از علم به احتمالات تصمیم‌های اختیاری و پدیده‌های کوانتومی استفاده کند تا اطمینان حاصل کند که اصل **Petition** احتمالاً صادق است (Hill 2018, 410-411).

پس به‌هرحال، خداوند می‌تواند به‌نحوی اطمینان حاصل کند که دعا در بسیاری از موارد، تفاوت ایجاد می‌کند و استحقاق را به دنبال داشته و در نتیجه سبب تحقق رویداد مورد درخواست دعاکننده می‌شود.

هیل از مجموع این اصول و مقدمات، چنین نتیجه می‌گیرد:

بر اساس اصل **AD***، دعا‌های استغاثه - که به‌نحو محترمانه، قدرشناسانه، و غیرطلبکارانه اظهار می‌شوند - می‌توانند تأثیر ناچیزی در استحقاق ظاهری بگذارند.

بر اساس اصل مشیت الهی، می‌توان فرض کرد که اصل **Petition** درست است و در موارد غیر اندکی، ما در مجموع استحقاق کلی آن چیزی را داریم که خدا - تا حدودی به‌واسطه اظهار دعای استغاثه - به ما خواهد داد.

بر اساس اصل **World**، دریافت آنچه که به‌طور کلی سزاوار آن هستیم از خدا، بهتر است از دریافت چیزی که صرفاً استحقاق ظاهری‌اش را داریم (جهانی که در آن استحقاق کلی دریافت درخواست‌ها از طریق دعا میسر است، بهتر از جهان مشابه است که در آن چنین استحقاقی وجود ندارد).

پس دعای استغاثه بیهوده و بی‌فایده نیست (Hill 2018, 407-409).

درواقع گرچه دعای استغاثه به‌تنهایی سبب استحقاق کلی نمی‌شود و در نتیجه، همه دعاها مستجاب نمی‌شوند، اما حتماً سبب استحقاق جزئی شده و این استحقاق جزئی در مواردی می‌تواند با ضمیمه‌شدن به استحقاق‌های پیشین، زمینه استحقاق کلی را فراهم سازد و در نتیجه خداوند آن را مستجاب کند. مثلاً انسان‌های بسیار شریک که از استحقاق برخی نعمت‌ها، مانند بخشیده‌شدن، بسیار دور هستند، با صرف دعا کردن، شایسته دریافت این مواهب نمی‌شوند.

۵. بررسی و نقد دیدگاه هیل

دیدگاه هیل از آن جهت که نفس انسان را به جهت استحقاقش در مؤثربودن دعا و علّیت دعا برای دریافت عطای الهی مورد توجه قرار داده است، دیدگاهی قابل تأمل است. علاوه‌براین، جهانی که انسان در آن زندگی می‌کند به‌واسطه استحقاق نفس انسان، از استحقاق مضاعفی برخوردار می‌شود و شایسته دریافت عطای الهی می‌گردد. بنابراین مؤثربودن دعا، که در اصل **Petition** به‌مثابه دلیلی برای دریافت مطرح شده است، تبیین قابل قبول‌تری می‌یابد؛ چرا که اصل دریافت عطایای الهی مبتنی بر ظرفیت است و یکی از موانع استجاب دعا نبودن ظرفیت لازم است. در

نظریه هیل، دعا در هر آنچه قابلیت دریافت عطایای الهی را دارد، به نحو بی واسطه - مثل نفس - و با واسطه - مثل جهان - ظرفیت دریافت عطا را ایجاد می کند.

اما از سوی دیگر این نظریه ابهاماتی دارد. نخست اینکه هرچند هیل نوع درخواست را مشروط به ویژگی های مؤدبانه و متواضعانه بودن کرده است و بدین لحاظ اخلاق بندگی و درخواست در آن مورد توجه قرار گرفته است، باید دانست که به کاربردن کلمه «استحقاق» چندان مناسب نمی نماید، زیرا نوعی دلالت ضمنی طلبکارانه در خود دارد که با ادب بندگی و درخواست در دعا چندان تناسبی ندارد. دعا مغز عبودیت و بندگی است و بنابراین اثر مترتب بر آن نباید به گونه ای باشد که با هویت حقیقی آن، که اظهار فقر و نیاز است، تناسبی نداشته باشد. بر این اساس، شاید تعبیر «استعداد» مناسب تر از استحقاق باشد. به عبارت دیگر، گرچه تعبیر «استحقاق» هیل در تناظر با «تعهد» گلמן رساتر از «استعداد» است و کاربرد آن از سوی هیل نشان می دهد که دیدگاه او در کنار دیدگاه تعهدگرایانه گلמן ذیل رویکرد اخلاقی قرار می گیرد، اما در ادبیات خاص دعا که مقتضی رعایت اوج ادب بندگی است، به کاربردن استعداد مناسب تر از استحقاق است. بر این اساس، نظریه هیل با محور قراردادن استحقاق و تقسیم بندی آن به استحقاق کلی و ظاهری، این قوت را دارد که دعای حال و قال را پوشش دهد. دعا و اظهار نیاز گاه بر زبان جاری می شود، گاه در حالات بنده ظاهر می گردد و گاه به صرف استعداد است و در ظاهر نمایان نمی شود. به همین دلیل، دعا را به دعا به زبان قال، دعا به زبان حال و دعا به زبان استعداد تقسیم نموده اند (جوادی آملی ۱۳۸۸، ۹: ۴۰۵-۴۰۶).

ملاحظه دوم اینکه به نظر می رسد این روایت از دعا با فهم عرفی مؤمنان از دعا سازگار نیست؛ اولاً چون مردم برای وقوع پیامد مد نظر خود دعا می کنند، نه حصول استحقاق کلی. ثانیاً همان گونه که دنیل و فرنسیس هاوارد-اسنایدر تأکید می کنند، دعاکنندگان دعای خود را واقعاً از سنخ عمل درخواست و تقاضا می دانند و میان تقاضای خود با صرف اظهار تمایل تفاوت می بینند، اما چون در کنش گفتار تقاضا، درخواست کننده خواهان تغییری در تصمیم یا عمل درخواست شونده است، اگر دعاکنندگان تصور کنند که سخنانشان تأثیری در عملکرد درخواست شونده ندارد، آنگاه سخنانشان نمی تواند کنش گفتار درخواست محسوب شود، بلکه چیزی مانند صرف اظهار تمایل خواهد بود (Howard-Snyder & Howard-Snyder 2010, 46). در مواجهه با این نقد، باید توجه داشت که گرچه دیدگاه هیل معنای عرفی دعا را به چالش می کشد، اما تبیین وی از مؤثر بودن دعا بر اساس ایجاد استحقاق در وجود درخواست کننده این مزیت را دارد که از چالش الهیاتی تأثیرپذیری و تغییرپذیری خداوند در فرایند استجابت دعا مصون است. راه حل های چالش دعای مؤثر معمولاً در دام یکی از این دو چالش گرفتار می شوند.^{۲۲}

ملاحظه دیگری در باب نظریه هیل آن است که در دیدگاه وی، میزان استحقاق ایجاد شده در پی دعا با توجه به شرایط درخواست چندان مورد توجه واقع نشده است. به تعبیر دیگر، چنین نیست که همه درخواست ها صرفاً میزان بسیار اندکی از استحقاق را ایجاد کند، بلکه گاهی اوقات و تحت شرایطی، صرف اظهار درخواست، بسیار تعیین کننده است. نمونه چنین درخواستی در الهیات مسیحی دعای پطرس برای شفای مرد معلول در دوره حساس اوایل شکل گیری مسیحیت است که فلینت از آن برای اثبات مؤثر بودن دعا استفاده کرده است. به نظر فلینت، دعای پطرس شرایطی را فراهم آورد که باعث اجابت شد، زیرا خدا می دانست که اجابت خواسته پطرس مبنی بر شفای این مرد، منجر به ایمان افراد زیادی خواهد شد و عدم استجابت، سبب بدگمانی بسیاری از افراد به پطرس و تمسخر او به عنوان نماینده مسیحیت خواهد شد (Flint 1998, 225). در الهیات اسلامی نیز می توان به نمونه هایی مانند

مباهله اشاره کرد که شرایط خاص آن اقتضا می‌کند که درخواست و دعای پیامبر یا امام نقش تعیین‌کننده داشته باشد، نه آنکه صرفاً استحقاق بسیار اندکی را ایجاد کند.

۶. مقایسه وجوه اشتراک و تفاوت دیدگاه گلمن و هیل

با توجه به آنکه اصل دیدگاه کیوپت و گلمن در تعهدآوری درخواست یکسان است و تفاوت تنها در خوانش حداقلی و حداکثری آن دو است، و همچنین با عنایت به اینکه کیوپت به‌طور مستقیم این اصل را در حل معمای دعای مؤثر به کار نگرفته است، به مقایسه تطبیقی اندیشه گلمن و هیل بسنده می‌کنیم.

در هر دو دیدگاه این مسئله که همه دعاها و درخواست‌ها قابلیت استجابت را ندارند مورد توجه قرار گرفته و توجیه شده است. در نظریه گلمن درخواست باید محترمانه، صادقانه و غیرطلبکارانه باشد و نیز مناسب باشد؛ در نظریه هیل برای استجابت دعا، علاوه بر رعایت ادب درخواست و اخلاق دعا، باید استحقاق کلی در فرد وجود داشته باشد، و دعا و درخواست، علاوه بر آن، استحقاق جزئی را نیز اضافه می‌کند و تحقق رویداد تعیین و ترجیح می‌یابد.

وجه مشترک مهم‌تر آن است که مطابق با هر دو دیدگاه، دعاها و اولیای الهی و بندگان شایسته خداوند به اجابت نزدیک‌تر است، زیرا طبق نظر گلمن، هر کسی که رابطه نزدیک‌تر و تقرب بیشتری با خدا دارد تقاضایش مستلزم تعهد بیشتری از جانب خداست و بر اساس دیدگاه هیل، هر که شایستگی و استحقاق بیشتری برای دریافت عطایای الهی داشته باشد، با دعا این استحقاق سریع‌تر و مطمئن‌تر به کمال خود می‌رسد و لذا دعای اولیای خدا که از تقرب و شایستگی بیشتری برخوردارند به اجابت نزدیک‌تر است.

گلمن و هیل رویکردی متفاوت از غالب مدافعان دعای مؤثر را در تبیین این نوع دعا برگزیده‌اند. اکثر مدافعان مؤثر بودن دعای استغاثه به دنبال اثبات این هستند که دعای استغاثه از حیث تأثیر بر تحقق مطلوب مورد تقاضای درخواست‌کننده مؤثر است، بدین معنا که راهبردها و اثبات افزایش خیرات و مزایای تحقق خواسته در فرض وجود دعا نسبت به فرض نبود دعاست؛ اما نظریه تعهد اخلاقی مستقیماً به دنبال اثبات چنین چیزی نیست و مؤثر بودن دعا را در گرو ایجاد تعهد اخلاقی خداوند در قبال وضعیت ایجادشده توجیه می‌کند. به قول گلمن، پیش از دعا، ممکن است خدا فقط «دلیلی» برای انجام آن کار داشته باشد، اما پس از دعا علاوه بر دلیل، خدا «تعهد» و الزام هم دارد. درعین حال به‌روشنی می‌توان نشان داد که این راهکار نیز قابلیت دارد تا در جهت تبیین تأثیر دعا بر تحقق امر مورد تقاضا فهمیده شود، به این صورت که دعا تعهدی اخلاقی را در جانب خداوند و یا استحقاقی را در بنده برای ایجاد آن خواسته ایجاد می‌کند که با وجود آن تعهد و یا استحقاق، خداوند آن خیر و مطلوب را محقق می‌سازد. پس در اینجا نیز اگر دعا نبود، تعهد الهی در کار نبود و یا استحقاق بندگان به اندازه کافی نبود، و در نتیجه، با نبود چنین اموری (تعهد/استحقاق)، این خیر هم با این کیفیت و شرایط تحقق نمی‌یافت. علاوه بر این، در نظریه هیل، اصل World نشان می‌دهد که تحقق این خیرات با وجود استحقاق، بهتر از تحقق آن‌ها بدون شایستگی است و لذا دعا حتی میزان مزیت و خیر واقعه مورد درخواست را نیز تا حدی افزایش داده است.

دو دیدگاه یادشده در معنای مؤثر بودن دعا با یکدیگر تفاوت دارد. در نظریه گلمن، نوعی تأثیرگذاری بر خدا وجود دارد که با آموزه‌های سنتی از الهیات مبنی بر تغییرناپذیری و تأثیرناپذیری از خداوند ناسازگار است؛ درحالی‌که نظریه هیل از این قابلیت برخوردار است که با در نظر گرفتن یک پیش‌فرض الهیاتی از این ایراد مصون بماند. پیش

فرض یادشده این است که عطایای الهی دائماً و پیوسته از سوی خداوند به سوی جهان ممکنات نازل می‌گردد و نقش دعا - در صورت برخورداری از شرایط خاص دعا - این است که دریچه دریافت عطایای الهی را بر وجود انسان و جهان می‌گشاید. بر این اساس، دعا به معنای تأثیر بر ظرفیت نفس انسان و جهان است و نه تأثیر بر وجود خداوند. خداوند پیوسته بر جهان ممکنات خیر خود را نازل می‌کند و دعا به منزله وسیله و ابزاری است که حجاب و مانع عطایای الهی را از وجود انسان و جهان می‌زداید.

وجه تمایز دیگر آن است که تعالی خداوند در اندیشه گلמן مورد کم‌توجهی قرار گرفته و بلکه گاهی نادیده انگاشته شده است. چنان‌که گذشت، او حتی عبارات دال بر تعالی همچون «پدر ما که در آسمان است» را نیز به گونه‌ای تفسیر می‌کند که دلالت بر تعالی حق نداشته باشد. اما دیدگاه هیل تعالی خداوند و علو جایگاه او را به عنوان فرضی خردپذیر و موجه به رسمیت می‌شناسد، به‌ویژه که این دیدگاه بر مبنای آراء آکوئیناس و گریگوری بنیان نهاده شده است.

تفاوت دیگر این دو دیدگاه در تحقق پیشینی واقعه موردنظر است. در نظریه هیل، رخداد موردنظر از قبل در برنامه خداوند گنجانده شده است و دعا با ایجاد استحقاق زمینه ظهور این رخداد را فراهم می‌کند اما در نظریه گلמן این موضوع مسکوت است.

در نظریه گلמן، به تعهد اخلاقی غیرالزام‌آور در قبال عرض نیاز به درگاه خداوند تصریح شده است، درحالی‌که در نظریه هیل این تعهد به صورت غیرمستقیم و به دلالت التزامی قابل برداشت است. در نظریه گلמן، فاعلیت فاعل تحت تأثیر تعهد اخلاقی موردنظر است و قابلیت وجودی دعاکننده مورد توجه قرار نگرفته است، درحالی‌که در نظریه هیل آنچه مورد تأکید است وجود استحقاقی است که در پی دعا ایجاد شده و به تبع آن می‌توان تعهد اخلاقی غیرالزام‌آور خداوند را برداشت کرد.

نتیجه‌گیری

از مقایسه تطبیقی میان دو دیدگاه گلמן و هیل می‌توان گفت که تبیین مؤثر بودن دعا بر اساس رویکرد تعهد اخلاقی خداوند در برابر دعا و درخواست بندگان از جهاتی چند قابل قبول می‌نماید.

نخست اینکه هر دو دیدگاه در عین برخورداری از اصول و مبانی معقول، نسبت به رویکردهای مقابل که از منظری فلسفی به رفع تعارض پرداخته‌اند از پیچیدگی‌های عقلی کمتری برخوردار هستند.

همچنین به جهت محوریت اصل تعهد اخلاقی در آن و امکان مقایسه آن با روابط انسانی، تبیین مأنوس‌تری از امکان استجابت دعا مطرح می‌کند. خداوند در عین برتری و بی‌نیازی از بندگان و فراهم کردن همه زمینه‌ها از جمله خود دعا کردن، باز هم به نوعی متعهد و پاسخگو به درخواست بندگان است و همین امر هدف اصلی دعا را، که برقراری رابطه نزدیک‌تر میان انسان و خداوند از خلال دعا کردن است، فراهم‌تر می‌سازد و به دعا معنای ویژه‌ای فراتر از نوعی درخواست و عطا می‌بخشد. به عبارت دیگر، مؤثریت دعا تنها بر اساس معیار تأثیرگذاری بر خداوند فهم نمی‌شود، بلکه دعا مؤثر است از آن جهت که توجه به آن از سوی خداوند نمایانگر نوعی مسئولیت‌پذیری و تعهد خداوند نسبت به بنده است.

البته این رویکرد باید در دفاع از مؤثر بودن دعا به نحوی مطرح شود که اصل الزام و تعهد اخلاقی خداوند در کنار نیازمندی محض بندگان لحاظ شود و دلالتی که در آن احساس طلبکاری از سوی بنده و پاسخگویی از سوی

خداوند القا کند را نداشته باشد. شرایطی مانند طرح درخواست غیرسختیف و خالصانه در گلمن و یا اصل درخواست محترمانه از هیل بدین مهم اشاره دارد و البته باید این معنای مهم باز هم تقویت شود، چرا که آنچه در دعا بیشتر از اصل دریافت حاجت حائز اهمیت است، ظهور فقر و وابستگی بندگان نسبت به عطاکننده بی نیاز است. تبیین مؤثر بودن دعا بر اساس اصل تعهد اخلاقی می تواند در مدل های متنوعی مطرح شود. در نظریه گلمن، این تعهد بر اساس ترسیم رابطه دوسویه میان درخواست کننده و درخواست شونده، و در نظریه هیل بر اساس اصل ایجاد استحقاق بر اساس اظهار دعا مطرح شده است. تعهد اخلاقی موجود غنی محض در پاسخ به درخواست موجود فقیر محض، جواد در برابر بخیل، عالم در برابر جاهل، بخشنده در برابر خطاکار و سایر مواردی که به تفصیل در ادعیه به بیان تقابل صفات درخواست شونده و درخواست کننده اشاره شده است، نمونه هایی قابل تأمل از این مورد است. شاید بتوان گفت سر هم نشینی این صفات متقابل در ادعیه به نوعی دستاویز قرارداد این تعهد اخلاقی در پاسخ به دعای درخواست کننده است.

کتابنامه

- جواد آملی، عبدالله. ۱۳۸۸. تسنیم. ج. ۹. تحقیق و تنظیم حسن واعظی محمدی و حسین اشرفی. قم: اسراء.
- راستین طرقي، امير، و وحیده فخار نوغانی. ۱۴۰۱. «بررسی چالش معرفت شناختی استجاب دعا از منظر دیویسون و چوی». جستارهای فلسفه دین ۱۱(۲): ۲۰۳-۲۳۲. doi: 10.22034/philor.2024.2018616.1462
- فخار نوغانی، وحیده، و امیر راستین طرقي. ۱۴۰۲. «تبیین مسئله فلسفی دعای مستجاب بر اساس مدل استجاب انکشافی». پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) ۲۱(۲): ۱-۲۴. doi: 10.30497/prr.2023.243422.1787

Bibliography

- Choi, Isaac. 2016. "Is Petitionary Prayer Superfluous?" In *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, edited by Jonathan Kvanvig (Oxford University Press), Vol. 7: 168-195. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198757702.003.0002>
- Cohoe, Caleb. 2014. "God, Causality, and Petitionary Prayer." *Faith and Philosophy* 31: 24-45. <https://doi.org/10.5840/faithphil201312302>
- Cupit, Geoffrey. 1994. "How requests (and promises) create obligations." *Philosophical Quarterly* 44 (177):439-455.
- Davison S. 2017. *Petitionary Prayer: A Philosophical Investigation*, New York: Oxford University Press.
- Fakhar Noghani, Vahideh, and Amir Rastin Toroghi. 2023. "Explaining the Philosophical Problem of Answered (Effective) Prayer based on Answering-by-Disclosure Model (ADM)." *Philosophy of Religion Research*, 21(2), 1-24. doi: 10.30497/prr.2023.243422.1787 [In Persian]
- Feldman, Fred. 1992. *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*. Oxford University Press.
- Flint, Thomas P. 1998. *Divine Providence: The Molinist Account*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gellman, Jerome I. 1997. "In Defense of Petitionary Prayer". *Midwest Studies in Philosophy* 21 (1):83-97.
- Hill, Scott. 2018. "Aquinas and Gregory the Great on the Puzzle of Petitionary Prayer". *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 5. <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0005.015>

- Howard-Snyder, Daniel, and Frances Howard-Snyder. 2010. "The Puzzle of Petitionary Prayer." *European Journal for Philosophy of Religion* 3: 43–68. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v2i2.367>
- Javadi Amoli, A. 2009. *Tasnim* (Exegesis of the Holy Qur'an). Vol. 9. Edited by H. Waez Ahmadi and Hossein Ashrafi. Qom: Esra International Foundation for Revealed Sciences. [In Persian]
- McLeod, Owen. 2013. "Desert". In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 ed.). Retrieved from <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/desert/>
- Murray, Michael, and Kurt Meyers. 1994. "Ask and It Will Be Given to You." *Religious Studies* 30: 311–330. <https://doi.org/10.1017/S0034412500022927>
- Rastin Toroghi, Amir, and Vahideh Fakhar Noghani. 2023. "A Study of the Epistemological Problem of Answering Petitionary Prayer from the Perspective of Davison and Choi". *Jostarha-ye Falsafe-ye Din* 11(2): 203-232 -. doi: 10.22034/philor.2024.2018616.1462 [In Persian]
- Ross, David. 2007. *The Right and the Good*. Edited by Philip Stratton-Lake. Oxford, GB: Oxford University Press UK.
- Stump, Eleonore. 1979. "Petitionary Prayer." *American Philosophical Quarterly* 16: 81–91.
- Stump, Eleonore. 1985. "Hoffman on Petitionary Prayer". *Faith and Philosophy* 2 (1), 30-37. <https://doi.org/10.5840/faithphil1985214>
- Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198237987.001.0001>

یادداشت‌ها

1. petitionary prayer
2. Divine Omnibenevolence
3. Eleonore Stump
4. directed
5. counterfactual dependence
6. Jerome Gellman
7. defeasible
8. non-frivolous
9. defeasible obligations
10. appropriateness
11. Scott Hill
12. a desertist theory
13. deserve
14. minuscule
۱۵. هیل این تمایز را از راس اخذ کرده است که میان وظایف و تکالیف ظاهری (prima facia duty) و تکالیف حقیقی (duty proper) تفکیک قائل شده است (Ross 2007, xxxiii & 19-20).
16. overall desert
17. prima facie desert
18. effort

19. non-trivial

20. indeterministic

21. Simple Foreknowledge

۲۲. در این خصوص می‌توان به الگویی برآمده از مبانی حکمت صدرایی اشاره نمود که در آن «مدل استجابات انکشافی دعا» مطرح شده و بر اساس آن، استجابات دعا از هر دو آسیب الهیاتی فوق مصون مانده است. (نک.: فخار نوغانی و راستین طرقی ۱۴۰۲)



Blind Chance and Divine Guidedness: Reconstructing a Compatibilist Account Inspired by Polkinghorne's Approach Regarding the Mechanism of Divine Action

Mohammad Ebrahim Maghsoudi¹ , Seyed Hassan Hosseini² , Roozbeh Zare³ 

Submitted: 2024.06.25

Accepted: 2024.12.28

Abstract

Compatibilism is the position that considers evolutionary theory and interventionist theism to be compatible. Compatibilists see the directedness of the components or features of the biosphere to be compatible with the chance-driven nature of the evolutionary process. An important question facing the compatibilist is: How is it possible for blind and undirected chance events to shape a purposeful and directed biosphere? To answer, the compatibilist must provide a model of chance events whose aggregate can be considered directed. In this paper, we will examine two candidate models for this aim. First model, which we called the "Polkinghorne model," includes following elements: the insufficiency of reductionism, top-down causation, ontological gaps, holism & contextualism, the existence of chance in the universe, divine agency and active information, dual-aspect monism, and objective becoming. Then we argue that the last three elements are not necessary for compatibilist purposes, so the more appropriate model, which we called the "modified Polkinghorne model," is weaker than the Polkinghorne model. Thus, we show that the theory of evolution is consistent with the claim that, despite the chance nature of the events that form the biosphere, at least some aspects of the biosphere are directed.

Keywords

evolutionary theory, theism, compatibilism, chance, divine guidedness

© The Author(s) 2025.



1. Researcher, Center for Science and Theology, Institute for Science and Technology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (Corresponding author) (moh.maghsoudi@student.sharif.ir)

2. Professor, Department of Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Tehran, Iran. (hoseinih@sharif.edu)

3. Assistant Professor, Department of Occidentology, Research Institute for Islamic Culture and Thought (IICT), Tehran, Iran. (roozbeh.zare@gmail.com)



شانس کور و هدایت‌شدگی الهی: بازسازی دیدگاهی سازگاری‌گرایانه با الهام از رویکرد پوکینگهورن در خصوص سازوکار فعل الهی

محمد ابراهیم مقصودی^۱ , سید حسن حسینی سروری^۲ , روزبه زارع^۳ 

دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۵ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸

چکیده

سازگاری‌گرایی موضعی است که نظریهٔ تکامل و خداآوری مداخله‌گرا را قابل جمع می‌داند. سازگاری‌گرایان هدایت‌شده بودن اجزاء یا ویژگی‌های زیست‌کره را با شانس بودن فرایند تکاملی قابل جمع می‌دانند. یکی از پرسش‌های مهم پیش روی سازگاری‌گرا آن است که: چگونه ممکن است رویدادهای شانس که کور و بی‌جهت هستند زیست‌کره‌ای هدفمند و هدایت‌شده را شکل دهند؟ برای پاسخ، سازگاری‌گرا باید مدلی از رویدادهایی شانس ارائه دهد که مجموعهٔ آن‌ها را می‌توان هدایت‌شده تلقی کرد. در این مقاله، به دو مدل نامزد برای چنین منظوری می‌پردازیم. مدل نخست که آن را «مدل پوکینگهورن» نامیده‌ایم، دربردارندهٔ این عناصر است: نابسندگی فروکاست‌گرایی، علّیت بالاب‌پایین، شکاف‌های هستی‌شناختی، کل‌گرایی و وابستگی به زمینه، وجود شانس در جهان، عاملیت الهی و اطلاعات فعال، یگانه‌گوهرانگاری دووجهی و صیورورت عینی. سپس استدلال می‌کنیم سه مؤلفهٔ اخیر برای منظور ما ضروری نیستند و مدل مناسب‌تر، که آن را «مدل پوکینگهورن تعدیل‌یافته» نامیده‌ایم، از مدل پوکینگهورن نحیف‌تر است. بدین ترتیب، نشان می‌دهیم که نظریهٔ تکامل به لحاظ منطقی یا مفهومی سازگار است با این ادعا که علی‌رغم شانس بودن رویدادهای سازندهٔ زیست‌کره، دست‌کم برخی از جنبه‌های زیست‌کره هدایت‌شده هستند.

کلیدواژه‌ها

نظریهٔ تکامل، خداآوری، سازگاری‌گرایی، شانس، هدایت‌شدگی الهی

۱. پژوهشگر مرکز علم و الهیات، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(moh.maghsoudi@student.sharif.ir)

۲. استاد گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. (hoseinih@sharif.edu)

۳. استادیار گروه غرب‌شناسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران. (roozbeh.zare@gmail.com)

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث در حوزه علم و الهیات سازگاری نظریه تکاملی و خداباوری مداخله‌گرا^۱ است.^۲ با این حال، این عرصه‌ای گسترده است که خود مباحث متعددی را در بر می‌گیرد (نک. De Smedt and De Cruz 2020). مبحثی جزئی‌تر پرداختن به پرسش از سازگاری این ادعاست که رویدادهای تکاملی شانس هستند، ادعایی که از ارکان اصلی نظریه تکامل است، با این ادعا که فرایند تکامل هدایت‌شده است، ادعایی که از ارکان اصلی خداباوری مداخله‌گرا است. آیا ممکن است که خداوند جهانی را آفریده و هدایت کرده باشد که مملو از شانس است؟

سازگاری‌گرایی^۳ موضعی است که نظریه تکامل و خداباوری مداخله‌گرا را جمع‌پذیر می‌داند. سازگاری‌گرایی همچون هات (Haught 1995; 2008)، ون‌اینواگن (van Inwagen 2003)، آلکساندر (Alexander 2008; 2020)، بارثولمو (Bartholomew 2008)، پلانتینگا (Plantinga 2011)، سویر (Sober 2011; 2014)، بردلی (Bradley 2012)، کویونن (Kojonen 2021) و پراس (Pruss 2021) هدایت‌شدگی زیست‌کره^۴ را با شانس بودن فرایند تکامل جمع‌پذیر می‌دانند. هدف ما در این نوشتار ارائه بخشی از پاسخ مثبت به پرسش از سازگاری شانس و هدایت‌شدگی و در نتیجه دفاعی موردی از سازگاری‌گرایی است.

پرسش از سازگاری شانس و هدایت‌شدگی به سه زیرپرسش عمده تجزیه‌پذیر است:^۵

۱. آیا معنای شانس و هدایت‌شدگی جمع‌پذیرند؟

واژه «شانس» به چه معناست؟ آیا شانس بودن به معنی هدایت‌نشده بودن است؟ اگر چنین باشد، تلاش برای دفاع از سازگاری‌گرایی پیش از آغاز محکوم به شکست است.

۲. چگونه ممکن است که رویدادهای شانس که کور و بی‌جهت هستند زیست‌کره‌ای هدفمند و هدایت‌شده را شکل دهند؟

شانس بودن، دست‌کم در نظر اول، مستلزم کور و بی‌جهت بودن است. پس چطور ممکن است که انباشته شدن عناصر شانس به شکل‌گیری کلی جهت‌دار و هدفمند منجر شود؟

۳. چگونه ممکن است که رویدادهای شانس، که امکانی^۶ هستند و ممکن بود رخ ندهند، سازنده زیست‌کره‌ای ازپیش‌طراحی‌شده باشند؟

شانس بودن رویدادهای سازنده زیست‌کره، دست‌کم در نظر اول، مستلزم آن است که اگر به گذشته بازگردیم و اجازه دهیم زیست‌کره یک‌بار دیگر شروع به شکل‌گیری کند، چهره‌ای متفاوت به خود بگیرد. پس چطور ممکن است که چهره کنونی آن هدایت‌شده و هدفمند باشد؟

در این نوشتار ما تنها به پرسش دوم می‌پردازیم.^۷ برای آنکه نشان دهیم علی‌رغم شانس بودن رویدادهای سازنده زیست‌کره، دست‌کم برخی از جنبه‌های زیست‌کره هدایت‌شده هستند، باید مدلی^۸ ارائه دهیم از رویدادهایی شانس که کلیت مجموعه آن‌ها را می‌توان هدایت‌شده تلقی کرد. برای این منظور، پیشنهاد پوکینگهورن درباره سازوکار فعل الهی را مورد توجه ویژه قرار می‌دهیم و از آنچه او ارائه کرده است مدلی استخراج می‌کنیم که در آن وجود شانس در جهان نه تنها به منزله انفعال الهی و طرد مشیت الهی نیست، بلکه لازمه جاری شدن فعل الهی در جهان است. ما این مدل را «مدل پوکینگهورن» می‌نامیم. گفته خواهد شد که در مدل پوکینگهورن، وجود شانس در جهان ثمره و نشانه وجود علیت بالابه‌پایین است، که سازوکار فعل الهی در جهان نیز از طریق این نوع از علیت صورت

می‌پذیرد. رویکرد پوکینگهورن درخصوص فعل الهی، از این جهت، تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است. این در حالی است که، به دلایلی که بحث خواهد شد، رویکرد او از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. درعین حال، استدلال خواهیم کرد که مدل پوکینگهورن دربردارنده عناصری است که برای منظور ما ضروری نیستند و نتیجه خواهیم گرفت که مدل مطلوب سازگاری‌گرا از مدل پوکینگهورن نحیف‌تر است. این مدل را «مدل پوکینگهورن تعدیل‌یافته» نامیده‌ایم. ساختار این نوشتار چنین است: در بخش ۲ به معنای شانس و ارتباط آن با موجبیت‌گرایی می‌پردازیم. همچنین، از کور و بی‌جهت بودن شانس و استدلال علیه سازگاری‌گرایی از طریق توسل به شانس کور بحث خواهیم کرد. بحث خواهیم کرد که این استدلال نامعتبر است؛ اما برای ابطال نتیجه آن نیازمند ارائه مدلی سازگاری‌گرایانه هستیم. در بخش ۳، به «مدل پوکینگهورن» خواهیم پرداخت. در بخش ۴، استدلال خواهیم کرد که مدل سازگاری‌گرایانه مطلوب‌تر از مدل پوکینگهورن نحیف‌تر است. نهایتاً، در بخش ۵، نتیجه‌گیری خواهیم کرد.

۲. شانس کور

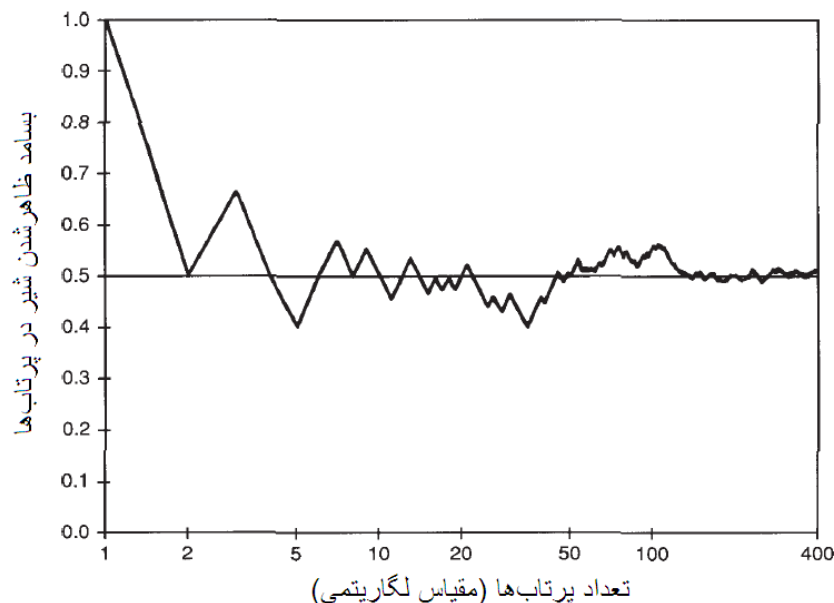
۲-۱. شانس چیست؟

مفهوم شانس، در معنای تخصصی آن، با مفهوم احتمال^۹ گره خورده است. نظریه احتمال اکنون به‌طور گسترده‌ای مورد استفاده علوم فیزیکی، زیستی، اجتماعی و حتی علوم انسانی است. درحالی که تقریباً هیچ اختلاف نظری درباره صورت‌بندی نظریه احتمال وجود ندارد، تعبیر مفهوم احتمال از همان آغاز شکل‌گیری آن در قرن ۱۷ میلادی چالش‌برانگیز بوده است.^{۱۰}

عرصه مناقشه بر سر معنای احتمال عموماً به نزاع میان نظریه ذهنی^{۱۱} (از دسته تفاسیر معرفت‌شناختی^{۱۲}) و نظریه‌های عینی^{۱۳} (از دسته تفاسیر هستی‌شناختی^{۱۴}) احتمال، یعنی نظریه بسامدی^{۱۵} و نظریه گرایشی^{۱۶}، اختصاص یافته است. در نظریه ذهنی، «احتمال» مفهومی نظری است که مدلول آن درجه باور فردی^{۱۷} است که با عددی حقیقی در بازه^[0,1] بازنمایی می‌شود (نک. Suárez 2020; 2022 و Gillies 2000). روشن است که در این معنا مدلول «احتمال» چیزی است که بخشی از آن توسط جهان تعیین می‌گردد و بخشی دیگر از آن به موقعیت معرفتی کنش‌گر در جهان وابسته است.

در معنای هستی‌شناختی، «احتمال» مفهومی نظری است که مدلول آن را شانس می‌نامیم. در این معنا، شانس، در صورت وجود، به‌طور کامل توسط جهان و به‌نحوی مستقل از موقعیت معرفتی کنش‌گران تعیین می‌شود (نک. Emery 2022). سه تحلیل فلسفی رایج از شانس موجود است: رویکرد بسامدی^{۱۸}، رویکرد گرایشی^{۱۹} و رویکرد بنیادی‌گرا^{۲۰}.

بنابر رویکرد بسامدی، شانس ویژگی‌ای از اشیاء یا سامانه‌های معینی، مانند سکه‌ای که به‌طور متوالی پرتاب می‌شود، است که خود را به‌صورت بسامدهای پایدار^{۲۱} ظاهرشده در تکرار طولانی^{۲۲} مشاهده‌ها یا آزمایش‌ها نشان می‌دهد. مقصود از پایداری در اینجا آن است که با افزایش تعداد مشاهده‌ها یا آزمایش‌ها، افت‌وخیزها نسبت به مقدار بسامد پایدار کوچک و کوچک‌تر شوند. به‌عنوان مثال، در پرتاب سکه، شانس چیزی نیست جز بسامدی پایدار که از پرتاب‌های متوالی سکه‌های مشابه در شرایط مشابه به دست می‌آید (شکل ۱). در این رویکرد، شانس در تجربه یافت‌شدنی است.



شکل ۱. بسامد پایدار ظاهر شدن شیر در رشته پرتاب‌های متوالی سکه نأریب $\frac{1}{2}$ است (Gillies 2000, 93).

بنابر رویکرد گرایشی، شانس گرایش یا تمایلی به تولید بسامدهای پایدار در تکرار طولانی مشاهده‌ها یا آزمایش‌ها در اشیاء یا سامانه‌های معینی است. به‌عنوان مثال، در سکه نأریبی که به‌طور متوالی پرتاب می‌شود گرایش وجود دارد که در نیمی از پرتاب‌ها شیر و در نیمی دیگر خط ظاهر شود، هرچند ممکن است در عمل چنین نشود. بنابراین، در این رویکرد شانس ویژگی استعدادی^{۲۳} یا بالقوه اشیاء یا سامانه‌هاست و بنابراین، لزوماً در تجربه ظاهر نمی‌شود، هرچند به‌وسیله مداخله و آزمایش می‌توان آن را به فعلیت درآورد (نک. Suárez 2020; 2022 و Gillies 2000).

بنابر رویکرد بنیادی‌گرا، شانس ویژگی بنیادی اشیاء یا سامانه‌های معینی است که به امور دیگری، از قبیل بسامد یا گرایش، تقلیل‌پذیر نیست (نک. Sober 2010). هرکدام از تحلیل‌های فلسفی فوق را که بپذیریم، وجود شانس در جهان به‌منزله وجود نوعی عدم‌تعیین^{۲۴}، دلخواهی بودن^{۲۵} و یا درجات آزادی ذاتی^{۲۶} برخی از اشیاء یا سامانه‌های معین است.^{۲۷}

نظریه تکامل نیز، مانند بسیاری از نظریات علمی، از مفهوم احتمال بهره می‌برد. احتمال‌های به‌کاررفته در نظریه تکامل را نیز می‌توان عینی قلمداد کرد (نک. Mills and Beatty 2006 و نیز Sober 2006; 2010). برای روشن‌شدن این مطلب، شانس بودن جهش‌های ژنتیکی را در نظر بگیرید. جهش‌های ژنتیکی شانس هستند به این معنی که در واکنش به تهدیدها یا فرصت‌های محیطی پیش روی افراد یا گونه‌ها رخ نمی‌دهند. به بیان دیگر، هیچ ارتباط آماری یا همبستگی^{۲۸} میان کارایی^{۲۹} جهشی ممکن برای گونه‌ای خاص و احتمال^{۳۰} رخ دادن آن جهش وجود

ندارد. جهشی مشخص روی نمی‌دهد تا سازگاری گونه‌ای را با محیط پیرامونش بیشتر کند؛ حتی ممکن است جهشی در راستای نابودی گونه‌ای باشد (نک. Beatty 1984).

۲-۲. شانس و موجبت‌گرایی

بنابر دیدگاه رایج، اگر جهان موجبتی^{۳۱} باشد، آنگاه هیچ رویدادی به‌نحو شانس در جهان رخ نخواهد داد. علی‌رغم اینکه «دیدگاه رایج» پرطرفدار است و در بدو امر درست به نظر می‌رسد، برخی استدلال کرده‌اند که این دیدگاه صحیح نیست و وجود شانس در جهان موجبتی امکان‌پذیر است.^{۳۲} همچنین، آدلام استدلال کرده است که خوانش لاپلاسی از موجبت‌گرایی، که رایج‌ترین خوانش از آن است، تلقی نامناسبی از موجبت‌گرایی است. او رویکرد جدیدی را برای تعریف موجبت‌گرایی در پیش گرفته است که امکان وجود شانس را در جهان موجبت‌گرایانه فراهم می‌آورد (نک. Adlam 2022a).

بنابر موجبت‌گرایی لاپلاسی، اگر اطلاعات کاملی از وضعیت سامانه در زمانی معین و نیز شناخت کاملی از قوانین حاکم بر آن سامانه در اختیار باشد، آنگاه تحول سامانه و وضعیت آن در همه زمان‌های آتی دانستنی است؛ اما مفهوم «وضعیت» همواره مفهوم خوش‌تعریفی نیست. به‌عنوان مثال، در نسبت عام هیچ «وضعیت» معیاری^{۳۳} موجود نیست و لذا تعریف لاپلاسی ناکارآمد است.^{۳۴} همچنین، برخی استدلال کرده‌اند که تصویر متافیزیکی‌ای که خوانش لاپلاسی از موجبت‌گرایی متضمن آن است، تصویر مناسبی برای جهانی که فیزیک کوانتومی توصیف می‌کند نیست.^{۳۵} بنابراین، رویکرد لاپلاس برای تعریف کردن موجبت‌گرایی از منظر فیزیک کوانتومی نیز ناکارآمد است. همین مطلب انگیزه درپیش‌گرفتن رویکردهای نو برای تعریف موجبت‌گرایی را فراهم آورده است. آدلام رویکرد جدیدی، موسوم به رویکرد کل‌گرایانه^{۳۶}، را برای تعریف موجبت‌گرایی اختیار کرده است.^{۳۷} در این رویکرد، اساساً وضعیت لحظه‌ای جهان در حالت کلی مفهوم خوش‌تعریفی نیست و قوانین طبیعت نیز بر کل جهان به یک‌باره^{۳۸} اعمال می‌شوند، نه به‌صورت لحظه‌به‌لحظه. با این توضیح، اولین تعریف کل‌گرایانه بدین شرح قابل ارائه است:

موجبت‌گرایی کل‌گرایانه. جهانی به‌نحو کل‌گرایانه موجبتی است اگر و تنها اگر تمام قوانین بنیادی آن توزیع احتمالی بدیهی به رویدادها نسبت دهند.

مقصود از توزیع احتمال بدیهی توزیع احتمالی است که احتمال‌های ۰ یا ۱ را به رویدادها منتسب می‌کند. تعریف فوق مؤلفه مهمی از موجبت‌گرایی را لحاظ نکرده است: همه تعاریف موجبت‌گرایی باید وجود درجه‌ای از دلخواهی‌بودن^{۳۹} را در جهان مجاز بدانند. در رویکرد لاپلاس، گرچه قوانین طبیعت و وضعیت سامانه در زمانی مشخص همه رویدادهای بعدی و تحول سامانه را متعین می‌سازند، اما تعیین شرایط اولیه دلخواهی است؛ سامانه می‌تواند با شرایط اولیه متفاوتی آغاز کند و انتخاب یکی از میان آن‌ها مستقل از قوانین و دلخواهی است. به‌عنوان مثال، تحول یک گوی بلیارد را در نظر بگیرید. با استفاده از قانون دوم نیوتن، $\vec{F} = m\vec{a}$ ، و با دانستن نیروی اولیه واردشده، می‌توان مسیر حرکت گوی را با دقت متعین کرد. اما همچنان می‌توان برای شروع حرکت گوی از نیروهای اولیه متفاوتی، از نظر اندازه و جهت، آغاز کرد. انتخاب اینکه با چه نیرویی آغاز کنیم توسط قوانین مکانیک مشخص شده نیست و دلخواهی است.

برای آنکه وجود یا عدم‌وجود دلخواهی بودن در تعریف موجبیت‌گرایی کل‌گرایانه نیز منظور شود، می‌توان دو تعریف زیر را به‌جای تعریف فوق به‌کار گرفت:

موجبیت‌گرایی کل‌گرایانه قوی. جهانی به‌نحو کل‌گرایانه قوی موجبیتی است اگر به‌نحو کل‌گرایانه موجبیتی باشد و قوانین حاکم بر آن تنها یک وضعیت واقعی را برای کل جهان و به‌یک‌باره برگزینند.

موجبیت‌گرایی کل‌گرایانه ضعیف. جهانی به‌نحو کل‌گرایانه ضعیف موجبیتی است اگر به‌نحو کل‌گرایانه موجبیتی باشد و قوانین حاکم بر آن دست‌کم یک وضعیت واقعی را برای کل جهان و به‌یک‌باره برگزینند.

اگر جهانی به‌نحو کل‌گرایانه قوی موجبیتی باشد، فاقد دلخواهی بودن است؛ اما اگر به‌نحو کل‌گرایانه ضعیف موجبیتی باشد، برخی از ویژگی‌های جهان دلخواهی خواهد بود، یعنی برخی رویدادها در چنین جهانی رخ می‌دهند به‌نحوی که هیچ چیزی آن‌ها را متعین نکرده است. اگر شانس را از دلخواهی بودن متفاوت بدانیم، جهانی که به‌نحو کل‌گرایانه موجبیتی باشد فاقد شانس خواهد بود. این همان «دیدگاه رایج» است، البته در چارچوبی جدید. اما اگر شانس و دلخواهی بودن را از یک جنس بدانیم، جهانی که به‌نحو کل‌گرایانه ضعیف موجبیتی باشد، می‌تواند دربردارنده شانس باشد.

تعریف موجبیت‌گرایی کل‌گرایانه ضعیف تصریحی ندارد که دلخواهی بودن در ناحیه‌ای خاص از جهان جای گرفته است یا خیر. تعریف لاپلاسی وجود دلخواهی بودن را تنها در وضعیت آغازین جهان مجاز می‌دارد. از این منظر، دلخواهی بودن در جایی از جهان موضعی شده^{۴۱} است. آدلام دلخواهی بودن موضعی شده را مطلوب نمی‌داند. چرا باید دلخواهی بودن را به وضعیت اولیه جهان محدود کرد؟ به نظر می‌رسد که این محدودسازی تنها برای مقاصد عملی و راحت بودن محاسبه حائز اهمیت است و بازتاب هیچ حقیقت متافیزیکی‌ای نیست. با این توضیح، ارزشمند خواهد بود اگر خود را از این محدودیت برهانیم:

موجبیت‌گرایی کل‌گرایانه ناموضعی شده.^{۴۱} جهانی به‌نحو کل‌گرایانه ناموضعی شده موجبیتی است اگر به‌نحو کل‌گرایانه ضعیف موجبیتی باشد و دلخواهی بودن در چنین جهانی در هیچ ناحیه خاصی از آن موضعی شده نباشد.

در جهانی که به‌نحو کل‌گرایانه ناموضعی شده موجبیتی است، دلخواهی بودن در سراسر جهان پخش شده است. در رویکرد کل‌گرایانه، وجود شانس با موجبیتی بودن جهان جمع‌پذیر است (نک. Adlam 2022a). در جهانی که به‌نحو کل‌گرایانه ناموضعی شده موجبیتی است، اگر فرایند متعین شدن رویدادی به‌اندازه کافی غیرموضعی باشد، یعنی برای متعین شدن آن رویداد دسترسی به نواحی به‌اندازه کافی وسیعی از جهان مورد نیاز باشد، آنگاه متعین شدن آن رویداد به‌نحو موضعی و در ناحیه محدودی از جهان غیرممکن است و بنابراین، آن رویداد نامتعین یا شانس‌ی است. به بیان دیگر، در این نوع از موجبیت‌گرایی برای متعین شدن رویدادی مشخص ممکن است لازم باشد که کل جهان محقق شده باشد و یا بخش‌هایی از جهان محقق شده باشند که هنوز محقق نشده‌اند. چنین رویدادهایی شانس‌ی هستند. بنابراین، در رویکرد کل‌گرایانه، شانس اساساً مفهومی موضعی است؛ رویدادهای شانس‌ی در محدوده فضا و زمانی به‌اندازه کافی کوچک از جهان شانس‌ی هستند و تنها اگر کل جهان، از ازل تا ابد، محقق شده باشد، یا بخش‌های به‌اندازه کافی گسترده‌ای از آن محقق شده باشند، ممکن است رویدادی سرانجام متعین شود.

قابل توجه است که تعاریف آدلام، برخلاف بسیاری از تعاریف دیگر موجبیت‌گرایی^{۴۲}، ناظر به موجبیت‌گرایی علی هستند، یعنی مقصود از «متعین کردن» در این تعاریف، متعین کردن به‌طور علی است. بنابراین، با ارائه مدلی از

جهانی که به نحو کل‌گرایانه ناموضعی شده موجبیتی است و دربردارنده شانس است، او ضمناً نشان داده است که مفهوم شانس و مفهوم علیت با یکدیگر جمع‌پذیر هستند و وجود شانس در جهان در تعارض با برقراری اصل علیت نیست.

۳-۲. شانس کور و استدلال علیه سازگاری‌گرایی

معنای تخصصی واژه «شانس» را در زیربخش ۲-۱ آوردیم؛ اما «شانس» واژه‌ای متعلق به زبان طبیعی است که در زندگی روزمره نیز کاربرد دارد و گاهی برخی از این کاربردها در متون علمی و فلسفی نیز منعکس می‌شوند. نمونه‌ای از این کاربردها «شانس کور» است. «شانس کور» در روزمره^{۴۳} و نیز در متون علمی و فلسفی پرکاربرد است: داروین خود از این مفهوم یاد کرده است. او در نامه‌ای به همکارش می‌نویسد:

عقاید الهیاتی من خام و مشوش است؛ من نمی‌توانم جهان را محصول شانس کور بدانم، درعین حال نشانه‌ای از طراحی خیرخواهانه، یا درواقع هر نوعی از طراحی، نیز نمی‌بینم (Darwin 1958, 162).

همچنین او در خودزندگی‌نامه^{۴۴} اش به

[...] دشواری زیاد یا حتی عدم امکان پنداشتن این جهان بی‌کران و شگفت‌آور و انسان، با قابلیت‌هایی که در نگریستن به گذشته و آینده دور دارد، به عنوان محصول شانس کور یا ضرورت (Darwin 1958, 92)،

اشاره می‌کند. برخی شانس کور را اساس فرایند تکاملی می‌دانند؛ موند می‌نویسد:

[...] منشأ هر نوآوری و خلقی در زیست‌کره تنها شانس است. شانس محض، کاملاً رها اما کور، سنگ‌بنای عمارت شگفت‌انگیز تکامل است (Monod 1974, 112).

معنای و کاربردهای متعدد واژه «شانس» در روزمره می‌توانند به نوعی با معنای علمی «شانس» جمع‌پذیر باشند. به نظر می‌رسد که «شانس کور» با معنای علمی شانس، که در زیربخش ۲-۱ آمد، ناسازگار نیست و می‌توان شانس را کور و بی‌جهت دانست. به هر حال، از آنجا که بسیاری، به خصوص در میان مدافعان ناسازگاری، چنین کرده اند، ما نیز فرض می‌کنیم که شانس کور و بی‌جهت است.

کور و بی‌جهت بودن شانس می‌تواند با مفاهیم فلسفی علیت و غایت نیز توضیح داده شود. شانس بودن ممکن است به منزله فاقد علت بودن تلقی گردد. ذیل این معنا از «شانس»، رویدادی شانس است که علت و یا علت کافی نداشته باشد. این معنا چندان موردپسند فلاسفه نبوده است و ما نیز آن را کنار می‌گذاریم. در معنایی دیگر، شانس بودن به منزله هم‌رویدادی^{۴۵} است. هم‌رویدادی تقاطع دو زنجیره علی از وقایعی است که به نحوی مستقل از هم روی می‌دهند. وجود زنجیره‌ها به منزله تبیین‌پذیری علی در هر زنجیره است؛ اما نقطه تقاطع زنجیره‌ها با یکدیگر به نحو علی تبیین‌پذیر نیست، یعنی نمی‌توان آن را بر اساس یک علت مشترک تبیین کرد. هم‌رویدادی را معنای ارسطویی «شانس» نیز می‌نامند. در این معنا، رویدادهای شانس فاقد علت نیستند؛ اما تبیین علی کاملی از آن‌ها نمی‌توان ارائه کرد.

همچنین، شانس ممکن است به منزله «اتفاقی»^{۴۶} تلقی گردد. اگر شخصی به منظور کاشتن گیاه زمین را حفر کند و گنجی بیابد، آنگاه می‌گوییم که او به طور «اتفاقی» به گنج دست یافته است.^{۴۷} اگر رویدادی «اتفاقی» باشد، هدایت نشده، غیرغایتمند، برنامه‌ریزی نشده، طراحی نشده، غیرهدفمند و غیرقصدمندانه است (نک. Dowe 2011).^{۴۸} کور و بی‌جهت بودن می‌تواند به صورت تبیین علی کاملی نداشتن و/یا اتفاقی بودن فهمیده شود؛ اما برای

منظور ما ضرورتی ندارد که خود را به تحلیل خاصی از «کور و بی‌جهت بودن» پایبند کنیم و ما عامدانه تحلیل آن را گشوده نگه می‌داریم.

ناسازگاری‌گرا معتقد است که نظریه تکاملی و خداباوری مداخله‌گرا جمع‌پذیر نیستند. او ممکن است راه‌های متعددی را برای دفاع از موضع خود طی کند (نک. بخش ۱). یک راه آن است که او استدلال کند که فرایندهای شانس نمی‌توانند هدایت‌شده باشند، زیرا فرایندهای شانس، همچون انتخاب طبیعی و جهش‌های ژنتیکی، کور و بی‌جهت هستند:

مقدمه ۱. هر رویداد سازنده تاریخچه زیست‌کره، مانند به‌وجودآمدن انسان، شانس است.^{۴۹}

مقدمه ۲. هر رویداد شانس به‌نحوی کور و بی‌جهت رخ می‌دهد.

نتیجه ۱. هر رویداد سازنده تاریخچه زیست‌کره، مانند به‌وجودآمدن انسان، کور و بی‌جهت است.

مقدمه ۳. اگر هر رویداد سازنده تاریخچه زیست‌کره، مانند به‌وجودآمدن انسان، کور و بی‌جهت باشد، آنگاه مجموعه رویدادهای سازنده تاریخچه زیست‌کره کور و بی‌جهت است.

نتیجه ۲. بنابراین، مجموعه رویدادهای سازنده تاریخچه زیست‌کره کور و بی‌جهت است.

نتیجه ۲ را می‌توان چنین تعبیر کرد که تاریخچه زیست‌کره جهت و هدف معینی ندارد. استدلال خواهیم کرد که استدلال فوق معتبر^{۵۰} نیست، زیرا مقدمه ۳ کاذب است.

آیا می‌توان از اینکه تک‌تک رویدادهای سازنده تاریخچه زیست‌کره شانس هستند نتیجه گرفت که ویژگی‌های عام زیست‌کره نیز محصول شانس هستند؟ و اینواکن معتقد است که پاسخ مثبت به این پرسش به‌منزله دچارشدن به مغالطه ترکیب^{۵۱} است؛ اینکه بگوییم از آنجاکه ویژگی‌های تک‌تک اجزاء زیست‌کره محصول شانس هستند، پس ویژگی‌های عام زیست‌کره نیز محصول شانس هستند، مانند آن است که بگوییم گاو از کوارک‌ها و الکترون‌های غیرزنده و نادیدنی تشکیل شده است، بنابراین گاو نیز غیرزنده و نادیدنی است. حتی اگر هیچ‌کدام از رویدادهای منفرد سازنده تاریخچه زیست‌کره هدف نداشته باشند، نتیجه نمی‌شود که کل زیست‌کره نیز هدفی ندارد (نک. van Inwagen 2003). بنابراین، مقدمه ۳ کاذب است و استدلال فوق نامعتبر است.

اما نامعتبربودن این استدلال مستلزم آن نیست که نتیجه آن نیز کاذب باشد. ممکن است ناسازگاری‌گرا بتواند استدلالی دیگر برای رسیدن به نتیجه موردنظرش اقامه کند. به‌جهت مسدودکردن چنین امکانی، باید بتوان مدلی ارائه کرد از رویدادهای شانس که مجموعه آن‌ها را می‌توان دارای جهت و هدایت‌شده دانست. با ارائه چنین مدلی، و با فرض درستی آن، اولاً امکان وجود مجموعه‌ای از رویدادهای شانس که هدایت‌شده قلمداد گردند را اثبات کرده‌ایم، و ثانیاً نشان داده‌ایم که هیچ استدلال معتبری برای رسیدن به این نتیجه که تاریخچه زیست‌کره جهت و هدف معینی ندارد از این مقدمه که هر رویداد سازنده تاریخچه زیست‌کره شانس، و بنابراین کور و بی‌جهت، است وجود ندارد. بنابراین، نشان داده می‌شود که ممکن است برخی از جنبه‌های زیست‌کره هدایت‌شده باشند، علی‌رغم اینکه تک‌تک رویدادهای سازنده آن شانس، کور و بی‌جهت هستند - نتیجه‌ای که مطلوب سازگاری‌گرا است. در ادامه از چنین مدلی بحث خواهیم کرد.

۳. مدل پوکینگهورن

از آثار پوکینگهورن می‌توان مدلی سازگاری‌گرایانه را استخراج کرد، گرچه هدف او بحث درباره جمع‌پذیری شانس و هدایت‌شدگی نبوده است. او قصد داشته است سازوکاری برای فعل الهی در طبیعت ارائه کند؛ درعین‌حال، می‌توان مدلی را از تصویری که برای نحوه عمل فعل الهی در جهان طبیعی ارائه کرده است بیرون کشید که می‌تواند مطلوب سازگاری‌گرا باشد. ما این مدل را «مدل پوکینگهورن» می‌نامیم. هشت عنصر اساسی مدل پوکینگهورن را می‌توان چنین برشمرد:

الف. نابسندگی فروکاست‌گرایی^{۵۲}

فروکاست‌گرایی، به بیانی نادقیق، عبارت است از اینکه کل چیزی بیشتر از اجزای سازنده‌اش نیست و ویژگی‌های کل قابل بیان برحسب ویژگی‌های اجزا است. پوکینگهورن بیان می‌دارد که فروکاست‌گرایی در خود فیزیک مورد تردید قرار گرفته است، چه رسد به زیست‌شناسی و سایر حوزه‌ها^{۵۳}؛ از نظر او، ناموضعیّت کوانتومی^{۵۴} و رفتار آشوبناک^{۵۵} بسیاری از سامانه‌ها دو نمونه‌ای هستند که نشان می‌دهند فروکاست‌گرایی در فیزیک نیز ناموفق است (نک. Polkinghorne 2006; 2007; 2009a).^{۵۶}

ب. علّیت بالابه‌پایین^{۵۷}

علّیت پایین‌به‌بالا^{۵۸} در فیزیک توسط برهم‌کنش‌های میان اجزای سازنده هر سامانه به‌آسانی توصیف می‌شود؛ مثلاً، اگر فشار گاز را ناشی از برخوردهای میان مولکول‌های گاز با یکدیگر و با مولکول‌های جداره ظرف حاوی گاز بدانیم، یعنی ناشی از برهم‌کنش‌های الکترومغناطیسی میان مولکول‌ها، آنگاه آثار علی ناشی از فشار گاز را می‌توان به آثار علی ناشی از برخورد مولکول‌ها فروکاست. با کنارگذاشتن فروکاست‌گرایی، عرصه برای سایر گونه‌های علّیت گشوده می‌شود. علّیت بالابه‌پایین تأثیر کل بر اجزای خود است که به‌صورت رفتار هماهنگ^{۵۹} اجزا آشکار می‌شود. این نوع از علّیت برای مدل‌سازی و شرح سازوکار عاملیّت^{۶۰}، انسانی یا الهی، مورد اقبال عمومی است.

پوکینگهورن متذکر می‌شود که به‌کارگیری مفهوم علّیت بالابه‌پایین، بدون لحاظ‌کردن تبیین‌های تکمیلی، بیشتر جعل واژگان است تا ارائه تبیین کارآمد. او معتقد است که این مفهوم از پس تبیین سازوکار عاملیّت برنمی‌آید، زیرا شرح سازوکار عاملیّت مستلزم به‌کارگیری چیزی «ناموضعی‌تر»^{۶۱}، «بازتر و پویاتر»^{۶۲} از تولید نظم‌های بلنددامنه^{۶۳} یا انتشار آثار مرزی^{۶۴} است. [...] این موارد اغلب به‌طور کامل به‌وسیله رویکرد پایین‌به‌بالا نیز تبیین‌پذیر هستند» (Polkinghorne 2009a, 102).^{۶۵}

باوجوداین، پوکینگهورن به‌کارگیری مفهوم علّیت بالابه‌پایین را با اصلاحاتی مجاز می‌داند: وجود علّیت بالابه‌پایین باید مستلزم وجود پدیده‌هایی نه صرفاً در سطح ریزمقیاس، بلکه در همه سطوح باشد که رویکرد پایین‌به‌بالا در تبیین آن‌ها ناموفق است (نک. Polkinghorne 2009a; 2009b).

پ. شکاف‌های هستی‌شناختی^{۶۶}

پوکینگهورن معتقد است که اگر علّیت بالابه‌پایین در کار باشد، آنگاه باید جایی در سطح اجزا برای عملکرد آن، یعنی عدم‌تعین^{۶۷} یا درجاتی از تعین ناقص^{۶۸} در رویکرد پایین‌به‌بالا، وجود داشته باشد. او این جایگاه‌ها را شکاف‌های ذاتی^{۶۹} یا هستی‌شناسانه می‌نامد. به بیان دیگر، وجود علّیت بالابه‌پایین مستلزم وجود شکاف‌های هستی‌شناسانه است.

پوکینگهورن در ابتدا دو نامزد را به‌عنوان منشأ این شکاف‌ها معرفی می‌کند: عدم‌تعین‌های سامانه‌های کوانتومی و عدم‌تعین‌های سامانه‌های آشوبناک. سپس، او اضافه می‌کند که اولی مناسب این منظور نیست. زیرا ارتباط جهان ریزمقیاس کوانتومی با جهان بزرگ‌مقیاس ما به‌نحوی است که عدم‌تعین‌های کوانتومی به جهان بزرگ‌مقیاس راهی ندارند،^{۷۰} درحالی‌که انتظار بر این است که علّیت بالابه‌پایین در جهان بزرگ‌مقیاس نیز نقش‌آفرین باشد. همچنین، اگر شکاف‌های جهان کوانتومی را محصول علّیت بالابه‌پایین و جایگاهی برای اثرگذاری عامل هوشمند قلمداد کنیم، باید بپذیریم که این اثرگذاری بریده‌بریده^{۷۱} و هر از گاهی^{۷۲} است، زیرا معادلهٔ دینامیکی حاکم بر جهان کوانتومی، یعنی معادلهٔ شرودینگر، موجبیتی است^{۷۳} و عدم‌تعین‌های کوانتومی ناشی از عمل اندازه‌گیری هستند که فرایندی بریده‌بریده و هر از گاهی است؛ از یک اندازه‌گیری تا اندازه‌گیری دیگر سامانه‌های کوانتومی رفتاری موجبیت‌گرایانه دارند. پوکینگهورن رویکرد بریده‌بریده و هر از گاهی درخصوص عاملیت خداوند را به‌لحاظ الهیاتی رضایت‌بخش نمی‌داند (نک. Polkinghorne 2009a; 2009b).

برخلاف عدم‌تعین‌های کوانتومی، عدم‌تعین‌های سامانه‌های آشوبناک، از نظر پوکینگهورن، دقیقاً همان شکاف‌هایی هستند که به علّیت بالابه‌پایین مربوط می‌شوند. سامانهٔ آشوبناک غیرخطی است و حساسیت شدیدی به مقدار اولیه دارد. پوکینگهورن این حساسیت بیش از اندازه را به‌منزلهٔ پیش‌بینی‌ناپذیری ذاتی این سامانه‌ها قلمداد می‌کند،^{۷۴} به این معنی که اصول علمی معین‌کنندهٔ میزان و نحوهٔ تبدیل انرژی، یعنی علّیت پایین‌به‌بالا، به‌تنهایی وضعیت آیندهٔ سامانه را به‌طور دقیق و کامل مشخص نمی‌کنند و باید اصول علمی مکملی، یعنی همان علّیت بالابه‌پایین، دخیل گردند. همچنین، حساسیت زیاد سامانه‌های آشوبناک نشانهٔ آن است که این سامانه‌ها غیرقابل‌منزوی‌سازی هستند، زیرا منزوی‌کردن و یا منزوی‌دانستن هر سامانه مستلزم صرف‌نظرکردن از و/یا ناچیزدانستن برخی برهم‌کنش‌هاست، درحالی‌که در خصوص سامانه‌های آشوبناک، به دلیل رفتار غیرخطی آن‌ها، چنین کاری ناممکن است. نامنزوی‌بودن سامانه‌های آشوبناک سبب می‌شود که برای توصیف و تبیین درست آن‌ها ناگزیر جهان را یکپارچه^{۷۵} و تجزیه‌ناپذیر قلمداد کنیم (نک. Polkinghorne 2000; 2006; 2009a).

ت. کل‌گرایی^{۷۶} و وابستگی به زمینه^{۷۷}

پوکینگهورن شناخت سامانه‌های آشوبناک را مستلزم چرخشی در رویکرد ما در بررسی سامانه‌های فیزیکی می‌داند. چنان‌که گفته شد، به دلیل ذاتاً نامنزوی‌بودن سامانه‌های آشوبناک، توصیف و تبیین درست آن‌ها مستلزم بررسی جهان به‌مثابهٔ کلی یک‌پارچه و تجزیه‌ناپذیر است. همچنین، ازآنجا‌که جداکردن اجزا از یکدیگر در این نوع از بررسی مقدور نیست، ناگزیر باید رفتار اجزا را در درون زمینه‌ای که هر جزء در آن جای گرفته است بررسی کرد؛ کاملاً برخلاف منظر فروکاست‌گرایانه، در مطالعهٔ سامانه‌های آشوبناک باید این مطلب را در نظر گرفت که رفتار اجزا متأثر از زمینهٔ سراسری^{۷۸} است (نک. Polkinghorne 2000; 2009a).

ث. وجود شانس در جهان

پوکینگهورن شانس را در چنین زمینه‌ای بررسی نکرده است؛ اما با توجه به معنایی که از شانس آوردیم (نک. بخش ۲)، روشن است که شانس نوعی از شکاف‌های هستی‌شناسانه است. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که شانس در جهانی که پوکینگهورن فعل الهی را در آن جاری می‌داند موجود است و درواقع، وجود شانس در چنین جهانی نشانهٔ وجود علّیت بالابه‌پایین است. از منظر او، می‌توان وجود شانس در جهان را نه‌تنها مغایر با مداخله و نظارت الهی در جهان

ندانست، بلکه ثمره آن دانست. زیرا وجود شانس در جهان نتیجه وجود علیت بالابه‌پایین است، که همان سازوکار عاملیت الهی است.

ج. عاملیت^{۷۹} الهی و اطلاعات فعال^{۸۰}

اینکه سامانه آشوبناک چه رفتاری داشته باشد به اختلالات کوچک وابسته است. پیشنهاد متافیزیکی پوکینگهورن این است که اختلالات کوچک نشانه عاملیت و اثرگذاری علی باشند. این سازوکاری موضعی نیست؛ برعکس، به اندازه زمینه‌ای که هر سامانه در آن غوطه‌ور است، سراسری است. اساس این نوع از عمل‌گری نه مداخلات موضعی و مقطعی، بلکه اثرگذاری‌ای است که تنها در تصویری کل‌گرایانه از جهان آشکار می‌شود.^{۸۱} بنابراین، سازوکار آن بیشتر متوجه شکل‌گیری الگوهای پویاست تا تبادل انرژی. به همین سبب، پوکینگهورن اساس این نوع از عاملیت را تبادل چیزی می‌داند که آن را اطلاعات فعال می‌نامد.

اطلاعات فعال دقیقاً چیست و چه تفاوتی با اطلاعات منفعل^{۸۲} دارد؟ پاسخ روشن نیست. پوکینگهورن خود متذکر می‌شود که اطلاعات فعال مفهومی مبهم است. به نظر می‌رسد که اطلاعات فعال متحمل آن قیودی که بر اطلاعات منفعل، یعنی همان مفهوم آشنای ما از اطلاعات، قابل وضع هستند نمی‌شود؛ اما دقیقاً روشن نیست که اطلاعات فعال چیست. درعین‌حال، پوکینگهورن به‌کارگیری این مفهوم تازه را برای تبیین عاملیت، چه در مورد ذهن و بدن و چه در مورد خدا و جهان، امیدبخش می‌داند. به عقیده او، به‌کارگیری این مفهوم مطلوب خداپاوران قرار خواهد گرفت، زیرا در این رویکرد خداوند تنها علتی نادیدنی در میان سایر علل نیست. او معتقد است که این رویکرد معضل اتصال علی^{۸۳} را به‌نحو شایسته‌ای حل می‌کند: در این رویکرد، نقطه اتصالی وجود دارد که در شکاف‌های هستی‌شناختی جهان واقع است که منشأ آن‌ها آشوب است (نک. Polkinghorne 2000; 2006; 2009a).

همچنین، او اظهار می‌کند که به‌کارگیری این مفهوم بیشتر از سایر رویکردها با دشواری روبه‌رو نیست:

البته، به‌خاطر آنچه که هنوز برای ما دانسته نیست، برای من امکان‌پذیر نیست که جزئیات واقعیت فیزیکی ظریف و لطیف پیشنهادی‌ام را ارائه کنم، همان‌طور که فروکاست‌گرای فیزیکی نمی‌تواند شرح دهد که چطور شبکه‌های عصبی آگاهی را تولید می‌کنند، یا مدافعان عدم‌تعیین کوانتومی نمی‌توانند شرح دهند که چطور عدم‌تعیین کوانتومی عاملیت ماکروسکوپی را تولید می‌کند، یا مدافعان مفهوم تحلیل‌نشده علیت بالابه‌پایین از خلال «شرایط مرزی» نمی‌توانند شرح دهند که این نوع از علیت چطور کار می‌کند. همه ما ناگزیر در تاریکی دست‌وپا می‌زنیم! من راهی که در پیش گرفته‌ام را ترجیح می‌دهم زیرا اتصالی طبیعی دارد با آنچه که از فرایند فیزیکی ماکروسکوپی می‌دانیم و به دلیل آنکه ویژگی‌های نویدبخش خاصی دارد که اکنون به آن‌ها می‌پردازم. (Polkinghorne 2009a, 105)

ج. یگانه‌گوهرانگاری دووجهی^{۸۴}

رفتار سامانه‌های آشوبناک هم از تبادل انرژی متأثر است و هم از تبادل اطلاعات فعال. به‌همین ترتیب، عدم‌تعیین‌های سامانه‌های آشوبناک، که از نوع عدم‌تعیین‌های هستی‌شناسانه هستند، نشانه وجود نوعی مکملیت^{۸۵} میان دو وجه از هستی هستند، درست همان‌طور که در فیزیک عدم‌تعیین‌های کوانتومی نشانه وجود نوعی مکملیت، مثلاً میان وجه ذره‌ای و وجه موجی هویت کوانتومی، هستند.^{۸۶} پوکینگهورن این دو وجه را قطب ذهنی^{۸۷} و قطب مادی^{۸۸} واقعییتی یکپارچه می‌داند. جهان وجهی مادی و وجهی ذهنی دارد، درست همان‌طور که ما انسان‌ها وجهی مادی و وجهی ذهنی

داریم، و عاملیت الهی نیز در جهان سازوکاری مشابه با عاملیت انسانی در بدن ما دارد (نک. Polkinghorne 2000; 2006; 2009a).

ح. سیوروت عینی^{۸۹}

پوکینگهورن متذکر می‌شود که جهانی که هم علّیت پایین‌به‌بالا و هم علّیت بالا‌به‌پایین در آن موجود باشد، جهان سیوروت و زمانمندی حقیقی است، چون از موجبیت‌گرایی رها شده است. در چنین جهانی، آینده بدیع است و از گذشته پیش‌بینی‌پذیر نیست. در چنین جهانی دانش خداوند به رویدادهای زمانمند دانش او به آن‌ها در توالی رویدادهاست، و نه دانش به اینکه رویدادها متوالی هستند. از آنجاکه آینده هنوز شکل نگرفته است، خداوند هم آن را نمی‌داند؛ اما این نقصی در ماهیت خداوند نیست، زیرا خداوند هر چیزی را که دانستنی باشد می‌داند و آینده ذاتاً دانستنی نیست (نک. Polkinghorne 2009a).

در مدل پوکینگهورن، یکی از نشانه‌های دخیل‌بودن علّیت بالا‌به‌پایین ظاهرشدن شانس است، که نه تنها در جهان ریزمقیاس کوانتومی بلکه در جهان بزرگ‌مقیاس نیز حضور دارد. درعین‌حال، عاملیت الهی نیز در جهان دخیل است و مسیر تحول جهان، ازجمله جهان زیستی و فرایند تکامل، را هدایت می‌کند. از منظر پوکینگهورن، حلقه اتصال شانس و هدایت‌شدگی علّیت بالا‌به‌پایین است: سازوکار عاملیت الهی در جهان علّیت بالا‌به‌پایین است و محصول وجود علّیت بالا‌به‌پایین نیز ظاهرشدن شانس است. بدین‌ترتیب، شانس کور و هدایت‌شدگی الهی، به لطف واردکردن مفهوم علّیت بالا‌به‌پایین، در مدل پوکینگهورن با هم جمع شده‌اند.

رویکرد پوکینگهورن با آنچه که در زیربخش ۲-۲ آمد مقایسه‌پذیر است. چنان‌که گفته شد، در رویکرد کل‌گرایانه برای تعریف موجبیت‌گرایی، شانس اساساً مفهومی موضعی است؛ رویدادهای شانس در محدوده‌های فضا و زمانی به‌اندازه کافی کوچک جهان شانس هستند. در رویکرد پوکینگهورن نیز شانس مفهومی است که در سطح اجزای جهان تعریف می‌شود. همچنین، قابل‌توجه است که رویکرد پوکینگهورن نیز رویکردی کل‌گرایانه است، از این جهت که او بررسی سامانه‌های آشوبناک را تنها در پرتوی کل‌گرایی امکان‌پذیر می‌داند. از نظر او، حساسیت زیاد سامانه‌های آشوبناک به اختلالات محیطی نشانه آن است که این سامانه‌ها غیرقابل‌منزوی‌سازی هستند و برای توصیف و تبیین درست آن‌ها ناگزیر باید جهان را به‌مثابه یک کل یکپارچه^{۹۰} و تجزیه‌ناپذیر قلمداد کنیم (نک. Polkinghorne 2000).

این مطلب دو نتیجه مهم به دنبال دارد: اول، اینکه نشان می‌دهد آن نوعی از موجبیت‌گرایی که برای رویکرد پوکینگهورن مناسب است، نه موجبیت‌گرایی لاپلاسی، که پوکینگهورن خود نیز با آن مخالفت کرده است، بلکه موجبیت‌گرایی کل‌گرایانه است. دوم، اینکه نشان می‌دهد شانس در مدل پوکینگهورن به‌نحو هستی‌شناسانه طرح شده است. شانس مفهومی موضعی است که در جهانی که از موجبیت‌گرایی کل‌گرایانه ضعیف یا ناموضعی‌شده پیروی می‌کند حضور دارد. این مطلب به این معنی نیست که چون دانشی از کل جهان (اگر اساساً چنین چیزی معنی‌دار یا ممکن باشد) در اختیار نداریم پدیده‌ها را شانس قلمداد می‌کنیم. بلکه به این معنی است که شانس اساساً موضعی است. برای متعین‌شدن رویدادی مشخص ممکن است لازم باشد که کل جهان، از ازل تا ابد، محقق شده باشد، یا بخش‌هایی بسیار گسترده از جهان محقق شده باشند و یا بخش‌هایی که هنوز محقق نشده‌اند محقق شده باشند. چنین رویدادهایی به‌لحاظ هستی‌شناختی نامتعین و شانس هستند.^{۹۱}

۴. مدل پوکینگهورن تعدیل یافته

مدل پوکینگهورن دربردارنده شانس و هدایت‌شدگی است؛ اما عناصر دیگری همچون اطلاعات فعال، یگانه‌گوه‌رانگاری دوجهی و صیورورت عینی را نیز در بر می‌گیرد که هرکدام با چالش‌هایی روبه‌روست. پوکینگهورن خود متذکر شده است که اطلاعات فعال مفهومی «حدسی»^{۹۲} و «انکشافی»^{۹۳} است و «کاملاً منقح»^{۹۴} نشده است؛ باین‌حال، آن را امیدوارکننده و سازگار با دانش فیزیکی و تجربه روزمره ما از عاملیت انسانی می‌داند. به‌طور مشابه، یگانه‌گوه‌رانگاری دوجهی نیز به همان اندازه مبهم خواهد بود. منظور از وجه ذهنی جهان دقیقاً چیست؟ در پاسخ به این پرسش، پوکینگهورن به چیزی بیشتر از اطلاعات فعال متوسل نمی‌شود. همچنین، او صیورورت عینی را مستلزم آن می‌داند که خداوند نیز از آینده مطلع نباشد، زیرا آینده جهان هنوز شکل نگرفته است. بسیاری از خدا‌باوران چنین موضعی را نخواهند پذیرفت یا دست‌کم آن را مناقشه‌برانگیز تلقی خواهند کرد.

به‌هرروی، روشن است که همه آنچه پوکینگهورن آورده است برای منظور ما، یعنی ارائه مدلی که دربردارنده شانس و هدایت‌شدگی توأمان باشد، ضروری نیست. او خود متذکر شده است که هدفش ارائه تصویری متفاوتی از سازوکار فعل الهی در طبیعت است به‌نحوی که محلی برای اتصال علی فعل الهی با جهان طبیعی در آن تعبیه شده باشد. قصد ما ارزیابی آن نیست که آیا پوکینگهورن در نیل به مقصودش موفق بوده است یا خیر؛^{۹۵} پرسش ما آن است که چه عناصری از مدل او برای منظور ما کافی است. به بیان دیگر، چه عناصری از مدل پوکینگهورن را می‌توانیم کنار بگذاریم و آنچه که باقی می‌ماند هنوز مدلی مطلوب سازگاری‌گرا باشد؟

مقصود از «مدل پوکینگهورن تعدیل‌یافته» مدلی است که از مدل پوکینگهورن نحیف‌تر و درعین‌حال برای منظور سازگاری‌گرایانه بسنده باشد. نسبتاً روشن است که دخیل دانستن اطلاعات فعال و به‌تبع آن یگانه‌گوه‌رانگاری دوجهی برای منظور ما ضروری نیست. پوکینگهورن این موارد را آورده است تا تصویر متفاوتی خاصی را که خود به دلایلی غیر از دفاع از جمع‌پذیری شانس و هدایت‌شدگی می‌پسندد تشریح کند. علّیت بالابه‌پایین ضرورتاً مستلزم وجود و تبادل اطلاعات فعال نیست و بنابراین، برای فهم آن ضرورتی ندارد که جهان را دارای دو وجه مادی و ذهنی قلمداد کنیم. چنان‌که گفته شد، علّیت بالابه‌پایین مفهومی کاملاً شناخته‌شده نیست و نظریه‌ای در خصوص آن که موردتوافق عموم باشد در اختیار نیست. از آنجاکه حلقه اتصال محکمی میان مفاهیم علّیت بالابه‌پایین، کل‌گرایی و وابستگی‌به‌زمینه و مفاهیم اطلاعات فعال و یگانه‌گوه‌رانگاری دوجهی وجود ندارد، مدل پوکینگهورن تعدیل‌یافته به‌راحتی می‌تواند دربردارنده سه مفهوم نخست و فاقد دو مفهوم دیگر باشد.

همچنین، نسبتاً روشن است که برای یافتن مدل مطلوب سازگاری‌گرایانه دست‌کم برخی از انواع فروکاست‌گرایی را باید کنار گذاشت. اگر رویکرد فروکاست‌گرایی خام صحیح باشد، یعنی رویکردی که بر مبنای آن کل چیزی بیشتر از اجزای آن نیست، آنگاه به‌کارگیری علّیت بالابه‌پایین جایگاهی نخواهد داشت؛ در رویکرد فروکاست‌گرایی هر چیزی را می‌توان با توسل به رویکرد پایین‌به‌بالا تبیین کرد. علاوه‌براین، مدل پوکینگهورن و مدل پوکینگهورن تعدیل‌یافته، هر دو، دربردارنده مفهوم سطح، یا به بیان دقیق‌تر دو سطح اجزا و کل، هستند. به نظر می‌رسد که قائل شدن به وجود سطوح اجزا و کل و تفاوت ویژگی‌های سامانه در این دو سطح اساس همه مدل‌های جمع‌پذیری‌ای است که از مفهوم علّیت بالابه‌پایین بهره می‌برند، زیرا این کمترین چیدمانی است که برای به‌کارگیری علّیت بالابه‌پایین مورد نیاز است.

در خصوص صیورورت عینی، البته وجود درجات آزادی و شانس در جهان کاملاً با صیورورت عینی همخوان است، اما ضرورتی ندارد که صیورورت عینی به همان نحوی تفسیر شود که پوکینگهورن آن را تفسیر کرده است. بنابراین، مدل پوکینگهورن تعدیل‌یافته دارای عناصر انکار فروکاست‌گرایی، علّیت بالابه‌پایین و کل‌گرایی و وابستگی‌به‌زمینه و فاقد عناصر اطلاعات فعال و یگانه‌گوهرانگاری دوجهی است. اینکه این مدل دربردارنده یا فاقد صیورورت عینی باشد کاملاً به نحوه تفسیر مفهوم صیورورت عینی وابسته است.

۵. نتیجه‌گیری

ناسازگاری‌گرا ممکن است استدلال کند که زیست‌کره نمی‌تواند هدایت‌شده باشد، زیرا فرایندهای شانس‌ی سازنده آن، همچون جهش‌های ژنتیکی، کور و بی‌جهت هستند و ازاین‌رو تاریخچه زیست‌کره جهت‌دار و هدفمند نبوده است. دیدیم که به‌سبب دچارشدن به مغالطه ترکیب، استدلال او معتبر نیست؛ اما نامعتبربودن یک استدلال مستلزم آن نیست که نتیجه آن نیز کاذب باشد. برای اینکه نشان دهیم نظریه تکامل منطقاً سازگار است با این ادعا که علی‌رغم شانس‌بودن رویدادهای سازنده زیست‌کره، دست‌کم برخی از جنبه‌های زیست‌کره هدایت‌شده هستند، باید مدلی ارائه دهیم از رویدادهایی شانس‌ی که مجموعه آن‌ها را می‌توان هدایت‌شده تلقی کرد.

از دو مدل نامزد برای چنین منظوری بحث کردیم: مدل پوکینگهورن، و مدل پوکینگهورن تعدیل‌یافته. پوکینگهورن با به‌کارگیری مفهوم علّیت بالابه‌پایین مدلی ارائه می‌کند که می‌تواند همان نوعی از هدایت‌شدگی را در بر داشته باشد که مطلوب سازگاری‌گرا است؛ اما مدل او دربردارنده عناصری چون اطلاعات فعال و یگانه‌گوهرانگاری دوجهی است که برای منظور ما، یعنی ارائه مدلی که دربردارنده شانس و هدایت‌شدگی باشد، ضروری نیستند. مدلی که برای منظور سازگاری‌گرایانه بسنده باشد، که آن را مدل پوکینگهورن تعدیل‌یافته نامیدیم، از مدل پوکینگهورن نحیف‌تر است. چنین مدلی جهانی را توصیف می‌کند که متشکل از سطوحی است که در سطح اجزا شانس کور و در سطوح بالاتر نظم‌ها و هدایت‌شدگی غلبه دارند. عاملیت الهی در چنین جهانی از طریق علّیت بالابه‌پایین اعمال می‌شود و همین مفهوم حلقه واسط شانس و عاملیت الهی است.

ناسازگاری‌گرا ممکن است ادعا کند که مدل پوکینگهورن تعدیل‌یافته، و یا مدل پوکینگهورن، برای توصیف تاریخچه تکاملی زیست‌کره مناسب نیست؛ اما این ادعای دیگری است و به پرسش‌های دیگری مربوط می‌شود (نک. بخش ۱) که ما در اینجا قصد پرداختن به آن‌ها را نداشتیم. هدف ما این بود که نشان دهیم نظریه تکامل منطقاً سازگار است با این ادعا که علی‌رغم شانس‌بودن رویدادهای سازنده زیست‌کره، دست‌کم برخی از جنبه‌های زیست‌کره هدایت‌شده باشند و هر نوع استدلال از طریق کور و بی‌جهت بودن شانس علیه سازگاری‌گرایی کارآمد نخواهد بود.

کتاب‌نامه

- زارع، روزبه. ۱۳۹۶. «فعل خداوند در طبیعت»: طرح و بررسی دیدگاه جان پوکینگهورن. «جستارهای فلسفه دین» ۶(۲): ۱۰۷-۱۳۰.
- مقصودی، محمدابراهیم، و حسینی سروری، سید حسن. ۱۴۰۲. «ون اینواگن، هدایت‌شدگی الهی و معنای شانس». پژوهش‌های فلسفی-کلامی ۲۵(۴): ۵-۳۲.
- نیرماني، نیرما. ۱۳۹۹. «الگوی نوین پوکینگهورن از ارتباط خدا با عالم با نقد تصور سنتی توماسی». پژوهشنامه فلسفه دین ۱۸(۱): ۲۵-۴۷.

Bibliography

- Adlam, Emily. 2022a. "Determinism beyond time evolution." *European Journal for Philosophy of Science* 12 (73). <https://doi.org/10.1007/s13194-022-00497-3>
- Adlam, Emily. 2022b. "Laws of nature as constraints." *Foundations of Physics* 52(1): 28.
- Alexander, Denis. 2008. *Creation or Evolution: Do We Have to Choose?*. Monarch Books.
- Alexander, Denis. 2020. "Is Evolution a Chance Process?" *Scientia et Fides* 8 (2): 15 – 41. <https://doi.org/10.12775/SetF.2020.013>
- Anderson, Philip W. 1972. "More Is Different: Broken Symmetry and the Nature of the Hierarchical Structure of Science." *Science* 177 (4047): 393-396.
- Aristotle. 1998. *The Metaphysics*, Translated by Hugh Lawson-Tancred. Penguin Books.
- Bartholomew, David J. 2008. *God, Chance, and Purpose: Can God Have It Both Ways?*. Cambridge University Press.
- Beatty, John. 1984. "Chance and Natural Selection." *Philosophy of Science* 51 (2): 183-211.
- Bradley, James. 2012. "Randomness and God's Nature." *Perspectives on Science & Christian Faith* 64(2): 75-89.
- Chen, E. K. and Goldstein, S. 2022. "Governing Without a Fundamental Direction of Time: Minimal Primitivism about Laws of Nature." In Y. Ben-Menahem (ed.), *Rethinking the Concept of Law of Nature: Natural Order in the Light of Contemporary Science*: 21-64. Springer.
- Crain, S. D. 1997. "Divine Action in a World Chaos: An Evaluation of John Polkinghorne's Model of Special Divine Action." *Faith and Philosophy* 14(1): 41-61. <https://doi.org/10.5840/faithphil19971415>
- Darwin, Charles. 1958. *Autobiography*. Edited by Nora Barlow, W. W. Norton & Company Inc.
- De Smedt, J. and De Cruz, H. 2020. *The Challenge of Evolution to Religion*. Cambridge University Press.
- Dowe, Phil. 2011. "Darwin, God, and Chance." In Jonathan L. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. Volume 3. Oxford University Press.
- Dürr, D. and Lazarovici, D. 2020. *Understanding Quantum Mechanics*. Springer.
- Eagle, A. 2011. "Deterministic Chance." *Noûs* 45: 269-299.
- Earman, John. 1986. *A Primer on Determinism*. Holland: D. Reidel Publishing Company.
- Emery, Nina. 2022. "Chance and Determinism." In Eleanor Knox and Alastair Wilson (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Physics*. Routledge.
- Faye, Jan. 2019. "Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics." In Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/qm-copenhagen/>
- Gillies, Donald. 2000. *Philosophical Theories of Probability*. Routledge.
- Haught, John. 1995. *Science and Religion: From Conflict to Conversation*. Paulist Press.
- Haught, John. 2008. *God after Darwin: A Theology of Evolution*. Westview Press.
- Jung, Carl G. 1960. "Synchronicity: An Acausal Connecting Principle (reprinted)." In H. Read, M. Fordham, G. Adler & W. McGuire (eds.), *The Collected Works of C. G. Jung, vol. 8: Structure and Dynamics of the Psyche*, translated by R. F. C. Hull. Princeton University Press.
- Karaba, M. 2021. "Following the Footsteps of John Polkinghorne: In Search of Divine Action in the World." *Religions* 12(4): 263. <https://doi.org/10.3390/rel12040263>
- Kojonen, E. V. R. 2021. *The Compatibility of Evolution and Design*. Palgrave Macmillan.

- Maghsoudi, Mohammad Ebrahim; Hosseini Sarvary, Seyed Hassan. 2023. "Van Inwagen, Divine Guidedness, and the Meaning of 'Chance'." *Journal of Philosophical Theological Research* 25(4): 5-32. doi: <https://doi.org/10.22091/jptr.2023.9662.2923> [In Persian]
- Meyer-Ortmanns, H. 2015. "On the Success and Limitations of Reductionism in Physics." In B. Falkenburg and M. Morrison (eds.), *Why More is Different: Philosophical Issues in Condensed Matter Physics and Complex Systems*: 13-39. Springer.
- Mills, S., and Beatty, J. 2006. "The Propensity Interpretation of Fitness (reprinted)." In E. Sober (ed.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*: 3-24. The MIT Press.
- Monod, Jacques. 1974. *Chance and necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. Translated by Austryn Wainhouse. Alfred Knopf Inc.
- Narimani, Nima. 2020. "Polkinghorne's New Model for God's Relationship with the World based on Criticism of Thomistic Traditional Conception of God." *Philosophy of Religion Research* 18(1): 107-130. doi: <https://doi.org/10.30497/pr.2020.75446> [In Persian]
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion & Naturalism*. Oxford University Press.
- Polkinghorne, John C. 2000. *Faith, Science and Understanding*. Yale University Press.
- Polkinghorne, John C. 2006. *Exploring Reality: The Intertwining of Science and Religion*. Yale University Press.
- Polkinghorne, John C. 2007. *One World: The Interaction of Science and Theology*. Templeton Foundation Press.
- Polkinghorne, John C. 2009a. "The Metaphysics of Divine Action." In F. L. Shults, N. Murphy, R. J. Russell (eds.), *Philosophy, Science and Divine Action*. Brill.
- Polkinghorne, John C. 2009b. *Theology in the Context of Science*. Yale University Press.
- Pruss, Alexander R. 2021. "God, Chance and Evolution: In Memory of Benjamin Arbour." In William M. R. Simpson, Robert C. Koons, and James Orr (eds.), *Neo-Aristotelian Metaphysics and the Theology of Nature*: 364-382.
- Roberts, J. T. 2006. "Determinism." In S. Sarkar & J. Pfeifer (eds.), *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*: 197-208. Routledge.
- Schaffer, J. 2007. "Deterministic Chance?." *British Journal for the Philosophy of Science* 58: 113-140.
- Sober, Elliot. 2006. "The Two Faces of Fitness (reprinted)." In E. Sober (ed.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*: 25-38. The MIT Press.
- Sober, Elliot. 2010. "Evolutionary Theory and the Reality of Macro Probabilities." In E. Eells and J.H. Fetzer (eds.), *The Place of Probability in Science*. Springer.
- Sober, Elliot. 2011. "Evolution Without Naturalism." In J. L. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 3. Oxford University Press.
- Sober, Elliot. 2014. "Evolutionary Theory, Causal Completeness, and Theism: The Case of "Guided" Mutation." In R. P. Thompson and D. M. Walsh (eds.), *Evolutionary Biology: Conceptual, Ethical, and Religious Issues*: 31-44. Cambridge University Press.
- Suárez, Mauricio. 2020. *Philosophy of Probability and Statistical Modelling*. Cambridge University Press.
- Suárez, Mauricio. 2022. "Chance." In Eleanor Knox and Alastair Wilson (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Physics*. Routledge.
- Van Inwagen, Peter. 2003. "The Compatibility of Darwinism and Design." In Neil A. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*. Routledge.
- Van Woudenberg, Ruitzen. 2013. "Chance, Design, Defeat." *European Journal for Philosophy of Religion* 5(3): 31-41. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v5i3.217>

- Wharton, Ken. 2015. "The Universe is not a Computer." In A. Aguirre, B. Foster, and Z. Merali (eds.), *Questioning the Foundations of Physics: Which of Our Fundamental Assumptions Are Wrong?*: 177-189. Springer.
- Zare, Roozbeh. 2018. "Divine Action in Nature; Describing and Analyzing John Polkinghorne's View Point." *Jostarha-ye Falsafe-ye Din* 6(2): 25-47. [In Persian]

یادداشت‌ها

1. interventionist

۲. سوپر (Sober 2014) متذکر شده است که برخی از انواع خداباوری، مثلاً خلقت‌باوری زمین جوان (Young Earth Creationism)، به‌وضوح با نظریه تکاملی در تعارض قرار دارند. از سوی دیگر، برخی از انواع خداباوری، همچون دئیسم (Deism)، به‌طرزی بدیهی و ناآموخته با نظریه تکاملی جمع‌پذیر هستند. از نظر او، پرسش دشوارتر، و درعین‌حال جذاب‌تر، پرسش از امکان سازگاری نظریه تکامل و خداباوری مداخله‌گراست. بر مبنای خداباوری مداخله‌گرا، خداوند نه‌تنها جهان، قوانین طبیعت و شرایط اولیه پیدایش جهان را آفریده است، بلکه پس از به‌وجودآمدن جهان نیز در آن مداخله می‌کند. یهودیت، مسیحیت و اسلام جزء این دسته از خداباوری قرار می‌گیرند.

3. Compatibilism (or Accommodationism)

4. Biosphere (or Ecosphere)

مجموعه همه سامانه‌های زیستی روی زمین است که تمام موجودات زنده و روابط میان آن‌ها و برهم‌کنش‌های آن‌ها با آب‌کره، یخ‌کره، سنگ‌کره و هواکره را در بر می‌گیرد.

۵. همان‌طور که یکی از داوران محترم در فرایند داوری مقاله متذکر شدند، این پرسش‌ها ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند و از هم مستقل نیستند. همچنین، باید اضافه کنیم که این فهرست ابداً جامع و مانع نیست و پرسش‌های مهم دیگری نیز قابل طرح و بررسی هستند.

6. contingent

۷. برای بررسی پرسش نخست، نک. مقصودی و حسینی ۱۴۰۲.

۸. منظور از مدل در اینجا چیزی شبیه به «مدل معناشناسانه» (semantic model) است، یعنی یک بازنمایی (representation) از جهان و معنای عباراتی که جزئی از زبان منطق نباشند به‌نحوی که مقدمات استدلال (در اینجا: شانس‌بودن اجزا) در آن صادق باشند و نتیجه استدلالی که قصد داریم آن را ابطال کنیم (در اینجا: هدایت‌شده‌نبودن کلی که اجزای آن شانس‌ی هستند) کاذب باشد. در بحث ما می‌توان «مدل» را همان مثال نقضی برای این حکم دانست که کلیت متشکل از اجزای شانس‌ی نیز شانس‌ی است.

9. probability

۱۰. برای دیدن تاریخچه کوتاه این بحث نک. Suárez 2020.

11. subjective

12. epistemic

13. objective

14. ontological

15. The frequency theory

16. The propensity theory

17. the subjective degree of belief (or credence)

18. The frequency theory

19. The propensity theory

20. fundamentalism

21. stable

22. long run

23. Dispositional

ویژگی استعدادی ویژگی‌ای است که خود را در شرایط معینی آشکار می‌کند. به‌عنوان مثال، شکستگی بودن ویژگی استعدادی لیوان شیشه‌ای است.

24. indeterminacy

25. arbitrariness

26. Inherent degrees of freedom

۲۷. برای دفاع از وجود شانس در جهان نک. Suárez 2020، Emery 2022، Bradley 2012 و Sober 2010.

28. correlation

29. usefulness

۳۰. گاهی صحیح آن است که بگوییم «راست‌نمایی» (likelihood) رخ‌دادن جهش، و نه «احتمال» رخ‌دادن آن؛ اما در بسیاری از متون غیرتخصصی تفاوت «احتمال» و «درست‌نمایی» برای راحتی و پرهیز از پیچیده‌شدن مطلب نادیده گرفته می‌شود. درحالی‌که احتمال مقیاسی است برای امکان وقوع رویدادی با فرض تحقق شرایطی مشخص، درست‌نمایی مقیاسی است برای امکان تحقق شرایطی مشخص با فرض وقوع رویدادی معین.

31. deterministic

۳۲. نک. Emery 2022 و مراجع معرفی‌شده در آن. همچنین، نک. Schaffer 2007; Sober 2010; Eagle 2011.

33. canonical

۳۴. برای توضیح بیشتر، نک. Earman 1986; Adlam 2022a.

۳۵. برای توضیح بیشتر، نک. Wharton 2015; Chen and Goldstein 2022; Adlam 2022a.

36. holistic

۳۷. او چیدمان صوری خاصی را برای منظور خود به کار برده است (نک. Adlam 2022a; 2022b)؛ اما معرفی چیدمان مذکور برای مقاصد ما ضروری نیست. در اینجا از ارائه تعاریف دقیق فروگذاری می‌کنیم و در عوض شرحی آسان‌یاب را ارائه می‌کنیم.

38. all at once

39. arbitrariness

40. localised

41. Delocalized holistic determinism

۴۲. به‌عنوان مثال، نک. Earman 1986 و Roberts 2006.

۴۳. به عنوان نمونه، «شانس کور» نام اثر سینمایی شناخته شده‌ای از کریستوف کیشلوفسکی (Krzysztof Kieślowski) است.

44. autobiography

45. coincidence

46. accidental

۴۷. این مثال از ارسطو است. او «اتفاق» را رویدادی تعریف می‌کند که نه ضرورتاً در پی رویداد دیگری بیاید و نه چنین باشد که معمولاً در پی آن رخ دهد (نک. [Aristotle 1998 [Book Delta, part xxx, p. 150]). ما تعریف «اتفاق» را به نحو همخوان با داو آورده‌ایم (نک. Dowe 2011).

۴۸. ممکن است کسی ادعا کند که هر هم‌رویدادی یک اتفاق است؛ اما این موضع رایجی نیست. داو متذکر شده است که نظریه هم‌زمانی (synchronicity) یونگ نمونه‌ای است از انکار ادعای مذکور؛ یونگ هم‌رویدادهای غیراتفاقی را «هم‌زمانی» می‌نامد (نک. Jung 1960). او خود نیز ادعای مذکور را نمی‌پذیرد (نک. Dowe 2011). در حقیقت، شانس بودن می‌تواند با هدایت‌شده بودن یا غایت‌داشتن جمع‌پذیر باشد (برای توضیح بیشتر نک. مقصودی و حسینی ۱۴۰۲ و van Woudenberg 2013). بنابراین، چنین نیست که معنای هم‌رویدادی از «شانسی» مستلزم معنای اتفاقی از آن باشد.

۴۹. ممکن است اعتراض شود که این مقدمه کاذب است، زیرا «هر» رویداد سازنده تاریخچه زیست‌کره شانس نیست. حتی اگر این ادعا درست باشد، نتیجه کلی بحث ما تغییری نخواهد کرد: می‌توان مقدمه ۱ را با «برخی از مهم‌ترین رویدادهای سازنده زیست‌کره شانس هستند» جایگزین کرد و سایر بندهای استدلال را نیز به نحو متناسبی بازسازی کرد. باین وجود، همچنان بحثی را که در ادامه خواهد آمد می‌توان برای استدلال جدید نیز ارائه کرد و نتیجه نهایی یکسان است. در اینجا برای سادگی، نسخه مذکور در متن را لحاظ کرده‌ایم. همچنین، این مطلب سبب خواهد شد که نتیجه قوی‌تری را ثابت کنیم: استدلال خواهیم کرد که ممکن است برخی از جنبه‌های زیست‌کره هدایت‌شده باشند، علی‌رغم اینکه تک‌تک رویدادهای سازنده آن شانس، کور و بی‌جهت هستند. نتیجه مذکور قوی‌تر از آن است که بگوییم ممکن است برخی از جنبه‌های زیست‌کره هدایت‌شده باشند، علی‌رغم اینکه برخی از مهم‌ترین رویدادهای سازنده آن شانس، کور و بی‌جهت هستند.

50. valid

51. the fallacy of composition

52. reductionism

۵۳. اعتراضی بسیار شناخته شده به فروکاست‌گرایی توسط اندرسون، فیزیک‌دان برجسته حوزه ماده چگال و برنده جایزه نوبل، در مقاله «بیشتر متفاوت است» (*More is Different*) ارائه گردید (نک. Anderson 1972). برای بحث بیشتر در خصوص مشکلات فروکاست‌گرایی در فیزیک نک. Meyer-Ortmanns 2015.

54. Quantum nonlocality

ناموضعی کوانتومی رفتار سامانه‌های کوانتومی چندجزئی و درهم‌تنیده (entangled) است که حتی اگر اجزای آن‌ها به لحاظ مکانی از هم جدا باشند، رفتار آن‌ها درست مانند سامانه‌ای است که اجزای آن در مجاورت هم قرار دارند. برای توضیح بیشتر، نک. Polkinghorne 2006, 30-31.

55. Chaotic

رفتار آشوبناک عبارت است از (الف) غیرخطی (non-linear) بودن و (ب) وابستگی شدید به مقدار اولیه (initial value)، به نحوی که تغییری اندک در مقدار اولیه سبب ایجاد آثار مشاهده‌پذیر و صرف‌نظرناپذیر شود.

۵۶. همچون هر موضع فلسفی دیگر، فروکاست گرایی را می‌توان به‌نحو هستی‌شناسانه (متافیزیکی) یا روش‌شناسانه تعبیر کرد. پوکینگهورن مخالف فروکاست‌گرایی روش‌شناسانه نیست و معتقد است فروکاست‌گرایی به‌منزله روش‌شناسی هر زمان که موفق باشد، مفید است و باید پیگیری شود (نک. Polkinghorne 2009a; 2009b).

57. Top-down causation

58. Bottom-up causation

59. coherent

60. agency

61. more non-local

62. more open and dynamic

63. long-range order

64. the propagation of boundary effects

۶۵. توضیح پوکینگهورن برای این مطلب چنین است: نظم‌های بلنددامنه و انتشار گسترده آثار مرزی، در رویکرد پایین‌به‌بالا، به‌واسطه تولید همبستگی‌های (correlation) بلنددامنه در میان اجزایی که به‌طور موضعی در نظر گرفته می‌شوند قابل بررسی است. نمونه شناخته‌شده‌ای از چنین پدیده‌هایی گذار فاز ترمودینامیکی است. همچنین، نک. Polkinghorne 2009b, 115.

66. Ontological gaps

67. indeterminacy

68. under-determination

69. intrinsic

۷۰. برای توضیح بیشتر این مطلب و آشنایی با حد کلاسیک پدیده‌های کوانتومی، نک. Dürr and Lazarovici 2020.

71. episodic

72. from-time-to-time

۷۳. معادله شرودینگر موجبیتی (در معنای لاپلاسی) است، به این معنا که اگر تابع موج یا توزیع احتمال مشخصی را به‌عنوان ورودی آن در نظر بگیریم، تابع موج یا توزیع احتمال خروجی یکتا است. به بیان نادقیق، معادله شرودینگر موجبیتی است زیرا با دانستن تابع موج در زمانی معین و دراختیارداشتن معادله شرودینگر، تابع موج را در همه زمان‌های دیگر نیز خواهیم دانست.

۷۴. پیش‌بینی‌ناپذیری مفهومی معرفت‌شناسانه است، در مقابل موجبیتی بودن که هستی‌شناسانه در نظر گرفته می‌شود (برای دفاعی از این رویکرد نک. Earman 1986 و Adlam 2022a). پوکینگهورن منکر این مطلب نیست؛ اما او پیش‌بینی‌ناپذیری را «نشانه» ویژگی‌ای هستی‌شناسانه قلمداد می‌کند. از منظر او، پیش‌بینی‌ناپذیری صرفاً تعبیر معرفتی ندارد، بلکه نشانه شکافی در خود طبیعت است که محصول درکاربودن علیت بالا‌به‌پایین است. در این رویکرد، کاوش معرفت‌شناسی نقطه شروعی برای کاوش هستی‌شناسی است، به این معنی که با مطالعه معرفت‌شناسی می‌توان حدس‌هایی برای پی‌بردن به هستی‌شناسی ورای آن ترتیب داد و با بررسی آن حدس‌ها، در آزمون و خطا، به‌تدریج هستی‌شناسی درست را یافت. پوکینگهورن این رویکرد را واقع‌گرایی انتقادی (critical realism) می‌نامد و از آن دفاع می‌کند (نک. Polkinghorne 2009a; 2009b).

75. integrated

76. holism

77. contextualism

78. overall context

79. agency

80. Active information

۸۱. همچنین، پوکینگهورن متذکر شده است که سازوکار این نوع از عمل‌گری تأثیرگذاری به واسطه «تنظیم بسیار دقیق جزئیات بی‌نهایت کوچک شرایط اولیه» (Polkinghorne 2009a, 106) نیست؛ چنین نیست که خداوند در ابتدا شرایط اولیه را به نحوی تعیین کرده باشد که با گذر زمان آنچه که بخواهد به منصه ظهور برسد. بنابراین، این رویکرد در تبیین عاملیت الهی درصدد تبیین عاملیت خدای خداپاوری مداخله‌گرا است، و نه صرفاً خدای دئیستی (نک. پاورقی ۲ ص ۲).

82. passive

83. causal joint

84. Dual-aspect monism

85. complementarity

۸۶. اصل مکملیت در فیزیک کوانتومی توسط بور، از بنیان‌گذاران نظریه کوانتومی، ارائه گردید (برای آشنایی نک. Faye 2019, section 4)؛ با این وجود، نقش آن در بدنه نظریه کوانتومی محل تردید است. آنچه که در نظریه کوانتومی نقش‌آفرین است اصل عدم قطعیت هایزنبرگ است و اصل مکملیت را می‌توان تعبیری برای روابط عدم قطعیت تصور کرد. ظاهراً پوکینگهورن این تعبیر را پذیرفته است و تعمیم آن را به سایر حوزه‌ها مجاز می‌دارد.

87. mental

88. material

89. Objective (or true) becoming

90. integrated

۹۱. توجه به این مطلب را که لازم است تبیین شود شانس دخیل در مدل پوکینگهورن اهمیت هستی‌شناسانه دارد نه معرفت‌شناسانه، یکی از داوران به نویسندگان متذکر شد.

92. conjectural

93. heuristic

94. fully articulated

۹۵. برای ارزیابی رویکرد پوکینگهورن نک. زارع ۱۳۹۶، نریمانی ۱۳۹۹، Crain 1997 و Karaba 2021.



Exploring the Ethical Challenge of Emotionalized AI: A Philosophical Perspective on the Meaning of Life with a Focus on Emotional Relationships

Massoud Toossi Saeidi¹ 

Submitted: 2024.11.10

Accepted: 2025.01.19

Abstract

This article explores the ethical dilemma of developing emotionalized artificial intelligence (EAI) through the philosophical lens of meaning of life. It begins by analyzing foundational views from Thomas Nagel and Susan Wolf on absurdity and the role of emotional relationships—particularly love—in meaningful life. The paper then reviews key literature in AI ethics, with a focus on human-robot emotional interaction, and outlines a framework for evaluating EAI from an expanded perspective of technology ethics. The central argument asserts that emotional relationships, especially love, are among the core sources of human meaningfulness, and the integration of EAI into this domain risks undermining that source. Drawing on Verbeek's expanded ethics of technology, the paper contends that EAI functions as a competitor to human affection, thereby restricting our access to genuine emotional engagement. After presenting and defending this argument against potential objections, the article concludes that emotionalized AI raises serious ethical concerns. Without addressing these concerns, its development cannot be considered ethically justified.

Keywords

emotionalized artificial intelligence (EAI), relationships, philosophical absurdity, love





بررسی معضل اخلاقی هوش مصنوعی عاطفی شده از منظر مسئله فلسفی معنای زندگی با تأکید بر جایگاه روابط عاطفی

مسعود طوسی سعیدی^۱ 

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰

چکیده

این مقاله به بررسی معضل اخلاقی توسعه هوش مصنوعی عاطفی شده از منظر فلسفی معنای زندگی می‌پردازد. ابتدا با تکیه بر آرای تامس نیگل و سوزان ولف، تحلیل دقیقی از مسأله‌ی فلسفی معنای زندگی و نسبت آن با روابط عاطفی ارائه می‌شود. سپس با مرور ادبیات تخصصی اخلاق هوش مصنوعی، به‌ویژه در حوزه‌ی روابط انسان-ربات، چارچوبی برای تحلیل اخلاقی توسعه هوش مصنوعی عاطفی شده ترسیم می‌گردد. استدلال اصلی مقاله بر این پایه استوار است که روابط عاطفی، به‌ویژه عشق، یکی از منابع بنیادین معناداری زندگی انسان‌اند و ورود هوش مصنوعی عاطفی شده به این حوزه، با تضعیف این منبع و تهدید معناداری زندگی انسان همراه است. این استدلال با بهره‌گیری از رویکرد گسترش‌یافته‌ی اخلاق فناوری، بر این تأکید می‌ورزد که هوش مصنوعی به عنوان رقیبی برای محبت ورزیدن انسان‌ها در جامعه عمل می‌کند و از این طریق، دسترسی ما به محبت ورزیدن را محدود می‌سازد. در ادامه و پس از صورت‌بندی این استدلال، به انتقادهای احتمالی وارد بر آن پاسخ داده می‌شود. در نتیجه‌گیری، مقاله نشان می‌دهد که هوش مصنوعی عاطفی شده، از این نظر دارای ملاحظات اخلاقی جدی است که بدون مراعات آن‌ها، توسعه‌ی آن از منظر اخلاقی موجه نیست.

کلیدواژه‌ها

هوش مصنوعی عاطفی شده، روابط، پوچی فلسفی، زندگی معنادار، عشق

۱. استادیار پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (m_tousi@sbu.ac)

۱. مقدمه: مسئله فلسفی معنای زندگی و روابط عاطفی

از دهه ۱۹۸۰، ادبیات مشخصی درباره «معنای زندگی» در فلسفه انگلیسی‌زبان ایجاد شده است (Metz 2013). من هم در اینجا همین ادبیات را مد نظر قرار داده‌ام و تلاش کرده‌ام از پرجا‌ترین و مقبول‌ترین دیدگاه‌ها برای بررسی موردنظر این مقاله درباره نسبت روابط عاطفی با معنای زندگی بهره ببرم.

از جمله معتبرترین تحلیل‌های فلسفی درباره این معضل تحلیلی است که توسط تامس نیگل، در مقاله‌ای با نام «پوچی» (*The Absurd*) ارائه شده است. نیگل منشأ پوچی را فاصله‌ای می‌داند که میان واقعیت‌ها از یک سو و آرمان‌ها و ادعاهای ما از سوی دیگر پیش می‌آید (Nagel 1971, 718). البته به این معنا، زندگی‌های بسیاری به دلیل انتخاب‌های افراد و وضعیت‌هایی که پیش آمده است پوچ است، اما این پوچی‌ها اهمیت فلسفی ندارد. نیگل پوچی فلسفی زندگی را - که خود قائل به آن است - به این شکل صورت‌بندی می‌کند:

ما نمی‌توانیم بدون انرژی و توجه، زندگی انسانی داشته باشیم یا بدون انتخاب‌هایی که نشان می‌دهد برخی چیزها را جدی‌تر از برخی دیگر می‌گیریم. با این حال، ما همیشه منظری خارج از شکل خاص زندگی خود هم داریم، که این جدی‌گرفتن‌ها از آن منظر بیهوده به نظر می‌رسد. این دو منظر اجتناب‌ناپذیر در ما با هم برخورد می‌کنند و این همان چیزی است که زندگی را پوچ می‌کند. پوچ است زیرا ما شک و تردیدهایی را که می‌دانیم قابل حل نیست نادیده می‌گیریم؛ یعنی با وجود آن‌ها، با جدیت تقریباً کاهش‌نیافته‌ای به زندگی خود ادامه می‌دهیم (Nagel 1971, 719).
[...] [پوچی] نه به این دلیل [است] که می‌توان چنین منظری از خارج به خود داشت، بلکه به این دلیل که می‌توانیم آن را اتخاذ کنیم بی آنکه آن افرادی که دغدغه‌های بنیادینشان این‌گونه سرد و بی‌رُمق شده نباشیم (Nagel 1971, 722).

به این ترتیب بنا بر تحلیل نیگل، پوچی فلسفی زندگی انسان یک ویژگی اساسی زندگی اوست و ریشه‌اش «وجود یک شک استعلایی در او درباره کلیت آنچه در زندگی مهم می‌پندارد» و در عین حال «به لوازم آن شک پایبند نبودن» است. اقتضای شک این است که از اهمیت آنچه درباره آن شک کرده‌ایم کاسته گردد، درحالی که ما زندگی را دقیقاً برخلاف این اقتضا ادامه می‌دهیم.

بر این اساس منظور از مسئله معنای زندگی در این بررسی، یک مسئله ذهنی روان‌شناختی یا عاطفی درباره زندگی نیست، بلکه در اینجا تأکید بر جنبه فلسفی این موضوع است. نتیجه تأکید بر مسئله فلسفی معنای زندگی این است که ممکن است بسیاری افراد از حیث روان‌شناختی، از زندگی خود رضایت و نسبت به آن عواطف خوش‌آیندی داشته باشند، اما زندگی آن‌ها پوچ باشد. همچنین - و با این فرض که مسئله پوچی فلسفی زندگی پاسخی داشته باشد - ممکن است برخی افراد از حیث روان‌شناختی دچار افسردگی بوده یا عواطف آن‌ها نسبت به زندگی شان توأم با گلایه و نارضایتی شدید باشد، اما زندگی آن‌ها - از منظر عینی^۱ - معنادار باشد.

مباحث فلسفی پیرامون معنای زندگی را به دو دسته کلی تقسیم کرده‌اند. این دو دسته را بیشتر با دو عنوان استاندارد «معنای زندگی»^۲ و «معنا در زندگی»^۳ معرفی می‌کنند (Seachris 2019, 363). تادئوس متر^۴ این تفکیک را به این صورت توضیح می‌دهد که:

«معنا در زندگی» جایی به کار می‌رود که زندگی یک انسان می‌تواند معنادار باشد، و در «معنای زندگی» [...] زندگی گونه انسان به عنوان یک کل، چیزی است که می‌تواند معنادار باشد یا نه. [...] اکثر فیلسوفان تحلیلی به معنا در زندگی

علاقه‌مند بوده‌اند؛ یعنی به معنایی که زندگی یک فرد می‌تواند داشته باشد، درحالی‌که تعداد کمی از آن‌ها به معنای زندگی می‌پردازند (Metz 2013, Section 1).

در این بررسی، به همین مباحث پرتعدادتر از معنای زندگی توجه خواهد شد و بر این اساس اصطلاح «زندگی معنادار» را به معنای «معنا در زندگی» به کار خواهیم برد. البته تلاش خواهد شد که در نهایت تحلیلی یکپارچه از نسبت میان روابط عاطفی و زندگی معنادار ارائه شود، به گونه‌ای که از نظر معیارهای هر دو منظر قابل فهم و تصدیق باشد. یک دلالت این مباحث، تعلیق پاسخ‌دادن به اصل مسئله پوچی و تلاش برای یافتن منابع عظیم معناداری در زندگی^۹ است. توجه به زندگی مشاهیری نظیر قدیسه ترزا و نلسون ماندلا و تصدیق ارزشمندبودن و معناداربودن زندگی آنان نزد عقل سلیم، این ایده را که «حتی اگر اصل زندگی نوع انسان پوچ باشد باز هم می‌توان به معنایی به زندگی معنادار نائل شد» نزد فیلسوفان تحلیلی موجه کرده است (Metz 2011, 389-390).

یکی از پرارجاع‌ترین فیلسوفان تحلیلی در این حوزه سوزان ولف^{۱۰} است. او در ۲۰۱۶ نقطه آغاز تحلیل خود در باب زندگی معنادار را بررسی انواع زندگی‌های پوچ در تلقی رایج قرار می‌دهد. ولف سه وضعیت زندگی پوچ را برمی‌شمرد: (۱) زندگی انفعالی توأم با مصرف و فاقد هرگونه ثمردهی و دستاورد همچون زندگی یک فرد بیکار-ولو ثروتمند- که صرفاً به عیش و نوش می‌گذرد،^{۱۱} (۲) زندگی پر از فعالیت، اما فاقد هدف درخور، همچون زندگی یک پرورش‌دهنده خوک که تمام وجودش صرف خرید زمین بیشتر برای غذای بیشتر برای خوک‌های بیشتر برای خرید زمین بیشتر می‌شود،^{۱۲} و (۳) زندگی کسی که فعالانه و برای خلق یک ارزش واقعی در تلاش است اما شکست اساسی می‌خورد، مانند زندگی کسی که با تلاش فراوان کارخانه‌ای احداث می‌کند تا کالایی را عرضه کند اما پس از عمری تلاش و در آستانه ثمردهی، کالای مدنظر او به دلیل توسعه فناوری منسوخ می‌شود^{۱۳} (Wolf 2016b, 116-117).

او با نظر به این سه وضعیت و در راستای زدودنشان از زندگی، پیشنهاد کلی‌اش برای تعریف زندگی معنادار را ارائه می‌دهد: «زندگی معنادار زندگی‌ای است که به‌طور فعالانه^{۱۴} و حداقل تا حدودی با موفقیت نسبت به پروژه (یا پروژه‌هایی) با ارزش مثبت^{۱۵} تعهد و درگیری^{۱۶} داشته باشد» (Wolf 2016b, 118).

ولف از جمله فیلسوفانی است که تلاش می‌کند نشان دهد نمی‌توان معنای زندگی را به مقوله خوشبختی^{۱۷} فروکاست (Metz 2013, sec. 1; Wolf 2016a)، هرچند تصریح دارد که زندگی معنادار در اغلب قریب به اتفاق موارد خوش‌تر است. به بیان دقیق‌تر، او معتقد است ارزش‌هایی که زندگی معنادار را تضمین می‌کنند لزوماً ارزش‌های مربوط به خوشبختی نیستند و در مواردی، ارزش زندگی معنادار اقتضا می‌کند درد را - که خلاف خوشبختی است - انتخاب و تحمل کنیم (Wolf 1997, 222). به این ترتیب، از نظر ولف، همچون بسیاری دیگر از فیلسوفان تحلیلی، معناداری زندگی یک ارزش مستقل برای زندگی است که ارزش زیستن را فراهم می‌آورد: «آنچه به زندگی ما معنا می‌بخشد به ما دلایلی برای زیستن هم می‌دهد [تأکید از من]؛ حتی زمانی که خوشبختی دورنمای تیره‌ای داشته باشد» (Wolf et al. 2012, 56).

دو معیار «تعهد و درگیری فعالانه» و «ارزش‌های مثبت» در دیدگاه ولف سبب شده است که دیدگاهش به دیدگاه ترکیبی^{۱۸} مشهور شود و از این جهت، بسیار هم اثرگذار بوده و مقبول افتاده است. او با به‌کاربردن این اصطلاحات تأکید دارد که زندگی معنادار هم از منظر آفاقی و عینی ارزشمند است و هم از منظر ذهنی و شخصی. ولف تصریح می‌کند: «معنا زمانی محقق می‌شود که جاذبه ذهنی^{۱۹} با جذابیت عینی^{۲۰} توأمان شوند» (Wolf et al.).

9, 2012). معنای این سخن این است که اگر کسی نسبت به پروژه‌ای که واقعاً ارزشمند نیست تعلق و درگیری فعالانه داشته باشد، یا اگر پروژه‌ای واقعاً ارزشمند را - ارزشی که به زندگی معنادار ختم می‌شود - عهده‌دار شود اما در درونش به آن تعلقی نداشته باشد، زندگی‌اش معنادار نخواهد بود.

ناظر به معیار «ارزش‌های مثبت»، ولف یک رکن اساسی برای بررسی اینکه چیزی واقعاً ارزشمند است یا نه را بررسی «استقلال از خود فرد»^{۱۷} می‌داند. چیزی که ارزشش به‌طور کامل تابع علایق شخصی است نمی‌تواند به زندگی معنا ببخشد (Wolf et al. 2012, 36-38). مضمون این سخن به دیدگاه مشهور دیگری در فلسفه تحلیلی بسیار نزدیک است که معیار عینی برای زندگی معنادار را «فراترفتن از خود»^{۱۸} می‌داند و در راستای تنقیح آن تلاش می‌کند (Metz 2011).

ماحصل دیدگاه ولف را می‌توان در مثال‌هایی که برای زندگی معنادار به کار می‌برد مشاهده نمود، مثال‌هایی که «فهم دلایل و انگیزه‌های مربوط به آن‌ها، از طریق بررسی سهمشان در خوشبختی یا دریافته‌مان از آنچه عقل یا اخلاق غیرشخصی ایجاب می‌کند به‌طور کامل محقق نمی‌شود» و بهترین منظر برای فهم ارزش آن‌ها منظر زندگی معنادار است:

بارزترین نمونه‌ها نمونه‌هایی هستند که در آن‌ها از روی عشق [تأکید از من] به افراد خاص عمل می‌کنیم. وقتی برادرم را در بیمارستان ملاقات می‌کنم، یا به دوستم کمک می‌کنم اسباب‌کشی کند، یا تمام شب را بیدار می‌مانم و لباس‌های هالووین را برای دخترم می‌دوزم، نه به دلایل خودخواهانه^{۱۹} و نه به دلایل اخلاقی^{۲۰} رفتار می‌کنم. فکر نمی‌کنم برای من بهتر باشد که لحظات افسرده‌کننده‌ای را در اتاقی تنگ بگذرانم، برادرم را عصبی و در رنج و درد بینم، یا در تلاش برای پایین‌آوردن مبل دوستم از طبقه دوم از پله‌ها به کمرم آسیب بزنم، یا از خوابی که خیلی می‌خواستمش صرف‌نظر کنم تا مطمئن شوم که بال‌های لباس پروانه‌ای دخترم که می‌خواهد در رژه روز بعد بپوشد با زاویه‌ای خوب برجسته شود. من خودم را موظف به انجام این اعمال نمی‌دانم و خودم را فریب نمی‌دهم که با انجام آن‌ها کاری را انجام دهم که برای دنیا بهترین است. من نه از روی نفع شخصی و نه از سر وظیفه یا هر نوع دلیل بدون غرض‌ورزی عمل می‌کنم. بلکه از روی عشق عمل می‌کنم. (Wolf 2016a, 254-255)

تحلیل ولف اگرچه با مسئله «معنا در زندگی» و بررسی عینی‌تر و تجربی‌تر پوچی آغاز می‌شود، اما ماحصل آن را می‌توان به‌منظور صورت‌بندی پاسخی به چالش پوچی عمیق تقویت نمود. نسبت انسان دارای رابطه عاطفی - به‌ویژه برجسته‌ترین نمونه این رابطه؛ یعنی عشق - با شک (تعبیر نیگل از ریشه پوچی عمیق) به‌کلی متفاوت است. معمولاً این‌گونه است که محبت مجالی برای شک کردن ندارد، و زمانی که محبت به کمال می‌رسد - نظیر محبت و مهر مادری نسبت به طفل شیرخواره خود - هرگونه شک در ضدیتی قوی با محبت قرار می‌گیرد. به این ترتیب چه‌بسا طرح کلی ولف بتواند - حداقل در مثال‌هایی - حتی به مسئله پوچی عمیق یا فلسفی نیز پاسخ دهد.

این جمع‌بندی ویژگی دیگری نیز دارد. اگرچه تفکیکی میان دیدگاه‌های فراطبیعت‌گرایانه و توحیدی^{۲۱} و دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه درباره معنای زندگی در ادبیات تخصصی این حوزه به رسمیت شناخته شده است، اما در طرح کلی ولف چنین تفکیکی ضرورت چندانی ندارد. عشقی که متعلق آن واقعاً ارزشمند باشد، منبع معناداری زندگی است؛ خواه عشق مادری و خواه عشق الهی. از این رو این جمع‌بندی را می‌توان دارای نوعی تناسب با جایگاه عشق نزد عرفا قلمداد نمود:

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی

تا بی خبر بمیرد در درد خودپرستی
عاشق شو از نه روزی کار جهان سرآید
ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی^{۲۲}
جسم خاک از عشق بر افلاک شد
کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق، جان طور آمد عاشقا!
طور، مست و خرّ موسی صاعقا^{۲۳}

بنابراین هرگاه ما از روی عواطف و از سر محبت نسبت به کسی یا چیزی که ارزشش را دارد تعهد و درگیری فعالانه پیدا کنیم، در راستای پاسخی به نیازمان به زندگی معنادار گام برداشته‌ایم. معناداربودن زندگی ارزشی غیر از اخلاقی بودن یا توأم با خوشبختی بودن آن است و از این رو نیازی مستقل است. و از آنجایی که پاسخ به نیاز معناداری پاسخ به چرایی زیستن را هم در پی دارد، نیازی اساسی محسوب می‌شود. این تحلیل، مبنای این مقاله برای بررسی اخلاقی هوش مصنوعی عاطفی شده است.

۲. اخلاق هوش مصنوعی، معنای زندگی و روابط

دغدغه‌های اخلاقی پیرامون هوش مصنوعی پیوندهایی با موضوع معنای زندگی پیدا کرده است. این پیوندها را نیهولم و روثر (Nyholm & Rütger 2023) تحلیل و دسته‌بندی کرده‌اند. دسته‌بندی آن‌ها نقطه آغاز خوبی برای بیان مسئله موردنظر این مقاله است. آن‌ها تأکید می‌کنند که پیوند میان اخلاق هوش مصنوعی و معنای زندگی پیوند بااهمیتی است و چارچوبی را برای تلاش بیشتر درباره این موضوع ترسیم می‌کنند (Nyholm & Rütger 2023, 18-21). بنا بر تحلیل آن‌ها، بررسی مسائل اخلاقی پیرامون هوش مصنوعی، زمانی که با مسئله معنای زندگی پیوند می‌خورد، ذیل سه عنوان کلی قابل بازشناسی است:

- خودسازی^{۲۴}
- آینده کار^{۲۵}
- روابط^{۲۶}

هر یک از این سه عنوان، وقتی که از منظر مسئله معنای زندگی به آن‌ها نظر شود، می‌تواند - بنا بر دیدگاه‌های متنوع مطرح شده از سوی متفکران مختلف - منبعی برای معنادارشدن زندگی قلمداد شود. از این رو، زمانی که مشخص شود محصولات مبتنی بر فناوری هوش مصنوعی ممکن است بر وضعیت این امور - یعنی خودسازی، آینده کار و روابط - اثرات عمیقی داشته باشند، دغدغه‌های اخلاقی درباره هوش مصنوعی جدی می‌شوند.

نیهولم و روثر، ضمن بررسی این دغدغه‌ها، نشان می‌دهند هنوز یک جمع‌بندی قطعی - یا حتی تقریباً قطعی - از اینکه هوش مصنوعی در نهایت به نفع معنادارشدن زندگی است یا به زیان آن، وجود ندارد (Nyholm & Rütger 2023, 8). این دو نفر با مرور مقایسه‌ای استدلال‌هایی که تا امروز ارائه شده است، نشان می‌دهند در ازای هر استدلالی که می‌گوید هوش مصنوعی تهدیدی برای معناداری زندگی است، استدلال دیگری داریم که دقیقاً خلاف این را می‌گوید.

به عنوان مثال و به بیانی ساده شده، یک مقدمه کلیدی در قالبی کلی از استدلال‌ها - مربوط به دسته آینده کار- این است که ما با انجام دادن برخی کارها و وظایف، به زندگی مان معنا می‌دهیم و از آنجایی که هوش مصنوعی جایگزین ما برای انجام کارها می‌شود، از فرصت‌های ما برای انجام کارها می‌کاهد و لذا تهدیدی برای معناداری زندگی ما محسوب می‌شود. در سوی مقابل، قالب دیگری از استدلال‌ها قرار دارند که می‌گویند ما در زندگی به بسیاری از امور اشتغال داریم که هیچ معنایی به زندگی ما نمی‌دهند بلکه مانعی برای انجام امور بااهمیت‌ترند، و از آنجایی که هوش مصنوعی می‌تواند این امور را به جای ما انجام دهد، با توسعه آن، ما فرصت بیشتری برای انجام کارهای معنادهنده به زندگی خواهیم داشت و به این ترتیب هوش مصنوعی در مجموع فرصتی برای معنادار شدن زندگی ما محسوب می‌شود (Nyholm & R  ther 2023, 12-14).

مشابه همین وضعیت برای سایر استدلال‌هایی که ذیل دو دسته «خودسازی» و «روابط» قرار می‌گیرند هم برقرار است (Nyholm & R  ther 2023, 9-11, 15-18). بررسی من در این مقاله در دسته بررسی‌های با محوریت «روابط» قرار می‌گیرد. از این رو مباحث مربوط به اخلاق هوش مصنوعی، معنای زندگی و روابط در ادامه با تفصیل بیشتری بررسی خواهد شد.

همچنین در اینجا باید گفته شود که تلقی من از محدوده مباحث اخلاق فناوری متناسب با دیدگاه گسترش یافته^{۲۷} وریک^{۲۸} است. او تأکید دارد فناوری صرفاً یک ابزار دارای کارکرد و مجزا از زمینه‌های اجتماعی نیست، بلکه وقتی یک فناوری به کار گرفته می‌شود مناسبات و زمینه اجتماعی را هم تحت تأثیر خودش قرار می‌دهد (Verbeek 2008, 91-92). از این رو رویکرد من به اخلاق هوش مصنوعی محدود به تلقی ابزاری از آن و آثار کاربردی‌اش به مثابه یک ابزار برای افراد نیست بلکه به آثار گسترده‌تر آن در زمینه اجتماعی نظر خواهم داشت.

در همین راستا و به منظور محدودتر کردن دامنه بررسی، دقیق‌تر کردن مسئله و قطعی‌تر کردن نتایج، من تلاش می‌کنم اثر کاربردی شدن هوش مصنوعی احساساتی^{۲۹} - اصطلاحی که اوا ویر-گوسکار (Weber-Guskar 2021) آن را پیشنهاد می‌دهد- در بات‌ها و ربات‌ها را بر زمینه اجتماعی از منظر مسئله معنای زندگی بررسی کنم. در ادامه صورت‌بندی دقیق‌تری از مسئله ارائه خواهد شد.

۱-۲. روابط و اخلاق هوش مصنوعی: مرور ادبیات

دغدغه‌های اخلاقی پیرامون تعامل انسان و ربات متناسب با رویکرد گسترش یافته وریک، که در بالا به آن اشاره شد - حتی قبل از پیشرفت‌های سال‌های اخیر در حوزه هوش مصنوعی و محصولات مبتنی بر آن- مباحث و ادبیات تخصصی مشخصی را باعث شده است. دی گراف (De Graaf 2016) برآورد خوبی از این موضوع ارائه می‌دهد. او قرائن فراوانی را مد نظر قرار می‌دهد که تأیید می‌کنند انسان‌ها هم به برقراری روابطی از نوع انسان-انسان (با تأکید بر روابط عاطفی و اجتماعی) با ربات‌ها تمایل دارند، هم به برقراری چنین رابطه‌ای قادرند و هم در عمل چنین رابطه‌ای را برقرار می‌سازند. علاوه بر این، ربات‌ها هم برای اینکه بتوانند اهدافی را که برایشان در نظر گرفته شده محقق کنند، قبل از هر چیزی باید در تعاملات اجتماعی و برقراری روابط با کاربرانشان مشارکت نمایند (De Graaf 2016, 589-590)؛ یعنی ربات‌ها هم برای اینکه کار کنند باید به گونه‌ای طراحی شوند که رابطه‌ای بسیار شبیه به روابط اجتماعی با انسان‌ها تعریف کنند.

برقراری ارتباطات عاطفه‌محور انسانی بود نیز کاربردی شوند. از این رو بات‌ها و ربات‌های برخوردار از هوش مصنوعی عاطفی شده منتقدان را نسبت به ابعاد اخلاقی توسعه آن‌ها حساس‌تر کرده است (Weber-Guskar 2021, 601).

به‌طور کلی - و حتی تا حدودی فارغ از دو مسئله «فریب» و «دوسویگی» - در برقراری روابطی از نوع انسان-انسان میان انسان‌ها و بات‌ها یا ربات‌ها، هرچه عواطف نقش محوری‌تری بازی کنند و نوع رابطه عاطفی‌تر باشد دغدغه‌های اخلاقی بیشتر می‌شود. مثلاً انسان ممکن است در محیط‌های کاری با ربات‌ها رابطه همکاری^۱ تعریف کند.

نایهولم و اسمیدز مسئله برقراری رابطه کاری و مقایسه آن با رابطه عاطفی را بررسی کرده‌اند (Nyholm & Smids 2020). آن‌ها نشان داده‌اند که همکار ایده‌آل بودن مؤلفه‌های مختلفی دارد و در سطح رفتاری، ربات‌ها می‌توانند مطابق با بسیاری از معیارهایی که معمولاً با همکار خوب بودن مرتبط هستند (نظیر یادگیری، تعامل سازنده، خروجی خوب دادن و غیره)، عمل کنند (Nyholm & Smids 2020, 2177). در راستای مقایسه این نوع رابطه با رابطه عاطفی^۲، آن‌ها استدلال می‌کنند که ایده‌آل‌های سخت‌تری مربوط به روابط عاطفه‌محور داریم و لذا برای یک ربات ساده‌تر است که به ایده‌آل‌های یک همکار خوب نزدیک شود تا یک شریک عاطفی. دلیلش این است که «درون» دوستان ما - یعنی آنانی که طرف رابطه عاطفی ما هستند - برای ما مهم‌تر از «درون» همکارانمان است (Nyholm & Smids 2020, 2184-2192).

به نظر می‌رسد این یک صورت‌بندی دقیق و عمیق است. در بررسی اخلاقی ارتباط انسان و ربات از منظر دغدغه «فریب»، بسیاری از محققان در عمل در باب ویژگی‌های مربوط به «درون» ربات بحث کرده‌اند. در برقراری نوعی رابطه مشابه با رابطه انسان-انسان، ما علی‌الاصول نوعی تلقی انسان‌وار از ربات داریم؛ یعنی یک ویژگی انسانی را به ربات نسبت می‌دهیم. «اراده»، «آگاهی» و «عاطفه» ویژگی‌هایی هستند که بیشترین توجه را به خود جلب کرده‌اند. برخی نسبت به چنین تعمیمی انتقاد دارند و توسعه چنین ربات‌هایی را شایسته ملاحظات اخلاقی می‌دانند (Nyholm & Rüter 2023, 15).

استدلال آن‌ها این است که می‌گویند انسانی که طرف رابطه عاطفی با یک ربات است لاجرم به‌صورت پیش‌فرض ربات را هم واجد عاطفه می‌داند، درحالی‌که این‌طور نیست - ربات‌ها صرفاً ماشین هستند - و در نتیجه، او فریب خورده است (فارغ از اینکه خود را فریب داده است یا دیگری او را فریفته است). این قسم استدلال‌ها به دو شکل پاسخ داده شده است. برخی با موشکافی مقدمات و تمرکز بر مسئله «فریب» توضیح می‌دهند که این پیش‌فرض گرفتن وجود واقعیت‌های عاطفی لزوماً به معنای باور به وجود چنین واقعیاتی نیست. مثلاً وبر چنین روابطی را با روابطی که ما با یک اثر مهیج سینمایی یا یک رمان و برقراری ارتباط عاطفی با شخصیت‌های آن داریم مشابه دانسته است. به این ترتیب آن‌ها استدلال می‌کنند که این یک «فریب» نیست و اگر هم باشد، ملاحظه جدی اخلاقی ندارد و به علاقه ما نسبت به تصورات خیالی و مهیج بازمی‌گردد (Weber-Guskar 2021, 604-606).

شکل دوم پاسخ این است که معلوم نیست ربات‌ها واقعاً عاطفه نداشته باشند. این شکل را جان داناھر در مقالهٔ پراجاعش در ۲۰۱۹ پی گرفته است. او یادآوری می‌کند این بحث که ربات‌های هوشمند، به معنای قوی متافیزیکی، نمی‌توانند از ویژگی‌های متقابل برای برقراری رابطه عاطفی و دوستانه برخوردار باشند هنوز جمع‌بندی

قطعی ندارد و لذا مقدمه‌ای اساسی‌تر از استدلال فریب (اینکه ربات‌ها عاطفه ندارند یا از حیث درونی هم‌تراز انسان نیستند) مخدوش است؛ هرچند ممکن است در حال حاضر از نظر فنی^{۴۳} محدودیت‌هایی وجود داشته باشد اما از نظر متافیزیکی تکلیف معلوم نیست. علاوه‌براین او از منظری دیگر، به فواید کاربردی ربات‌ها برای بهبود روابط عاطفی معنادار میان انسان‌ها اشاره می‌کند - مثل اینکه یک ربات هوشمند نقش مشاور را برای بهبود روابط ایفا کند - و به این ترتیب، از زاویه‌ای دیگر آن‌ها را برای برقراری روابط معنادار مفید می‌داند (Danaher 2019, 12-23).

به موازات دغدغه «فریب»، دغدغه «دوسویگی» مطرح می‌شود که می‌گوید رابطه خوب عاطفی رابطه‌ای است که در آن عواطف دوسویه باشند: چه خوش بی‌مهربانی هر دو سر بی! درحالی که می‌دانیم هوش مصنوعی عاطفی‌شده به‌راستی چنین رابطه‌ای را برقرار نمی‌کند (دو نمونه از این استدلال در: Nyholm and Frank 2017; Hauskeller 2017). وبر-گوسکار این قسم استدلال‌ها را با استناد به یافته‌های روان‌شناسان و به این ترتیب پاسخ می‌دهد که برخی یافته‌های آنان بر این دلالت دارد که رابطه خوب مبتنی بر تعامل قوی و پایدار محقق می‌شود، تحلیلی که در آن اثری از دوسویگی نیست (Weber-Guskar 2021, 606).

۲-۲. روابط عاطفی و اخلاق هوش مصنوعی: یک منظر جدید

بحث‌ها درباره ملاحظات برقرارشدن رابطه‌ای شبیه به رابطه انسان-انسان میان انسان‌ها و ربات‌ها از دو منظر «فریب» و «دوسویگی» ادامه دارد، اما من گمان می‌کنم منظر دیگری که وبر-گوسکار آن را «غفلت از اخلاق»^{۴۴} می‌نامد منظری اساسی‌تر است.^{۴۵} هر دو دغدغه «فریب» و «دوسویگی» مربوط به رابطه فرد و هوش مصنوعی است، درحالی که رویکرد گسترش‌یافته وربیک بر توجه نسبت به امور دیگری تأکید دارد. «غفلت از اخلاق» چنین رویکردی را پیگیری می‌کند. اینکه رابطه میان انسان و هوش مصنوعی برای سایر افراد در اجتماع چه معنایی می‌تواند داشته باشد ذیل این عنوان بررسی شده است (Weber-Guskar 2021, 608). این بررسی همچنین با پیشنهاد دی گراف سازگار است که سعی می‌کند اخلاق رابطه انسان-ربات را فارغ از مناقشاتی که به درون ربات^{۴۶} مربوط است بررسی کند و تأکید می‌کند بررسی‌های اخلاقی درباره ربات‌ها باید به «بیرون» از ربات‌ها منتقل شود (De Graaf 2016, 592).

وبر-گوسکار یکی از چالش‌های مرتبط با «غفلت از اخلاق» را «اتلاف منابع مهم عاطفی»^{۴۷} می‌نامد. او استدلال مربوط به این عنوان را این‌گونه صورت‌بندی کرده است: «انسان‌ها برای رشد و شکوفایی نیاز به روابط عاطفی انسانی دارند. [تحقق] روابط عاطفی مستلزم استفاده از منابع محدود (زمان و انرژی عاطفی) است. EAI می‌تواند بخشی از یک رابطه عاطفی باشد، اما برای رشدکردن و شکوفاشدن نیازی به روابط عاطفی ندارد (زیرا در نظر اولیه، رشد و شکوفایی برایشان ناممکن است). صرف منابع محدود برای کسی [یا چیزی] که به آن‌ها نیاز ندارد، هدر دادن این منابع است. (از این‌ها نتیجه می‌شود) افرادی که روابط مؤثری با EAI دارند منابع عاطفی را تلف می‌کنند. هدر دادن منابع محدود بد است. [پس] ارتباط با EAI بد است». وبر-گوسکار برای پاسخ به این استدلال، اشاره می‌کند که بهره‌مندشدن از روابط عاطفی، اگر هم یک نیاز باشد، یک حق نیست. به این ترتیب او نتیجه می‌گیرد درباره آنانی که با مصرف منابع عاطفی‌شان در جای دیگر ما را از عواطف خودشان محروم کرده‌اند نمی‌توان نتیجه اخلاقی گرفت (Weber-Guskar 2021, 609).

من در این مقاله سعی می‌کنم با بازنگری اساسی در این استدلال، استدلال قوی‌تری ارائه دهم که نشان می‌دهد استفاده از EAI منابع بسیار محدود ما برای معناداری زندگی را محدودتر می‌کند و از آنجایی که ما به معنای زندگی نیاز

داریم، ملاحظه اخلاقی اساسی درباره EAI یا حداقل برخی انواع خاص آن وجود دارد. به این ترتیب نشان می‌دهم پاسخی که وبر-گوسکار از طریق بازگرداندن چالش اتلاف منابع عاطفی به دو مقوله نیاز و حق ارائه داده است همواره درست نیست.

به این ترتیب فارغ از اینکه می‌توانیم به بات‌ها و ربات‌های هوشمند عواطف را نسبت دهیم یا نه، یا اینکه رابطه ما با آن‌ها دوسویه است یا نه، دغدغه‌های اخلاقی پیرامون روابط انسان-ربات باقی می‌ماند و من نشان خواهم داد حداقل درباره برخی امور این دغدغه‌ها بسیار اساسی است. بحث‌های حول «فریب» و «دوسویگی» معنادار بودن روابط انسان-ربات را بررسی می‌کنند اما در این مقاله، اثر فراگیر شدن رابطه عاطفی انسان-ربات در اجتماع بر معنای زندگی افراد بررسی می‌شود؛ یعنی مسئله در زمینه گسترده‌تری بررسی می‌گردد. برای این منظور، من نخست صورت‌بندی متناسبی از چالش معنای زندگی و نسبت روابط با آن ارائه خواهم داد.

۳. معضل اخلاقی هوش مصنوعی عاطفی شده از منظر زندگی معنادار

همچنان که مرور شد، در عمده بررسی‌های اخلاقی ناظر به روابط معنادار و هوش مصنوعی عاطفی شده، رابطه فرد با بات یا ربات هوشمند بر مبنای تلقی ابزاری و دو مسئله «فریب» و «دوسویگی» مورد نظر قرار گرفته است. اما سیر تحلیلی من در این مقاله نزدیک به چالشی است که از آن با عنوان «اتلاف منابع مهم عاطفی» یاد کردم و متناسب با دیدگاه گسترش‌یافته وربیک در باب اخلاق فناوری است. من سعی دارم در بررسی نهایی خود، مسئله را در زمینه اجتماعی‌اش مورد واکاوی قرار دهم. در عین حال، بر اساس مبنای تشریح شده در باب زندگی معنادار، مسئله‌ای که بررسی من به آن ختم می‌شود تفاوت منظری اساسی با آنچه تا به امروز ذیل عنوان «اتلاف منابع مهم عاطفی» مطرح شده دارد.

در مسئله «اتلاف منابع مهم عاطفی»، منظر بررسی به گونه‌ای است که چالش محروم شدن از رابطه معنادار برای دیگری پیش می‌آید. بیان دقیق‌تر به این ترتیب است که با توجه به محدودیت منابع عاطفی انسان، زمانی که «من» این منابع را صرف ارتباط عاطفی با هوش مصنوعی عاطفی شده نمایم، دسترسی «دیگری» برای بهره‌بردن از عواطف من - که برای شکوفایی و کمالش به آن نیاز دارد - محدودتر می‌شود و از این جهت، هوش مصنوعی عاطفی شده ملاحظه اخلاقی پیدا می‌کند. البته این موضوع که آیا «نیاز» دیگری به «حق» او در بهره‌مند شدن از منابع عاطفی من می‌انجامد یا نه شایسته بررسی بیشتری است.

۳-۱. طرح اولیه استدلالی مبنی بر بروز معضل اخلاقی برای هوش مصنوعی عاطفی شده

اما منظری که در اینجا پیشنهاد می‌کنم به خود «من» معطوف است و نه «دیگری»، اگرچه موضوع در زمینه اجتماعی و بر اساس تحلیل اثر هوش مصنوعی عاطفی شده بر این زمینه بررسی می‌شود. همچنان که تبیین شد، زندگی معنادار ارزشی مستقل و نیازی اساسی است و من برای محقق نمودن آن ارزش در زندگی‌ام - که ارزش زیستنم را نیز مشخص می‌نماید - و برای پاسخ دادن به این نیاز اساسی، محتاج برقراری روابط عاطفی با دیگرانم. به بیانی ساده شده، من برای برخوردار شدن از زندگی معنادار، محتاج دوست داشتن دیگران و عاشق دیگران شدنم؛ دوست داشتن و عشقی که در اعمال گوناگون - پروژه‌های دارای ارزش مثبت - مربوط به دوستی و عاشقی بروز و ظهور پیدا می‌کند.

هوش مصنوعی عاطفی شده، در میدان برقراری روابط عاطفی و انجام پروژه‌های ارزشمندی که من از طریق تعلق و درگیری نسبت به آن‌ها از زندگی معنادار برخوردار می‌شوم، رقیب قدرتمندی است. او احتمالاً در این رقابت پیروز است چرا که:

- به‌طور خاص برای برقراری رابطه عاطفی و انجام کارهای مربوط به آن طراحی شده است.
- دسترسی‌اش به داده‌های مختلف بیشتر از من است.
- احتیاجاتی که من دارم - از جمله احتیاج متقابل به عاطفه و نیز سایر احتیاجات انسانی - را ندارد. احتیاجاتی که بر کیفیت رابطه عاطفی من اثر می‌گذارد.

به این ترتیب به نظر می‌رسد که هوش مصنوعی عاطفی شده نسبت به من، بهینه‌تر و بهره‌ورتر عمل خواهد کرد و از این جهت انتخابش ترجیح پیدا می‌کند. با ورود بات‌ها و ربات‌های تقویت‌شده با هوش مصنوعی عاطفی شده به جامعه، امکان برقراری رابطه عاطفی برای ما، از این جهت که عاشق باشیم و از سر عشق کارهایی انجام دهیم، محدودتر می‌شود. بنابراین توسعه هوش مصنوعی عاطفی شده، به دلیل تحدید دسترسی ما به «روابط عاطفی»، تهدیدی برای معناداری زندگی محسوب می‌شود و از این جهت توسعه آن از منظر اخلاقی موجه نیست.

دنیایی را تصور کنید که در آن وقتی برادر در بیمارستان بستری است یک پرستار هوشمند عاطفی شده به‌صورت دائم و بدون لحظه‌ای خواب و غفلت، با مهربانی و محبت غیر قابل جبرانی، و نیز با اطلاعات کافی درباره مشکلات برادر و آنچه نیاز دارد تمام مراقبت لازم از او را انجام می‌دهد تا آنجا که ملاقات کوتاه مدت و خدمت من به برادر نوعی اختلال در مراقبت از او محسوب شود. یا دوستم برای اسباب‌کشی و چیدمان وسایلش در منزل جدید از کارگران هوشمندی استفاده می‌کند که علاوه بر انجام محاسبات گوناگون برای بهینه‌کردن فرایندها و رعایت همه جوانب ایمنی و کیفی، خسته هم نمی‌شوند و با احترام و ادب کامل پروژه جابه‌جایی را انجام می‌دهند به گونه‌ای که حضور یا کمک من مداخله محسوب شود و هزینه‌های کار را افزایش دهد. یا خانه‌ای که در آن دختری که از کودکی با حمایت‌ها و آموزش‌های مادر مهربان هوشمندش پرورش یافته برای طراحی و دوخت خلاقانه‌ترین لباس جشن مدرسه نیز سراغ این مادر باهوش و کاربلد می‌رود تا آنجا که مادر حقیقی او حتی از برنامه جشن نیز مطلع نیست. با توسعه هوش مصنوعی عاطفی شده، مجال ما برای دوست داشتن و عاشق شدن کمتر می‌شود و این در حالی است که ما برای برخوردار شدن از زندگی معنادار و فائق آمدن بر چالش پوچی، منابع معدودی داریم. بر اساس آنچه گذشت، می‌توان برهان زیر را به‌منظور موجه نبودن توسعه هوش مصنوعی عاطفی شده ارائه نمود:

- | | |
|------------------------------|---|
| مقدمه ۱ | زندگی معنادار یک ارزش مستقل و یک نیاز اساسی برای ماست. |
| مقدمه ۲ | ما برای برخوردار شدن از زندگی معنادار نیاز داریم که دوست داشته باشیم و کارهایی ارزشمند را از سر دوست داشتن انجام دهیم. |
| مقدمه ۳ | ما برای دوست داشتن دیگری، منابع محدودی در اختیار داریم؛ یعنی دیگری را که ما بتوانیم دوستشان داشته باشیم و آن‌ها نیز در این رابطه دوستی و عاطفی مشارکت نمایند محدودند. |
| نتیجه فرعی
(از ۱م الی ۳م) | محدودتر شدن منابع محدود ما برای زندگی معنادار توسط خود ما از منظر اخلاق فناوری ناموجه است. |

مقدمه ۴
هوش مصنوعی عاطفی شده رقیب ما برای این دوست داشتن‌ها محسوب می‌شود، رقیبی که از ما بهینه‌تر عمل می‌کند و از این جهت شانس انتخاب بیشتری دارد. در نتیجه با توسعه آن، زمینه اجتماعی به گونه‌ای تغییر می‌کند که «دوست داشتن» برای ما سخت‌تر و محدودتر می‌شود.

نتیجه
(از نتیجه
فرعی و
مقدمه ۴)
توسعه هوش مصنوعی عاطفی شده توسط ما ناموجه است.

۲-۳. ارزیابی انتقادی این استدلال

یک نقد خارج از این برهان و مشابه با سایر مباحث اخلاق هوش مصنوعی طرح این مطلب است که برخی دیگر از انواع هوش مصنوعی عاطفی شده به موازات نوعی که در این برهان بر آن تأکید شده و رقیب ما در برقراری رابطه عاطفی با دیگران است می‌تواند طرف دوم رابطه عاطفی ما قرار گیرد؛ کما اینکه بسیاری از محصولات ارائه شده در حال حاضر چنین است. و به ترتیب اگرچه در مواردی رقیب ماست و منابع زندگی معنادار ما را محدود می‌کند، اما در مواردی هم - آنجا که خودش موضوع دوست داشتن است - این منابع را گسترش می‌دهد و لذا چنین نیست که همواره محدودکننده منابع معناداری باشد.

در اینجا برخلاف سایر بررسی‌های انجام شده درباره اخلاق هوش مصنوعی - نظیر وضعیتی که براهین ناظر به آینده کار دارند و در آغاز مقاله به آن اشاره شد - نمی‌توان چنین گفت و این مطلب قابل قبول نیست. آن دیگری که بر دوست داشتن در مقدمه دوم استدلال بالا تأکید شده است نمی‌تواند هوش مصنوعی باشد؛ یا حداقل دوست داشتن هوش مصنوعی، به سبب تردیدی که درباره ارزش آفاقی آن وجود دارد زندگی را معنادار نمی‌کند.

توضیح اینکه ما از منظر عقل سلیم و مستقل از تمایلات فردی، درباره ارزشمند بودن نمونه‌های اعلای عشق، شک نمی‌کنیم؛ عشق مادری، عشق به آزادی و عدالت، و عشق الهی آن‌چنان در تاریخ جوامع بشری شناخته شده و مثال‌های عالی دارد، از حیث آفاقی ارزشمند است. اما در ارزشمند بودن برقراری رابطه عاطفی با هوش مصنوعی، با وجود مباحث «فریب» و «دوسویگی»، از همین منظر شک و تردید وجود دارد. وجود این شک و تردید به معنای وقوع شکاکیت استعلایی فرایند پوچی - به تعبیر نیگل - و در نتیجه پوچی فلسفی زندگی است. تأکید می‌شود که در اینجا صرف ادامه دار بودن مباحثی نظیر «فریب» و «دوسویگی» و عدم جمع‌بندی متافیزیکی درباره ویژگی‌های درونی هوش مصنوعی و نه قبول فریب بودن یا دوسویه نبودن رابطه عاطفی با هوش مصنوعی، به تردید در ارزش آفاقی این رابطه ختم می‌شود و این تردید برای وقوع آن شکاکیت استعلایی موردنظر نیگل کفایت می‌کند.

نقدی دیگر بر پیشینی بودن این استدلال و احتمال ناهمخوان شدن آن با شواهد پسینی تأکید دارد. به عنوان مثالی فرضی، در مواردی که طبق شواهد افرادی ضمن برقراری روابط با فناوری‌های مدرن تبدیل به انسان‌های دیگرگونه شده‌اند، ممکن است نوعی دیگر از معناداری زندگی را تجربه کنند به گونه‌ای که حتی بر اساس معیارهای سوزان ولف، در نوع خود دارای دو مؤلفه جاذبه ذهنی و جذابیت عینی باشد. به این ترتیب این استدلال مثال نقضی پیدا می‌کند و باطل می‌شود.

اهمیت تحلیل یکپارچه‌ای که از مسئله فلسفی معنای زندگی در آغاز این مقاله ارائه شد در پاسخ به این انتقاد روشن می‌شود. نیگل در پوچی، جایی تذکر می‌دهد که شکاکیت استعلایی ویژگی نهاد وجودی انسان است و یک موش آزمایشگاهی هیچ‌گاه همچون ما دچار شک نمی‌شود (Nagel 1971, 725). از این رو، مسئله فلسفی معنای زندگی اختصاص به نوع حیات انسان دارد. آنچه در این مقاله به مثابه تحلیلی یکپارچه از مسئله معنای زندگی ارائه شد، اگرچه الهام گرفته از دیدگاه سوزان ولف است، اما محدود به یک رویکرد عمل‌گرایانه نیست و علاوه بر این، ولف نیز دیدگاهش را در زمینه فلسفی مسئله معنای زندگی مطرح نموده است. به این ترتیب، دیگرگونه شدن انسان‌ها در پی ارتباط با فناوری، ولو اینکه فرضی معقول و موجه باشد، مسئله معنای زندگی را از اساس منحل می‌کند. از این رو، در پاسخ به این نقد می‌توان چنین گفت که تا انسان انسان است - با فرض قبول تحلیل نیگل از معضل فلسفی پوچی که فرض جاافتاده‌ای است - استدلال فوق درباره معضل اخلاقی هوش مصنوعی عاطفی شده معتبر خواهد بود.

نقد سوم این است که گفته شود یک پیش‌فرض اساسی در این استدلال، ارزش‌دهی به روابط عاطفی بر اساس محبت یا عشق است، حال آنکه این پیش‌فرضی اثبات نشده است. به بیان دیگر می‌توان مبناهایی دیگر همچون شفقت، همدلی، عدل، فضیلت، خودگروی و دیگرگزینی را فرض نمود که در آن‌ها، این استدلال کافی نیست و ممکن است به معناداری زندگی در روابط انسان-ربات بینجامد.

در پاسخ لازم است یادآوری شود مسئله معنای زندگی اگرچه مسئله‌ای هنجاری^۴ است، اما مستقل از ارزش‌های اخلاقی است. به بیان دیگر، یک زندگی می‌تواند سراسر اخلاقی باشد اما معنادار نباشد. این مهم یکی از پیش‌فرض‌های رایج در ادبیات فلسفی پیرامون مسئله معنای زندگی است. بنا بر تحلیل ارائه شده از مسئله فلسفی معنای زندگی، و به‌ویژه با الهام گرفتن از پاسخ مقبول سوزان ولف، این روابط عاطفی مبتنی بر محبت و عشق منبعی برای معناداری زندگی محسوب می‌شود و ارزش‌های اخلاقی مرتبط با این روابط، به معضل پوچی زندگی پاسخ نمی‌دهند.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یک نکته مغفول که به کمال این استدلال کمک می‌کند این است که با نگاهی ابطال‌گرایانه، توضیح داده شود که شرایطی جز آنچه این استدلال منعکس می‌کند وجود ندارد. به عبارت دیگر، نشان داده شود که هیچ نوع امکانی که در آن روابط عاطفی مبتنی بر محبت با هوش مصنوعی برقرار شود، و این رابطه منبعی برای معناداری زندگی محسوب شود وجود ندارد. در این صورت است که استدلال ارائه شده به کمال می‌رسد و منظر جدید توسعه‌یافته که نتیجه آن محدود شدن منابع معناداری زندگی است غلبه پیدا می‌کند.

البته این استدلال از این جهت ناتمام است و به همین سبب، نتیجه این بررسی تبیین معضل اخلاقی هوش مصنوعی عاطفی شده است و اینکه توسعه آن از منظر اخلاقی ملاحظه اساسی دارد. به بیان دقیق‌تر، اقتضای نتیجه‌گیری در این بررسی با توجه به این نکته، این است که با تعدیل ادعای ناموجه بودن توسعه هوش مصنوعی عاطفی شده، به این بسنده شود که این توسعه از منظر اخلاقی ملاحظه اساسی دارد. در عین حال این بررسی و نتیجه آن ۲ ویژگی دارد که آن را از بسیاری از بررسی‌های انجام شده تا به امروز متمایز می‌کند:

- دیدگاه انتخاب شده درباره معنای زندگی در این بررسی دیدگاهی دقیق و فلسفی است. در عمده بررسی‌های اخلاقی پیرامون هوش مصنوعی و روابط، روابط معنادار به معنایی عام مورد نظر قرار گرفته است و نه

روابطی که موجب زندگی معنادار به معنای فلسفی آن گردند. از این رو ناموجه دانستن توسعه هوش مصنوعی عاطفی شده، که نتیجه این بررسی است، معنایی قوی تر از ناموجه بودن اخلاقی توسعه هوش مصنوعی بر اساس دغدغه‌های مربوط به روابط معنادار انسان-انسان (با فرض قبول آن دست استدلال‌ها) دارد. از آنجایی که زندگی معنادار ارزشی مستقل و نیازی اساسی است، اخلاق در این بررسی به معنای هنجارهای مرتبط با روابط انسان-انسان^۹ نیست، بلکه معنایی عام تر و اساسی تر دارد که عبارت است از هنجارهای مرتبط با زندگی خوب و کمال یافتن انسان.^{۱۰}

Bibliography

- Barrett, J., & A. H. Johnson. 2003. "The Role of Control in Attributing Intentional Agency to Inanimate Objects." *Journal of Cognition and Culture* 3(3): 208-217
<https://doi.org/10.1163/156853703322336634>
- Cacioppo, J. T., & W. Patrick. 2009. *Loneliness: Human Nature and the Need for Social Connection* (Reprint edition). W. W. Norton & Company.
- Danaher, J. 2019. "The Philosophical Case for Robot Friendship." *Journal of Posthuman Studies* 3(1): 5-24. <https://doi.org/10.5325/jpoststud.3.1.0005>
- De Graaf, M. M. A. 2016. "An Ethical Evaluation of Human-Robot Relationships." *International Journal of Social Robotics* 8(4): 589-598. <https://doi.org/10.1007/s12369-016-0368-5>
- Hauskeller, M. 2017. "Automatic Sweethearts for Transhumanists." In J. Danaher & N. McArthur (eds.), *Robot Sex*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/10718.003.0018>
- Metz, T. 2011. "The Good, the True, and the Beautiful: Toward a Unified Account of Great Meaning in Life." *Religious Studies* 47(4): 389-409.
- Metz, T. 2013. "The Meaning of Life." In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/>
- Nagel, T. 1971. "The Absurd." *The Journal of Philosophy* 68(20): 716-727. <https://doi.org/10.2307/2024942>
- Nyholm, S., & L. E. Frank. 2017. "From Sex Robots to Love Robots: Is Mutual Love with a Robot Possible?" In J. Danaher & N. McArthur (eds.), *Robot Sex*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/10718.003.0019>
- Nyholm, S., & M. Rüther. 2023. "Meaning in Life in AI Ethics—Some Trends and Perspectives." *Philosophy & Technology* 36 (20). <https://doi.org/10.1007/s13347-023-00620-z>
- Nyholm, S., & J. Smids. 2020. "Can a Robot Be a Good Colleague?." *Science and Engineering Ethics* 26(4): 2169-2188. <https://doi.org/10.1007/s11948-019-00172-6>
- Seachris, J. 2019. "From the Meaning Triad to Meaning Holism: Unifying Life's Meaning." *Human Affairs* 29(4): 363-378. <https://doi.org/10.1515/humaff-2019-0031>
- Sparrow, R., & L. Sparrow. 2006. "In the Hands of Machines? The Future of Aged Care." *Minds and Machines* 16(2): 141-161. <https://doi.org/10.1007/s11023-006-9030-6>
- Turkle, S. 2012. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. 1st edition. Basic Books.

- Verbeek, P.-P. 2008. "Morality in Design: Design Ethics and the Morality of Technological Artifacts." In P. Kroes, P. E. Vermaas, A. Light, & S. A. Moore (eds.), *Philosophy and Design*: 91–103. Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6591-0_7
- Wada, K., & T. Shibata. 2007. "Living with Seal Robots—Its Sociopsychological and Physiological Influences on the Elderly at a Care House." *IEEE Transactions on Robotics* 23(5): 972–980.
- Wallach, W., & C. Allen. 2010. *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong* 1st edition. Oxford University Press.
- Weber-Guskar, E. 2021. "How to Feel About Emotionalized Artificial Intelligence? When Robot Pets, Holograms, and Chatbots Become Affective Partners." *Ethics and Information Technology* 23(4): 601–610. <https://doi.org/10.1007/s10676-021-09598-8>
- Wolf, S. 1997. "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life." *Social Philosophy and Policy* 14(1): 207–225. <https://doi.org/10.1017/S0265052500001734>
- Wolf, S. 2016a. "Meaningfulness: A Third Dimension of the Good Life." *Foundations of Science* 21(2): 253–269. <https://doi.org/10.1007/s10699-014-9384-9>
- Wolf, S. 2016b. "The Meaning of Lives." In *Life, Death, and Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions*, Third edition: 113–130. Rowman & Littlefield Publishers.
- Wolf, S., S. Macedo, J. Koethe, R. M. Adams, N. Arpaly, & J. Haidt. 2012. *Meaning in Life and Why It Matters*. 58908th edition. Princeton University Press.

یادداشت‌ها

1. Objective
2. Meaning of Life
3. Meaning in Life
4. Thaddeus Metz
5. Great Meaning in Life
6. Susan R. Wolf
7. The Blob
8. The Useless
9. The Bankrupt
10. Actively
11. Positive Value
12. Engagement
13. Happiness
14. Hybrid
15. Subjective Attraction
16. Objective Attractiveness
17. Independent of Oneself
18. Self-Transcendence
19. Egoistic
20. Moral

21. Monotheism

۲۲. حافظ. مضمون این دو بیت از این جهت که بیان می‌دارد کسی که از عشق بی‌بهره است نمی‌تواند از خود مستقل گردیده و فراتر رود و در این صورت معنای هستی را درک نخواهد کرد، با جمع‌بندی انجام‌شده تناسب دارد.

۲۳. مثنوی معنوی، دفتر اول. در این ابیات نیز عشق سبب فراتر رفتن از خود مادی انسان معرفی شده است و همچنین با عشق است که اجزای هستی به حرکت وا داشته شده و معانی حقیقی خود را بازتاب می‌دهند.

24. Self-Development

25. The Future of Work

26. Relationships

27. Expanding

28. Peter-Paul Verbeek

29. Emotionalized Artificial Intelligence - EAI

30. Autonomous

31. Deception

32. Mutuality

۳۳. ریشه‌های عمیق‌تر این مسئله در انسان را می‌توان در برخی ویژگی‌ها و سوگیری‌های شناختی او یافت: ویژگی‌هایی نظیر «نیاز به تعلق داشتن» (Need to Belong) (Cacioppo & Patrick 2009) و «بیش‌فعالی در تشخیص فاعل» (Hyperactive Agency Detectoin) (Barrett & Johnson 2003).

34. Sentient Being

35. Blake Lemoine

36. <https://arstechnica.com/tech-policy/2022/07/google-fires-engineer-who-claimed-lamda-chatbot-is-a-sentient-person/?ssp=1&darkschemeovr=1&setlang=en&cc=IR&safesearch=moderate>

37. Unknown

38. Weird

39. Familiar

40. Sincere

41. Collegial Relationships

42. Affective Relationship

43. Technical

44. Negligence of Morality

۴۵. وبر-گوسکار اخلاق را در اینجا به‌مثابه مجموعه‌ای از خواسته‌ها و انتظارات متقابل در مورد اینکه انسان‌ها چگونه باید با یکدیگر رفتار کنند می‌فهمد.

46. Robot's Inside

47. Waste of Important Emotional Resources

48. Normative

49. Morality

50. Ethics



Explanation of Spinoza's Arguments for the Unity of God and Reconstruction of *Ethics*' Proof

Hosein Saberi Varzaneh¹ 

Submitted: 2024.03.29

Accepted: 2025.01.21

Abstract

Spinoza's philosophy may be classified, though only with careful qualification, among the forms of philosophical theism, in the sense that it affirms the existence of God and regards God as absolutely one. However, the conception of God that Spinoza offers is by no means identical with that of the theologians and philosophers in the classical Abrahamic tradition. Throughout his works, Spinoza presents several arguments to demonstrate the unity of God or the divine substance. In this paper, using a descriptive-analytical method, we present and explicate these arguments. Most of them are grounded in the notions of "absolute perfection" and "necessity of existence". Some of these arguments do not deny a plurality of substances and merely affirm the unity of the divine substance, whereas others aim to prove that the divine substance is the only existing and conceivable substance—that is, strict substance monism. We also argue that Spinoza's proof of God in the *Ethics*, if formulated in its conventional manner, is not conclusive. Therefore, by appealing to the distinction between "absolute infinity" and "infinity of a kind", we propose a more coherent reconstruction of that proof. In expounding the major arguments, we also trace their conceptual antecedents among medieval Jewish, Christian, and Islamic philosophers.

Keywords

Spinoza, God, unity, substance, infinite, Necessary Being





تبیین براهین یگانگی خدا در فلسفه اسپینوزا و بازسازی برهان اخلاق

حسین صابری ورزنه^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۰

چکیده

فلسفه اسپینوزا را می‌توان جزء فلسفه‌های خدا‌باور دسته‌بندی کرد، به این معنا که به وجود خدا باور دارد و آن را یگانه نیز می‌داند. البته تصویری که از خدا به دست می‌دهد لزوماً همان تصویری نیست که متألّهان و فیلسوفان در سنت الهیاتی ادیان ابراهیمی، عمدتاً از خدا ارائه داده‌اند. اسپینوزا در آثار مختلف خود براهینی برای اثبات یگانگی خدا یا جوهر الهی به دست می‌دهد. در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا با روش توصیفی-تحلیلی این براهین را مطرح ساخته و تبیین کنیم. عمده این براهین مبتنی بر کمال مطلق و وجوب وجود هستند، البته برخی از آن‌ها نافی کثرت جوهر نیستند و صرفاً جوهر الهی را واحد می‌دانند، ولی برخی دیگر در صدد اثبات جوهر الهی به عنوان تنها جوهر موجود و تصوری‌پذیر هستند. همچنین نشان داده‌ایم که برهان کتاب اخلاق اگر به صورت مرسومش تقریر گردد، تام نخواهد بود. از این جهت، با تکیه بر مفهوم نامتناهی مطلق و نامتناهی در نوع خود، تلاش کرده‌ایم که صورتی معقول‌تر از آن به دست دهیم. در تقریر عمده براهین، رجوعی به پیشینه آن‌ها در میان متفکران قرون وسطای یهودی-مسیحی-اسلامی نیز داشته‌ایم.

کلیدواژه‌ها

اسپینوزا، خدا، یگانگی، جوهر، نامتناهی، واجب‌الوجود

۱. استادیار گروه فلسفه دین، ادیان و عرفان، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. (h_saberi_v@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

در سنت یهودی به صورت‌های مختلف بر یگانگی خدا تأکید شده و در سفر تثنیه به تصریح خطاب به بنی اسرائیل آمده است که خدای آن‌ها یگانه است (سفر تثنیه ۶: ۴). ملیسوس^۱ الثایی نیز در سنت فلسفی یونان قائل بود (پاره ۶) که «اگر آن نامتناهی^۲ بود، یکی بود، و اگر دو تا بود، دو تا نمی‌توانست نامتناهی باشد، بلکه یکی به واسطه دیگری محدود می‌شد» (ر.ک: Kirk & et al 1990, 395). اسپینوزا در اخلاق، در ادامه سنت تک‌منشایی یهودی و در امتداد خط فکری وحدت‌گرای پارمنیدسی-ملیسوسی به طرح «نظریه وحدت جوهر الهی» خود در اخلاق می‌پردازد، جوهری که مطلقاً نامتناهی (E1P6)^۳ و همان خدا یا طبیعت^۴ (E4P4Pro) است و البته برخلاف سنت الثایی، نافی کثرت تکلیفات^۵ مختلف جوهر یگانه نیست. فهم اسپینوزا از نامتناهی مطلق که متقوم از صفات «نامتناهی در نوع خود» است (E1P11) موجب می‌شود که اسپینوزا به سمت و سوی دیدگاهی وحدت‌گرایانه^۶ متمایل شود، و چون اسپینوزا جوهر الهی و نامتناهی مطلق را یک چیز می‌داند (E1P14)، از این‌روی نهایتاً قائل می‌شود که جوهر نامتناهی مطلق، تنها جوهر موجود است (E1P14Pro).

اسپینوزا در ۲۷ جولای ۱۶۵۶ (ششم آویو ۵۴۱۶ در تقویم یهودی) از جامعه یهودی تکفیر شد (Nadler 2006, 5-6). درباره دلیل تکفیر اسپینوزا دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است، اما ظاهراً مقبول‌ترین آن‌ها اعتقاد وی به خدای فلسفی در مقابل خدای سنت الهیاتی مرسوم بوده است (Nadler 2006, 7-10). شورای کنیسه آمستردام و به دنبال آن، بسیاری از متألهین و فیلسوفان در طی قرون بعدی، اسپینوزا را ملحد دانسته‌اند (ر.ک: Gullan-Whur 2000, 305-306; Bennett 1984, 34). در بین محققان معاصر، برای نمونه، ندلر اسپینوزا را ماده‌گرا و ملحد معرفی می‌کند. از نظر وی، اسپینوزا به کلی خدا ناباور است، چون به هیچ حقیقت مقدسی در طبیعت قائل نیست و هیچ گونه تجربه دینی و امر مقدسی را قبول ندارد (Nadler 2006, 119-120). در مقابل، فیلسوفان و اسپینوزاپژوهان بسیاری قائل‌اند که اسپینوزا قطعاً خدا باور است، اما خدا باوری وی هم‌راستا با خدا باوری دستگاه‌های الهیاتی ذیل ادیان ابراهیمی نیست (Pollok 1966, 143; Bennett 1984, 32-35) و ظاهراً این دیدگاه قابل دفاع‌تر است. درست است که اسپینوزا خدا، جوهر یا طبیعت را قدسی، خالق از عدم، دارای اراده نامتعین و قابل پرستش نمی‌داند، اما با تقسیمی که در طبیعت به دست می‌دهد، وجه جوهری آن را واجب‌الوجود بالذات و کامل مطلق معرفی می‌کند و قائل است که انسان اگر به شناخت آن نائل شود، به او عشق خواهد ورزید و این را بالاترین سعادت انسان می‌داند (E5P36Scho; E5P25; E5P32Coro; E5P33; E5P35; E5P36). خوانش منصفانه چنین مضامینی آشکارا نشان می‌دهد که ما نه تنها با اندیشه‌های یک خدا ناباور تمام‌عیار مواجه نیستیم، بلکه خدا به مثابه جوهر نامتناهی مطلق که منشأ جهان و منتهای غایت زندگی انسان است، در فلسفه وی نقش محوری دارد.

اسپینوزا در آثار مختلف خود براهینی برای اثبات وجود خدا می‌آورد که برخی پیشینی و برخی پسینی هستند، اما به صرف اثبات وجود خدا بسنده نمی‌کند و تلاش معتنا بهی به خرج می‌دهد تا نشان دهد که این خدا واحد است. براهینی که در شرح اصول و تفکرات مابعدالطبیعی در باب یگانگی خدا مطرح می‌گردد مبتنی بر پیش‌فرض‌های دکارتی است و این پیش‌فرض‌ها در رساله مختصره و اخلاق دچار دگرگونی می‌شود و به واسطه آن، براهین اسپینوزا در باب مسئله مذکور نیز رنگ و بوی دیگری پیدا می‌کند. مسئله یگانگی خدا در رساله مختصره و اخلاق با بحث

وحدت جوهر گره می‌خورد و بحث وحدت خدا تبدیل به بحث وحدت جوهر می‌شود که البته این جوهر، الهی نیز هست. شایان ذکر است که اسپینوزا وقتی وحدت جوهر الهی را اثبات می‌کند، تأکید دارد که منظورش نه وحدت عددی بلکه وحدت حقیقی است که رجوع به ذات جوهر الهی دارد و فرض کثرت برای آن جایز نیست. از این جهت است که قول به اینکه خدا یکی است را بیانی ناشایسته می‌داند، زیرا با فرض یکی بودن خدا، امکان فرض دو خدا و بیشتر نیز هست (CM, I, vi; Ep50)، در صورتی که از نظر اسپینوزا اگر جوهر الهی درست تصور گردد و اقتضائات فلسفی آن در نظر گرفته شود، تصور کثرت جوهر نیز ناممکن خواهد بود (E1P14; Mason 1997, 39-40). به بیان وی در نامه دوازدهم، عدد و تعینات عددی و مقدار صرفاً وجود ذهنی دارند و با تخیل پیوند خورده‌اند. از این روی، اسپینوزا تلاش می‌کند تا در وجودشناسی و متافیزیک خود، که بخش مهمی از آن صرف اثبات وحدت جوهر و پیامدهای آن است، تعینات عددی را داخل نکند (Ep12; Laerke 2011, 244-258; Gueroult 1968, 155). در این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر متون خود اسپینوزا و شارحان فلسفه وی، به براهین اسپینوزا در مورد یگانگی جوهر الهی می‌پردازیم و مقتضیات آن‌ها را آشکار می‌سازیم. ذکر این نکته لازم است که بحث براهین اثبات وجود خدا، نسبت خدا با صفات و حالات یا بساطت خدا در فلسفه اسپینوزا، در این مقاله مد نظر نیست. آثار موجود در زبان فارسی عمدتاً یا به مفهوم خدا و صفات او (برای نمونه: طالب‌زاده و صابری ۱۳۹۳، ۷۳-۸۹؛ حسامی‌فر و سیف ۱۳۹۵، ۱-۲۲)، یا به براهین اثبات وجود خدا (برای نمونه: حسامی‌فر ۱۳۸۵، ۸۹-۱۱۷) یا به نسبت اندیشه اسپینوزا و تفکرات وحدت وجودی یا طبیعت‌گرایی وی (برای مثال: شایان‌فر و سعیدی‌مهر ۱۳۸۸، ۳۱-۵۸) نظر داشته‌اند و هیچ‌کدام به‌طور خاص بر براهین وحدت جوهر الهی و سیر آن‌ها در فلسفه اسپینوزا متمرکز نبوده‌اند. منابع انگلیسی نیز اگرچه به بحث وحدت جوهر به روایت اخلاق و رساله مختصره توجه زیادی داشته‌اند (Wolfson 1934, 1: Ch 4; Bennett 1984, 70-75; Curley 1988, 9-23; Delahunty 1985, 108-115; Basile 2012, 27-41; Kulstad 1996, 299-316; Charlton 1981, 503-529; Newlands 2010, 469-502)، اما این مقاله نسبت بدان‌ها از دو جهت نوآورانه است، یکی در تبیین سیر براهین یگانگی جوهر الهی در آثار اسپینوزا و دیگری در تقریری که از برهان اخلاق به دست می‌دهد.

۲. برهان اصول و تفکرات مابعدالطبیعی

بحث یگانگی خدا در شرح اصول فلسفه دکارت و ضمیمه تفکرات مابعدالطبیعی (انتشار در ۱۶۶۳ میلادی) مطرح می‌گردد و آن‌چنان که ولفسون خاطرنشان می‌کند (Wolfson 1934, 1: 81[fn.1])، احتمالاً مرجع مستقیم اسپینوزا فرانکو برخرسدایک^۶ بوده است. براهین مطرح‌شده در این دو اثر با استدلالی که در اخلاق به دست می‌دهد تفاوت محتوایی کامل دارد و نمی‌توان آن‌ها را اسپینوزایی دانست (Charlton 1981, 506-507). به عبارت دیگر، خدا و جوهر در شرح اصول و تفکرات مابعدالطبیعی با آنچه که در اخلاق سراغ داریم، از جهات گوناگون فرق دارند؛ صحبت از خدایی است که به خدای متألّهان یهودی-مسیحی شباهت بیشتری دارد^۷ و به تبع دکارت (CSM1, 210)، تعدد جوهر نیز هم در شرح اصول (DPP, I, D6, D7, P21) و هم در تفکرات (CM, I, i & II, i) پذیرفته شده است.

اسپینوزا در شرح اصول بر مبنای تصور دکارتی از خدا، برهانی برای یگانگی خدا به دست می‌دهد که در خود اصول فلسفه نیست. وی ذیل قضایای ۵ تا ۷ بخش اول، براهین پیشینی و پسینی بر اثبات وجود خدا ارائه می‌دهد

(DPP, I, P5-7) و سپس ذیل قضایای ۹ و ۱۰ بخش اول، مقدمات برهان یگانگی را مطرح می‌سازد و نهایتاً در قضیه ۱۱، برهانش را ارائه می‌دهد. همین برهان در تفکرات مابعدالطبیعی نیز تکرار می‌شود (CM, II, ii). نقطه ثقل برهان بر کمالات خداوند و به‌طور خاص بر علم مطلق او استوار است. در تعریف ۸ بخش اول، خدا جوهری دانسته شده که بنفسه واجد کمال اعلی است و هیچ نقص یا فقدان کمالی در آن قابل تصور نیست (DPP, I, D8). جوهر البته با تسامح، شامل فکر و امتداد نیز می‌شود (جوهر مخلوق: DPP, I, D6-7) و آن موضوعی است که خصوصیت، کیفیت یا صفتی بی‌واسطه حال در آن یا موجود به آن است (DPP, I, D5) و یا طبق بیان دکارت در اصل ۵۱ بخش اول کتاب اصول: «ما از لفظ جوهر چیزی را درک می‌کنیم که نحوه هستی آن چنان است که برای وجودداشتن نیازی به موضوع ندارد ... درواقع فقط یک جوهر یکتا را می‌توان شناخت که نیازمند غیر نیست و آن خداست» (CSM1, 210). از این جهت، واقعیت جوهر بیش از واقعیت عرض یا حالتی است که وجودش مبتنی بر جوهر است و البته در میان جواهر نیز، جوهر نامتناهی از حیث مرتبه وجود، واقعیت یا هستی بیشتری دارد (DPP, I, Axiom 1).

حال در این جهان دارای مراتب، خدا که طبق تعریف ۸ واجد همه کمالات در بالاترین سطح دانسته شده است، اعلی درجه فهم را نیز داراست (DPP, I, P9). فرض خلاف این امر مستلزم محالاتی است. چون یا باید ۱- خدا فاقد فهم دانسته شود که الف: مستلزم نقص در اوست و ب: همچنین در این صورت ممکن نبود علت فاهمه‌های متناهی باشد (سنخیت علی و معلولی: DPP, I, Axiom 8) و هر دو پیامد ناپذیرفتنی است، ۲- یا باید قائل شد که خدا به برخی امور عالم و به برخی جاهل است که باز این نیز با تعریفی که از خدا به دست داده شد سازگار نیست. بنابراین، علم مطلق و فراگیر خدا اثبات می‌شود (DPP, I, P9Pro). در قدم بعدی باید ثابت شود که کمالات خدا، و از جمله آن‌ها علم مطلق او، مبتنی بر چیزی غیر از خدا نیست و خدا آن‌ها را بالذات داراست. البته از تعریف ۸ می‌توان نتیجه گرفت که فرض ابتناء خدا بر غیر، با تعریفی که از او به دست داده شد سازگاری ندارد، چون ابتناء نوعی نقص است (DPP, I, P10Pro). بنابراین، خدا جوهری است که واجد همه کمالات و علم مطلق است و این کمالات را نیز از خود دارد. با توجه به این دو مقدمه، برهان برای یگانگی جوهر الهی اقامه می‌شود که به‌صورت برهان خلف است:

اگر فرض کنیم که بیش از یک جوهر الهی وجود دارد، در این صورت، هر کدام از آن‌ها باید عالم مطلق باشد (طبق مقدمه اول) و این مستلزم این است که هر کدام از آن‌ها تصویری از جواهر الهی دیگر نیز داشته باشند. اما این، مقدمه پیش‌گفته دوم را نقض می‌کند، زیرا هر یک از این خدایان برای اینکه علم به خدا یا خدایان دیگر داشته باشد، نیازمند وجود خدایان دیگر است و این با کمالات مطلق خدا سازگار نیست. اما چرا علم خدای الف به مخلوقاتش که غیر او هستند به نقص نمی‌انجامد (وابستگی به غیر)، ولی علم او به خدای ب متضمن نقص است؟ پاسخ اسپینوزا به این پرسش مبتنی بر سنخیت علی و معلولی است. خدا از آن جهت که علت مخلوقات است، بالضرورة باید واجد مرتبه وجودی آن‌ها یا مرتبه‌ای بالاتر باشد تا ممکن گردد که شأن علی برای آن‌ها پیدا کند (DPP, I, Axiom 1)، اما نسبت خدای الف با خدای ب این چنین نیست، یعنی رابطه علی و معلولی بین آن‌ها برقرار نیست. بنابراین، اگر خدای الف، تصویری از خدای ب دارد که بنابر فرض علم مطلقش باید داشته باشد، در این صورت، علت صدق و ضرورت چنین تصویری به موجودی (خدای ب) بازمی‌گردد که بیرون از خدای الف است و خدای الف شأن علی نسبت به آن

ندارد و این با غنای ذاتی و کمالی خدا (مقدمه دوم) سازگار نیست. بنابراین، فرض بیش از یک جوهر الهی درست نیست و جوهر الهی واحد است (DPP, I, P11Pro; CM, II, ii).

این مسئله وجه دیگری هم دارد که اسپینوزا در تفکرات مابعدالطبیعی متعرض آن می‌شود. علم خدا به معلول‌هایش از سنخ علم پیشینی و فعلی است، به این معنا که خدا نه به واسطه تعیین یافتن پسینی از جانب معلول‌ها، بلکه از ازل به آن‌ها علم دارد و این علم موجب وجود معلول‌هاست (CM, II, vii; DPP, I, P20)، اما چنین نسبتی بین خدای الف و خدای ب وجود ندارد. پس اگر خدایی غیر از خدای الف وجود داشته باشد، به نقص خدای الف می‌انجامد (بخشی از علمش فعلی نیست) که با تعریف خدا به عنوان موجودی که کمال مطلق است سازگار نیست.

این برهان با همین محتوا در قرون وسطی ریشه دارد. برای مثال، دانس اسکوتوس^۹ دقیقاً همین برهان را مطرح می‌سازد و یگانگی خدا را نتیجه می‌گیرد. بر طبق بیان اسکوتوس، علم خدای الف به خدای ب، مستلزم تقدم ذات خدای ب بر علم خدای الف به ذات خدای ب خواهد بود، و این نوعی نقص برای خدای الف است که با کمال مطلق او سازگار نیست (ر.ک: Gilson 2018, 218-219). اسکوتوس پیشینه این بحث را به آگوستین ارجاع می‌دهد که در کتاب درباره تثلیث توضیح می‌دهد که هر سه شخص تثلیث، اگرچه به واسطه پدری و پسری و روح‌القدسیت نحوه‌ای تمایز از یکدیگر دارند، اما از نظر ذات و علم یکسان هستند، زیرا نایکسانی آن‌ها در ذات و علم به نقص آن‌ها می‌انجامد (Augustine 2011, 268ff [Book VII, i, 1]).

۳. براهین رساله مختصره

رساله مختصره را پیش‌درآمد غیرهندسی کتاب اخلاق دانسته‌اند و اگرچه برخی آغازهای آن گویای دیدگاهی دکاریتی در باب کثرت جوهر است، اما هر چه پیش‌تر می‌رود از این موضع فاصله می‌گیرد و منظر وحدت‌گرایی در آن متبلورتر می‌شود. اسپینوزا در رساله مختصره پس از اثبات وجود خدا (KV, I, i)، به بحث چیستی خدا می‌پردازد و خدا را موجودی معرفی می‌کند که «همه صفات یا صفات نامتناهی بر او حمل می‌شود، و هر یک از صفاتش در نوع خود به‌طور نامتناهی کامل است» (KV, I, ii, 1). اسپینوزا سپس خدا را جوهر نامتناهی می‌داند (KV, I, ii, 2)، فرض وجود جوهر متناهی (KV, I, ii, 3) و همچنین شباهت میان جوهر (KV, I, ii, 6) و معلول بودن آن‌ها (KV, I, ii, 7) را مردود می‌شمارد، و در نهایت قائل می‌شود که صفات امتداد نامتناهی و فکر نامتناهی متعلق به جوهر واحدی هستند که همان طبیعت است و سه دلیل برای این مدعا می‌آورد. برهان اول با تفصیل بیشتر در اخلاق تکرار می‌شود که جلوتر به آن می‌پردازیم. دو برهان دیگر به شرح ذیل است.

یکی از دلایل به‌نوعی مبتنی بر یکپارچگی حاکم بر عالم و عدم تقابل میان حالات فکر و حالات امتداد است. براهین ناظر به نظم و وحدت رویه در عالم در الهیات سنتی ادیان ابراهیمی کم‌وبیش مطرح بوده است. ابن میمون به این سنخ براهین اشاره می‌کند و آن‌ها را به متکلمین نسبت می‌دهد و مردود می‌شمارد (ابن میمون بی تا، ۲۲۱-۲۲۲). در میان براهینی که آکوئیناس در جامع‌الهیات برای اثبات یگانگی خدا می‌آورد، یکی همین است که سازگاری و انتظامی که بین اشیاء مختلف در جهان شاهد هستیم نشان از این دارد که منتظم واحدی این نظم را برقرار ساخته است (Aquinas 2014, 1, Q11, A3). اما اسپینوزا به‌واسطه اینکه با نگاه‌های غایت‌گرایانه موافقت ندارد، این سنخ براهین را برنمی‌تابد. در تفکرات مابعدالطبیعی از دو برهان نام می‌برد که به اعتقاد وی ناپسند هستند: ۱- اگر یک خدا می‌توانست جهان را بیافریند، دیگر خدایان غیرضروری بودند، ۲- اگر همه اشیاء روی به‌سوی غایتی واحد

دارند، پس به واسطه یک پدیدآورنده به وجود آمده‌اند (CM, II, ii). اسپینوزا قائل است که براهینی از این دست بر نسبت‌ها یا تسمیه‌های خارجی^{۱۱} استوار هستند و چیزی از حقیقت موضوع به ما نمی‌گویند. در رساله مختصره البته به‌صورتی خلاصه و گذرا به برهان یکپارچگی طبیعت نظر می‌کند که شاید در وهله اول این سؤال را در ذهن ایجاد کند که چطور اسپینوزا، علی‌رغم انتقادهایش بر غایت‌گرایی و براهین مبتنی بر انتظام، از آن استفاده می‌برد. اما با نگاهی دقیق‌تر مشخص می‌شود که اسپینوزا نه به نظم و قانونمندی طبیعت، بلکه به یکپارچگی آن نظر دارد و از این جهت، به نفی دیدگاه دکارتی در خصوص تمایز بین جوهر جسمانی و جوهر نفسانی می‌پردازد. زیرا بر اساس رویکرد دکارتی، جهان باید دو پاره و گسسته باشد، در صورتی که چنین نیست. وحدتی که در طبیعت می‌بینیم نشان از سازوکار وجودشناختی واحدی دارد که بر سراسر آن حاکم است و اگر «جوهر ممتد و جوهر اندیشنده» (نام‌هایی که گاهی در رساله مختصره برای صفات فکر و امتداد به کار می‌رود) متمایز از هم و به‌مثابه دو جوهر جداگانه وجود می‌داشتند، چنین وحدتی حاصل نمی‌شد. بنابراین، این‌ها صفات موجود واحدی هستند (KV, I, ii, 17). خود انسان نمونه بارز وحدت بین ساحت امتداد و ساحت فکر است و فرض گسست وجودشناختی در انسان، ما را به بن‌بست‌های حاصل از ثنویت دکارتی رهنمون می‌سازد.

برهان دیگر مبتنی بر تعریف صفات فکر و امتداد است. اگر به صفات من حیث صفات نظر داشته باشیم، وجود در ذات آن‌ها نیست، بلکه از آن جهت که تقوم بخش جوهر مطلقاً نامتناهی هستند، وجوب وجود بر آن‌ها حمل می‌شود. حال چون به طبیعت و یکپارچگی آن نظر می‌کنیم، می‌بینیم که از آن جهت که کل است (کل سابق بر اجزاء، کل سعی)، واجد همه کمالات است و بر هیچ علتی بیرون از خود استوار نیست (علت خود). چنین کل یکپارچه‌ای بر مبنای برهان وجودی قطعاً وجود دارد، کامل است و همه صفات تقوم‌بخش آن هستند. بنابراین، ما نه با کثرت جواهر بلکه با وحدت یک کل مواجهیم که همه صفات را در بر می‌گیرد و فرض ثانی برای آن محلی از اعراب ندارد (KV, I, ii, 17 & 1st Dia). همین سیر مطلب در محاوره اول در رساله مختصره (گفت‌وگو بین عقل استدلالی، عقل شهودی، خواهش و عشق) نیز پی گرفته می‌شود. عقل استدلالی^{۱۲} در پاسخ به نقد خواهش^{۱۳}، که مدافع نظریه کثرت جواهر است، می‌گوید که نفس و بدن ممکن نیست جوهر باشند، زیرا به همان دلیل که حالات مبتنی بر نفس و بدن جوهر نیستند، خود نفس و بدن نیز که مبتنی بر صفت فکر نامتناهی و امتداد نامتناهی هستند ممکن نیست جوهر باشند. تنها فرض معقول این است که این صفات نامتناهی را تقوم‌بخش جوهر نامتناهی واحدی لحاظ کنیم که به‌مثابه کل سابق بر کثرات، مبنای وجودی همه حالات است (KV, I, 1st Dia, 9).

۴. برهان «نامه سی و چهار»

اسپینوزا در شرح اصول خاطر نشان می‌کند که برهان یگانگی خدا بر مبنای علم مطلقش، در حقیقت، مبتنی بر وجوب وجود خداست. طبق بیان او در ذیل قضیه ۵ بخش اول، از طریق همین وجوب وجود می‌توان سایر صفات خدا را استنتاج نمود (DPP, I, P5Scho). البته اسپینوزا در شرح اصول بیش از این توضیحی نمی‌دهد، اما در نامه ۳۴ که به جان هود^{۱۴} می‌نویسد، آن را تفصیل می‌دهد و همچنین تأکید می‌کند که تا این زمان (۷ ژانویه ۱۶۶۶) اثبات یگانگی خدا را بر این اساس که ذات خدا مستلزم وجود ضروری است، بهترین روش اثبات یافته و آن را بر دیگر براهینی که پیش از این ارائه داده ارجح می‌داند (Ep 34). اهمیت چنین برهانی ظاهراً تا پایان عمر برای اسپینوزا موضوعیت داشته است (Ep 83).

نفی شریک از ذات الهی بر مبنای وجوب وجودش، برهانی شناخته شده در الهیات سنتی ادیان ابراهیمی است. برای مثال، علامه حلّی، متکلم مسلمان، قائل است که وجوب وجود خداوند دلالت بر وحدت او دارد. زیرا اگر دو واجب الوجود داشته باشیم، یا وجه تمایزی بین آنها نیست و یا هست. اگر وجه تمایزی نباشد که فرض تعدد باطل است. اما اگر وجه تمایز باشد، پس دو خدای مفروض باید از جهت واجب الوجود بودن مشترک و از جهتی دیگر متمایز باشند. اما این مستلزم وجود نوعی ترکیب در خداست و ترکیب مستلزم نیاز است و نیازمندی خصوصیت ممکنات است که با تعریف خدا به واجب الوجود سازگار نیست. بنابراین، آنچه واجب الوجود است بالضرورة واحد است (حلّی ۱۴۲۲، ۴۰۴؛ همچنین بنگرید به: میرداماد ۱۴۲۷، ۲۶۶-۲۶۷). ابن میمون فیلسوف یهودی نیز در *دلالة الحائرين* برهان مشابهی را مطرح می‌سازد (ابن میمون بی تا، ۲۷۴).

برهان اسپینوزا نیز در همین چارچوب البته با تفصیلی بیشتر مطرح می‌شود و مسئله تعریف شیء را نیز در میان می‌آورد. برهان وی در نامه ۳۴ (همچنین بنگرید به E1P8S2 که اسپینوزا همین مقدمات را می‌آورد ولی صرفاً نتیجه می‌گیرد که ممکن نیست دو جوهری که طبیعت واحد دارند موجود باشند) به قرار زیر است:

- ۱- تعریف حقیقی یک شیء منفرد صرفاً ناظر به طبیعت آن شیء است و لا غیر.
- ۲- هیچ تعریفی متضمن تکثر یا شمار مشخص افراد و مصادیق نیست، چرا که صرفاً متضمن یا بیان کننده طبیعت شیء است. برای مثال، تعریف مثلث فقط متضمن بیان طبیعت مثلث است و چیزی راجع به تعداد مصادیق آن نمی‌گوید. همچنین تعریف خدا به عنوان موجود کامل نیز اشاره‌ای به تعداد خدایان ندارد و صرفاً بیانگر طبیعت الهی است.
- ۳- هر شیء برای اینکه وجود داشته باشد، بالضرورة نیازمند علتی ایجابی است.
- ۴- این علت باید یا در تعریف و طبیعت خود شیء باشد (اگر حقیقتاً وجود متعلق به طبیعتش باشد یا بالضرورة در آن منطوق باشد) یا بیرون از آن.
- ۵- حال اگر در طبیعت تعداد معینی موجود باشد، برای مثال ۲۰ انسان وجود داشته باشد، برای تبیین وجود آن ها، صرف بررسی علت طبیعت انسان به طور کلی کفایت نمی‌کند، بلکه باید به دنبال علت یا عللی بود که ۲۰ مصداق را ایجاب کرده است.
- ۶- اما علتی که موجب وجود یافتن این تعداد انسان شده است ممکن نیست مندرج در طبیعت خود انسان باشد، زیرا تعریف طبیعت انسان متضمن ۲۰ مصداق انسان نیست. بنابراین، علت این ۲۰ انسان و درواقع علت هر کدام از آنها باید بیرون از انسان باشد. از این جهت، هرگاه با کثرت مصادیق اشیاء مواجهیم، باید علتشان را در بیرون از آنها جست‌وجو کنیم و نه در طبیعتشان.
- ۷- اما در خصوص خدا، وجود بالضرورة به طبیعتش تعلق دارد، پس این وجوب وجود باید در تعریفش باشد و از تعریفش می‌توان وجوب وجودش را اثبات کرد.
- ۸- اما از تعریف صحیح خدا وجود ضروری خدایان متعدد را نمی‌توان نتیجه گرفت (تعریف خدا ناظر به تعداد آنها نیست).

بنابراین، تنها یک خدا وجود دارد. مطلوب ثابت شد (Ep 34).

تلخیص برهان این است که تعریف درست فقط گویای ذات است و نه تعداد مصادیق، و اگر موجودی مثل انسان دارای مصادیق است، علت تعدد آن را باید بیرون از ذات آن جست‌وجو کرد. از سوی دیگر، خدا بالضروره موجود است و علتی بیرون از خود ندارد. بنابراین، چون علتی بیرون از خود ندارد و در تعریفش نیز وجهی برای تعدد نیست، پس خدا بالضروره به واسطه وجودش یگانه است.

۵. برهان اخلاق

کتاب اخلاق اسپینوزا هم به واسطه ساختار و هم مضامینی که در آن مطرح شده است، اهمیت زیادی در سیر تاریخ فلسفه غرب و در الهیات ادیان ابراهیمی دارد. در این میان، بحث وحدت جوهر وی چون با اکثر نظام‌های فلسفی پیش از خودش در تقابل قرار می‌گیرد، اهمیتش دوچندان است، به خصوص که طبق بیان اسپینوزا، خدا، جوهر و طبیعت متساوی‌اند و به مصداقی واحد در هستی اشاره دارند (E1D6; E4P4Pro). اسپینوزا در قضیه ۱۴ بخش اول اخلاق متعرض بحث وحدت جوهر-خدا می‌شود و اذعان می‌کند که «ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد یا به تصور آید» (E1P14) و برهانی که برای آن ارائه می‌دهد بسیار موجز اما پیچیده و مبتنی بر مقدمات متعدد است:

چون خدا موجودی مطلقاً نامتناهی است که از او هیچ صفتی که مبین ذات جوهر باشد قابل سلب نیست (تعریف ۶)، و بالضروره موجود است (قضیه ۱۱)، اگر جوهری غیر از خدا وجود داشته باشد، می‌بایست به واسطه برخی از صفات خدا تبیین شود و بنابراین، دو جوهر با صفت یکسان وجود خواهد داشت که محال است (قضیه ۵). پس جز خدا هیچ جوهری ممکن نیست باشد یا در نتیجه، به تصور آید. زیرا اگر امکان تصورش باشد، می‌بایست موجود تصور شود. اما این (به واسطه بخش اول استدلال) محال است. بنابراین، جز خدا ممکن نیست جوهری موجود باشد یا به تصور آید (اخلاق، بخش ۱، برهان قضیه ۱۴ [با تغییراتی در ترجمه]: همچنین ر.ک: KV, I, ii, 17).

همچنان‌که می‌بینیم، این برهان بر یک تعریف و دو قضیه استوار است و خود این قضایا بر چند تعریف و اصل موضوع و قضیه دیگر ابتناء دارند. بعضی از محققین مضمون محوری این برهان را به تلقی اسپینوزا از تفرد بازگردانده‌اند. چون اشیاء (یا به بیان اسپینوزا: حالات) دارای فقدان و وابستگی وجودی هستند، تفردشان^{۱۴} تام نیست و وجود فی‌نفسه ندارند، و بدین واسطه مصداق جوهر نیستند (Charlton 1981, 513-515; Bennett 1984, 66-70; Curley 1988, 9-19). برخی نیز مبنای اصلی را تعریفی دانسته‌اند که اسپینوزا از جوهر به دست می‌دهد: وجود فی‌نفسه و دارای استقلال وجودی و تصویری (E1P3)^{۱۵} و کسانی هم هستند که برخی مقدمات دکارتی در خصوص وحدت ماده را زمینه اصلی این برهان معرفی کرده‌اند (Carierro 2002, 38).

ساختار ساده این برهان از این قرار است:

مقدمه اول: بالضروره جوهری که متقوم از صفات نامتناهی است (خدا) وجود دارد.

مقدمه دوم: ممکن نیست دو جوهر دارای صفت همسان باشند.

نتیجه: ممکن نیست بیش از یک جوهر که همان خداست وجود داشته باشد.

در ادامه به تبیین این برهان می‌پردازیم.

۵-۱. مقدمه اول

اسپینوزا در مقدمه اول برهان وحدت جوهر الهی به وجود خدا می‌پردازد که پیش‌تر در قضیه ۱۱ آن را اثبات کرده بود. بن‌مایه اصلی براهین پیشینی وی، که براهین اصلی او نیز هستند، وجوب وجود است (E1P7). اسپینوزا برای اثبات وجود خدا به مثابه جوهر مطلقاً نامتناهی چند قدم را طی می‌کند:

الف: ممکن نیست هیچ جوهری به وسیله جوهری دیگر پدید آمده باشد (E1P6) یا به عبارت دیگر، جوهر علت خود است. اسپینوزا برای اثبات این مدعا، دو برهان اقامه می‌کند:

برهان الف ۱: محال است دو جوهر دارای صفات مشابه باشند (E1P5)، و چون از این جهت سنخیتی بین جواهر وجود ندارد، پس رابطه علی بین جواهر نیز ممکن نیست.

برهان الف ۲: اگر جوهری از چیز دیگری پدید آمده باشد، در این صورت شناخت این جوهر متوقف بر شناخت علت آن خواهد بود، زیرا شناخت معلول مبتنی بر شناخت علت است (E1A4). اما این با تعریف جوهر سازگار نیست، زیرا جوهر طبق تعریف، بنفسه تصور می‌شود و استقلال تصویری دارد (E1D3).

ب: وجود به طبیعت جوهر مرتبط است. زیرا بر مبنای مقدمه الف، جوهر علتی بیرون از خود ندارد و بنابراین علت خود است و طبق تعریف (E1D1)، علت خود، شیئی است که ذاتش مستلزم وجودش است یا ممکن نیست طبیعتش ناموجود تصور شود. اسپینوزا این مقدمه را به برهان الف ۱ ارجاع می‌دهد. اما جلوتر نشان خواهیم داد که با توجه به نقد لایب‌نیتس، با ابتناء این قضیه بر برهان الف ۲، مسئله حل خواهد شد.

ج: شیئی که واقعیت یا موجودیت بیشتری دارد به همان اندازه صفات بیشتری نیز دارد. زیرا صفت بنابر تعریفش (E1D4)، مقوم ذات جوهر است و اگر شیئی واقعیت بیشتری داشته باشد، صفات مقومه بیشتری نیز خواهد داشت.

د: خدا طبق تعریف (E1D6)، جوهر مطلقاً نامتناهی است، یعنی شدیدترین میزان واقعیت در تعریف او مندرج است و از این جهت، بی‌نهایت صفات که هر کدام آن‌ها نیز نامتناهی هستند بر او حمل می‌شود. نتیجه اینکه خدا یا جوهر که مقوم از صفات نامتناهی است و هر یک از آن صفات نیز مبین ذات نامتناهی و سرمدی است، بالضروره موجود است.

۵-۲. مقدمه دوم

اسپینوزا در مقدمه دوم برهان می‌گوید که اگر غیر از خدا جوهر دیگری موجود باشد، صفت/صفاتش با خدا مشابهت خواهد داشت و این محال است (E1P5). برهان این مدعا ذیل قضیه پنجم بخش اول/اخلاق اقامه می‌شود که به قرار زیر است:

«اگر جواهر متعدد و متمایز از هم موجود باشند، تمایزشان از یکدیگر یا باید به وسیله اختلاف صفاتشان باشد و یا اختلاف احوالشان (E1P4). اگر تنها به وسیله اختلاف صفاتشان متمایز باشند، پس دارای صفت مشابه نیستند؛ و اگر به وسیله اختلاف احوالشان متمایز یابند، از آنجاکه جوهر طبعاً بر احوالش مقدم است (E1P1)، بنابراین با کنارگذاشتن احوال و لحاظ فی‌نفسه جوهر، یعنی (E1D3 & Ax6)، در این حال دیگر نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر تمییز داد، یعنی (E1P4)، فلذا تکثر جواهری از این دست ممکن نیست و تنها یک جوهر خواهد بود (E1P5Pro).»

دو نکته در این استدلال است که نقد و نظرهای دامنه‌داری را به وجود آورده است (Garrett 1990, 69-108). مسئله نخست را اول بار لایبنیتس مطرح کرد و در میان اسپینوزاپژوهان جدید، بنت آن را تفصیل داد (Leibniz 1989, 198-199; Bennett 1984, 68-70)، و آن اینکه پذیرش اصل تمایزناپذیری امور مشابه نافی وجود دو جوهر متشابه الصفات نیست، زیرا این فرض مقبولی است که بگوییم دو جوهر مذکور در صفت/صفاتی با هم مشابه و در صفت/صفاتی نامتشابه هستند. همچنین از صحنه خارج کردن اهمیت اختلاف در حالات، و احاله دادن آن به اختلاف در صفات که اسپینوزا بدان متوسل می‌شود مقبول نیست. برای مثال، اینکه رضا در قرن دوازدهم و حسن در قرن سیزدهم زندگی کرده‌اند ملاک معقولی برای تمایز نهادن میان آن دو به دست می‌دهد (عوارض تشخص‌بخش).

در پاسخ به نقد لایبنیتس تلاش‌های بسیاری صورت گرفته است. برای نمونه، ادوین کرلی بر این عقیده پای می‌فشارد که اسپینوزا در این برهان، جوهر را به معنای دکارتی می‌فهمد و بنابراین، هر جوهر را دارای یک صفت می‌داند. پس اختلاف در یک صفت و اشتراک در صفت دیگر اصلاً موضوعیت ندارد (Curley 1988, 16). البته تلقی کرلی قابل دفاع نیست، به‌خصوص که این مقدمات در نهایت در جهت اثبات خدا یا جوهری است که بی‌نهایت صفت نامتناهی در نوع خود دارد (Allison 1987, 52). دیگران نیز توجیهاتی مطرح کرده‌اند که وافی به مقصود نیست (Della Rocca 2002, 17-18). بنابراین، برهان اسپینوزا نیازمند بازنگری و بلکه بازسازی است.

از نظر نویسنده، تنها با محوریت عدم تناهی جوهر می‌توان محال‌بودن اشتراک صفات را معقول ساخت. مشکل این راه‌حل در این است که اسپینوزا برهان استحاله اشتراک جواهر در صفات را بر عدم تناهی جوهر مبتنی نکرده، بلکه برعکس، عدم تناهی جوهر را با وساطت قضیه ۷ و به دنبال آن قضیه ۶، بر مبنای استحاله اشتراک اثبات کرده است و بر این اساس، ظاهراً نقد اول لایبنیتس قابل پاسخ نیست. اما می‌توان با نوعی بازسازی و بدون خروج از مضامین موجود در کتاب اخلاق، نقد لایبنیتس را برطرف کرد، مشروط بر اینکه قضیه ۷ (وجود به طبیعت جوهر تعلق دارد) را به برهان دوم قضیه ۶ (نفی علیت بین جواهر) ارجاع دهیم (برهان الف ۲)، زیرا این برهان ابتدائی بر استحاله اشتراک صفات ندارد و مستقل از آن اثبات شده است و به این واسطه، اثبات وجود خدا یا جوهر نامتناهی مطلق نیز که مبتنی بر برهان هفتم است، می‌تواند مستقل از قضیه استحاله اشتراک صفات اثبات شود.

بازسازی برهان استحاله اشتراک صفات با رجوع به جوهر الهی از آن جهت که مطلقاً نامتناهی است، امکان‌پذیر می‌گردد. طبق آنچه که در ذیل مقدمه اول مطرح کردیم، خدا واجب‌الوجود بالذات و مطلقاً نامتناهی است. آنچه مطلقاً نامتناهی است، بنابر تعریف (E1D6Expl)، بالذات واجد هر آن چیزی است که مبین ذات است و هیچ سلب و فقدان در او راه ندارد. به عبارت دیگر، هیچ کمال وجودی قابل تصور نیست که این جوهر نامتناهی مطلق فاقد آن باشد. بنابراین، هر صفتی که در طبیعت وجود دارد (مقومات ذات جوهر) خدا واجد آن است. از سوی دیگر، ممکن نیست جوهر نامتناهی مطلق این صفات را به صورت نامتناهی نداشته باشد. به عبارت دیگر، هر یک از صفات از آن جهت که در نوع خود نامتناهی است، خدا واجد آن‌هاست. برای مثال ممکن نیست خدا متصف به امتداد متناهی یا فکر متناهی باشد، زیرا این‌ها با عدم تناهی خدا سازگار نیست (E1D6; E1P10scho). خدا صرفاً می‌تواند و باید متصف به امتداد نامتناهی و فکر نامتناهی باشد، به بیان اسپینوزا: «متناهی خواندن شیء درواقع نفی

چیزی از آن است و نامتناهی خواندن شیء تصدیق مطلق وجود آن طبیعت» (اخلاق، بخش ۱، قضیه ۸، تبصره ۱) با اندک تغییر در ترجمه فارسی].

بحث را با صفت امتداد پیش می‌بریم. خدا متقوم از صفت امتداد نامتناهی است و با نظر به معنای نامتناهی در نوع خود (E1D6Expl)، خدا یا جوهر نامتناهی کل گستره امتداد جوهری را واجد است. از این‌روی، وقتی می‌گوییم که خدا متصف به صفت امتداد نامتناهی است، نمی‌توان جوهر دیگری را تصور کرد که آن هم متصف به صفت امتداد جوهری باشد (Bennett 1996, 66-69). باری، چون خدا بنا به تعریفی که از او به دست دادیم جوهر نامتناهی مطلق است، در صورتی که موجود به وجود واقعی و عینی باشد، همه طرق موجودیت را در سطح جوهری و به صورت قائم بالذات دارا خواهد بود (یعنی کل صفات). بنابراین، با فرض وجود خدای مطلقاً نامتناهی، هیچ جوهری ممکن نیست در صفاتش با خدا مشترک باشد. پس نقد اول لایب‌نیتس پاسخ داده می‌شود. در عالم واقع، ممکن نیست دو جوهر در صفت/صفاتی همسان و در صفت/صفاتی ناهمسان باشند، زیرا خدا به مثابه جوهر مطلقاً نامتناهی، واجد همه صفات در سطح نامتناهی است و نه تنها امکان اشتراک صفات میسر نیست، بلکه امکان تمایز در صفات نیز وجود ندارد، زیرا به نقص خدا می‌انجامد که با تعریف خدا سازگار نیست.

اما اینکه اسپینوزا تمایز در حالات را در مسئله تمایز بین دو جوهر مدخلیت نمی‌دهد چه دلیلی دارد؟ کسانی مثل ادوین کرلی از مثال دکارتی موم و آهن بهره می‌برند (نک: دکارت ۱۳۸۵، ۴۳-۴۶؛ Curley 1988, 17-18). فرض کنیم که دو جوهر صرفاً به واسطه حالاتشان متمایز هستند. حال اگر تحت شرایطی حالات آن‌ها دگرگونی پذیرفته و تشابه حاصل کنند، وجه تمایز بین آن‌ها منتفی می‌شود. از این‌روی، صرف تمایز حالات معیار خوبی برای متمایزدانستن جواهر نیست و با توجه به اینکه صرفاً تمایز در حالات و صفات قابل تصور است، می‌توان از حالات عبور کرد و تمایز در ناحیه صفات را مورد توجه قرار داد. نکته‌ای که کرلی مطرح می‌کند خالی از وجه نیست، اما می‌توان با مقدماتی اسپینوزایی‌تر این مسئله را حل و فصل کرد. می‌توان گفت که حالات در اندیشه اسپینوزا مکلفات و شئونات جوهر هستند. چستی آن‌ها جز با نظر به جوهری که مبنای وجودی آن‌هاست قابل تبیین نیست. حالات بالضروره توسط جوهر ایجاد می‌شوند و هیچ علتی بیرون از جوهر در ایجاد آن‌ها مؤثر نیست، چون در غیر این صورت، جوهر قائم بالذات نخواهد بود. حال اگر تمایزی در حالات دو جوهر وجود دارد و هیچ علت بیرونی‌ای هم در این تمایز نقش ندارد، پس صرفاً ذات دو جوهر اقتضاء این ایجادهای مختلف را داشته و ذات جواهر نیز همان صفات آن‌هاست. بنابراین، به تحلیل فلسفی، تمایز در حالات خودبه‌خود به تمایز در صفات ارجاع داده می‌شود. به همین جهت است که اسپینوزا تأکید می‌کند که «جوهر بالطبع بر احوالش تقدم دارد» (E1P1؛ همچنین رک: Garrett 1990, 69-108)

۳-۵. وحدت جوهر

اسپینوزا بر مبنای مقدمات پیش‌گفته، وحدت حقیقی و تعددناپذیر جوهر را اثبات می‌کند: «ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد یا به تصور آید» (اسپینوزا ۱۳۷۶، بخش ۱، قضیه ۱۴). استدلال اسپینوزا بدین صورت است: الف: خدا بنا به تعریف: «موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهر، که متقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آن‌ها مبنای ذات سرمدی و نامتناهی است» (بخش ۱، تعریف ۶). از این‌روی، بر اساس تعریف مذکور: ۱- خدا مطلقاً نامتناهی است.

۲- این موجود مطلقاً نامتناهی جوهری است که متقوم از تمام صفات نامتناهی است و همه صفات وی شدتاً و عدتاً نامتناهی هستند.

۳- هر کدام از صفات مزبور، در نوع خود، ذات سرمدی و نامتناهی جوهر الهی را ظهور می‌دهند.
ب: وجود به ذات جوهر تعلق دارد (E1P7)، یا به بیان دیگر، جوهر علت خودش است، یعنی بالذات اقتضاء وجود دارد یا ممکن نیست طبیعت آن را معدوم تصور کرد (E1D1; E1P7Pro). بنابراین، جوهر اگر درست تصور گردد، بالضروره موجود دانسته خواهد شد.

ج: اکنون خدا نیز که جوهر مطلقاً نامتناهی است، باید بالضروره وجود داشته باشد (E1P11).
د: اگر غیر از خدا/جوهر نامتناهی مطلق جوهر دیگری نیز موجود باشد، یا واقعاً فاقد هر صفتی است، یا واجد صفاتی است که عدتاً متناهی یا نامتناهی هستند.

ه: اما امکان ندارد که این جوهر دوم هیچ صفتی نداشته باشد، زیرا صفت تقویم‌بخش ذات جوهر است و جوهر بدون آن، هیچ ذاتی نخواهد داشت، و با توجه به اینکه وجود به ذات جوهر تعلق دارد، بنابراین، جوهری که فاقد صفت باشد عدمی است. پس: «در عالم امری واضح‌تر از این نیست که هر موجودی باید تحت صفتی تصور شود» (اخلاق، بخش ۱، قضیه ۱۰، تبصره). (Basile 2012, 30-40)

و: ممکن نیست جوهر دوم عدتاً و شدتاً واجد صفات متناهی یا نامتناهی باشد، زیرا اگر چنین باشد، در صفت/صفاتش با خدا، که متقوم از کلیه صفات است، مشابهت و مشارکت خواهد داشت. اما چنین چیزی ممکن نیست. پس این جوهر دیگر، بنا به تحلیلی که مطرح کردیم، محال است که موجود باشد.

نتیجه: ممکن نیست جز خدا جوهر دیگری وجود داشته باشد یا به تصور آید (اخلاق، بخش ۱، قضیه ۱۴).
مخلص کلام اینکه خدایی که اسپینوزا معرفی می‌کند در هیئت جوهر نامتناهی مطلق که متصف به صفات نامتناهی است و از این جهت، واجد همه طرق موجودیت در مرتبه نامتناهی است، امکان وجود هر نوع جوهر دیگری را منتفی می‌سازد. خدای اسپینوزا البته متعین به تعینات صفات است و عقل نامتناهی به همه آن‌ها علم تام دارد، اما انسان‌ها به واسطه تناهی توانایی عقلانی‌شان، امکان فهم همه صفات الهی را ندارند و به بیان اسپینوزا، تا به اکنون فقط دو صفت فکر و امتداد معلوم واقع شده است. از این جهت، خدای اسپینوزا، برخلاف خدای عارفان و قریب به اتفاق فیلسوفان و متألهین، ذاتاً ناشناختنی تام نیست و حتی عقل متناهی ما انسان‌ها نیز می‌تواند برخی از وجوه ذاتی وی را بشناسد.

۶. نتیجه‌گیری

اسپینوزا در آثار مختلف خود، براهین متعددی برای اثبات یگانگی خدا به دست می‌دهد که عمده آن‌ها مبتنی بر کمال مطلق خدا و وجوب وجود او هستند. برخی از این براهین اگرچه اثبات‌کننده یگانگی جوهر الهی هستند، اما فرض وجود جواهر متناهی را نفی نمی‌کنند. اما برخی براهین دیگرش که به‌خصوص در اخلاق به اوج خود می‌رسد، نه تنها یگانگی خدا به مثابه جوهر نامتناهی را اثبات می‌کنند، بلکه نافی وجود و تصورپذیری هرگونه جوهر دیگری هستند، چه متناهی و چه نامتناهی. البته بسیاری از این براهین ریشه در الهیات سنتی ادیان ابراهیمی دارند، ولی برهان اخلاق با این شکل و شمایل کاملاً اسپینوزایی است، اگرچه در سنت‌های عرفانی (عرفان نظری) نیز گاه تصدیق می‌شود که برای نامتناهی مطلق نمی‌توان فرض ثانی کرد. با این وصف، نمی‌توان اسپینوزا را مطلقاً ملحد دانست، اگرچه خدایی

که معرفی می‌کند و وجود و وحدانیتش را اثبات می‌نماید مختص به فلسفه خود اوست و نمی‌توان گفت همان خدای ادیان ابراهیمی است. نظریه وحدت جوهر الهی اسپینوزا آن‌گونه که در رساله مختصره و در اخلاق مطرح می‌شود، در تقابل با اندیشه ارسطویی و دکارتی قرار دارد (Delahunty 1985, 109)، چرا که اسپینوزا هم تعدد جواهر به معنای عام کلمه (Aristotle 1984, *Metaphysics*, 1069a-1069b3; *Categories*, 2a11-16) و هم تعدد جواهر مخلوق (CSM1, 210) را نفی می‌کند. اسپینوزا جوهری را معرفی می‌کند که نظام حالات را در کسوت علتی درونی پدید آورده است (Mason 1997, 117-131; Zac 1991, 232-240; E1P18; KV. I: 2nd Dia & iii). البته وحدت‌گرایی وی با وحدت اوسیا در اندیشه‌ی الثایی که هر نوع کثرتی را منکر است یکی نیست و کثرات حالات را می‌پذیرد (Melamed 2011, 206-222)، اما این کثرت را با فرض خلق از عدم (الهیات کلامی) یا صدور بیرونی (اندیشه فلوپینی-سینوی) تبیین نمی‌کند، بلکه سخن از نوعی صدور درونی به میان می‌آورد که به واسطه آن، خدا علت درونی همه اشیاء است و جهان «در» اوست، آنچنان که احکام مثلث مندرج در مثلث هستند (E1P15; E1P18).

کتاب‌نامه

کتاب مقدس.

ابن میمون، موسی. بی تا. *دلالة الحائرین*. به تحقیق حسین آتای. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة. اسپینوزا، باروخ. ۱۳۷۶. *اخلاق*. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. حسامی‌فر، عبدالرزاق. ۱۳۸۵. «براهین اثبات وجود خدا در اسپینوزا». *پژوهشنامه فلسفه دین* ۴ (۲): ۸۹-۱۱۷. حسامی‌فر، عبدالرزاق، و سیدمسعود سیف. ۱۳۹۵. «ذات خدا و تمایز صفات او در فلسفه اسپینوزا». *فلسفه دین* ۱۳ (۱): ۱-۲۲.

حلی، حسن بن یوسف. ۱۴۲۲ ه. ق. *کشف المراد*. به تصحیح حسن حسن‌زاده. قم: موسسه النشر الاسلامی. دکارت، رنه. ۱۳۸۵. *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی. تهران: انتشارات سمت. شایان‌فر، شهناز، و محمد سعیدی‌مهر. ۱۳۸۸. «تعالی و حلول در فلسفه اسپینوزا». *اندیشه دینی* ۹ (۳۱): ۳۱-۵۸. طالب‌زاده، حمید، و حسین صابری. ۱۳۹۳. «نقدهای اسپینوزا بر انسان‌وارانگاری خدا». *فلسفه* ۱۲ (۲): ۷۳-۸۹. میرداماد، محمدباقر. ۱۴۲۷ ه. ق. *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*. به تحقیق علی اوجبی. تهران: میراث مکتوب.

Bibliography

The Holy Bible.

Allison, Henry. 1987. *Benedict de Spinoza: An Introduction*. Yale University Press.

Aquinas, Thomas. 2014. *Summa Theologiae*. Trans by the Fathers of the Dominican Province. Catholic Way.

Aristotle. 1984. *The Complete Works*. Vol I & II. Trans by Jonathan Barnes. Princeton.

Augustine. 2011. *The Trinity*. Trans by Edmund Hill. New City Press.

Basile, P. F. 2012. "Russell on Spinoza's Substance Monism." *Metaphysics* 13(1): 27-41.

Bennett, Jonathan. 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*; Indianapolis.

Bennett, Jonathan. 1996. "Spinoza's Metaphysics." In *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by D. Garrett. Cambridge.

Cariello, John. 2002. "Monism in Spinoza." In *Spinoza: Metaphysical Themes*, edited by Koistinen & Biro. Oxford.

- Charlton, William. 1981. "Spinoza's Monism." *The Philosophical Review* 90(4): 503-529.
- Curley, Edwin. 1988. *Behind the Geometrical Method*. Princeton University Press.
- Delahunty, R. G. 1985. *Spinoza*. Routledge.
- Della Rocca, Michael. 2002. "Spinoza's Substance Monism." In *Spinoza: Metaphysical Themes*, edited by koistinen & Biro. Oxford.
- Descartes, Rene. 1984. *The Philosophical Writings of Descartes (CSM1)*. Vol 1. Trans by Cottingham & Stoothoff & Murdoch. Cambridge.
- Descartes, Rene. 1985. *The Philosophical Writings of Descartes (CSM2)*. Vol. 2. Trans by Cottingham & Stoothoff & Murdoch. Cambridge.
- Descartes, Rene. 2006. *Meditationes de Prima Philosophia*. Translated by Ahmad Ahmadi. Tehran: SAMT Publications. [In Persian]
- Donagan, Alan. 1980. "Spinoza's Dualism." In *The Philosophy of Baruch Spinoza*, edited by R. Kennington. Washington.
- Garrett, Don. 1990. "Ethics: Ip5." In *Central Themes in Early Modern Philosophy*, edited by Cover and Kulstad. Hackett.
- Gilson, Etienne. 2018. *John duns Scotus*. Trans by Games Colbert. T&T Clark.
- Gueroult, Martial. 1968. *Spinoza I. Dieu*. Aubier-Montaigne.
- Gullan-Whur, Margaret. 2000. *Within Reason: A Life of Spinoza*. Jonathan Cape Publishing.
- Hilli, Hasan ibn Yusuf. 2001. *Kashf al-Murad*. Edited by Hasan Hasanzadeh. Qom: Mu'assasa al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Hesamifar, Abdurrazzaq. 2006. "Arguments for the Existence of God in Spinoza's Works." *Philosophy of Religion Research* 4(2): 89-117. doi: <https://doi.org/10.30497/pr.2012.1183> [In Persian]
- Hesamifar, Abdurrazzaq, & Seyyed Masoud Seyf. 2016. "The Essence of God and the Distinction of His Attributes in Spinoza's Philosophy." *Philosophy of Religion* 13(1): 1-22. doi: <https://doi.org/10.22059/jpht.2016.58587> [In Persian]
- Kirk, G. S, J. E Raven, & M. Schofield. 1990. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge.
- Kulstadm, Mark. 1996. "Spinoza's Demonstration of Monism, A New Line of Defense." *History of Philosophy Quarterly* 13(3): 299-316.
- Laerkem Mognes. 2011. "Spinoza's Monism? What Monism?". In *Spinoza on Monism*, edited by Philip Goff. Palgrave Macmillan.
- Leibniz, G. W. 1989. *Philosophical Papers and Letters*. Trans by Leroy Loemker. Boston.
- Maimonides, N. d. *Dilala al-Ha'irin*. Edited by Hosein Atai. Cairo: Maktaba al-Thaqafa al-Diniyya. [In Arabic]
- Mason, Richard. 1997. *The God of Spinoza*. Cambridge.
- Melamed, Yitzhak. 2011. "[Why Spinoza is not an Eleatic Monist \(or Why Diversity Exists\)](#)." In *Spinoza on Monism*, edited by P. Goff. Palgrave.
- Mir Damad, Muhammad Baqir. 2006. *Taqwim al-Iman wa Sharhuhu Kashf al-Haqa'iq*. Edited by Ali Ujabi. Tehran: Miras-i Maktub. [In Arabic]
- Nadler, Steven. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge.
- Newlands, Samuel. 2010. "Another Kind of Spinozistic Monism." *Nous* 44(3): 469-502.
- Pollok, Frederick. 1966. *Spinoza: His Life and Philosophy*. New York.
- Shayanfar, Shahnaz, & Mohammad Saeidi Mehr. 2013. "Review of Transcendence and Immanence in the Philosophy of Spinoza from the Viewpoint of Islamic Mysticism." *Journal of Religious Thought* 9(31): 31-58. doi: <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1249> [In Persian]

- Spinoza, Baruch. 1997. *Ethics*. Translated by Mohsen Jahangiri. Tehran: Markaz-i Nashr-i Danishgahi. [In Persian]
- Spinoza, Benedict. 1985. *The Collected Works of Spinoza*. Vol. 1. Translated by Edwin Curley. Princeton.
- Spinoza, Benedict. 2002. *Complete Works*. Trans by Samuel Shirley. Cambridge.
- Talebzadeh, Hamid, & Hossein Saberi Varzaneh. 2015. "Spinoza's Critiques of Anthropomorphism of God." *Philosophy* 12(2): 73-89. doi: <https://doi.org/10.22059/jop.2015.54164> [In Persian]
- Wolfson, Harry. 1934. *The Philosophy of Spinoza*. 2 Vols. Harvard.
- Zac, Sylvian. 1991. "On the Idea of Creation in Spinoza's Philosophy." In *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, edited by Y. Yovel. Vol 1. Leiden.

یادداشت‌ها

1. Melissus
2. ἄπειρον

۳. علائم اختصاری ارجاعات به آثار اسپینوزا و دکارت، به قرار ذیل است:

Spinoza: Curley's Translation of Spinoza's Works; DPP: Descartes Principiorum Philosophiae; CM: Cogitata Metaphysica; Ep: Epistolae; KV: Korte Verhandelng; E: Ethica (Ax: Axiom; D: Definition; P: Proposition; Pos: Postulate; scho: scholium; Pro: Proof); CSM 1 & 2: The Philosophical Writings of Descartes, Vol 1 & 2, translated by Cottingham & Stoothoff & Murdoch.

4. Deus sive Natura

5. Modifications

6. Monistic

7. Franco Burgersdijk

۸. خدا متصف به صفت علم مطلق می‌شود، اما اسپینوزا در اخلاق از آن عدول می‌کند (E1P17scho; E1P31)؛ سرمدیت را مهمترین صفت خدا می‌داند (CM, II, i) که به نحوی یادآور انحصار ازلیت برای خدا در الهیات یهودی-مسیحی-اسلامی است، اما در رساله مختصره، آن را صرفاً خصوصیت خدا برمی‌شمرد و نه صفت او (Wolfson, 1934,) Spinoza, 2002, pp. 39, 50, 56; Vol I, p. 231) و منحصر به خدا نیز نمی‌داند (E1P21)؛ همچنین خدا بر خلاف اخلاق (E1P15) علت درونی جهان دانسته نشده است.

9. Duns Scotus

10. extrinsic denominations

11. Reason

12. Desire

13. John Hudde

14. individuation

۱۵. ر.ک: Wolfson 1934, 1: 66-79; Donagan 1980, 91-92



The Position of Symbol and Myth in Paul Ricoeur's Philosophical Anthropology

Kiyarash Zamani¹ , Naser Gozashte² 

Submitted: 2024.11.03

Accepted: 2025.02.05

Abstract

The question concerning the nature and significance of symbol and myth has always been one of the most fundamental and, at the same time, most challenging issues in the history of philosophy. From ancient Greece to the modern era, philosophers have proposed diverse approaches to explain the function and meaning of these two categories. Among them, Paul Ricoeur stands out as one of the foremost thinkers who, in the early phase of his thought, addressed the relationship between symbol, myth, and philosophical anthropology from a hermeneutical perspective. At this stage of his intellectual development, Ricoeur outlined the project of a philosophical anthropology, within which he defended the meaningfulness of symbolic systems and regarded symbols and myths as a privileged ground for understanding the human condition. From his viewpoint, humanity's experience of evil constitutes a fundamental encounter that reveals an existential predicament—an experience that has found expression in what he calls the symbols of confession. Thus, through the recovery and interpretation of the hidden meanings embedded in these symbols, one may attain anthropological insight and understanding. In his analysis of the three symbols of confession—Defilement, Sin, and Guilt—Ricoeur identifies a subjective progression whereby evil gradually becomes internalized, and the human being comes to feel its weight within the unity of the self. Moreover, since myth, in Ricoeur's view, confers a narrative dimension upon the symbol, these three symbols of confession are each narrated within four distinct mythic forms: “the Babylonian creation myth”, “the tragic vision of existence”, “the myth of the exiled soul”, and “the myth of Adam”.

Keywords

Paul Ricoeur, symbolism of evil, hermeneutical mythology, philosophical anthropology

© The Author(s) 2025.



1. M.A. Graduate in Comparative Religions and Mysticism, Tehran University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). (kiyarashzamani1372@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Tehran University, Tehran, Iran. (ngozasht@ut.ac.ir)



جایگاه نماد و اسطوره در انسان‌شناسی فلسفی پل ریکور

کیارش زمانی^۱ ID، ناصر گذشته^۲ ID

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷

چکیده

پرسش درباره چستی و اهمیت نماد و اسطوره همواره از بنیادی‌ترین و درعین‌حال چالش‌برانگیزترین مباحث در تاریخ فلسفه بوده است. از روزگار یونان باستان تا دوران معاصر، فیلسوفان رویکردهای گوناگونی را در تبیین کارکرد و معنای این دو مقوله عرضه کرده‌اند. در این میان، پل ریکور از برجسته‌ترین متفکرانی است که در نخستین دوره اندیشه خود با رویکردی هرمنوتیکی به تحلیل نسبت میان نماد، اسطوره و انسان‌شناسی فلسفی پرداخت. ریکور در این مرحله، طرحی از یک انسان‌شناسی فلسفی را بنا نهاد و در آن، ضمن دفاع از معناداری نظام‌های نمادین، نمادها و اسطوره‌ها را به‌منزله بستری مناسب برای انسان‌شناسی تلقی کرد. از دید او، تجربه بشر در مواجهه با شر تجربه‌ای بنیادین و آشکارکننده محمضه‌ای وجودی است؛ تجربه‌ای که در قالب نمادهای اعتراف تجلی یافته است. بنابراین، با بازایی و تفسیر معانی نهفته در نمادهای اعتراف می‌توان به اهداف انسان‌شناسانه دست یافت. ریکور در تحلیل خود از سه نماد اعتراف آلودگی، گناه شرعی و گناه اخلاقی نوعی سیر سوژکتیو را باز می‌شناسد که طی آن، شر به تدریج درونی می‌شود و انسان سنگینی آن را بر وجدان خویش احساس می‌کند. افزون بر این، به باور وی، چون اسطوره بُعدی روایی به نماد می‌بخشد، این سه نماد اعتراف در چهار نوع اسطوره «آفرینش بابلی»، «نگاه تراژیک به وجود»، «روح تبعیدی» و «اسطوره آدم» روایت شده‌اند.

کلیدواژه‌ها

پل ریکور، نمادشناسی شر، اسطوره‌شناسی هرمنوتیکی، انسان‌شناسی فلسفی

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(kiyarashzamani1372@gmail.com)

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (ngozasht@ut.ac.ir)

مقدمه

عبارت «می‌اندیشم پس هستم» یا همان کوژیتوی دکارتی در طول سالیان متمادی توسط متفکران و فیلسوفان مختلف مورد انتقاد قرار گرفت. پل ریکور، فیلسوف برجستهٔ فرانسوی، نیز در زمرهٔ منتقدان جدی کوژیتو بود. ریکور تحت تأثیر فلسفهٔ تأملی ژان نابر، نسبت به هر نوع شهود و آگاهی بی‌واسطه بدین بود و به تأسی از دیلتای، خویش‌فهمی از رهگذر درون‌بینی را ناممکن می‌دانست (Ihde 1971, xv). به عبارت دیگر او برخلاف دیدگاه دکارت، مدعی بود «از طریق شهود بی‌واسطه نمی‌توان به وجود خویش به مثابهٔ یک هستندهٔ اندیشنده رسید» (ریکور ۱۳۹۷، ۵۷). در این راستا او همچون نابر به تعریف واژهٔ تأمل روی آورد و در کتاب فروید و فلسفه با تأکید بر گزارهٔ «تأمل شهود نیست»، تأمل را «تصاحب تلاش ما برای زیستن و میل به بودن از طریق آثاری که گواه این تلاش و میل است» دانست (Ricoeur 1970, 46). در نتیجه، تأمل فرایند درک ایگو از رهگذر تلاش برای زیستن یا میلش به بودن است (Itao 2010, 10) و چون انسان‌ها امکان‌های وجودی خویش را در اعمال، آثار، نمادها و ... عینیت بخشیده‌اند، لذا فهم این تلاش برای زیستن و میل به بودن یعنی درک ایگو تنها از رهگذر تفسیر این امور امکان‌پذیر خواهد بود. بدین‌سان خویش‌فهمی از رهگذر درک جهان نمادین، که انسان‌ها خود را در آن عینیت بخشیده‌اند، امکان‌پذیر است و تأمل تنها از طریق تفسیر این جهان نمادین عمل می‌کند، یعنی انسان از طریق مسیر نمادگرایی به شناخت خویش دست می‌یابد، لذا تأمل با تفسیر و هرمنوتیک در پیوند است (Itao 2010, 11).

به‌طور خلاصه، ریکور خویش‌فهمی از طریق درون‌بینی را ناممکن می‌دانست و معتقد بود انسان خود را در جهان‌های نمادین عینیت بخشیده است، پس تفسیر این جهان‌های نمادین ما را به انسان‌شناسی می‌رساند. در همین راستا ریکور پروژهٔ انسان‌شناسی فلسفی خویش را، که بر تفسیر نظام‌های نمادین استوار بود، آغاز کرد. در پژوهش حاضر به بررسی نقش و جایگاه نماد و اسطوره در پروژهٔ انسان‌شناسی فلسفی ریکور خواهیم پرداخت.

ریکور اهمیتی اساسی و محوری برای زبان قائل بود. او انسان را موجودی زبانی می‌دانست که در زبان متولد می‌شود، رشد می‌یابد و خود را در زبان و از طریق زبان بیان می‌کند. به باور وی انسان هستی خود را در زبان آشکار می‌کند، و از این رهگذر نتیجه می‌گیرد انسان چیزی جز زبان نیست (Ricoeur 1974, 319؛ Itao 2010, 2). همچنین نزد ریکور زبان یک معماری چندلایه از معناست که معنا همواره زیر آن و درون آن پنهان است، زبان آکنده و غنی از معناست و معنا از پیش در زبان وجود دارد و آکندگی معنایی زبان نیز به دلیل رشد و نمو و پروبال یافتن نمادها در زبان است، یعنی ریکور خانه‌گزینی نماد در زبان را علت غنای معنایی زبان می‌داند (Ricoeur 1974, 288). پس آنچه آکنده و غنی از معناست «نماد» است و شناخت انسان تنها با میانجی‌گری جهان نمادین امکان‌پذیر است (Itao 2010, 2). در نتیجه ریکور در هرمنوتیک مدنظر خویش، به‌جای تکیه بر مدل دکارتی ذهن، هرمنوتیکی را تعریف می‌کند که به برتری نماد و ایجاد معانی غیرمستقیم و باواسطه از دل نمادها باور دارد. این هرمنوتیک محور اصلی پروژهٔ ریکور در بخشی از زندگی فکری او بود که شامل کتاب‌های او از نمادشناسی شرتا فروید و فلسفه می‌گردد و آن پروژه همانا بازیابی تفکر در نماد و امتدادبخشیدن به نماد در تفکر است که مبتنی بر شعار مشهور ریکور یعنی «نماد تفکر را فرامی‌خواند» است. او در این باره می‌گوید: «این شعار که من آن را بسیار جذاب یافته‌ام حاوی دو نکته است. اول اینکه نماد فرامی‌خواند یعنی من مالک معنا نیستم، این نماد است که معنا می‌بخشد، اما نماد خود تفکر را نمی‌آفریند بلکه مادهٔ اولیهٔ تفکر را می‌آفریند و به ذهن موضوعی برای تفکر پیشکش می‌کند. این جمله

حاکمی از آن است که همه چیز پیش‌تر گفته شده ولی ضروری است که همه چیز را در بُعد جدیدی از تفکر آغاز کنیم. این شرح و بسطِ تفکر ... در بسترِ نمادهاست و شرط و بسطِ نماد در بسترِ تفکر است که می‌خواهم آن را تفسیر کنم و بفهمم» (کرنی ۱۴۰۱، ۱۷۱-۱۷۲).

پس دیدیم که ریکور به سمتِ نوعی انسان‌شناسی فلسفی سوق پیدا کرد و منبع اصلی برای شناختِ انسان را نیز زبانِ نمادین دانست. به بیانی دیگر، پروژه فکریِ ریکور در این برهه از زندگی‌اش نوعی «انسان‌شناسی» فلسفی است که نه با خلقِ معنا بلکه با بازیابیِ معنا در نمادها می‌خواهد به این انسان‌شناسی فلسفی برسد. درواقع ریکور به یک همبستگی مثبت میانِ زبانِ نمادین اسطوره‌ای و انسان‌شناسی فلسفی قائل است و این شناختِ زبانِ نمادین اسطوره‌ای است که راهبرِ ما به هدفِ انسان‌شناسی فلسفی خواهد بود (Rasmussen 1971, 3).

۱. نمادشناسی شر

ریکور نخستین بار استفاده از زبانِ نمادین اسطوره‌ای به منظور انسان‌شناسی را در کتابِ نمادشناسی شر به کار گرفت. او در این کتاب مشکل شر را در میراثِ یهودی یونانی مورد واکاوی قرار داد و با بررسی نمادهای شر در سطح معنایی، به دنبال کشف این بود که شر توسط انسان به‌طور منفعلانه تحمل می‌شود یا انسان فعالانه آن را مرتکب می‌شود (Ricoeur 1974, 315). به باور ریکور چون هیچ زبان مستقیم، صریح و غیرنمادینی وجود نداشت تا انسان شری را که تجربه کرده از طریق آن بیان کند، از این‌رو، این تجربه را در نماد بیان کرده است. ریکور تنها راه دسترسی به تجربه شر را در عباراتِ نمادینی می‌داند که در «اعتراف» نهفته‌اند. به بیانی دیگر، نمادهای شر در اعتراف انسان به ارتکاب شر نهفته‌اند و از این طریق می‌توان به آن‌ها دست یافت، یعنی انسان شری که متحمل شده یا مرتکب شده است را از طریق نماد بیان می‌کند و این نمادها را می‌توان در آیین‌های مختلفِ اعتراف که در ادیان وجود دارد مشاهده کرد (Ricoeur 1974, 289). در نتیجه او در کتابِ نمادشناسی شر، به بررسیِ پدیدارشناسانه نمادهایی روی می‌آورد که تجربه بشر از شر در آن‌ها بیان شده است و چون آن نمادها از نظرِ ریکور در واقع در بیان‌های اعترافات بشری نهفته هستند، از این‌رو پروژه ریکور در نمادشناسی شر محدود به پدیدارشناسیِ اعتراف می‌گردد. در پدیدارشناسیِ اعتراف او سعی می‌کند «عملِ اعتراف را که آگاهی دینی به آن دست می‌یازد بازسازی کند» (سیمز ۱۴۰۰، ۳۳). از نظر وی زبان، نور عواطف است و از طریق اعتراف، آگاهی از خطا به پرتو گفتار درمی‌آید. از طریق اعتراف، انسان تجارب خود را به گفتار درمی‌آورد (Ricoeur 1967, 7).

۱-۱. تقصیر و هرمنوتیک

یکی از اهداف ریکور در پدیدارشناسیِ اعتراف دانستن این نکته است که انسان تا چه اندازه در پیدایش و گسترش شر، خود را مقصر می‌داند، جایگاه «تقصیر»^۱ در پیدایی و حیات شر در زیست بشری تا کجاست؟ از نظر ریکور زبانِ نمادینِ اعتراف به شر، یعنی آنجا که انسان شری که مرتکب شده را در زبانی نمادین اعتراف می‌کند، زمینه شناختِ «تقصیر» به مثابه موقعیتِ وجودی انسان است (Ihde 1971, 84).

اما تجربه تقصیر را چگونه می‌توان درک کرد و به فهم آن نائل شد. ریکور برای درکِ مفهومِ تقصیر، از هرمنوتیک استفاده می‌کند. از نظر وی هرمنوتیک در دو سطح، امکانِ درکِ تجربه تقصیر را برای ما فراهم می‌کند. سطح نخست مربوط به رابطه تجربه با بیان است و سطح دوم به تفسیر و فهم عبارات از طریق هرمنوتیک مربوط می‌شود. در سطح نخست، رابطه بین بیان و تجربه پیش‌ازبانی مطرح است. پدیدارشناسی ساختاری، چه با رویکرد

هوسرلی و چه رویکرد وجودی، این رابطه پیش‌فرضی را پیش‌فرض می‌گیرد. بیان محملی است برای درک تجربه و تجربه را باید از طریق بیان آن درک کرد. در چنین شرایطی است که زبان کارکردی میانجی‌گرانه به خود می‌گیرد (Ihde 1971, 96). درواقع تجربه آن وسیله‌ای است که امکان مضمون‌سازی^۲ بیان را به‌عنوان محملی برای مطالعه انسان به‌مثابه زبان، فراهم می‌کند (Ihde 1971, 99). در پدیدارشناسی ساختاری ریکور، احساسات خصوصاً آن‌ها که آشکارکننده مفهوم تقصیر هستند همیشه مبهم تلقی می‌شوند، و آنچه به‌شکل مبهم تجربه می‌شود در سطح زبانی نیز به‌شکل مبهم بیان می‌شود. نزد ریکور، احساسی که ما درگیرش هستیم به دلیل احساسی بودن، مبهم و کور است و در نتیجه آکنده از معانی متعدد است (Ricoeur 1967, 9؛ Ihde 1971, 97). در نتیجه چون اعتراف از اساس به شکل مبهم در زبان پدیدار می‌گردد، برای پدیدارشناسی اعتراف نیازمند هرمنوتیک هستیم. در نتیجه این دانش نزد ریکور ابزاری است برای درک عبارات چندپهلوی. از سوی دیگر، او معتقد است نمادها با گفتمان فلسفی بیگانه نیستند و هم‌اکنون نیز در عنصر گفتار جای دارند و احساسات را از ابهام و سکوت درمی‌آورند. باری با نمادهاست که انسان از طریق زبان باقی می‌ماند. در نتیجه زبان نمادین و هرمنوتیک لازم و ملزوم یکدیگرند و بدون هرمنوتیک اساساً زبان نمادین وجود ندارد. بیان نمادین توسط هرمنوتیک وارد گفتمان ساختارمند می‌شود (Ricoeur 1967, 350).

۲-۱. نمادهای شر

ریکور اعتراف را امری می‌داند که از سه خاستگاه ناشی می‌شود: «آلودگی»، «گناه شرعی» و «گناه اخلاقی». در نتیجه او در بخش نخست کتاب نمادشناسی شر، کارش را با بررسی این سه نماد آغاز می‌کند (سیمز ۱۴۰۰، ۳۳). این نمادهای شر گرچه از برخی معانی ظاهری و تحت‌اللفظی همچون لکه^۳، کثیفی، انحراف و ... نشئت گرفته‌اند و پدیدار شده‌اند، اما هدف آن‌ها اشاره به معنایی ثانوی و غیرمستقیم است که آن معنای غیرمستقیم در واقع معنایی وجودی و اگزیستانس است. دلالت وجودی به‌طور غیرمستقیم توسط دلالت اولیه و تحت‌اللفظی معلوم می‌شود (Ricoeur 1974, 316). از نظر ریکور نماد آلودگی از دو نماد دیگر باستانی‌تر است و بعد از آلودگی، نماد گناه شرعی پدیدار شده و بعد از آن نیز نماد گناه اخلاقی. درواقع نماد گناه اخلاقی از دو نماد دیگر متأخرتر است. وی معتقد است در گذار از هر نماد به سمت نماد بعدی، شاهد نوعی چرخش سوپژکتیو و درونی هستیم، به‌طوری که هر نماد نسبت به نماد قبلی درونی‌تر می‌شود. همچنین ریکور می‌گوید که با حرکت از نماد نخست به سوی نمادهای بعدی، هر نماد خود را در نماد بعدی حفظ می‌کند. بار معنایی هر نماد در نماد بعدی مستتر و محفوظ است. بدین سان، نماد گناه شرعی دارای بار نماد آلودگی، و نماد گناه اخلاقی دارای بار نمادهای آلودگی و گناه شرعی است (Piscitelli 1980, 291-292). به این نکات ضمن بررسی مفصل‌تر هر نماد خواهیم پرداخت.

۱-۲-۱. آلودگی

ریکور نماد آلودگی را اولیه‌ترین نمود گناه در تاریخ می‌داند. آلودگی ابتدایی‌ترین شکل نماد گناه است و جایگاهی عمیق و ریشه‌ای در احساسات و رفتارهای مرتبط با تقصیر در ما دارد، چنان‌که ترس از آلودگی و آداب تطهیر و پاکسازی آن در تمام رفتارها و احساسات مربوط به گناه ما نهفته است (Ricoeur 1967, 25). ریکور نماد آلودگی را دارای دو جنبه عینی و ذهنی می‌داند، یعنی این نماد در دو سطح عینی و ذهنی عمل می‌کند (Ricoeur 1967, 26). در جنبه عینی یا فیزیکی، آلودگی همچون کثیفی پدیده‌ای است که از بیرون ما را آلوده یا لکه‌دار می‌کند. آلودگی در این جنبه خود، نمودی بیرونی دارد و کثیفی و آلودگی بیرونی انسان را به دنبال می‌آورد. البته ریکور تأکید می‌کند

که نمود بیرونی آلودگی را لزوماً نمی‌توان به‌لحاظ دینی امری شیطانی تلقی کرد (Dutra 2012, 75). نمود بیرونی آلودگی «می‌تواند گفتاری باشد که فضولات خود را نزدیکی چادر رها می‌کند» (Ricoeur 1967, 26). اما آلودگی در جنبه ذهنی به نجاست می‌کشد. آلودگی در جنبه ذهنی تأثیری بر روان انسان می‌گذارد و دیگر به مثابه امر آلوده‌کننده بیرونی نیست، بلکه این دفعه همچون فضولات گفتار، اطراف چادر را نجس می‌کند و برای رهایی از این نجاست، به مراسم و مناسک پاکسازی و تطهیر نیاز است (Ricoeur 1967, 27). از همین روست که نمادهای آلودگی اغلب اوقات با مراسم‌های پاکسازی، نمادپردازی تطهیر یا شستن، پاکسازی آیینی و با واژگان پاکی و ناپاکی همراه هستند (Pellauer 2007, 36).

در این سطح می‌توانیم نخستین خاستگاه‌های حرکت به‌سوی اعتراف را ببینیم، حرکتی که با این سوءظن همراه است که کسی باید کاری کرده باشد تا موجب این آلودگی شود. در نتیجه این اعتراف تازه متولدشده شاید از رهگذر چیزی شبیه نوعی قانون، به تقاضای مجازات عادلانه منجر شود، حتی اگر این مجازات نوعی کیفر باشد. آنچه در اینجا مطرح است مطالبه بازگشت کمالی پیشین است که آلودگی آن را از بین برده و امید فرد به بازگشت چنین کمالی است. به این معنا آلودگی نخستین شاکله شر است (Pellauer 2007, 36).

۱-۲-۲. گناه شرعی

دومین نماد مورد بررسی ریکور «گناه شرعی» است. تفاوت میان نماد آلودگی و گناه شرعی، بیش از آنکه تفاوتی تاریخی باشد، تفاوتی پدیدارشناسانه است و تفاوت میان این دو نماد را نیز فقط به‌شکل پدیدارشناختی می‌توان تفسیر کرد. زیرا در گذار از نماد آلودگی به گناه شرعی، آنچه تغییر کرده مفهوم «رابطه با خدا» است (Ricoeur 1967, 48-50). اگر آلودگی امری بود که از بیرون سرایت می‌کرد، گناه شرعی امری است که در پیشگاه خدا و در حضور قدوسیت او صورت می‌گیرد (Dutra 2012, 79). در نماد گناه شرعی ما از ایده‌های پاکی و ناپاکی که در نماد آلودگی مطرح بودند به سمت ایده‌های تقوا و عدالت حرکت می‌کنیم، زیرا نمادشناسی گناه شرعی ایده شکستن یک قانون یا قاعده و انجام آن کار «در پیشگاه خدا» را می‌رساند و این مطلب بیش از آنکه عصبانی اخلاقی باشد عصبانی دینی است. گناه شرعی عصبان از قاعده‌ای انتزاعی نیست، بلکه نادیده‌انگاشتن عهد و پیمانی شخصی است (Pellauer 2007, 36). در این گذار، تحولی که در مفهوم «شر» رخ می‌دهد آن است که شر دیگر یک «چیز» نیست، بلکه رابطه‌ای از هم‌گسیخته بین خدا و بنده است (Ricoeur 1974, 292). در نتیجه ریکور می‌گوید اگر بدیل نماد آلودگی نمادها و مناسک تطهیر بودند، بدیل نماد گناه شرعی نمادهای رستگاری هستند، و نمادهای گناه شرعی با نمادهای رستگاری تکمیل می‌شوند. همچنین در این نماد نجات و رستگاری، بازگشت به‌سوی خدا تعریف می‌شود (Ricoeur 1967, 71).

بدین سان، نمادشناسی گناه صورتی بسیار پیچیده‌تر از آنچه در سطح آلودگی دیده می‌شد به خود می‌گیرد: از یک‌سو، امر قدسی به‌مثابه امری همزمان دور و نزدیک؛ از سوی دیگر، ازدست‌دادن رابطه‌ای شخصی یا جمعی با آن امر قدسی و نیز امکان رستگاری که از صرف بازگشت به وضعیت پیشین فراتر می‌رود. از منظر سوپژکتیو نیز، انسان احساس قدرتی را تجربه می‌کند که بر او چیره می‌شود، همراه با نمادهای عصبان، گم‌گشتگی و ره‌اشدگی و در برابر آن، اندیشه‌آمزش و بازگشت پدیدار می‌گردد. از این‌رو، گناه صرفاً امری سلبی نیست؛ بلکه در معنایی مهم، وجهی ایجابی نیز دارد، زیرا به‌مثابه واقعی

زیسته و تجربه‌شده درک می‌شود. درست به همین دلیل است که انسان می‌تواند از آن توبه کند و بدین‌سان، تجربه گناه نه‌تنها به خودآگاهی عمیق‌تر می‌انجامد، بلکه خواست شناخت ژرف‌تر خویش را نیز در انسان برمی‌انگیزد (Pellauer 2007, 37). از منظر سوژکتیو نیز، حس قدرتی که کسی را اسیر می‌کند همراه با نمادپردازی سرکشی و گمراهی، حتی نمادپردازی وانهادگی، رو در روی ایده عفو و بازگشت قرار گرفته است. از این‌رو، گناه صرفاً منفی نیست بلکه به معنای مهمی مثبت هم هست، چرا که به‌مثابه چیزی واقعی به تجربه درمی‌آید. به همین دلیل گناه چیزی است که مردمان می‌توانند از آن توبه کنند. از این طریق، گناه نه‌تنها راه به معنای فزاینده‌ای از خودآگاهی می‌برد، بلکه به مطالبه شناخت بهتر خویش می‌انجامد (پلاور ۱۴۰۲، ۷۵).

۱-۳-۲. گناه اخلاقی

آخرین نماد اعتراف، که همان آخرین نماد رفتار مرتبط با خطا و تقصیر است، نماد «گناه اخلاقی» است. مهم‌ترین تفاوت گناه اخلاقی با دو نماد پیشین، یعنی آلودگی و گناه شرعی، سوژکتیو بودن آن است. به باور ریکور «آلودگی و گناه شرعی تا حدودی ابژکتیو هستند. آلودگی در اثر مداخله جسمی خارجی رخ می‌دهد و گناه شرعی نیز نمادین‌سازی مشترک و عمومی خطاست. اما گناه اخلاقی خطا را درونی و سوژکتیو می‌کند، به‌طوری که مسئولیت در آن نقشی مهم و اساسی دارد» (سیمز ۱۴۰۰، ۳۵). در نتیجه می‌توان گفت گناه اخلاقی حالت سوژکتیو شده دو نماد پیشین است و این نماد رابطه انسان با خودش را دچار اختلال می‌کند (Dutra 2012, 86). یعنی در گناه اخلاقی چیزی به‌مثابه یک بار بر وجدان انسان سنگینی می‌کند. این بار اضافه که انسان بر وجدان خود احساس می‌کند نتیجه گناهی اخلاقی است که توسط انسان با مسئولیت و آگاهانه صورت گرفته است. در نتیجه ریکور گناه اخلاقی را نتیجه استفاده شروانه انسان از آزادی می‌داند و به همین علت است که انسان خود را گناهکار و مقصری می‌داند که شایسته مجازات است. انسان این استفاده شروانه از آزادی را به‌مثابه کاهش ارزش درونی خود تجربه می‌کند. چنانچه تا پیش از این، مجازات از انتقام الهی به دلیل تبعیت نکردن از دستورات و قوانین ناشی می‌شد، اما اکنون مجازات از کاهش ارزش وجودی انسان و به‌سبب اصلاح درونی او صورت می‌گیرد. در نتیجه مجازات که پیش از این مبتنی بر اهدافی انتقام‌جویانه بود، هدفی اصلاحی و تربیتی می‌یابد. ریکور تأکید می‌کند که این مطلب درواقع نشان‌دهنده انقلابی تمام‌عیار در تجربه شرعی باشد (Ricoeur 1967, 101-102). ریکور نتیجه می‌گیرد که نماد «گناه اخلاقی» زمانی شکل می‌گیرد که جامعه به فهمی از مفهوم «وجدان» دست یافته باشد (Ricoeur 1974, 292).

ریکور مفهوم «اعتراف به گناهان» را نقطه عطف در گذار از نماد گناه شرعی به گناه اخلاقی می‌داند. اعتراف به گناهان عملی است که حرکت سوژکتیو از گناه شرعی به گناه اخلاقی را به کمال می‌رساند (Ricoeur 1967, 103)، زیرا به‌زعم ریکور، آن «تویی» که در نماد گناه شرعی محکوم می‌شود در گناه اخلاقی بدل به «منی» می‌گردد که خویش را محکوم می‌کند (پلاور ۱۴۰۲، ۷۶). نماد گناه اخلاقی به‌جای تأکید بر «در پیشگاه خدا»، بر «در پیشگاه وجدان خویش» تأکید می‌کند و مفهوم وجدان تبدیل به معیار و قاضی در یک تجربه کاملاً انفرادی می‌گردد. در نماد گناه اخلاقی، بیش از هر چیز مفهوم وجدان از اهمیت برخوردار است (Ricoeur 1967, 103-104).

از سوی دیگر، ریکور تأکید دارد که نماد گناه اخلاقی بار نمادهای پیشین را درون خود دارد و دو نماد پیشین به زیست خود درون نماد گناه اخلاقی ادامه می‌دهند. این مسئله منجر به ظهور تناقضی در نماد گناه اخلاقی می‌شود، چنان‌که در این نماد انسان هم مسئول گناه خویش است و با سوءاستفاده از آزادی خویش، شر را برگزیده است و از

سوی دیگر انسان در بند و اسارت شر است و راه فراری از آن ندارد. ریکور از این تناقض به «اسارت اراده»^۴ تعبیر می‌کند (Ricoeur 1967, 100).

در گناه اخلاقی، شر نزد انسان درونی می‌شود و وجدان انسان خود را منزوی و جدا از دیگران می‌بیند، دیگر ارتباطی بین گناهکاران وجود ندارد و هر وجدانی به‌طور جداگانه خود را مورد قضاوت و مجازات قرار می‌دهد. در این شرایط، مفاهیم قضاوت و مجازات نیز درونی می‌گردد. انسان خود را در درون خویش مورد قضاوت قرار می‌دهد و مجازاتی را برای خود در نظر می‌گیرد. مجازاتی که بر او وارد می‌شود نیز درونی است. پس وجدان گناهکار وجدانی است که از درون خود را مورد قضاوت و مجازات قرار می‌دهد و سنگینی شر نیز به‌طور کامل بر عهده خود اوست. برعکس نماد گناه شرعی، دیگر این آگاهی وجود ندارد که همه به یک میزان گناه می‌کنند. هر کس به‌تنهایی سنگینی گناهی که مرتکب شده را بر وجدان خویش احساس می‌کند. وجدان گناهکار نیز با توجه به سنگینی گناهی که بر خویش احساس می‌کند، خود را مورد قضاوت و مجازات قرار می‌دهد و به‌تنهایی عذاب وجدان را تحمل می‌کند. در اینجا مفهوم «عذاب وجدان»، یعنی وجدانی که مجازات و عذابی را بر خود اعمال می‌کند، شکل می‌گیرد (Ricoeur 1967, 146).

۲. اسطوره‌شناسی هرمنوتیکی

در بخش دوم کتاب نمادشناسی شر، ریکور به بررسی اساطیر آغاز و پایان شر روی می‌آورد. به باور وی اساطیر گونه‌ای از نمادها هستند که در قالب روایات توسعه یافته و در زمان و مکانی متفاوت از زمان و مکان دنیوی رخ داده‌اند (Ricoeur 1967, 18). او اسطوره را دارای کارکردی نمادین می‌داند که این کارکرد نمادین را فقط از طریق ابزارهای روایی خاص می‌تواند اعمال کند (Ricoeur 1974, 293). در نتیجه آن چیزی که ملموس بودن نمادها را حفظ می‌کند همانا اسطوره است. این اسطوره‌ها هستند که امکانات نمادها را بسط و گسترش می‌دهند (Ihde 1971, 95).

ریکور در پژوهش خود، نخست به تعریف و کارکرد اسطوره می‌پردازد. او اسطوره را چنین تعریف می‌کند: «اسطوره توضیحی نادرست و غلط از طریق تصاویر و افسانه‌ها نیست، بلکه روایتی سنتی مربوط به وقایعی است که در آغاز زمان رخ داده‌اند که هدف آن‌ها فراهم آوردن زمینه برای اعمال آیینی انسان امروزی و به‌طور کلی، ایجاد تمام اشکال عمل و اندیشه‌ای که انسان امروزی توسط آن، خود را در دنیای خود می‌فهمد است» (Ricoeur 1967, 5). او اسطوره را شکلی آیینی-نمایشی می‌داند که در تصویرسازی و نمایش، موقعیتی از انسان را در پیشگاه امر قدسی به تصویر می‌کشد (Ihde 1971, 114).

همچنین ریکور معتقد است از سه منظر می‌توان به اسطوره نگریست و آن را تعریف کرد. نخست، اسطوره روایتی است که انسان را با یک تاریخ مثال^۵ متحد می‌کند و از این طریق، تعریفی از انسان و انسانیت ارائه می‌دهد. دوم، اسطوره روایتی است که افسانه^۶ و تاریخ را با هم ترکیب می‌کند. و سوم، اسطوره تلاش می‌کند معمای تاریخ بشر را توضیح دهد و پاسخی برای مشکلات خاص بشری ارائه دهد. ریکور خود را در سنت متفکرانی نظیر الیاده، که اسطوره را گفتمانی معنادار می‌دانند، قرار می‌دهد و به‌شدت منتقد متفکرانی است که اسطوره را امری کاذب و دروغین می‌دانند. به باور او اسطوره همچون نماد قدرتی دارد که منجر به پروبال یافتن اندیشه می‌گردد (Rasmussen 1971, 81).

ریکور اسطوره را دارای سه کارکرد تقلیل‌ناپذیر می‌داند. نخستین کارکرد اسطوره آن است که کل بشریت و سرنوشت^۷ او را ذیل یک تاریخ ایدئال و یک انسان نمونه، همچون «آدم» یا «آنتروپوس»، قرار می‌دهد که به‌طور نمادین نشانه‌ای از جهان انضمامی^۸ تجربه بشری است. می‌توان گفت هستی انسان در اسطوره انسان نمونه خلاصه شده است (Ricoeur 1974, 293؛ Ricoeur 1967, 162). دوم آنکه اساطیر روایتگر حرکتی از آغاز تا پایان هستند که به تجربه ما نوعی جهت‌گیری، تنش و سیرت می‌افزایند (پلاور ۱۴۰۲، ۷۸)؛ یعنی اساطیر از طریق ایجاد یک آغاز و یک پایان در تاریخ انسان، تنشی تاریخی را وارد تجربه انسانی می‌کنند. این تنش توسط افق دوگانه آفرینش و آخرالزمان وارد تجربه انسانی می‌گردد (Ricoeur 1974, 293) و سوم آنکه اساطیر می‌کوشند از طریق نشان‌دادن چگونگی گذار انسان از بی‌گناهی به گناه، اینکه چگونه انسانی که از اصل و اساس دارای سرشت نیک و فارغ از هر گناهی بوده به انسان گناهکار امروزی تبدیل شده است؛ به معمای اگزیتانسی انسانی دست یابند (Ricoeur 1974, 293؛ Ricoeur 1967, 163). اسطوره این گذار را با استفاده از یک روایت توضیح می‌دهد، روایتی که میان وضعیت بنیادین وجود انسان، به‌عنوان موجودی که دارای سرشتی نیک است و وجود فعلی او به‌عنوان موجودی گناهکار یک ارتباط و انتقال منطقی ایجاد می‌کند. اسطوره دارای بار هستی‌شناختی است و رابطه‌ای میان هستی ذاتی انسان و وجود تاریخی او برقرار می‌کند. اسطوره تجربه خطا را مرکز این جهان در نظر می‌گیرد (Ricoeur 1967, 163). در یک کلام می‌توان گفت از نظر ریکور، اسطوره دارای بار هستی‌شناسانه است، زیرا بر حسب چیزی شبیه نوعی حقیقت عام زمانمند و انضمامی که نمی‌توان صورت روایی آن را به یک مفهوم فروکاست، به پیوندی بین واقعیت ذاتی ما و اگزیتانسی تاریخی بالفعلمان اشاره می‌کند. به این ترتیب اساطیر روشن‌گر هستند بی‌آنکه به معنایی علمی یا علت‌شناسانه تبیینی باشند. اساطیر فاش‌کننده هستند زیرا بر وضع بشری که همه ما در آن شریکیم دلالت می‌کنند و این چنین می‌توانند بر کسانی که نسبت به اساطیر آگاهی دارند تأثیری دگرگون‌کننده داشته باشند (پلاور ۱۴۰۲، ۷۸).

ریکور در پژوهش خود، با محوریت مسئله منشأ شر، اساطیر را به دو گونه تقسیم می‌کند: نخست اساطیری که منشأ شر را به نزاع یا فاجعه‌ای اولیه، پیش از پیدایش انسان بازمی‌گردانند؛ و دوم اساطیری که منشأ شر را به انسان بازمی‌گردانند (Ricoeur 1974, 294). نزد او، وزن اسطوره‌ای ذهنی که منشأ شر را در سوءاستفاده انسان از آزادی می‌فهمد، نسبت به مجموعه‌ای از اسطوره‌های عینی که منشأ شر را با توسل به منشأیی غیرانسانی توضیح می‌دهد، سنگین‌تر است. در نتیجه دنیای اسطوره‌ها بین دو گرایش قطبی شده است: یکی شر را به فراتر از انسان نسبت می‌دهد و قطب دیگر آن را به سوءاستفاده انسان از آزادی نسبت می‌دهد. درک شر از دریچه واقعیت انسانی به معنای درک این مفهوم از طریق مفهوم «آزادی» است و درک شر از طریق آزادی، خود تضمین آزادی است (Ihde 1971, 93).

بدین سان، ریکور در بخش دوم کتاب نمادشناسی شر، به چهار نوع اسطوره اشاره می‌کند که این چهار نوع اسطوره امکانات اساسی تفسیر شر را به‌طور کامل توضیح می‌دهند (Ihde 1971, 95). این چهار نوع اسطوره عبارت‌اند از: اسطوره آفرینش جهان، اسطوره نگاه تراژیک به وجود، اسطوره روح تبعیدشده به بدن و اسطوره انسان هبوط کرده. اگر در بخش اول کتاب نمادپردازی شر، هدف ریکور آن بود که چگونه نمادهای تقصیر، با تجربه پیوند یافته‌اند. اکنون او به این مسئله می‌پردازد که چگونه این تجربه به میانجی زبان حاصل می‌شود، به‌ویژه از رهگذر زبان

اساطیری مربوط به آغاز و پایان شر (پلاور ۱۴۰۲، ۷۷).

۲-۱. اساطیر آفرینش و بینش آیینی به جهان

ریکور نخستین نوع اساطیر مرتبط با آغاز و پایان شر را اساطیر کیهان‌زایی سومری اکدی می‌داند که احتمالاً از آغاز هزاره دوم پیش از میلاد به جای مانده‌اند. این اساطیر پیروزی نهایی نظم بر هرج و مرج را بازگو می‌کنند (Ricoeur 1967, 175). این اساطیر با شرح چگونگی پیدایش الوهیت آغاز می‌شوند و نبردی آغازین را به تصویر می‌کشند که در آن خدایان جوان‌تر بر خدایان پیرتر پیروز می‌گردند. این نوع اساطیر، پس از توصیف منشأ خدایان، آفرینش جهان و بشریت را توصیف می‌کنند (Ely 2001, 42). لذا پیدایش نظم جهان و ظهور انسان آخرین کنش مربوط به نسل خدایان است (Ricoeur 1967, 176). ریکور اسطوره آفرینش بابلی یا همان اسطوره انوما الیش^۹ را، به‌عنوان نماینده این نوع از اساطیر، مورد بررسی قرار می‌دهد (Ricoeur 1967, 175).

۲-۱-۱. آفرینش جهان به مثابه نبردی خشونت‌آمیز

در این اسطوره، خدای متعال^{۱۰} از طریق خشونتی درون‌خانوادگی پدید می‌آید و این امر از نظر ریکور نشانگر آن است که هرج و مرج و بی‌نظمی و شرارت امری است مقدم بر خدایان که در شیوه عمل آن‌ها وارد می‌شود (Ely 2001, 42). در نتیجه انسان سرچشمه و منشأ شر نیست، بلکه انسان شر را می‌یابد و ادامه می‌دهد. پس شر نه تنها مقدم بر پیدایش انسان بلکه بر وجود الهی نیز مقدم است (Ricoeur 1967, 178). در این اسطوره، جهان از دل نبردی خشونت‌آمیز پدید می‌آید که در آن مردوک خدای جوان‌تر بر تیامات مسن پیروز می‌گردد. مردوک خدایان را از قدرت شیطانی تیامات نجات داده است. بنابراین خلقت از دل نجات خدایان توسط مردوک، که منجر به غلبه نظم بر هرج و مرج گردیده، پدید می‌آید. یعنی خلقت جهان نه تنها از طریق پیروزی خشونت‌آمیز مردوک، بلکه از دل آن خشونت زاده می‌شود (Ely 2001, 43). در این اسطوره، خشونت نه تنها در بطن فرایند پیدایش خدایان وجود دارد، بلکه در بطن خلقت جهان و انسان نیز وجود دارد (Ricoeur 1967, 181) و از این روست که ریکور می‌گوید در این اسطوره خشونت در منشأ و مبدأ همه چیز حک شده است (Ricoeur 1967, 183).

۲-۱-۲. بازنمایی آیینی از آفرینش و شخصیت پادشاه

در این اسطوره جهان از طریق مبارزه با شر پدید می‌آید، لذا نجات و رستگاری در پیوند با خلقت است، بدین سان که چون شر با منشأ اشیاء و هرج و مرج نخستین همراه است، لذا حذف شر نیز باید متعلق به عمل آفریننده و در پیوند با خلقت باشد. از این روست که هر نمایش تاریخی و هر نبرد تاریخی باید از طریق پیوند با بازنمایی فرهنگی-آیینی نمایش خلقت معنا یابد و انسان از طریق مشارکت در این بازنمایی به رستگاری می‌رسد (Ricoeur 1967, 191). مشارکت انسان در بازنمایی آفرینش به دو روش صورت می‌گیرد: نخست در حوزه آیینی که در آن مردم آفرینش را به نمایش می‌گذارند، و دوم در حوزه سیاست که در آن پادشاه، دشمنان دولت و خدایان را دفع می‌کند (Ely 2001, 43). در نتیجه به باور ریکور، بازنمایی اسطوره خلقت بر تمام ابعاد وجودی انسان از عبادت تا سیاست تأثیرگذار است. اولین ورود نمایش خلقت به تاریخ بشری از طریق مناسک، آیین‌ها و مجموعه آداب و رسومی است که همه فعالیت‌های بشری را احاطه می‌کند. این بازآفرینی نوعی کنش است که در آن نمایش، خلقت با مشارکت فعال بشری تجدید می‌گردد. به باور ریکور جشن سال نو در بابل نمونه مهمی از این بازآفرینی است. در آن جشن، مردم در حضور خدایان، که با مجسمه نمایش داده شده‌اند، گرد هم می‌آیند و نبرد اصلی بین مردوک و تیامات

که در آن نظم جهانی به پیروزی رسید را به تصویر می‌کشند. با برگزاری جشن، مردم تمام وجود خود را ذیل نشانه نمایش آفرینش قرار می‌دهند (Ricoeur 1967, 192).

در جشن سال نو بابلی، پادشاه نیز نقش مهمی ایفا می‌کند. پادشاه نقش واسطه‌ای مهم میان خدایان و بشریت دارد و شخصیت نمادینی است که در میانه مردم و خدا می‌ایستد، خدایان را نزد مردم نمایندگی می‌کند و نماینده مردم در برابر خدایان است (Ely 2001, 43). او وظیفه دارد که نظم کیهانی که در میان خدایان حاکم است را روی زمین پیاده کند. این خوانش خاص از مفهوم پادشاهی، به‌ویژه در رابطه پادشاه با خدایانی که نظم را بر هرج و مرج اولیه حاکم کردند، پیامدهای متعددی در زمینه خشونت و نقش آن در تاریخ دارد (Ely 2001, 43-44).

۲-۲. خدای شرور و نگاه تراژیک به وجود

دومین نوع از اساطیر آغاز و پایان شر که ریکور به آن می‌پردازد نگاه تراژیک به وجود است. او نمایشنامه‌های تراژیک یونانی را به‌عنوان نماینده این نوع از اساطیر مورد بررسی قرار می‌دهد و برای این انتخاب سه دلیل ذکر می‌کند: نخست آنکه به باور وی تراژدی در کامل‌ترین شکلش در نمایشنامه‌های تراژیک یونانی نهفته است و احیای تجربه یونانی از تراژدی منجر به درک کامل تراژدی می‌گردد و با درک ماهیت تراژدی یونانی، سایر تراژدی‌ها را در قیاس با آن می‌توان درک کرد. دوم آنکه تراژدی یونانی ارتباط بین تراژدی و الهیات را به بهترین شکل به ما نشان می‌دهد و به فرجام بینش تراژیک به جهان با نمایش^{۱۱} تراژدی یونانی مرتبط است نه با حدس و گمان^{۱۲}، زیرا در تراژدی یونانی یک قهرمان تراژیک، کنش تراژیک و پایانی تراژیک به نمایش گذاشته می‌شود. در نتیجه، این نمایش ابزار مهمی است که از رهگذر آن می‌توان از قدرت نمادین هر اسطوره تراژدی محافظت کرد (Ricoeur 1967, 211-212).

ریکور به رابطه‌ای گسست‌ناپذیر میان الهیات تراژیک و نمایش تراژدی معتقد است که آن الهیات تراژیک از تعدادی مضامین پیشاتراژیک تشکیل شده است. مضامین اصلی پیشاتراژیک نزد ریکور عبارت‌اند از: اعتقاد به آغازگری شر توسط خداوند، خدا آغازگر شر است و این شر از طریق نوعی ضعف ذاتی وارد انسان می‌شود و اینچنین ما با نوعی درهم‌آمیختگی میان امر الوهی و امر شیطانی مواجه هستیم، و ازاین‌رو، عدم تمایز میان امر الوهی و شیطانی در تراژدی یونانی موضوع ضمنی الهیات تراژیک و انسان‌شناسی آن است (Ricoeur 1967, 213). در نتیجه، گرچه اسطوره آفرینش بابلی به دنبال آن بود که میان خدایان قدیمی که نمایندگان شر و بی‌نظمی بودند، از خدایان جوان‌تر که نمایندگان نظم بودند تمایز ایجاد کند، نمایش تراژدی در پی متمرکزکردن خیر و شر در یک الوهیت واحد بود (Ricoeur 1967, 216).

۲-۳. اصل تراژیک

چند عنصر اصلی بنیان‌های تراژدی‌های یونانی را تشکیل می‌دهند که عبارت‌اند از: «نابیناکردن قهرمان» توسط خدایان، سرنوشت محتوم بشر، حسادت از جانب خدایان و عدم اعتدال از جانب انسان. به باور ریکور، آیسخولوس نمایشنامه‌نویس یونانی نخستین کسی بود که این عناصر را به هم گره زد و عنصر بنیادین خاصی که امر تراژیک را تراژدی می‌کند به آن اضافه کرد. آن عنصر بنیادین «پیوند جبر الهی با عظمت قهرمانانه» است. منظور از جبر الهی سرنوشت محتوم هر انسانی است که توسط خدایان تعیین شده است. قهرمان داستان با استفاده از آزادی خویش، مسئولانه در برابر این سرنوشت محتوم می‌ایستد تا از وقوع آن جلوگیری کند. آن عنصری که امر تراژیک را تبدیل به تراژدی می‌کند همین تقابل است (Ricoeur 1967, 218). این تقابل و دیالکتیک به کیفیتی دراماتیک در تراژدی

می‌انجامد و بر تماشاگری که نمایش را می‌بیند تأثیرگذار است. تماشاگر با آنکه می‌داند در انتهای این تقابل، سرنوشت پیروز می‌گردد اما مصرانه و در ترس منتظر است تا تقابلِ قهرمان با سرنوشت به شکل‌گیری آینده‌ای متفاوت از آنچه خدایان مقدر کرده‌اند منجر گردد (Ricoeur 1967, 220-221).

۲-۲-۲. رستگاری

یکی از پرسش‌های اساسی ریکور چگونگی رستگاری و رهایی از رنج در تراژدی یونانی است. به باور وی، رستگاری در تراژدی یونانی از دو جنبه مطرح می‌شود: جنبه مربوط به تماشاگر و جنبه مربوط به قهرمان تراژدی. در جنبه نخست، تماشاگر تراژدی از طریق همدردی و همدلی، در رنجی که بر قهرمان روا داشته شده از طریق گریستن، پاک کردن اشک‌ها در زیبایی آواز و سرود تراژدی می‌تواند رهایی از شر و رستگاری را تجربه کند. و در جنبه دوم ریکور معتقد است قهرمان تراژدی در گذر زمان رستگاری را تجربه می‌کند. گذر زمان در تراژدی یونانی حاکی از اندیشه رستگاری توسط عنصر زمان در این گفتمان است که به فروکش کردن خشم خدایان و انسان‌ها منجر می‌شود (Ricoeur 1967, 227).

نکته کلیدی در تفسیر ریکور از رستگاری در بینش تراژیک آن است که در بینش تراژیک به وجود، بحث بخشش گناهان مطرح نیست (Ricoeur 1967, 230). فقدان بخشش در این دیدگاه با عدم مسئولیت انسان در پیدایش شر تطابق دارد. دو ویژگی موازی در بینش تراژیک به وجود، عدم مسئولیت انسان در پیدایش شر و فقدان بخشش در این دیدگاه تراژدی یونانی را از اسطوره آدم و نگاه آخرت‌شناختی به وجود متمایز می‌کند (Ely 2001, 47).

۳-۲. اسطوره آدم و بینش آخرت‌شناختی به تاریخ

ریکور اسطوره آدم را یک اسطوره انسان‌شناسانه تمام‌عیار می‌داند که از آن می‌توان به مثابه محملی برای شناخت انسان بهره گرفت. آدم در این اسطوره به معنای انسان است و در آن هستی انسان به عنوان منشأ شر پدیدار می‌گردد (Ricoeur 1967, 232). بر همین اساس، ریکور واژه «سقوط» را برای این اسطوره نمی‌پسندد و آن را اسطوره «انحراف» یا «به بیراهه رفتن» می‌نامد. اسطوره آدم افراطی‌ترین کوشش برای تمایز منشأ شر از منشأ خیر است که در آن بشر به سوی خیر مقدر شده اما به سوی شر گرایش دارد. گذار بشر از وضعیت بی‌گناهی و معصومیت بنیادین به سوی گناهکاری، در اسطوره آدم، به مثابه رویدادی در زمان، به شکل اسطوره‌ای روایت شده است (Ricoeur 1967, 234-233). همچنین در این اسطوره کوشش بر آن بوده که تمرکز شر در شخصیت محوری آدم، توسط شخصیت‌هایی نظیر مار و حوا که نشان‌دهنده وجود پیشین شر هستند به تعادل برسد و به نوعی مسئولیت انسان در پیدایش شر کاهش می‌یابد. شر پیشین در این اسطوره در قالب وسوسه‌ای که توسط مار و حوا صورت می‌گیرد نمایش داده می‌شود (Ricoeur 1967, 234).

۳-۲-۱. کارکرد اسطوره آدم

ریکور اسطوره آدم را دارای سه کارکرد اساسی می‌داند. در کارکرد نخست، آگاهی یهودی از گناه را در قالب آدم که جد تمام بشریت است گسترش و بسط می‌دهد و آن را به تمام بشریت تعمیم می‌دهد و جهان‌شمول بودن شر انسانی را آشکار می‌کند. این جهان‌شمول بودن منجر به برانگیخته شدن روح توبه در اسطوره آدم می‌گردد. در کارکرد دوم، ریکور معتقد است الهیات تاریخ یهودی حول بازنمایی دو مفهوم اساسی گناه و رستگاری می‌چرخد. در بخش‌هایی

از عهد عتیق، یهوه به‌خاطر گناهان یهودیان آن‌ها را تهدید می‌کند و در بخش‌هایی دیگر به آن‌ها وعده‌رهایی و رستگاری می‌دهد. ریکور این تجربه تاریخی بنی‌اسرائیل را «دیالکتیک قضاوت و رحمت» می‌نامد؛ انسان‌ها قضاوت خدا را در شکل تبعید از باغ عدن، برج بابل و همچنین در اسطوره سیل تجربه می‌کنند و از سوی دیگر رحمت خدا را در نجات نوح از طوفان و وعده‌های خدا به ابراهیم می‌بینند. به باور ریکور، دیالکتیک قضاوت و رحمت در بطن اسطوره آدم وجود دارد و این اسطوره تنش میان قضاوت و رحمت را، که توسط تعالیم انبیاء در سرنوشت خاص بنی‌اسرائیل آشکار شده بود، به تمام بشریت تعمیم می‌دهد. در کارکرد سوم نیز اسطوره آدم با ایجاد تمایز میان مبدأ خیر از منشأ شر، آفرینش ازلی الهی را امری سراسر خیر معرفی می‌کند که شر توسط عمل مخلوق و رویگردانی از خداوند پدیدار گشت. در این اسطوره، آدم به‌مثابه یک نماد در جهان انضمامی، الگوی انسان تبعیدشده از پادشاهی خداوند است و پارادایم آغاز شر را نمایندگی می‌کند. این اسطوره از این طریق به بررسی رابطه میان امر اولیه و تاریخی می‌پردازد. اسطوره آدم از این طریق زمینه را برای اعتراف دوگانه مؤمن یهودی فراهم می‌کند، اعترافی که در یک سوی آن کمال مطلق قدوسیت قرار دارد و در سوی دیگرش شر رادیکال انسان؛ این اعتراف دوگانه جوهر مفهوم «توبه» را در فرهنگ یهودی شکل می‌دهد (Ricoeur 1967, 239-244).

۲-۳-۲. منزه‌بودن و نمادهای آخرت‌شناختی

ریکور با بحث منزه‌بودن و نمادهای آخرت‌شناختی قصد پرداختن به مفهوم رستگاری در اسطوره آدم را دارد. به باور وی، نمادهای نهفته در اسطوره آدم با تجربه‌ای تاریخی که به‌سوی آینده معطوف شده است پیوند تنگاتنگی دارند. هدف ریکور به‌طور دقیق آن است که در تجربه و الهیات تاریخی یهودیت، نمادهای پایانی را بیابد که با نمادهای آغاز اسطوره آدم هم‌راستا باشند (Ricoeur 1967, 260).

ریکور در همین راستا دو شخصیت در عهد عتیق را شایسته معرفی می‌داند. نخستین شخصیت «بنده یهوه» است که در اشعای دوم وجود دارد، و دومین شخصیت «پسر انسان» است که در کتاب‌های دانیال، عزرا و انوخ یافت می‌شود. ریکور در این دو شخصیت به‌وضوح اندیشه آخرت‌شناختی را تشخیص می‌دهد (Ricoeur 1967: 265). ریکور با استناد به سرودهای «بنده یهوه» در اشعای دوم (۵۲: ۱۳؛ ۵۳: ۱۲؛ ۵۰: ۱۱-۱۰؛ ۴۲: ۱-۶؛ ۴۹: ۱) به ویژگی‌های این شخصیت اسرارآمیز اشاره می‌کند. او کسی است که بنی‌اسرائیل را بازسازی خواهد کرد و از طریق رنج خود چراغی برای ملت‌ها خواهد بود، کسی که گناه انسان‌ها را به دوش می‌کشد و برای مجرمان و گناهکاران شفاعت می‌کند. او کسی است که بازماندگان اسرائیل را بازمی‌گرداند، نور ملت‌ها خواهد بود تا نجات یهوه به اقصی نقاط جهان برسد. او شخصیتی است که «رنج‌های ما را حمل کرد، و دردهای ما را بر دوش کشید و ما او را کيفر شده‌ای انگاشتیم که خدا او را فرو کوفته و خوار داشته است. لیک تن او به‌سبب جرم‌های ما شکافته شد و به سبب خطاهای ما پایمال گشت. کيفری که صلح را به ما بازمی‌گرداند بر اوست و در زخم‌های او شفا می‌یابیم» (اشعیا، ۴: ۵-۵۳) (Ricoeur 1967, 265-266).

شخصیت دوم که ریکور به آن می‌پردازد «پسر انسان» است. پسر انسان شخصیتی آخرالزمانی است. او در آینده می‌آید، انسان پایان است و در تطابق کامل با آدم، که انسان نخستین است، می‌باشد و همچون آدم به‌صورت خدا آفریده شده است. پسر انسان کارکردی دوگانه دارد، او هم قاضی جهان است و هم پادشاه آینده؛ او نجات‌دهنده‌ای است که جهانی جدید را ایجاد می‌کند (Ricoeur 1967, 267-268). هر دو شخصیت «بنده یهوه» و «پسر انسان»،

در مسیح‌شناسی نخستین، یعنی در شخصیت خود عیسی به یکدیگر می‌رسند و شخصیت دوگانه مسیح را شکل می‌دهند. عیسی در *انجیل مرقس* از خود به عنوان پسر انسان یاد می‌کند: «دگر بار کاهن اعظم از او پرسش کرد و وی را گفت: «آیا مسیح پسر متبارک هستی؟» عیسی گفت: «هستم و شما خواهید دید که پسر انسان در سمت راست قدرت بنشسته و با ابرهای آسمان می‌آید» (مرقس، ۶: ۶۱-۶۲). ریکور می‌گوید که پس از آن، عیسی برای اولین بار ایده رنج و مرگ را که ایده‌ای مختص به شخصیت «بنده یهوه» بود، با شخصیت پسر انسان یکی می‌کند و این دو شخصیت در مسیح به هم می‌رسند و یکی می‌شوند و شخصیت دوگانه مسیح را می‌سازند. ریکور با استناد به بخش‌های مختلف عهد جدید بر این شخصیت دوگانه عیسی تأکید می‌کند: «هم از این روی، پسر انسان نیامده است تا او را خدمت گزارند، بلکه آمده است تا خود خدمت گزارد و جان خویش را از برای خیل مردمان فدی دهد» (مرقس، ۱۰: ۴۵). این آیه از هر منشایی که باشد به‌طور روشن‌گری بیانگر شخصیت دوگانه عیسی و تلاقی دو شخصیت پسر انسان و بنده یهوه در او می‌باشد (Ricoeur 1967, 269-271).

۴-۲. اسطوره روح تبعید شده و رستگاری از طریق معرفت

ریکور در ادامه به معرفی نوع چهارم از اساطیر آغاز و پایان شر، یعنی اساطیر روح تبعید شده و رستگاری از طریق معرفت می‌پردازد. این نوع اسطوره در پایه تمام ثنویت‌های انسان‌شناختی قرار دارد که انسان را به «نفس» و «جسم» تقسیم می‌کند و بر اساس این اسطوره است که انسان خود را «روح» و امری غیر از «بدن» در نظر می‌گیرد (Ricoeur 1967, 279).

این اسطوره توضیح می‌دهد که چگونه روح که دارای منشایی الهی است به انسان تبدیل شد و چگونه «جسم» که از بسیاری جهات شر است و با روح نیز غریبه است، محملی برای روح می‌گردد. آمیختگی روح و بدن چگونه باعث آغاز انسانیت انسان می‌شود و چگونه انسان تبدیل به محلی برای فراموشی اولیه تفاوت روح و بدن. ریکور با بررسی دو اسطوره پژوهش خود را پیگیری می‌کند. او اسطوره آفرینش اورفئوسی، که توسط نوافلاطونیانی نظیر پروکلس تأیید شده، را «اسطوره منشأ»^{۱۳} می‌نامد که چگونگی پیدایش وضعیت کنونی بشر، یعنی آمیختگی روح و جسم را توضیح می‌دهد. در این اسطوره تیتان‌های بی‌رحم، خدای شیرخوار دیونیسوس را می‌کشند و اعضای بدن او را می‌جوشانند و می‌خورند. زئوس برای مجازات تیتان‌ها، آن‌ها را با صاعقه سوزاند و از خاکستر آن‌ها انسان امروزی را پدید آورد. در نتیجه انسان امروزی طبیعت شیطانی تیتان‌ها و طبیعت الهی دیونیسوس را داراست. این اسطوره برای ریکور بسیار حائز اهمیت است زیرا در آن وضعیت کنونی انسان محصول جنایتی پیشین، ماقبل بشری و مافوق بشری است که خود در آن دخالتی نداشته. در نتیجه شر همچون امری بیرونی به بشر به ارث می‌رسد (Ricoeur 1967, 282).

اسطوره دوم را ریکور «اسطوره وضعیت»^{۱۴} می‌نامد. این اسطوره وضعیت کنونی بشر را توصیف می‌کند و از طریق عبارات افلاطون در کتاب *کراتیلوس*^{۱۵} ذیل بررسی ریشه‌شناسی واژه بدن که متمایز از روح است معرفی شده است. این اسطوره وضعیت پیش از انسان‌شناسی اسطوره منشأ وجود داشته و بر اساس آن، بدن منشأ شر نیست، بلکه روح حامل شری پیشینی است که آن را در بدن از بین می‌برد. بدن نیز محل تبعید روح و زندان آن است. اما بدن که محملی برای مجازات شری پیشینی است به‌مرور تبدیل به منبعی برای شری جدید می‌گردد. باری اسطوره روح تبعید شده از این هم فراتر می‌رود. به باور ریکور، دایره‌ای بودن زندگی و مرگ منجر به پیدایش دو اسطوره عمیق‌تر

مجازات گردید، که یکی سکونت روح در بدن به مثابه نوعی زندان است و دیگری زندگی در هادس (جهنم در اساطیر یونانی) که در آن شرارت‌های صورت گرفته در بدن جبران می‌گردد. نوعی تناوب میان زندگی در بدن و زندگی در هادس شکل می‌گیرد و روح میان دو مجازات، که یکی در زندگی است و دیگری پس از زندگی، گرفتار می‌شود (Ricoeur 1967, 283-285).

۲-۴-۱. روح الهی

گرفتاری روح در مجازات ممتد و متناوب از نظرگاه ریکور به شکل‌گیری دیدگاهی ناامیدانه انجامید و اورفیک‌ها در واکنش به این تعبیر ناامیدانه از بدن به مثابه ابزاری برای مجازات مکرر، مفهوم روح را به عنوان امری الهی بسط و گسترش دادند. درواقع روح امری الوهی است که در کالبد کنونی وجودی غیبی را رهبری می‌کند، وجود موجودی که به بدن تبعید شده و آرزوی رهایی خود را دارد. این خوانش منحصربه‌فرد از مفهوم روح که تا پیش از این در فرهنگ یونانی سابقه نداشته، اورفیک‌ها را به سوی تفسیر متفاوتی از مفهوم آگاهی سوق داد. درحالی که سایر فرقه‌های یونانی از مفهوم «الهام الهی»^{۱۶} به معنای تصرف روح توسط خداوند سخن می‌گفتند، نزد اورفیک‌ها حالت تغییر یافته آگاهی مفهوم «خلسه»^{۱۷} بود که از آن به خروج روح از بدن تعبیر می‌کردند. وانگهی در میان یونانیان تنها اورفیک‌ها بودند که دیدگاهی انقلابی را مطرح کردند که مطابق با آن، روح دیگر نه امری فانی بلکه امری الوهی بود. بدین قرار، در بین اورفیک‌ها تمایز اصلی میان خدایان جاودانه و انسان‌هایی که در بدن و هادس مدام مجازات می‌شوند نبود؛ بلکه آنان تمایز اصلی را میان روح الوهی و بدنی که زندان آن است نهادند (Ricoeur 1967, 287-288).

۲-۴-۲. رستگاری از طریق معرفت

در اسطوره روح تبعیدشده، عنصر اساسی رستگاری معرفت است. این اسطوره سرچشمه معرفت است، معرفت به این معنا که انسان فارغ از تناوب میان مرگ و زندگی خود را همان روح الوهی و غیر از بدن ببیند. این بیداری و آگاهی روح تبعیدشده، که همان معرفت است، اساس و بنیان تمام فلسفه‌های افلاطونی و نوافلاطونی است. در این دیدگاه، بدن میل و اشتیاق و منشأ تمام عواطف و احساسات است و روح به عنوان اصل همه تلاش‌ها برای ایجاد فاصله میان عقل (لوگوس) و عواطف و احساسات است. پس معرفت به هر چیزی، هر علمی و هر موضوعی که باشد، ریشه در شناخت بدن به مثابه میل و شناخت خود به مثابه اندیشه در برابر میل دارد (Ricoeur 1967, 300).

۲-۵. چرخه اسطوره‌ها

ریکور که خود را در جایگاه سنت مسیحی می‌بیند، از خوانشی ایستا از اساطیر، یعنی خوانش از اسطوره‌ها بر اساس خودشان، به خوانشی پویا از آن‌ها، یعنی خوانشی بر مبنای اسطوره آدم، حرکت می‌کند. به باور وی، اسطوره آدم در جوامع غربی همچنان زنده است و به زیست خود ادامه می‌دهد. او اسطوره آدم را مکانی می‌داند که از جایگاه آن می‌توان به سایر اساطیر نگریست و خوانشی پویا از آن‌ها بر مبنای اسطوره آدم ارائه داد (Ricoeur 1967, 306-307). او مرکز این خوانش را تجربه شر قرار می‌دهد. بر اساس گونه‌شناسی معرفی شده توسط ریکور در اسطوره‌های آفرینش بابلی، نگاه تراژیک به وجود و روح تبعیدی، با شری پیشینی و بیرونی مواجه هستیم که بشر در پیدایش آن نقشی ندارد بلکه آن را می‌یابد و امتداد می‌دهد. اما در اسطوره آدم، شر توسط آدم مسئولانه و آگاهانه آغاز می‌شود. به باور ریکور، سه نوع اسطوره دیگر در بطن اسطوره آدم وجود دارند و عنصر مار بیانگر شری است که از پیش وجود داشته و انسان در شکل‌گیری آن نقشی نداشته است. لذا عینیت شر منجر به کاهش نقش و مسئولیت انسان در

شکل‌گیری شر می‌گردد (Ricoeur 1967, 306-346).

۳. سخن پایانی

در پایان پژوهش حاضر، به سه نتیجه عمده پیرامون نماد و اسطوره می‌توان رسید: نخست آنکه نزد ریکور، اساطیر انواعی از طرحواره‌های شر هستند که نمادها از طریق آن‌ها روایت شده‌اند. نمادها نیز مفاهیمی ثابت‌اند که در تفسیر اساطیر باید به آن‌ها برسیم. دوم آنکه با مبنا قرار دادن نمادهای تغییرناپذیر و ثابت، می‌توان گونه‌شناسی خاصی را به اساطیر تحمیل کرد. اساطیر را می‌توان تفسیری از نمادها دانست و از این رهگذر، می‌توان گفت اساطیر طرحواره‌ها را می‌گیرند و آن‌ها را با جهت‌گیری و تفسیر همراه می‌کنند. از این رو، همچنان می‌توان اسطوره را تفسیری از نمادها دانست. سرانجام نیز می‌توان گفت نماد تجربه را از طریق بیان آشکار می‌کند و اسطوره بیانی را که نماد می‌دهد تفسیر می‌کند. مسئله هرمنوتیک در این سطح تبدیل به یافتن تفسیری می‌شود که برای نماد تغییرناپذیر مناسب باشد. در نتیجه، تجربه شر باید در تمام اساطیر به گونه‌ای تفسیر شود که قصد و نیت اصلی نماد حفظ شود (Ihde 1971, 127-129).

ریکور مفهوم آگوستینی گناه نخستین را یکی از مهم‌ترین تجلیات این رویکرد تفسیری به نمادها می‌داند، یعنی رویکردی که خصلت تقلیل‌ناپذیر نمادهای پارادوکسیکال را حفظ می‌کند و به معنای نمادها متعهد است. اسطوره گناه نخستین کارکردی تبیینی ندارد، بلکه به دنبال بیان تجربه‌ای از تجارب انسانی است که زبان، ظرفیت و قابلیت بیان آن را ندارد (Ricoeur 1974, 283). به باور وی، گرایش زیست‌شناختی در آموزه گناه نخستین کوششی برای حفظ جنبه وجودی تجربه شر است و به شر پیشینی اشاره دارد، اما تأکید بر عمل اراده در آن کوششی است برای حفظ دیدگاه مبتنی بر اسطوره آدم (Ihde 1971, 129). درواقع کارکرد اصلی مفهوم گناه نخستین ذکر این مطلب است که اولاً گناه امری محصول اراده انسان است و گناه را نباید در جایی جز اراده جست‌وجو کرد، اما در بطن اراده شری وجود دارد که در بند اراده انسان نیست. درواقع شر نوعی بی‌اختیاری است در بطن اختیار انسان که ریکور از آن تعبیر به «اراده برده‌وار» می‌کند (Ricoeur 1974, 286).

نتیجه‌گیری

ریکور با نگارش کتاب نمادشناسی شر، گذار خود از پدیدارشناسی توصیفی به‌سوی هرمنوتیک نمادها را آغاز کرد و به جای تکیه بر مدل دکارتی ذهن، هرمنوتیکی را پایه نهاد که به برتری نماد و ایجاد معانی با واسطه از بطن نمادها باور داشت. به باور وی، درون‌بینی روش کارسازی در جهت خویش‌فهمی نیست و چون انسان‌ها خود را در نمادها عینیت بخشیده‌اند، با بازیابی معانی پنهان نمادها می‌توان به اهداف انسان‌شناختی رسید. در این راستا، او هرمنوتیک را ابزاری دانست که از رهگذر آن می‌توان به آن معانی پنهان دست یافت. همچنین به باور وی اساطیر بستر روایتگر نمادها هستند و با عبور از تعاریف مرسوم و غیرواقعی از اساطیر به‌عنوان «توضیحی نادرست و غیرحقیقی از طریق تصاویر و افسانه‌ها»، می‌توان کارکرد اکتشافی واقعی اسطوره را بازیابی کرد و به نقش افشاگر اسطوره به‌عنوان قدرتی نمادین نزدیک شد.

در این راستا، ریکور جایگاهی محوری برای نمادها و اساطیر شر در گفتمان دینی قائل بود، زیرا به باور او نمادها و اساطیر شر بیانگر مخمضه‌ای وجودی هستند. او در مطالعه تاریخی فلسفی خود در انسان‌شناسی، سه نماد اصلی را که بشر برای بیان معنا یا تأثیر شر در زندگی خود از آن‌ها استفاده کرده است شناسایی می‌کند: ۱. آلودگی ۲.

گناه شرعی ۳. گناه اخلاقی. ریکور در مطالعه خود پیرامون نمادهای اصلی شر، سیری سوپژکتیو را تشخیص می‌دهد: در نماد آلودگی شر به مثابه عنصری بیرونی، در نماد گناه شرعی شر به مثابه عنصری درونی، و در نماد گناه اخلاقی شر به مثابه عنصری ذهنی درک می‌شود. بنابراین در تاریخ دین، فهم بشر از مفهوم شر به مرور درونی و سوپژکتیو شده است و در انتها انسان شر را محصول سوءاستفاده از آزادی خویش فهمیده و سنگینی آن را بر وجدان خود احساس می‌کرده است.

بحث ریکور در اسطوره نیز بر رابطه میان نماد و تجربه متمرکز است. او اسطوره را شکل آیینی نمایشی می‌داند که موقعیت وجودی انسان در برابر امر متعالی را به تصویر می‌کشد. همچنین درک نمادین از اسطوره تنها تفسیر معتبر برای اندیشه است که تحقق آن منوط به استفاده از ابزار هرمنوتیک است.

کتاب‌نامه

عهد عتیق.

- پلاور، دیوید. ۱۴۰۲. ریکور راهنمایی برای سرگشتگان. ترجمه ندا غیائی. تهران: ققنوس.
- ریکور، پل. ۱۳۶۸. «رسالت هرمنوتیک». ترجمه یوسف علی اباذری و مراد فرهادپور. مجله فرهنگ ۴ و ۵: ۲۶۳-۲۹۳.
- ریکور، پل. ۱۳۷۳. «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم». ترجمه هاله لاجوردی. ارغنون ۳: ۱-۱۰.
- ریکور، پل. ۱۳۷۸. «پدیدارشناسی و هرمنوتیک». ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری. نامه فلسفه ۵: ۲۴-۵۶.
- ریکور، پل. ۱۳۹۶. زندگی در دنیای متن. ترجمه بابک احمدی. تهران: مرکز.
- ریکور، پل. ۱۳۹۷. تاریخ و هرمنوتیک. ترجمه مهدی فیضی. تهران: مرکز.
- ریکور، پل. ۱۳۹۸. «وجود و هرمنوتیک». در هرمنوتیک مدرن: گزیده جستارها. ترجمه بابک احمدی و دیگران. تهران: مرکز.
- سیمز، کارل. ۱۴۰۰. پل ریکور. ترجمه محمدحسین خسروی. تهران: کرگدن.
- کرنی، ریچارد. ۱۴۰۱. جنبش‌های مدرن فلسفه اروپایی. ترجمه علی کشفی. تهران: نگاه.

Bibliography

The Old Testament.

- Duffy, M. 2009. *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon*. Continuum International Publishing Group.
- Dutra, V. H. D. C. 2012. *Em face do mal: uma propedêutica do conceito de mal em Paul Ricoeur*. Universidade Federal de Juiz de Fora.
- Ely, P. B. 2001. "Revisiting Paul Ricoeur on the Symbolism of Evil: A Theological Retrieval". *Ultimate Reality and Meaning* 24(1): 40-64.
- Gschwandtner, C. M. 2021. *Reading Religious Ritual with Ricoeur: Between Fragility and Hope*. Rowman & Littlefield.
- Ihde, D. 1971. *Hermeneutic Phenomenology: The philosophy of Paul Ricoeur*. Evanston: Northwestern University Press.
- Itao, A. 2010. "Paul Ricoeur's Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith." *Kritike* 4 (2): 1-17.
- Jervolino, D. 1990. *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricoeur*. Translated by Gordon Poole. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kearney, Richard. 2022. *Modern Movements in European Philosophy*. Translated by Ali Kashfi. Tehran: Negah. [In Persian]
- Pellauer, D. 2007. *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*. A&C Black.
- Pellauer, David. 2023. *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*. Translated by Neda Ghiyasi. Tehran:

- Qoqnoos. [In Persian]
- Piscitelli, E. J. 1980. "Paul Ricoeur's Philosophy of Religious Symbol: A Critique and Dialectical Transposition." *Ultimate Reality and Meaning* 3(4): 275-313.
- Rasmussen, D. M. 1971. *Mythic-symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*. Netherlands: Martinus Nijhoff/ The Hague.
- Ricoeur, Paul. 1967. *The Symbolism of Evil*. Translated by Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press.
- Ricoeur, P. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by Denis savage. London: Yale University Press.
- Ricoeur, P. 1974. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Edited by Don Ihde. London: The Athlone Press.
- Ricoeur, P. 1978. "The Critique of Religion". In *The Philosophy of Paul Ricoeur*: 213-222. Beacon Press.
- Ricoeur, Paul. 1989. "The Task of Hermeneutics." Translated by Yousef-Ali Abazari and Morad Farhadpour. *Farhang Journal* 4-5, 263-293. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. 1994. "Hermeneutics: The Restoration of Meaning or the Reduction of Illusion." Translated by Haleh Lajevardi. *Arghanoon* 3: 1-10. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. 1999. "Phenomenology and Hermeneutics." Translated by Seyyed Ziaeddin Dehshiri. *Nameh-ye Falsafeh* 5: 24-56. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. 2017. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. Translated by Babak Ahmadi. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. 2018. *History and Hermeneutics* (Selections from *History and Truth* and *from Text to Action*). Translated by Mahdi Feyzi. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. 2019. "Existence and Hermeneutics." In *Modern Hermeneutics: Selected Essays*. Translated by Babak Ahmadi et al. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Ritenour, K. E. 2001. *The Problems [of Paul Ricoeur's symbols] of Evil*. Oregon State University.
- Simms, Karl. 2021. *Paul Ricoeur*. Translated by Mohammad Hossein Khosravi. Tehran: Kargadan. [In Persian]

یادداشت‌ها

1. fault
2. thematization
3. stain
4. servile will
5. exemplar history
6. fable
7. drama
8. concrete
9. Enuma Elish
10. supreme God
11. spectacle
12. speculation
13. myth of origin
14. myth of situation
15. cratylus
16. enthusiasm
17. ecstasy



Exploring the Research Paradigm of “Al-Hayat al-Tayyiba” in Light of Muhammad Husayn Tabataba’i’s Thought

Ebrahim Kimiyaei Devin¹ , Farshad Shariat² , Mohammadreza Tabatabaei³ ,
Omid Shafiei Ghahfarokhi⁴ 

Submitted: 2024.05.29

Accepted: 2025.01.29

Abstract

“Al-Hayat al-Tayyiba” (the Qur’anic concept of a pure life) represents a higher, genuine, and elevated form of existence, surpassing ordinary life and carrying ontological implications. This concept can inform notions of progress, well-being, and happiness, which in today’s modern world structure diverse realms of individual, familial, social, and political activities. However, the extensive and varied application of this concept has led to conceptual ambiguity, complicating its systematic use by researchers. A research paradigm provides a framework for understanding the nature of knowledge and the methods of its production, enabling researchers to identify the fundamental assumptions and beliefs shaping their inquiry. Accordingly, the main objective of this study is to explicate the research paradigm of al-Hayat al-Tayyiba based on the thought of Muhammad Husayn Tabataba’i, using a text-oriented hermeneutic approach and documentary data collection. The research paradigm of al-Hayat al-Tayyiba was developed along four elements: ontology, axiology, epistemology, and methodology. Ontologically, al-Hayat al-Tayyiba actualizes through a gradual ascent across the three realms of existence—from the material, through the imaginal, to the intellectual. Axiologically, the ultimate value of this life lies in the realization of the station of Divine Vicegerency (*khalifa Allah*). Epistemologically, comprehension and attainment of this life are contingent upon the soul’s existential journey and the exercise of practical mental constructs (*i’tibāriyāt*). Methodologically, faith and righteous deeds constitute the two fundamental pillars for actualizing al-Hayat al-Tayyiba. However, the manner and process of actualization are also contingent upon the principle of contextual embeddedness.

Keywords

research paradigm, al-Hayat al-Tayyiba, Muhammad Husayn Tabataba’i, Qur’an

© The Author(s) 2025.



1. Ph.D. Graduate in Political Science, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (kimiyaei@isu.ac.ir)

2. Professor, Department of Political Thought, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (f.shariat@isu.ac.ir)

3. Associate Professor, Department of Political Thought, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (tabatabai@isu.ac.ir)

4. Assistant Professor, Department of Governance and Policy-Making, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (shafiei@isu.ac.ir)



تبیین پارادایم پژوهشی «حیات طیبه» با تأکید بر آرای علامه طباطبایی

ابراهیم کیمیایی دوین^۱، فرشاد شریعت^۲، سید محمدرضا احمدی طباطبایی^۳، امید شفیع قهفرخی^۴

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۹ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

چکیده

حیات طیبه احیا حیات حقیقی، جدید، بالا و والاتر از حیات عمومی است که آثار تکوینی به همراه دارد. این مفهوم قرآنی می‌تواند بر انگاره‌های پیشرفت، بهروزی و خوشبختی دلالت کند. این انگاره‌ها در دنیای مدرن امروز، سامان‌بخش ساحت‌های متنوع فعالیت فردی، خانوادگی، اجتماعی و سیاسی هستند. به‌کارگیری گسترده حیات طیبه با دلالت‌های مختلف، موجب آشفتگی مفهومی و سرگردانی پژوهشگران در کاربرست اصولی آن می‌شود. پارادایم پژوهشی به‌مثابه یک رویکرد با ایجاد بستری برای درک ماهیت دانش و روش‌های تولید آن به محققان کمک می‌کند تا مفروضات و باورهای اساسی که به پژوهش آن‌ها شکل می‌دهد را شناسایی کنند. بر این اساس، هدف اصلی این پژوهش تبیین چستی پارادایم پژوهشی حیات طیبه مبتنی بر آرای علامه طباطبایی از طریق روش تفسیر متن‌محور و جمع‌آوری داده اسنادی است. پارادایم پژوهشی حیات طیبه با توجه به چهار عنصر هستی‌شناسی، ارزش‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مبتنی بر آرای علامه طباطبایی پی‌ریزی شد و نمایان‌گشت که حیات طیبه در ساحت هستی‌شناسی از طریق سیر تدریجی در عوالم سه‌گانه (از ماده تا مثال و عقل) در قوس صعود محقق می‌شود. از منظر ارزش‌شناسی، ارزش‌نهایی این حیات در تحقق مقام خلیفه الهی نهفته است که با ایمان و عمل صالح و با درنظرگیری اصل تاروپودگی در حوزه روش‌شناسی به دست می‌آید. از نگاه معرفت‌شناسی نیز، درک و تحصیل این حیات مشروط به سیر وجودی نفس و اعتباریات عملی است.

کلیدواژه‌ها

پارادایم پژوهشی، حیات طیبه، علامه طباطبایی، قرآن کریم

۱. دانش آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (kimiyaee@isu.ac.ir)

۲. استاد گروه اندیشه سیاسی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (f.shariat@isu.ac.ir)

۳. دانشیار گروه اندیشه سیاسی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (tabatabai@isu.ac.ir)

۴. استادیار گروه سیاست‌گذاری و حکمرانی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (shafiei@isu.ac.ir)

۱. مقدمه

درک و تبیین مفهوم قرآنی حیات طیبه همواره موضوع کوشش‌های تفسیری و فلسفی پژوهشگران مسلمان بوده است و پژوهشگران این حوزه با رویکردهای متفاوتی به سراغ این مفهوم رفته‌اند و دامنه کاربردی آن نیز به مجالات مختلف فردی، اجتماعی و سیاسی کشیده شده است. همچنین مفاهیم همجواری مانند پیشرفت، رفاه، توسعه، الگوی سعادت و فضیلت‌مندی بر آن حمل شده است. از سوی دیگر، نمی‌توان گفت این مصادیق و مفاهیم همگی از واقعیت حیات طیبه به دورند؛ بلکه حیات طیبه با بسیاری از این مصادیق همپوشانی معنایی دارد و در تمام رویکردهای فردی و اجتماعی مورد استفاده پژوهشگران دلالت‌هایی نیز دارد. مسئله اینجاست که هنوز حدود و ثغور مفهومی و نظری حیات طیبه با سایر مفاهیم روشن و مشخص نشده است. سؤال اصلی این پژوهش چیستی پارادایم پژوهشی مفهوم حیات طیبه از منظر علامه طباطبایی است. از این رو، این پژوهش بر آن است تا در قالب رویکردی پارادایمی، مفهوم حیات طیبه را مورد توجه مجدد قرار دهد. «پارادایم پژوهش»^۱ به آن چارچوب فلسفی و نظری‌ای اشاره دارد که یک مطالعه پژوهشی مشخص را هدایت می‌کند و شامل مجموعه‌ای از باورها، مفروضات و ارزش‌هایی می‌شود که بر طرز تفکر و رویکرد پژوهشگران در قبال پرسش‌ها، روش‌ها و تجزیه و تحلیل داده پژوهش اثر مستقیم می‌گذارد (Creswell 2014). هر پارادایم پژوهشی یک زاویه دید منحصربه‌فرد ارائه می‌دهد که از طریق آن محققان می‌توانند پدیده‌های اجتماعی را بررسی کنند. پارادایم پژوهشی حیات طیبه بر طراحی، انجام و تطبیق یافته‌های این حوزه تأثیر می‌گذارد و تصمیم‌گیری درباره روش‌ها و فنون جمع‌آوری و تحلیل داده را سهولت می‌بخشد. علاوه بر این، پارادایم‌های پژوهشی راهی برای پیوند یافته‌های پژوهشی با زمینه‌های سیاسی-اجتماعی گسترده‌تر را فراهم می‌کنند و می‌توانند به پژوهشگران کمک کنند تا افق تأثیر پژوهش خود را وسیع‌تر در نظر بگیرند که این به نوبه خود باعث افزایش ضریب اعتبار و کارایی تحقیق در زمینه موردنظر خواهد شد. همچنین توضیح پارادایم پژوهشی در زمینه مطالعات اسلامی-ایرانی، برای ترویج نظریات بومی دارای اهمیت نظری است. عدم استفاده از رویکرد پارادایمی در مطالعات حیات طیبه می‌تواند منجر به محدودیت بستری دامنه پژوهش و یافته‌ها و اعمال سوگیری‌های روش‌شناختی شود و پایایی و روایی این پژوهش‌ها را مختل کند.

۱-۱. روش پژوهش

نوع این تحقیق بنیادی و روش جمع‌آوری داده‌ها نیز اسنادی است. روش انجام پژوهش تفسیر متن‌محور است؛ این روش ذیل روش‌های هرمنوتیکی تعریف می‌شود. از مهم‌ترین اصول این روش می‌توان به امکان فهم عینی و ثابت و فراتاریخی متن، امکان دستیابی به مراد مؤلف و استقلال معنای متن از مفسر، تفکیک معنای متن از افق معنایی و شرایط و اوضاع مفسر (احمدی ۱۳۷۵، ۱۶۸) و محوریت «قصد مؤلف» در تفسیر (سبحانی ۱۳۸۵، ۱۳-۱۵) اشاره کرد. در این مقاله گام‌های اجرایی بدین صورت خواهد بود:

الف. «محکمات» و «نصوص» اندیشه علامه طباطبایی در موضوع استخراج می‌شود. برای این منظور به تصریح کلام یا متون مستند و معتبر ایشان مراجعه خواهد شد.

ب. واژه حیات طیبه در نصوص اندیشه علامه طباطبایی یادداشت‌برداری می‌شوند.

پ. مبتنی بر مبانی مستخرج از قرآن کریم و متناسب با ظهورات کلام ایشان، مبانی پارادایمی حیات طیبه به دست می‌آید. همچنین متناسب با برخی از موضوعات، از فن تحلیل مبتنی بر نرم افزار «اطلس‌تی»^۲ نیز استفاده خواهد

شد. این نرم افزار با رویکردی تخصصی برای سهولت در انجام تحلیل های کیفی، علامت گذاری، مقوله بندی و استخراج مضامین متون، مصاحبه ها و مشاهدات کاربرد دارد. همچنین بر اساس این نرم افزار، ساخت شبکه های مفهومی و خروج/صدور داده تحلیلی امکان پذیر است (اکبری و غفوریان ۱۳۹۴، ۷۲-۷۴).

۲-۱. پیشینه تحقیق

مقالات و پژوهش های بسیاری با موضوع حیات طیب به رشته تحریر درآمده است که این خود مؤیدی بر اهمیت این مفهوم نزد پژوهشگران است. با توجه به جدول شماره ۱، این پژوهش ها غالباً به دلیل تفاوت های تخصصی (حصر در مکتب فکری ای به غیر از علامه طباطبائی) و تخصصی (داشتن رویکردی غیرپارادایمی)، از پژوهش حاضر متمایز می شوند. بدین جهت این پژوهش در هدف و روش، متمایز و نوآورانه است.

جدول شماره ۱. عناوین پژوهش ها، پژوهشگران و وجه تمایز آن ها با پژوهش حاضر

عدد	عنوان پژوهش	پژوهشگران و سال انتشار	وجه تمایز با پژوهش حاضر
۱	تحلیل مؤلفه های «حیات طیب» در اندیشه سیاسی نوصدرائیان (با تأکید بر آراء شهید مرتضی مطهری)	درخشه و تبشیری (۱۳۹۹)	این مقاله به دنبال چستی مؤلفه های حیات طیب در اندیشه نوصدرائیان از جمله علامه طباطبائی است که از منظر داشتن رویکردی سیاسی و نه پارادایمی با مقاله حاضر متفاوت است.
۲	مدل نظری حیات طیب به مثابه آرمان انقلاب اسلامی در اندیشه سیاسی حضرت آیت الله خامنه ای (بر اساس روش تئوری داده بنیاد)	نادری (۱۳۹۵)	این مقاله به دنبال طراحی مدل نظری حیات طیب در اندیشه سیاسی آیت الله خامنه ای است که از منظر داشتن رویکردی سیاسی و متمرکز بودن بر اندیشه آیت الله خامنه ای با پژوهش حاضر متفاوت است.
۳	تبیین نابرخورداری های معنوی (برگرفته از آموزه های تربیت عرفانی اسلامی) در تربیت و مواجهه با نیاز متری از دیدگاه مولانا در راستای تحقق حیات طیب	حاجی آقا، فرمیهی و فروزش (۱۳۹۸)	این مقاله به دنبال توصیف و تحلیل نابرخورداری های معنوی و احصای انواع مواجهه با نیاز است که از منظر داشتن رویکردی تربیتی و محصور بودن در اندیشه مولانا با پژوهش حاضر متفاوت است.
۴	واکاوی چستی و جایگاه حیات طیب در اندیشه ملاصدرا	واسعی، فولادی و بناکار (۱۳۹۹)	این مقاله به دنبال واکاوی جایگاه و الزامات تحقق حیات طیب در اندیشه ملاصدرا است که از منظر نداشتن رویکردی پارادایمی به موضوع با پژوهش حاضر متفاوت است.

عدد	عنوان پژوهش	پژوهشگران و سال انتشار	وجه تمایز با پژوهش حاضر
۵	حیات طیبه و شاخص‌های آن در شبکه مفهومی توسعه سیاسی در قرآن	باقری دولت آبادی و باقری (۱۳۹۴)	این مقاله به دنبال چستی مختصات توسعه سیاسی به مثابه دال مرکزی حیات طیبه قرآنی است و توسعه سیاسی در قرآن را در ترابط و تعامل با رشد و کمال انسان می‌داند و از این منظر که رویکردی پارادایمی به حیات طیبه ندارد، با پژوهش حاضر متفاوت است.
۶	امت واحده، تفکر سیستمی الهی برای تحقق حیات طیبه	کرمانی و نباتی (۱۳۹۶)	این مقاله به دنبال بررسی ماهیت ساختار امت واحده، شامل اهداف و ویژگی‌ها مبتنی بر رویکردی غایت‌شناسانه است که در موضوع و نتایج با پژوهش حاضر متفاوت است.
۷	سبک زندگی ایده‌آل در دستیابی به حیات طیبه با تأمل بر آموزه‌های اسلامی	منافی، زمانی و مهدوی‌خواه (۱۳۹۴)	این مقاله به دنبال توصیف سبک زندگی ایدئال برای دستیابی به حیات طیبه با رویکرد اسلامی است که از منظر نداشتن رویکردی پارادایمی و عدم تطابق موضوعی، با پژوهش حاضر متفاوت است.
۸	حیات معقول به مثابه پیشرفت	یوسف‌زاده (۱۳۹۸)	این مقاله به دنبال چستی حیات معقول است که از منظر محصوربودن در اندیشه علامه محمدتقی جعفری و نداشتن رویکردی پارادایمی، با پژوهش حاضر متفاوت است.
۹	مفهوم‌شناسی و حقیقت‌یابی حیات طیبه از منظر قرآن	حاجی صادقی و بخشیان (۱۳۹۳)	این مقاله به دنبال مفهوم حیات طیبه و حقیقت آن از منظر قرآن است و از این جهت که رویکردی پارادایمی ندارد، با پژوهش حاضر متفاوت است.
۱۰	نگاهی به مفهوم و مؤلفه‌های حیات طیبه از نگاه قرآن کریم و امیر مؤمنان علیه‌السلام	مکتب‌دار (۱۳۹۵)	این مقاله به دنبال دستیابی به عوامل مؤثر و مؤلفه‌های حیات طیبه است و از این منظر که منحصر به اندیشه امیر مؤمنان علیه‌السلام است و رویکردی پارادایمی ندارد، با پژوهش حاضر متفاوت است.

عدد	عنوان پژوهش	پژوهشگران و سال انتشار	وجه تمایز با پژوهش حاضر
۱۱	واکاوی حقیقت حیات طیبیه، مراحل و عوامل وصول به آن از دیدگاه علامه طباطبائی رحمه الله	زندیه و رضایی (۱۳۹۶)	این مقاله به دنبال واکاوی معنا و حقیقت حیات طیبیه و عوامل وصول به آن از دیدگاه علامه طباطبائی است و از منظر موضوع با این مقاله همپوشانی دارد ولی از آن رو که رویکرد پارادایمی ندارد، با پژوهش حاضر متفاوت است.
۱۲	پیش به سوی حیات طیبیه	محمدقلی (۱۴۰۰)	این کتاب به دنبال مؤلفه های جامعه سازی اسلامی در اندیشه آیت الله خامنه ای، هم راستای با بیانیه گام دوم انقلاب است که در موضوع و هدف با پژوهش حاضر متفاوت است.

۲. مبانی مفهومی و نظری

۲-۱. حیات طیبیه

در لغت می توان حیات طیبیه را معادل با واژگان «زندگیِ حلال»، «زندگیِ نیکو»، «زندگیِ خوب» و «زندگیِ روا» در نظر گرفت. از منظر اصطلاحی، علامه طباطبائی ذیل آیه ۹۷ سوره نحل^۳ چنین بیان می کند:

حیاتی حقیقی و جدید است که مرتبه ای بالا و والا از حیات عمومی و دارای آثاری مهم می باشد و در جمله «فَلْنَحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» حیات، به معنای جان انداختن در چیز و افاضه حیات به آن است، پس این جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند به حیات جدیدی غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده زنده می کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می دهد، مثلاً حیات خبیث او را مبدل به حیات طیبی می کند که اصل حیات همان حیات عمومی باشد و صفتش را تغییر دهد، زیرا اگر مقصود این بود کافی بود که بفرماید: «ما حیات او را طیب می کنیم» ولی این طور نفرمود، بلکه فرمود: ما او را به حیاتی طیب زنده می سازیم» (طباطبائی ۱۴۱۷ ق، ۱۲: ۴۹۱).

در تفسیر حیات طیبیه از منظر علامه طباطبائی نکات زیر مشهود است (طباطبائی ۱۴۱۷ ق، ۱۲: ۴۹۱):

الف. مرد و زن در رسیدن به حیات طیبیه برابرند؛

ب. حیات طیبیه مختص مؤمنان است و نه حتی کافران نیکوکار؛

پ. این حیات، حیاتی حقیقی و بالاتر و والاتر از حیات عمومی است که با حیات عمومی یگانه است؛

ت. این حیات دارای آثار واقعی و حقیقی در دنیا و آخرت است، از جمله چشم بصیرت (قدرت تشخیص حق و

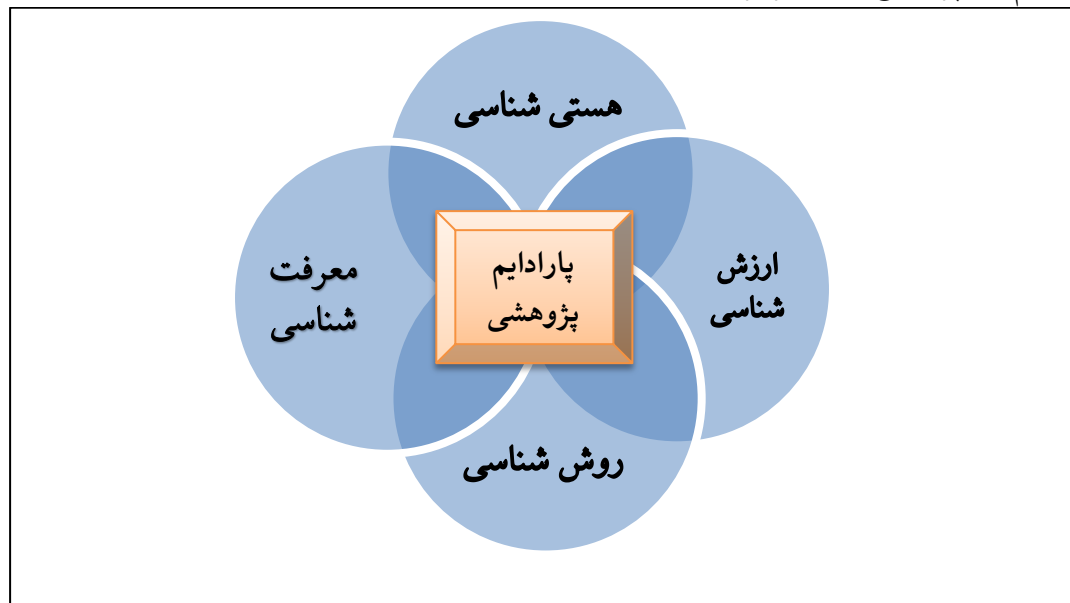
باقی از باطل و فانی)، بیزاری از دنیا و زندگی مادی و مقابله با شیطان و نفس اماره (طباطبائی ۱۴۱۷ ق، ۱۲:

۴۹۱-۴۹۲).

۲-۲. رویکرد پارادایم پژوهشی

پژوهش‌ها ناظر به پاسخ‌دادن به سؤالات با «رویکردهای»^۴ متفاوت هستند. هر رویکرد بر مفروضات، روش‌ها و رویه‌های متمایزی استوار شده است (Creswell 2013). «پارادایم»^۵ نیز مجموعه‌ای از نظریه‌ها، انگاره‌ها و مفروضاتی را تشکیل می‌دهد که به جهان‌بینی و رویکرد فرد در تعامل با افراد یا چیزهای دیگر کمک می‌کند؛ این دریچه‌ای است که محقق از طریق آن به جهان می‌نگرد و مؤلفه‌های روش‌شناختی تحقیق خود را بررسی می‌کند تا در مورد فرایندهای جمع‌آوری و تحلیل داده تصمیم‌گیری کند (Kivunja 2017). مهم‌ترین پارادایم‌های رایج در علوم اجتماعی پوزیتیویسم، تفسیرگرایی و نظریه انتقادی هستند که هر یک دیدگاه‌های متفاوتی درباره ماهیت واقعیت و روش‌های پژوهش را ارائه می‌دهند.

پارادایم پژوهشی به مثابه یک رویکرد^۶ شیوه‌های تفکر درباره ماهیت و چگونگی فهم یک حوزه مشخص از دانش را صورت می‌بخشد (Guba EG 1994) و در طراحی و عملیاتی‌کردن تحقیقات یاری می‌رساند (Wahyuni 2012). هر پارادایم پژوهشی از چهار عنصر فلسفی تشکیل می‌شود: هستی‌شناسی، ارزش‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی (Creswell 2014). پژوهشگران قبل از طراحی هر تحقیقی، باید عناصر چهارگانه (شکل شماره ۱) پارادایم‌های پژوهشی را مد نظر قرار دهند.



شکل شماره ۱. عناصر پارادایم پژوهشی

۲-۲-۱. هستی‌شناسی

هستی‌شناسی^۷ درباره ذات و ساختار وجود بحث می‌کند و از این سؤال می‌کند که چه چیز وجود دارد. هستی‌شناسی سؤال از چیستی‌هاست^۸ (Barnhart 1998, 728). هستی‌شناسی چگونگی مشاهده دقیق واقعیت به عنوان یک موجود تعریف می‌شود. هستی‌شناسی مطالعه وجود است و چگونگی درک پژوهشگر از واقعیت و ماهیت مشارکت^۹ انسان در جهان را توصیف می‌کند (Scotland 2012). هستی‌شناسی بر مفروضاتی دلالت می‌کند که پژوهشگران

برای پذیرش چیزی به عنوان حقیقت، بدان نیاز دارند. این مفروضات با جهت‌دهی به تفکر پژوهشگر در موضوع و رویکرد پژوهش برای پاسخ به سؤال، کمک می‌کنند (Creswell, Hanson WE, Clark Plano, Morales) (2007).

۲-۲-۲. ارزش‌شناسی

ارزش‌شناسی^{۱۰} همان مطالعه ارزش‌هاست (Blackburn 2008, 31) و به سؤال از چرایی^{۱۱} یک چیز پاسخ می‌دهد. ارزش‌شناسی به درک محقق از ارزش‌ها و نقش آن‌ها در تحقیق اشاره دارد و به مسائل درست و نادرست می‌پردازد. در ارزش‌شناسی، سطح پیشرفت و انواع سوگیری‌های ادراکی سنجش می‌شود (Guba EG 1994). این دانش نقش و اهمیت فرایند تحقیق را تبیین می‌کند و محققان را در رسیدن به پاسخ هدایت می‌کند (Creswell) (2013).

۲-۲-۳. معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی^{۱۲} مطالعه یا نظریه دانش^{۱۳} است که از ریشه واژه یونانی epistémé به معنای دانش شکل گرفته است (Barnhart 1998, 337). موضوع معرفت‌شناسی امکان و قلمرو معرفت و موارد مشابه است (خسروپناه و پناهی‌آزاد ۱۳۸۸، ۱۰-۱۵). معرفت‌شناسی روش‌های کسب، درک و استفاده از دانش در مورد واقعیت را توصیف می‌کند و رابطه بین پرسشگر و معلوم را برجسته می‌کند (Babbie 2020). اهمیت این شاخه از فلسفه در پژوهش این است که به افزایش سطح اعتماد محقق به داده‌های خود کمک می‌کند (Kivunja 2017).

۲-۲-۴. روش‌شناسی

روش‌شناسی^{۱۴} راهبرد یا برنامه‌ای عملی است که در انتخاب و استفاده از روش‌های خاص، در چارچوب یک الگوی پژوهشی مشخص به پژوهشگر کمک می‌کند (Wahyuni 2012). اصطلاح روش‌شناسی به طراحی پژوهش، روش‌ها و رویه‌هایی اشاره دارد که در یک تحقیق برنامه‌ریزی‌شده برای یافتن پاسخ‌ها استفاده می‌شوند. جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده، ابزارهای نظرسنجی و غیره از مباحث روش‌شناسی است.

۳. الگوی تحلیل پارادایم پژوهشی حیات طیبه

مستند به آنچه در بخش مبانی نظری و روش انجام پژوهش گذشت، الگوی تحلیل پارادایم پژوهشی حیات طیبه در چهار ساحت هستی‌شناسی، ارزش‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مبتنی بر نظرات علامه طباطبایی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. هستی‌شناسی حیات طیبه

برای شناخت مراتب حیات و جایگاه حیات طیبه در آن باید به قرآن کریم رجوع کرد. مستند به آیه ۲۱ سوره حجر که «هیچ چیزی [در عالم هستی] نیست، مگر آنکه گنجینه‌های آن تنها نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم»^{۱۵} هستی انسان در عوالم سه‌گانه موجودیت می‌یابد (خزینه) (طباطبایی ۱۳۸۷، ۱۹): عالم ماده (شیء)؛ عالم مثال (قدر)؛ و عالم عقل. حقیقت انسان در این عوالم منبسط است و دارای هر سه مرتبه است، زیرا که عالم ماده معلول و تجلی عالم مثال است و عالم مثال تجلی و عین الربط عالم عقل است (طباطبایی ۱۳۸۷، ۲۱۵-۲۱۶).

۳-۱-۱. حیات و روح

روح سبب حیات حیوانات و نباتات (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۷۵-۲۷۶) و منشأ حیات انسان است. سؤال اینجاست که حقیقت روح چیست. علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه ۸۵ سوره اسراء،^{۱۶} به حقیقت روح می‌پردازد. موجوداتی که در خارج هستند دارای ساحتی زمانمند و مکانمند هستند و مبتنی بر اسباب و علل مادی خلق شده‌اند؛ که از آن تعبیر به «ساحت خلق» کرده‌اند (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۳: ۱۷۲-۱۷۳) اما در همین موجودات می‌توان جهتی را مشاهده کرد که در آن امر و کلمه الهی جاری است، ساحتی که غیر زمانمند و مکانمند و عاری از تدریج است. روح برآمده از «امر» خدای متعال است و «امر الهی بدان معناست که وقتی ایجاد چیزی را بخواهد، کارش جز این نیست که به آن می‌گوید: باش؛ پس موجود می‌شود».^{۱۷} درنهایت، هر دو ساحت امر و خلق متعلق به خداست.^{۱۸} جسم در انسان متعلق به ساحت خلقی است و روح در ساحت امر الهی موجود می‌شود و در اتحاد با بدن قرار دارد؛ اما به سبب استقلال که دارد در صورت نفی ساحت خلقی، به حیات خود ادامه می‌دهد. به بیان علامه، ساحت خلق فرع بر ساحت امر است:

هر موجود زمانی از نظام تدریج، قائم و متفرع بر موجودات امریه آن عالم است و به عبارت دیگر، موجودات امری با موجودات نظام تدریج همراه و بدان‌ها محیطاند» (طباطبایی ۱۳۸۷، ۲۲).

طبق معارف قرآن کریم،^{۱۹} انسان در مراتب هستی و حیات خود نزول یافته است و دوباره طی مراتبی صعود خواهد کرد. علامه طباطبایی از نزول تعبیر به «بدء» و از صعود تعبیر به «عود» می‌کند و استدلال می‌کند که معلول به علت خود عود می‌کند.

این نزول در قوسی تدریجی محقق می‌گردد؛ زیرا که هبوط دفعی انسان غفلت از میثاق الهی را به همراه دارد، و تصویر بهشت با توجه به تعب و سختی دنیا که بر او محیط می‌شود، دور از ذهن می‌نماید. به دیگر سخن، ضرورت هبوط تدریجی در نفی کامل انقطاع از امر متعالی پدیدار می‌گردد و هبوط دفعی موجب بسندگی انسان به دورن ماندگاری حیات عمومی خواهد بود و صعود دوباره انسان به جایگاه اصلی و ابتدایی‌اش را مخدوش می‌کند. بر این اساس، مستند به آیه ۴ سوره یونس^{۲۰}، مراتب حیات در دو قسمت مورد نظر قرار می‌گیرند: مراتب حیات در قوس نزول (بدء)؛ و مراتب حیات در قوس صعود (عود).

۳-۱-۲. حیات و بدء

پس از آنکه از چیستی حیات از منظر قرآن و یافتن آن در حقیقت روح سخن گفتیم، نوبت به آن می‌رسد که با بررسی مراتب روح، مراتب حیات را فهم کنیم. در این بخش سرگذشت نزول روح را به مقتضای عالم ذر، بهشت برزخی، حیات عدوانی و حیات عمومی فهم خواهیم کرد؛ باید توجه داشت که قوس نزول در ساحت امر الهی رقم می‌خورد و نازمانمندی و نامکانمندی در آن مندرج است و این تقدم و تأخر رتبی، و نه زمانی و مکانی، است.

عالم ذر

روح پس از آنکه به امر و کلمه الهی موجود شد، در ادامه مراتب نزولی خود به «عالم ذر» وارد می‌شود و در آن عالم به عهد و میثاقی متعهد می‌شود. انسان‌ها مستند به ساحت امری خود، که عاری از هرگونه تعلق مادی است (طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۱۶-۴۱۸) و با آگاهی از ذات محتاج خود، در عالم ذر در جواب «آیا من پروردگارتان نیستم؟»^{۲۱} پاسخ می‌دهند: «بله، گواهی می‌دهیم»^{۲۲} و به ربوبیت الهی شهادت می‌دهند (طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۰۱-۴۰۲). سپس

خداوند متعال، مقام خلافت الهی را به انسان واگذار می‌کند. خلافت به معنای آن است که «خلیفه نمایشگر مستخلف خود باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند، البته آن شئون و آثار و احکام و تدابیری که به‌خاطر تامین آن‌ها خلیفه و جانشین برای خود معین کرده» (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱: ۱۷۷).

بهشت برزخی

آدم برای رسیدن به مستلزمات خلافت خویش باید فرایندی از نزول را طی کند، لذا ورود به این مرحله برای ورود به زمین ضرورت دارد (سلطانی ۱۳۹۹، ۹۵). پس از سجده ملائک بر آدم و سرباز زدن ابلیس از آن، خدا آدم و حوا را برای بهره‌گیری گسترده ساکن بهشت می‌کند.^{۲۳} در این مرتبه از حیات، انسان فعال مایشاء است (به‌جز در نزدیکی به میوه ممنوعه). انسان با وسوسه شیطان و خوردن میوه ممنوعه باید از بهشت خارج شود. آیا این بهشت همان بهشت موعود است یا جایی دیگر؟ از آن رو که شیطان نیز در این بهشت وارد شده است و همچنین به این دلیل که پس از خوردن از میوه ممنوعه، حضرت آدم و حوا از این بهشت اخراج می‌شوند، این بهشت بهشت برزخی است؛ زیرا زندگی در بهشت برین جاودان است و در آن وقفه و گسستی نیست (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱: ۲۱۲).

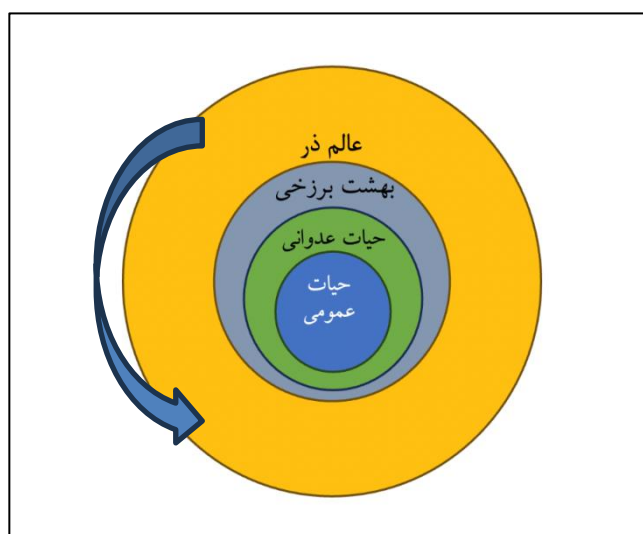
حیات عدوانی

مستند به آیه ۳۶ سوره بقره^{۲۴}، حضرت آدم به واسطه ظهور عورات و سوثاتش در هبوطی اولیه، در زمین استقرار یافت. بر روی زمین، وضع دشمنی برقرار است و تصویر قوس صعود غیرممکن می‌نماید.

حیات عمومی

در مرتبه بعدی قوس نزول، حضرت آدم مستند به آیات ۳۷ و ۳۸ سوره بقره با تمسک به کلمه یا همان اسماء الهی طلب بخشش و توبه کرد و خداوند متعال پس از پذیرش توبه، او را هبوطی دیگر بخشید:^{۲۵}

این هبوط برخلاف هبوط اولیه که متضمن تعب و عدوان دنیاست، با هدایت الهی قرین گشته است. این هبوط از جنس تنظیف منزل دنیوی و ورود به وضع تشریع است، و به واسطه این توبه نوع انسان واجد و شایسته دریافت هدایت الهی و به تبع آن طی طریق قوس صعود می‌گردد. (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱: ۲۰۴)



شکل شماره ۲. مراتب حیات انسانی در قوس نزول

۳-۱-۳. حیات و عود

همان‌طور که گذشت، حضرت آدم برای رسیدن به مقتضای خلافت الهی خود، نزول و هبوطش ضرورت داشت. در قوس صعود انسان (عود)، آیه «همانا از آن خداییم و قطعاً تنها به‌سوی او بازمی‌گردیم»^{۲۶} متجلی است. همچنین در آیه ۶ سوره انشقاق درباره تلاش انسان برای لقای خدا،^{۲۷} مراد خداوند متعال آن است که انسان سعی در جوارِ پروردگار است و همیشه رو به سوی او دارد. به بیان علامه:

کدح یعنی سعی به‌جانب چیزی. و انسان سعی به‌جانب ربّ است؛ زیرا که همواره از ابتدای خلقتش به‌سوی او در حرکت بوده و به همین جهت، در بسیاری از آیات از اقامت او در دنیا به «لبث» و یا «مکث» تعبیر گردیده است. (طباطبائی ۱۳۸۷، ۷۳)

حیات عمومی

مستند به آیات ۴ و ۵ سوره تین،^{۲۸} حیات عمومی در پایین‌ترین نقطه قوس نزول (اسفل السافلین) و اولین مرتبه قوس صعود جای گرفته است، زیرا که مقتضای عملیاتی‌شدن میثاق الهی و محتوای آن (خلافت الهی) از زمین می‌آغازد و در اینجا است که تمیز سعادت و شقاوت متعین می‌گردد. این حیات دنیوی که از آن تعبیر به دنیا نیز می‌شود، خواصی دارد: لهُو و لعب، زینتی و برای آزمایش مردم در نیکوکاری است.^{۲۹} این خواص لهُو و لعب و زینت از امور وهمی و مقاصد خیالیه‌اند، زیرا وقتی انسان آن‌ها را کمال خود می‌پندارد و سعی در تحصیل آنان می‌کند، یکسره از عالم غیرجسم منقطع می‌شود و وقتی به آن‌ها می‌رسد، واقعیتی نمی‌یابد (طباطبائی ۱۳۸۷، ۵۹-۶۱).

حیات طیبه

خداوند در آیه ۹۷ سوره نحل می‌فرماید: «هر کس از مرد و زن، در حالی که باایمان باشد اعمال شایسته‌ای انجام دهد، قطعاً [در دنیا] او را به زندگی پاکیزه‌ای زنده خواهیم داشت و [در آخرت نیز] برابر [پاداش] بهترین آنچه عمل می‌کردند مزدشان خواهیم داد».^{۳۰} لذا حیات طیبه حیاتی حقیقی، جدید، بالاتر و والاتر از حیات عمومی است و از نظر مرتبه‌ای (نه عددی) با آن اختلاف دارد. این مرتبه از حیات متوقف بر ایمان و عمل صالح است.

برزخ

برزخ همان صورت مثالی وجود در مراتب حیات است که خود علت عالم ماده و معلول عالم عقلی است. ذات انسان همراه با عوارض لازم و غیرلازمی خلق می‌شود و سپس در طول حیات دنیوی خود عوارض دیگری را به خود لاحق می‌کند و آن هنگام که ذات از حیث عوارض لاحق تمام و کمال گشت، با پر شدن دایره وجودی‌اش با حقیقت مرگ مواجه می‌گردد (طباطبائی ۱۳۸۷، ۵۲). لذا شرط ورود به عالم مثال «موت» است. ازاین‌رو در ابتدا مسئله مرگ سپس مرتبه برزخ مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

الف. موت

خداوند متعال همه موجودات بین زمین و آسمان‌ها را با حق و اجل مسمی آفریده است.^{۳۱} برای اجل دو معنا به کار رفته است (طباطبائی ۱۳۸۷، ۶۸): طول حیات یک شیء؛ و خاتمه حیات یک شیء. اما «اجل مسمی» با توجه به آیه ۵ سوره عنکبوت،^{۳۲} متعلق به ساحت امر الهی است و چون در ساحت امر، حجاب خلقی و مادی وجود ندارد، اجل مسمی ظرف لقاءالله است (طباطبائی ۱۳۸۷، ۲۶۳-۲۶۴) و انسان در ادامه قوس صعود به‌منظور بازگشت به مرتبه اصلی خود وارد مرتبه بعد می‌شود. بر اساس آیه ۴۲ سوره زمر^{۳۳}، آنچه با مرگ به مرتبه بعدی وارد می‌شود روح است

و جسم فنا می‌شود (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۷: ۴۰۷).

قبل از آخرت و روز برانگیخته‌شدن، انسان مرتبه‌ای از حیات را تجربه می‌کند که واسطه عالم ماده و عالم عقل است؛^{۳۴} این عالم، ماهیتی همانند عالم ماده ندارد اما از برخی لوازم ماده مثل مقدار، شکل و عرض فعلی بهره‌مند است (طباطبایی ۱۳۸۷، ۸۴). در عالم برزخ، برخلاف عالم عقل، گذر شبانه‌روز برقرار است.^{۳۵}

آخرت

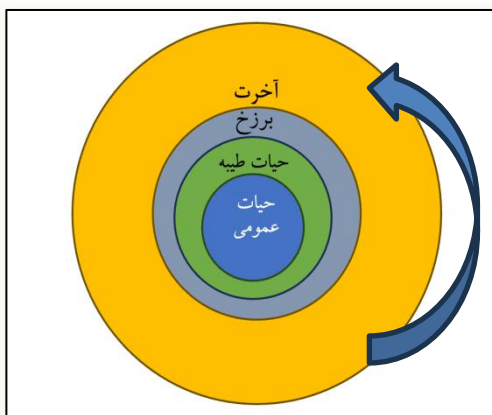
آخرت همان علتِ علتِ عالم ماده است که از آن تعبیر به عالم عقل و روح نیز می‌شود (طباطبایی ۱۳۸۷، ۲۰). برای بررسی عالم عقل، باید در مفاهیم «نفخ صور» و «حساب» مذاقه شود.

الف. نفخ صور

آیه ۶۸ سوره زمر^{۳۶} دلالت بر دو نفخه دارد: نفخه میراندن؛ نفخه زنده‌کردن. از آنجایی که لفظ «صعق» که برای میراندن استفاده شده با لفظ «موت»، به معنای خروج روح از بدن، متفاوت است و با توجه به اینکه صعق بر هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است وضع شده است، می‌توان به این نتیجه رسید که در نفخ اولیه به همراه میراندن آنچه در زمین است، حیات عمومی انسان‌ها و به همراه نیستی آنچه در آسمان است، حیات برزخی انسان‌ها نیست می‌شود و با برانگیخته‌شدن دوباره انسان‌ها (نفخه ثانویه) قیامت برپا می‌شود (طباطبایی ۱۳۸۷، ۹۷-۱۰۱). درواقع با نفخ صور است که وارد عالم عقل می‌شویم. در آخرت به واسطه آنکه دنیای ماده و مثال از میان می‌رود، مراتب و مقدارها نیز زائل می‌گردد و حکم باطن ظاهر شده، مشخص می‌شود که حقیقتاً آخرت بر دنیا و برزخ محیط است (طباطبایی ۱۳۸۷، ۱۱۲-۱۱۵).

ب. حساب

سؤال آخرتی از انسان^{۳۷} از توابع حساب و به معنای پرسش از حقیقت امر است و خود حساب نیز به معنای ترتب نتایج (معلول) بر مقدمات واقعی (علت) است (طباطبایی ۱۳۸۷، ۱۵۸-۱۶۱). بر این اساس، چیستی و چرایی سؤال و حساب آخرت ریشه در مقدمات و علت خلقت دارد. انسان در عالم ذر با اَشهاد به ربوبیت الهی، خلیفه خدا شد و در آخرت بدان‌چه که در عالم ذر به آن شهادت داد و میثاق بست، مؤاخذه می‌شود.



شکل شماره ۳. مراتب حیات انسانی در قوس صعود

۲-۳. ارزش‌شناسی حیات طیبه

برای بررسی ارزش و فرجام حیات طیبه باید به قوسِ بدء و قوسِ عود خلقت در آئینه قرآن کریم رجوع شود و دریافته شود که در نهایت چه چیزی مقصد انسان است و برای او ارزش دارد.

۱-۲-۳. قوسِ بدء

همان‌طور که گذشت، انسان در بهشت برزخی فعال مایشاء بوده و منع از درخت ممنوعه تنها فقدان وی بوده است. شیطان با وسوسه انسان، این فقدان و منع را به خواست نهایی انسان گره می‌زند؛ درواقع، انگیزه سرپیچی انسان در بهشت برزخی، خواست نهایی انسان در مقام مایشاء است. اما این خواست که خود را در وسوسه شیطان بازنمایی می‌کند چه بوده است؟

با توجه به آیات قرآن کریم،^{۳۸} شیطان انسان را به سه چیز وسوسه می‌کند: فرشته بودن؛ جاودانگی؛ و سلطنت بی‌زوال. اما جمع این سه چیز برای دریافت خواست نهایی انسان به چه صورت است؟ نخست اینکه محدود و فرسوده نشدن سلطنت فرد مستلزم زندگی جاویدان اوست. دوم اینکه در جمع بین مقام فرشتگی و سلطنت بی‌زوال می‌توان این‌گونه گفت که به سبب غفلت از میثاق الهی، انسان با دیدن تدبیر امور بهشت برزخی به وسیله فرشتگان، این شائبه برایش پیش آمده است که فرشتگان حاکمانی مستقل و دارای سلطنتی بی‌زوال هستند (سلطانی ۱۳۹۹، ۹۶). از این رو انسان به مقتضای مقام فرشتگان، که همان سلطنت بی‌زوال است، فریفته می‌شود.

۲-۲-۳. قوسِ عود

در آیه ۹ سوره تغابن به جاودانگی برآمده از ایمان و عمل صالح اشاره شده است؛^{۳۹} ایمان و عمل صالحی که خود موجب حیات طیبه هستند. برای ارزش‌شناسی حیات طیبه باید به تمامی آیاتی که در آن‌ها ایمان و عمل صالح اشاره شده است مراجعه شود و با تدبیر در این آیات حیات طیبه فهم شود. برای این منظور، پس از تجمیع آیات مربوط به ایمان و عمل صالح (جدول شماره ۲)، دلالت‌های این آیات استخراج شد.

جدول شماره ۲. آیات مربوط به ایمان و عمل صالح

عدد	سوره/آیه	متن آیه	کدگذاری اولیه
۱	مریم/۹۶	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا	محبت پروردگار
۲	طه/۱۱۲	وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا	عدم ترس از ظلم و زبونی
۳	یونس/۹	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ	جنات نعیم
۴	فصلت/۸	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ	اجر قطع نشدنی
۵	بینه/۷	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ	بهترین خلق
۶	سبا/۳۷	وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَوْلِئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ	جزائی دوبرابر اعمال

۷	اسراء/۹	إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْسَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا	بشارت به اجرى بزرگ
۸	نحل/۹۷	مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ	احياء به حیات طيبه
۹	بقره/۶۲	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ	اجرى نزد پرودگار عدم ترس
۱۰	مائده/۶۹	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ	اجرى نزد پرودگار عدم ترس
۱۱	طه/۷۵	وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَىٰ	درجات العلى
۱۲	عصر/۲-۳	إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ	مستثنیات خسران
۱۳	بقره/۸۲	وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	بهشت جاودان
۱۴	مائده/۹	وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ	آمرزش و اجرى بزرگ
۱۵	جاثیه/۳۰	فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ	دخول به رحمت خدا و رستگارى آشكار
۱۶	نور/۵۵	وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ	جانشینی بر روی زمین راضی شدن از دین ایشان
۱۷	غافر/۴۰	مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ	دخول به بهشت و رزق بی حساب در آن
۱۸	عنکبوت/۹	وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ	دخول به گروه صالحان
۱۹	انبیاء/۹۴	فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ	زائل نشدن سعی
۲۰	حج/۵۰	فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ	مغفرت و رزق کریم

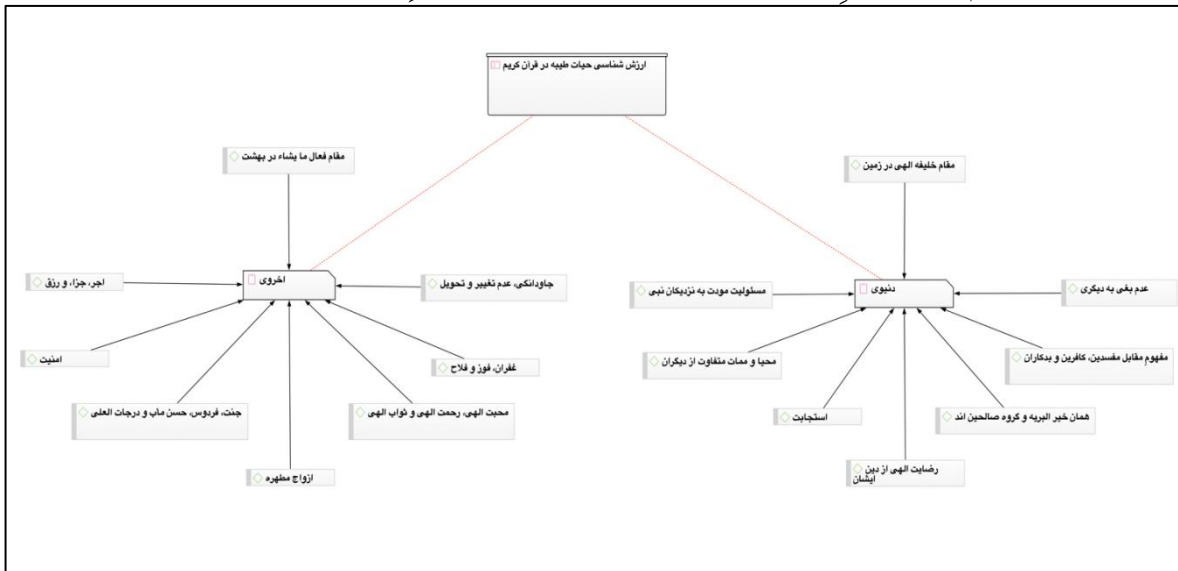
۲۱	تین/۶	إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ	اجر قطع نشدنی
۲۲	انشقاق/۲۵	إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ	اجر قطع نشدنی
۲۳	رعد/۲۹	الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحَسُنَ مَا بَ	خوشی و سرانجام نیک
۲۴	ابراهیم/۲۳	وَأُدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ	بهشت جاویدان
۲۵	جاثیه/۲۱	أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ	زندگی و مرگ متفاوت از بدکاران
۲۶	روم/۱۵	فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ	باغ بهشتی خرم
۲۷	آل عمران/۵۷	وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمُ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ	دادن اجور به صورت کامل
۲۸	مائده/۹۳	لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ	نبودن حرج از محرماتی که خورده اند
۲۹	نساء/۱۲۴	وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا	دخول به بهشت
۳۰	کهف/۱۰۷-۱۰۸	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا	بهشت فردوس بهشت جاویدان عدم تغییر و حول
۳۱	سبا/۴	لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ	مغفرت و رزق کریم
۳۲	عنکبوت/۷	وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ	محو گناهان و جزای نیکو
۳۳	سجده/۱۹	أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ	بهشت جاویدان
۳۴	کهف/۳۰	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا	از بین نبردن اجر
۳۵	حج/۵۶	الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ يَحْكُمُ بِبَيِّنَاتٍ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ	بهشت جاویدان جنات نعیم

۳۶	ص/۲۸	أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ	مقابل با مفسدین
۳۷	روم/۴۵	لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ	جزا دادن از فضل
۳۸	فاطر/۷	الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ	مغفرت و اجر کبیر
۳۹	بروج/۱۱	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ	جنات فوز کبیر
۴۰	غافر/۵۸	وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُشْكِرُ قَلِيلًا مَا تَتَذَكَّرُونَ	تفاوت با بدکاران
۴۱	شوری/۲۶	وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَالْكَافِرُونَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ	استجابات ایشان
۴۲	محمد/۲	وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَرُ عَنْهُمْ سُبَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ	محو گناهان اصلاح دلها
۴۳	نساء/۵۷	وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظِلِيلًا	بهشت جاویدان (همسر مطهره و سایه گسترده)
۴۴	اعراف/۴۲	وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	بهشت جاویدان
۴۵	کهف/۸۸	وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا	جزا الحسنی آسانی از جانب امر
۴۶	قصص/۸۰	وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ	برتری پاداش الهی
۴۷	هود/۲۳	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	بهشت جاویدان
۴۸	حج/۱۴	إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ	بهشت جنات
۴۹	عنکبوت/۵۸	وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعَمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ	غرفه های بهشتی جاودان

۵۰	شوری/۲۲	تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُمْ وَقَعُ بِهِمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ	بهشت فضل بزرگ (فعال ما یشاء)
۵۱	بقره/۲۷۷	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ	اجری نزد پروردگار عدم ترس
۵۲	حج/۲۳	إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ	بهشت (جوی روان-لباس از حریر و دستبندی از طلا و مروارید)
۵۳	محمد/۱۲	إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ	بهشت (جوی روان)
۵۴	نساء/۱۲۲	وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا	بهشت (جوی جاویدان روان)
۵۵	بقره/۲۵	وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رُزِقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	بهشت (جوی روان-همسر صالحه) جاویدان
۵۶	ص/۲۴	قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ	عدم بغی به دیگری
۵۷	شوری/۲۳	ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ	مخاطب قول نبی- مودت به نزدیکان نبی
۵۸	یونس/۴	إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيُجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْفُسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ	بدء و عود و جزا به وسیله قسط
۵۹	طه/۸۲	وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى	غفاریت
۶۰	قصص/۶۷	فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ	امید به فلاح

۶۱	مریم/۶۰	إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا	بهشت بدون ستم
۶۲	فرقان/۷۰	إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا	تبدیل بدی‌ها به نیکی‌ها
۶۳	طلاق/۱۱	رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَعَمِلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا	بهشت جاویدان (رود جاری) رزق احسن

مبتنی بر نتایج به‌دست‌آمده از نرم‌افزار اطلس‌تی (نمودار شماره ۱)، ارزش حیات طیبه در دو بعد دنیوی و اخروی قابل بحث است و در هر بعد، مقامی مشابه یافت می‌شود؛ یعنی مقام خلیفه الهی در زمین و مقام فعال ما یشاء در بهشت. این دو مقام در واقع دو روی یک سکه هستند که به‌واسطه اصل تدریج و سلسله‌مراتب عوالم، هریک به نحوی، در امتداد یکدیگر و متناسب با مقتضیات عالم ماده، مثال و عقل تجلی یافته‌اند. لذا ارزش حیات طیبه بر اساس آیات قرآن کریم در چه قوسِ عود و چه در قوسِ بدء، در همین حقیقتِ خلیفه‌الهی نهفته است.



شکل شماره ۴. ارزش شناسی حیات طیبه در قرآن کریم (مبتنی بر نرم‌افزار اطلس‌تی)

۳-۳. معرفت شناسی حیات طیبه

معرفت‌شناسی حیات طیبه بر هستی‌شناسی آن منطبق است و سامان و ماهیت عوالم سه‌گانه در قوسِ بدء و عود در آن کلیدی است.

۳-۳-۱. امکان حیات طیبه

فلسفه بعثت انبیاء و نزول کتب آسمانی در جهت سعادت دنیوی و اخروی نوع بشر بوده است و آیه ۹۷ سوره نحل به صراحت نیل به حیات طیبه را ممکن دانسته است. از طرفی امکان حیات طیبه متوقف بر امکان وجود در مراتب هستی است؛ زیرا که حیات هر حی، نحوه وجود اوست و نحوه وجود، عامل و معین کننده آثار حیاتی است (طباطبائی ۱۳۹۰، ۳: ۶۹-۶۳). همان طور که گذشت هریک از عوالم، معلول عالم بالاتر خود و علت عالم پایین تر از خود بودند و میان آن‌ها نسبت علت و معلول یا ظاهر و باطن برقرار است. و از آن سو که ظاهر عالم برای ما مشهود است و مشاهده ظاهر خالی از مشاهده باطن نیست - زیرا ظاهر از اطوار وجود باطن و عین ربط آن است - پس در زمان مشاهده ظاهر، باطن نیز بر ما پدیدار می گردد. به دیگر سخن ظاهر، حد و تعین باطن است و با گذشتن از این حد می توان به باطن دست یافت (طباطبائی ۱۳۸۷، ۵۲-۴۹). بدین ترتیب، با سیر نفس انسان در عوالم سه-گانه قوس عود، حیات طیبه امری اکتسابی و قابل تحصیل است که مختص و منحصر در کسی نیست.

۳-۳-۲. ادراک حیات طیبه

معرفت، ادراک یا علم به چیزی، مفهومی منتزع از وجود و از سنخ آن است. انسان در هر مرتبه از مراتب هستی قرار بگیرد، ادراکات وی نیز به همان تناسب خواهد بود. به دیگر سخن، شدت و ضعف مرتبه وجودی انسان مسبب شدت و ضعف ادراک وی است (خسروپناه و پناهی آزاد ۱۳۸۸، ۹۹-۱۰۰). حیات طیبه از طریق ادراکات اعتباری فهم می شود. «اعتباریات یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی ندارند لکن عقل برای آنها مصداق اعتبار می کند؛ یعنی چیزی را که مصداق واقعی این مفاهیم نیست مصداق فرض می کند» (طباطبائی ۱۳۹۰، ۱: ۳۸). ادراکات اعتباری به دو دسته بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص تقسیم می شود: اعتباریات بالمعنی الاعم همان انتزاعیات یا معقولات ثانویه هستند (طباطبائی ۱۳۹۰، ۲: ۲۰۰). اعتباریات بالمعنی الاخص معقولات اولیه هستند که در مقام توسط میان قوای فعاله (تمایلات درونی و احتیاجات زندگی) انسان و ارضا و کمال آن‌ها اعتبار «وجوب» فعل را وضع می کنند. آنچه از ادراکات اعتباری در این پژوهش مدنظر است، همان بالمعنی الاخص یا اعتبارات عملی است:

در امور اعتباری رابطه بین دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است و اعتبارکننده، این فرض و اعتبار را برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی نموده و هرگونه که بهتر او را به هدف و مصلحت منظور وی برساند، اعتبار می کند. (طباطبائی ۱۳۹۰، ۲: ۱۷۴).

ادراکات اعتباری محصول ادراکات وهمی است؛ ادراکات حقیقی مصداق واقعی دارند ولی ادراکات وهمی مصداق خارجی ندارند (طباطبائی ۱۳۹۰، ۱: ۳۸) زیرا ادراکات اعتباری حد واسط بین حقیقت طبیعت و حقیقت غایت هستند. ادراکات و مفاهیم ذهنی انسان نیز ذیل علوم حصولی تقسیم بندی می شود؛ ملاک تقسیم علم به حصولی و حضوری، تفاوت یا یگانگی وجود علم با معلوم است (خسروپناه و پناهی آزاد ۱۳۸۸، ۵۶). از آن رو که مبنا و مأخذ تمامی علوم حصولی، علوم حضوری هستند (طباطبائی ۱۳۹۰، ۲: ۴۷-۴۳)، اگر انسان در عالم ذر و بهشت برزخی قرار نمی گرفت، نمی توانست تصویری از توحید و ادراک حقایق داشته باشد؛ علم حضوری به ربوبیت پرودگار در عالم ذر، زمینه ادراک سعادت در عالم ماده و به تبع آن حیات طیبه را میسر کرده است.

۳-۳-۳. قلمروی معرفت شناسانه حیات طیبه

پرسش مطرح درباره قلمروی حیات طیبه این است که حیات طیبه، چه گستره ای از عوالم سه گانه را در بر گرفته است.

همان‌طور که (در شکل شماره ۳) گذشت، حیات طیبیه در همین دنیاست و بر سر کرانِ پایین آن اتفاق نظر وجود دارد اما بر سر کران بالا و گستره آن به عوالم دیگر اختلافاتی وجود دارد. آیت‌الله جوادی آملی، حیات طیبیه را نتیجه کمالات روح انسان می‌داند که بخشی از آثار آن در این دنیا و قسمت مهم آن در آخرت محقق می‌شود. به بیان وی:

حیات طیب است برای روح مؤمنین، نه برای سرزمین، نه برای بدن انسان. بدن تا در دنیاست در مکابده و رنج است، ولی حیات طیبیه نتیجه کمالات روح است. (البته) حیات طیبیه را خداوند در دنیا وعده داده است،... جزای آخرت... غیر از این حیات طیبیه است و این همان «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (بقره/۲۰۱) است... حسنه حیات دنیا همان حیات طیبیه است،... این‌ها اثر ایمان و عمل صالح است که... بخشی از آن در دنیا ظهور می‌کند و قسمت مهم آن در آخرت... (جوادی آملی، بی‌تا، جلسه ۱۰۸).

در جمع آنچه بر سر کران بالای حیات طیبیه گذشت می‌توان چنین گفت که احیا به حیات طیبیه موجب ترتب آثاری بر نفس و روح انسانی است که، مستند به جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا بودن نفس، پس از ورود به عالم مثال این آثار باقی می‌ماند و بخش دیگر آن در عالم عقل متجلی می‌شود.

۴-۳. روش‌شناسی حیات طیبیه

سؤال اصلی این بخش چگونگی تحقق حیات طیبیه یا فرایند و سازکار رسیدن به حیات طیبیه و شرایط و موانع آن است.

۴-۳-۱. ایمان و عمل صالح

مستند به خود آیه ۹۷ سوره نحل، ایمان و عمل صالح دو رکن اساسی برای احیا به حیات طیبیه هستند. ایمان در دنیا معادل باور قلبی به محتوای عالم ذر و میثاق الهی است؛ یعنی همان ربوبیت و وحدانیت باری تعالی. اما سؤال اینجاست که حقیقت عمل صالح چیست.

با توجه به جدول شماره ۲، ایمان و عمل صالح بیش از ۶۰ بار در کنار یکدیگر نازل شده‌اند و حدود ۹۰ بار هم در قرآن کریم آیات به صورت «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» آمده‌اند که در آن مصادیق عمل صالح بیان شده‌است. تدبر در شبکه مفهومی عمل صالح به دلیل کثرت مصادیق و دلالت‌ها مطلوب نیست. علامه طباطبایی ذیل آیه ۳۵ سوره فاطر^۴ چنین بیان می‌کند که کلام طیب سخنی است که برای شنونده گوارا و سازگار طبعش باشد. به تعبیری دیگر کلام طیب بر معنایی افاده می‌کند که متضمن سعادت و رستگاری انسان باشد؛ این معنا همان اعتقاد به توحید و وحدانیت باری تعالی است و منظور از صعود این اعتقاد نیز تقرب به خدای تعالی است و از آن جایی که اعتقاد قائم به معتقد است، فرد معتقد نیز مقرب درگاه الهی می‌شود (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۷: ۲۸-۳۰). بنابراین حقیقت عمل صالح چنین است:

این هم معلوم است که وقتی اعتقاد و ایمان، حق و صادق بود، قهراً عمل صاحبش هم آن را تصدیق می‌کند نه تکذیب، یعنی عملی که از او سر می‌زند مطابق با آن عقاید است. پس معلوم شد که عمل از فروع علم و آثار آن است، آثاری که هیچ‌گاه از آن جداشدنی نیست، و هرچه عمل مکرر شود، اعتقاد راسخ‌تر و روشن‌تر، و در تأثیرش قوی‌تر می‌گردد. پس عمل صالح عملی است که سزاوار هست مورد قبول خدا واقع شود، چون مهر ذلت عبودیت و اخلاص به آن خورده، و چنین عملی اعتقاد حق را در مؤثرگشتن، یعنی در صعود به سوی خدا کمک می‌کند. و منظور از «یرفعه» همین کمک است، پس عمل صالح کلم طیب را بلند می‌کند، و به عبارت دیگر در صعود آن کمک می‌کند. (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۷: ۳۰).

۳-۴-۲. اصل تاروپودگی حیات طیبه

ادراکات اعتباری تابع مقتضیات زندگی هستند که در آن تبدیل و تغییر راه دارد و متکامل می‌شوند؛ زیرا که ماهیت تمایلات درونی و احتیاجات انسانی چنین است. بر اساس اصل تطابق احتیاجات، همان‌طور که شئون جسمانی متناسب و مطابق با احتیاجات تغییر و تکون دارند، امور اعتباری نیز در تطابق با محیط دستخوش تغییر می‌شوند. به دیگر سخن، با مطالعه آداب، رسوم، سنن و عادات مردمان مختلف اعتبارهای فردی، اجتماعی و سیاسی متفاوتی یافت می‌شود که هریک از این اعتبارها نزد آن مردم مقبول و معقول می‌نماید. باید توجه داشت این تغییر و تکون در امور اعتباری راه دارد نه در ادراکات حقیقی که توضیح آن بالاتر گذشت. همچنین شایسته است در اینجا به این نکته اشاره کرد که اعتبارات عملی نیز خود به دو دسته عمومی و خصوصی تقسیم می‌شود که دسته اول ثابت و غیرمتغیرند و دسته دوم متغیرند؛ مانند اعتبار ثابت اجتماع در دسته اول و اشکال گوناگون اجتماعات در دسته دوم (طباطبائی ۱۳۹۰، ۲: ۲۰۰). این تقسیم‌بندی مستند به تقسیم احساسات به عمومی و خصوصی است؛ احساسات عمومی لازمه نوعیت انسان هستند (مانند مطلق اراده و کراهت و مطلق حب و بغض)، اما احساسات خصوصی متغیرند. بدین‌صورت می‌توان نتیجه گرفت اصل حیات طیبه همچون میل به زندگی خوب، سعادت و رستگاری، یک تمایل ثابت در انسان است، اما بسته به شخصیت و فردیت هر انسان، اعتباری خصوصی نیز هست. اعتبارات به‌طور ذیل دستخوش تغییر می‌شوند (طباطبائی ۱۳۹۰، ۲: ۲۱۴-۲۱۵): مقتضیات زمانی و مکانی، کثرت ورود و تکرار یک فکر (توارث افکار، تلقین، اعتیاد و تربیت)، توسعه و تکامل معلومات بشر.

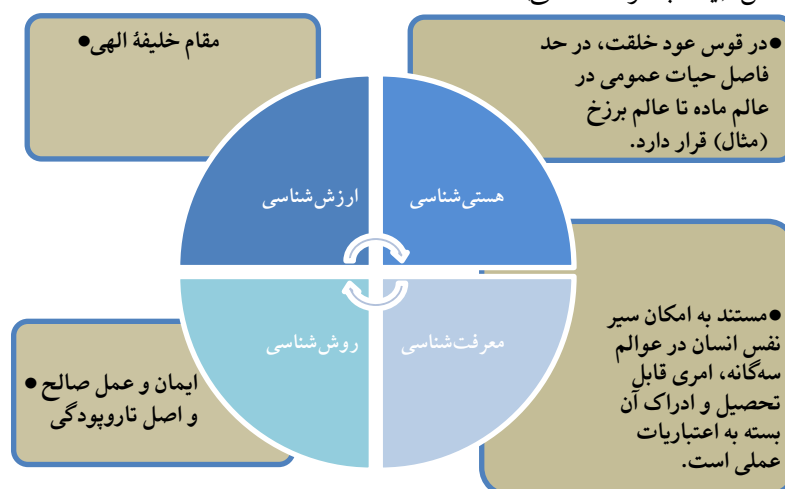
با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت چگونگی حیات طیبه در مقتضیاتی از جنس عوامل بالا تاروپود یافته است که در این پژوهش از آن به «اصل تاروپودگی» حیات طیبه یاد خواهد شد. حیات طیبه باید در ساحت تاروپودگی خود فهم شود و به‌تعبیری در یک زیست‌جهان مشخص یا در یک بستر انضمامی فهم گردد. بدین‌صورت ممکن است قرائت‌های گوناگونی از حیات طیبه در مکان‌های گوناگون باشد، اما ضرورت دارد که اصول حقیقی و مفاهیم هستی‌شناسانه، ارزش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه این دو قرائت یکی باشد. از این‌رو، تبیین اصل تاروپودگی برای هر پژوهش درباره حیات طیبه ضروری است.

۴. نتیجه‌گیری

حیات طیبه به‌عنوان یک صورت حیات دینی بر بهروزی و وضع مطلوب بشر از منظر شارع مقدس دلالت دارد. این مقاله به‌دنبال آن بود تا با ایضاح نظری و تبیین حدود و ثغور مفهومی حیات طیبه از طریق رویکرد پارادایمی، از سوگیری‌های روش‌شناختی جلوگیری کند و بستری برای کاربرست اصولی این مفهوم قرآنی در پژوهش‌های آینده ایجاد کند. پارادایم‌های پژوهشی معمولاً، علاوه بر اینکه جهت‌گیری نظری و زیربنایی یک مطالعه پژوهشی را منعکس می‌کنند، بازتاب‌دهنده دیدگاه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و ارزش‌شناختی یک محقق نیز هستند. بر این اساس، مفهوم حیات طیبه در چهار ساحت ذکرشده مبتنی بر نظر علامه طباطبائی مورد کندوکاو قرار گرفت.

در ساحت هستی‌شناسی، حقیقت انسان در عوالم سه‌گانه ماده، مثال و عقل منبسط است و انسان در مراتب هستی و حیات خود نزول یافته است و دوباره طی مراتبی صعود خواهد کرد. مراتب حیات انسانی در قوس نزول (بدء) به‌ترتیب برابر با عالم ذر، بهشت برزخی، حیات عدوانی و حیات عمومی است و در قوس صعود (عود) معادل

با حیات عمومی، حیات طیبه، برزخ و آخرت. نزول و هبوط انسان در قوسی تدریجی محقق می‌گردد، زیرا ضرورت هبوط تدریجی در نفی کامل انقطاع از امر متعالی پدیدار می‌گردد و هبوط دفعی موجب بسندگی انسان به دورن ماندگاری حیات عمومی خواهد بود و صعود دوباره انسان به جایگاه اصلی و ابتدایی‌اش را مخدوش می‌کند. ساحت ارزش‌شناسی در پی پاسخ به این سؤال بود که چه چیزی در نهایت برای انسان ارزش دارد. برای این منظور پس از تجمیع آیات مربوط به ایمان و عمل صالح، دلالت‌های این آیات استخراج شد. با تحلیل محتوای این آیات، ارزش‌شناسی حیات طیبه در دو بعد دنیوی و اخروی پیگیری شد و در هر بعد، مقامی مشابه یافت گردید؛ یعنی مقام «خلیفه الهی در زمین» و مقام «فعال مایشاء در بهشت». این دو مقام دو روی یک سکه هستند که به واسطه اصل تدریج و سلسله‌مراتب عوالم، هریک به نحوی، در امتداد یکدیگر و متناسب با مقتضیات عالم ماده، مثال و عقل تجلی یافته‌اند. لذا ارزش حیات طیبه بر اساس آیات قران کریم چه در قوس عود و چه در قوس بدء، در همین حقیقت خلیفه الهی نهفته است. در ساحت معرفت‌شناسی، امکان حیات طیبه متوقف بر امکان وجود در مراتب هستی است، زیرا که حیات هر حی نحوه وجود اوست و نحوه وجود، عامل و معین‌کننده آثار حیاتی است. از این رو امکان حیات طیبه با توجه به امکان سیر نفس انسان در عوالم سه‌گانه قوس عود، امری قابل تحصیل است. ادراک حیات طیبه نیز متوقف بر اعتباریات عملی است و علم حضوری به ربوبیت پروردگار در عالم ذر، زمینه ادراک سعادت در عالم ماده و به تبع آن حیات طیبه را میسر کرده است. قلمروی حیات طیبه در کران پایین، زندگی در عالم ماده است و در کران بالای آن اختلافاتی وجود دارد. اما می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که احیا به حیات طیبه موجب ترتب آثاری بر نفس و روح انسانی است که، مستند به جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس، پس از ورود به عالم مثال این آثار باقی می‌ماند و بخش دیگر آن در عالم عقل متجلی می‌شود. در ساحت روش‌شناسی، ایمان و عمل صالح دو رکن اساسی برای احیا به حیات طیبه هستند. اما چگونگی و فرایند احیاء به حیات طیبه منوط به اصل «تاروپودگی» نیز هست. بر اساس این اصل، مقتضیات مکانی و زمانی، توسعه و تکامل معلومات بشر و تکرار یک فکر، بر درک ما از زندگی خوب و به تبع بر تصور حیات طیبه مؤثر است؛ از این رو، امکان بررسی حیات طیبه منوط به امکان تعریف آن در زیست‌جهانی مشخص (یک بستر انضمامی) است.



شکل شماره ۵. شماتیک عناصر پارادایم پژوهشی حیات طیبه

کتابنامه

قرآن کریم.

- احمدی، بابک. ۱۳۷۵. ساختار و تأویل متن. تهران: نشر مرکز.
- اکبری، مرتضی، و فاطمه السادات غفوریان. ۱۳۹۴. تحلیل داده‌های کیفی با استفاده از نرم‌افزار *Atlas.ti*. تهران: چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- باقری دولت‌آبادی، علی، و محمد باقری. ۱۳۹۴. «حیات طیبه و شاخص‌های آن در شبکه مفهومی توسعه سیاسی در قرآن». پژوهش‌های سیاست اسلامی ۳(۷): ۱۱-۳۶.
- سبحانی، جعفر. ۱۳۸۵. هرمنوتیک. قم: انتشارات توحید.
- سلطانی، اسحاق. ۱۳۹۹. رهیافتی به نظریه قرآنی آزادی (با تأکید بر آراء علامه طباطبائی). رساله دکتری منتشر نشده، استاد راهنما: منصور میراحمدی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- حاجی صادقی، عبدالله، و ابوالقاسم بخشیان. ۱۳۹۳. «مفهوم شناسی و حقیقت یابی حیات طیبه از منظر قرآن». انسان‌پژوهی دینی ۱۱(۳۱): ۱۶۵-۱۸۵.
- خسروپناه، عبدالحسین، و حسن پناهی‌آزاد. نظام معرفت‌شناسی صدرایی. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- درخش، جلال، و حمیدرضا تبشیری. ۱۳۹۹. «تحلیل مؤلفه‌های «حیات طیبه» در اندیشه سیاسی نوصدرائیان (با تأکید بر آراء شهید مرتضی مطهری)». دانش سیاسی ۲۰(۲): ۵۰۳-۵۴۰.
- زندیه، مهدی، و صدیقه رضایی. ۱۳۹۶. «واکاوی حقیقت حیات طیبه، مراحل و عوامل وصول به آن از دیدگاه علامه طباطبائی رحمه‌الله». میثاق (۲): ۷۹-۱۰۰.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. ۱۳۷۴. تفسیر المیزان. ۲۰ ج. مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. ۱۳۸۷. انسان از آغاز تا فرجام. ترجمه و تعلیق: صادق لاریجانی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. ۱۳۹۰. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ۵ ج. مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری. تهران: نشر صدرا.
- کرمانی، طوبی، و صبیحه نباتی، صبیحه. ۱۳۹۶. «امت واحده، تفکر سیستمی الهی برای تحقق حیات طیبه». پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی ۴(۸): ۵-۲۲.
- محمدقلی، ریحانه. ۱۴۰۱. پیش به سوی حیات طیبه. تهران: پرناک.
- فرمehنی فراهانی، محسن، سینا فروزش، و محمدرضا مشمول حاجی‌آقا. ۱۳۹۸. «تبیین نابرخورداری‌های معنوی برگرفته از آموزه‌های تربیت عرفانی اسلامی در تربیت و مواجهه با نیاز مرتبی از دیدگاه مولانا در راستای تحقق حیات طیبه». مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی. ۴(۳): ۱۴۳-۱۷۸.
- مکتب‌دار، علیرضا. ۱۳۹۵. «نگاهی به مفهوم و مؤلفه‌های حیات طیبه از نگاه قرآن کریم و امیر مؤمنان علیه‌السلام». علوم و معارف قرآن و حدیث (۸): ۹۹-۱۲۰.
- منافی، کاظم، زمانی، الهام؛ مهدوی‌خواه، علی. ۱۳۹۴. «سبک زندگی ایده‌آل در دستیابی به حیات طیبه با تأمل بر آموزه‌های اسلامی»، مهندسی فرهنگی. ۹(۸۲)، ۶۶-۴۲.
- نادری، مهدی. ۱۳۹۵. «مدل نظری حیات طیبه به مثابه آرمان انقلاب اسلامی در اندیشه سیاسی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (بر اساس روش تئوری داده‌بنیاد)». پژوهشنامه انقلاب اسلامی ۶(۲۰): ۴۱-۵۶.
- واسعی، هادی، محمد فولادی، و رویا بناکار. ۱۳۹۹. «واکاوی چیستی و جایگاه حیات طیبه در اندیشه ملاصدرا»، انوار معرفت (۱)۹: ۷۱-۹۰.

یوسف‌زاده، حسن. ۱۳۹۸. «حیات معقول به مثابه پیشرفت». *مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی* ۷(۱۴): ۲۵۱-۲۵۷.

Bibliography

The Holy Qur'an.

- Ahmadi, Babak. 1996. *Structure and Interpretation of Text*. Tehran: Nashr-i Markaz. [In Persian]
- Akbari, Morteza, and Fatemeh al-Sadat Ghafourian. 2015. *Qualitative Data Analysis Using ATLAS.ti Software*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Babbie ER. (2020). *The Practice of Social Research*. 15th ed. Cengage Learning.
- Bagheri Dolatabadi, Ali, and Mohammad Bagheri. 2015. "Pure Life and its Criteria in the Conceptual Network of Political Development in the Quran." *Islamic Politics Research* 3(7): 11-36. [In Persian]
- Barnhart, R. K., & Steinmetz, S. 1988. *The Barnhart Dictionary of Etymology*. [Bronx, N.Y.], H.W. Wilson Co.
- Blackburn, Simon 1994. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Creswell J.W. 2013. *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating*. 4th ed. W. Ross MacDonald School Resource Services Library.
- Creswell JW, Hanson WE, Clark Plano, Morales A. 2007. Qualitative Research Designs: Selection and Implementation. *The Counseling Psychologist* 35 (2): 236-264.
- Creswell, J. W. 2014. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Sage Publications.
- Dorakhshah, Jalal, and Hamidreza Tabshiri. 2020. "Components of the Life of Tayebeh in the Political Thought of the Newsadriadians Emphasizing on the Thought of Allameh Tabatabai and Martyr Motahhari." *Journal of Political Knowledge* 16(1): 117-144. doi: [10.30497/pk.2020.2680](https://doi.org/10.30497/pk.2020.2680) [In Persian]
- Farmahini Farahani Mohsen, Sina Foroozesh, and Mohammad Reza Mashmool Hajiagha. 2019. "Explanation of Spiritual Deprivations (on the basis of Islamic mystical teachings) in Training Students and Meeting Their Needs from Rumi's Viewpoint to the Realization of Hayat-e Tayyebah." *qaiie* 4(3): 143-178. [In Persian]
- Guba EG, Lincoln YS 1994. Competing Paradigms in Qualitative Research. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*: 105-117. Sage Publications, Inc.
- Haji Sadeqi, Abdollah, and Abolqasem Bakhshian. 2014. "Conceptualizing and Truth-Seeking of the Pure Life from the Viewpoint of the Quran." *Religious Anthropology* 11(31): 165-185. [In Persian]
- Khosropanah, Abdolhossein, and Hasan Panahi-Azad. 2009. *Sadrian Epistemological System*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Kivunja C, Kuyini AB. 2017. "Understanding and Applying Research Paradigms in Educational Contexts." *International Journal of Higher Education* 6 (5): 26-41.
- Maktabdar, Alireza. 2016. "A Study of the Concept and Components of Hayat Tayyiba from the Perspective of the Holy Qur'an and Imam Ali (a.s.)." *Sciences and Teachings of Qur'an and Hadith* 8: 99-120. [In Persian]
- Mohamadi Gholi, Reyhaneh. 2022. *Towards Hayat Tayyiba*. Tehran: Parnak. [In Persian]
- Monafi, Kazem, Elham Zamani, and Ali MahdaviKhah. 2015. "The Ideal Lifestyle in Achieving Hayat Tayyiba with Reflection on Islamic Teachings." *Cultural Engineering* 9(82): 42-66. [In Persian]
- Nabaty, Sabiheh, and Touba Kermani. 2018. "The United Ummah, the Divine Systematic Ideology to Achieve Honorable Life." *Journal of Islamic Denominations* 4(8): 5-22. [In Persian]

- Naderi, Mahdi. 2016. "Theoretical Model of Pure Life as the Islamic Revolution's Ideal in Ayatollah Khamenei's Political Thought; A Grounded Theory Approach." *Islamic Revolution* 6(20): 41-56. doi: [10.22084/rjir.2016.1682](https://doi.org/10.22084/rjir.2016.1682) [In Persian]
- Scotland J. 2012. "Exploring the Philosophical Underpinnings of Research: Relating Ontology and Epistemology to the Methodology and Methods of the Scientific, Interpretive, and Critical Research Paradigms." *English Language Teaching* 5 (9): 9-16.
- Sobhani, Jafar. 2006. *Hermeneutics*. Qom: Towhid Publications. [In Persian]
- Soltani, Eshaq. 2020. *An Approach to the Qur'anic Theory of Freedom (with Emphasis on the Views of 'Allama Tabataba'i)*. Unpublished PhD Dissertation, supervised by Mansour Mirahmadi. Shahid Beheshti University, Tehran. [In Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1995. *Tafsir al-Mizan*. 20 vols. Translated by Sayyid Mohammad Baqir Mousavi Hamedani. Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami-yi Jami'iyi Modarrisin-i Hawzihiyi Ilmiyyih-yi Qom. [In Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2008. *Man from Beginning to End*. Translated and Annotated by Sadeq Larijani. Qom: Bustan-i Ketab. [In Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2011. *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*. 5 vols. Introduction and Footnotes by Morteza Motahhari. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Vasei, Hadi, Mohammad Fouladi, and Roya Bana Kar. 2020. "An Analysis of the Nature and Status of Hayat Tayyiba in the Thought of Mulla Sadra." *Anwar-e Ma'rifat* 18: 76-97. [In Persian]
- Wahyuni D. 2012. "The Research Design Maze: Understanding Paradigms, Cases, Methods and Methodologies." *Journal of Applied Management Accounting Research* 10(1): 69-80.
- Yusufzadeh, Hasan. 2020. "'Rational Life" as "Progress"'. *Iranian Pattern of Progress* 7(14): 251-277. doi: [20.1001.1.23225645.1398.8.2.9.7](https://doi.org/10.1001.1.23225645.1398.8.2.9.7) [In Persian]
- Zandieh, Mahdi, and Sedigheh Rezaei. 2017. "An Analysis of the Reality of Hayat Tayyiba, Its Stages and Factors of Attainment from the Viewpoint of 'Allama Tabataba'i." *Mithaq Journal of Qur'anic Studies* 2: 79-100. [In Persian]

یادداشت‌ها

1. Research Paradigm

2. ATLAS.ti

۳. نحل/۹۷: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»

4. Approches

5. Paradigm

6. Research Paradigm as an Approach

7. ontology

8. What

9. engagement

10. Axiology or value theory

11. Why

12. Epistemology

13. knowledge

14. Methodology

۱۵. حجر/۲۱: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»

۱۶. «و از تو درباره روح میپرسند، بگو: روح از امر پروردگار است و از علم به شما جز اندکی نداده‌ایم»
۱۷. یس/۸۲: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»
۱۸. اعراف/۵۴: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»
۱۹. حجر/۲۱: «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم»؛ بقره/۱۵۶: «انا لله و انا اليه راجعون»
۲۰. یونس/۴: «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ»
۲۱. اعراف/۱۷۲: «أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ»
۲۲. اعراف/۱۷۲: «بلى شهدنا»
۲۳. بقره/۳۵: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ»
۲۴. بقره/۳۶: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ»
۲۵. بقره/۳۷: «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ، فَتَابَ عَلَيْهِ»
۲۶. بقره/۱۵۶: «أَنَا اللَّهُ وَ أَنَا إِلَهُ رَاجِعُونَ»
۲۷. انشقاق/۶: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَايِقِهِ»
۲۸. تين/۵: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ»
۲۹. محمد/۳۶: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ؛ كَهْف/۷: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»
۳۰. نحل/۹۷: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهَ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»
۳۱. روم/۸: «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى»
۳۲. عنكبوت/۵: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَاتٍ»
۳۳. زمر/۴۲: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى»
۳۴. مؤمنون/۱۰: «وَمَنْ وَرَأَاهُمْ بَرَزَخُ إِلَىٰ يَوْمٍ يُبْعَثُونَ»
۳۵. مؤمن/۴۶: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ»؛ مريم/۶۲: «وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا»
۳۶. زمر/۶۸: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ»
۳۷. حجر/۹۲-۹۳: «فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛ اعراف/۶: «فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ»؛ صافات/۲۴: «وَقَفَّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ»
۳۸. اعراف/۲۰: «فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ»؛ طه/۱۲۰: «فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ»
۳۹. تغابن/۹: «يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ وَمَنْ يُؤْمِنِ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكْفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»
۴۰. فاطر/۳۵: «مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»



Mulla Sadra's Response to the Idea of Theological Return with an Emphasis on the Problem of Special Divine Action

Nafiseh Nojaba¹ , Mahdi Ghiasvand² , Shaker Lavaei³ , Mohammad Saeedi Mehr⁴ 

Submitted: 2024.11.12

Accepted: 2025.03.11

Abstract

Since scholars in the theology of nature have not yet succeeded in providing a satisfactory account of special divine action, some have called for a reconsideration of the philosophical foundations of natural theology, advancing the idea of a theological return from the theology of nature to natural theology. Ignacio Silva, one of the leading proponents of this return, bases his position on the acceptance of a fundamental indeterminacy at the root of all natural changes, in contrast to accounts grounded in scientific theories within the theology of nature, such as quantum theory and chaos theory. By appealing to the concept of material cause and affirming matter as an ontological constituent of natural entities, Silva argues that a natural entity may remain receptive to the influx of forms from multiple sources. Thus, the existence of natural agents does not preclude a supernatural agent from bringing about new forms within nature. This view, which entails a creative and non-lawlike divine intervention in the natural world, leaves no room in Mulla Sadra's philosophical system, given his principles such as the union of matter and form, the rejection of generation and corruption, and substantial motion. Furthermore, by denying special divine action to God and completely immaterial beings, Mulla Sadra grounds his explanation of natural change in the agency of the Universal Soul, which becomes central to his response to the problem of special divine action. Despite certain advantages—such as resolving the problem of temporal interaction between the supernatural and nature, bridging the metaphysical gap between them, and dispensing with the theory of celestial spheres to explain natural change—Mulla Sadra's account remains problematic due to ambiguities regarding the mechanism of agency of the Universal Soul, the unclear relation between its action and the pre-existing matter of events, and its tension with the doctrine of divine attributes. These issues prevent it from offering a fully satisfactory explanation.

Keywords

special divine action, matter, Universal Soul, Ignacio Silva, Mulla Sadra

© The Author(s) 2025.



1. Ph.D. Graduate in Transcendent Theosophy, Kharazmi University, Karaj, Iran. (nojabanafiseh@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Kharazmi University, Karaj, Iran. (Corresponding Author) (mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir)

3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Kharazmi University, Karaj, Iran. (sh.lavaei@khu.ac.ir)

4. Professor, Department of Philosophy and Logic, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (saeedi@modares.ac.ir)



واکنشی صدرایی به ایده بازگشت الهیاتی با تأکید بر مسئله فعل خاص الهی

نفیسه نجبا^۱ , مهدی غیاثوند^۲ , شاکر لوایی^۳ , محمد سعیدی مهر^۴ 

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۲ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱

چکیده

از آنجاکه تلاش اندیشمندان حوزه الهیات طبیعت در مسئله فاعلیت خاص خداوند، همچنان به ارائه تبیین رضایت‌بخش توفیق نیافته است، برخی خواستار توجه به عناصر فلسفی الهیات طبیعی شده‌اند و ایده بازگشت از الهیات طبیعت به الهیات طبیعی را مد نظر قرار داده‌اند. پذیرش نوعی عدم تعین ریشه‌ای در بنیان همه تغییرات طبیعی اساس اندیشه سیلوا، یکی از مدافعان ایده بازگشت الهیاتی، در مقابل تبیینات مبتنی بر نظریات علمی (نظریات الهیات طبیعت همچون تئوری کوانتوم و نظریه آشوب) در پاسخ به مسئله فعل خاص الهی است. او با بهره‌گیری از مفهوم علت مادی و پذیرش ماده به عنوان یکی از اجزاء هستی‌شناسانه اشیاء طبیعی، معتقد است این امکان برای شیء وجود دارد که نسبت به پذیرش صور از مبادی گوناگون، منفعل باشد. وجود فاعل‌های طبیعی هیچ‌گاه مانع از آن نیستند که فاعل فراطبیعی صورتی جدید در طبیعت محقق کند. این امر که به فعل ابداعی و بی‌قاعده خداوند در عالم طبیعت منجر می‌شود، در اندیشه صدرایی، با توجه به مسائلی چون رابطه اتحادی ماده و صورت و نفی کون و فساد و نیز حرکت جوهری، جایگاهی ندارد. علاوه بر آن، با نفی فاعلیت خاص از خداوند و مجردات تام، فاعلیت نفس کلیه در عالم طبیعت مبنای اندیشه صدرای و واکنشی در پاسخ به این مسئله می‌شود. علی‌رغم برخی وجوه مثبت، همچون رفع مشکل ارتباط زمانی فراطبیعت با طبیعت و رفع شکاف متافیزیکی میان آن دو و نیز بی‌نیازی از نظریه افلاک در توجیه تغییرات طبیعی، ابهام در سازوکار فاعلیت نفس کلیه، روشن نبودن رابطه فعل این نفس با ماده پیشین حوادث، و تعارض آن با بحث صفات الهی، دلایل عدم ارائه تبیینی رضایت‌بخش در این خصوص می‌باشد.

کلیدواژه‌ها

فعل خاص الهی، ماده، نفس کلیه، ایگناسیو سیلوا، ملاصدرا

۱. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران. (nojabanafiseh@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران. (نویسنده مسئول) (mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir)

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران. (sh.lavaei@khu.ac.ir)

۴. استاد گروه فلسفه و حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (saeedi@modares.ac.ir)

مقدمه

جریان غالب پاسخ‌ها به مسئله فعل خاص الهی و تبیین معنای خاص عینی نامداخله‌گر^۱ (معنای مطلوب از نگاه فعالان حوزه فاعلیت خاص)، در مباحث معاصر، پاسخ‌هایی هستند که ذیل اصطلاحاً الهیات طبیعت جای می‌گیرند و هر یک به نوعی عمیقاً و امدار و مبتنی بر علم مدرن‌اند. این پاسخ‌ها به مشکلات و چالش‌هایی دچارند که به برخی اندیشمندان نوتومیست انگیزه داد تا به گونه‌ای مراجعه یا بازگشت به الهیات توماسی بیندیشند، و البته این بازگشت با در دیده داشتن دستاوردهای فلسفی معاصر رخ می‌دهد و به هیچ‌روی فرجامش تکرار و همان‌گویی نیست. این نوشتار کوششی است برای تحقق‌بخشیدن به این ایده بازگشت با مقصدی متفاوت که همانا اندیشه فلسفی ملاصدراست.

به‌طور خلاصه، وجود نوعی عدم قطعیت در جهان طبیعت و اعتقاد به متعین‌کردن آن‌ها توسط خداوند، اساس دیدگاه‌های مبتنی بر نظریات علمی در تبیین معنای مطلوب از فاعلیت خاص بود. این نگرش‌ها به هیچ‌وجه با نقض یا لغو قوانین روبه‌رو نبوده، بلکه در نقاطی از جهان طبیعت، امکان‌ها و گزینه‌های متعددی وجود دارند که توسط قوانین طبیعت متعین نشده و ناگزیر تعین آن‌ها به خداوند نسبت داده می‌شود. این پاسخ‌ها یکی دیدگاه مبتنی بر نظریه کوانتوم (که البته با قرائت‌های مختلف از آن، صورت‌های متفاوتی به خود گرفته است) و دیگری دیدگاه پوکینگ‌هورن مبتنی بر تئوری آشوب می‌باشند. عقیده بر این است که این دیدگاه‌ها بر مبنای الهیات طبیعت^۲ مطرح شده‌اند، الهیاتی که در عین اینکه به تمایز صلاحیت معرفت‌شناسانه میان علم و الهیات قائل است، از عبارات هستی‌شناسانه با ملاحظه قلمروهای ویژه جهان طبیعی، آن‌طور که از تئوری‌های علمی اخذ شده‌اند، بهره می‌گیرد (رک: Bylica 2018, 10). در ابتدا بسیاری از فعالان حوزه فاعلیت الهی «الهیات طبیعی»^۳ را که مدل‌های سنتی نیز زیرمجموعه آن قرار می‌گرفتند شایسته ورود به مسئله فعل خاص نمی‌دانستند، چرا که به عقیده ایشان این الهیات از عبارات و قضایایی بهره می‌برد که از برقراری ارتباط میان حوزه متافیزیکی با حوزه تجربی ناتوان است. از نظر آنان، سخن‌گفتن در چهارچوب مدل‌های سنتی مانع از آن می‌شود که بتوان ارتباطی روشن از تعامل الهی با جهان مادی به تصویر کشید.

با این وجود، مدل‌های ارائه‌شده از فاعلیت الهی بر مبنای پذیرش گشودگی عالم طبیعت، با اعتراض‌هایی مواجه شده است. عده‌ای معتقدند ممکن است دانش ناقص ما موجب تلقی غیرموجبی از پدیده‌های عالم طبیعت شده باشد، همان‌طور که امروزه تفاسیر قطعیتی حتی در مورد فیزیک کوانتوم وجود دارد (رک: Vicens 2012, 315-317). به همین دلیل، برخی الهی‌دانان پایه‌ریزی مدل‌های فاعلیت بر اساس نظریات غیرقطعیتی را اشتباه دانسته و معتقدند تفاسیر ارائه‌شده از فعل الهی نباید به گونه‌ای باشند که همواره از فیزیک احیاگر موجب‌گرایی هراسناک باشند (رک: Koperski 2020, 3-4). به عبارت دیگر نباید خداوند را در روزنه‌هایی که تئوری‌های علمی رایج باز گذاشتند بیندازیم و برای توضیح اموری به کار ببریم که به لحاظ معرفت‌شناسی معین نیستند (رک: Silva 2014, 16-17; Vicens 2012, 316-317). از آنجا که علم همواره این اطمینان را می‌دهد که به موقع شکاف‌های معرفتی را پر خواهد کرد، نباید برای توضیح مداخله الهی به پدیده‌هایی متوسل شد که شگفت‌آور دانسته می‌شوند. بازگشت دوباره مفهوم خدای خلأها امری قابل پذیرش نخواهد بود (رک: Koperski 2020, 2-13). از نظر برخی چنین طرح‌هایی به علوم طبیعی نیروی الهیاتی قوی‌ای می‌دهند تا جایی که آن‌ها مشخص می‌کنند کجا مداخله‌گری باید تحقق یابد. به عقیده آن‌ها، دفاع مدافعان این تئوری‌ها از یک خدا باوری سنتی که خداوند در آن شخصاً عمل می‌کند، درحالی‌که

هم‌زمان به علم نیروی نامتناهی می‌دهند تا مؤلفه‌های چنین فعلی را معین کند، عجیب به نظر می‌رسد (رک: Ritchie 2017, 364).

اعتراض دیگر ناظر به تعارض این دیدگاه‌ها با جایگاه و مرتبه‌ای است که ادیان برای خداوند به تصویر می‌کشند و او را ورای همه مخلوقات دانسته و فعلش را نیز متعالی از فعل هر مخلوق طبیعی می‌دانند. در این دیدگاه‌ها، الهی‌دانان میان علّیت الهی با علّیت مخلوق طبیعی یکسان‌سازی کرده و علّیت الهی را در همان سطح هستی‌شناختی علّیت مخلوق طبیعی دانسته‌اند. در همین راستا خداوند، به مثابه علّی میان زنجیره‌های علّی و معلولی همانند علت‌های مخلوق، علّیت داشته و نهایتاً با قوانین طبیعت جهت عمل در طبیعت محدود شده است. علت بودن خداوند میان دیگر علل یک نقص اساسی الهیاتی بوده و سبب می‌شود تا مفهوم سنتی از خداوند در الهیات کلاسیک تغییر یابد (Silva 2022, 52).

در مجموع، این دشواری‌ها برخی از الهی‌دانان را به این راه سوق داده است که فعل الهی را به گونه‌ای تبیین کنند که از وابستگی به موجبیت‌گرایی یا ناموجبیت‌گرایی بلاقتضاء باشد. نوتومیسم یکی از جریان‌هایی است که در این خصوص در جست‌وجوی پاسخی جدید به مسئله است و راه برون‌رفت از مشکلات تبیینات مبتنی بر نظریات علمی را تمسک به مفاهیم فلسفه توماس آکوئینی می‌داند و سخن از بازگشت از الهیات طبیعت به الهیات طبیعی می‌کند. در این نوشتار، به یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این جریان یعنی نظریه سیلوا پرداخته خواهد شد. مشابهت در مفاهیم فلسفی و مواردی چون تلقی واحد از خداوند در نگرش نوتومیستی و صدراایی انگیزه مقایسه این دیدگاه با نگرش صدراایی است. نقد دیدگاه سیلوا توسط مبانی صدرا ضرورت ارائه پاسخی جدید را موجه می‌سازد. ادعا بر این است که در دیدگاه صدرا پاسخی متفاوت وجود دارد اما علی‌رغم داشتن وجوه مثبت، به دلیل ابهامات و ملاحظات، همچنان نمی‌توان آن را پاسخ مطلوب به شمار آورد.

۱. دیدگاه سیلوا

۱-۱. اصل ضرورت علّی و ارائه تفسیری متفاوت از آن

طبیعی‌شدن فعل الهی و تنزل جایگاه آن به علّی میان علل مهم‌ترین نقد سیلوا به مدل‌های مبتنی بر نظریات علمی است. به همین جهت او می‌کوشد با نقد یکی از پیش‌فرض‌های آنان، نظریه دیگری در این خصوص ارائه دهد. از نظر او اشکال اساسی چنین دیدگاه‌هایی تصویر نادرست آنان از رابطه علّیت و اصل ضرورت علّی است.

در تصویر موجبیتی از جهان طبیعت به‌طور معمول این‌طور تصور می‌شود که همه رخدادها در قالب روابط علّی و معلولی تحت قوانین طبیعت به وقوع می‌پیوندند. وجود قوانین طبیعت وجود هر معلولی را هنگام حضور علت آن ضروری می‌سازد. به‌عنوان نمونه، گویی که پرتاب می‌شود بدون تردید بر طبق قانون جاذبه به زمین برخورد خواهد کرد؛ ضربه‌ای که به توپ زده می‌شود بدون شک موجب حرکت آن خواهد شد؛ دو جسم با بارهای موافق قطعاً یکدیگر را دفع خواهند کرد. از نظر مدافعان فعل الهی نامداخله‌گر در عدم قطعیت‌ها، رابطه علّیت به گونه‌ای تعریف می‌شود که یک علت، خروجی پیشرفت یک سیستم فیزیکی را متعین می‌کند. در چنین تصویری است که هیچ فضایی برای عمل فراطبیعی گشوده نمانده و اعتقاد به وجود عدم قطعیت‌ها تنها راه‌حل ممکن برای اثبات چنین فعلی به شمار می‌رود.

از نظر سیلوا، در این سناریو معلولی بدون یک علت ضرورت‌بخش نمی‌تواند وجود داشته باشد. علت نیز به‌نحو ضرورت‌بخشی علت چیزی می‌شود که قرار است باعث شود (Silva 2022, 43-45). به عقیده او، اکثر متفکران موافقاند که در یک جهان متعین، یعنی یک سیستم بسته علی که در آن بر طبق قوانین مکانیک کلاسیک تنها یک خروجی با وضعیت‌های قبلی آن سازگار است، هیچ امکانی برای هیچ نوعی از فعل مشیتی خاص وجود ندارد. به عبارت دیگر تعیین‌گرایی مستلزم شکست هر مدلی از فعل شخصی الهی است (Silva 2022, 45-46).

با توجه به اشکال‌های وارد بر این دیدگاه‌ها، از نظر سیلوا لازم است این پیش‌فرض اصلاح شود تا زمینه برای ارائه مدلی جدید فراهم گردد. تفسیر جدید از این اصل، به‌زعم او، این نکته را آشکار خواهد کرد که تنها راه موجود برای غلبه بر این اصل تمسک به وجود امور نامتعین در سطوح و لایه‌های زیرین طبیعت نبوده، درمقابل می‌توان به وجود نوعی گشودگی در سطح طبیعت قائل شد و فاعلیت خاص الهی را نیز به نحو دیگری توجیه کرد. استفاده از مفاهیم فلسفه آکوئیناس، به‌زعم سیلوا، پیش‌فرض این مدل‌ها را اصلاح خواهد کرد.

۲-۱. نفی رابطه استلزام میان علیت و ضرورت

از نظر او هسته فهم آکوئیناس از علیت مفهوم وابستگی است. درک مفهوم علیت به‌عنوان ارتباطی از وابستگی این ایده را تقویت می‌کند که علیت مستلزم ضرورت معلول از علتش نیست بلکه تنها نشانگر وابستگی‌اش به علت است. چنین نیست که شیء طبیعی علت چیزی با صرف داشتن ظرفیت علیت آن باشد، این‌طور که گویی دلالت دارد بر اینکه معلول همیشه ضرورتاً از آن ناشی می‌شود (Silva 2022, 59).

بر مبنای این ایده، معلول‌ها در پی علت‌هایشان می‌آیند اما تنها به این معنا که بدون این علت، این معلول نمی‌توانست اتفاق بیفتد. اینکه علت، چیزی است که از آن امری به دنبال می‌آید دلالت بر تمایل طبیعی اشیاء دارد و اینکه معلول به‌طور منظم ایجاد می‌شود مادام که شرایط مساعدی برای تولید آن وجود داشته باشد. با این حال این خصوصیت مستلزم این نیست که با فرض علل برای معلول خاص، این معلول همیشه وجود داشته باشد. از آنجاکه ممکن است امری که متعین شده تا یک معلول ویژه را ایجاد کند در برخی مواقع معلول را ایجاد نکند (Silva 2022, 58-59).

۳-۱. اصل ضرورت علی و علیت مادی

حال باید دید دلیل او بر چنین ادعایی چیست. او نفی این ضرورت را با مفهوم علیت مادی گره زده تا در توجیه فاعلیت خاص نیز به نتیجه مطلوب خود دست یابد. وی در توجیه دیدگاهش و اینکه اصل ضرورت علی استثنای پذیر است به نمونه‌های نقض این قاعده در عالم طبیعت اشاره می‌کند. در همه این موارد، او به نقش آفرینی علیت مادی در نقض این اصل اذعان داشته، و در نهایت ماده را امری نامتعین در جهان طبیعت معرفی می‌کند که می‌تواند با صور گوناگون متعین شود. درواقع موارد نقض او از این قاعده در ارتباط‌های ماده و صورت و ضروری‌نبودن صورتی خاص برای ماده شکل می‌گیرد. عدم ضرورت وجود صورتی خاص برای ماده این امکان را برای فراطبیعت مهیا می‌کند تا، به‌عنوان یکی از گزینه‌ها، تعین‌بخش ماده باشد و فعلی را ایجاد کند که طبیعت به‌تنهایی قادر به ایجاد آن نمی‌بود. حضور عنصر مادی در همه اجزای طبیعت به محدودشدن فعل الهی نمی‌انجامد، آن‌طور که در نظریات علمی این‌گونه بود. از طرف دیگر صورت‌دهی به اشیاء طبیعی همسان‌سازی فعل الهی با فعل اولیه خلقت بوده و تعالی الهی را خدشه‌دار نمی‌سازد. فعل الهی به دست‌کاری ذرات اتمی یا تعین‌بخشی کوانتومی تقلیل نخواهد یافت.

تلاش سیلوا بر اثبات گشودگی در طبیعت تمرکز بر مصادیقی است که علت فاعلی طبیعی با وجود تحقق نمی‌تواند معلولش را محقق کند. به عبارت دیگر، او به دنبال فضایی است که با اثبات فقدان رابطه ضرورت علی، راهی برای مداخله فراطبیعی به عنوان یکی از گزینه‌های موجود باز گشاید. در نهایت او صراحتاً اصل علیت مادی را محمولی برای وجود شانس و اتفاق در طبیعت می‌یابد. به گفته سیلوا، اگرچه اشیاء طبیعی خاص به وجود می‌آیند و تمایل دارند که به شیوه‌های هماهنگ بسط یابند، همیشه یک امکان نهفته از احتمال و شانس وجود دارد که چنین تمایلاتی را خنثی و در نهایت آن‌ها را بی‌ثمر می‌کند (رک: Silva 2022, 59).

۴-۱. تبیین فاعلیت خداوند در افعال خاص و معجزات

به جهت وجود همین ویژگی (عدم تعین)، فراطبیعت از سطحی برتر می‌تواند یکی از گزینه‌هایی باشد که طبیعت نامتعین را متعین کند. انفعال ماده اشیاء طبیعی نسبت به پذیرش صور گوناگون، از نگاه سیلوا به معنای ضرورت نداشتن وقوع هیچ‌یک از این صور برای آن‌هاست. بنابراین صورت‌دهی از جانب فراطبیعت می‌تواند یکی از گزینه‌ها برای تحقق در ماده مورد نظر باشد، بدون اینکه در تضاد و تقابل با یک ضرورت طبیعی قرار گیرد.

از نظر سیلوا فعل مشیتی خداوند در مورد معجزات به دو صورت می‌تواند اتفاق بیفتد:

۱. با تولید صورت جدید در اشیاء طبیعی که طبیعت قادر نیست آن را در ماده‌ای خاص ایجاد کند، مثل بینا کردن کور.

۲. منع اثر از چیزی که به‌طور طبیعی انجام می‌گیرد (Silva 2022, 103).

از نظر او خداوند می‌تواند این افعال را انجام دهد، زیرا از آنجاکه نیروی او نامحدود است، نه در معرض هیچ نقصی است و نه ماده‌ای وجود دارد که نتواند تبدیل شود. به منظور فهم کامل این نیروی فعال الهی که توسط آن خداوند قادر است آنچه را ناممکن است برای اشیاء طبیعی انجام دهد، مهم است که بدانیم از نظر آکوئیناس هر آنچه خدا در مخلوقات انجام می‌دهد، برای آن‌ها شبه طبیعی است. از آنجاکه مخلوقات نه تنها پتانسیل طبیعی به نسبت عملکرد شایسته‌شان دارند، بلکه همچنین پتانسیلی از «مطاوعت» دارند که به چیزهایی که خداوند در آن‌ها انجام دهد پاسخ می‌دهند (Silva 2022, 92).

۲. نقد دیدگاه سیلوا از منظر نگرش صدرایی

۲-۱. قاعده‌مندی مداخله فراطبیعت در طبیعت

باید گفت نگرش صدرایی به هیچ‌روی در ارتباط بی‌قاعده فراطبیعت در طبیعت و انجام فعلی بدون تغییر و تحولات مادی و بدون اینکه شکل‌گیری آن در بستر عالم طبیعت انجام شود، با این دیدگاه همخوانی ندارد. به عقیده ملاصدرا صورت نوعی عناصر نیز در هم می‌شکند و همه آن‌ها در یک تحول درونی، صورت واحدی را که ماده و جنس برای صورت بعدی می‌شود می‌پذیرند (رک: جوادی آملی ۱۳۸۲، ۸: ۱۸۴). عقول و مبادی عالیه تنها زمانی موجب صدور افراد می‌شوند که استعداد آن‌ها به حد نصاب رسیده باشد. در حیطه موجودات طبیعی، بهره‌گیری از فیض فراطبیعت مشروط به علل معده‌ای است که تأثیر فیض را به معلولی خاص که یکی از افراد آن طبیعت است اختصاص دهد و علت مؤثر را به آن معلول نزدیک گرداند (جوادی آملی ۱۳۸۲، ۸: ۲۴۲-۲۴۳). بنابراین وقوع هر پدیده حادثی در جهان طبیعت مستلزم تحول در درون جهان طبیعت و در نتیجه دفعی نبودن وقوع هر حادثه است.

۲-۲. مسبوقیت هر حادثی به ماده و قوه؛ نقدی بر مفهوم «امکان متافیزیکی»

بهره‌گیری از قاعده «کل حادث مسبوق بماده و قوه تحملها» در این راستا بسیار کمک‌کننده است. طبق این قاعده، هر امر حادثی ضروری است در ماده‌ای ایجاد شود. تا اینجا دیدگاه سیلوا با اشکال روبه‌رو نیست چرا که او نیز معتقد است صورت در ماده‌ای قبلی ایجاد می‌شود. اشکال نظر او در ادامه مفاد قاعده آشکار می‌شود. طبق مفاد این قاعده، علاوه بر اینکه ایجاد هر صورتی مسبوق به اصل مادی است، مسبوق به وجود استعداد و قوه‌ای است که پذیرای آن باشد. هر صورتی در ماده‌ای امکان تحقق دارد که حاوی استعداد آن باشد. اگر امری حادث می‌شود، از یک راه معینی است که به وجود می‌آید. هر آینده‌ای با گذشته مخصوص خود ارتباط دارد. بنابراین صرف اینکه ماده انفعال محض است دلیل نخواهد شد که برای دریافت هر صورتی مجاز باشد. طرح وجود قوه‌ای به نام «قوه مطاوعه در دیدگاه سیلوا، در این زمینه نیز به نظر راهگشا نمی‌آید، چرا که بیشتر به اعتبار عقلی شباهت دارد تا یک امر وجودی. ضمن آنکه با ادعای خود نوتومیسیم مبنی بر انطباق دیدگاهش با نگرش‌های علمی سازگار نیست. تمامیت مخلوقات به ادعای ایشان به گونه‌ای است که امکان مطالعه علل ثانوی را برای علم فراهم می‌کند. وجود قوه مطاوعه در اشیاء این اطمینان علمی را خدشه‌دار خواهد کرد.

استعداد یک امر وجودی و عینی است. این نکته در تفاوت امکان ذاتی و استعدادی به‌خوبی بیان می‌شود. امکان ذاتی از معقولات ثانیه است و در عالم عین مابه‌ازاء ندارد. مصداقش در معروضش است، یعنی فقط از معروضش انتزاع می‌شود بدون آنکه در معروضش وجود داشته باشد. اما امکان استعدادی یک حقیقت عینی است. بنابراین قوه که در ماده حضور دارد امری بالفعل است. اگر امری بخواهد بدون ماده و بدون استعداد قبلی به وجود بیاید، باید ابداعی باشد؛ و اگر بخواهد ابداعی باشد، نمی‌تواند حادث زمانی باشد. ملاصدرا ابداع را تنها مختص آفرینش جهان طبیعت دانسته و تجدد و حوادث آن را به‌هیچ‌وجه ابداعی نمی‌داند بلکه آن‌ها را ذاتی عالم ماده تلقی می‌کند (ملاصدرا ۱۳۶۳ الف، ۶۵).

۳-۲. ترکیب اتحادی ماده و صورت و نفی کون و فساد در عالم طبیعت

ترکیب اتحادی یا تلازم وجودی ماده و صورت در نگرش صدرا دلیل دیگری بر عدم امکان جدایی صورت از ماده است. طبق این مبنا، ماده و صورت از چنان وحدتی برخوردارند که فرض انفصال آن دو حتی در یک لحظه غیرممکن است.

ملاصدرا بر خلاف دیدگاه حکمای مشاء که ترکیب ماده و صورت را انضمامی دانسته و نیاز طرفین رابطه را کافی برای ایجاد ترکیب حقیقی و پدیدآمدن جوهری جدید می‌دانستند، به ترکیب اتحادی میان آن دو قائل است. از نظر وی، نیاز طرفینی ماده و صورت به یکدیگر به وحدت حقیقی نمی‌انجامد تا حاصل آن شیئی حقیقی باشد، بلکه فقط ترکیب اتحادی است که مستلزم وحدت حقیقی و حصول شیئی واقعی است (رک: ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۲۸۳ و نیز ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۲۹۴-۲۹۵).

ترکیب زمانی انضمامی است که از اجزای عینی متکثر حاصل شده باشد، در مقابل در ترکیب اتحادی، در خارج واقعیت بسیطی یافت می‌شود که اولاً واجد آثار صورت است و ثانیاً خود همین واقعیت به‌عینه اثر ماده را هم دارد، یعنی نسبت به کمالات دیگر بالقوه است و درواقع در مقام تحلیل عقلی است که هر کدام از آن‌ها را با تجرید از یکدیگر تفکیک می‌کنیم (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۲۸۳).

بنابراین درنهایت جدایی ماده از صورت، آن‌چنان که سیلوا به تصویر می‌کشد، نادرست بوده و در مدل صدرایی جایگاهی ندارد.

از طرفی از آنجاکه مفهوم ماده و صورت توجیه‌کننده تغییر در عالم طبیعت به شمار می‌روند، چنین تصویر اتحادی از آن دو تنها در بستر حرکت جوهری امکان‌پذیر است. مقصود از ترکیب اتحادی این است که جواهر جسمانی از طریق حرکت جوهری اشتدادی به جوهری کامل‌تر تبدیل شود. از نظر او، صور متوالیاً در تعاقب یکدیگر با اتصال و پیوستگی با هم وارد بر هیولی می‌شوند، نه بدین‌گونه که از هم جدا و منفصل ولی مجاور با یکدیگر باشند (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۸۴).

۳. دیدگاه ملاصدرا

۳-۱. اصل ضرورت علی

در مقایسه دیدگاه صدرا و دیدگاه‌های علمی به یک نکته باید توجه کرد. هنگامی که سخن از اصل ضرورت علی می‌شود، مراد ضرورت تحقق معلول هنگام وجود علت است. این حالت معمولاً با این بیان گفته می‌شود که با فرض شرایط حاکم بر پدیده و علت الف، معلول ب ضروری التحقق است. در این حالت، در نگرش علمی اجازه به دخالت فراطبیعی داده نمی‌شود، چرا که مستلزم نقض یک رابطه ضروری پیشینی در عالم طبیعت است. مفهوم علت تامه و نقش آن در مفهوم ضرورت علی در نگاه صدرا چنین رابطه ضروری پیشینی را نفی می‌کند. تا پیش از لحظه تحقق معلول، از ربط ضروری میان آن و علتش نمی‌توان سخن گفت، چرا که ممکن است تا لحظه تحقق، علت تامه امر دیگری شده و معلول دیگری را نتیجه دهد. تداخل قوانین طبیعت و زنجیره‌های علی و تحقق معالیل دور از انتظار نمونه‌های خوبی برای نشان‌دادن این امرند. پس، از این جهت که علت به لحاظ تحقق، ضرورت‌دهنده به معلول است، مانع از دخالت فراطبیعت در تحقق معلولی دیگر نیست، چرا که فراطبیعت خود می‌تواند از اجزای علت تامه باشد و خود ضرورت‌دهنده به معلول نه ناقض یک ضرورت از پیش تعیین‌شده. ایراد نگاه علمی در ناتوانی‌اش بر پذیرش مداخله فراطبیعی از این لحاظ، برقراری رابطه ضروری میان علل ناقصه است. هنگام پرتاب یک شیء به سمت زمین، طبق قانون گرانش، ضرورتاً شیء باید به زمین برخورد کند. حال اگر دخالت فراطبیعی بخواهد موجب عملی غیر از این شود، از نگاه علمی لازم است رابطه‌ای ضروری در عالم خارج نقض شود چرا که طبق قانون گرانش، داشتن شرایط متعادل، وقوع معلول حتمیت دارد. درحالی‌که در نگاه صدرایی تا لحظه وقوع حادثه چنین رابطه ضروری‌ای در جهان خارج وجود ندارد، چرا که علت تامه در لحظه وقوع معلول است که کامل و قطعی می‌شود. بسیاری شرایط و موانع نانوشته‌ای که از دید انسانی خارج بوده و قابل پیش‌بینی نیستند. برقراری رابطه ضروری در جهان خارج میان علتی که تحت یک قانون علمی علت تحقق معلول خاص است با معلولش، برقراری رابطه میان یک علت ناقصه با معلولش است، چرا که تا لحظه وقوع معلول چه بسیار شرایط که می‌توانند موجود شوند و چه بسیار موانع که می‌توانند رفع شوند. و درنهایت فراطبیعت خود می‌تواند یکی از شروط علت تامه باشد (البته با توجه به تمایز هستی‌شناسانه علل طبیعی و فراطبیعی استفاده از این تعبیر مسامحی است). البته نباید از نظر دور داشت که مداخله فراطبیعی تنها از این لحاظ مجاز شمرده می‌شود و این امر منافاتی با این ندارد که فراطبیعت به دلایل دیگر نتواند چنین دخالتی را انجام دهد. سیلوا بلافاصله پس از انکار رابطه ضروری در جهان طبیعت، به مداخله مستقیم خداوند در عالم رأی می‌دهد، درحالی‌که این امر در نظام فلسفی صدرا به‌آسانی میسر نیست.

۲-۳. شواهد نفی فاعلیت خاص از خداوند و مجردات تام

در نظام اندیشه صدرایی، امکان تحقق فعل خاص از خداوند و مجردات تام نفی می‌شود. در ادامه، به شواهد تأییدکننده این موضوع اشاره خواهیم کرد.

۱-۲-۳. جعل بسیط و برتری انتساب آن به فراطبیعت

یکی از مباحثی که در اندیشه صدرای به تحلیل رابطه علیت کمک کرده و از فروع آن به شمار می‌رود مسئله «جعل» است. ما در اینجا از تقسیم «جعل» به بسیط و تألیفی و نسبت دادن جعل بسیط به خداوند و علت هستی بخش جهت اثبات مدعای خود بهره می‌بریم. همان‌طور که می‌دانیم، در جعل بسیط، وجود و ذات معلول توسط علت ایجاد می‌شود (رک: ملاصدرا ۱۳۶۰، ۴۹). برخلاف جعل بسیط، جعل تألیفی در جایی فرض می‌شود که ارتباط ضروری میان شیء و اثری که توسط فاعل در آن ایجاد می‌شود نباشد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۳۹۶-۳۹۷).

به همین روی، ثبوت هر چیزی برای خودش و ثبوت اجزا و لوازم ذات برای ذات، به دلیل همین ضروری بودن، مجعول قرار نمی‌گیرد. از همین روی گفته می‌شود در جعل بسیط، هنگامی که علت معلول را ایجاد کرد، همه صفات و لوازمی که ضروری ذات معلول هستند با همان جعل بسیط، جعل شده و نیازمند جعلی جداگانه نمی‌باشند. حال در نگاه صدرای، جعل تألیفی مختص عالم طبیعت و فاعل‌های طبیعی بوده و جعل بسیط شایسته علل الهی و هستی بخش است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۴۰۱).

از نظر او هر موجودی فعل و اثرش مشابه طبیعت اوست. بنابراین آن موجودی که دارای طبیعتی بسیط است، فعل و اثر او هم مانند طبیعتش بسیط است. پس فعل صادر از خداوند که ابط موجودات است امری است بسیط و عبارت از افاضه وجود می‌باشد و فعل متجدد جز از فاعلی متجدد صادر نمی‌گردد (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۱۲۱).

انتساب جعل بسیط به خداوند و فاعل‌های هستی بخش هیچ روزه‌ای بر این مسئله باز نخواهد گذاشت که علت پس از ایجاد بتواند اثری در معلول گذارده و تغییری در تأثیرات علی آن به وجود آورد. علت بسیط تنها با فعلی بسیط معلول، و در مسئله ما شیء طبیعی، را ایجاد کرده و لوازم ذاتی آن نیز با همین جعل ایجاد می‌شوند (ملاصدرا ۱۳۶۳ الف، ۳۸).

به این ترتیب جاعل یا فاعل ایجاد، که از نظر صدرای تنها چنین فاعلیتی نیز شایسته خداوند است، اثرش فقط به ایجاد اشیاء طبیعی محدود شده و به هیچ عنوان ارتباطات علی میان این امور را شامل نمی‌شود. جعل تألیفی به هیچ روی منتسب به خداوند نمی‌باشد. البته نباید از نظر دور داشت که همه فعل و انفعالات و رخدادها و پدیده‌های عالم طبیعی در نگرش صدرایی در قیام و وابستگی به فراطبیعت تفسیر می‌شوند و منظور از محدود شدن تأثیر علی به ایجاد، نفی چنین رابطه و اتصالی نیست.

۲-۲-۳. مفهوم «ذات» و «ذاتی و ممانعت آن، جهت اثبات فاعلیت خاص

در نظام‌های فلسفی پیش از صدرای، به ویژه در بحث ما نظام سینوی یا توماسی، ماهیت برای شیء طبیعی به معنای وجود دو جزء آنتولوژیک ماده و صورت در ساختار آن بود. چنین نگاهی تصویری ایستا از عالم طبیعت را نمایان می‌سازد؛ با این بیان که صور نوعیه پس از ایجاد بر اساس طبیعت خود رفتار می‌کنند و ارتباطشان با علت هستی بخش تأثیری در آثار برخاسته از طبیعت و ذات خودشان ندارد. مراد این است که واهب الصور پس از اعدام صورت قبل و ایجاد صورت جدید در خود آن (طبیعت) نمی‌تواند تغییر ایجاد کند. و تغییرات محدود به تغییرات عرضی خواهد

بود که آن هم تنها در روابط میان اشیاء طبیعی معنادار می‌شود. همین معنا در فلسفه سینوی موجب می‌شود تغییر در طبیعت تنها در چهره کون و فساد برای صور نوعیه ترسیم شود. بنابراین همواره وجود ذات و امر ذاتی مانع از آن است که بتوان به ایجاد تغییر و دخل و تصرف در آثار علی شیء امیدوار بود.

ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود، اگرچه موفق به ازمیان برداشتن تمایز هستی‌شناسانه میان طبیعت و فراطبیعت می‌شود، اما در پذیرش امر ذاتی با نظام‌های پیشین همسوست.

در تقریر مشهور از اصالت وجود، ماده و صورت از اینکه اجزای ساختاری شیء باشند به اجزای تحلیلی آن فروکاسته می‌شوند. نفی اینکه به وجود و ماهیت به عنوان دو پدیده مستقل نگاه شود ویژگی این تقریر از اصالت وجود است. وحدت در این تصویر به معنای این همانی مصادیق نبوده، بلکه از ارتباطی خاص میان هر وجود رابط و ماهیت آن حکایت می‌کند. ماهیات مجعولات ذهنی از حدود و قیود وجودهای رابطی‌اند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۶۷-۶۸ و نیز رک: ملاصدرا ۱۳۶۰، ۴۹).

برای تفسیر این نسخه به اجزای ساختاری ماهیت برمی‌گردیم. جعلی و ذهنی دانستن ماهیت به معنای دادن نقش معرفت‌شناختی به اجزای آن یعنی ماده و صورت است. دیگر پذیرش حقیقتی به نام صورت که آثار شیء برخاسته از آن دانسته شود و وجود ماده‌ای که تغییرات آن را توجیه کند، بی‌معنا خواهد بود. بلکه این ذهن ماست که برای آثار شیء پایه‌ای به نام صورت و برای توجیه تغییرات آن مفهومی به نام ماده را اعتبار و انتزاع می‌کند. لازمه چنین تفسیری نسبت دادن مستقیم آثار علی شیء به وجودات رابط است، بدون اینکه پای حقایقی چون ماده و صورت در میان باشد (رک: ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۵۰-۵۴).

اما این امر نشانه‌هایی از مفهوم ذات و ذاتی در نگاه صدرا نیست. حذف صورت و درنظرگرفتن جایگاه معرفتی برای آن زمانی در حل مسئله موردنظر ما مفید خواهد بود که این حذف با همه ملزومات آن صورت گیرد. حذف حقیقتی به نام صورت به ازای درنظرگرفتن پایه‌ای دیگر به نام وجود رابط در این تقریر از اصالت وجود برای تحویل آثار شیء به آن انجام می‌شود. بنابراین اگر وجود رابط به گونه‌ای تفسیر شود که همچنان برای آثار برخاسته از آن ضرورت آورد، رویکرد وحدت‌انگاری و اذعان به اشتراک حقیقت آن با وجود مستقل، تأثیری بر رفع مشکل نخواهد داشت.

عدم تمایز هستی‌شناختی میان وجود مستقل و رابط، به واسطه جعلی و ذهنی دانستن ماهیت، این امید را می‌دهد که مستقل بدون هیچ ممانعتی بتواند در تأثیرات علی رابط نقش داشته باشد. اما ادعای اینکه تمایز ذات و آثار علی وجودات رابط با وجود مستقل تنها در شدت و ضعف و کمال و نقص است (رک: ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۷۰)، که به تبع آن وجود مستقل قادر به بروز همه آثار علی رابطات است، تأثیری در بحث ما نخواهد داشت اگر رابطه ضروری میان وجودات رابط و آثار علی‌شان در نظر گرفته شود. ممکن است تصور شود اثبات حرکت ذاتی برای شیء طبیعی بر مبنای نظریه حرکت جوهری بتواند در این راستا مؤثر واقع شود، اما در بخش بعد نشان خواهیم داد نوع نگرش به مجردات و عالم طبیعت در نگاه صدرا، چنین امری را امکان‌پذیر نمی‌سازد.

۳-۲-۳. نظریه حرکت جوهری و مشکلات ارتباط ثابت به متغیر

فارغ از تفاسیر گوناگونی که از نظریه حرکت جوهری می‌توان داشت، آنچه در بحث ما دارای اهمیت است نحوه ارتباط فراطبیعت با طبیعت در بستر حرکت جوهری است و اینکه آیا فراطبیعت در ارتباط دمام خود با طبیعت، قادر

به ایجاد تغییر در جریان طبیعی در زمان و مکان خاص هست یا خیر؟

وجود معضلی با عنوان چگونگی ربط ثابت به متغیر و عدم وجود پاسخی مناسب برای آن در این موضوع نیز مشکل ساز است. صفات و ویژگی‌های موجود مفارق چنان است که امکان هرگونه تغییر (چه در صفاتی مثل اراده، چه در افعال) را از آن سلب می‌کند. اثبات وجود دو حیثیت متفاوت در اشیاء، حیثیت ثبات و تغییر و نسبت دادن حیثیت ثبات به موجود مفارق، نشان از تلاش فلاسفه در رویارویی با چنین دغدغه‌ای است (رک: جوادی آملی ۱۳۸۲، ۷: ۳۹۴-۳۹۵). بر این اساس بر مبنای دیدگاه صدرای همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، موجود سیال چیزی نیست که حرکت در آن واقع شود، بلکه هستی آن عین سیلان است و با جعل بسیط متحرک، حرکت نیز جعل می‌شود و جعل متحرک جعل حرکت هم هست (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۷۴).

بنابراین اثرگذاری مفارق در مقطع زمانی خاص میان مبدأ و منتهای حرکت اساساً در چنین نگاهی قابل تصویر نیست. چرا که با جعل تألیفی در اعطای حرکت به متحرک روبه‌رو نیستیم و جعل شیء با حرکت آن هم‌زمان انجام شده است. حرکت ذاتی، قطع نظر از حرکت، هویتی ندارد و حرکت به آن ملحق نمی‌شود، بلکه از حاق ذاتش انتزاع می‌شود.

راه حل ملاصدرا نیز در این خصوص در مسئله ما راهگشا نیست. از نظر او فاعل حرکت فعلی جز ایجاد دمام ندارد و چون ایجاد دفعی الوجود است، ملازمی میان تجدد ایجاد و تجدد فاعل نیست. علت با فراهم شدن شرایط پدید آمدن هر مقطعی از حرکت، وجود آن مقطع را به نحو دفعی افاضه می‌کند. ایجادهای دفعی ملازمی با تجدد موجد ندارد، چرا که تغییر منسوب به استعدادات طبیعی است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۶۴).

در چنین تصویری، باز هم فاعلیت خاص غیر قابل تصور است، چرا که فاعلیت از سوی فراطبیعت مستلزم وجود آمادگی و استعداد در طبیعت است، ضمن اینکه خود دچار اشکال‌هایی است. برای مثال، چطور از افاضه‌های دفعی شیء تدریجی حاصل می‌شود و یا افاضه‌های دفعی مستلزم ارتباط با شیء زمانی و مستلزم تغییر است.

۳-۲-۴. نحوه فاعلیت عقل فعال در طبیعت

بنا بر نظر صدرای، تمام آنچه در عالم طبیعت پیدا می‌شود ناشی از افاضه عقل فعال می‌باشد. بنابراین هم ماده اولی، هم صور و اعراض و احوال آن‌ها، به عقل فعال منتسب است (رک: ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۹۲-۱۹۳).

از نظر ملاصدرا، چون عقل ثابت است و عناصر موجودات متغیر شمرده می‌شوند، نمی‌توان موجودات متغیر را بدون واسطه به عقل مستند کرد (رک: ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۷۸).

از این رو باید یک امر معین و پذیرنده تغییرات به عقل ضمیمه گردد تا موجودات پدید آیند. این امر معین افلاک اند. افلاک و عناصر از طبیعت اصلی خاص برخوردارند. این طبیعت خاص در عالم افلاک، صور فلکی و در عالم طبیعت، صور عنصری است. صور فلکی یاری‌دهنده عقل فعال‌اند و آن را جهت صدور صور عنصری یاری می‌رسانند (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۹۲-۱۹۳).

بنابراین عملکرد و علّیت عقل فعال تنها منوط به ایجاد و مهیا کردن شرایط توسط افلاک است. حال با این تفسیر از فاعلیت عقل فعال، آیا مجالی برای فاعلیت خاص باقی می‌ماند؟ عقل فعال تنها موجد صور است، بی آنکه به واسطه وحدت و بساطتش، خود بتواند تغییری در عالم ماده به وجود آورد. تحلیل این موضوع لازم است با تحلیل نظریه افلاک در اندیشه صدرای صورت گیرد. به دو دلیل چنین فاعلیتی نفی می‌شود.

الف. افلاک در جمیع حوادث، همان حرکت معمول و مسبوق خود را دارند و هیچ تغییر خاصی در آن‌ها به نظر نمی‌آید. کلیه حرکات فلکی و اوضاع سماوی تکراری است. از آنجاکه لازم است رخداد حادثه خاص با حرکات خاص و ویژه‌ای از افلاک هماهنگ باشد تا استعداد جدیدی خلاف روال طبیعی در طبیعت به وجود آید و چنین حرکاتی برای افلاک ناممکن است، چنین رخدادهایی، در این تصویر، واقع‌شدنی نیستند.

ب. از نظر صدرا، غایت حرکت افلاک رسیدن به مزاج نیست و برای تحصیل آن، ماده را حرکت نمی‌دهند، بلکه تحصیل مزاج از لوازم این حرکات است اما حرکت برای آن نیست. غایت حرکت، رسیدن به اموری برتر است. آن‌ها حرکت می‌کنند تا خود را به موجودات مافوق شبیه سازند. حرکت آن‌ها برای تشبه به مافوق است و موجودات مادون نیز از آن سود می‌برند (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۴۱). او در مفاتیح الغیب نیز بر این نکته تأکید می‌کند. کوشش و حرکت آسمان برای جهان سفلی و پست نیست، بلکه هدف آن امری برتر و عالی است. بنابراین حرکت آن نه حیوانی بلکه عقلی بوده و محال است که هدفش کوشش برای آنچه پایین‌تر از آن قرار دارد باشد. چون مقصود لازم است همیشه برتر از قصدکننده باشد (ملاصدرا ۱۳۶۳، ب، ۳۶۸).

با چنین نگاهی، دیگر نمی‌توان حرکت افلاک را متناسب با نیاز یا رخداد جدیدی در جهان طبیعت تفسیر کرد، بلکه حرکاتی مخصوص به خود داشته، و آنچه در طبیعت از حرکات آنان حاصل می‌شود از لوازم آن حرکات بوده و متحرک خود را با تغییرات یا حوادث جدید هماهنگ نمی‌کند، بلکه غایتی برتر دارد.

۳-۳. فاعلیت نفوس در عالم طبیعت؛ وجوه برتری و ملاحظات

همان‌طور که در بخش پیش بیان شد، نوع فراطبیعی که در نظریه حرکت جوهری با آن روبه‌رو هستیم به امکان مداخله آن در فرایندها و پدیده‌هایی که در بستر زمان شکل می‌گیرد اجازه نمی‌دهد. در این نظریه، کار فراطبیعت را در دو امر می‌توان خلاصه کرد، یکی جعل بسیط وجودات سیال به نحوی که حرکت و سیلان ذاتی آن‌هاست نه امری که به آن‌ها بعد از جعل داده شده باشد، و دوم صورت‌دهی یا افاضه صورت است که پس از ایجاد زمینه‌های استعدادی توسط حرکات افلاک و ... به عالم طبیعت داده می‌شود. به هر صورت فراطبیعت در زمان و مکان خاص، آن‌گونه که مطلوب در مسئله فعل خاص است، کاری نمی‌تواند برخلاف روند طبیعی انجام دهد.

۳-۳-۱. نفس کلیه

در اینجا حکما برای توجیه چنین اموری مانند نوادر، خوارق عادات، استجاب دعا و ... پای فراطبیعت دیگری را به میان می‌کشند (اگرچه مسئله ما فاعلیت خاص خداوند است، اما به دلیل عدم چنین انتسابی به خداوند در فلسفه صدرا، ناگزیر به انتساب آن به واسطه‌ها و فراطبیعت‌های دیگر هستیم که البته به واسطه رابطه طولی با خداوند، به جهتی چنین افعالی به خداوند هم منتسب می‌شود). ملاصدرا در دو موضع متفاوت از تأثیر نفس در عالم طبیعت و مداخله‌ای که در روند امور می‌تواند داشته باشد، سخن به میان آورده است.^۴

او در جایی که می‌خواهد امور نادر و غیرعادی در طبیعت را توجیه کند، اموری چون حوادث و بلایای طبیعی، نزول عذاب، استجاب دعا و ... به موجودی به نام «نفس کلیه» متوسل می‌شود. علت فرض چنین نفسی از آن روست که این امور نادر را نمی‌توان به افلاک که دارای حرکت یکنواخت و تکراری اند منسوب دانست. به عنوان نمونه، وقتی به‌طور ناگهان در عالم نزول بلا اتفاق می‌افتد، اگر این امر مانند سایر امور منتسب به افلاک باشد، باید

در اوضاع افلاک نیز تغییری یک‌باره و دفعتاً پدید آید؛ درحالی‌که افلاک در همه این رخدادها همان حرکات معمول و مسبوق خویش را دارند و هیچ تحول خاصی در آن‌ها نمی‌توان دید. همچنین در خصوص اموری که لازمه قبول آن‌ها پذیرش نوعی انفعال در فراطبیعت است، مثل استجاب دعا، دوباره به این دلیل که نمی‌توان عقل فعال را متأثر و منفعل دانست، ضروری است این امر به موجود زمینی‌ای نسبت داده شود که ادراک و انفعال حسی دارد (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۹۵-۱۹۶).

به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین راه‌حل‌ها جهت خروج از بن‌بستی که در نظام فکری صدرایی جهت اثبات فاعلیت خاص موجود است، تغییر نوع نگاه به فراطبیعت است، به‌طوری‌که بتواند با امور و حوادث زمینی و طبیعی ارتباط برقرار کرده و در آن‌ها تأثیرگذار باشد. معرفی امر نفسانی و پذیرش فاعلیت آن در جهان طبیعت می‌تواند گام مثبتی در این خصوص محسوب شود. بررسی نحوه و چگونگی فاعلیت نفس نیازمند پژوهشی جداگانه است. به‌طور خلاصه، ملاصدرا با تشبیه رابطه نفس و بدن و نحوه علّیت نفس بر بدن، نحوه علّیت نفس بر طبیعت را توجیه می‌کند. نفس صور موردنظر را تعقل کرده و از تعقل آن، یا شیئی ایجاد می‌شود و یا شیئی متأثر شده، خواص دیگری را بروز می‌دهد. فارغ از چگونگی این تأثیر و تأثر، بر فرض پذیرش چنین فاعلیتی، اعتقاد به تأثیر امر نفسانی در پدیده‌های طبیعی دارای ویژگی‌های مثبتی است و می‌تواند به‌عنوان مدلی هستی‌شناختی مورد توجه قرار گیرد. دلایل ما بر این ادعا چنین است.

۳-۳-۲. وجوه برتری فاعلیت «نفس کلیه» در عالم طبیعت

الف. حل مشکل ارتباط زمانی فراطبیعت با طبیعت

یکی از معضلات ارتباط فراطبیعت با طبیعت همواره عدم امکان ارتباط زمانی میان آن دو است. فراطبیعت که اصولاً فرازمانی تلقی می‌شود، امکان تعامل زمانی با معلولاتش را ندارد. یکی از ویژگی‌های مثبت امر نفسانی در این نکته نهفته است. زمانمند بودن نفس امکان مداخله در زمان‌های خاص را برای آن فراهم می‌کند (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۹۵).

ب. رفع شکاف متافیزیکی میان طبیعت و فراطبیعت

نشان‌دادن نقطه اتصال میان طبیعت و فراطبیعت همواره دغدغه الهی‌دانان برای حل مسئله فعل خاص الهی است. همواره شکاف متافیزیکی میان امر فراطبیعی و طبیعی به پررنگ شدن این مشکل دامن می‌زند. از آنجاکه در رابطه نفس با ماده یا جسم همواره مثال نفس و بدن آدمی و ارتباط آن دو پیش روی ماست، درک این موضوع که امری نفسانی با عالم ماده در ارتباط باشد ساده است. فراطبیعتی که هم دارای بعد مادی و طبیعی هم فراطبیعی است. به عبارتی، وجود امر نفسانی به پرکردن شکاف متافیزیکی نیز کمک خواهد کرد، ضمن اینکه قادر به تأثیرگذاری در طبیعت و جهان مادی است.

ج. بی‌نیازی از پذیرش نظریه افلاک در تأثیرگذاری بر عالم طبیعت

پذیرش چنین مدلی در خصوص فاعلیت فراطبیعت به بی‌نیازی از نظریه افلاک هم می‌انجامد، نظریه‌ای که امروزه نیز قابل خدشه است. اساساً توسل به نفس کلیه توسط ملاصدرا به دلیل عدم ارجاع زمینه استعدادی امور نادر به افلاک صورت گرفت. از نظر او نفس کلی موجد استعداد فعل خود بوده یا بدون زمینه استعدادی، خود خلاق صورت است. حال هنگامی که در امور نادر نیازی به دخالت افلاک نیست، چرا در سایر امور معمول نتواند بدون توسل به افلاک، اعطاکننده صور اشیای طبیعی باشد؟

۳-۳-۳. ملاحظات در پذیرش فاعلیت «نفس کلیه»

در کنار این نکات مثبتی که در گزینش امر نفسانی به عنوان مصداق فراطبیعت مداخله‌گر در رخدادهای طبیعی وجود دارد، ابهاماتی نیز موجود است.

الف. ابهام در سازوکار فاعلیت

در مورد این نفس، سخن از علّیت و عاملیت جدیدی در عالم طبیعت است، که هم از سویی در عرض علل مخلوق است و از سوی دیگر از سطحی متفاوت، تأثیر علیّ خود را اعمال می‌کند.

باین وجود همچنان نحوه ایجاد رویدادی با وصف خاص بودن دارای ابهام است، امری که توفیق نهایی تبیین فاعلیت خاص بسته به روشن شدن آن است. مفهوم صورت‌دهی به طبیعت و انفعال و اطاعت ماده از نفس شبیه همان مفاهیمی است که در نگرش نوتومیسیم در دیدگاه سیلوا، البته با تفسیری متفاوت، شاهد آن بودیم. بنابراین همان اشکال‌های مطرح به آن دیدگاه اینجا می‌تواند قابل طرح باشد.

ب. روشن نبودن رابطه فعل نفس کلیه با ماده پیشین حوادث

جدا از اینکه سازوکار و نحوه فعل نفسانی در این امور به طور کامل مشخص نیست، چگونگی ارتباط آن با حوادث قبلی یا ماده قبلی پدیده‌ها نیز روشن نمی‌باشد. آنچه از عبارات ملاصدرا برمی‌آید، نفس بدون ماده قبلی می‌تواند به نحو ابداعی به ایجاد صور جدید در عالم طبیعت بپردازد. این امر هم در بحث «نفس کلیه» و هم در آنجا که «نفس ولی یا نبی» را قادر به ایجاد صور در عالم طبیعت می‌دانست قابل مشاهده است. این امر در تعارض آشکار با قاعده «کل حادث مسبوق بماده و ...» می‌باشد که ما پیش‌تر در نقد دیدگاه سیلوا از آن استفاده کرده بودیم. بنابراین پذیرش دیدگاه صدرا در چنین مواردی یا باید با نقض این قاعده انجام گیرد یا با ملاحظه این قاعده اصلاح شود، چنان‌که جوادی آملی مسیر دوم را ترجیح می‌دهند.

از نظر او اگر معجزه مربوط به عالم طبیعت باشد، ناگزیر مسبوق به ماده‌ای خاص است. موجودی که حادث زمانی باشد نمی‌تواند مجموع موضوع و عرض، نفس و بدن یا ماده و صورت، به طور ابداع باشد، به گونه‌ای که هیچ ارتباط ویژه‌ای با عالم طبیعت نداشته باشد. زیرا چنین موجودی نسبتش به همه اجزای طبیعت مساوی است و انتسابش به همه زمان‌ها و مکان‌ها یکسان است. در معجزه، مبدأ فاعلی تغییر حالت یا صورت طبیعی نفس نبوی است و علت فاعلی معجزه هرگز نمی‌تواند جایگزین مبدأ قابلی آن شود. وقتی که معجزه کننده درختی را به نطق درمی‌آورد و یا عصبایی را اژدها می‌کند و یا دریایی را می‌شکافد، نسبت آن صاحب اعجاز به همه درخت‌ها، چوب‌ها و دریاها یکسان است و اگر درختی ویژه، عصبایی خاص و نقطه‌ای مخصوص را برمی‌گزیند، گزینش او مستند به خصوصیت، صلاحیت و ناشی از علاقه و ربطی است که نسبت به آن دارد (رک: جوادی آملی ۱۳۸۲، ۸: ۲۵۴-۲۵۵).

با وجود این امر، همچنان نحوه تأثیرگذاری نفس در اشیاء مادی مبهم بوده و نیازمند تحلیل‌ها و دقت‌های بیشتر است. در برخی عبارات‌ها، نفس قادر به تغییر ماده امور نیز دانسته شده است، درحالی‌که به عنوان نمونه جوادی آملی این رأی را نیز نمی‌پذیرند (رک: جوادی آملی ۱۳۸۲، ۸: ۲۵۶).

نفس قوی برایش جایز است که تسخیر او غیر بدن خود را نیز فراگیرد. تمامی عالم خاکی حکم بدن او را داشته، نفوذ سلطنت و فرمانروایی او به هیولای عالم کون و فساد سرایت کرده و او را اطاعت می‌نماید. (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۱: ۴۶۸)

بر مبنای آنچه در بخش‌های پیشین گفته شد، اگر قرار است فراطبیعت با تغییر شرایط، جریان امور طبیعی را تغییر دهد یا رخدادی خاص به وجود آورد، سازوکار چنین تغییری باید کاملاً روشن باشد. از آنجاکه در فراطبیعت عقلانی به‌هیچ‌روی امکان تحلیل پدیده‌های خاص موجود نیست، به نظر می‌رسد همین موضوع امر نفسانی بستری را برای تأملات و تحلیل‌های بیشتر فراهم کند. نوع ارتباط نفس با عالم طبیعت، چگونگی اثرگذاری امر نفسانی بر امر مادی، به طوری که ناقض قوانین طبیعت نیز نباشد، نسبت نفس با ماده‌ای که اشیاء طبیعی دارای آن هستند و امکان تغییر آن توسط نفس، ازجمله مسائلی است که نیازمند بررسی و دقت بیشتر می‌باشد.

ج. نقش صفات الهی در عدم تأمین معنای مطلوب از فاعلیت خاص

فعل خاص عینی معنای مطلوب از میان دو معنای کارکردی و ذهنی برای فعل خاص است (رک: نجبا و غیاثوند ۱۳۹۹). در معنای مطلوب، به نقش‌آفرینی فراطبیعت در زنجیره‌های علی و معلولی طبیعی در زمان و مکان خاص تأکید می‌شود، درحالی‌که در معنای کارکردی، عاملیت فراطبیعت در رخدادها علی طبیعی بی‌معنا بوده و صرفاً چنین حوادث این معنا را تداعی می‌کند، که از ابتدا امور برای وقوع چنین حادثه‌ای تنظیم شده بودند. این معنا از فاعلیت خاص به معنای عام تحویل رفته، چرا که طبق این معنا می‌توان پذیرفت شرایط وقوع همه حوادث به‌ظاهر خاص، از ابتدای آفرینش در نظام طبیعت طرح‌ریزی و بنیان نهاده شده‌اند. هدف اصلی در ارائه پرسش فعل خاص الهی از سوی فعالان این عرصه اثبات حضور و نقش‌آفرینی خداوند در طبیعت و به‌حاشیه‌نرفتن او از جریان تاریخ و سلسله حوادث طبیعی است. رهایی از مفاهیمی چون «خدای دست بسته» جهت اثبات آموزه‌های دینی و شواهد تاریخی از انگیزه‌های مهم در این زمینه است. مسلماً دستیابی به این اهداف تنها در تأمین معنای عینی و مطلوب از فعل خاص نهفته است.

آنچه از مبانی و نظریات ملاصدرا برمی‌آید اثبات چنین معنایی برای خداوند و فراطبیعت‌های عقلانی میسر نیست. اما در مورد نفوس چه باید گفت؟ در ابتدا به نظر می‌رسد بر فرض پذیرش فاعلیت نفوس و فارغ از اشکالاتی که به این دیدگاه می‌تواند وارد باشد، بتوان به تأمین معنای مطلوب امیدوار شد. نفوس حقیقتاً در زمان خاص در زنجیره‌های علی و معلولی طبیعی مداخله کرده و نوعی علیت نامتعارف و از سطحی متفاوت در عالم طبیعت اعمال می‌کنند و حوادثی را موجب می‌شوند که فرایندهای معمول قادر به احداث آن نیستند. نوع وابستگی و اتصالی که میان مخلوقات و خداوند در نگاه صدرا به تصویر کشیده می‌شود به این امر اجازه نمی‌دهد که فاعلیت نفوس را بی‌ارتباط با نقش‌آفرینی خداوند در این حوادث دید. نفوس در یک رابطه طولی، عین قیام و وابستگی به علت هستی‌بخش بوده و فعل ایجادشده توسط آن‌ها هم به خودشان و هم به خداوند انتساب دارد. دور از ذهن هم نیست که خداوند به دلیل بعد متافیزیکی، وسایطی را جهت تحقق اهداف خاص در نظام آفرینش مأمور کرده باشد که به اذن و اراده او، افعالی را در جهان انجام دهند. اما نوع تفسیر از صفات الهی در اندیشه صدرا باز هم مانعی جهت تحقق معنای موردنظر از فاعلیت خاص است. عدم تغییر و انفعال خداوند و نیز انکار تحقق اراده جزئی برای او از مهم‌ترین موانع در این خصوص محسوب می‌شوند. خداوند نه از دعا و خواسته‌ای متأثر می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۳۴۲) و نه می‌تواند در مورد حوادث جزئی اراده‌ای داشته باشد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۳۰۹-۳۱۰)؛ او یک اراده ذاتی و ازلی آن‌هم در لحظه آفرینش داشته است. پس گویی درنهایت ناگزیریم به معنای کارکردی در اندیشه صدرا تن دهیم. نفوس

جزء نظام طبیعت‌اند و نقش و وظایف آن‌ها از ابتدای آفرینش مشخص بوده است. حوادث خاص در متن تاریخ و طبیعت اتفاق می‌افتند، اما خداوند در ایجاد آن‌ها هیچ اراده و سهمی ندارد.

۴. نتیجه‌گیری

از آنجاکه اصل ضرورت علی (آن‌گونه که برخاسته از قوانین طبیعت و مورد نظر در دیدگاه‌های علمی است) یکی از موانع مهم جهت اثبات فاعلیت خاص خداوند به شمار می‌رود، ارائه تفسیری متفاوت از آن به‌منظور ارائه پاسخی جدید، ضروری است. سیلوا با پیوند زدن این مسئله با بحث علیت مادی، به‌زعم خود، مجالی برای فعل خداوند در طبیعت گشوده و به صورت‌دهی ابداعی او در مصادیق خاص تصریح می‌کند. از آنجاکه چنین تصویری با مبانی صدرا در تعارض است، ارائه پاسخی جدید موجه می‌شود. اصل ضرورت علی در نگرش صدرايي نیز البته با تفسیری متفاوت نسبت به دیدگاه سیلوا، مانعی برای فعل خاص محسوب نمی‌شود، اما عدم پذیرش فاعلیت خاص برای خداوند و مجردات تام به دلایلی دیگر، صورت می‌پذیرد. درنهایت پذیرش فاعلیت نفس کلیه در حوادث خاص، پاسخ صدرايي به این مسئله در نظر گرفته می‌شود. علی‌رغم وجوه برتری چنین فاعلیتی، ابهامات و ملاحظات موجود مانع از پذیرش قطعی آن و ارائه تبیینی رضایت‌بخش از این چالش کلامی است.

کتاب‌نامه

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۲. رَحِیقُ مَخْتُوم. چاپ دوم. جلد ۷ و ۸. به تنظیم حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء. شیرازی، صدرالمتالهین. ۱۹۸۱ م. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. چاپ سوم. جلد ۱، ۳، ۵، ۶. بیروت: دار احیاء التراث.

شیرازی، صدرالمتالهین. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبیة. چاپ دوم. تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی. المركز الجامعی للنشر. شیرازی، صدرالمتالهین. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران. شیرازی، صدرالمتالهین. ۱۳۶۳ الف. المشاعر. چاپ دوم. به اهتمام هانری کرین. تهران: کتابخانه طهوری. شیرازی، صدرالمتالهین. ۱۳۶۳ ب. مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌وی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی. نجبا، نفیسه، و مهدی غیاثوند. ۱۳۹۹. «متافیزیک سینوی و معانی تخصص فعل الهی». پژوهش‌های هستی‌شناختی ۹ (۱۸): ۳۷۵-۴۰۰.

نجبا، نفیسه، و مهدی غیاثوند. ۱۴۰۱. «نگرش وحدت‌انگارانه صدرايي؛ تفسیر دیگری از سازگاری میان فعل خداوند و طبیعت». حکمت معاصر ۱۳ (۱): ۲۷۵-۳۰۰.

Bibliography

- Bylica, Piotr. 2018. "Naturalistic Theism on Special Divine Action within the Framework of the Model of the Levels of Analysis." *Studia Philosophiae Christianae* 53(1): 5-33.
- Javadi Amoli, Abdollah. 2003. *Rahiq Makhtum (The Sealed Nectar)*. Vol. 7&8. 2nd ed. Edited by Hamid Parsania. Qom: Markaz-i Nashr-i Isra'. [In Persian]
- Koperski, Jeffry. 2020. *Divine Action, Determinism and The Laws of Nature*. First Edition. Routledge Press.
- Lane Ritchie, Sara. 2017. "Dancing Around the Causal Joint: Challenging the Theological Turn in Divine Action Theories." *Zygon* 52(2): 361-379.

- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim. 1975. *al-Mabda' wa-l-Ma'ad*. Edited by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Anjuman-i Hikmat va Falsafih-yi Iran. [In Arabic]
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim. 1981. *al-Hikma al-Muta'aliya fi-l-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*. 3rd ed. Vols. 1, 3, 5, 6. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim. 1981. *al-Shawahid al-Rububiyya*. 2nd ed. Edited and annotated by Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: al-Markaz al-Jami'i li al-Nashr. [In Arabic]
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim. 1984a. *al-Masha'ir*. 2nd ed. Edited by Henry Corbin. Tehran: Kitabkhanih-yi Tahuri. [In Arabic]
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim. 1984b. *Mafatih al-Ghayb*. Edited with introduction by Muhammad Khajavi. Tehran: Mu'assisih-yi Tahqiqat-i Farhangi. [In Arabic]
- Nojaba, Nafiseh, and Mahdi Ghiasvand. 2021. "Specialty of Divine Action and Avicenna's Metaphysics." *Journal of Ontological Researches* 9(18): 375-400. doi: 10.22061/orj.2020.1406 [In Persian]
- Nojaba, Nafiseh, and Mahdi Ghiasvand. 2022. "Sadra's Monistic View; Another Explanation of the Compatibility of God's Action and Nature." *Contemporary Wisdom* 13(1): 275-300. doi: [10.30465/cw.2022.40579.1882](https://doi.org/10.30465/cw.2022.40579.1882) [In Persian]
- Silva, Ignacio. 2022. *Providence and Science in a World of contingency*. First Edition. Routledge Press.
- Vicens, LC. 2012. "On the Possibility of Special Divine Action in a Deterministic World." *Religious Studies* 48. Cambridge University Press.

یادداشت‌ها

1. Non-Interventional Objective Special Divine Action
2. Theology of Nature
3. Natural Theology

۴. ملاصدرا هم نفس کلیه و هم نفوس انسانی را مؤثر در فاعلیت در جهان طبیعت معرفی می‌کند از آنجاکه ما در بحث فاعلیت خاص، مقصودمان تبیین همه مصادیق فعل خاص است و بنابراین در همه موارد نمی‌توان شاهد حضور نفس انسانی و افعال فاعلیت او بود، نیازمند فراطبیعتی متفاوت در این خصوص هستیم. به همین جهت بحث متمرکز بر فاعلیت نفس کلیه و ارزیابی آن خواهد بود.



Epistemological Analysis of Moral Propositions from the Perspective of al-Farabi and al-Ghazali

Mohamad Taher Karimi¹ , Hasan Ghanbari² 

Submitted: 2023.12.22

Accepted: 2024.04.25

Abstract

One of the neglected areas within the Islamic philosophy is the issue of Islamic moral philosophy. When the term “moral philosophy” is mentioned, it is often understood in its specific sense, that is, metaethics. One of the principal topics in metaethics, also referred to as analytical ethics, is the epistemology of moral propositions. The present study seeks to examine the epistemology of moral propositions from the perspectives of al-Farabi and al-Ghazali. In order to extract the views of al-Farabi and al-Ghazali regarding moral propositions, their approaches to the issue of moral good and evil (ḥusn and qubḥ) as well as their theories about syllogisms’ premises (*mawādd al-ʿaqīsa*) in logic are explored. Finally, an epistemological analysis of moral propositions is presented from the standpoint of these two thinkers. In the field of the epistemology of moral propositions, al-Farabi considers such propositions to be non-declarative (*inshāʾī*) – though not purely non-declarative – and conventional (*iʿtibārī*), holding that they function in a dialectical (*jadali*) manner. Similarly, al-Ghazali also regards these propositions as non-declarative and conventional with a dialectical function; however, the difference lies in the fact that while al-Farabi grounds the conventional nature of moral propositions in reason, al-Ghazali traces the foundation of their validity to religion and thus maintains the religious nature of ethics.

Keywords

moral philosophy, metaethics, epistemology, al-Farabi, al-Ghazali

© The Author(s) 2025.



1. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Theology, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran. (m.taher.karimi@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, Religions, and Mysticism, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran. (Corresponding Author) (haghanbarim@ut.ac.ir)



تحلیل معرفت‌شناسانه گزاره‌های اخلاقی از منظر فارابی و غزالی

محمدطاهر کریمی^۱، حسن قنبری^۲

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۱ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۶

چکیده

یکی از جهات مغفول‌مانده در سنت فلسفی جهان اسلام مسئله فلسفه اخلاق اسلامی است. هنگامی که سخن از فلسفه اخلاق به میان می‌آید، غالباً مقصود فلسفه اخلاق به معنای خاص آن یعنی فرااخلاق می‌باشد. در فرااخلاق یا همان اخلاق تحلیلی یکی از مباحث، معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی است. تحقیق حاضر درصدد به‌دست‌آوردن معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر فارابی و غزالی است. برای حصول نظرگاه فارابی و غزالی در خصوص گزاره‌های اخلاقی، به نگاه این دو اندیشمند به مسئله حسن و قبح و همچنین مواد اقیسه در منطق پرداخته شده و درنهایت تحلیلی معرفت‌شناسانه از گزاره‌های اخلاقی از منظر این دو حکیم ارائه شده است. فارابی در حوزه معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی، آن‌ها را گزاره‌هایی انشایی (البته نه انشایی محض) و اعتباری می‌داند که کارکردی جدلی دارند. غزالی نیز همانند فارابی قائل به انشایی و اعتباری بودن این دسته از گزاره‌ها و جدلی بودن آن‌ها می‌باشد با این تفاوت که فارابی اعتبار گزاره‌های اخلاقی را عقلی و غزالی ریشه اعتبار این دسته از گزاره‌ها را در شرع می‌داند و قائل به شرعی بودن اخلاق است.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اخلاق، فرااخلاق، معرفت‌شناسی، فارابی، غزالی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. (m.taher.karimi@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه دین، ادیان و عرفان، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

(haghanbarim@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

فلسفه اخلاق ریشه در اندیشه فیلسوفان یونان باستان دارد. فلاسفه یونان باستان بعضاً به مباحث نظری اخلاق پرداخته‌اند که نمونه آشکار این مباحث را در آثار افلاطون و ارسطو می‌توان مشاهده کرد. در میان فیلسوفان یونان باستان، هرچند فلاسفه پیشاسقراطی نیز به اخلاق اشاراتی داشته‌اند، سقراط و پس از وی افلاطون اخلاق را سرلوحه مباحث خود قرار داده و از آن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل فکری-فلسفی یاد کرده‌اند. سقراط اولین فیلسوفی است که در تاریخ فلسفه از اخلاق و فضیلت اخلاقی سخن به میان آورده و زندگی فضیلت‌مندانه را مطرح کرده است (گاتری ۱۳۷۶، ۲۶۰). در عالم اسلام نیز به مسئله اخلاق توجه ویژه‌ای شده است و دانشمندان مسلمان تک‌نگاره‌هایی را در حوزه اخلاق به رشته تحریر درآورده‌اند. اولین تک‌نگاره‌ای که در رابطه با اخلاق نوشته شده است کتاب طهارة الأعراق ابن مسکویه است. بعد از وی، خواجه نصیرالدین طوسی و ملا احمد نراقی هر کدام با نوشتن دو کتاب اخلاق ناصری و معراج السعادة به بررسی دانش اخلاق پرداخته‌اند. اما نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که این دسته از کتب در فضای اخلاق هنجاری به رشته نگارش درآمده‌اند. در فلسفه اخلاق مدرن، فلسفه اخلاق به سه شاخه اخلاق تحلیلی یا فرااخلاق، اخلاق هنجاری و اخلاق توصیفی تقسیم‌بندی می‌شود (وارنوک ۱۳۸۰، ۳۲-۳۵). در سنت اسلامی در حوزه اخلاق کارهای قابل توجهی در رابطه با اخلاق هنجاری انجام شده است. آثار مذکور در همین راستا تألیف شده‌اند. اما در حوزه فرااخلاق که تحلیلی‌ترین و انتزاعی‌ترین بخش فلسفه اخلاق است در این سنت تألیف قابل توجهی به انجام نرسیده است. برای به‌دست آوردن نگاه فیلسوفان مسلمان به فرااخلاق، باید دیدگاه ایشان در خصوص حسن و قبح افعال اخلاقی و همچنین مواد اقیسه در منطق را به دست آورد. توضیح اینکه در منطق و در بخش مواد اقیسه یکی از این مواد در صناعات خمس جدل است. متفقین در بحث جدل به بحث «تأدیبات صلاحیه و آراء محموده» اشاره کرده‌اند و در ضمن آن، گزاره‌های اخلاقی را به عنوان نمونه‌ای از این دست گزاره‌ها که در ذیل مشهورات جای می‌گیرند مطرح کرده‌اند (مظفر ۱۳۸۴، ۲۲۹-۲۳۰). با توجه به رویکرد فلاسفه و منطق‌دانان به این سنخ از گزاره‌ها، نوشتار حاضر درصدد به‌دست آوردن فلسفه اخلاق به معنای خاص آن یعنی فرااخلاق و همچنین به معنای اخص آن یعنی معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر دو فیلسوف اسلامی، فارابی و غزالی است. در باب معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی در نگاه فیلسوفان مسلمان، تحقیق مستقل و جامعی صورت نگرفته و صرفاً آثار محدودی به بررسی آراء فلاسفه اسلامی در باب فرااخلاق پرداخته‌اند که هیچ‌کدام به‌نحو موردی و جامع به این بحث در نگاه فارابی و غزالی نپرداخته‌اند. این آثار بیشتر ناظر به معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی در نگاه معاصرین مانند علامه طباطبایی و شهید مطهری بوده و نگاه قدما را مورد تحلیل و بررسی قرار نداده‌اند.

۲. اصطلاح‌شناسی

در ابتدای تحقیق و در مقام شناخت اصطلاحات کلیدی، به بیان مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی پرداخته خواهد شد و در نهایت معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی در نگاه فارابی و غزالی به دست خواهد آمد.

به مفاهیمی مانند: خوب، بد، باید (اخلاقی)، نباید (اخلاقی)، درست، نادرست، وظیفه و مسئولیت که در یک دسته از گزاره‌ها محمول واقع می‌شوند و افعال انسان‌ها بدین مفاهیم متصف می‌شوند و این دسته از مفاهیم نیز

عارض بر افعال، صفات و رفتار ارادی و اختیاری انسان‌ها می‌شوند مفاهیم اخلاقی گفته می‌شود. مفاهیم اخلاقی بیانگر نوعی ارزش هستند که آن را ارزش اخلاقی می‌خوانیم. ارزش‌های اخلاقی خود نشانگر مطلوبیت اعمال از دیدگاهی خاص هستند (فتحعلی خانی ۱۳۷۷، ۱۷).

گزاره‌های اخلاقی به مجموعه‌ای از گزاره‌ها گفته می‌شود که در ناحیه محمول و موضوع خود خصیصه‌ای داشته باشند. یک گزاره اخلاقی به سبب خصیصه‌هایی که در ناحیه موضوع و محمول خود دارد از گزاره‌های غیراخلاقی متمایز می‌شود (ملکیان ۱۳۷۹، ۷). خصیصه گزاره‌های اخلاقی این است که در ناحیه محمول خود با یکی از مفاهیم اخلاقی مذکور سروکار دارد. اما موضوع گزاره‌های اخلاقی باید یک فعل انسانی ارادی و اختیاری باشد. به چنین گزاره‌هایی که موضوع آن‌ها یک فعل و یا صفت ارادی و اختیاری انسان و محمول آن‌ها نیز یکی از مفاهیم اخلاقی (مانند خوب و بد و ...) باشد گزاره‌های اخلاقی گفته می‌شود.

۳. معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر فارابی

نکته‌ای که در این مجال باید مورد توجه قرار گیرد این است که برای شناخت گزاره‌های اخلاقی در نگاه فارابی باید به نگاهی که وی به این دسته از گزاره‌ها دارد دست یافت و سپس پیامدهای معرفت‌شناختی دیدگاه او را مورد واکاوی قرار داد. نظرات او در خصوص معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی در دو بحث مبادی اقیسه و تحت عنوان مشهورات و حسن و قبح افعال اخلاقی مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۳-۱. مشهورات در نگاه فارابی

فارابی یکی از اولین کسانی است که در سنت اسلامی به مباحث منطقی پرداخته و آثار بسیاری را در این دانش به وجود آورده است. وی در حوزه مبادی اقیسه به قضایایی اشاره می‌کند که نام «مشهورات» را بر آن‌ها می‌نهد. فارابی در رابطه با مشهورات بر این باور است که مشهورات آرائی هستند که به علت شهرت میان عموم مردم رواج یافته‌اند و یکی از عوامل برانگیزاننده در جهت انجام فعل در انسان محسوب می‌شوند. این آراء مشهوره میان همه مردم و یا اکثر ایشان و حتی میان علما و عقلاء جامعه، در صورتی که مخالفتی از سوی مردم یا علما و عقلاء و یا حتی یکی از ایشان بر این آراء مشترک وجود نداشته باشد، جاری می‌شوند^۱ (فارابی ۱۴۰۸، ق، ۱: ۱۹ و ۱۰۵).

همان‌طور که از بیان فارابی برمی‌آید، شرط مشهوره بودن یک گزاره این است که تمامی افراد جامعه یا علما و عقلاء قوم بر آن گزاره صحه بگذارند و خدشه‌ای بر آن وارد نسازند.

فارابی با نسبت دادن ویژگی برانگیزاننده بودن و محرک بودن آراء مشهوره، به کارکرد مشهورات به عنوان آرائی که می‌توانند از مبادی انجام فعل قلمداد شوند اشاره می‌کند و این آراء را جزء آراء عقلانی برمی‌شمرد (فارابی ۱۴۰۸، ق، ۲: ۳۹۲).

وی اخلاقیات و گزاره‌های اخلاقی را جزء مشهورات به حساب می‌آورد که در تمامی زمان‌ها و در تمامی مکان‌ها مورد پذیرش عموم واقع می‌شوند، مانند اینکه: «نیکی به والدین حسن است» و یا اینکه «خیانت قبیح است» (فارابی ۱۴۱۳، ق، ۲۵۴).

نکته‌ای که با توجه به دیدگاه فارابی در خصوص مشهورات به دست می‌آید این است که در نگاه او آراء مشهوره و خصوصاً تأدیبات صلاحیه و آراء محموده آرائی عقلانی هستند و به همین خاطر در برهان قابلیت استفاده را

نخواهند داشت، چرا که منشأ پذیرش این آراء عقل عملی بوده و عقل عملی نیز به امور اعتباری اختصاص دارد (فارابی ۱۴۰۸ ق، ۲: ۳۹۵).

با توجه به شواهدی که از آثار فارابی در خصوص گزاره‌های اخلاقی ذکر شد، می‌توان گفت که در اندیشه فارابی حسن و قبح افعال اخلاقی عقلانی است، چرا که وی اساساً اخلاق را علمی حکمی (عملی) و عقلانی می‌داند که سبب شهرت این مسئله نیز ادراک عقلی عمومی عقلاء جامعه بوده و در ذیل حکمت عملی از آن سخن به میان می‌آورد (فارابی ۱۳۸۱، ۱۰۶-۱۱۲). نکته حائز اهمیت در این بحث آن است که عقلی دانستن با مشهوره دانستن این سنخ از گزاره‌ها در تنافی نخواهد بود، چرا که در عین اینکه سبب شهرت می‌تواند قوه عاقله عموم مردم باشد، متعلق امر مشهور چون مابه‌ازاء خارجی و ذات به معنای ذاتی باب ایساغوجی ندارد، در زمره آراء غیر یقینی و مشهور به حساب می‌آید. بدین ترتیب می‌توان این‌گونه گفت که گزاره‌های اخلاقی از منظر فارابی در جدل مورد استفاده قرار می‌گیرند نه در برهان، چرا که قیاس برهانی از مقدماتی تشکیل می‌گردد که محصول عقل نظری و حقایق عینی باشد. بدین ترتیب می‌توان گفت که چنانچه این سنخ از گزاره‌ها مشهوره دانسته شوند و در عین حال منشأ باور به آن‌ها عقل عملی باشد، منافاتی حاصل نخواهد شد چرا که عقل عملی می‌تواند سبب شهرت گزاره‌ای به حساب آید و در عین حال به سبب وجود اعتبارات مختلف، قطعیت و ضرورتی در قبال تمام متعلقات آن وجود نداشته باشد زیرا مابه‌ازاء خارجی برای این دسته از گزاره‌ها به سبب حقیقی نبودن وجودشان نمی‌توان فرض کرد تا سخن از مطابقت و یا عدم مطابقت مفاد گزاره اخلاقی با عالم خارج به میان آید. ولی در عین حال به جهت اعتبار عقلاء، به واسطه عقل عملی بسیاری از آراء محمود و تأدیبات صلاحیه قابل درک خواهند بود.

۲-۳. حسن و قبح در نگاه فارابی

با توجه به نکاتی که درباره نگاه فارابی به گزاره‌های اخلاقی بیان شد، می‌توان گفت که فارابی قائل به حسن و قبح عقلانی افعال اخلاقی بوده و عقل را در شناخت این دسته از گزاره‌ها توانا می‌داند. علت عقلانی دانستن گزاره‌های اخلاقی در اندیشه فارابی اولاً دسته‌بندی وی از این گزاره‌ها در ذیل آراء مشهوره، و ثانیاً طبقه‌بندی وی از علوم است که در آن اخلاق را به عنوان دانشی طبقه‌بندی می‌کند که در ذیل حکمت عملی قرار می‌گیرد (فارابی ۱۳۴۶ ق، ۲۲). لکن همان‌گونه که بیان شد، در مباحث مربوط به مبادی اقیسه، او گزاره‌های اخلاقی را در ذیل مشهورات قرار داده و از آنجاکه گزاره‌های مشهوره به جهت ماهیت ارزشی و هنجاری‌شان برهانی قلمداد نمی‌شوند، نمی‌توان حقیقتی وجودی و عینی برای این دسته از گزاره‌ها قائل شد (فارابی ۱۴۰۸ ق، ۲: ۳۹۲).

لازم به توضیح است که با توجه به اینکه اخلاقیات برخاسته از نیازهای واقعی و ضروری انسان و جامعه انسانی است، منشأ این دسته از گزاره‌ها را می‌توان در قوه عاقله آدمی جست‌وجو کرد. همان‌گونه که در آثار فارابی مشاهده شد، وی بر این باور است که اخلاقیات را عقل بشری به عنوان محصول حکمت عملی وضع می‌کند و این نگاه به امور ارزشی و هنجاری نشان‌دهنده عدم ذات به معنای کلیات خمس برای این امور است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که اخلاقیات در اندیشه فارابی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی می‌باشند که مابه‌ازاء خارجی نداشته لکن منشأ انتزاع دارند. این نکته نشان‌دهنده این مطلب است که فارابی قائل به حسن و قبح ذاتی افعال به معنای ذاتی باب ایساغوجی نمی‌باشد و صرفاً حسن و قبح عقلانی را می‌توان به وی نسبت داد.

در توضیح این موضوع و بیان وجه ملازمه معقول ثانی دانستن اخلاقیات و حسن و قبح ذاتی ندانستن آنها، که می‌تواند چالش برانگیز باشد، باید گفت که میان حسن و قبح عقلانی و حسن و قبح ذاتی تفاوت وجود دارد. در حسن و قبح عقلانی، منشأ التزام و باور به گزاره اخلاقی عقل عملی است، یعنی در ساحت معرفت‌شناختی و اثبات می‌توان نقش عقل در وضع و یا کشف را پذیرفت. لکن در حسن و قبح ذاتی که سخن در ساحت هستی‌شناسی و ثبوت است، مفاد گزاره‌های اخلاقی عینی و حقیقی نیستند، فلذا در برهان کارایی نداشته و از نظر فارابی در جدل مورد استفاده قرار می‌گیرند. به همین خاطر در عین قائل‌بودن به حسن و قبح عقلانی، فارابی گزاره‌های اخلاقی را مشهوره دانسته و چون نمی‌توان برای مفاد این دسته از گزاره‌ها وجود عینی و حقیقی قائل شد و این امور در حکمت عملی مورد استفاده قرار می‌گیرند، حکم به جدلی‌بودن این دسته از گزاره‌ها کرده است.

آنچه که در وادی اخلاق حائز اهمیت است توجه ویژه فارابی به روش عقلی در کشف و اعتبار اخلاقیات است. فارابی در بحث اخلاق توجه ویژه‌ای به جایگاه عقل دارد. وی عقل را برای کسب اخلاقیات لازم می‌داند و بر این باور است که عقل راهنمای ما در سیر به سوی سعادت است. فارابی در بحث سعادت نیز با تکیه بر مبادی اندیشه فلسفی خود، بار دیگر حکمت و روش برهانی را در سعادت‌نظری و اخلاقیات را در حکمت عملی مورد تأکید قرار می‌دهد (طباطبایی ۱۳۸۳، ۱۷۱-۱۷۲).

۳-۳. معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی

۳-۳-۱. به نظر می‌رسد در اندیشه فارابی گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی انشائی‌اند (البته نه انشائی محض)، چرا که با توجه به رویکرد منطقی وی به این دسته از گزاره‌ها، افعال انسانی که موضوع این سنخ از گزاره‌ها را تشکیل می‌دهند حسن و قبحشان عقلانی بوده و دارای ذات نمی‌باشند. توضیح اینکه اگر در مقام ثبوت، حسن و قبح ذاتی پذیرفته شود، مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی عینیت خواهند داشت و این عینیت به معنای وجود حقیقی داشتن اخلاقیات است. لکن در اندیشه فارابی گزاره‌های اخلاقی در عین عدم ذاتمندی به معنای یکی از کلیات خمس، از یک عمل انسانی انتزاع شده و به‌نحو معقولات ثانیه فلسفی منشأ انتزاع و نه مابه‌ازاء دارند. فارابی به‌عنوان یکی از فیلسوفان مسلمان به اصل حسن و قبح عقلانی باور دارد و به نظر می‌رسد که وی اصل حسن و قبح را صرفاً در مقام اثبات و در ساحت حسن و قبح عقلی و نه حسن و قبح ذاتی می‌داند. به بیان دیگر، فارابی گزاره‌های اخلاقی را گزاره‌هایی می‌داند که در مقام ثبوت، حقیقتی عینی همانند متعلقات گزاره‌های یقینی ندارند^۲، بلکه این دسته از گزاره‌ها چون مورد اقبال و توجه عموم مردم و عقلاء واقع شده و به تعبیر دقیق‌تر وضع قوه عقل عملی است، به‌عنوان گزاره‌های مشهوره از آنها یاد شده است. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که گزاره اخلاقی «عدالت خوب است» گزاره‌ای است که مفاد آن عینیت ندارد. خوبی چیزی در عالم عینیت نبوده، بلکه مورد توافق و وضع و بنای عقلاء و عموم مردم واقع شده است. وجود مصالح و نیازهای افراد و جوامع انسانی سبب شده که برای بهترزیستن عدالت وضع شود و این نکته به این معنا نیست که عدالت و خوبی چیزی است ذاتی در خارج از ذهن.

حاصل اینکه به نظر می‌رسد در اندیشه فارابی گزاره‌های اخلاقی از سنخ گزاره‌های انشائی هستند و به همین خاطر در صناعت برهان مورد استفاده قرار نمی‌گیرند، چرا که در برهان باید از گزاره‌های یقینی و حاکی از عینیت استفاده کرد. درحالی‌که مشهورات که گزاره‌های اخلاقی در نگاه فارابی ذیل این دسته تعریف می‌شوند در صناعت جدل مورد استفاده قرار می‌گیرند. بدین‌ترتیب می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که اگر قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی

توأمان بشویم، گزاره‌های اخلاقی اخباری هستند و خبر از امری که موجود در عالم خارج است می‌دهند؛ ولی اگر قائل به حسن و قبح عقلانی باشیم ولی حسن و قبح ذاتی را نپذیریم، نمی‌توان قائل به اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی شد. همان‌طور که اشاره شد، فارابی این دسته از گزاره‌ها را به این سبب که وضع عقلاء بوده و عموم مردم صحت و درستی آن‌ها را تأیید می‌کنند محصول انشاء عقل دانسته است و آن‌ها را حکایتگر از عالم خارج از ذهن نمی‌داند که قابلیت اتصاف به صدق و یا کذب را داشته باشند. پس باید گفت که در صورتی که حسن و قبح اخلاقی را صرفاً در ساحت اثبات و عقل بدانیم و نه در ساحت ثبوت و ذات، نمی‌توان گزاره‌های اخلاقی را گزاره‌های اخباری دانست، چرا که این گزاره‌ها صرفاً بدین خاطر مورد توجه قرار گرفته‌اند که برای تأمین دسته‌ای از مصالح و نیازهای انسانی وضع شده‌اند.

بدین ترتیب می‌توان از آراء فارابی این‌گونه برداشت کرد که در نگاه وی گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی انشائی خواهند بود و نه اخباری، اما نه انشائی محض و بدون ملاک واقعی، بلکه انشاء مبتنی بر واقع. زیرا این انشاء و جعل و قرارداد براساس رابطه حقیقی بین افعال و نتایج آن صورت می‌گیرد. برای مثال، از آنجاکه بین عدالت‌ورزیدن و برطرف شدن نیازهای اساسی جامعه رابطه علیت برقرار است، عقلاء و عموم مردم بین عدالت‌ورزیدن و اینکه مشکلات اجتماعی حل و فصل گردد رابطه ضرورت را جعل کرده‌اند. پس باید گفت که در اینجا منظور از انشائی بودن گزاره‌های اخلاقی در اندیشه فارابی عدم عینی بودن مفاد این سنخ از گزاره‌هاست نه اینکه منشأ انتزاعی برای این دسته از گزاره‌ها وجود نداشته باشد.

۳-۲-۲. گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی اعتباری‌اند. البته با توجه به توضیح مفصلی که در پیامد نخست بدان اشاره شد، می‌توان این‌گونه گفت که در اندیشه فارابی گزاره‌های اخلاقی گزاره‌های حقیقی به این نحو که موضوع و محمول آن در عالم واقع موجود باشند نیستند، بلکه این دسته از گزاره‌ها گزاره‌هایی اعتباری و جعل اندیشه انسانی خواهند بود، با این تفاوت که اگر ملاک جعل را قوه عاقله بدانیم، اعتبار گزاره‌های اخلاقی برگرفته از شرع و دین و جعل خداوند نمی‌باشند و به همین خاطر باید در مقام اثبات و شناخت اخلاقیات از عقل و یافته‌های آن بهره جست (فارابی ۱۹۹۵ م، ۸۲). در نگاه فارابی، گزاره‌های اخلاقی اعتبار عقلاء و عموم مردم و جامعه بوده، و به همین خاطر برای کشف معنا و معرفت نسبت به مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی نیازی به شرع و دین نمی‌باشد بلکه عقل انسان - که بنای عقلا است - خود قادر خواهد بود که احکام و اصول اخلاقی را صادر کند. بدین ترتیب ساحت اخلاق مستقل از دین و آموزه‌ها و باورهای دینی خواهد بود. در نتیجه به نظر می‌رسد که فارابی گزاره‌های اخلاقی را در عالم ثبوت اعتباری می‌داند، ولی این اعتبار برگرفته از نیازها و مصالح واقعی فرد و جامعه است و به همین خاطر عقل انسان فارغ از شرع و دین می‌تواند به اصول اخلاقی دست یابد و احکام اخلاقی را وضع و صادر کند.

۳-۳-۳. در اندیشه فارابی، گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی جدلی هستند و نه برهانی. همان‌گونه که در مطالب گذشته بیان شد، فارابی گزاره‌های اخلاقی را از سنخ گزاره‌های مشهوره می‌داند و گزاره‌ها و قضایای مشهوره قضایایی هستند که در مبادی اقیسه به عنوان مقدمات صنعت جدل به کار می‌روند و نه برهان، و به همین دلیل می‌توان گفت که از منظر فارابی گزاره‌های اخلاقی واقع‌نما نخواهند بود و منظور از این عدم واقع‌نمایی این است که مفاد این گزاره‌ها وجود خارجی ندارد نه اینکه مطابقت با ذهن انسان نداشته و عقل قابلیت فهم آن‌ها را نداشته باشد. لکن به سبب مشهوره بودن و ماهیت ارزشی داشتن، این گزاره‌ها به عنوان گزاره‌هایی که جدلی هستند کارکرد برهانی

نخواهند داشت. در توضیح این مطلب باید این نکته را افزود که منطق دانان گزاره‌های مشهوره را به مشهورات بالمعنی الاعم و مشهورات بالمعنی الاخص تقسیم‌بندی کرده‌اند. مشهورات بالمعنی الاعم را اعم از مشهورات صرف و مبتنی بر قوه عاقله می‌دانند. درحالی‌که مشهورات بالمعنی الاخص صرفاً گزاره‌های مشهوره‌ای هستند که مبنایی جز توافق و وضع عقلاء قوم و عموم مردم به‌منظور رفع برخی از نیازها و احتیاجات ندارند (مظفر ۱۳۸۴، ۳۵۹-۳۶۰) و به همین دلیل نمی‌توان از مشهورات بالمعنی الاخص در برهان استفاده کرد. فارابی از جمله فیلسوفان و منطق‌دانانی است که گزاره‌های اخلاقی را در ذیل مشهورات بالمعنی الاخص ذکر کرده است و به همین خاطر در نگاه او گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی جدلی بوده و جزء یقینیات استفاده‌شده در برهان نمی‌باشند.

۳-۴. در نگاه فارابی، منشأ الزام و صدور احکام و اصول اخلاقی را قوه عاقله انسان باید دانست (فارابی ۱۳۴۶ ق، ۳۰). توضیح اینکه زمانی که سخن از انجام و یا ترک یک فعل از لحاظ اخلاقی به میان می‌آید، بحثی که مطرح می‌شود این است که منشأ این الزام و تکلیف چیست و دیگر اینکه گزاره‌های اخلاقی به‌عنوان بازگوکننده گزاره‌هایی که اصول و احکام اخلاقی را بیان می‌دارند از کجا صادر می‌شوند. از جمله پیامدهای معرفت‌شناختی دیدگاه مستقل‌انگاری اخلاق از دین و آموزه‌های کلامی و فقهی این است که اخلاق منشأیی عقلی دارد و انسان به‌واسطه عقل عملی خود حکم به گزاره‌هایی می‌کند که حاوی اصول اخلاقی می‌باشند. اگر اخلاق مستقل از دین لحاظ شود، در مقام وضع و فهم بی‌نیاز از دین خواهد بود. البته این مسئله بدین معنا نیست که دین هیچ کارکردی در اخلاق ندارد، بلکه دین می‌تواند به‌عنوان پشتوانه‌ای برای اخلاق و به‌عنوان ضمانت اجرایی احکام و اصول اخلاقی قلمداد شود کما اینکه فارابی خود بر نقش دین در اخلاق تأکید دارد. ولی اخلاق می‌تواند به‌عنوان امری فرادینی لحاظ شود بدین معنا که عقل عملی انسان خود به اصول اخلاقی دست می‌یابد و منشأ صدور و الزام هنجارها و ارزش‌های اخلاقی است. البته تأکید فارابی بر روی عقل، عقلی است که با مفارقات ارتباط برقرار کند و خالی از هوی و هوس باشد و مشوب به وهم نیز نباشد (فارابی ۱۹۳۸ م، ۱۵).

۴. معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی در اندیشه غزالی

بعد از بیان معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر فارابی، به بیان دیدگاه غزالی در رابطه با معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی پرداخته می‌شود. برای حصول دیدگاه غزالی، ابتدا به بررسی رویکرد غزالی به مقوله حسن و قبح افعال اخلاقی پرداخته شده و سپس به بحث مشهورات در نگاه غزالی اشاره خواهد شد و درنهایت معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر وی به دست خواهد آمد.

۴-۱. حسن و قبح در نگاه غزالی

حسن و قبح از منظر غزالی شرعی است و آثار مختلف او گواه این مسئله است که وی در مقام ثبوت، قائل به حسن و قبح الهی و در مقام اثبات حسن و قبح شرعی را در بحث اخلاق و افعال اخلاقی پذیرفته است. او در کتاب کیمیای سعادت خود اخلاق را دانشی شرعی معرفی می‌کند. از منظر وی، معیار عمل اخلاقی شریعت است. آنچه که مطابق با شریعت است از لحاظ اخلاقی شایستگی انجام را دارد. غزالی می‌گوید کمال خلق آن است که آدمی عنان خود را به دست شریعت بسپارد و بداند که راه سعادت آدمی در بندگی و متابعت از شریعت است (غزالی ۱۳۸۰، ۱۵-۱۶).

غزالی در کتاب *المنقذ من الضلال* به این مسئله مهم اشاره می‌کند که آموزه‌های فیلسوفان مسلمان در علوم اخلاقی اساساً از کتب نازل‌شده بر پیامبران اقتباس شده است (غزالی ۱۳۶۰، ۸۶). آنچه که فیلسوفان در خصوص اخلاق می‌گویند و آن را دانشی عقلی قلمداد می‌کنند معلوماتی است که تنها با به‌کارگرفتن عقل به دست نیآورده‌اند.^۳ همان‌طور که ذکر شد، غزالی اخلاق را شرعی می‌داند و قائل است که حدود و ثغور اخلاقیات را شرع مشخص می‌کند. به همین خاطر در نگاه او اخلاقی که از طریق غیر از شریعت و دین حاصل شده باشد اخلاقی مهلک و دورکننده آدمی از سعادت حقیقی است. به همین دلیل می‌توان گفت نگاه اخلاقی او کسانی که خارج از شرع اسلام هستند را شامل نمی‌شود.

وی بر این باور است که عقل در مجموع به آنچه در شرع آمده هدایت نمی‌کند. البته شرع آن چه را که عقل بدان دست یافته را تقریر می‌کند و گاه انسان غافل را بیدار می‌کند و دلیل را اظهار می‌دارد تا به حقایق معرفت تنبه حاصل شود و این شرع است که انسان عاقل را به آنچه از دست داده تعلیم می‌دهد و این امر علی‌الخصوص در شریعات و جزئیات ناظر به احوال معاد است. پس شرع نظام اعتقادات صحیح و افعال مستقیم است و بر مصالح دنیا و آخرت دلالت می‌کند و هر که از آن عدول کند به‌واقع که راه راست را گم کرده است (غزالی ۱۹۷۵، م، ۵۷-۵۹).

غزالی همچنین بر این باور است که قوه عامله و یا همان عقل عملی آدمی بیش از اینکه نقش ادراکی داشته باشد، نقش تحریکی و انگیزشی برای انجام افعال و رفتار را دارد. او در این باره می‌گوید: «قوه عامله و یا عقل عملی قوه‌ای است که مبدأ تحریک بدن انسان به‌سوی افعال جزئی خاصی است که از روی تأمل باشد و به مقتضای آن آرایی باشد که به‌حسب توافق بدان اختصاص دارند»^۴ (غزالی ۱۹۷۵، م، ۴۹).

البته غزالی کارکرد معرفتی نیز برای عقل عملی قائل است، ولی این کارکرد را در پرتو شرع می‌داند. وی در این باره می‌گوید: «عقل عملی به‌واسطه بدن و قوه تخیل جزئیات عالم بدن را درک می‌کند، آنگاه آن را به واجب شرعی حرکت می‌دهد. در این صورت است که از آن اخلاق زیبا متولد می‌شود» (غزالی ۱۹۷۵، م، ۸۶).

با توجه به این بیان غزالی می‌توان چنین برداشت کرد که وی برای عقل در شناخت اخلاقیات ارزش قائل است و عقل را در شناخت حسن و قبیح اخلاقی وارد می‌کند. اما نکته مهم‌تر آن است که وی عقل را در کلیات برخی از امور اخلاقی و اینکه می‌تواند اجمالاً مرزی میان افعال حسن و قبیح قائل شود توانا می‌داند ولی از منظر او این صاحبان شرایع‌اند که با معرفت به حقایق اخلاقی می‌توانند آن‌ها را به دیگران بشناسانند.

با توجه به نکاتی که در رابطه با نگاه غزالی در خصوص حسن و قبح افعال بیان شد، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که غزالی به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین متکلمین اشعری قائل به حسن و قبح شرعی افعال اخلاقی است، ولی این بدان معنا نیست که وی هیچ نقشی برای عقل در شناخت مفاهیم اخلاقی قائل نباشد. غزالی نقش عقل را در شناخت کلیات اخلاقی پذیرفته و قائل است که عقل می‌تواند کلیات امور را درک کند (غزالی ۱۹۷۵، م، ۵۷). البته این ادراک پس از بیان شرع اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر عقل می‌تواند به شناخت آنچه شرع بدان رهنمون شده دست یابد (غزالی ۱۹۷۵، م، ۵۷). عقل آدمی به دلیل اینکه محفوف به خواسته‌ها و تمایلات و اغراض است قادر نیست که حقایق اخلاقی و مصادیق آن‌ها را به‌درستی و به‌صورت مستقل ادراک کند. به همین خاطر این شرع است که به یاری انسان می‌آید و اخلاقیات را برای او منکشف می‌سازد و انسان را به صراط مستقیم و این که چگونه باید رفتار کند

رهنمون می‌سازد. از مطالب گذشته این نتیجه حاصل می‌شود که غزالی در مقام ثبوت قائل به حسن و قبح الهی و در مقام اثبات قائل به حسن و قبح شرعی است. در حسن و قبح الهی، احکام اخلاقی حقیقی جز آنچه که خداوند برای آن‌ها قرار داده ندارند و در حسن و قبح شرعی، آنچه که در ساحت شناخت این‌گونه اصول و احکام می‌تواند به‌عنوان توجیه‌گر اعمال شود همانا شرع مقدس و دین الهی است. به همین خاطر می‌توان گفت که غزالی اخلاق و مفاهیم اخلاقی را وابسته به دین و علوم دینی می‌داند.

اگر بخواهیم فلسفه اخلاق غزالی را در بحث فرااخلاق دنبال بکنیم، او قائل به وابستگی وجودشناسانه، معناشناسانه، معرفت‌شناسانه و روان‌شناسانه اخلاق به دین است. در نگاه غزالی، مفاهیم اخلاقی وجودی جز جعل شارع ندارند و همچنین معنای این دسته از مفاهیم همان است که شارع مقدس و دین الهی بدان‌ها تصریح کرده است. صدق و کذب و نحوه شناخت انسان نسبت به این مفاهیم نیز از راه شرع حاصل می‌شود و تنها چیزی که باعث می‌شود اخلاقیات در فرد و در جامعه نهادینه شود و ضمانت اجرایی و انگیزه اخلاقی زیستن را در انسان‌ها به وجود می‌آورد دین است و اگر دین و شرع الهی نباشد، اخلاقی‌زیستن و در چهارچوب اصول و قواعد اخلاقی رفتارکردن معنایی نخواهد داشت.

با توجه به این نگاه، باید گفت که غزالی نقش دین را در شناخت مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی بسیار برجسته و مهم می‌داند. به بیان دیگر، در نگاه او صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی وابسته به دین است.

دینی‌بودن و وابسته‌بودن اخلاق به دین به این معناست که ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی یا وجود ندارند یا در صورت وجود نمی‌توان از طریق عقل مستقل از وحی و نقل به کشف آن‌ها نائل شد. و عقل در قلمرو اخلاق حرف چندانی برای گفتن ندارد و یا تنها راه کشف ارزش‌های اخلاقی رجوع به وحی و نقل است (فناپی ۱۳۹۴، ۱۳). بعد از بیان نظرگاه غزالی در خصوص حسن و قبح افعال اخلاقی، برای تکمله بحث به بررسی دیدگاه وی در رابطه با مشهورات خواهیم پرداخت.

۲-۴. مشهورات در نگاه غزالی

در نگاه غزالی، مشهورات گزاره‌هایی نیستند که مردم و علما بر مبنای عقلانی بودن بدان‌ها دست یافته باشند و یا اینکه در زمره اولیات عقلانی قرار بگیرند. وی بر این باور است که در مشهورات، که گزاره‌های اخلاقی نیز در زمره این دسته از گزاره‌ها قرار می‌گیرند، مبنای توافق آراء عواملی بیرون از ساحت معرفتی و عقیدتی است. وی عواملی مانند رقت قلب، عزت نفس، میل به آشتی و صلح را از جمله علل توافق بر گزاره‌های اخلاقی می‌داند. همچنین در نگاه وی استقراء فراوان جزئیات نیز از جمله عوامل معرفتی در پدیدآمدن باورهای اخلاقی و مشهور به حساب می‌آید (غزالی ۲۰۰۰ م، ۱۶۹-۱۷۰). همچنین غزالی درباره مشهورات می‌گوید: «مشهورات مانند حکم ما به این گزاره‌ها است: نیکویی آشکارکردن سلام، طعام‌دادن به دیگران، عدالت در داوری‌ها، حکم ما به زشتی آزاررساندن به انسان‌ها و دیگر موجودات و ... این گزاره‌ها در صورتی که تنها انسان خودش باشد و عقل، ذهن به‌صرف عقل و حس، حکم به آن‌ها نمی‌کند؛ بلکه به سبب‌های عارضی که این گزاره‌ها را در نفس مؤکد و تثبیت کرده‌اند به آن‌ها حکم می‌کند» (غزالی ۲۰۰۰ م، ۱۶۹-۱۷۰).

وی همچنین در تحلیل گزاره‌های مشهوره و برای مثال در تلقی اینکه حکم زشت‌بودن سر بریدن حیوان حکمی عقلی است، درواقع رقت قلب طبیعی انسان‌ها را سبب چنین حکمی می‌داند نه داوری عقل را، به نحوی که اگر شرع

مردم را از آن حکم به نیکوشمردن سر بریدن حیوان بر نمی‌گرداند و آن را قربانی قرار نمی‌داد، آن اعتقاد در بیشتر مردم عمومیت پیدا می‌کرد. بنابراین احکام اخلاقی‌ای که به‌ظاهر عقلانی است چیزی جز یک سری عوامل غیرمعرفتی نمی‌باشد که اگر شرع بدان‌ها راهنمایی نمی‌کرد به‌عنوان گزاره‌های مشهوره قلمداد می‌شدند و عموم انسان‌ها تصور می‌کردند که آن گزاره‌ها گزاره‌هایی عقلی‌اند، درحالی‌که منشأ آن‌ها خلق‌هایی در سرشت انسان است (غزالی ۲۰۰۰ م، ۱۷۰-۱۷۲).

تحلیلی که غزالی در مشهورات ارائه می‌کند با تحلیل وی در بحث حسن و قبح یکسان است. وی بر این باور است که حسن و قبح ذاتی افعال یک بحث شخصی است و انسان‌ها هر آنچه را که با قصدشان موافق باشد حسن، و هر آنچه را که مطابق با امیال و خواسته‌هایشان نباشد قبیح می‌دانند. وی حسن و قبح را دو وصف اضافی می‌داند که به ذات خود افعال ارتباطی ندارد. او در این باره می‌گوید که موافق بودن یا نبودن کاری با قصد یک فاعل مانند سفیدی و سیاهی نیست که نتوان تصور کرد شیء برای کسی سفیدتر از دیگری یا برای دیگری سیاه‌تر از آن یک باشد (غزالی بی تا، ۶۰). همچنین وی در رابطه با اینکه حسن و قبح اوصاف اضافی برای افعال‌اند نه ذاتی می‌گوید: «اگر شرع نیامده بود، افعال جز بر مبنای موافقت و مخالفت با اغراض از یکدیگر متمایز نمی‌شدند» (غزالی بی تا، ۶۰).

در نگاه غزالی، حسن و قبح از اموری نیستند که به ضرورت عقل ادراک شوند زیرا اگر عقلی باشند نباید بر سر آن‌ها نزاعی باشد؛ اما چنین نزاعی وجود دارد و اگر نزاعی بر سر آن‌ها نباشد دلیل بر ضرورت عقلی آن احکام اخلاقی نیست، بلکه عوامل دیگری که بدان‌ها اشاره شد سبب اتفاق آن آراء شده است.

غزالی در خصوص مشهوره‌بودن گزاره‌های اخلاقی که عموم انسان‌ها بدان باور دارند می‌گوید که این مشهوره‌بودن گزاره‌ها و احکام اخلاقی یا به دلیل تدین به شرایع است یا به دلیل اغراضی که افراد دارند (غزالی بی تا، ۶۱) و چون در مورد خداوند این غرض‌داشتن منتفی است، به همین خاطر خداوند به‌عنوان منشأ صدور اصول و احکام اخلاقی دانسته می‌شود.

در نگاه غزالی اخلاق دانشی است که مفاهیم و اصول خود را از شرع دریافت می‌کند. خداوند به‌عنوان واضع شریعت منشأ صدور و الزام احکام اخلاقی است و همچنین گزاره‌های اخلاقی نیز به‌عنوان مشهورات ریشه در جعل دین و شرع دارند. مشهورات گزاره‌هایی نیستند که مبنای عقلانی داشته باشند و عموم مردم و عقلاء قوم بر مبنای نیازهای حقیقی حکم به آن‌ها کرده باشند، بلکه ریشه گزاره‌های مشهوره عوامل غیرمعرفتی نهفته در انسان‌هاست که بر مبنای اغراض شخصی و غیرعقلی وضع شده‌اند و اگر احکام اخلاقی الهی در خصوص مشهورات صادر نمی‌گشت، صواب (اخلاقی) از ناصواب (اخلاقی) بازشناخته نمی‌شد.

پیامد معرفت‌شناسانه دیدگاه غزالی و اشاعره این است که چون اراده خداوند تابع معیار و ملاک خاصی نیست، از طریق عقل مستقل از شرع و وحی نمی‌توان اراده او را شناخت، و چون اراده خداوند و امر و نهی او منشأ حسن و قبح افعال است و تنها راه شناخت اراده خداوند هم وحی است، بنابراین عقل از شناخت حسن و قبح افعال عاجز است و علم اخلاق یک علم نقلی است. یعنی هیچ‌هنگار اخلاقی و عقلانی پیشینی‌ای وجود ندارد که از طریق آن بتوان به اراده خداوند پی برد و مضمون وحی را تعیین و تحدید کرد و به استناد آن از ظاهر نصوص دینی دست کشید، یا براساس آن متون دینی را تفسیر کرد یا تفسیری را بر تفسیرهای دیگر ترجیح داد (فناپی ۱۳۸۴، ۲۶).

لازم به ذکر است که غزالی هنجارهای عقلانی را بر هنجارهای شرعی مقدم نمی‌دارد، ولی همان‌گونه که در خلال پژوهش حاضر به این مسئله اشاره کردیم او در ساحت کلیات، عقل را در شناخت مفاهیم و اصول اخلاقی توانا می‌داند و قائل است که عقل می‌تواند اصول کلی را درک کند ولی در ساحت مصادیق، عقل را راهی در شناخت اخلاقیات نیست و باید به شرع و نصوص دینی مراجعه کرد. وی عقل را اگر به مرتبه عقول اولیاء الهی برسد، در شناخت احکام و اصول اخلاقی و درک کلیات آن قابل می‌داند و آن مرتبه از عقل را که به مرتبه معرفت نبوی رسیده است «روح نبوی» می‌خواند (غزالی ۱۹۸۶ م، ۱۶۶).

۳-۴. معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی

۳-۴-۱. گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی انشائی‌اند نه اخباری. در نگاه مختار غزالی، گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی هستند که حکایتگری و اخبار از عالم واقع نمی‌کنند. این دسته از گزاره‌ها از ناحیه شرع بیان شده‌اند و به مقتضای آنچه که شرع بیان کرده تبیین و تفسیر می‌شوند. در گزاره «عدالت‌ورزیدن خوب است»، که یک گزاره اخلاقی است، مقصود این است که «عدالت‌ورز» و فهم خوب‌بودن عدالت‌ورزیدن منوط به آن چیزی است که شرع و دین بدان تصریح کرده‌اند. از آنجاکه مفاد گزاره‌های اخلاقی عینیت ندارند، این دسته از گزاره‌ها جنبه اخباری نخواهند داشت و انشاء شرع و دین خواهند بود. اگر گفته می‌شود که عدالت خوب است، بدین معنا نیست که عدالت‌ورزیدن ذاتی دارد که از ذات آن خوب‌بودن انتزاع می‌شود؛ بلکه خوب‌بودن عدالت‌ورزیدن به دلیل انشاء شرع است. به عبارت دیگر چون شارع مقدس بیان کرده است که باید عدالت ورزید، گزاره عدالت‌ورزیدن خوب است معنا و مفهوم پیدا می‌کند، ولی اگر شرع تصریحی به عدالت‌ورزیدن نمی‌کرد خوبی آن معنایی نمی‌داشت. به همین دلیل در این نگاه یکی از پیامدهای معرفت‌شناختی گزاره‌های اخلاقی انشائی دانستن آن‌هاست که به تصریح دین و شرع مقدس حکم به انجام و یا ترک آن‌ها می‌شود.

به باور غزالی، گزاره‌های اخلاقی حکایتگری از عالم واقع نمی‌کنند. بلکه صرفاً به سبب جعل خدای شارع حکم به اخلاقی‌بودن این دسته از گزاره‌ها شده است. در اندیشه او، گزاره‌های اخلاقی صرفاً جعل شارع مقدس هستند و چون او حکم به انجام و یا ترک آن‌ها کرده است، در زمره هنجارها و ارزش‌ها قرار می‌گیرند نه به‌خاطر وجود مصالح واقعی که عقول انسان‌ها بدان‌ها دست می‌یابد.

۳-۴-۲. گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی اعتباری‌اند نه حقیقی. در نگاه غزالی که اخلاق در زمره دین و علوم دینی است، حقیقت گزاره‌های اخلاقی اعتبار شارع و قوانین و دستورات شرع خواهد بود. در این نگاه اگر گزاره‌های اخلاقی حقیقی می‌بودند، باید درباره اصول موجود در عالم واقع سخن می‌گفتند درحالی‌که اگر قائل به نامستقل‌انگاری اخلاق از آموزه‌ها و باورهای دینی بشویم، گزاره‌های اخلاقی را گزاره‌هایی قلمداد کرده‌ایم که به اعتبار هنجارهای شرعی مورد توجه و تأکید قرار گرفته‌اند. اگر خدای شارع حکم به قبیح‌بودن دروغگویی نمی‌کرد، دروغگویی قبیح نمی‌بود و این خود نشان‌دهنده اعتباری‌بودن گزاره‌های اخلاقی است. اگر گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی حقیقی باشند، باید یک هنجار همیشه به یک نحو لحاظ شود. از نشانه‌های اعتباری‌بودن گزاره‌های اخلاقی در اندیشه غزالی این است که قبیح یک فعل اخلاقی گاهی اوقات تبدیل به حسن می‌شود، به این معنا که در شرع و دین گاهی اوقات به حسن دروغگویی در زمان‌هایی که مصالح بالاتری در میان است اشاره شده است و این مسئله خود نشان‌دهنده این امر است که یک گزاره اخلاقی و یک هنجار اخلاقی اگر شرعی دانسته شود از سنخ گزاره‌های اعتباری

خواهد بود. در این خصوص نیز باید این نکته را افزود که در نگاه فارابی نیز حکم به اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی شد، ولی تفاوتی که در این میان وجود دارد این است که در نگاه فارابی اعتبار، اعتبار عقلاء براساس مصالح و مفاسد واقعی و برخاسته از نیازها و احتیاجاتی است که از حقیقت زندگی انسان‌ها نشئت می‌گیرد، درحالی‌که در اندیشه غزالی اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی به اعتبار آن چیزی است که در شرع بدان تصریح شده است.

۳-۳-۴. گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی مشهور قلمداد می‌شوند که صرفاً در مبادی و مقدمات جدل کاربرد خواهند داشت. گزاره‌های اخلاقی برهانی بسان گزاره‌های اولیه که یقینی محسوب می‌شوند نخواهند بود. غزالی به‌عنوان کسی که قائل به نامستقل‌انگاری اخلاق از دین است، بر این باور است که گزاره‌های اخلاقی از سنخ گزاره‌های مشهوره هستند و گزاره‌های مشهوره کارکردشان تنها در جدل لحاظ می‌شود. به همین خاطر می‌توان گفت که گزاره‌های اخلاقی بدین دلیل که جدلی‌اند و برهانی نمی‌باشند، واقع‌نما نیز نخواهند بود.

۴-۳-۴. پیامد معرفت‌شناسانه دیگر نگاه غزالی به گزاره‌های اخلاقی این است که منشأ صدور و الزام در گزاره‌های اخلاقی باورها و آموزه‌های دینی و به تعبیر بهتر، شریعت خواهد بود. اگر اخلاق را دانشی شرعی بدانیم باید‌ها و نبایدهای اخلاقی را نیز باید ناشی از شرع بدانیم. صدور احکام و اصول اخلاقی که در قالب گزاره‌های اخلاقی بدان‌ها اشاره می‌شود تنها از ناحیه شارع مقدس خواهد بود و به تبع صدور این اصول، الزام به انجام و یا ترک هنجارهای اخلاقی نیز از ناحیه شرع و دین خواهد بود.

این پیامد معرفت‌شناختی گزاره‌های اخلاقی به تبع بحث حسن و قبح جاری می‌شود. در نگاه وابستگی معرفت‌شناسانه اخلاق به دین، اخلاق در مفاهیم و اصول خود وابسته به دین و آموزه‌های کلامی و فقهی دین است و چون حسن و قبح اعمال و رفتار منوط به بیان شارع است، اصول و احکام اخلاقی نیز منشأیی جز دین و دستورات شارع نخواهند داشت و دلیل اینکه انسان‌ها باید ملزم به انجام آن اصول و احکام اخلاقی باشند همانا ایجاد صدور آن دسته از احکام از ناحیه شارع مقدس است و نه چیز دیگر.

همان‌طور که ملاحظه شد، چه در نگاه فارابی که قائل به اخلاق عقلی است و چه در نگاه غزالی که قائل به نامستقل‌انگاری اخلاق از دین است و اخلاق فلسفی و عرفانی را نیز در پرتو اخلاق دینی تفسیر می‌کند، گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی قلمداد شده‌اند که کاربردشان صرفاً در مباحث جدل است نه برهان و به همین خاطر واقع‌نما نمی‌باشند. در توضیح این مطلب باید به این مسئله اشاره کرد که به دلیل اینکه غزالی در منطق همانند فلاسفه اسلامی قلم زده و دیدگاه‌های منطقی فلاسفه را پذیرفته است، وی همانند فارابی گزاره‌های اخلاقی را در ذیل مشهورات بیان کرده است. مشهورات نیز از مبادی جدل به حساب می‌آیند. به همین علت، در رابطه با جدلی و یا برهانی بودن گزاره‌های اخلاقی با فارابی هم‌رأی و نظر است و می‌توان گفت که بحث جدلی بودن گزاره‌های اخلاقی بیش از اینکه به بحث مستقل‌انگاری اخلاق و یا نامستقل‌انگاری آن مربوط شود، به نگاهی که به این گزاره‌ها در بحث‌های منطقی وجود دارد منوط و مربوط است. به این خاطر که فارابی و غزالی در مشهوره بودن گزاره‌های اخلاقی هم‌نظرند، این دسته از گزاره‌ها را در ذیل گزاره‌های جدلی می‌دانند و در نگاه ایشان گزاره‌های اخلاقی برهانی و واقع‌نما نمی‌باشند؛ با این تفاوت که در مقام اثبات مشی این دو اندیشمند متمایز می‌گردد.

۵. نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت بررسی معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر فارابی و غزالی بوده است. برای وصول به این مهم، در ابتدا به بررسی نگاه فارابی و غزالی در خصوص حسن و قبح افعال اخلاقی پرداخته شد و سپس دیدگاه این دو حکیم در باب مشهوره‌بودن گزاره‌های اخلاقی بررسی شد. فارابی اخلاق را متمایز از دین قابل وضع و درک می‌داند و به همین خاطر قائل به حسن و قبح عقلانی است و نه حسن و قبح ذاتی. فارابی برای اخلاق و مفاهیم اخلاقی مابه‌ازاء خارجی قائل نمی‌باشد، بلکه اخلاقیات را برخاسته از نیازهای ضروری انسان و جامعه انسانی می‌داند و برای آن‌ها منشأ انتزاع قائل است. به همین خاطر در نگاه او اخلاق از سنخ امور اعتباری است که ریشه در عقل انسان دارد و بنای عقلاء پدیدآورنده آن است. غزالی برخلاف وی قائل به حسن و قبح الهی و شرعی افعال اخلاقی است. فارابی و غزالی در خصوص مشهوره‌بودن گزاره‌های اخلاقی با یکدیگر اتفاق نظر دارند و این مسئله به جهت مشترک‌بودن دیدگاه این دو حکیم در رابطه با مباحث منطقی است. ایشان گزاره‌های اخلاقی را در زمره مشهورات می‌دانند که خود در ذیل جدول در مبادی اقیسه قرار می‌گیرند و به همین خاطر در نگاه فارابی گزاره‌های اخلاقی از لحاظ معرفت‌شناختی گزاره‌هایی انشائی (البته نه انشائی محض، بلکه انشائاتی که ریشه در نیازهای ضروری و واقعی انسان دارد) و اعتباری هستند که کارکردی جدلی دارند. غزالی نیز در حوزه معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی بر این باور است که گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی انشائی (که برخلاف فارابی بر این باور است که این سنخ گزاره‌ها مورد انشاء شارع قرار گرفته‌اند نه قوه عاقله انسان) و اعتباری هستند و همچنین در جدول مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ با این تفاوت که فارابی اعتبار گزاره‌های اخلاقی را عقلی و غزالی ریشه اعتبار این دسته از گزاره‌ها را در شرع می‌داند.

کتاب‌نامه

- طباطبایی، سیدجواد. ۱۳۸۳. *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: انتشارات کویر.
- غزالی، ابوحامد. ۱۳۶۰. *المنقذ من الضلال*. ترجمه صادق آئینه‌وند. تهران: امیرکبیر.
- غزالی، ابوحامد. ۱۳۸۰. *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو‌جم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد. ۱۹۷۵ م. *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*. بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
- غزالی، ابوحامد. ۱۹۸۶ م. *مشکوة الانوار و مصفاة الأسرار*. شرح و دراسة و تحقیق الشيخ عبدالعزيز عزالدین السیروان. بیروت: عالم الکتب.
- غزالی، ابوحامد. ۲۰۰۰ م. *معیار العلم*. با مقدمه و تعلیقه و شرح دکتر علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- غزالی، ابوحامد. بی تا. *المستصفی فی علم الأصول*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فارابی، ابونصر. ۱۳۴۶ ق. *التنبیه علی سبیل السعادة*. حیدرآباد الدکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
- فارابی، ابونصر. ۱۳۸۱. *إحصاء العلوم*. مقدمه و ترجمه حسین خدیو‌جم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر. ۱۴۰۸ ق. *المنطقیات*. تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه. قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- فارابی، ابونصر. ۱۴۱۳ ق. *الأعمال الفلسفیه*. مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین. بیروت: دارالمناهل.
- فارابی، ابونصر. ۱۹۳۸ م. *رسالة عقل*. تصحیح موریس بویج. بیروت لبنان.
- فارابی، ابونصر. ۱۹۹۵ م. *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فتحعلی خانی، محمد. ۱۳۷۷. *فلسفه اخلاق*. قم: دفتر نشر و تحقیقات مرکز جهانی علوم اسلامی.

فناپی، ابوالقاسم. ۱۳۸۴. *دین در ترازوی اخلاق*. تهران: انتشارات صراط.
فناپی، ابوالقاسم. ۱۳۹۴. *اخلاق دین‌شناسی*. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
گاتری، دبلیو کی. سی. ۱۳۷۶. *سقراط، زندگی، شخصیت و دیدگاه‌های فلسفی*. ترجمه حسن فتحی. چاپ اول. بیجا: فکر روز.
مظفر، محمدرضا. ۱۳۸۴. *المنطق*. ترجمه علی شیروانی و پاورقی غلامرضا فیاضی و محسن غروی‌ان. قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.
ملکیان، مصطفی. ۱۳۷۹. *اخلاق باور*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
وارنوک، مری. ۱۳۸۰. *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*. ترجمه و تحشیه ابوالقاسم فناپی. قم: بوستان کتاب.

Bibliography

- Fanaei, Abolghasem. 2005. *Religion Weighed by Ethics*. Tehran: Intisharat-i Sirat. [In Persian]
Fanaei, Abolghasem. 2015. *The Ethics of Religious Studies*. Tehran: Intesharat-i Negah-i Moaser. [In Persian]
Farabi, Abu Nasr al-. 1928. *al-Tanbih 'ala Sabil al-Sa'ada*. Matba'a Majlis Da'iraal-Ma'arif al-'Uthmaniyya, Hyderabad al-Dakan. [In Arabic]
Farabi, Abu Nasr al-. 1938. *Risala fi al-'Aql*. Edited by Maurice Bouyges. Beirut: al-Matba'a al-Kathulikiyya. [In Arabic]
Farabi, Abu Nasr al-. 1988. *al-Mantiqiyyat*. Edited and introduced by Mohammad Taqi Danesh Pajouh. Qom: Maktaba Ayatollah Mar'ashi. [In Arabic]
Farabi, Abu Nasr al-. 1992. *al-A'mal al-Falsafiyya*. Edited, annotated, and introduced by Jafar Al Yasin. Beirut: Dar al-Manahil. [In Arabic]
Farabi, Abu Nasr al-. 1995. *Ara' Ahl al-Madina al-Fadila wa Mudadatiha*. Beirut: Dar wa Maktaba al-Hilal. [In Arabic]
Farabi, Abu Nasr al-. 2002. *Ihsa' al-'Ulum*. Introduction and Persian translation by Hossein Khadivjam. Tehran: Shirkat-i Intisharat-i Ilmi va Farhangi. [In Persian]
Fathali Khani, Mohammad. 1998. *Philosophy of Ethics*. Qom: Daftar-i Nashr va Tahqiqat-i Markaz-i Jahani-yi Ulum-i Islami. [In Persian]
Ghazali, Abu Hamid al-. 1975. *Ma'arij al-Quds fi Madarij Ma'rifa al-Nafs*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida. [In Arabic]
Ghazali, Abu Hamid al-. 1981. *al-Munqidh min al-Dalal*. Translated by Sadeq Aynehvand. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
Ghazali, Abu Hamid al-. 1986. *Mishkat al-Anwar wa Misfa al-Asrar*. Edited and annotated by Abd al-Aziz Izz al-Din al-Sirwan. Beirut: 'Alam al-Kutub. [In Arabic]
Ghazali, Abu Hamid al-. 2000. *Mi'yar al-'Ilm*. With introduction, commentary, and notes by Dr. Ali Bou Malham. Beirut: Dar wa Maktaba al-Hilal. [In Arabic]
Ghazali, Abu Hamid al-. 2001. *Kimiya-yi Sa'adat*. Edited by Hossein Khadivjam. Tehran: Shirkat-i Intisharat-i Ilmi va Farhangi. [In Persian]
Ghazali, Abu Hamid al-. n.d. *al-Mustasfa fi 'Ilm al-'Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
Guthrie, W. K. C. 1997. *Socrates*. Translated by Hassan Fathi. n.p.: Fekr-i Ruz, First Edition. [In Persian]
Malekian, Mostafa. 2000. *The Ethics of Belief*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islami. [In Persian]
McCarthy, R. J. 1980. *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazali's al-Munqidh min al-dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali*. Twayne Publishers.

- Muzaffar, Mohammad Reza. 2005. *al-Mantiq*. Translated by Ali Shirvani, with footnotes by Gholamreza Fayyazi and Mohsen Gharavian. Qom: Mu'assisihi-yi Intisharat-i Dar al-'Ilm. [In Persian]
- Tabatabaei, Seyyed Javad. 2004. *The Decline of Political Thought in Iran*. Tehran: Kavir Publications. [In Persian]
- Warnock, Mary. 2001. *Ethics Since 1900*. Translated and annotated by Abolghasem Fanaei. Qom: Bustan-i Kitab. [In Persian]

یادداشت‌ها

۱. عبارت فارابی در المنطقیات چنین است: «والمشهورات هي الآثار المؤثرة عند جميع الناس، أو عند أكثرهم، أو عند علمائهم أو عقلائهم أو عند أكثر هؤلاء من غير أن يخالفهم أحد منهم و لا من غيرهم والآراء المشهورة عنه أهل صناعة ما أو عند حذاقهم من غير أن يخالفهم أحد لا منهم ولا غيرهم».
۲. متعلقات گزاره‌های یقینی اموری حقیقی و عینی و دارای ذات هستند، برخلاف امور اخلاقی که ذات نداشته و صرفاً از یک عمل انسانی قابلیت انتزاع دارند. به همین خاطر در این مقاله حسن و قبح افعال در اندیشه فارابی عقلی و نه ذاتی دانسته شده است. لازم به توضیح است که مقصود از ذاتی در این بحث، ذاتی باب ایساغوجی است و نه ذاتی باب برهان.
۳. در این باره و برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: RJ.McCarthy 1980 م، ۷۷-۷۸.
۴. عبارت غزالی چنین است: «فالعامة قوة هي مبدأ تحريك لبدن الانسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصصها اصطلاحية».



Analyzing Existential Challenges within the Framework of the Fourfold Human Relationships

Atefeh Rastegar¹ , Seyed Mohammad Kazem Alavi² , Farzad Dehghani³ 

Submitted: 2025.02.23

Accepted: 2025.07.02

Abstract

Existential challenges constitute some of humanity's most profound concerns, arising from individuals' encounters with fundamental questions regarding meaning, purpose, freedom, loneliness, and death. Unlike routine problems, these challenges are inherently philosophical and fundamental, deeply influencing all dimensions of human life. To achieve a comprehensive and systematic understanding of these challenges, this study employs a synthesis research method to identify and classify various components of existential challenges, introducing a novel analytical framework based on the fourfold model of human relationships. By encompassing different existential dimensions—individual (self-awareness and introspection), social (human relationships), spirituality, and nature—and exploring their interrelationships, this framework facilitates a more realistic and profound understanding of existential concerns, providing more effective strategies for addressing them. The findings indicate that many existential crises originate primarily from an individual's relationship with the self, the primary source of perception and understanding, subsequently reflecting in other relational dimensions. Furthermore, each existential challenge can be traced across these four types of relationships, with the quality of these interactions directly influencing the intensification or alleviation of existential anxieties. Utilizing this fourfold relationship analytical framework allows for a more precise identification of the root causes of existential issues within individuals and enables a deeper exploration of relational dysfunctions as underlying factors contributing to these challenges. This analytical approach thus lays the groundwork for developing more effective interventions and strategies, ultimately enhancing life quality and fostering existential growth.

Keywords

existential challenges, fourfold human relationships, existential anxiety, ultimate concern

© The Author(s) 2025.



1. Ph.D. Candidate, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Sabzevar Branch, Islamic Azad University, Sabzevar, Iran. (a.rastgar2750@iau.ir)

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. (Corresponding Author) (smk.alavi@hsu.ac.ir)

3. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. (f.dehghani@hsu.ac.ir)



تحلیل چالش‌های وجودی در چارچوب ارتباطات چهارگانه انسان

عاطفه رستگار^۱ , سید محمد کاظم علوی^۲ , فرزاد دهقانی^۳ 

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱

چکیده

چالش‌های وجودی از اساسی‌ترین دغدغه‌های انسانی به شمار می‌روند که از مواجهه فرد با پرسش‌های بنیادین درباره معنا، هدف، آزادی، تنهایی و مرگ نشئت می‌گیرند. این چالش‌ها برخلاف مشکلات روزمره، به ابعاد فلسفی و بنیادین تجربه زیسته مرتبط بوده و در تمام جنبه‌های زندگی انسان تأثیرگذارند. به منظور دستیابی به درکی جامع و نظام‌مند از این چالش‌ها، این پژوهش با روش سنتزپژوهی به شناسایی و طبقه‌بندی مؤلفه‌های مختلف چالش‌های وجودی پرداخته و چارچوب تحلیل مبتنی بر ارتباطات چهارگانه انسان را به عنوان رویکردی نوین معرفی می‌کند. این چارچوب با در نظر گرفتن ابعاد گوناگون وجودی انسان (ابعاد فردی: خودشناسی و درون‌نگری و ابعاد اجتماعی: روابط انسانی، معنویت و طبیعت) و تعاملات میان این ابعاد، به درک واقع‌بینانه و عمیق‌تر از چالش‌های وجودی و ارائه راهکارهای مؤثرتر برای مواجهه با آن‌ها کمک می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهند که ریشه بسیاری از بحران‌های وجودی در ارتباط انسان با خود به عنوان نخستین منبع ادراک و شناخت نهفته است و این بحران‌ها در سایر ارتباطات او نیز بازتاب می‌یابند. همچنین، هر یک از چالش‌های وجودی در چهار نوع ارتباط قابل ردیابی بوده و کیفیت این ارتباطات به طور مستقیم در تشدید یا کاهش دلواپسی‌های وجودی مؤثر است. استفاده از چارچوب تحلیل ارتباطات چهارگانه به شناسایی دقیق‌تر منشأ مشکلات وجودی در افراد کمک کرده و امکان بررسی عمیق‌تری از اختلالات ارتباطی به عنوان عوامل زمینه‌ساز این چالش‌ها را فراهم می‌آورد. این رویکرد تحلیلی زمینه را برای تدوین مداخلات و راهبردهای مؤثرتر در مواجهه با چالش‌های وجودی مهیا می‌سازد و به بهبود کیفیت زندگی و رشد وجودی انسان کمک می‌کند.

کلیدواژه‌ها

چالش‌های وجودی، ارتباطات چهارگانه انسان، اضطراب وجودی، دلواپسی غایی

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران. (a.rastgar2750@iau.ir)

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. (نویسنده مسئول) (smk.alavi@hsu.ac.ir)

۳. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. (f.dehghani@hsu.ac.ir)

۱. مقدمه

نحوه مواجهه انسان با عالم، آگاهی او از معنای زندگی و آغاز و انجام آن بخش مهمی از سؤالات اساسی هر فرد را تشکیل می‌دهند؛ شاید مدتی بتوان به‌صورت آگاهانه یا ناآگاهانه آن‌ها را کنار گذاشت، اما دیر یا زود زمان یافتن پاسخ آن‌ها فرا می‌رسد و اینجاست که پاسخ‌های ناصواب یا سردرگمی در پاسخگویی به این پرسش‌ها چالش‌ها و نگرانی‌های عمیق و ریشه‌داری ایجاد خواهد کرد که تمام لحظات زندگی را متأثر می‌کند.

چالش‌های وجودی یا دلواپسی‌های غایی، در رویکرد اگزیستانسیال شامل آزادی، مرگ، پوچی و تنهایی یا انزوای وجودی است. این چالش‌ها وجودی خوانده شده‌اند به این دلیل که مربوط به حقیقت وجود انسان هستند؛ درواقع «وجودی‌بودن» به معنای تجربه مستقیم و شخصی انسان از وجود خود است، چراکه او موجودی است که از وجود خود آگاه است و این آگاهی او را با چالش‌های منحصر به فردی روبه‌رو می‌کند.

رفع بسیاری از مسائل و مشکلات انسان در سطوح مختلف فردی و اجتماعی وابسته به این است که تا چه میزان قادر باشد پاسخ درخوری به پرسش‌های اساسی خود بدهد. عدم اقناع افراد، جهل و بی‌توجهی و گریز از پاسخگویی به چنین پرسش‌هایی به‌مرور تأثیر شگرفی در نوع نگاه، انگیزه، تلاش و به‌عبارتی کل زندگی او خواهد داشت.

از آنجاکه در بررسی چالش‌های وجودی اغلب به‌صورت تک‌بعدی به این مسائل می‌پردازند و از پرداختن به ابعاد وسیع‌تر وجودی انسان مانند ارتباط با هستی یا ارزش‌های بنیادین بازمی‌مانند -درحالی‌که چالش‌های وجودی مسائلی چندبعدی هستند که ابعاد مختلف وجود انسان را در بر می‌گیرند- نیازمند یک نگرش سیستمی هستیم که بتواند تعامل بین این ابعاد را در نظر بگیرد. درواقع این پژوهش به دنبال پاسخ به این سؤالات است که آیا می‌توان برای انسجام و جامعیت بررسی چالش‌های وجودی، چارچوب مناسبی ارائه داد؟ و این چارچوب چگونه می‌تواند به ارائه راهکارهای مؤثرتر برای مواجهه با چالش‌های وجودی کمک کند؟ چارچوب ارتباطات چهارگانه (ارتباط با خود، خدا، دیگران و هستی) به‌عنوان یک چارچوب جامع برای بررسی چالش‌های وجودی پیشنهاد می‌شود. این چارچوب با در نظر گرفتن ابعاد مختلف وجودی انسان و تعامل بین آن‌ها، می‌تواند به درک عمیق‌تر و ارائه راهکارهای مؤثرتر برای مواجهه با این چالش‌ها یاری رساند.

۲. پیشینه پژوهش

در پیشینه این بحث با آثار فراوانی در مورد چالش‌های وجودی مواجه هستیم که به‌لحاظ موضوعی از پراکندگی زیادی برخوردارند. با این حال، پژوهشی برای ارائه چارچوب تحلیل چالش‌های وجودی که انسجام شایسته‌ای به مباحث داده باشد به چشم نمی‌خورد. از میان ۱۶۵ پژوهش یافت‌شده مرتبط با ویژگی‌های چالش‌های وجودی، ۷۵ مورد از آن‌ها در ۶ موضوع محوری دسته‌بندی شد که به دلیل جلوگیری از طولانی شدن پیشینه، تنها در هر موضوع به ذکر چند مورد در جدول زیربسته شده است.

جدول ۱. پیشینه پژوهش و پژوهش‌های منتخب				
موضوعات محوری	کد	عنوان پژوهشگر	سال	عنوان پژوهش
اضطراب وجودی و مواجهه با آن	۲۴	فرزانه شمس کوپائی	۱۴۰۱	روان‌درمان‌گری فلسفی: بررسی موردی تنهایی و پوچی از منظر یالوم
	۲۹	فاطمه باباخانی	۱۴۰۰	اثربخشی گروه‌درمانی وجودی بر اضطراب وجودی، افسردگی و کیفیت زندگی سالمندان
	۴۰	شمس السادات معصومی	۱۳۹۷	مرگ و تنهایی از دیدگاه اروین یالوم
	۵۳	میلاد عزیزی	۱۳۹۴	بررسی دیدگاه اروین یالوم درباره ارتباط دغدغه‌های وجودی مرگ‌اندیشی و معنای زندگی
	۶۷	جی. ووس	۲۰۲۳	درمان‌های روان‌شناختی وجودی: مروری بر تحقیقات تجربی
	۶۹	راس و دیگران	۲۰۲۲	روان‌درمانی به کمک روانگردان برای درمان پریشانی روان‌پزشکی و وجودی، در بیماری‌های پزشکی تهدیدکننده زندگی و مراقبت‌های تسکینی
معنای زندگی و بحران معنا	۲۷	رسول حسین پور تنکابنی و دیگران	۱۴۰۰	خلق معنا یا کشف معنا؟ مطالعه، ارزیابی و هم‌افزایی دیدگاه‌های اروین یالوم و ویکتور فرانکل پیرامون معنا‌مندی زندگی در بستر فلسفه درمانی
	۳۳	لیلا پوراکبر	۱۳۹۹	بررسی تطبیقی معنای زندگی از دیدگاه ابن‌سینا، ملاصدرا و اروین یالوم
	۴۱	الهه قلعه	۱۳۹۷	معنای زندگی از نظر ملاصدرا و اروین یالوم
	۶۲	علیرضا دهقانپور	۱۳۹۰	معنای زندگی از دیدگاه ملاصدرا
تنهایی وجودی به عنوان یک چالش اساسی	۲۳	رسول حسین پور تنکابنی و دیگران	۱۴۰۱	تبیین معناشناختی و هستی‌شناختی تنهایی وجودی و ارائه رهیافت‌های آن از دیدگاه یالوم و ملاصدرا
	۴۴	مهسا امیری و امیرعباس علیزمانی	۱۳۹۷	بررسی تنهایی اگزیستانسیال دردنیای مدرن و روش‌های مواجهه با آن با تکیه بر آراء اروین یالوم
	۴۵	امیرعباس علیزمانی و حبیب‌مظاهری	۱۳۹۷	بررسی مواجهه با رنج تنهایی اگزیستانسیال در اندیشه یالوم و رنج فراق در اندیشه مولوی
	۱۹	منوچهر شامی نژاد	۱۴۰۱	مقایسه مبانی و راهکارهای یالوم و ملاصدرا در مواجهه

با اضطراب مرگ			
۵۲	محبوبه جباره ناصر و	۱۳۹۵	تحلیل و تبیین فلسفی مرگ‌اندیشی در آگوستین و ملاصدرا
۵۹	میلاد عزیزی	۱۳۹۲	مرگ، پوچی و معنا در دیدگاه اروین یالوم
۱۴	راضیه ایثاری	۱۴۰۲	بررسی آزادی و مسئولیت در اندیشه‌ی علامه طباطبایی و اروین یالوم
۵۵	میرعلیرضا دریابیگی	۱۳۹۴	جستاری بر کارکرد آزادی اگزیستانسیال از منظر اروین یالوم در نمایشنامه‌های آلبر کامو
۲۲	لیلا محمدی	۱۴۰۱	مقایسه‌ی دیدگاه آلبر کامو و گابریل مارسل درباره‌ی رنج وجودی و نسبت آن با خدا
۳۹	حسین صابری ورزنه و قربان علمی	۱۳۹۷	روی‌آوری مومنان به خداوند در پاسخ به مخاطره وجودی
۵۴	محمود عبائی کوپائی ولیلا سرآبادانی	۱۳۹۴	رابطه‌ی بین توکل و اعتماد به خدا، با اضطراب وجودی در میان مدرسان دانشگاه
۵۶	وحیده دهقانپور	۱۳۹۴	هدف‌داری زندگی در تفکر صدرالمتألهین و شوپنهاور، دید الحادی و الهی

۳. روش

این پژوهش با هدف کاربردی و رویکرد کیفی و به روش سنتزپژوهی انجام شده است؛ در این شیوه، یافته‌های پژوهش‌های گوناگون با هدف بررسی عمیق‌تر و شناخت ابعاد پدیده‌ی مورد مطالعه ترکیب می‌شوند. ترکیب و تحلیل یافته‌های پژوهش‌ها نتایجی قابل‌تعمیم و کاربردی به دست می‌دهد که به دانش جدیدی پیرامون یک موضوع واحد ختم خواهد شد. در واقع، «سنتزپژوهی عملیاتی‌کردن این اصل است که علم قابلیت جمع یا تراکم نظام‌مند دانش‌های تولیدشده پیشین را دارد» (Chalmers & others 2002, 12-37).

پژوهش حاضر طی مراحل زیر در تلاش است تا با سنتزپژوهی، تحلیل جدیدی از چالش‌های وجودی ارائه داده و سؤال پژوهش، مبنی بر اینکه چگونه می‌توان چارچوبی برای تحلیل چالش‌های وجودی ارائه نمود، را پاسخ دهد.

گام ۱) تعیین معیارهای ورود: جامعه آماری پژوهش شامل کلیه پژوهش‌ها در حوزه‌ی ویژگی‌های چالش‌های وجودی با معیارهای جدول شماره ۲ قابل رؤیت است که در پایگاه‌های اینترنتی معتبر یافت شده است. گام ۲) جست‌وجو: در جدول شماره ۳ کلیدواژه‌های استفاده‌شده و اسامی پایگاه‌های جست‌وجو آمده است. پس از بررسی و جست‌وجوی اولیه، ۱۶۵ مقاله یافت شد.

گام ۳) غربالگری: با بررسی عنوان مقالات، ۳۴ مورد و با بررسی چکیده مقالات ۱۶ مورد از آن‌ها به دلیل عدم ارتباط، تکرار و ارتباط ضعیف با موضوع پژوهش، رد شدند. ۴۰ مقاله نیز به لحاظ محتوایی ارتباط ضعیف‌تری با پرسش موردنظر داشتند و نهایتاً ۷۵ مقاله در مرحله ورود به روند پژوهش انتخاب شدند. (جدول شماره ۴)

گام ۴) کدگذاری: برای شناسایی، دسته‌بندی و سازمان‌دهی داده‌ها و مفاهیم کلیدی متون پژوهشی، پس از خوانش اولیه به سراغ واحدهای معنایی مرتبط با پرسش پژوهش رفتیم و به شیوه تحلیل مضمون، کدها را ایجاد نمودیم. (جدول‌های شماره ۵-۹)

گام ۵) ارزیابی: با استفاده از دیدگاه داوران، ویژگی‌های چالش‌های وجودی در دو مقوله کلی و یکپارچه و به تفکیک شناسایی شدند و برای حصول نتیجه واضح‌تر، کدها در مفاهیم کلی‌تری دسته‌بندی شدند.

گام ۶) سنتز: از آنجا که هدف سنتزپژوهی تولید دانش جدید از طریق روشن‌ساختن روابط، تنش‌ها و اختلافات بین گزارش‌های مطالعات منفرد است و با توجه به خلأ پژوهشی که در ارائه تحلیل جامع از مؤلفه‌های چالش‌های وجودی دیده می‌شد، تلاش کردیم با توجه به یافته‌های موجود، تحلیل‌ها و تعارضات پژوهش‌ها، چارچوبی برای تحلیل چالش‌های وجودی به صورت منظم و سیستمی معرفی نماییم.

جدول ۲. معیارهای ورود داده‌ها و مقالات به پژوهش

عنوان معیار	معیار پذیرش
زبان پژوهش‌ها	انگلیسی، فارسی، عربی
بازه زمانی انجام پژوهش‌ها	پژوهش داخلی پژوهش خارجی ۱۴۰۳-۱۳۹۰ ۲۰۲۴-۲۰۱۳
روش تحقیق	کیفی
حوزه مورد مطالعه	چارچوب تحلیل ویژگی‌های چالش‌های وجودی
نوع مطالعه	پژوهش‌های چاپ‌شده در منابع معتبر

جدول ۳. کلیدواژه‌های جست‌وجو

کلیدواژه‌های جست‌وجوشده در منابع معتبر: ایرانداک، نورمگز، ساینس دایرکت و گوگل اسکولار
چالش وجودی، بحران وجودی، پرسش وجودی، اضطراب وجودی، دغدغه وجودی، رنج وجودی، دلواپسی غایی، مسائل وجودی یا اگزیستانسیال existential anxieties- existential problems- existential anxiety

جدول ۴. فراوانی داده‌ها برای ورود به پژوهش

تعداد مقالات یافت‌شده	بررسی چکیده	بررسی کلی محتوای مقاله	مقالات ردشده از نظر چکیده	مقالات ردشده از نظر عنوان	مقالات ردشده از نظر محتوا	تعداد مقالات نهایی
۱۶۵	۱۳۱	۸۶	۱۶	۳۴	۴۰	۷۵

جدول ۵. کدگذاری ویژگی‌های چالش‌های وجودی با رویکرد یکپارچه و کلی؛ چالش‌ها به‌طور کلی

کد	ارجاع ^۱	مفهوم	مقوله
ویژگی‌های کلی چالش‌های وجودی	۲، ۳۵	بنیادی‌بودن چالش‌های وجودی انسان	دلوپسی‌های غایی دغدغه اساسی اساس تعارض‌های بشری مخاطره اصلی انسان ژرفای چالش‌ها در وجود انسان
	۲		
	۳۵		
	۳۹		
	۲۰		
	۵۰	اضطراب و پریشانی ناشی از چالش‌های وجودی	اضطراب وجودی مخل ارتباط با خود اضطراب ناشی از دلوپسی‌های غایی پاسخ نادرست به اضطراب‌های وجودی پریشانی روانی و وجودی درپایان زندگی عذاب وجدان آزادی انسان خالق؛ منشأ اضطراب
	۱۵، ۲۰، ۴۶		
	۵۰		
	۶۹		
	۴۶		
	۴۸		
	۲۰	شخصی بودن چالش‌های وجودی	چالش هرفرد مختص به خودش توجه خاص به انسان به‌عنوان دازاین
	۵۱		
	۵۱	انتخاب و مسئولیت؛ زمینه‌های ایجاد چالش‌ها	مسئولیت انسان در مقابل هستی‌اش امکان‌های گوناگون انسان برای انتخاب
	۵۱		
	۶	دوری از اصالت انسانی	نفس اماره و خودبینی اسارات ذهن تبدیل انسان مدرن به موجودی غیراصیل انسان مدرن و فراموشی نگاه وجودی
	۶		
	۴۰		
	۴۰		

تأثیر چالش‌های وجودی بر معنای زندگی و امید	۴۶	نامیدی و مرگ خودخواسته
	۵۷	بحران وجودی موجب کاهش امید به زندگی
	۲۲	رنج‌های وجودی عامل بی‌معنایی زندگی
	۴۲	مواجهه مثبت، موجب کاهش ناامیدی
رشد و خودشناسی از طریق چالش‌های وجودی	۲۹، ۲۲	رنج‌های وجودی سبب رشد آدمی
	۲۶	دستیابی به انسان‌گرایی واقعی خود از طریق چالش‌ها
	۳۶	زندگی آگاهانه با پذیرش و درک مسائل وجودی
	۵	تفاوت سبک زندگی، در تفاوت مواجهه با اضطراب اگزستانسیال
تأثیر چالش‌های وجودی بر سلامت روان و رفتار	۱۶	اضطراب وجودی موجب اضطراب مرضی
	۴۲	مواجهه مثبت، کاهش پرخاشگری
	۱۵	عملکرد دراماتیک اجتناب‌ناپذیر در اضطراب وجودی
	۱۵	فاصله‌گرفتن انسان‌ها و اشیا از مفاهیم اصلی خود
	۶۷	اثرات مثبت درمان وجودی بر بهزیستی روان‌شناختی و فیزیکی
	۶۷	درمان‌های وجودی، اثربخشی مثبت بر کیفیت کلی زندگی
	۴۲	ارتقای سلامت روان
چالش‌های وجودی در مواجهه با محدودیت‌ها و تناهی هستی	۵۷	بحران وجودی و کاهش امید به زندگی
	۴۶	مرگ خودخواسته
	۵۱	مرگ‌اندیشی
	۵۱	توجه‌دادن انسان به تناهی
	۵۱	پرتاب‌شدگی انسان
	۳۰	مرگ؛ دغدغه وجودی در نگاه طبیعت‌گرا و خداناباور
	۶۹	پیشانی روانی و وجودی در پایان زندگی
چالش‌های وجودی در شرایط خاص و دشوار زندگی	۶۹ و ۶۴	منابع رنج وجودی در طول یک بیماری جدی
	۶۵	نگرانی‌های وجودی در افراد مبتلا به آرتریت روماتوئید
	۳۱	اضطراب‌های وجودی در افراد با آسیب بینایی
	۶۳	جست‌وجوی مداوم اخبار منفی و اضطراب وجودی
	۷۰	تأثیر اخبار تهدیدهای وجودی بر عدم اطمینان
	۶۹	سرطان پیشرفته و پیشانی روانی و وجودی

واکنش‌ها و رفتارهای ناشی از مواجهه نادرست با چالش‌های وجودی	۴۶	پناه‌بردن به طبیعت
	۲۲، ۲۰	تیره‌وتارشدن هستی
	۱۵	ادغام‌شدن با طبیعت به قیمت خودکشی
	۱۵	عملکرد دراماتیک اجتناب‌ناپذیر و اضطراب وجودی
	۵۰	اضطراب وجودی مخل ارتباط با محیط
فراگیری چالش‌های وجودی در سراسر زندگی	۵۱	مواجهه انتقادی با روزمرگی و عادت
	۱۰	تأثیر دغدغه‌های وجودی از بدو تولد تا مرگ
	۴	آغاز اضطراب وجودی از لحظه هبوط انسان
اشتراک انسان‌ها در چالش‌های وجودی	۴	ادامه اضطراب وجودی تا لحظه وصال مبدأ آفرینش
	۲۱	برای هر انسانی خارج از محدودیت‌های زمان و مکان
تأثیر اضطراب وجودی بر روابط بین‌فردی	۱۵، ۲۰، ۲۱	درد مشترک افراد
	۵۰	اضطراب وجودی مخل ارتباط با محیط
	۲۰	عدم درک دنیای درونی یکدیگر
	۱۰	مکانیسم دفاعی غیرطبیعی و آسیب به اطرافیان
عوامل محیطی و اجتماعی تشدیدکننده چالش‌های وجودی در روابط	۱۵	ایجاد ارتباط با دیگری صرفاً با هدف بقا
	۱۰	شرایط جنگی و موقعیت‌های دشوار زندگی
	۳۳	تعارضات خانوادگی موجب بحران وجودی
عکس‌العمل بسیار متفاوت افراد در مواجهه با چالش‌ها	۶۳	جست‌وجوی مداوم اخبار منفی و اضطراب وجودی
	۲۵	روش‌های مختلف انکار در مواجهه با چهار دلهره
بروز چالش‌های وجودی در فرهنگ و هنر	۵	تفاوت سبک زندگی، در تفاوت مواجهه با اضطراب
	۲۰، ۳۶	اگزستانسیال
	۳۵	تأثیر دغدغه‌های اگزستانسیالیستی در تولید هنر
گسست از امر متعالی، منشأ چالش‌های وجودی	۳۹	تأثیرگذاری مضامین محوری روانی- فلسفی در ادبیات
	۴۶	دوری روح انسان از ساحت نامتناهی
	۳۰	اعتقادداشتن به نیروهای خیر
		مرگ؛ دغدغه وجودی در نگاه طبیعت‌گرا و خدا‌نا‌باور

۴. یافته‌ها

یافته‌های حاصل از ارزیابی پژوهش‌ها در مورد ویژگی‌های چالش‌های وجودی انسان با در نظر گرفتن کلیت چالش‌ها به صورت یکپارچه (جدول شماره ۵) عبارت‌اند از:

۴-۱. ویژگی‌های ماهوی

۱. چالش‌های وجودی دغدغه‌هایی بنیادین و عمیق‌اند که نقش محوری در زندگی انسان داشته و بسیاری از اضطراب و پریشانی‌های آشکار و پنهان افراد ناشی از سردرگمی در مواجهه با آن‌هاست؛ احساس پوچی، تنهایی و رهاشدگی، ترس از مرگ و نومیدی، مستقیماً بر تجربه درونی فرد تأثیر می‌گذارند.

۲. فراگیر بودن چالش‌های وجودی به تأثیر دغدغه‌های وجودی از بدو تولد تا مرگ خارج از محدودیت‌های زمان و مکان اشاره دارد که بر هر انسانی وارد شده و مادام‌العمر در زندگی بشر سر برمی‌آورند.

۳. درگیری انسان‌ها در جوامع و فرهنگ‌های مختلف با پرسش‌های بنیادین وجه اشتراک انسان‌هاست.

۴. چالش‌های وجودی به شدت شخصی هستند. هر فرد به شیوه‌ای منحصر به فرد با این چالش‌ها مواجه می‌شود. نحوه درک جایگاه وجودی فرد در هستی و سبک و سیاق برخورد او با چنین دلواپسی‌هایی، آن‌ها را شخصی و منحصر به فرد می‌کند.

۵. بروز و افزایش مباحث چالش‌های وجودی در فرهنگ و هنر یا ادبیات و ... مؤید همگانی بودن، بنیادین و مهم بودن آن‌ها برای انسان معاصر است.

۴-۲. ویژگی‌های زمینه‌محور

۱. آزادی انسان در انتخاب سرنوشت خود و جهان؛ به دوش کشیدن تمامی بار مسئولیت انتخاب‌ها و حتی گریز از انتخاب‌هایش، چالشی است که در اگزیستانسیالیسم مطرح می‌شود و مفهومی مرعوب‌کننده دارد. مسئولیت انسان در مقابل هستی‌اش و سردرگمی او در میان امکان‌های گوناگون، گناهان فرد در حق خود، نیافتن انتخاب صحیح و حتی در معرض این آگاهی قرار گرفتن، زمینه‌ساز چالش وجودی و اضطراب‌زایی است.

۲. دوری انسان از اصالت و هویت اصیل خویش، فراموشی نگاه وجودی و هستی‌شناختی و تبدیل شدن او به موجودی غیراصیل از زمینه‌های ایجاد بحران‌های وجودی هستند.

۳. چالش‌های وجودی در مواجهه با محدودیت‌ها و تناهی هستی در رویکرد طبیعت‌گرایانه و خدا ناباورانه منجر به پریشانی روانی و وجودی شده و مرگ را دغدغه وجودی لاینحلی می‌پندارد که فقط باید شجاعانه پذیرفته شود.

۴. گسست از باورهای معنوی و دینی یا تردید در آن‌ها می‌تواند منشأ چالش‌های وجودی باشد و احساس پوچی و بی‌معنایی را تشدید کند.

۵. نگرش الهی و خدا باورانه می‌تواند به افراد در یافتن معنا و هدف در زندگی و مواجهه با چالش‌های وجودی کمک شایانی نموده و رنگ و بوی دیگری به وجود انسان در هستی، روابط فردی و اجتماعی، خودشناسی و کلیت زندگی او ببخشد.

۶. شرایط خاص و دشوار زندگی از دو منظر چالش‌های وجودی را پررنگ تر می‌کنند: از یک سو احاطه شدن فرد با بیماری و شرایط سخت، او را ناگزیر به تفکر در دلواپسی‌های غایی خواهند نمود و از دیگر سو در رویدادهای استرس‌زا مانند بلایای طبیعی، جنگ، بیماری‌های لاعلاج و بحران‌های اجتماعی، چالش‌های وجودی در سطح وسیع‌تری در ارتباط با هستی و بی‌ثباتی آن نمایان می‌شوند.

۷. عوامل محیطی و اجتماعی مانند فشارهای اجتماعی، نابرابری‌ها، بحران‌های اجتماعی و تغییرات فرهنگی می‌توانند چالش‌های وجودی را در روابط اجتماعی تشدید کنند و فزونی این چالش‌های حل نشده می‌تواند پیامدهایی در سطح جامعه از جمله افزایش مشکلات روانی، رفتارهای ناهنجار و بحران‌های اجتماعی و فرهنگی داشته باشد.

۳-۴. ویژگی‌های پیامد محور

۱. عدم مواجهه صحیح با این چالش‌ها می‌تواند منجر به مشکلات روان‌شناختی مانند افسردگی، اضطراب و رفتارهای ناسالم شود که همگی بر رفتار، سلامت روان و ارتباط فرد با خود تأثیر می‌گذارند.

۲. چالش‌ها و اضطراب وجودی بر روابط بین فردی تأثیرگذارند و تا حد زیادی الگوهای ارتباطی را تحت الشعاع قرار می‌دهند، به طوری که موجب رفتارهای ناسالم در روابط با دیگران مانند انزوا، پرخاشگری و رفتارهای خودویرانگر می‌شوند.

۳. چالش‌های وجودی در مواجهه مثبت می‌توانند به معناداری زندگی و امید ختم شوند یا در مواجهه منفی به بحران وجودی و کاهش امید به زندگی و حتی مرگ خودخواسته برسند.

۴. رنج و چالش‌های وجودی می‌توانند منجر به اضطراب مفید، ایجاد رشد و فردانیت انسان شوند، البته به شرط آنکه فرد بتواند این اضطراب را تحمل کند، شجاعانه آن را بپذیرد و بدون اینکه آن را از خود پنهان کند و یا خود را از آن پنهان سازد با آن روبه‌رو شود. در لحظه آگاهی داشتن و زندگی آگاهانه با پذیرش و درک مسائل وجودی فرد را به سمت انسان‌گرایی واقعی سوق می‌دهد و منجر به رشد و خودشناسی او از طریق چالش‌های وجودی خواهد شد.

۵. شناسایی تناقضات پژوهشی

۱. همگانی یا شخصی بودن چالش‌های وجودی؟ برخی از پژوهش‌ها بر تفاوت‌های فردی در تجربه و واکنش به چالش‌ها، مانند تفاوت در مکانیسم‌های دفاعی، تاب‌آوری، یا نظام‌های ارزشی، تأکید داشتند. درمقابل برخی به جهان‌شمولی و مشترک بودن آن‌ها در تمامی افراد خارج از محدودیت زمان و مکان اشاره نمودند.

پاسخ/جمالی؛ درواقع چالش‌ها می‌توانند هم‌زمان هم شخصی باشند و هم مشترک؛ همه افراد آن‌ها را تجربه می‌کنند، اما در نوع تجربه و واکنش‌ها تفاوت وجود دارد.

۲. ریشه چالش‌ها؛ آزادی و مسئولیت انسان، دوری او از اصلتش و محدودیت و تناهی هستی زمینه‌های اگزیستانسیالیستی ایجاد چالش‌ها هستند. درمقابل، گسست از باورهای معنوی و دینی منشأ اصلی اضطراب و چالش‌هاست و در نگرش الهی چالش‌ها یا به صورت اضطراب‌زا مطرح نمی‌شوند و یا مواجهه با چالش‌ها تسهیل شده و حتی بیداری و رشد افراد حاصل می‌شود.

شاید این کلیدی‌ترین تعارضی باشد که پاسخگویی دقیق و کامل به آن نیازمند بررسی ابعاد گوناگون دو دیدگاه بوده و در حل آن، اجمالاً می‌توان گفت منشأ این تناقض می‌تواند در چارچوب‌های نظری متفاوت باشد (مثلاً رویکردهای پدیدارشناختی فردمحور در مقابل رویکردهای فلسفی-انسان‌شناختی و هستی‌شناختی). عوامل محیطی و اجتماعی و شرایط خاص و دشوار زندگی می‌توانند به شدت و گسترده‌گی چالش‌ها مدد رسانند.

مقایسه شرایط و میزان تأثیرگذاری آن‌ها می‌تواند در ابعاد مختلفی مورد بررسی قرار گیرد و در پژوهش‌های آتی مورد نظر باشد.

۳. پیامدها؛ برخی پژوهش‌ها تنها بر آسیب‌شناسی و جنبه‌های منفی تأکید دارند، درحالی‌که برخی دیگر بر پتانسیل تحول و رشد تمرکز دارند. راه‌های رسیدن به نگرش و مواجهه مثبت، فرایندسازی در این زمینه و رفع چالش‌ها از این منظر می‌تواند موضوع خوبی برای پژوهش‌های آتی باشد. در کدگذاری ویژگی‌های چالش‌های وجودی با رویکرد تفکیکی، چالش‌های پوچی، تنهایی، مرگ و آزادی به تفکیک در نظر گرفته شدند.

جدول ۶. کدگذاری ویژگی‌های چالش وجودی معنای زندگی

مقوله	مفهوم	ارجاع	کد
ویژگی‌های چالش وجودی «معنای زندگی»	مفهوم و ماهیت معنای زندگی	۲،۴،۱۲،۲۵ ۲،۷،۹،۱۲،۲۵،۲۷،۳۷ ۲۱،۴۱،۴۹،۶۰،۶۲ ۲۷ ۱۲،۱۳،۱۷،۱۸،۳۷،۴۷،۵۹ ۹،۱۲،۳۷،۶۲ ۱،۲۵،۴۱،۴،۶۰ ۲۵،۶۰	جست‌وجوی معنا خلق و کشف معنا تناظر معنای زندگی و انسان معنای لحظه‌ای و کلی منابع معناداری ارتباط با ارزش‌ها خودآگاهی و دریافت وجودی شخصی و منحصر به فرد بودن
	چالش‌ها و بحران معنا	۲،۶،۷،۳۲،۳۳،۳۷،۴۱،۴۴،۵۳ ۳۸ ۴۹،۶۰،۶۲،۶۵،۶۶،۶۴	پوچی و بی‌معنایی تکثر آگاهی و بحران معنا گم‌شدن هویت تأثیر دشواری‌ها و بیماری‌ها
	چالش پوچی و نگرش دینی	۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۳ ۱۳ و ۱۷ ۱۷	منابع معناداری؛ هدفمندی اعتقاد به دنیا و آخرت و مرگ اعتقاد به ارزش‌های اخلاقی خداآبادوری، بندگی و عشق به خدا التفات به عالم روحانی مسئولیت اخلاقی در پیشگاه الهی

		۱۷	عشق به تمام هستی
		۱۷	مرکز ثقل معنای زندگی، قرب الهی
		۳۲	هستی و انسان؛ هدف‌دار، آزادی
		۲۱	نگاه خداگرایانه معنادهنده به زندگی
		۶۲	ارزش زندگی، در ارتباط با خدا و حرکت به سوی او
		۶۲	معرفت خدا؛ هدف زندگی از منظر عقل
		۶۲، ۱۳، ۴۱	رویکردی غایت‌گرایانه و الهی
	پوچی با نگرش الحادی	۳۲	بی‌اعتقادی به حیات اخروی
		۳۲	نگاه به مرگ به عنوان پایان زندگی
		۳۳	پوچی ناشی از عدم باور به خدا
		۳۳	جهان فاقد انسجام و هدف
		۳۳	جهان پوچ و بی‌معنا با رویکرد الحادی
		۳۷	جست‌وجوی مؤلفه‌های مابعدالطبیعی دردنیای بی خدا
	تأثیر متقابل فرهنگ و معناداری	۸، ۳۷	ارتباط معنای زندگی با فرهنگ
	تأثیر پوچی بر ارتباطات فردی	۹	روابط فردی

در چالش پوچی؛ جست‌وجوی معنای زندگی، به مفاهیم زیر دست یافتیم: (جدول شماره ۶)

۱. بین جست‌وجوی معنا با خودآگاهی و دریافت وجودی فرد، ارتباط مستقیمی یافت می‌شود و افراد با تأمل در خود و وضعیت وجودی خود به دنبال یافتن معنا برای زندگی‌شان هستند. به همین دلیل چالش معنا برای هر فرد، شخصی و منحصر به فرد است و تحت تأثیر نگاه و افکار وجودی او قرار دارد.
۲. معنای زندگی و معنای انسان متناظر یکدیگرند، به طوری که معنای زندگی با درک معنا و تعریف ما از انسان و جایگاه او در هستی مرتبط است.
۳. افراد می‌توانند با فعالیت‌ها و انتخاب‌های خود، معنایی برای زندگی‌شان خلق کنند و همچنین می‌توانند معنای ازپیش‌موجود در جهان را کشف کنند. بنابراین می‌توان گفت معنای زندگی هم می‌تواند خلق شود و هم کشف شود.
۴. معنا می‌تواند هم در لحظات خاص زندگی بوده و مورد جست‌وجو قرار گیرد و هم به صورت یک معنای کلی و جامع برای کل زندگی مورد بحث باشد.
۵. معنای زندگی با ارزش‌های فردی ارتباط تنگاتنگی دارد. افراد با تعیین و دنبال کردن ارزش‌های خود، به زندگی‌شان معنا می‌بخشند.
۶. درک فرد از مفهوم و ماهیت معنای زندگی نقش مهمی در نحوه رویارویی او با چالش‌های وجودی دارد (این مفهوم می‌تواند شامل اهداف، ارزش‌ها و باورهای انسان باشد). بحران معنا زمانی رخ می‌دهد که فرد

احساس کند زندگی‌اش فاقد هدف و معناست. این بحران می‌تواند منجر به احساس پوچی، ناامیدی و اضطراب شود.

۷. دشواری‌ها و بیماری‌ها می‌توانند چالش‌های جدی برای معنای زندگی ایجاد کنند و فرد را به بازنگری در ارزش‌ها و اهداف خود وادار کنند.

۸. دین و باورهای مذهبی پاسخ‌هایی برای چالش‌های وجودی از جمله پوچی ارائه می‌دهند. این پاسخ‌ها می‌توانند شامل مفاهیمی مانند هدفمندی خلقت، زندگی پس از مرگ و ارزش‌های اخلاقی باشند. باور به خدا و دین می‌تواند منبع قدرتمندی برای یافتن معنا در زندگی باشد. ارتباط با خدا می‌تواند به فرد احساس هدفمندی، آرامش و امیدواری بدهد.

۹. منابع معناداری زندگی متنوع و گوناگون‌اند و می‌توانند شامل روابط، کار، معنویت، ارزش‌ها و اهداف باشند. ۱۰. نوع نگرش فرد به هستی (خداپورانه یا ملحدانه) تأثیر شایانی در درک او از معنای زندگی و مواجهه با پوچی دارد. رویکرد الحادی که وجود خدا و هرگونه معنای متعالی را انکار می‌کند می‌تواند منجر به احساس پوچی، بی‌هدفی و اضطراب وجودی شود، درحالی‌که رویکرد الهی جهان را هدفمند و معنادار می‌داند و به زندگی انسان معنا و ارزش می‌بخشد.

۱۱. از یک سو، فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی بر درک و جست‌وجوی معنا و معناداری زندگی افراد تأثیرگذار هستند و از سوی دیگر، درک افراد از معنای زندگی می‌تواند بر فرهنگ و ارزش‌های جامعه تأثیرگذار باشد. بنابراین ارتباطی دوطرفه مابین فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی با درک افراد از معنای زندگی برقرار است. ۱۲. احساس پوچی می‌تواند بر روابط فرد با دیگران تأثیر منفی بگذارد و منجر به انزوا، بی‌تفاوتی و کاهش تعاملات اجتماعی شود.

۱۳. از سوی دیگر روابط سالم و مثبت با دیگران، مانند خانواده، دوستان و جامعه، نقش مهمی در ایجاد حس معنا در زندگی ایفا می‌کند.

شناسایی تناقضات پژوهشی

۱. خلق معنا در برابر کشف معنا؛ در برخی پژوهش‌ها (اغلب مرتبط با اگزیستانسیالیسم و انسان‌گرایی سکولار) معنا از پیش تعیین شده نیست و انسان مسئول ساختن و خلق معنا در زندگی خود است. اما در برخی (اغلب مرتبط با دیدگاه‌های الهیاتی، معنوی) معنا در هستی از پیش وجود دارد و وظیفه انسان کشف آن است. البته در پژوهش‌های اخیر، معنا در سطوح مختلف هم خلق و هم کشف می‌شود و تعارض این دو تا اندازه زیادی قابل حل است. (داودی کهکی ورهبری غازانی ۱۴۰۳، ۱۸۲؛ حسین‌پور تنکابنی و دیگران ۱۴۰۰)

۲. معنای کلی و معنای لحظه‌ای نیز بالقوه دارای مباحث متناقضی است که اخیراً پاسخ‌هایی در پژوهش‌ها دریافت نموده است.

۳. دیدگاه‌های الهی و الحادی کلیدی‌ترین تعارضات را نشان می‌دهند و مباحث متنوعی بین این دو مطرح است که ظرفیت بسیار خوبی برای پژوهش و دقت نظر دارند.

جدول شماره ۷: کدگذاری چالش وجودی تنهایی و انزوای وجودی

مقوله	مفهوم	ارجاع	کد
ویژگی‌های چالش وجودی: تنهایی	معنای تنهایی وجودی	۳،۴۴،۱۱،۴۵	انزوای بنیادین اگزیستانسیال تنهایی درون فردی؛ گم‌شدن هویت اصلی خود تنهایی در مسئولیت آفرینش ماهیت خویش شناخت و پذیرش تنهایی
	تنهایی در هستی	۴۴،۳،۱۱	تنهایی وجودی؛ جدایی میان فرد و هستی اضطراب تنهایی نشانه رابطه متزلزل با جهان وجود انسان یک وجود تنها گسسته از همه اشیا پرت‌شده به جهان
	ارتباط با دیگر ساحت‌های وجودی	۲۸،۳	ارتباط تنهایی با مرگ ارتباط تنهایی با زندگی ارتباط تنهایی با آزادی ارتباط تنهایی با رشد ارتباط تنهایی با عشق تأثیرگذاری تنهایی وجودی در زندگی
	رنج تنهایی وجودی	۳،۶۸	اولین منشأ رنج وجودی انسان انزوای وجودی و همه‌گیری COVID-19 تنهایی، میانجی انزوای وجودی
	تنهایی وجودی در نگرش الهی	۲۱،۲۴،۴۵	تنهایی در فراق خدا تنهایی؛ فراموشی ربط خاص خدا و بنده عین الربطی موجودات به وجود پروردگار «عشق ذاتی و فطری به حق تعالی» با خدا بودن، رافع رنج فراق و تنهایی نگرش الهی؛ بی‌معنایی تنهایی وجودی
	تنهایی وجودی در نگرش الحادی	۱۱،۴۵،۳	گسسته از همه اشیا و پرت‌شده به جهان انسان، مسئول آفرینش ماهیت خویش پذیرش تنهایی وجودی تنهایی، اولین منشأ رنج وجودی

گرایش‌های معنوی و کاهش تنهایی وجودی پیوند با هم‌نوع یا با موجودی الهی	۲۶، ۳۱	اضطراب تنهایی و معنویت بدون خدا	
تنهایی بین‌فردی؛ عدم درک و ارتباط دیگری پیوندیافتگی با دیگران پیوند با هم‌نوع پیوند با موجودی الهی پسندیده‌ترین شکل پیوند «عشق عاری از نیاز» عشق بالغانه داشتن رابطه عمیق با افراد	۴۴، ۲۴، ۳	تنهایی و ارتباط با دیگران	
انزوای وجودی و جهت‌گیری فرهنگی انزوای وجودی ناشی از فرهنگ‌های فردگرایانه	۷۲	تنهایی و فرهنگ	

- در چالش تنهایی و انزوای وجودی، به ویژگی‌های زیر دست یافتیم: (جدول شماره ۷)
۱. انزوای بنیادین اگزیستانسیال یا تنهایی وجودی با هستی انسان مربوط است و به‌نوعی اشاره به تنها رهاشدگی انسان در هستی، تنها به دنیا آمدن و مردن او دارد. در این تنهایی، انسان از بی‌تفاوتی گسترده جهان آگاه شده و خود را در جهان هستی بی‌پناه می‌یابد.
 ۲. تنهایی وجودی ناشی از آگاهی انسان از محدودیت‌های وجودی، آزادی، مسئولیت و مرگ است. این تنهایی صرفاً فقدان ارتباط اجتماعی نیست، بلکه تجربه‌ای درونی و عمیق است.
 ۳. اضطراب تنهایی نشانه رابطه متزلزل فرد با جهان بوده و احساس تنهایی می‌تواند نشانه‌ای از عدم ارتباط و هماهنگی فرد با جهان هستی باشد.
 ۴. تنهایی وجودی می‌تواند ساحت‌های مختلف زندگی انسان را تحت تأثیر قرار دهد و در کاهش سلامت روان (افزایش اضطراب، افسردگی، ناامیدی)، مشکلات در روابط بین‌فردی و احساس پوچی و بی‌معنایی در زندگی مؤثر باشد.
 ۵. تنهایی وجودی با دغدغه‌هایی چون مرگ، مسئولیت و آزادی به‌شدت در ارتباط است و آگاهی از مرگ، آزادی و مسئولیت انتخاب‌ها و محدودیت‌های زندگی می‌تواند احساس تنهایی را تشدید کند.
 ۶. تجربه تنهایی می‌تواند فرصتی برای خودشناسی، تفکر عمیق و رشد شخصی فراهم کند.
 ۷. تنهایی، اولین منشأ رنج وجودی: تنهایی به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین منابع رنج و اضطراب وجودی شناخته می‌شود.
 ۸. باور به حضور و حمایت الهی می‌تواند منبع آرامش و تسکین در برابر تنهایی باشد و حتی مفهوم «تنهایی وجودی» را بی‌معنا کند.

۹. از دیدگاه الهی، فراموشی ارتباط ذاتی انسان با خدا منشأ اصلی تنهایی است. عشق و ارتباط با خدا می‌تواند این احساس تنهایی را کاهش دهد.

۱۰. ارتباط با دیگری و پیوندیافتگی با دیگران، هم‌نوع و یا موجودی الهی می‌تواند به کاهش احساس تنهایی وجودی کمک کند و پسندیده‌ترین شکل پیوند با دیگران بر پایه «عشق عاری از نیاز»، عشق بالغانه و داشتن رابطه عمیق با افراد است.

۱۱. تنهایی وجودی می‌تواند بر کیفیت و عمق روابط فرد با دیگران تأثیر بگذارد.

۱۲. انزوای وجودی با جهت‌گیری فرهنگی مرتبط است. فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی نقش مهمی در تجربه تنهایی وجودی دارند. فرهنگ‌های فردگرایانه ممکن است احساس تنهایی را تشدید کنند، درحالی‌که فرهنگ‌های جمع‌گرایانه می‌توانند به عنوان محافظی در برابر آن عمل کنند.

شناسایی تناقضات پژوهشی

۱. احساس تنهایی می‌تواند اساس رنج بشر یا فرصتی برای خودشناسی، تفکر عمیق و رشد شخصی فراهم کند؛ به نظر می‌رسد بنیادی‌ترین تناقض دیدگاه‌ها به تعریف الهی یا الحادی از انسان و هستی ختم می‌شود، تا آنجا که در یک دیدگاه رنج فراق و شوق وصال تعالی‌بخش است و در دیگری، جانکاه و نهایتاً با سعی بسیار، قابل تحمل و پذیرش.

جدول شماره ۸: کدگذاری ویژگی‌های چالش وجودی: مرگ

مقوله	مفهوم	ارجاع	کد
ویژگی‌های چالش وجودی: مرگ	تأثیر مرگ‌اندیشی	۳۰، ۲۸، ۵۸، ۴۷	اندیشه مرگ، نجات‌بخش مرگ‌اندیشی و زندگی با تمام وجود مرگ‌اندیشی و بزرگ نشمردن مسائل کوچک مرگ از مهم‌ترین عوامل معنای زندگی مرگ‌اندیشی دازاین و خودآگاهی مرگ‌اندیشی دازاین و اصالت و هویت فرد
	معنای مرگ در نگرش الهی	۵۶، ۳۱، ۲۱، ۱۹، ۳۳، ۵۲ ۲، ۹،	غایت هستی و انسان، فناء فی الله پایان فرصت سیرو سلوک تفسیر فراطبیعت گرایانه از مرگ توجیه مرگ بر مبنای گناه نخستین توجیه مرگ و گناهان بشری و لطف مرتبه‌ای از مراتب وجودی انسان تکامل انسان؛ موجود سیال عامل تکامل و فناپذیری انسان حقیقتی یگانه و ذومراتب مرحله‌ای از کمال وجودی گذرگاه‌بودن مرگ

			استمرار بقای انسان در محیط دیگر پایان نحوه خاص از حیات و آغاز دیگر کاهش هراس از مرگ در نگرش الهی
	غایت‌مندی هستی و انسان	۵۶	غایت‌مندی هستی غایت‌مندی انسان فناء فی الله
	نگرش الحادی به هستی	۱۹	بی‌هدفی طبیعت بی‌هدفی انسان اراده غیقلانی رویکردی طبیعت‌گرایانه رویکرد خداناباورانه نگاه نیست‌انگارانه

در چالش وجودی مرگ، به ویژگی‌های زیر دست یافتیم: (جدول شماره ۸)

۱. ترس از مرگ و فناپذیری انسان یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های وجودی انسان است که منجر به اضطراب وجودی و عواقب فراوان آن می‌شود. این اضطراب می‌تواند به صورت‌های مختلفی مانند ترس از نیستی، درد و رنج مرگ و ترس از جدایی از عزیزان و دوست داشتنی‌ها بروز کند.
۲. مواجهه با دشواری و بیماری‌ها در تشدید اضطراب مرگ مؤثر است.
۳. مواجهه با مرگ به عنوان یک «امر واقع» غیرقابل بازنمایی و تجربه‌ای ناشناخته است.
۴. اندیشیدن به مرگ می‌تواند موجب خودآگاهی و یافتن اصالت و هویت فرد شود، به زندگی معنا ببخشد، انسان را از پرداختن به امور بی‌اهمیت بازدارد و به نوعی نجات‌بخش باشد.
۵. آگاهی از مرگ و محدودیت زمان می‌تواند به روابط انسانی ارزش بیشتری ببخشد و افراد را به برقراری ارتباطات عمیق‌تر و معنادارتر با دیگران تشویق کند.
۶. در نگاه الهی، مرگ مرتبه‌ای از مراتب وجودی انسان و مرحله‌ای از کمال وجودی محسوب شده و به مثابه گذرگاهی برای استمرار بقای انسان در محیطی دیگر تلقی می‌شود. از این رو پایان یک نحوه خاص از حیات و آغازی دیگر است. در این نگرش مرگ به عنوان پلی به سوی عالم دیگر، فناء فی الله و یا مرحله‌ای از تکامل روح در نظر گرفته می‌شود.
۷. نگرش الهی، معنویت و باورهای دینی می‌توانند به عنوان یک منبع مقابله با اضطراب ناشی از مرگ عمل کنند. ارتباط با خداوند و انجام مناسک مذهبی به فرد آرامش و معنا می‌بخشد و هراس از مرگ را کاهش می‌دهد.
۸. هستی و انسان غایت‌مندند و فناء فی الله غایت آنان است.

۹. در نگرش الحادی به هستی و رویکرد طبیعت‌گرایانه، خداناباورانه و نگاه نیست‌انگارانه که وجود خدا و هرگونه معنای متعالی را انکار می‌کند، طبیعت و انسان تجلی اراده غیرعقلانی و بی‌هدف است؛ مرگ به‌عنوان پایان قطعی زندگی و نیستی مطلق در نظر گرفته می‌شود. این نگرش می‌تواند منجر به احساس پوچی، ناامیدی و اضطراب عمیق شود.

شناسایی تناقضات پژوهشی

۱. مرگ نهایتاً به زندگی معنا می‌بخشد و عامل کمال است، یا آن را پوچ و بی‌هدف می‌کند؟ این اساسی‌ترین تناقض بوده و مستقیماً به جهان‌بینی (الهیاتی در برابر خداناباورانه) بازمی‌گردد.
۲. مرگ‌اندیشی اگزیستانسیال در برابر مرگ‌اندیشی خداناباورانه موجب خودآگاهی و یافتن اصالت و هویت فرد شده، که در آن مرگ به‌عنوان مرز نهایی و فناپذیری محض، فرد را به‌سوی مسئولیت‌پذیری و زیستن با تمام وجود سوق می‌دهد. در نگرش الهی، اندیشه مرگ موجب بیداری، عاقبت‌اندیشی و مسئولیت‌پذیری است. تفاوت این دو نگرش در مبنا و پیامدهای مربوط به اندیشه مرگ است؛ مبناي اولی پذیرش فنا و نابودی و مبناي دومی بقا و جاودانگی، پیامد اولی اضطراب و پذیرش موقعیت و عملکرد حداقلی است و پیامد دومی آرامش و سعی حداکثری است.

جدول شماره ۹: کدگذاری ویژگی‌های چالش وجودی: آزادی

مقوله	مفهوم	ارجاع	کد
ویژگی‌های چالش وجودی: آزادی	آزادی انسان	۵۵ ۲۱	جریان انتخاب در تمام زندگی آزادی؛ خاص انسان آزادی؛ وظیفه برای عمل
	مسئولیت و تعهد	۴۸ ۵۵ ۱۴	مسئولیت عمیق نسبت به جهان درونی نتایج دشوار عدم تعهد به «خود» مسئولیت در قبال آزادی به عمیق‌ترین مفهوم، مسئول جهان بیرونی عواقب ناگوار واگذاری انتخاب در هستی
	اضطراب آزادی	۴۸، ۱۴	آزادی انسان خالق، منشأ اضطراب آزادی؛ دلیل رنج‌زایی آزادی؛ دلیل تنهایی انسان
	آزادی در نگاه الهی	۲۱، ۱۴	آزادی ابزاری از سوی خداوند رستگاری با رعایت حدود شرعی آزادی

در چالش وجودی آزادی، به ویژگی‌های زیر دست یافتیم: (جدول شماره ۹)

۱. انسان موجودی آزاد است (آزادی انسان از هر قید و بندی جز آنچه خود برای خود تعیین می‌کند).
۲. آزادی و انتخاب در تمامی زندگی انسان جاری است و هر لحظه فرصتی برای گزینش و تصمیم‌گیری است.

۳. در دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی، عدم وجود خدا مسئولیت کامل زندگی را بر دوش انسان می‌گذارد.
۴. انسان در جهانی بی‌هدف و بی‌معنا رها شده و کاملاً آزاد است تا هرگونه که می‌خواهد زندگی کند. این آزادی مطلق می‌تواند منجر به احساس پوچی، بی‌هدفی و اضطراب وجودی شود.
۵. آزادی مسئولیت سنگینی را بر دوش انسان می‌گذارد. او مسئول انتخاب‌های خود، پیامدهای آن‌ها و درنهایت، شکل‌دهی به زندگی خویش است.
۶. انسان به‌عنوان موجودی آزاد در هستی، مسئولیت ساختن معنا برای زندگی خود را دارد. او با انتخاب‌های خود نه‌تنها زندگی خود، بلکه بخشی از هستی را نیز شکل می‌دهد.
۷. برخی افراد به دلیل سنگینی بار مسئولیت ناشی از آزادی، گریز از آزادی را برمی‌گزینند و ترجیح می‌دهند تحت سلطه عوامل بیرونی باشند که می‌تواند منجر به نتایج دشواری گردد.
۸. آزادی، به دلیل بار مسئولیت ناشی از آن، می‌تواند منبع اضطراب باشد. این اضطراب ناشی از آگاهی از انتخاب‌های متعدد، عدم قطعیت در مورد پیامدها و ترس از انتخاب اشتباه است.
۹. در نگرش الهی، آزادی به‌عنوان نعمتی از جانب خداوند به انسان عطا شده و درعین‌حال، مسئولیت استفاده درست از آن نیز بر عهده انسان گذاشته شده است. این آزادی فرصتی برای انتخاب راه درست، اطاعت از اوامر الهی و رسیدن به کمال معنوی است و رعایت حدود شرعی راهی برای رسیدن به رستگاری و سعادت است.

۱۰. باورهای دینی و معنوی می‌توانند موجب درک بهتر مسئولیت در قبال خداوند، خود و دیگران شوند. این باورها چارچوبی اخلاقی فراهم می‌کنند که انسان با تکیه بر آن می‌تواند انتخاب‌های آگاهانه‌تری داشته باشد.

شناسایی تناقضات پژوهشی

۱. آزادی به‌عنوان منشأ اضطراب و رنج در برابر آزادی به‌عنوان نعمت و ابزاری برای رستگاری و سعادت؛ آیا آزادی انسان نامحدود و مطلق است به گونه‌ای که ماهیت خود را بدون معیار ثابت می‌آفریند، مسئولیت کامل ساختن معنا، شکل‌دهی به زندگی خویش و حتی بخشی از هستی به عهده اوست یا محدود و مقید به اراده و قوانین الهی است؟ این تناقض اساسی‌ترین نقطه افتراق میان فلسفه اگزیستانسیالیسم و رویکردهای الهیاتی/دینی به آزادی است. بررسی عمیق جزئیات این تفاوت‌ها و مقایسه مبانی و پیامدهای آن‌ها می‌تواند یک «خلأ دانش عملی» باشد؛ شکافی که در درک عملی و کاربرد دانش نظری در جهان واقعی مشاهده می‌شود.

۶. تحلیل و نتیجه‌گیری

احساس تنهایی و ناکامی، کاهش انگیزه، افزایش اضطراب‌ها، عدم سازگاری با تغییرات و به‌طور کلی کاهش حس رضایتمندی انسان معاصر، با وجود پیشرفت‌های چشمگیر علمی، از جمله پیامدهای نداشتن تحلیل درست از پرسش‌های بنیادین و چالش‌های وجودی است. رسیدن به درک عمیق‌تر از زندگی، ارزش‌ها و اهداف و از همه مهم‌تر رشد خودآگاهی - که منجر به توسعه فردی و اجتماعی افراد است - با شناخت و تحلیل بنیادی‌ترین پرسش‌های همیشگی بشر ممکن خواهد شد. سؤالات بنیادین در مورد هستی، معنای زندگی، آزادی، مرگ و تنهایی با ابعاد گوناگون زندگی انسان مرتبط بوده و نحوه مواجهه با آن‌ها تعیین‌کننده خط مشی، بینش و منش افراد و جوامع است.

مبانی مکاتب مختلف فلسفی، جامعه‌شناسی و روان‌شناختی تحت‌الشعاع نحوه پاسخگویی به چنین سؤالاتی است. از این رو دستیابی به تحلیل جامع و نظام‌مند درباره چالش‌های وجودی امکان بررسی منظم و ساختاریافته مسائل مختلف فردی و اجتماعی انسان را فراهم خواهد آورد.

با توجه به وسعت مباحث مربوط به چالش‌های وجودی و تعارضات موجود در پژوهش‌های پیرامون آن که می‌تواند به شیوه‌های مختلف در آینده مورد بررسی قرار گیرد، نوشتار حاضر با رویکردی کلی جهت درک جامع و ارائه راهکارهای منسجم و مؤثرتر، وضع چارچوب و ساختار منظم را ضروری می‌داند. به نظر می‌رسد می‌توان بر اساس تفکر سیستمی به تحلیل چالش‌های وجودی پرداخت، به گونه‌ای که ساختار و تأثیر متقابل ابعاد مختلف مورد توجه قرار گرفته و نگرش جامع‌تری به ساحت‌های وجودی انسان ارائه گردد. با این تفکر، ابتدا ساختار حاکم بر وجود انسان که مبتنی بر ارتباطات چهارگانه اوست مورد تحلیل قرار گرفته و به صورت زیر بیان می‌شود:

۱. *ارتباط با خود*: به رابطه فرد با درون خود، افکار، احساسات، ارزش‌ها، باورها، هویت و خودآگاهی او اشاره دارد. این ارتباط شامل خودشناسی، خودباوری، مدیریت احساسات، تفکر و تعمق درونی و رشد شخصی می‌شود. کیفیت این ارتباط تأثیر زیادی بر سلامت روان، اعتمادبه‌نفس و تصمیم‌گیری‌های فرد دارد.

۲. *ارتباط با خدا*: به باورها و اعتقادات دینی و معنوی فرد و رابطه او با خداوند اشاره دارد. این ارتباط می‌تواند به فرد آرامش، معنا، هدف و امید در زندگی ببخشد.

۳. *ارتباط با دیگران*: به روابط فرد با سایر انسان‌ها اشاره دارد. این ارتباط شامل ارتباطات کلامی و غیرکلامی، همدلی، همکاری، احترام، محبت، تعاملات و مسئولیت‌های اجتماعی می‌شود. کیفیت این ارتباط تأثیر زیادی بر سلامت اجتماعی، موفقیت و رضایتمندی فرد دارد.

۴. *ارتباط با هستی*: به رابطه انسان با دنیای بیرون از خود اشاره دارد. این ارتباط می‌تواند شامل حضور در طبیعت و درک جایگاه انسان در جهان هستی باشد و به فرد حس آرامش، تعادل و اتصال به دنیای اطرافش را بدهد.

این چهار نوع ارتباط مجزا از هم نیستند و بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. به عنوان مثال، کیفیت ارتباط فرد با خود می‌تواند بر نحوه ارتباط او با دیگران تأثیر بگذارد و باورهای الحادی یا خدامحور فرد می‌تواند بر نگرش او نسبت به هستی اثرگذار باشد. توجه به این چهار نوع ارتباط و تلاش برای بهبود کیفیت آن‌ها می‌تواند به بهبود کیفیت کلی زندگی و افزایش رضایت و خوشبختی فرد کمک کند. در این نوشتار، چارچوب ارتباطات چهارگانه به عنوان چارچوبی جامع برای بررسی چالش‌های وجودی پیشنهاد می‌شود. این چارچوب با در نظر گرفتن ابعاد مختلف وجودی انسان - هم ابعاد فردی (خودشناسی و درون‌نگری) و هم ابعاد اجتماعی (روابط انسانی، معنویت و طبیعت) - و تعامل بین آن‌ها، می‌تواند به درک واقع‌بینانه و عمیق‌تر و ارائه راهکارهای مؤثرتر برای مواجهه با این چالش‌ها کمک کند. همچنین می‌تواند با دیدگاه‌های مختلف فلسفی، روان‌شناختی و معنوی سازگار باشد، چرا که از جامعیت و شمول مناسبی برخوردار است و ساحت‌ها و ابعاد مختلف وجود انسان را در نظر می‌گیرد.

تحلیل چالش‌های وجودی انسان در چارچوب ارتباطات چهارگانه، بر اساس ویژگی‌های یافت‌شده به شرح زیر

است:

۱. *در ارتباط انسان با خود*:

ریشه بسیاری از بحران‌های وجودی در برداشت‌های فرد از خود و جایگاهش در جهان نهفته است. چالش‌هایی مانند احساس پوچی، تنهایی، رهاشدگی، ترس از مرگ و نومیدی مستقیماً با تجربه، درک و دریافت درونی فرد و خودآگاهی او مرتبط است.

آزادی انسان در انتخاب سرنوشت خود؛ ساختن تمام هویت انسان توسط خود او، مسئولیت ناشی از این انتخاب‌ها، مسئولیت انسان در مقابل هستی‌اش نیز به‌عنوان چالشی بزرگ در حیطه ارتباط انسان با خود قرار می‌گیرد. مواجهه درست با مسائل وجودی و تقویت و تصحیح ارتباط با خود می‌تواند منجر به خودآگاهی، رشد و توسعه فردی شوند و فرد را به‌سمت زندگی باکیفیت و رضایتمندی سوق دهند.

۲. در ارتباط انسان با خدا:

گسست از باورهای معنوی و دینی یا تردید در آن‌ها می‌تواند منشأ مواجهه منفی با چالش‌های وجودی و تشدید احساس پوچی و بی‌معنایی باشد. تفکر و نگرش الحادی و قطع ارتباط با خدا به‌عنوان یکی از مهم و مؤثرترین ارتباطات چهارگانه انسان، منتهی به چالش‌های گوناگونی شده است مانند: اضطراب آزادی که ناشی از خالق تام‌پنداری انسان بوده و فرد به‌صورت افراطی مسئول ساخت کل هویت خویش و حتی جهان بیرونی است. تنهایی وجودی وابسته به این نگرش، احساس رهاشدگی و انزوای وجودی، رنج‌زایی و بیهودگی زندگی، هراس از مرگ و نزدیک‌شدن به پایان زندگی و حتی مرگ خودخواسته، همه ازجمله بحران‌هایی هستند که در حیطه ارتباط انسان با خدا قرار می‌گیرند.

تقویت ارتباط با خدا می‌تواند به فرد احساس هدفمندی، آرامش و امیدواری بدهد. با توجه به وابستگی و تعامل چالش‌ها با یکدیگر، معناداری و هدفمندی زندگی در نگرش الهی به مدد دیگر چالش‌های وجودی آمده و آزادی، مرگ و تنهایی نیز با پاسخ‌های خدامدار روبه‌رو می‌گردند.

۳. در ارتباط انسان با دیگران:

چالش‌ها و اضطراب وجودی بر روابط بین‌فردی تأثیرگذارند و الگوهای ارتباطی را تحت الشعاع قرار می‌دهند و می‌توانند موجب رفتارهای ناسالم در روابط با دیگران مانند انزوا و پرخاشگری شوند. به نظر می‌رسد این ارتباط دوسویه باشد و روابط بین‌فردی نیز بر تشدید چالش‌ها بی‌تأثیر نباشند. عوامل محیطی و اجتماعی مانند فشارهای اجتماعی، نابرابری‌ها، بحران‌های اجتماعی و تغییرات فرهنگی می‌توانند چالش‌های وجودی را در روابط اجتماعی و در سطح جامعه تشدید کنند و فزونی این چالش‌های حل‌نشده می‌تواند منجر به فشارهای اجتماعی بیشتر شده و چرخه ارتباط انسان با دیگران را در مسیری نادرست قرار دهد.

اکثر چالش‌های وجودی در حیطه ارتباط انسان با دیگران قابل بررسی است؛ هراس از مرگ و بیماری‌های تهدیدکننده زندگی، تنهایی وجودی و احساس پوچی و بی‌معنایی و آزادی می‌توانند به‌صورت غیرمستقیم بر فرد و روابطش با دیگران مؤثر باشند. اما نکته حائز اهمیت، نگاه منحصربه‌فرد، شخصی و خاص افراد به چالش‌های وجودی است که علاوه بر ایجاد تفاوت در سبک زندگی افراد، گاه موجب به‌کارگیری مکانیسم‌های دفاعی غیرطبیعی برای غلبه بر اضطراب‌های وجودی شده و درک دنیای یکدیگر را دشوار می‌کند. تشخیص چالش وجودی‌ای که موجب تیرگی روابط افراد شده است و سعی در ایجاد هماهنگی، ممکن است راهکار مناسبی به دست دهد (این

تحلیل نیاز به پژوهش جداگانه‌ای دارد که در آن می‌توان به حل مسائل ارتباطی افراد، از طریق نزدیک شدن نگاه افراد به چالش‌های وجودی، میزان امکان‌پذیری این امر، موانع و مزایای آن تمرکز نمود).
۴. در ارتباط انسان با هستی:

چالش‌هایی که افراد در ارتباط با هستی و دنیای بیرون از خود - در نگاه اگزیستانسیالیستی - تجربه می‌کنند شامل احساس تنهایی و بی‌پناهی انسان در هستی و بی‌تفاوتی گسترده جهان است. این نگرش می‌تواند منجر به اضطراب عمیق مسئولیت معنابخشی به هستی یا عواقب ناگوار واگذاری انتخاب در هستی شود. متناهی و مادی بودن، فاقد انسجام و تجلی اراده غیرعقلانی و بی‌هدف بودن هستی صفاتی هستند که آرامش، تعادل و اتصال به جهان را برای انسان مختل می‌کنند و نشانه رابطه متزلزل فرد با جهان خواهند بود. در شرایط دشوار زندگی، رویدادهایی مانند بلایای طبیعی، جنگ و بحران‌های اجتماعی، چالش‌های وجودی در سطح وسیع‌تری در «ارتباط انسان با هستی» نمایان می‌شوند.

البته در نگاه الهی مرگ مرتبه‌ای از مراتب وجودی انسان و مرحله‌ای از کمال وجودی محسوب شده و به مثابه گذرگاهی برای استمرار بقای انسان در محیطی دیگر تلقی می‌شود. هستی و انسان غایت‌مندند و فناء فی الله غایت آنان است.

در نهایت می‌توان گفت از آنجاکه چالش‌های وجودی در دیدگاه اگزیستانسیالیستی ریشه داشته و با زاویه دید انسان‌گرایانه مطرح شده‌اند، شاید بتوان مؤثرترین ارتباط را «ارتباط انسان با خود» معرفی نمود؛ بدین نحو که تغییر زاویه دید انسان در این ارتباط مؤید ایجاد یا رفع بحران‌های وجودی است. اما به‌طور کلی می‌توان گفت هر یک از چالش‌های وجودی در انواع ارتباطات چهارگانه قابل بررسی است و تفاوت در این است که سرمنشأ یک رفتار در فرد به کدام چالش وابسته بوده و کیفیت کدام یک از ارتباطات بیشترین نقش را در ایجاد یا رفع آن دلواپسی دارد تا متناسب با آن بتوان به سراغ راهکارهای دقیق‌تری رفت.

کتاب‌نامه

- امیری، مهسا، و علیزمانی، امیرعباس. ۱۳۹۷. «بررسی تنهایی اگزیستانسیال در دنیای مدرن و روش‌های مواجهه با آن با تکیه بر آراء اروین یالوم». *غرب‌شناسی بنیادی* ۹(۱): ۱-۲۲.
- ایثاری، راضیه. ۱۴۰۲. «بررسی آزادی و مسئولیت در اندیشه ی علامه طباطبایی و اروین یالوم». پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی: دانشکده علوم انسانی.
- باباخانی، فاطمه. ۱۴۰۰. «اثربخشی گروه‌درمانی وجودی بر اضطراب وجودی، افسردگی و کیفیت زندگی سالمندان». پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی بالینی - خانواده درمانی، دانشگاه علم و فرهنگ تهران: دانشکده علوم انسانی.
- پوراکبر، لیلا. ۱۳۹۹. «بررسی تطبیقی معنای زندگی از دیدگاه ابن‌سینا، ملاصدرا و اروین یالوم». پایان‌نامه دکتری تخصصی فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی: دانشکده علوم انسانی.
- جبار ناصرو، محبوبه. ۱۳۹۵. «تحلیل و تبیین فلسفی مرگ‌اندیشی در آگوستین و ملاصدرا». پایان‌نامه دکتری تخصصی فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- حسین‌پور تنکابنی، رسول، جهانگیر مسعودی، و سید مرتضی حسینی شاهرودی. ۱۴۰۰. «خلق معنا یا کشف معنا؟ مطالعه، ارزیابی و هم‌افزایی دیدگاه‌های اروین یالوم و ویکتور فرانکل پیرامون معنا‌مندی زندگی در بستر فلسفه‌درمانی». *نقد و نظر* ۲۶(۱۰۴): ۱۵۶-۱۸۵.

- حسین پور تنکابنی، رسول، جهانگیر مسعودی، و سید مرتضی حسینی شاهرودی. ۱۴۰۱. «تبیین معناشناختی و هستی‌شناختی تنهایی وجودی و ارائه رهیافت‌های آن از دیدگاه اروین د. یالوم و ملاصدرا». نقد و نظر ۲۷ (۱۰۷): ۷-۳۱.
- داودی کهکی، ریحانه، و رسول رهبری غازانی. ۱۴۰۴. «زیبایی و معنای زندگی در فلسفه فارابی: بازتعریفی برای انسان معاصر». پژوهشنامه فلسفه دین ۲۳: ۱۸۱-۱۹۹.
- دریابیگی، میرعلیرضا. ۱۳۹۴. «جستاری بر کارکرد آزادی اگزیستانسیال از منظر اروین یالوم در نمایشنامه‌های آلبر کامو». پایان‌نامه کارشناسی ارشد پژوهش در هنر، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی: دانشکده هنر.
- دهقانپور، وحیده. ۱۳۹۴. «هدف‌داری زندگی در تفکر صدرالمألهین و شوپنهاور». پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه قم: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- دهقانپور، علیرضا. ۱۳۹۰. «معنای زندگی از دیدگاه ملاصدرا». پایان‌نامه دکتری تخصصی مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- رستگار، عاطفه. ۱۴۰۴. «طراحی و تدوین مدل برای رفع چالش‌های وجودی انسان با محوریت فلسفه اسلامی». پایان‌نامه دکتری تخصصی، فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سبزوار.
- شامی نژاد، منوچهر. ۱۴۰۱. «مقایسه مبانی و راهکارهای یالوم و ملاصدرا در مواجهه با اضطراب مرگ». پایان‌نامه دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان: دانشکده علوم انسانی.
- شمس کوپائی، فرزانه. ۱۴۰۱. «روان‌درمانگری فلسفی: بررسی موردی تنهایی و پوچی از منظر یالوم». پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه میند: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- صابری ورزنه، حسین، و قربان علمی. ۱۳۹۷. «روی‌آوری مؤمنانه به خداوند در پاسخ به مخاطره وجودی». مدیریت مخاطرات محیطی ۵(۱): ۵۳-۶۶.
- عبائی کوپائی، محمود، و لیلا سرآبادانی تفرشی. ۱۳۹۴. «رابطه بین توکل و اعتماد به خدا، با اضطراب وجودی در میان مدرسان دانشگاه». مدیریت منابع در نیروی انتظامی ۱۲: ۱۰۵-۱۲۶.
- عزیزی، میلاد، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۴. «بررسی دیدگاه اروین یالوم درباره ارتباط دغدغه‌های وجودی مرگان‌اندیشی و معنای زندگی». پژوهش‌های هستی‌شناختی ۴(۸): ۱۹-۳۷.
- قلعه، الهه. ۱۳۹۷. «معنای زندگی از نظر ملاصدرا و اروین یالوم». پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه الزهرا (س).
- محمدی، لیلا. ۱۴۰۱. «مقایسه دیدگاه آلبر کامو و گابریل مارسل درباره «رنج وجودی» و نسبت آن با «خدا». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- مظاهری، حبیب، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۷. «بررسی مواجهه با رنج تنهایی اگزیستانسیال در اندیشه اروین یالوم و رنج عارفانه فراق در اندیشه مولوی». پژوهش‌های فلسفی کلامی ۲۰(۴): ۷۰-۹۱.
- معصومی، شمس السادات. ۱۳۹۷. «مرگ و تنهایی از دیدگاه اروین یالوم». پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، مجتمع دانشگاهی ولیعصر (عج): دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

Bibliography

Abaei Koupaei, M., and Leila Sarabadani Tafreshi. 2015. "The Relationship between Trust in God and Existential Anxiety among University Instructors." *Journal of Police Resources Management* 12: 105-126. [In Persian]

- Amiri, M., and Amir Abbas Alizamani. 2018. "Existential Solitude in the Modern World and the Ways of Dealing with it with Emphasis on Ervin Yalom's Viewpoint." *Occidental Studies* 9(1): 1-22. [In Persian]
- Azizi, M., and Amirabbas Alizamani. 2016. "Survey of Irvin Yalom's Attitude to the Relationship Between Ontological Concerns of Death Thinking and Meaning of Life." *Journal of Ontological Researches* 4(8): 19-37. [In Persian]
- Babakhani, F. 2021. "The Effectiveness of Existential Group Therapy on Existential Anxiety, Depression, and Quality of Life in the Elderly". Master's Thesis, Clinical Psychology - Family Therapy, Science and Culture University of Tehran: Faculty of Humanities. [In Persian]
- Chalmers. I. Larry V Hedges, and Harris Cooper. 2002. "A Brief History of Research Synthesis." *Evaluation and Health Professionals* 25(1): 12-37.
- Daryabeigi, Mir Alireza. 2015. "An Inquiry into the Function of Existential Freedom from the Perspective of Irvin Yalom in the Plays of Albert Camus". Master's Thesis in Art Research, Islamic Azad University, Central Tehran Branch: Faculty of Art. [In Persian]
- Davoodi Kahaki, R. and Rasoul RAHBARI GHAZANI. 2025. "Beauty and the Meaning of Life in Farabi's Philosophy: A Reinterpretation for Contemporary Humanity." *Philosophy of Religion Research* 23(1): 181-199. doi: [10.30497/pr.2025.247897.1986](https://doi.org/10.30497/pr.2025.247897.1986) [In Persian]
- Dehghanpour, Vahideh. 2015. "The Purposefulness of Life in the Thought of Mulla Sadra and Schopenhauer". Master's Thesis in Islamic Philosophy and Wisdom, Qom University: Faculty of Theology and Islamic Teachings. [In Persian]
- Dehghanpour, Alireza. 2011. "The Meaning of Life from Mulla Sadra's Viewpoint". PhD Dissertation in Teaching Islamic Studies, Baqir al-Ulum University: Faculty of Theology and Islamic Teachings. [In Persian]
- Hoseinpour Tonekaboni, R., Jahangir Masoudi, and Mortaza Hoseini Shahrudi. 2021. "Making Meanings or Discovering Meanings? A Study, Assessment, and Reconciliation of the Views of Irvin Yalom and Viktor Frankl about the Meaningfulness of Life in the Context of Philosophical Therapy." *Philosophia and Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection* 26(104): 156-185. doi: [10.22081/jpt.2021.60425.1828](https://doi.org/10.22081/jpt.2021.60425.1828) [In Persian]
- Hoseinpour Tonekaboni, R., Jahangir Masoudi, and Mortaza Hoseini Shahrudi. 2022. "The Semantic, and Ontological Explanation of "Existential Isolation" in Existential Psychotherapy and Transcendent Theosophy and Presenting Its Approaches from Ervin D. Yalom and Mulla Sadra." *Philosophia and Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection* 27(107): 7-31. doi: [10.22081/jpt.2021.61119.1846](https://doi.org/10.22081/jpt.2021.61119.1846) [In Persian]
- Ithari, R. 2023. "An Examination of Freedom and Responsibility in the Thought of Allameh Tabatabai and Irvin Yalom". Master's Thesis, Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajai Teacher Training University: Faculty of Humanities. [In Persian]
- Jabbare Nasero, M. 2016. "A Philosophical Analysis and Explanation of the Concept of Death in Augustine and Mulla Sadra". PhD Thesis in Comparative Philosophy, Qom University: Faculty of Theology and Islamic Studies. [In Persian]
- Masumi, S. S. (2018). "Death and Solitude from the Viewpoint of Irvin Yalom". Master's thesis, Western Philosophy, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Vali Asr (A.S.) University Complex: Faculty of Literature and Humanities. [In Persian]
- Mazaheri, H., and Amir Abbas Ali Zamani. 2018. "A Study Regarding Confronting the Pain of Existential Loneliness in Irvin Yalom's Ideas and the Mystical Pain of Separation in Molavi's View."

- Journal of Philosophical Theological Research* 20(4): 70-91. doi: [10.22091/pfk.2017.1833.1582](https://doi.org/10.22091/pfk.2017.1833.1582) [In Persian]
- Mohammadi, L. 2022. "A Comparison of Albert Camus's and Gabriel Marcel's Views on Existential Suffering and Its Relationship with God". Master's Thesis, University of Tehran: Faculty of Theology and Islamic Studies. [In Persian]
- Pour Akbar, L. 2020. "A Comparative Study of the Meaning of Life from the Viewpoints of Ibn Sina, Mulla Sadra, and Irvin Yalom". PhD Thesis, Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajai Teacher Training University: Faculty of Humanities. [In Persian]
- Qaleh, E. 2018. "The Meaning of Life from the Perspectives of Mulla Sadra and Irvin Yalom". Master's Thesis in Islamic Philosophy and Theology, Al-Zahra University: Faculty of Theology. [In Persian]
- Rastegar, A. 2025. "Designing and Compiling a Model to Solve Human Existential Challenges Based on Islamic Philosophy". PhD Thesis in Islamic Philosophy and Kalam, Islamic Azad University, Sabzevar Branch. [In Persian]
- Ross, Stephen, M. Agrawal, R.R. Griffiths, C. Grob, A. Berger, and J.E. Henningfield. 2022. "Psychedelic-assisted Psychotherapy to Treat Psychiatric and Existential Distress in Life-threatening Medical Illnesses and Palliative Care". *Neuropharmacology* 216.
- Saberi Varzaneh, H., and Qorban Elmi. 2018. "The Faithful's Recourse to God in Response to Existential Risk." *Environmental Risk Management* 5(1): 53-66. [In Persian]
- Shami Nezhad, M. 2022. "A Comparison of Yalom's and Mulla Sadra's Foundations and Strategies in Dealing with Death Anxiety". PhD Thesis in Islamic Philosophy and Theology, Zanzan University: Faculty of Humanities. [In Persian]
- Shams Kupaei, F. 2022. "Philosophical Psychotherapy: A Case Study of Loneliness and Meaninglessness from Yalom's Perspective". Master's Thesis in Islamic Philosophy and Theology, Meybod University: Faculty of Theology and Islamic Studies. [In Persian]
- Vos, J. 2023. "Existential Psychological Therapies: An Overview of Empirical Research". *Pratiques Psychologiques* 29(4): 211-229.

یادداشت‌ها

۱. بر اساس شیوه سنتزپژوهی، پس از بررسی و تحلیل مضمون پژوهش‌های منتخب، منابع هر واحد معنایی که در جدول‌ها ارائه شده، با شماره‌ها مشخص می‌شوند. شماره‌های مذکور، اطلاعات کتاب‌شناختی پژوهش‌های مورد استفاده را نشان می‌دهد. به طور مثال واحد معنایی «دلواپسی‌های غایی» در پژوهش «منصوره تدینی، ۱۳۹۹: صادق‌چوبک و دلهره‌های هستی (خوانش رمان سنگ‌صبور بر مبنای نظریه روانکاوی اگزیستانسیال)» مورد استناد قرار گرفته است. با این حال در فهرست منابع انتهایی صرفاً اطلاعات کتاب‌شناختی منابع منتخب که در جدول شماره ۱ آمده، آورده شده است. جهت مطالعه و دریافت مشخصات تمام منابع ۷۵ گانه، به رساله دکتری (رستگار ۱۴۰۴) که این مقاله مستخرج از آن است، مراجعه شود.



Examining the Tafkik School's Use of Qur'an 2:259 to Prove Corporeal Resurrection

Ayoob Khorsandi¹ , Shahab Shateraghaei² , Mojtaba Seydi³ 

Submitted: 2025.03.02

Accepted: 2025.07.25

Abstract

The concept of resurrection (ma'ād) constitutes a fundamental pillar of the Islamic worldview. Numerous interpretations and theories have been proposed regarding its types and nature. Advocates of the Tafkik school argue that a substantial body of Qur'anic verses and narrations—both in explicit and apparent meanings—affirm a corporeal (elemental) resurrection. They accuse their opponents of “unrestrained allegorical interpretation,” “misunderstanding the apparent meaning of the Qur'an,” and even “opposing its explicit texts,” ultimately leading to charges of heresy and deviation. Given the extensive volume of relevant sources, this study focuses exclusively on Qur'an 2:259, which recounts the story of 'Uzayr (Ezra) or the prophet Irmiyā (Jeremiah). Employing a descriptive-analytical method with a critical approach, the study argues that the Tafkiki reading is shaped by subjective presuppositions imposed upon the verse. The central question of this verse and those that follow does not concern how the dead return to life or in what form, but rather how the divine agent enacts resurrection, and what the nature of this revivification is. The author contends that the verse in question is unrelated to eschatological resurrection, and its core semantic axis concerns the metaphysical reality of time and its relationship to different realms of existence. The verse suggests that humanity's limited perception of time stems from its continuous embeddedness within temporal experience. Ultimately, the study concludes that the apparent meaning of the verse neither substantiates the claim of corporeal resurrection nor refutes Mulla Ṣadra's theory of imaginal resurrection.

Keywords

imaginal resurrection, corporeal resurrection, Jeremiah, Qur'an 2:259, relative time, Tafkik school

© The Author(s) 2025.



1. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) (ellatoo.sa@gmail.com)

2. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran. (shahabeshragh70@yahoo.com)

3. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (Mojtaba.seydi70@gmail.com)



بررسی استشهاد تفکیک‌گرایان به آیه ۲۵۹ سوره بقره بر اثبات معاد بدن عنصری

ایوب خورسندی^۱، شهاب شاطرآقایی^۲، مجتبی صیدی^۳

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۳

چکیده

مسئله معاد یکی از پایه‌های بنیادین جهان بینی اسلامی است. در مورد اقسام معاد و کیفیت آن، تفاسیر و نظریه‌های مختلفی وجود دارد. تفکیک‌گرایان ادعا می‌کنند که آیات و روایات زیادی وجود دارد که هم «نص» و هم «ظاهر» است در اینکه معاد قرآنی بر معاد جسم عنصری دلالت می‌کند و مخالفین را به «تأویل گرای بی‌ضابطه»، «عدم فهم ظواهر قرآن»، و «مخالف با نص قرآن» و سرانجام به «تکفیر» و «تفسیق» متهم می‌کنند. به دلیل حجم زیاد روایات و آیات مورد استناد، در این مقاله صرفاً به آیه ۲۵۹ سوره بقره، که به ماجرای عزیر یا ارمیای نبی (علیهما السلام) اشاره دارد، پرداخته‌ایم. پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی نگاشته شده است، می‌کوشد نشان بدهد که برداشت مذکور حاصل تحمیل پیش‌فرض‌های ذهنی تفکیک‌گرایان بر معنای آیه است. پرسش در این آیه و آیات بعد از «کیفیت زنده شدن مردگان» و اینکه «قابل» چگونه زنده می‌شود نیست، بلکه پرسش این است که «فاعل» چگونه مردگان را «زنده می‌کند» و «کیفیت» این زنده کردن چگونه است. ادعای نویسنده آن است که آیه مذکور نه تنها ربطی به معاد (چه عنصری و چه مثالی) ندارد، بلکه دالّ مرکزی آن در مورد حقیقت زمان و نسبت زمان به عوالم مختلف است و بیانگر این نکته است که درک محدود انسان از زمان به این خاطر است که همواره خود را در زمان یافته است، و این درک با حقیقت زمان در نفس الامر متفاوت است. در نهایت این برداشت حاصل شده است که استشهاد به ظاهر آیه، نه معاد عنصری مورد ادعای آنان را اثبات می‌کند، و نه معاد مثالی ملاصدرا را رد می‌نماید.

کلیدواژه‌ها

معاد مثالی، معاد عنصری، ارمیای نبی، آیه ۲۵۹ بقره، زمان نسبی، مکتب تفکیک

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)
(ellatoo.sa@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، ایران. (shahabeshragh70@yahoo.com)

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (Mojtaba.seydi70@gmail.com)

۱. مقدمه

معاد یکی از اساسی‌ترین مسائلی است که بشر از ابتدا در مورد آن تأملات فراوانی داشته است. درک درست این مسئله نقش پررنگی در زیست فکری و عملی و فرهنگی انسان‌ها دارد. تفکیک‌گرایان، با تمسک به بعضی از ظواهر آیات قرآن و روایات، اعتقاد دارند که مسئله ترسیم قرآن از معاد و چگونگی و کیفیت زنده‌شدن مردگان بعد از مرگ، تنها بر معاد جسم عنصری دلالت دارد و هرگونه نظر مخالف را با اتهامات مختلف و برچسب‌های متعدد، مورد اهانت قرار می‌دهند. اما فلاسفه و حکیمان مسلمان معتقدند که معاد قرآنی هم بر معاد جسمانی دلالت دارد و هم بر معاد روحانی؛ و نه تنها صراحتی در معاد عنصری ندارد، بلکه آیات و روایات زیادی در مخالفت با آن وجود دارد. با بررسی ظواهر مورد تمسک تفکیک‌گرایان و نحوه استشهاده آنان به آیات و روایات، باید به این سؤال پاسخ داد که آیا برداشت آنان از متون دینی صحیح است یا خیر؟ آیا چنین برداشتی مطابق با قواعد فهم متن است یا همراه با پیش‌فرض‌های ذهنی است که بر ظواهر آیات تحمیل می‌کنند؟

در مورد آراء تفکیک‌گرایان در مسئله معاد آثار زیادی نوشته است، از جمله: آئین و اندیشه (موسوی ۱۳۸۲)؛ بازخوانی معاد جسمانی صدرایی (آذریان ۱۴۰۰)؛ رویای خلوص (اسلامی ۱۴۰۲)؛ از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه، نقد و بررسی نظریه تفکیک (ارشادی‌نیا ۱۳۹۳)؛ معاد یا بازگشت به سوی خدا (شجاعی ۱۳۸۲)؛ معادشناسی (طهرانی ۱۴۰۷ ق)؛ تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگره تفکیک (حسینی شاهرودی و همکاران ۱۴۰۲)؛ معاد جسم عنصری، نقد دیدگاه‌های رقیب (فیاضی و همکاران ۱۳۹۱)؛ تحلیل تفاوت بین درخواست احیای مردگان در دو داستان حضرت عزیر و حضرت ابراهیم (علیهما السلام) از نظر علامه طباطبائی (کریمی ۱۳۹۹)؛ اما اثری که به‌طور جداگانه و تفصیلی، استشهاده آنان به آیات را مورد تحلیل و نقادی جدی قرار دهد وجود ندارد. تفکیک‌گرایان، برای اثبات این مطلب که معاد جسمانی عنصری و از جنس عالم خاک است، به ظواهر متعددی از آیات و روایات استناد کرده‌اند، اما از آنجایی که بررسی تک‌تک این ظواهر در این مقاله نمی‌گنجد، ما صرفاً به استشهاده آنان بر آیه ۲۵۹ سوره بقره که به داستان ارمیای نبی اشاره دارد می‌پردازیم و سایر ظواهر مورد استناد را در مقالاتی جداگانه مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

لازم به ذکر است دیدگاه غالب متکلمان نیز مبتنی بر معاد جسم عنصری است. در این میان، تنها کسانی که حقیقت انسان را مرکب از نفس مجرد و بدن می‌دانند به معاد روحانی هم قائل شده‌اند. بنابراین دیدگاه متکلمان در مورد کیفیت معاد تابع دیدگاه آنان در مورد حقیقت انسان است. در میان متکلمان امامیه، سید مرتضی (۱۴۰۵ ق، ۱: ۱۳۰)، طوسی (۱۴۰۶ ق، ۱۱۳؛ طوسی بی‌تا، ۴۷:۳)، ابراهیم بن نوبخت (۱۴۱۳ ق، ۷۰)، حمصی رازی (۱۴۱۲ ق، ۱: ۲۹۱) به دلیل اینکه حقیقت انسان را مرکب از بدن مادی و نفس، که امری عارضی و جسمانی است، می‌دانند کیفیت معاد نیز از نظر ایشان انحصار در معاد جسم عنصری دارد. اما نزد متکلمانی مثل شیخ مفید (۱۴۱۳ ق، ۵۸)، و خواجه نصیرالدین طوسی (۱۴۰۷ ق، ۱۵۷) که حقیقت انسان را جوهر مجرد می‌دانند، کیفیت معاد هم روحانی و هم جسمانی خواهد بود، اما از آنجاکه به جسم مثالی قائل نیستند و مجرد برزخی مثالی را نپذیرفته‌اند، معاد جسمانی آنان نیز معاد جسم عنصری مادی خواهد بود. با این تفاوت که متکلمان در توضیح کیفیت بازگشت ابدان مردگان دو نظر عمده دارند: ۱. بدن اخروی مثل بدن دنیوی است و خدا مثل انسان را خلق می‌کند و روح به مثل آن تعلق می‌گیرد (از این تعبیر به خلق امثال شده است، و مراد خلق مثل جسم عنصری مادی است نه مثل به معنای

جسم مثالی مجرد که در تعبیر ملاصدرا است؛ ۲. بدن اخروی فقط مشتمل بر جزء یا اجزای اصلی (ذره یا ذرات اصلی) بدن دنیوی است و بقیه ذرات و اجزاء را خداوند از جای دیگری می‌افزاید و بدنی ساخته می‌شود و شخص زنده می‌شود.

۲. برداشت تفکیک‌گرایان از آیه

تفکیک‌گرایان معتقدند که آیه ۲۵۹ سوره بقره^۱ به «کیفیت زنده‌شدن مردگان در قیامت» اشاره دارد و از این آیه برای بیان مطلوب خود یعنی «زنده‌شدن دوباره بدن‌های مادی و خاکی در قیامت» بهره برده‌اند. ماجرای مورد اشاره در آیه مربوط به شخصی است که در مسیر عبورش از قریه‌ای گذر کرده و آنجا را خراب و ویران یافته است که ساکنان آن مرده‌اند. این شخص که از بندگان صالح خداوند بوده، آنچنان که مفسران و تاریخ‌نگران نوشته‌اند، یا ارمیای نبی یا عزیر نبی (سلام الله علیهما) یا بنده‌ای از از بندگان صالح خداوند بوده است. با مشاهده خرابی قریه، از خداوند درباره زنده‌شدن مردگان در قیامت سؤالی پرسیده است و خداوند نیز در پاسخ او را میرانده و پس از صد سال زنده کرده؛ آنگاه از او پرسیده است که چقدر در این مکان درنگ کردی؟ پیامبر خدا (سلام الله علیه) نیز پاسخ داد: «یک روز یا بخشی از یک روز». خداوند به او گفته است که صد سال است که تو مرده‌ای و اگر می‌خواهی از قدرت بی‌پایان خداوند آگاه گردی، به خوراکی و نوشیدنی‌ات بنگر که فاسد و خراب نشده است یا به حیوان درازگوشت نگاه کن که نابود شده و پوسیده است. سپس او را زنده کرده و نیز استخوان‌های حیوان را به پا داشت و بر آن گوشت رویانید. هنگامی که قدرت خدا برای پیامبر خدا روشن شد و به‌عیان همه چیز را مشاهده کرد و پاسخ سؤال خود را دریافت، اعتراف کرد که خداوند بر همه چیز تواناست.

تفکیک‌گرایان به این آیه استناد کرده‌اند و آن را ظاهر در معاد جسمانی عنصری دانسته‌اند: بعضی بدون هیچ توضیحی، این آیه را در شمار آیاتی ذکر کرده‌اند که بر معاد جسمانی عنصری دلالت دارد (تهرانی ۱۳۷۴، ۳۷۸؛ مروارید ۱۴۱۸ ق، ۲۰۴). بعضی تأکید دارند که مراد از بعث، بعث قیامتی و اخروی است نه دنیوی، و مراد حیات بعد از موت است نه استیقاظ از نوم {بیدارشدن از خواب} (ملکی میانجی ۱۴۱۷ ق، ۳۴). بعضی معتقدند که این آیه: «کیفیت حشر اجساد جسمانی متلاشی‌شده را به تصویر می‌کشد» (سیدان ۱۳۹۵، ۱: ۳۰۴) و این آیه را از آیاتی می‌دانند که نص در معاد جسمانی است و قرآن با ذکر شاهد عینی، مسئله معاد جسمانی را مطرح کرده است (سیدان ۱۳۹۵، ۱: ۳۰۵). و نیز عده‌ای این آیه و سایر آیات و روایات را «صریح» و «نص» در احیای پس از مرگ می‌دانند که به‌هیچ‌وجه قابل تأویل نیستند، و اشکالات سایرین را مبتنی بر یک اصل بی‌اساس و مساوی با انکار قرآن مجید و شرایع می‌دانند (قزوینی ۱۳۸۷، ۵۳۶). بنابراین، تفکیک‌گرایان این داستان را مثل داستان سربیدن پرندگان توسط حضرت ابراهیم (علیه السلام) حمل بر این معنا می‌کنند که نبی خدا در مورد «حیات اخروی» سؤال داشته، خداوند هم یک نمونه عینی را به او نشان داده است. بعد از مشاهده کیفیت زنده‌شدن مردگان، نبی خدا باور کرده - یا حداقل به اطمینان قلبی رسیده است - که در قیامت بدن‌ها زنده می‌شوند. برداشت فوق مبتنی بر پذیرش سه پیش‌فرض در آیه است:

الف: «آنی» را در آیه به معنای «کیف» بدانیم، یعنی آیه در «بیان کیفیت حشر بدن‌های پوسیده» است (سیدان ۱۳۹۵، ۱: ۳۰۵). بنابراین استفهام جناب ارمیا را باید استفهام تعجبی یا انکاری معنا کنیم، یعنی حضرت با دیدن

مردگان تعجب کرد، یا در قلبش این‌طور خطور کرد که خداوند چگونه این‌ها را در قیامت زنده می‌کند؟ خداوند نیز پاسخ او را متناسب به همین خطور قلبی داده است.

ب: «هذه» را باید به استخوان‌ها و جنازه‌هایی که روی زمین افتاده بودند باز گردانیم. در نتیجه حضرت با دیدن مردگان چنین استفهامی به ذهنش خطور کرد که «مردگان چطور زنده می‌شوند؟» و خداوند نیز متناسب به چنین سؤالی، پاسخ او را داد (قزوینی ۱۳۸۷، ۵۳۶؛ سیدان ۱۳۹۵، ۱: ۳۰۵).

ج: منظور از «إحیا» را در آیه، احیاء در قیامت بدانیم. بنابراین سؤال حضرت این بوده که مردگان چطور در قیامت زنده می‌شوند، خداوند نیز یک نمونه به او نشان داده تا چنین سؤالی به ذهنش خطور نکند (سیدان ۱۳۹۵، ۱: ۳۰۵).

با توجه به اینکه به سؤال حضرت در آیه اشاره‌ای نشده و تنها پاسخ خداوند نقل شده است، با این سه پیش‌فرض، سؤال حضرت نیز مشخص می‌شود. سؤال حضرت با دیدن مردگان در شهری که دیوارهایش فرو ریخته بود این است که: «در قیامت چطور مردگان زنده می‌شوند؟» و خداوند نیز پاسخ را متناسب به همین درخواست حضرت به او نشان داده است. در نتیجه وجه شبه مسئله «جمع‌شدن اجزا متفرقه ابدان انسان» است. بنابراین آیه دلالت بر این دارد که در قیامت استخوان‌ها زنده می‌شوند. درواقع خداوند با این کار هم کیفیت احیاء در قیامت را توضیح داده و هم سؤال نبی را جواب داده است؛ در نتیجه آیه صراحتاً دلالت بر معاد جسمانی عنصری دارد. تفسیر روشمند این آیه از آن جهت اهمیت بیشتری دارد که بعضی از حکما نیز در عدم انطباق میان ظواهر آیات معاد با معاد مثالی صدرایی تشکیکاتی کرده‌اند (آملی ۱۳۷۴، ۲: ۴۶۰؛ آشتیانی ۱۳۵۳، ۲: ۴۰، ۴۴، ۴۵؛ رفیعی قزوینی ۱۳۷۶، ۱۶۶) و این تشکیکات مورد استناد تفکیک‌گرایان نیز قرار گرفته است (تهرانی ۱۳۷۴، ۳۷۰-۳۷۱؛ سیدان ۱۳۹۵، ۱: ۳۱۷).

۳. بررسی پیش‌فرض‌های سه‌گانه در برداشت فوق

الف: تفکیک‌گرایان «أَنّی» را به معنای «کیف» گرفته‌اند و بر همین اساس با تحمیل پیش‌فرض ذهنی خود بر آیه، قائل شده‌اند که آیه «کیفیت زنده‌شدن مردگان در قیامت» را بیان می‌کند. اما با دقت در ظواهر آیات روش می‌شود که اصلاً در آیه ذکری از «جنازه»، «مردگان»، «استخوان» و امثالهم نیامده است. آیا ممکن است موضوع اصلی بحث در آیه «کیفیت زنده‌شدن مردگان در قیامت» باشد ولی در آیه هیچ اشاره‌ای به آن نشده باشد؟ آیا این مسئله با حکمت خداوند سازگار است؟ این تفسیر از «أَنّی» باعث شده است که تفکیک‌گرایان استفهام نبی را هم استفهام تعجبی یا انکاری تفسیر کنند، درحالی‌که تناسب میان سؤال نبی و پاسخ‌های خداوند به او اقتضا می‌کند که سؤال از کیفیت «زنده‌شدن مردگان» نباشد. آیا شأن نبی اقتضا می‌کند که او در معاد، که یکی از پایه‌های اعتقادی دعوت اوست، چنین خطوری به قلبش داشته باشد که خداوند چگونه این بدن‌های پوسیده را در قیامت زنده می‌کند؟ ساحت انبیا از هرگونه جهل و شک و استبعاد نسبت به این مسئله منزّه است. قرائتی که در آیه موجود است دلالت دارد که او نمی‌تواند نسبت به چنین مسئله‌ای حتی خطور قلبی داشته باشد، زیرا مسلماً به این شخص وحی می‌شده است و با عالم غیب در ارتباط بوده و کاملاً با خداوند هم‌صحبت و مأنوس بوده است. جمله پایانی که از نبی خدا نقل شده شاهد این مسئله است: «أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ أَعْلَمُ فعل مضارع است و دلالت بر استمرار می‌کند، یعنی نه‌تنها شک نداشته بلکه می‌گوید من می‌دانستم که خداوند بر هر کاری قادر است. بنابراین سؤال از کیفیت

«زنده کردن مردگان» است. طبق برداشت تفکیک‌گرایان، آیه را باید این‌طور معنا کرد که نبی خدا از خداوند می‌پرسد که مردگان چگونه زنده می‌شوند. یعنی نمی‌دانست و خداوند هم یک نمونه از زنده شدن مردگان را به او نشان داده و قدرتش را به پیامبرش نشان داده است. اما با دقت در الفاظ قرآن، این نکته روشن می‌شود که سؤال حضرت از کیفیت «زنده کردن» است؛ «أَنْتَ يَحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا». چنان‌که در آیه بعد نیز می‌فرماید: «رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى؟». آیه می‌گوید چگونه مردگان را زنده می‌کنی، نمی‌گوید چگونه مردگان زنده می‌شوند. یک بحث این است که فاعل چگونه مردگان را زنده می‌کند، یعنی فعل احیا چگونه از فاعل سر می‌زند؛ و یک بحث این است که قابل چگونه زنده می‌شود. ظاهر آیه معنای اول را می‌رساند. بحث احیا و زنده کردن است و نه بحث زنده شدن! تفکیک‌گرایان به دنبال کیفیت وقوع فعل در مفعول (مردگان) اند، درحالی‌که آیه صراحت در کیفیت زنده کردن مردگان توسط فاعل دارد. شاهد این مطلب آن است که خداوند به حضرت ابراهیم دستور می‌دهد که «خُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ وَصَرِّحْهُنَّ... ثُمَّ ادْعُهُنَّ»، همه کارها روی دوش حضرت ابراهیم گذاشته می‌شود. صدا کن آن‌ها را، به سرعت می‌آیند. اگر سؤال از کیفیت زنده شدن بود احتیاج نبود که این کارها را حضرت ابراهیم انجام بدهد. خود خداوند صدا می‌زد، و مردگان زنده می‌شدند و حضرت نیز کیفیت زنده شدن را مشاهده می‌کرد و قلب اطمینان پیدا می‌کرد. اما اینکه خود حضرت این کار را انجام بدهد یعنی فعل حضرت مهم است، نه مفعول. در ذیل آیه ۲۶۰، روایتی ذکر شده است که پرندگان پس از زنده شدن به حضرت عرض کردند: «يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَحْيَيْتَنَا أَحْيَاكَ اللَّهُ فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَلِ اللَّهُ يُحْيِي وَ يُمِيتُ»؛ از این روایات دانسته می‌شود که فعل احیاء از حضرت ابراهیم علیه السلام سر زده بود، نه اینکه ایشان تنها ندایی داده باشد و در سلسله علل، افاضه حیات نباشد. به‌قرینه، حقیقت درخواست ایشان نیز معلوم می‌شود. افزون بر این، خطاب با «یا نبی الله» مؤید مقام بلند آن حضرت در زمان وقوع این حادثه است. در آیه مورد بحث نیز، حتی اگر مرجع ضمیر هذره را به مردگان برگردانیم، به قرینه صدر و ذیل آیه، و سیاق آیات قبل و بعد، بحث اصلی بر سر کیفیت «زنده کردن» مردگان است، یعنی این دو پیامبر الهی به دنبال مظهریت برای اسم المحیی و الممیت بوده‌اند. ظاهر آیات و روایات ذیلش نشان می‌دهد که سؤال از صدور فعل از فاعل است، نه کیفیت زنده شدن قابل.

به‌علاوه اگر واقعاً سؤال از «کیفیت زنده شدن مردگان در قیامت» است، چرا خداوند در پاسخ روی این مسئله تأکید کرده است که ببین! غذا و نوشیدنی تو فاسد نشده است و زمان بر آن نگذشته است؟ چرا تأکید شده است که تو صد سال مردی و سپس زنده شدی؟ حکمت خداوند اقتضا می‌کند که جواب با سؤال تطابق داشته باشد. اگر واقعاً سؤال از کیفیت «زنده شدن» است، خداوند یک مرده را برای پیامبرش زنده می‌کرد و او می‌دید و مطلب اثبات می‌شد و دیگری نیازی به صد سال نبود. در این صورت، تأکید روی این مطلب که «نیم روز یا یک روز نگذشته، بلکه صد سال گذشته است» هم تأکیدی زائد و بی‌فایده است. با توجه به قرائن موجود در آیه که در ادامه اشاره می‌کنیم، «أَنْتَ» نه به معنای کیفیت بلکه به معنای «متی» است.

ب: تفکیک‌گرایان مرجع «هذه» را هم در «قَالَ أَنْتَ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا» به مردگان و اجساد پوسیده در قریه ارجاع داده‌اند. با دقت در ظاهر آیه، این تفسیر هم کاملاً خلاف ظاهر آیه است. عده‌ای قریه را مجاز از اهل قریه دانسته‌اند (طباطبائی ۱۳۹۳ ق، ۲: ۳۶۱)؛ درحالی‌که قریه‌ای بر این مجازیت وجود ندارد. در ادامه به تفسیر صحیح مرجع اسم اشاره هذره می‌پردازیم.

ج: تفکیک‌گرایان منظور از «احیاء» را نیز احیای در قیامت معنا کرده‌اند؛ با توجه به توضیحات بالا، و نیز دقت در ظاهر آیه، این تفسیر نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً با توجه به اینکه مرجع ضمیر هذه به قریه برمی‌گردد نه به اهل قریه یا مردگان در قریه، بنابراین صحبت از آبادانی و احیای قریه است نه احیای مردگان در قریه (توضیح این بخش نیز در ادامه خواهد آمد)؛ و اساساً مسئله احیاء مورد اشاره در آیه ربطی به احیای مردگان در قیامت ندارد؛ ثانیاً احیاء با توجه به آیات قرآنی، مصادیق مختلفی دارد و حداقل معنای عام احیاء سه مصداق دارد: احیای دنیایی، احیای برزخی، احیای قیامتی؛ که هر کدام کیفیت و احکام مختص به خود را خواهد داشت. در نتیجه با توجه به اینکه در ظاهر آیه اشاره‌ای به قیامت و کیفیت احیای مردگان در قیامت وجود ندارد، احیاء نیز به معنای احیای قیامتی نیست، بلکه احیاء و آبادانی قریه (بیت المقدس) مراد است. در مورد احیای حیوان درازگوش در آیه نیز احیای در دنیا مراد است که این احیا چون در عالم طبیعت اتفاق افتاده است، لوازم حیاتی خود را به دنبال دارد. بنابراین این نوع احیا قرین با ماده و لوازم آن خواهد بود و با احیای در قیامت تفاوت خواهد کرد.

۴. بررسی شأن نزول آیه

در مورد اینکه شخص عبورکننده از قریه چه کسی است اختلاف نظر وجود دارد. روایاتی که در ذیل آیه در مورد شخصیت حادثه وارد شده است دو دسته است. بعضی از روایات اشاره دارند که شخص عبورکننده عزیر نبی (علیه السلام) است (طبرسی ۱۳۶۷، ۲: ۶۳۹)، و نیز برخی آن را ارمیای نبی (علیه السلام) می‌دانند (حسین سعید ۱۳۶۱، ۱۰۵؛ بحرانی ۱۴۲۸، ق، ۱: ۵۴۳؛ قمی ۱۴۳۵، ق، ۱۳۰)، و برخی نیز بی‌توجه به هر دو دسته روایات، آن‌ها را اخبار آحادی می‌دانند که قبولشان غیرواجب و سندشان ضعیف است (جوادی آملی ۱۳۸۶، ۱۲: ۲۸۰).

طبق نقل‌های معتبر، شأن نزول آیه حضرت عزیر (علیه السلام) نیست، بلکه شأن نزول آیه ارمیای نبی است. در شأن نزول آیه آمده است که خداوند به حضرت ارمیا وحی فرستاد به جهت گناهان بنی اسرائیل، کسی را بر آنان مسلط خواهد کرد که بیت المقدس را خراب خواهد کرد، همه آن‌ها را می‌کشد و اموالشان را به یغما می‌برد، و سپس بعد از صد سال آن را آباد می‌کند؛ «...لَاخِرَبْنَهَا مِائَةً عَامٍ ثُمَّ لَأَعْمُرَنَّهَ..» (حسین سعید ۱۳۶۱، ۱۰۵). بعد از چندی بُخْت النصر به آنجا حمله کرد، شهر را ویران کرد و همه را از زیر تیغ گذراند. ارمیا به اراده الهی نجات پیدا کرد. بعد از چندی که از آنجا می‌گذشت، با دیدن ویرانه‌های شهر بیت المقدس با خود گفت: «أَنْتَ يَحْيِي هَذِهِ الْقَرْيَةَ؟». قصه ارمیا در منابع حدیثی مفصل ذکر شده است (مجلسی ۱۴۰۳، ق، ۱۴: ۳۵۱). سند روایت نیز محکم است، اگرچه عیاشی آن را مرسل از ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده (عیاشی ۱۴۲۱، ق، ۱: ۲۶۲) اما حسین بن سعید در کتاب الزهد - که جزء منابع معتبر شیعی است -، این روایت را از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است.^۲

اگرچه در مورد شخصیت عبورکننده از قریه اختلاف وجود دارد، اما روایاتی که شخصیت را «ارمیا» ذکر کرده‌اند بسیار معتبرند، چنان‌که بعضی نیز بر همین باورند (طهرانی ۱۴۰۳، ق، ۴: ۲۴۱). درمقابل، روایاتی که شخصیت را «عزیر» ذکر کرده‌اند جزء اخبار آحاد است و در منابع معتبر روایی نیز نقل نشده‌اند. بنابراین این روایت را نمی‌شود نادیده گرفت. لازم به ذکر است که با این روایت - که البته سند معتبری دارد -، در صدد کشف معنای آیه نیستیم، چرا که با اخبار آحاد نمی‌شود آیات قرآن را تفسیر کرد، بلکه با تفسیر روشمند سعی در فهم معنای آیه کرده‌ایم و ذکر روایت تنها مؤیدی بر کشف این معناست.

۵. برداشت از آیه بر اساس دیدگاه مختار

نکات کلیدی که از شأن نزول آیه به دست می‌آید برخی ظواهر و اجزای داستان که در آیه ذکر شده را به هم پیوند می‌دهد. این نکات از این قرار است:

۱. سؤال نبی از خداوند در آیه اجمال دارد، اما در جواب سه محور اصلی وجود دارد. بنابراین بر اساس اینکه سؤال نبی دقیقاً از چه چیزی بوده باید سراغ جواب‌ها برویم تا مورد سؤال روشن شود. محور اول این است که خداوند او را صد سال میرانده است و بعد از صد سال برخاسته و در پاسخ سؤال خداوند که چقدر درنگ کردی، پاسخ می‌دهد «نیم روز یا یک روز». محور دوم این است که خداوند می‌فرماید به غذا و شرابت نگاه کن و بین که کهنه نشده است. محور سوم این است که به حمارت نگاه کن که خداوند او را زنده می‌کند و بر استخوان آن گوشت می‌رویاند. این قسمت بخش پایانی است و مورد تأکید هم نیست. با دقت در این سه محور، سؤال نبی هم مشخص می‌شود. سؤال نبی باید شأنیت با مقام نبوت او داشته باشد. پیامبری که به او وحی می‌شده، و به قدرت مطلقه الهی باور داشته، از چه چیزی سؤال پرسیده که خداوند این‌طور پاسخ او را داده است؟ بنابراین سؤال نبی باید این ویژگی‌ها را داشته باشد: اولاً سؤال با مقام نبوت او شأنیت و سنخیت داشته باشد؛ ثانیاً سؤالی باشد که مرتبط با گذر زمان باشد؛ ثالثاً سؤال باید ربطی داشته باشد به بقاء غذا و نوشیدنی زیرا غذا و نوشیدنی او متلاشی نشده و از بین نرفته است، با اینکه در روایات آمده که او مقداری آب انگور و انجیر به همراه داشته است و آب انگور از جمله موادی است که به‌خاطر لطافت زیاد، خیلی زود خراب می‌شود و از بین می‌رود؛ رابعاً سؤال باید مرتبط با احیای حیوان درازگوش باشد. طبیعتاً اگر سؤال را بخواهیم تشخیص بدهیم باید این چهار خصوصیت را لحاظ کنیم. اگر روابط میان اجزای این آیه روشن شود، سؤال نبی هم مشخص خواهد شد. بنابراین با لحاظ کردن این چهار خصوصیت و با دقت در روابط میان اجزای آیه و تفسیر دقیق آن، سؤال نبی نیز از اجمال خارج می‌شود.

۲. با توجه به اینکه اسمی از جنازه و استخوان و ... در آیه نیست و نیز به وجود مرده‌ها در شهر اشاره‌ای نشده است، بنابراین سؤال نمی‌تواند در مورد «کیفیت زنده شدن مردگان» باشد؛ و نیز با توجه به شأن نزول آیه که خداوند وعده داده بود که صد سال بعد آن را آباد و احیاء می‌کند، سؤال از «زمان آبادکردن شهر» است. بنابراین «آنی» در آیه را باید به معنای «متی» گرفت نه «کیف»، و مرجع اسم اشاره «هذه» که تفکیک‌گرایان مجازاً به اهل قریه برگرداندند، به ظاهرش حمل می‌شود و به خود قریه برمی‌گردد. در این صورت استفهام نبی نیز استفهام استبطائی است، یعنی نبی خدا حیات قریه را دور می‌شمرد، و شبهه ایشان با دیدن شهر این بوده که چه زمانی این شهر مجدداً آباد و احیاء می‌شود؟ اگر سؤال نبی این بود که مردگان چطور زنده می‌شوند، نیاز بود به اینکه ایشان را صد سال بمیرانند؟ یا مسئله سالم‌ماندن غذا چه ربطی به مسئله معاد دارد؟ محور مسئله معاد این است که از بین رفته‌ها چطور برمی‌گردند؟ آن چیزی که سالم مانده و گذر زمان آن را متلاشی نکرده، ربطی به مسئله معاد نخواهد داشت. بنابراین با قرائن، هم معنای «آنی» روشن می‌شود، و هم «هذه» مرجع خود را پیدا می‌کند.

۳. خداوند با این اتفاق بنا داشته که مسئله زمان و حقیقت زمان را برای ایشان توضیح بدهد و نسبی بودن زمان به‌حسب عوالم مختلف وجود را نشان بدهد. لذا با «فا» نشان می‌دهد: «فاماته الله»؛ این «فا» ربطی به استفهام دارد. نکته اصلی آیه نیز همین جاست؛ در آیه «اماته» به فاء تفریع شده است. مسلماً پیامبر خدا زمان را امری سیال و دارای امتداد می‌دانسته که در بستر عالم طبیعت جریان داشته و به همین نسبت، احیای مجدد قریه را دور و بعید

می‌شمرده است. اولین حقیقتی که خداوند به نبی نشان داده این است که زمان به‌حسب عوالم مختلف نسبی است (وکیل‌ی ۱۴۰۱، ۷: ۲۲۱۵)، بلکه زمان تنها در بستر عالم طبیعت جریان و امتداد دارد، و از مجرای یک عالم برتر و یک افق بالاتر اصلاً زمان جریان ندارد و ثابت است. تقدم و تأخر زمان نیز صرفاً در نسبت موجودات متغیر با یکدیگر معنا می‌یابد. بنابراین موجوداتی که در عالم مجردات هستند اصلاً مشمول گذر زمان نیستند، بلکه اصطلاحاً موجود محاط است که در گذر زمان است و زمان نسبت به او معنا دارد، اما موجود محیط به‌خاطر سعه و گستره وجودی‌اش، بر همه زمان احاطه دارد و هیچ‌گاه مشمول گذر زمان نخواهد بود. بنابراین مسئله درک زمان نسبت به عوالم وجود مسئله مهمی است. پیامبر خدا احیای قریه را بعید شمرده، خداوند نیز او را میرانده است تا زمان بر او بگذرد و بداند که زمان نسبت به عوالم وجود و از دریچه عالم برزخ یا مثال و قیامت، نسبی است. این نکته با محور دوم آیه نیز کاملاً سازگار است. زیرا در بخش دوم تأکید شده است که به غذایت نگاه کن و ببین که سالم است. اگر سؤال حضرت از «کیفیت احیاء مردگان» بود، در این صورت سالم‌ماندن غذا چه ربطی به مسئله معاد خواهد داشت؟ محور مسئله معاد این است که از بین رفته‌ها و فانی‌شده‌ها چگونه برمی‌گردند، اما آن چیزی که سالم مانده و گذر زمان آن را متلاشی نکرده است چه ارتباطی به مسئله معاد می‌تواند داشته باشد؟ خداوند تأکید کرده که به آب و غذایت نگاه کن که سالم باقی مانده و گذر زمان تغییری در آن حاصل نکرده؟ پس با توجه به آنچه گفته شد، ارتباط محور دوم با سؤال نبی نیز روشن می‌شود؛ دالّ مرکزی محور دوم بر مسئله «ابقاء» متمرکز است نه «احیاء». در نتیجه مسئله این است که «سرعت سیر و تحول اشیا» و نیز «آهستگی و کندی این سیر» هر دو در دست موجودی برتر است. هر موجودی در عالم طبیعت سیری دارد، همچنان‌که اصل وجود او در دست موجودی برتر است، سرعت یا کندی این سیر نیز در دست اوست. سؤال حضرت اصلاً از کیفیت زنده‌کردن مردگان نیست، حتی از کیفیت احیای شهر نیز نبوده، بلکه تعجب و استبطاء او نسبت به آبادکردن شهر و وعده الهی بوده که صد سال بعد وعده آبادی شهر را داده بود؛ درواقع گویا حضرت با خود گفته: «خدا چگونه شهری این‌چنین ویران را دوباره آباد می‌سازد؟». درواقع پیامبر خدا آبادی دوباره شهر و تحقق وعده الهی را (آبادی شهر بعد از صد سال) بعید و دشوار پنداشته است و از اینکه زمان در تحقق اراده الهی تأثیری ندارد در یک لحظه غفلت کرده است. زمان نه‌تنها در اراده خداوند تأثیری ندارد، بلکه اگر اراده خداوند به چیزی تعلق بگیرد، در یک لحظه همه‌چیز را دگرگون می‌سازد و هر آنچه را که وعده داده محقق می‌کند، و این اراده به‌طور کلی ربطی به گذر زمان ندارد و اصلاً در عالم مجردات، زمانی وجود ندارد. جمله‌ای که در پایان از پیامبر الهی نقل شده نیز گواه همین موضوع است. ایشان به خداوند عرض کردند: «أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (می‌دانم که خداوند بر هر چیزی تواناست)؛ این جمله نشان می‌دهد که خطور ذهنی ایشان درباره قدرت الهی در رابطه با زمان بوده است، اما این تنها یک خیال و خطور گذرا بوده، نه یک باور قلبی. بنابراین، سؤال ارمیای نبی درباره زمان احیای شهر بوده و از آنجا که نسبت به این موضوع پرسش داشته، خداوند نمونه‌ای عینی به او نشان داده است (وکیل‌ی ۱۴۰۱، ۷: ۲۱۶).

تعبیر قرآن در این مورد بسیار شگفت‌انگیز است. قرآن نمی‌گوید: «ببین غذایت تغییر نکرده»؛ «لَمْ يَتَغَيَّرْ»، بلکه می‌فرماید: «لَمْ يَتَسَنَّهْ»، یعنی زمان بر آن غذا نگذشته است، یا زمان بسیار کمی بر آن گذشته، یا به بیان دقیق‌تر، حرکت زمان برای آن غذا بسیار کند شده است. درواقع میزان تحولات درونی اشیا به‌وسیله عالمی بالاتر و برتر کنترل و تنظیم می‌شود. نمونه آن متوقف‌کردن تغییرات درونی یک شیء مادی این است که خداوند بعد از صد سال انگور و

میوه او را سالم نگه داشته است به طوری که فاسد نشده، و نمونه تغییرکردن یک شیء مادی در مدت صد سال به طوری که استخوان‌هایش بپوسد درازگوش بوده است. خداوند برای اینکه به نبی اش بفهماند که سرعت و کندی تغییرات موجودات مادی در دست اوست، و اگر چیزی را بخواهد زودتر فاسد می‌کند و اگر نخواهد ماندگارش می‌کند، این سلسله حوادث را به وجود آورده تا نبی خدا مشاهده کند و این مسئله را کاملاً درک کند.

ذکر این نکته نیز مفید است که «لم یتسنه» از ریشه «سنه» گرفته شده که به معنای گذر زمان است. بنابراین، این عبارت اشاره دارد که غذا به دلیل گذر زمان تغییر نکرده است. برخی «سنه» را از ماده سنن به معنای دگرگونی دانسته‌اند (طبرسی ۱۳۶۷، ۲: ۶۳۷ و ۶۳۸)، و «ه» پایانی را «های» سکت گرفته‌اند که جزء کلمه نیست. بنابراین «یتسنه» در اصل یتسنن بوده و یکی از دو «نون» قلب به «ها» شده است (طبرسی ۱۳۶۷، ۲: ۶۳۷ و ۶۳۸) اما با توضیحی که گذشت این قرائت درست نیست، بلکه بر اساس قرائن عبارت «لم یتسنه» به گذر زمان اشاره دارد.

۴. از نکات بیان‌شده به‌وضوح مشخص می‌شود که خداوند در پی انتقال این مفهوم است که گذر زمان، که از دیدگاه انسان ممکن است طولانی یا کوتاه به نظر برسد، در حقیقت نسبی است و بستگی به سطح درک و سعه و گستره وجودی هر فرد دارد. هنگامی که به عالمی بالاتر می‌روی، آن صد سال برای تو تنها به اندازه «نیم روز» یا «یک روز» احساس می‌شود. بنابراین، خداوند به پیامبرش می‌فرماید: اولاً، نگو که این وعده دیر یا زود محقق می‌شود و فعل خداوند را با معیار زمانی محدود عالم دنیا نسج و آن را ملاک قضاوت قرار نده. ثانیاً، بدان که همه چیز در دست ماست و حتی حرکت جوهری اشیاء که زمان‌ساز است در دست ماست. اگر اراده کنیم، می‌توانیم چیزی را در یک لحظه تغییر دهیم و یا چیزی را بدون هیچ‌گونه تغییری حفظ کنیم؛ مثلاً آب و غذایت را برای صد سال سالم و تازه حفظ کنیم تا فاسد نشود (وکیلی ۱۴۰۱، ۲۱۵). از اینجا روشن می‌شود که تفکیک‌گرایان وجود را ملازم با زمان و زمان را نیز ملازم با وجود گرفته‌اند، و چون انسان همواره هستی خود را در زمان می‌یابد، تصور اینکه موجودی فراتر از زمان باشد برایش مشکل است، لذا در مواجهه ابتدایی با چنین مسئله‌ای به انکار آن می‌پردازد، درحالی‌که هم حق، و هم حقایق اصیل و ثابت، فوق زمان هستند (شجاعی ۱۳۸۲، ۲: ۱۵۴). وقتی از او سؤال شد که «کم لبثت»، چقدر مکث نمودی، حضرت در پاسخ می‌فرماید: «لبث یوماً أو بعض یوم»؛ با اینکه مکث او بر اساس محاسبات عالم دنیا صد سال بوده، چرا او گفته نیم روز یا یک روز مکث کردم؟ مسلماً پیامبر خدا خلاف واقع پاسخ نداده، بلکه چون نفس او بعد از قطع تعلق از عالم دنیا، به عالم برزخ یا عوالم بالاتر رفته و در آنجا «زمان» به مفهومی که در نظام دنیوی باشد وجود نداشته و احکام و معیارهای دیگری حاکم بوده، بر اساس همان پاسخ داده است. بنابراین منظور این نبوده که مکث تو در آن عالمی که بودی چقدر بوده، بلکه خداوند سؤال پرسیده که مکث تو در عالم دنیا و با مقیاس زمانی چقدر بوده. نبی خدا نیز مکث خود را در عالم دیگر، بر اساس محاسبات عالم دنیا «نیم روز» یا «یک روز» محاسبه کرده است؛ و لذا خداوند او را به نادرست بودن این محاسبه و تطبیق متوجه گردانیده است که بر اساس محاسبات عالم دنیا، مکث تو «صد سال» بوده است (شجاعی ۱۳۸۲، ۲: ۱۶۰).

۵. محور سوم آیه ایجادکردن یک موجود و سرعت در حرکت جوهری حیوان است. قدر متیقن این است که در آیه هیچ کجا صحبت از این نیست که در قیامت این‌گونه زنده می‌شوید! بلکه کاملاً نسبت به مسئله «کیفیت احیاء در قیامت» ساکت است. در آیه سه اتفاق برای پیامبر الهی در مقابل یک استفهام اتفاق افتاده است. آیه نه دلالت لفظی و نه غیرلفظی در مسئله معاد خصوصاً کیفیت احیای مردگان ندارد. با توجه به آنچه گفته شد، برداشت

تفکیک‌گرایان که ادعای صراحت و «نص» بر معاد جسمانی عنصری کرده‌اند ادعایی بی‌پایه، برداشت به رأی، و تأویل بی‌ضابطه است و در صدر و ذیل آیه، هیچ قرینه‌ای بر این برداشت وجود ندارد و آیه نه تنها ظهور، بلکه اشعار بر معاد جسمانی عنصری مورد ادعای آنان نیز ندارد.

۶. نکته دیگر در باب احیای حیوان است. اولاً این احیاء در عالم دنیا صورت گرفته است و از مصادیق «احیای دنیایی» است که لوازم خود را دارد، و در آیه هیچ اشاره‌ای به «احیای قیامتی» یا «احیای برزخی» نشده است تا ظهور در ادعای تفکیک‌گرایان داشته باشد. توضیح اینکه احیاء معنای عامی دارد و بسته به اینکه این احیاء در چه مرتبه و عالمی صورت بگیرد، لوازم خود را به همراه خواهد داشت. احیای در دنیا ملازم با احکام و لوازم عالم طبیعت (ماده) است، و احیای در برزخ و قیامت نیز لوازم خود را به همراه خواهد داشت. بنابراین احیاء معنای عالم و فراگیری دارد و سنخ احیای در عالم دنیا با سنخ احیای در عالم آخرت کاملاً متفاوت است. مسلماً وقتی بدن حیوان دوباره در عالم طبیعت احیاء می‌شود، این احیاء لوازم مادی را هم در پی دارد (رویاندن گوشت بر استخوان). ثانیاً در آیه هیچ اشاره به اینکه «بدن شخص نبی از هم پاشیده شده بود، و نیز بدن حیوان از هم پاشیده شده بود و بعد از اینکه خداوند آن‌ها را احیاء کرد، اجزای پراکنده آن‌ها دوباره جمع شد، به هم چسبید و زنده شد» نشده است. این برداشت حاصل تحمیل پیش‌فرض‌های ذهنی بر ظواهر آیات است. آیه نسبت به بدن نبی خدا کاملاً ساکت است، و نسبت به بدن عنصری حیوان نیز تنها از لفظ «نُشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها» استفاده کرده است؛ «نشز» یعنی ارتفاع و علو و یا زمین بلند (مصطفوی ۱۳۷۱، ۱۲: ۱۲۳)، و اینکه از احیاء به «نشز» و «انشاز» تعبیر شده، چون زنده کردن، برخاستن و ارتفاع گرفتن است (در مقابل انْضاع و فروافتادن) (جوادی آملی ۱۳۸۶، ۱۲: ۲۶۳)، و چون نفس حیوان مجدد در عالم طبع و ماده از خاک سر برآورده است، مسلماً لوازم حیات دنیایی را نیز با خود دارد. اما آیه نسبت به اینکه احیای قیامتی نیز این چنین خواهد بود نه دلالتی دارد و نه صراحتی؛ بلکه از آیات بسیار دیگر قرآن روشن می‌شود که در احیای قیامتی، لوازم بدن مادی اخذ نخواهد شد. از جمله اینکه خداوند در آیه «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي ذُكِّرَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱) از توفی انسان سخن رانده است. توفی به معنای «أَخَذَ الشَّيْءَ بِتَمَامِهِ» است، یعنی چیزی را به تمامیت تحویل گرفتن؛ درواقع همان اخذ و گرفتن حقیقت شیء است. ملک الموت یا خداوند تمامیت انسان را می‌گیرد، و مرجع ضمیر در «تَوَفَّاكُم» نفوس است و نفوس - که تمامیت و حقیقت انسان است - توفی می‌شوند. شاهد این نکته در آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» است که مرجع ضمیر، «أنفس» معرفی شده است. بنابراین مراد از «کم» نفوس است نه ابدان؛ در نتیجه احیای قیامت مشتمل بر بدن مادی نمی‌تواند باشد. ثالثاً بر اساس سیاق آیات، این آیه و آیه قبلش در ادامه آیه‌الکرسی بیان شده است. در آیات قبل، خداوند مراتب خروج از ظلمات به سوی نور را بیان می‌کند و بعد پله پله جلو می‌آید. با دقت در آیات و سیاق آن‌ها روشن است که هر کدام از این مراحل که در آیات بعدی اشاره شده است یک پله از دیگری جلوتر است. اینکه سطح معرفت نبی خدا که به او وحی می‌شده آن قدر پایین باشد که هنوز برایش مسئله چگونگی معاد و جمع شدن اجزای پراکنده در قیامت سؤال باشد، با تدریج «يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» تناسبی نخواهد داشت. رابعاً اگر بنا باشد همین جسم عنصری و مادی در قیامت راه پیدا کند، باید تکامل و لوازم آن یعنی حرکت و تغیر و زمان هم راه پیدا کند؛ در نتیجه عالم قیامت هم عرض عالم دنیا خواهد بود، درحالی‌که آیه قرآن صراحتاً دلالت دارد بر اینکه عالم قیامت «نشئه» دیگری غیر از

نشئه دنیا است. «وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَى» (نجم: ۴۷). بنابراین آیه ۲۵۹ سوره بقره نه تنها نص در معاد جسم عنصری نیست، بلکه به طور کلی هیچ دلالتی بر معاد مورد ادعای تفکیک‌گرایان ندارد.

در پایان ذکر این نکته لازم است که نگارنده هیچ‌گونه استبداد به رأیی ندارد و نیز مدعی نیست که تفسیر آیه لزوماً این است و بس، اما از باب «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، مخالفان نمی‌توانند در مقصود خود از این آیه استفاده کنند. همچنان که بزرگان حکمت متعالیه متذکر این نکته شده‌اند و احتمالات مختلف معنایی را در برداشت از این آیه بیان کرده‌اند. امام خمینی چهار احتمال معنایی برای آیه بیان کرده است و با توجه به اینکه آیه تعیین نکرده است که کدام یک از معانی متصور مراد است، می‌فرماید: «انسان چه داعی دارد همان قسمی را که محال و مستحیل است (جمع شدن اجزای پراکنده خاکی) اختیار کند؟ و بر فرض ظهور آیه در آن امر مستحیل، چه لزومی دارد آن را قبول کنیم؟ با اینکه می‌توان نحوه دیگری از حیات که به براهین متین بلکه با یک دسته اخبار و احادیث و آیات به اثبات رسیده است ثابت کرد» (اردبیلی ۱۳۸۱، ۳: ۵۹۲). امام خمینی آیه را نه تنها نص در معاد عنصری نمی‌داند، بلکه ادعای ظهور را نیز باطل می‌داند و آن را حاصل تخیل انسان و تحمیل پیش‌فرض‌های ذهنی بر آیات قرآن می‌شمارد (اردبیلی ۱۳۸۱، ۳: ۵۹۲).

۶. نتیجه‌گیری

۱. آیه ۲۵۹ سوره بقره نه تنها دلالتی بر معاد جسمانی به معنای عنصری آن ندارد، بلکه حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای نیز به «چگونگی زنده شدن مردگان در قیامت» نمی‌کند.
۲. این ادعا که سؤال ارمیا از «کیفیت زنده شدن مردگان» بوده تا اطمینان قلبی به این امر پیدا کند درواقع پایین آوردن شأن نبی خداست. درحالی‌که ساحت انبیاء از هرگونه جهل، شک و استبعاد منزه است. سؤال پیامبر از خداوند در آیه به اجمال ذکر شده است، اما از قرائن موجود در آیه روشن می‌شود که سؤال او از «کیفیت زنده شدن مردگان در قیامت» نبوده است و از قبل بر این مسئله اطمینان داشته است، بلکه سؤال او تنها «استبطاء نسبت به زمان احیای شهر» بوده است و تحقق وعده الهی (احیای شهر) را یک لحظه در قلبش دور شمرده است.
۳. با توجه به قرائن موجود در ابتدا و انتهای آیه، سؤال ارمیای نبی درباره «کیفیت زنده شدن مردگان» نبوده، بلکه درباره حقیقت زمان و دور شمردن زمان وعده الهی بوده است. خداوند نیز پاسخ را متناسب با همین پرسش و درخواست، به شکلی عینی و ملموس به او نشان داده است.
۴. پرسش ذکر شده در آیه ۲۵۹ و آیات بعد پرسش از «کیفیت زنده کردن» است، یعنی کیفیت عمل فاعل چگونه است و فاعل چگونه عملیات احیا را انجام می‌دهد؛ نه اینکه سؤال از «کیفیت زنده شدن مردگان» باشد و حضرت چگونگی زنده شدن شیء قابل را (مردگان) از خداوند درخواست کرده باشد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. ۱۳۸۱. *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ارشادی نیا، محمدرضا. ۱۳۹۳. *از مدرسه معارف تا انجمن حجّتی و مکتب تفکیک*. قم: بوستان کتاب.

- آذریان، رضا. ۱۴۰۰. بازخوانی معاد جسمانی صدرائی. قم: حکمت اسلامی.
- آشتیانی، میرزا احمد. ۱۳۵۳. *لوامع الحقایق فی أصول العقائد*. بی‌جا: بی‌نا.
- آملی، محمد تقی. ۱۳۷۴. *درر الفوائد فی غرر الفرائد*، چاپ سوم. قم: اسماعیلیان.
- بحرانی، سید هاشم. ۱۴۲۱ ق. *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: دارالمجتبی للمطبوعات.
- برقی، احمد بن محمد. ۱۳۴۲. *کتاب الرجال*. چاپ جلال الدین محدث ارموی. تهران.
- تهرانی، جواد. ۱۳۷۴. *میزان المطالب*، چاپ ۴. قم: مؤسسه در راه حق.
- جواد آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. *تسنیم*. ج ۱۲. قم: مرکز نشر اسراء.
- حسین بن سعید. ۱۳۶۱. *کتاب الزهد*. تحقیق غلامرضا عرفانیان، بی‌جا: سید ابوالفضل حسینیان.
- حسین بن سعید. ۱۳۹۹. *کتاب الزهد*. تحقیق غلامرضا عرفانیان. قم.
- خوئی، سید ابوالقاسم. ۱۴۰۳ ق. *معجم رجال الحديث*، جلد ۵. بیروت: دار الزهراء.
- رازی، فخرالدین. ۱۴۲۰ ق. *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن. ۱۳۷۶. *غوصی در بحر معرفت*. تهران: اسلام.
- سیدان، سید جعفر. ۱۳۹۵. *معارف وحیانی (دفتر اول و دوم)*. قم: نشر دلیل ما، چاپ دوم.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی، وحیده فخار، و مهدی جعفری‌فر. ۱۴۰۲. «تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگره تفکیک». *فصلنامه علمی پژوهشی قبسات* ۲۸ (۱۰۷): ۱۷۱-۲۰۲.
- شجاعی، محمد. ۱۳۸۰. *معاد یا بازگشت به سوی خدا*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، محمدحسین. ۱۳۹۳ ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۶۷. *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۲. بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۴۰۷ ق. *تجريد الاعتقاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۰۶ ق. *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*. بیروت: دار الأضواء.
- طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۱۵ ق. *رجال الطوسی*. چاپ جواد قیومی اصفهانی. قم: نشر اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۲۰ ق. *فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- طوسی، محمد بن حسن. بی‌تا. *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طهرانی، سید محمدحسین. ۱۴۰۷ ق. *معادشناسی*. تهران: حکمت.
- عیاشی، محمد بن مسعود. ۱۴۲۱ ق. *التفسیر*. قم: الدراسات الاسلامیه (مؤسسه البعثة).
- فیاضی، غلامرضا، و مهدی شکری. ۱۳۹۱. «معاد جسم عنصری (دلایل نقلی و نقد دیدگاه‌های رقیب)». *دوفصلنامه معرفت کلامی* ۳ (۲): ۶۷-۸۸.
- قزوینی خراسانی، مجتبی. ۱۳۸۷. *بیان الفرقان*. قزوین: حدیث امروز.
- قمی، علی بن ابراهیم. ۱۳۶۳. *تفسیر القمی*. قم: دارالکتب، چاپ سوم.
- کریمی، محسن. ۱۳۹۹. «تحلیل تفاوت بین درخواست احیای مردگان در دو داستان حضرت عزیر و حضرت ابراهیم (علیهما السلام) از نظر علامه طباطبائی». *دوفصلنامه تفسیر پژوهی* ۷ (۱۳): ۱۷۷-۱۸۷.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ ق. *بحار الانوار*. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن. ۱۳۶۴. *المعتبر فیشرح المختصر*، جلد ۱. قم: بی‌نا.
- مروارید، حسنعلی. ۱۴۱۸ ق. *تنبیها حول المبدأ والمعاد*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس، چاپ دوم.
- مصطفوی، حسن. ۱۳۷۱. *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳ ق. *المسائل السرویه*. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
ملکی میانجی، محمدباقر. ۱۴۱۷ ق. *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
موسوی، سیدمحمد. ۱۳۸۲. *آئین و اندیشه*. تهران: حکمت.
نوبخت، ابراهیم. ۱۴۱۳ ق. *الباقوت فی علم الکلام*. تحقیق علی اکبر ضیائی. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
وکیلی، محمدحسن. ۱۴۰۱. *معادشناسی* (کتاب معلم معارف کاربردی)، مشهد: به نشر.

Bibliography

- The Holy Qur'an*. Translated by Naser Makarem Shirazi. [In Persian]
- Amoli, Muhammad Taqi. 1995. *Durar al-Fawa'id fi Ghurar al-Fara'id*. Third edition. Qom: Isma'iliyan. [In Arabic]
- Ardebili, Seyyed Abdolghani. 2002. *Philosophical Dictations of Imam Khomeini*. Tehran: Mu'assisih-yi Tanzim va Nashr-i Asar-i Imam Khumeini. [In Persian]
- Ashtiani, Mirza Ahmad. 1974. *Lawami' al-Haqa'iq fi Usul al-'Aqa'id*. n.p: n.p. [In Arabic]
- Ayyaashi, Muhammad ibn Masoud al-. 2000. *Al-Tafsir*. Qom: al-Dirasat al-Islamiyya (Mu'assasa al-Bi'tha). [In Arabic]
- Azarian, Reza. 2021. *A Re-reading of Sadrian Bodily Resurrection*. Qom: Hikmat-i Islami. [In Persian]
- Bahrani, Sayyid Hashim. 2000. *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Dar al-Mujtaba li-l-Matbu'at. [In Arabic]
- Barqi, Ahmad ibn Muhammad. 1963. *Kitab al-Rijal*. Edited by Jalal al-Din Muhaddith Armawi. Tehran. [In Arabic]
- Ershadinia, Mohammad Reza. 2014. *From the School of Ma'aref to the Hojjatieh Society and the Tafkik School*. Qom: Bustan-i Kitab. [In Persian]
- Fayyazi, Gholam Reza, and Mahdi Shokri. 2012. "Resurrection of Elemental Body" (Transmitted Proofs and Criticism of Opposing Views). *Ma'rifat-e Kalami* 3(2): 67-88. [In Persian]
- Hoseini Shahrudi, S. M., Vahideh Fakhar, and Mahdi Jafarifar. 2023. "Qur'anic Critical Analysis of Material Bodily Resurrection from the Point of View of Tafkik." *Qabasat* 28(107): 171-202.
- Hosseini ibn Saeed. 1982. *Kitab al-Zuhd*. Edited by Gholamreza Erfaniyan. n.p: Seyyed Abolfazl Hosseiniyan. [In Arabic]
- Hosseini ibn Saeed. 1982. *Kitab al-Zuhd*. Edited by Gholamreza Erfaniyan. Qom. [In Arabic]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2007. *Tasnim*. Volume 12. Qom: Markaz-i Nashr-i Isra'. [In Persian]
- Karimi, Mohsen. 2020. "Analyzing the Difference Between the Request for Resurrection of the Dead in the Stories of Prophet Uzair and Prophet Abraham from the Perspective of Allamah Tabataba'i". *Biannual Journal of research in the interpretation of Quran* 7(13): 1۷7-1۸7. [In Persian]
- Khoei, Sayyid Abu al-Qasem. 1983. *Mu'jam Rijal al-Hadith*. Volume 5. Beirut: Dar al-Zahra'. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Baqir. 1983. *Bihar al-Anwar*. Second edition. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Maliki Miyanji, Muhammad Baqir. 1996. *Manahij al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Vizarat-i Farhang va Irshad-i Islami. [In Arabic]
- Marvarid, Hasan Ali. 1997. *Tanbihat Hawl al-Mabda wa-l-Ma'ad*. Second edition. Mashhad: Bunyad-i Pizhuhishha-yi Astan-i Quds. [In Arabic]

- Mostafavi, Hassan. 1992. *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Vizarat-i Farhang va Irshad-i Islami. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. 1992. *Al-Masa'il al-Sarawiyya*. Qom: al-Mu'tamar al-'Alami li Alfiyat al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]
- Muhaqqiq al-Hilli, Ja'far ibn Hasan. 1985. *Al-Mu'tabar fi Sharh al-Mukhtasar*. Volume 1. Qom: n.p. [In Arabic]
- Musavi, Seyyed Mohammad. 2003. *Custom and Thought*. Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Nawbakht, Ibrahim. 1992. *Al-Yaqut fi 'Ilm al-Kalam*. Researched by Ali Akbar Ziyaei. Qom: Maktaba Ayatullah al-'Uzma al-Mar'ashi al-Najafi. [In Arabic]
- Qazvini Khorasani, Mojtaba. 2008. *Bayan al-Furqan*. Qazvin: Hadith-i Emruz. [In Persian]
- Qummi, Ali ibn Ibrahim. 1984. *Tafsir al-Qummi*. Third edition. Qom: Dar al-Kutub. [In Arabic]
- Rafiei Qazvini, Seyyed Abolhasan. 1997. *A Dive into the Sea of Knowledge*. Tehran: Islam. [In Persian]
- Razi, Fakhr al-Din. 1999. *Al-Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Sayedan, Seyyed Jafar. 2016. *Revelation Teachings*. (First and Second Volumes). Second edition. Qom: Dalil-e Ma Publications. [In Persian]
- Shojaei, Mohammad. 2001. *Resurrection or Return to God*. Tehran: Shirkat-I Sahami-yi Intishar. [In Persian]
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan. 1988. *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Volume 2. Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1973. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasa al-'Alami lil-Matbu'at. [In Arabic]
- Tehrani, Jawad. 1995. *Mizan al-Matalib*. Fourth edition. Qom: Mu'assisih-yi dar Rah-i Haqq. [In Arabic]
- Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein. 1986. *The Knowledge of Resurrection*. Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan al-. 1985. *Al-Iqtisad fi ma Yata'allaq bi-l-I'tiqad*. Beirut: Dar al-Adwa'. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan al-. 1994. *Rijal al-Tusi*. Edited by Jawad Qayyumi Isfahani. Qom: Nashr-i Islami. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan al-. 1999. *Fihrist Kutub al-Shi'a wa Usulihim wa Asma' al-Musannifin wa Ashab al-Usul*. Qom: Maktaba al-Muhaqqiq al-Tabataba'i. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan al-. n.d.. *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Tusi, Nasir al-Din al-. 1986. *Tajrid al-I'tiqad*. Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami. [In Arabic]
- Vakili, Mohammad Hasan. 2020. *Resurrection Studies*. Mashhad: Bih Nashr. [In Persian]

یادداشت‌ها

۱. «أَوَكَلَدَنِي مَرَّ عَلَى قَرِيْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى جِمَازِكَ وَلِنُجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ یا همانند کسی که از کنار یک آبادی (ویران‌شده) عبور کرد، درحالی‌که دیوارهای آن به روی سقف‌ها فرو ریخته بود، (و اجساد و استخوان‌های اهل آن در هر سو پراکنده بود؛ او با خود) گفت: «چگونه خدا این‌ها را پس از مرگ، زنده می‌کند؟!» (در این هنگام)، خدا او را یکصد سال میراند؛ سپس زنده کرد؛ و به او گفت: «چقدر درنگ کردی؟» گفت: «یک روز؛ یا بخشی از یک روز». فرمود: «نه، بلکه یکصد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی»

خود (که همراه داشتی، با گذشت سال‌ها) هیچ‌گونه تغییر نیافته است! (خدایی که یک چنین مواد فاسدشدنی را در طول این مدت حفظ کرده، بر همه‌چیز قادر است!) ولی به الاغ خود نگاه کن (که چگونه از هم متلاشی شده! این زنده‌شدن تو پس از مرگ هم برای اطمینان خاطر توست، و هم) برای اینکه تو را نشانه‌ای برای مردم (در مورد معاد) قرار دهیم. (اکنون) به استخوان‌ها (ی مرکب سواری خود نگاه کن که چگونه آن‌ها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم، و گوشت بر آن می‌پوشانیم!) «هنگامی که (این حقایق) بر او آشکار شد، گفت: «می‌دانم خدا بر هر کاری توانا است». (ترجمه مکارم شیرازی)

۲. حسین بن سعید، فقیه و محدث امامی نیمه اول قرن سوم، از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی (علیهم السلام) است (طوسی ۱۴۱۵ ق، ۳۵۵ و ۳۷۵ و ۳۸۵) که آثار فقهی حدیثی مهمی را تألیف کرده است. او هم از این سه امام بی‌واسطه حدیث نقل کرده است، و هم با واسطه مشایخش از سایر اهل بیت حدیث روایت کرده است (حسین بن سعید ۱۳۹۹، ۲۳ و ۲۶ و ۲۹؛ طوسی ۱۴۲۰ ق، ۱۶۲). رجالانی چون برقی (۱۳۴۲، ۵۴ و ۵۶) و طوسی (۱۴۱۵ ق، ۳۵۵) او را فردی موثق دانسته‌اند. وجود نام او در اسناد بیش از پنج هزار حدیث موجود شیعه گویای رتبه والای او در فقه و حدیث است (خوئی ۱۴۰۳ ق، ۵: ۲۴۵-۲۶۵)؛ محقق حلی نیز او را از فقهای معتبر شمرده است (۱۳۶۴، ۱: ۳۳).



An Investigation of the Impact of the Theory of Pragmatic Encroachment on the Argument from Religious Experience

Ehsan Simchizadeh¹ , Abdolrasoul Kashfi² 

Submitted: 2025.03.05

Accepted: 2025.07.26

Abstract

Richard Swinburne, a contemporary English philosopher, argues that religious experiences can be valid evidence for the existence of God. Central to his approach is the “principle of credulity”, which maintains that if an individual has an apparent experience of God’s presence, that experience should be accepted as genuine unless there are strong grounds for doubt. Swinburne also upholds the “principle of testimony”, asserting that people’s reports of religious experiences are trustworthy unless there is compelling evidence to the contrary. Some critics, drawing on the “theory of pragmatic encroachment”, contend that principles like credulity and testimony are inadequate in significant matters or with far-reaching consequences. From the pragmatic encroachment view, the more consequential an issue, the greater the requirement for robust evidence before accepting it. Since belief in God has profound implications for both individual and social life, its acceptance, they argue, should rest on evidence beyond personal experience or the testimony of others. Thus, by this account, credulity and testimony are insufficient for establishing the reality of religious experiences. Nevertheless, the findings of this study suggest that pragmatic encroachment does not undermine the use of credulity and testimony in relation to religious experience. This is because knowledge—conceived as justified true belief—is not swayed by practical considerations. Therefore, as long as religious experiences and consistent testimonies generate certainty for the subject, applying the principles of credulity and testimony in discussions about God remains reasonable and justified.

Keywords

Richard Swinburne, pragmatic encroachment, argument from religious experience, the principle of credulity, the principle of testimony

© The Author(s) 2025.



1. M.A. Graduate in Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran.

(ehsan.simchizadeh@ut.ac.ir)

2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran.

(Corresponding Author) (akashfi@ut.ac.ir)



بررسی تأثیر معرفت‌شناختی نظریه «تسری عمل‌گروانه» بر استدلال تجربه دینی

احسان سیم‌چی‌زاده^۱ , عبدالرسول کشفی^۲ 

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۴

چکیده

ریچارد سویین‌برن، فیلسوف معاصر انگلیسی، بر این باور است که تجربه‌های دینی می‌توانند شواهدی معتبر بر اثبات وجود خداوند باشند. وی در این زمینه، به‌طور خاص بر اصل «آسان‌باوری» تأکید می‌کند. بر اساس این اصل، اگر فردی تجربه‌ای از حضور خداوند داشته باشد، آن تجربه باید معتبر تلقی شود، مگر آنکه دلایلی متقن بر رد آن ارائه شود. افزون بر این، سویین‌برن از «اصل گواهی» نیز دفاع می‌کند. این اصل بیان می‌کند که گزارش‌های افراد درباره تجربه‌های دینی‌شان معتبر هستند، مگر اینکه شواهدی قاطع مبنی بر بی‌اعتباری آن‌ها وجود داشته باشد. درمقابل، برخی منتقدان با استناد به نظریه «تسری عمل‌گروانه» استدلال می‌کنند که اصولی مانند آسان‌باوری و گواهی در مسائل حیاتی و شرایط خطرناک قابل اعمال نیستند. از دیدگاه تسری عمل‌گروانه، هرچه موضوع مورد بحث مهم‌تر و پیامدهای عملی آن جدی‌تر باشد، ضرورت ارائه شواهد و دلایل قوی‌تر برای پذیرش آن افزایش می‌یابد. از آنجاکه خدا‌باوری مسئله‌ای بنیادین است که تأثیرات ژرف و گسترده‌ای بر زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد، پذیرش آن باید مبتنی بر شواهدی فراتر از تجربه‌های شخصی یا گزارش‌های دیگران باشد. پس، اصل آسان‌باوری و اصل گواهی برای واقعی‌دانستن تجربه‌های دینی کافی نیست. با این حال، نتایج این پژوهش روشن می‌سازد که نظریه تسری عمل‌گروانه نمی‌تواند بر کاربست اصول آسان‌باوری و گواهی برای تجربه دینی خدشه وارد کند. این به آن دلیل است که معرفت، به‌عنوان باور صادق موجه، تحت تأثیر ملاحظات عملی قرار نمی‌گیرد. بنابراین، تا زمانی که تجربه‌های دینی و گواهی‌های متواتر برای فاعل شناسا یقین‌آور باشند، کاربرد اصول آسان‌باوری و گواهی در حوزه مباحث مربوط به خداوند همچنان معقول و موجه خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

ریچارد سویین‌برن، تسری عمل‌گروانه، استدلال تجربه دینی، اصل آسان‌باوری، اصل گواهی

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (ehsan.simchizadeh@ut.ac.ir)

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (akashfi@ut.ac.ir)

مقدمه

«استدلال تجربه دینی»^۱ از ادله مهم اثبات وجود خداوند است که بر پایه تجربیات شخصی افراد از امر متعال استوار است. این استدلال مدعی است که «تجربه‌های دینی»^۲ می‌توانند دلیلی بر وجود خداوند باشند. مدافعان اعتبار معرفت‌شناختی این استدلال باور دارند که همان‌گونه که تجربه‌های حسی ما را به باور به وجود جهان مادی پیرامون رهنمون می‌کنند، تجربه‌های دینی نیز می‌توانند ما را به باور به وجود خداوند سوق دهند (Hepburn 2006). ریچارد سویین‌برن^۳، فیلسوف دین برجسته معاصر، تقریری از این استدلال ارائه داده که بر دو اصل کلیدی بنا شده است: «اصل آسان‌باوری»^۴ و «اصل گواهی»^۵.

بر مبنای اصل آسان‌باوری اگر به نظر کسی برسد که چیزی را تجربه می‌کند، معقول است که آن تجربه را واقعی بداند، مگر اینکه دلایل قوی برای رد آن داشته باشد (Swinburne 2004, 303). به‌عنوان مثال، اگر صدای پرنده‌ای را بشنویم، به وجود آن پرنده پی‌می‌بریم مگر آنکه دلیلی بر نبود آن پرنده در اختیار داشته باشیم. اصل گواهی نیز بیان می‌کند که معقول است که گزارش‌های دیگران درباره تجربه‌هایشان مطابق با باورهایشان فرض شود (صدق اخلاقی)، مگر آنکه شواهد کافی برای تردید در صداقت آن‌ها وجود داشته باشد (Swinburne 2004, 322).

سویین‌برن این اصول را به تجربیات دینی تعمیم می‌دهد و استدلال می‌کند که معقول است که ادعای فرد مبنی بر داشتن تجربه دینی را جدی تلقی کنیم، مگر آنکه شواهدی قانع‌کننده بر رد آن وجود داشته باشد. بدین ترتیب، از این منظر، تجربه دینی می‌تواند دلیلی معتبر در تأیید وجود خدا یا حقایق متعالی تلقی شود، همان‌گونه که تجربه‌های حسی ما به‌عنوان شواهدی بر وجود واقعیت‌های محسوس در نظر گرفته می‌شوند (Swinburne 2004, 304).

همان‌طور که بیان شد، اصل آسان‌باوری و اصل گواهی از اصول کلیدی در معرفت‌شناسی به شمار می‌روند و نقش مهمی در شکل‌گیری باورها بر اساس تجربیات و گفته‌های دیگران ایفا می‌کنند. این اصول در زندگی روزمره کاربرد گسترده‌ای دارند؛ با این حال، استفاده از آن‌ها در زمینه‌هایی چون اثبات وجود خدا، اتخاذ تصمیمات اخلاقی خطیر و حیاتی، یا پذیرش باورهای بنیادین با انتقاداتی مواجه شده است. یکی از این انتقادات به اهمیت پیامدهای عملی این باورها اشاره دارد.

منتقدان استدلال می‌کنند که در موضوعات خطیر، مانند وجود خدا یا تصمیم‌گیری‌های اخلاقی مهم، تکیه صرف بر اصل آسان‌باوری و اصل گواهی ممکن است کافی نباشد، چرا که احتمال خطا در چنین مواردی می‌تواند پیامدهای عمیق و جبران‌ناپذیری به دنبال داشته باشد. این نقد به‌طور مستقیم با نظریه «تسری عمل‌گروانه»^۶ مرتبط است. بر اساس این نظریه، میزان توجیه موردنیاز برای باور به یک گزاره به عوامل عملی و پیامدهای مرتبط با آن بستگی دارد. به بیان دیگر، هرچه پیامدهای عملی مبتنی بر یک باور از اهمیت بیشتری برخوردار باشد، شواهد قوی‌تر و محکم‌تری برای توجیه آن باور ضروری است. از این منظر، در موضوعات مهم و خطیر، مانند ادعای تجربه دینی یا گواهی دیگران درباره چنین تجربه‌هایی، نمی‌توان صرفاً بر اصول آسان‌باوری و گواهی تکیه کرد. بلکه لازم است این ادعاها با دقت بیشتری بررسی شوند و شواهد قوی‌تر و متقن‌تری برای توجیه آن‌ها ارائه شود (Davis 1999, 101-104).

پژوهش حاضر به بررسی نظریه «تسری عمل‌گروانه» و پیامدهای معرفت‌شناختی آن بر تقریر ریچارد سویین‌برن از استدلال تجربه دینی می‌پردازد. هدف اصلی این پژوهش دفاع از کاربرد اصول «آسان‌باوری» و «گواهی» در این استدلال، به‌طور خاص در برابر نقدی است که تکیه بر اصول آسان‌باوری و گواهی را برای واقعی دانستن تجربه دینی با توجه به اهمیت پیامدهای عملی باور به وجود خدا از لحاظ معرفت‌شناختی کافی نمی‌داند.^۷

در بخش اول، نظریه «تسری عمل‌گروانه» معرفی و نقد شده است. بخش دوم به معرفی استدلال تجربه دینی و نقش دو اصل آسان‌باوری و گواهی در این استدلال اختصاص یافته است. در بخش سوم، به مسئله اصلی پرداخته شده است. در این بخش، نشان داده شده است که حتی در شرایط عملی خطیر و در مورد موضوعات مهم نیز می‌توان به‌نحو معقولی بر اصول آسان‌باوری و گواهی تکیه کرد. ادعای اینکه در باب موضوعات مهم، کاربست این اصول به‌کلی نامعقول است نادرست تلقی می‌شود.

به‌عنوان پیشینه تحقیق، نگارندگان به دو اثر کلیدی دست یافتند. نخست، مقاله‌ای از الکس گیلهام^۸ با عنوان «تجربه دینی، تسری عمل‌گروانه و باور موجه به خدا» که در آن گیلهام با پذیرش نظریه تسری عمل‌گروانه، به بررسی تأثیر این نظریه بر باور به وجود خدا از طریق تجربه‌های دینی می‌پردازد. او استدلال می‌کند که اگر تسری عمل‌گروانه صحیح باشد، آنگاه موجه‌بودن باور به خدا بر اساس تجربه دینی به میزان اهمیت تجربه دینی برای فاعل شناسا وابسته خواهد بود. بدین ترتیب، اگر اهمیت آن پایین باشد، دستیابی به باور موجه به خدا بر اساس تجربه دینی آسان‌تر می‌شود، و اگر اهمیت آن بالا باشد، دستیابی به چنین باوری دشوار یا حتی ناممکن می‌شود (Gillham 2020, 296).

دومین اثر، کتاب تسری عمل‌گروانه، باور و عمل دینی نوشته آرون ریتسیری^۹ است. در این کتاب، ریتسیری نیز همانند گیلهام پس از توضیح و پذیرش نظریه تسری عمل‌گروانه، به بررسی تأثیر معرفت‌شناختی آن بر توجیه گزاره‌های دینی از طریق معجزه می‌پردازد (Rizzieri 2013).

وجه تمایز پژوهش حاضر از پژوهش‌های گیلهام و ریتسیری در این است که این دو متفکر نظریه تسری عمل‌گروانه را پذیرفته و به بررسی تأثیر آن بر استدلال تجربه دینی و استدلال معجزه پرداخته‌اند، اما در پژوهش حاضر، نگارندگان نظریه تسری عمل‌گروانه را رد می‌کنند و نشان می‌دهند که اگر تجربه‌های دینی و گواهی‌ها برای مخاطبان یقین‌آور تلقی شوند، تکیه بر اصول آسان‌باوری و گواهی در استدلال تجربه دینی به‌منظور اثبات وجود خدا معقول است، زیرا همان‌طور که خواهد آمد، کاربست اصول آسان‌باوری و گواهی منوط به فقدان ملاحظات خاص و قوت تجربه برای فاعل شناساست.

۱. نظریه تسری عمل‌گروانه در معرفت‌شناسی

نظریه «تسری عمل‌گروانه» در حوزه توجیه معرفت‌شناختی مطرح می‌شود و بر نقش شرایط عملی فاعل شناسا در توجیه باور تأکید می‌کند.^{۱۰} این نظریه در تقابل با دیدگاه «ناب‌گروی معرفتی»^{۱۱} قرار دارد. در ناب‌گروی معرفتی، توجیه و معرفت تنها به عوامل معرفتی «مؤدی به صدق»^{۱۲} وابسته‌اند؛ یعنی شواهد، دلایل، و سایر عناصر صرفاً معرفتی. از این منظر، اگر دو فاعل شناسای S1 و S2 از نظر معرفتی (از حیث شواهد و قرائن) در برابر گزاره صادق p در موقعیت یکسانی باشند، از لحاظ توجیه و حتی داشتن معرفت به p نیز باید در موقعیت یکسانی قرار گیرند

(Fantl & McGrath 2007, 558). به بیان دیگر، در ناب‌گروی معرفتی، هیچ عنصری خارج از حوزه شواهد و دلایل معرفتی، همچون خطرات عملی یا پیامدهای تصمیم‌گیری، نمی‌تواند در توجیه یا صدق باور نقشی داشته باشد. درمقابل، نظریه «تسری عمل‌گروانه» این تصویر را ناقص می‌داند و بر آن است که موقعیت عملی فاعل شناسا - مثلاً پیامدهای اشتباه‌بودن یک گزاره، اهمیت تصمیم‌گیری بر مبنای آن باور، یا میزان ریسک مرتبط - می‌تواند بر اینکه آیا فرد به‌طور موجه باور دارد یا نه تأثیرگذار باشد. این نظریه معتقد است که توجیه باور صرفاً تابع قوت شواهد نیست، بلکه باید در چارچوبی عملی و بستر تصمیم‌گیری نیز سنجیده شود. بنابراین، حتی اگر دو فاعل شناسای S1 و S2 از لحاظ شواهد در موقعیت معرفتی مشابهی باشند، اگر یکی در موقعیت عملی‌ای باشد که اشتباه‌بودن آن باور پیامدهای مهمی دارد و دیگری نه، توجیه آن‌ها برای پذیرش آن باور متفاوت خواهد بود.

بر همین اساس، در نظریه تسری عمل‌گروانه، یک باور ظنی زمانی به معرفت تبدیل می‌شود که قوت شواهد به اندازه‌ای باشد که، با در نظر گرفتن هزینه‌های عملی احتمالی ناشی از اشتباه‌بودن آن باور، همچنان توجیه‌پذیر باقی بماند. در غیر این صورت، فاعل شناسا ممکن است باور خود را به‌رغم قوت ظاهری شواهد، معرفت تلقی نکند. بدین‌ترتیب، تسری عمل‌گروانه مرز میان دلایل معرفتی و اقتضائات عملی را می‌شکند و به پیوند این دو در فرایند توجیه باور تأکید می‌کند.

پیش از پرداختن به استدلال «تسری عمل‌گروانه»، لازم است پیش‌فرض اساسی این نظریه، یعنی «خطاپذیری معرفت»^{۱۳}، تشریح شود. به‌طور کلی، خطاپذیری معرفت دیدگاهی است که بر مبنای آن، معرفت لزوماً باور یقینی و اطمینان کامل به گزاره نیست. بلکه حتی باور ظنی نیز، با وجود احتمال خطا، اگر با دلایل و شواهد قابل قبول همراه باشد، می‌تواند به‌عنوان معرفت تلقی شود.^{۱۴} بر این اساس، در باور موجه نیز می‌توان احتمال خطا را پذیرفت. این دیدگاه در نقطه مقابل «خطاناپذیری معرفت»^{۱۵} قرار دارد. نظریه خطاناپذیری معرفت معتقد است معرفت، به‌عنوان باور صادق موجه، تنها شامل باور یقینی و اطمینان کامل است. به بیان دیگر، معرفت به‌عنوان باور صادق موجه، زمانی محقق می‌شود که علاوه بر صدق گزاره و وجود شواهد کافی، دلایل و شواهد به‌گونه‌ای باشند که اطمینانی تردیدناپذیر برای فاعل شناسا ایجاد کنند (Fantl & McGrath 2009, 11).

نقش خطاپذیری معرفت در نظریه تسری عملی را می‌توان به‌عنوان نوعی زمینه‌ساز دانست. یکی از مسائل معرفت‌شناسی «مسئله آستانه»^{۱۶} است. این مسئله با پذیرش خطاپذیری معرفت به وجود می‌آید. با پذیرش خطاپذیری معرفت این پرسش ایجاد می‌شود که اگر به‌طور کلی ظن با معرفت قابل جمع باشد، پس چه میزان از اطمینان ظنی معرفت‌آور است؟ یا به عبارت دیگر، آستانه اطمینان لازم برای رسیدن به معرفت چقدر است؟ و یا معیار تعیین آن چیست؟ می‌توان گفت نظریه تسری عملی پاسخی به این مسئله نیز است. طبق این نظریه، به‌طور کلی ملاک تعیین آستانه اطمینان لازم برای تحقق معرفت خطاپذیر شرایط عملی فاعل شناساست (Hannon 2017, 67-68).

۱-۱. مثال بانک

مثال بانک، به‌عنوان یک آزمایش فکری، برای نشان‌دادن نقش شرایط عملی در توجیه معرفتی استفاده می‌شود. این مثال شامل دو موقعیت است که از همه جهات یکسان‌اند، به‌جز اینکه یکی «بی‌خطر» و دیگری «خطر» است. طرفداران نظریه «تسری عمل‌گروانه» معتقدند که این تفاوت تأثیر شرایط عملی را در توجیه باور نشان می‌دهد و این نظریه را تأیید می‌کند.

موقعیت «الف» (عادی): آرین و همسرش پنجشنبه صبح برای انجام یک کار بانکی غیرضروری به بانک مراجعه می‌کنند. با رسیدن به بانک، متوجه شلوغی آن می‌شوند. از آنجا که کارشان فوریت ندارد، آرین پیشنهاد می‌کند که بعدازظهر مراجعه کنند. همسرش می‌پرسد: «آیا مطمئن هستی که بانک بعدازظهر باز است؟». آرین، با استناد به تجربه دو هفته پیش، پاسخ می‌دهد: «می‌دانم که بانک بعدازظهر باز است». در نتیجه، هر دو تصمیم می‌گیرند کار بانکی را به تعویق بیندازند و بر اساس گزاره «بانک بعدازظهر پنجشنبه باز است» عمل می‌کنند. در این موقعیت، شرایط «بی‌خطر» وجود دارد، زیرا نتیجه احتمالی اشتباه بودنِ باورِ آرین نسبت به بازبودن بانک تأثیر مهمی بر زندگی آن‌ها ندارد. بنابراین، شواهد آرین (تجربه دو هفته پیش) برای توجیه باور او کافی است و تصمیم آن‌ها معقول به نظر می‌رسد. این موقعیت برای نشان دادن این نکته استفاده می‌شود که در شرایط عادی و کم‌اهمیت، فرد می‌تواند با اعتماد به شواهد ظاهری یا تجربی، باور موجهی داشته باشد و تصمیمی مبتنی بر آن اتخاذ کند. اما طرفداران تسری عمل‌گروانه معتقدند که همین باور در شرایط خطرناک تغییر می‌کند و سطح بالاتری از شواهد برای توجیه لازم خواهد بود. این تفاوت در موقعیت دوم (خطیر) آشکار می‌شود.

موقعیت «ب» (خطیر): در این موقعیت، آرین و همسرش پنجشنبه ظهر به بانک می‌رسند و متوجه شلوغی آن می‌شوند. اما برخلاف موقعیت «الف»، این بار انجام کار بانکی برای آن‌ها ضرورتی حیاتی دارد، زیرا باید موجودی حسابشان را برای جلوگیری از برگشت خوردن یک چک مهم تأمین کنند. اگر چک برگشت بخورد، ممکن است با مشکلات جدی مواجه شوند. آرین مجدداً همان استدلال قبلی را مطرح می‌کند: «دو هفته پیش بانک بعدازظهر باز بود، پس امروز هم باز است». اما این بار همسرش به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند: «برنامه بانک‌ها ممکن است تغییر کرده باشد و نمی‌توان صرفاً بر تجربه قبلی تکیه کرد». با در نظر گرفتن پیامدهای خطر اشتباه در این تصمیم، وقتی از آرین پرسیده می‌شود: «آیا مطمئن هستی که بانک بعدازظهر باز است؟»، او با وجود همان میزان شواهد و اطمینان ذهنی که در موقعیت «الف» داشت، اذعان می‌کند: «راستش، نه». بنابراین، آرین و همسرش تصمیم می‌گیرند بر اساس گزاره «بانک بعدازظهر پنجشنبه باز است» عمل نکنند و کار بانکی را به تعویق نیندازند. آن‌ها به این نتیجه می‌رسند که مخاطرات این باور در چنین شرایطی بسیار بالاست و برای توجیه آن، شواهد قوی‌تری لازم است^{۱۷} (Fantl & McGrath 2009, 31).

نتیجه‌گیری از مثال بانک: این مثال به شکلی روشن نشان می‌دهد که شرایط عملی می‌توانند بر توجیه معرفتی تأثیر بگذارند. در هر دو موقعیت، آرین به شواهد یکسانی استناد می‌کند (تجربه دو هفته پیش از باز بودن بانک)، اما واکنش او نسبت به باور در این دو موقعیت متفاوت است. در موقعیت «ب» (خطیر)، آرین به دلیل پیامدهای بالقوه اشتباه حاضر نیست ادعای معرفت کند، در حالی که در موقعیت «الف» (عادی)، به راحتی بر اساس همان شواهد چنین ادعایی دارد. این تفاوت، دقیقاً نشان‌دهنده نقش شرایط عملی (میزان خطر و پیامدهای اشتباه) در توجیه باور است. به عبارت دیگر، در موقعیت خطیر، صرف وجود شواهد اولیه کافی نیست، بلکه شواهد باید متناسب با ریسک و اهمیت تصمیم باشد. همین نکته بنیان نظریه تسری عمل‌گروانه است: توجیه معرفتی تنها به شواهد وابسته نیست، بلکه شرایط عملی نیز تعیین می‌کند که آیا شواهد موجود برای توجیه باور کافی هستند یا خیر. به طور خلاصه، هرچه پیامدهای بالقوه یک اشتباه جدی‌تر باشند، شواهد قوی‌تری لازم است تا بتوان باور را موجه دانست.

۱-۱-۱. استدلال تسری عملی بر پایه اصول معرفت‌شناختی

حامیان تسری عملی دو نوع استدلال برای این نظریه مطرح کرده‌اند. نوع اول، که در بخش پیشین بیان شد، «استدلال مبتنی بر مثال»^{۱۸} بود و نوع دوم «استدلال مبتنی بر اصول معرفت‌شناختی»^{۱۹} است که در این بخش بیان می‌شود.

مقدمات این استدلال عبارت‌اند از اصل معرفت-دلیل، اصل دلایل مطمئن و خطاپذیری معرفت. حامیان تسری عملی سعی می‌کنند به کمک این اصول نشان دهند که چرا در مثال بانک در شرایط عادی فرد به گزاره موردنظر معرفت دارد و در شرایط خطیر معرفت ندارد.

۱. اصل معرفت-دلیل: اگر بدانی که p ، آنگاه p به اندازه کافی تضمین‌شده^{۲۰} است که دلیلی برای باور یا کار دیگری باشد (Goldman and McGrath 2015: 117).

۲. اصل دلایل مطمئن: اگر p به اندازه کافی تضمین‌شده است که دلیلی برای باور یا کار دیگری باشد، بنابراین p به اندازه کافی تضمین‌شده است که تو را در آن باور یا کار موجه کند (Goldman and McGrath 2015: 118).

۳. اصل معرفت-توجیه (منتج از دو اصل پیشین): اگر بدانی که p ، آنگاه p به اندازه کافی تضمین‌شده است که تو را در باور یا کار دیگری موجه کند (Goldman and McGrath 2015: 119).

۴. خطاپذیری معرفت: معرفت نیازمند یقین معرفتی نیست. به این معنا که می‌توان چیزی را دانست حتی اگر به اندازه‌ای که به آن یقین کامل داشته باشی موجه نباشی (Goldman and McGrath 2015: 119).

۵. نتیجه‌گیری: فرض می‌کنیم که هم خطاپذیری معرفت و هم اصل KJ درست هستند. حال یک موقعیت عادی (مانند موقعیت عادی مثال بانک) را تصور کنید: در این وضعیت، فاعل شناسا برای گزاره p دلیل و شواهد کافی دارد. گرچه شواهد برای قطعیت مطلق کافی نیست، اما به اندازه‌ای قوی هست که عمل کردن طبق آن موجه باشد. پس، طبق KJ، فاعل شناسا به p معرفت دارد. حال یک موقعیت خطیر (مانند موقعیت خطیر مثال بانک) را تصور کنید: در اینجا شواهد مؤدی به صدق و میزان توجیه برای p ، کاملاً با موقعیت عادی یکسان است (یعنی شواهد هیچ تغییری نکرده). اما در موقعیت خطیر، اهمیت عملی بالاتر است (مثلاً تصمیم اشتباه فرد پیامدهای سنگینی دارد). در این وضعیت، چون شک کوچکی باقی مانده و هزینه خطا بالاست، او دیگر مجاز نیست طبق p عمل کند. در نتیجه، طبق KJ، فاعل شناسا دیگر به p معرفت ندارد، درحالی‌که از نظر شواهد، وضعیت او در هر دو موقعیت عادی و خطیر یکسان است، اما فقط به‌خاطر تفاوت در عوامل عملی (مثل اهمیت یا هزینه)، معرفت وی نسبت به p تغییر می‌کند. پس، شرایط عملی همچون عوامل مؤدی به صدق بر معرفت تأثیرگذارند (Goldman and McGrath 2015: 120).

۲-۱. چگونگی تسری شرایط عملی به معرفت

مثال بانک نشان می‌دهد که تأثیر شرایط عملی در ساحت معرفت به مؤلفه توجیه مرتبط است. در موقعیت بی‌خطر، آری بر اساس شواهد پیشین ادعای معرفت می‌کند، اما در موقعیت خطیر، با وجود همان شواهد، از ادعای معرفت خودداری می‌کند. این تفاوت نشان می‌دهد که شرایط عملی می‌توانند همچون یک تنظیم‌گر عمل کنند:

- معرفت زمانی شکل می‌گیرد که هزینه عمل بر مبنای یک گزاره کاذب، کمتر از قوت دلایل و شواهد موجود باشد.
- معرفت زمانی شکل نمی‌گیرد که هزینه عمل بر مبنای یک گزاره کاذب، بیشتر از قوت دلایل و شواهد باشد. بر این اساس، شرایط عملی مستقیماً علت ایجاد باور نیستند، بلکه نقشی تنظیم‌کننده دارند و آستانه‌ای تعیین می‌کنند که میزان شواهد لازم برای تحقق معرفت را مشخص می‌سازد (Kraft 2010, 10).
- دو تلقی کلیدی به مفهوم توجیه وجود دارد: «تلقی صدق‌رسانی»^{۲۱} و «تلقی مهار»^{۲۲}. در تلقی صدق‌رسانی، توجیه ابزاری برای دستیابی به باورهای صادق بیشتر است. درمقابل، تلقی مهار توجیه را مکانیزمی برای حفظ و حمایت از باورهای صادق در برابر نقدها و دیدگاه‌های مخالف می‌داند (Kraft 2010, 1-2).
- در چارچوب تلقی مهار، توجیه مانند طنابی است که قایق را به اسکله متصل می‌کند. هرچه این طناب محکم‌تر باشد، قایق در برابر امواج دریا (مانند شرایط خطیر) مقاوم‌تر خواهد بود. در نظریه تسری عمل‌گروانه نیز معرفت تا زمانی پابرجاست که هزینه کذب یک گزاره از قوت موقعیت معرفتی و شواهد کمتر باشد. شرایط عملی، همانند امواج دریا، می‌توانند باورهای ضعیف را به چالش بکشند و آشکار کنند که میزان شواهد موردنیاز برای توجیه بسته به موقعیت تغییر می‌کند.

۳-۱. نقدهای نظریه تسری عمل‌گروانه

نقدهای متنوعی درباره نظریه تسری عملی مطرح شده است. مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان در این پنج دسته جای داد.^{۲۳}

۱. نقد غیرشهودی^{۲۴} بودن تسری عملی
 ۲. نقد مبتنی بر زمینه‌گروی معرفتی^{۲۵}
 ۳. نقد اصول معرفت‌شناختی نظریه، مانند اصل KJ و دیگر اصول مرتبط
 ۴. نقد مبتنی بر فلسفه تجربی^{۲۶}
 ۵. نقد مبتنی بر تأثیرات روان‌شناختی بر وضعیت معرفتی
- نخست، اعتراضاتی به نظریه تسری عملی وارد شده که آن را غیرشهودی می‌دانند، زیرا به نظر می‌رسد که عوامل عملی مانند میزان اهمیت یا پیامدها نباید بر معرفت فرد تأثیر بگذارند. همچنین، این نظریه به نتایج عجیبی منجر می‌شود، مانند اینکه شخصی بدون اذیت دادن شواهدش، تنها به دلیل بالا رفتن اهمیت موضوع، دیگر «نداند». نظریه‌پردازان تسری عملی باید توضیح دهند که چرا این گفته‌ها با وجود احتمال درستی، چنین غیرعادی به نظر می‌رسند (Goldman and McGrath 2015, 121).
- دوم، زمینه‌گروان استدلال می‌کنند که تفاوت در داوری‌های معرفتی صرفاً ناشی از تغییر در معنای واژه «دانستن» در بافت‌های زبانی متفاوت است، نه تغییری واقعی در معرفت. بنابراین، آنچه مدافعان تسری عملی گزارش می‌کنند، درواقع صرفاً شاهی بر تغییر کاربرد زبان است نه تأثیر شرایط عملی بر معرفت (DeRose 2009).

سوم، برخی از نقدها ناظر به استدلال مبتنی بر اصول معرفت‌شناختی، صحت این اصول را مورد نقد قرار داده است. از جمله این نقدها می‌توان به نقد اصل معرفت-عمل^{۲۷} (Roeber 2016; Reed 2010) و اصل معرفت-توجیه (Ye 2022) اشاره کرد.

چهارم، ولسلی باک‌والتر^{۲۸} نشان داده است که یافته‌های آماری و نظرسنجی‌ها نشان نمی‌دهند که داوری‌های معرفتی مردم تحت تأثیر تغییر در سطح خطر یا اهمیت عملی قرار می‌گیرد. در بسیاری از موارد، افراد حتی در موقعیت‌های خطر نیز همچنان معرفت را به‌گونه‌ای نسبت می‌دهند، که با پیش‌بینی‌های نظریه تسری عملی در تضاد است (Buckwalter 2010).

پنجم، تیموتی ویلیامسون^{۲۹} در دفاع از «ثبات‌گروی غیرحساس»^{۳۰} استدلال می‌کند که معنای «دانستن» همواره ثابت است و برخلاف نظریه‌های زمینه‌گروی و ثبات‌گروی فاعل‌محور، تغییر نمی‌کند؛ با این حال، تفاوت در داوری‌های ما درباره معرفت افراد در موقعیت‌های مختلف ناشی از خطاهای روان‌شناختی و اثرات تمرکز ذهن بر عوامل خاص مانند خطرات احتمالی است، نه تغییر در معنای واژه. او می‌گوید که ما در موقعیت‌های خطر به‌طور طبیعی بیشتر به امکان خطا توجه می‌کنیم و به‌اشتباه می‌پنداریم که فرد نمی‌داند، درحالی‌که از نظر معرفتی همان شرایط معرفت برقرار است. بنابراین، ویلیامسون تلاش می‌کند توهم عدم معرفت را با تحلیل روان‌شناختی توضیح دهد، نه با تغییر در استاندارد معرفت (Williamson 2005, 225-226).

۱-۳-۱. نقد نظریه تسری عمل‌گروانه مبتنی بر تسامح زبانی

این نقد بر آن است تا نشان دهد که در هر دو موقعیت -عادی و خطر- که در مثال بانک ترسیم شده‌اند، فاعل شناسا فاقد معرفت نسبت به گزاره «بانک بعدازظهر پنج‌شنبه باز خواهد بود» است. با اثبات عدم معرفت فاعل شناسا در موقعیت عادی، وضعیت معرفتی او در هر دو موقعیت یکسان تلقی می‌شود و مقایسه آن‌ها برای نتیجه‌گیری در راستای این نظریه موضوعیت خود را از دست می‌دهد.

شایان ذکر است که این نقد از نوع نقدهای مبنایی نیست؛ بدین معنا که رد معرفت فاعل شناسا در موقعیت عادی مبتنی بر رد «معرفت ظنی» یا «خطاپذیری معرفت» نیست. بلکه، حتی در صورت پذیرش معرفت ظنی، نسبت‌دادن معرفت به فاعل شناسا در موقعیت عادی، بر اساس نکاتی که متعاقباً ارائه خواهد شد، فاقد مبنای کافی خواهد بود.

در مثال بانک، دلیلی که برای قضاوت درباره وجود یا عدم معرفت فاعل شناسا نسبت به گزاره «بانک بعدازظهر پنج‌شنبه باز است» ارائه شده ادعا یا اظهار^{۳۱} خود اوست. به‌طور مشخص، در موقعیت خطر، فاعل شناسا به‌صراحت ادعای معرفت نمی‌کند و در پاسخ به پرسش «آیا می‌دانی که بانک بعدازظهر پنج‌شنبه باز است؟» اذعان می‌کند: «نمی‌دانم». اما، در موقعیت عادی، فاعل شناسا ادعای معرفت دارد و به همان پرسش پاسخ می‌دهد: «می‌دانم». پرسش انتقادی‌ای که می‌توان برای حامیان نظریه تسری عمل‌گروانه مطرح کرد این است: بر چه مبنایی نتیجه گرفته شده که فاعل شناسا در موقعیت عادی (و موارد مشابه) واقعاً به‌گزاره معرفت دارد و ادعای او قابل اتکاست؟ بسیاری از افراد در موقعیت‌های روزمره، بی‌آنکه به‌طور واقعی معرفت داشته باشند، به‌سادگی و بر اساس تسامحی زبانی، از واژه «می‌دانم» استفاده می‌کنند. به همین دلیل، اگر در یک بحث جدی یا در موقعیتی خطرتر از آن‌ها پرسیده شود که آیا واقعاً می‌دانند، ممکن است پاسخشان چیزی جز اقرار به ناآگاهی نباشد.

نکته دیگری که باید به آن توجه کرد این است که عادی بودن موقعیت می‌تواند زمینه را برای تسامح زبانی فراهم کند. حامیان نظریه تسری عمل‌گروانه شرایط عملی عادی را عاملی مؤثر در شکل‌گیری معرفت دانسته و درمقابل، شرایط خطر را به‌عنوان علت فقدان معرفت تلقی می‌کنند. با این حال، این پرسش مهم مطرح می‌شود که چرا نباید شرایط عملی را نه به‌عنوان عاملی مؤثر در معرفت، بلکه به‌عنوان عاملی مؤثر بر تسامح زبانی در نظر گرفت؟ طرح این پرسش مسئله مهمی را برجسته می‌کند: هیچ دلیل موجهی وجود ندارد که شرایط عملی فقط بر ساحت معرفت تأثیرگذار باشد اما بر تسامح زبانی تأثیری نگذارد. درواقع، ممکن است شرایط عملی در موقعیت‌های مختلف نه وضعیت معرفتی فاعل شناسا، بلکه شیوه کاربرد واژگان را تعیین کنند. برای مثال، حامیان نظریه تسری عمل‌گروانه بر این باورند که فاعل شناسا بدون آنکه تغییری اساسی در موقعیت معرفتی خود ایجاد کند، در موقعیت عادی مدعی معرفت است («می‌دانم») و در موقعیت خطر مدعی عدم معرفت می‌شود («نمی‌دانم»). اما احتمال قوی‌تری نیز وجود دارد: اینکه شرایط عملی نه بر ساحت معرفت، بلکه صرفاً بر شیوه بیان و ادبیات زبانی تأثیر گذاشته باشد.

با روشن‌شدن این نکته که فاعل شناسا در موقعیت عادی نیز واجد معرفت نیست یا دست‌کم نمی‌توان به‌طور قطعی تعیین کرد که واجد معرفت است یا خیر، یکسانی معرفتی میان موقعیت‌های عادی و خطر در مثال بانک آشکار می‌شود. در چنین وضعیتی، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که فاعل شناسا در موقعیت عادی واجد معرفت و در موقعیت خطر فاقد معرفت است.

افزون بر این، حامیان نظریه تسری عمل‌گروانه نمی‌توانند برای اثبات تحقق معرفت فاعل شناسا در موقعیت عادی به شرایط عملی او استناد کنند. به بیان دیگر، نمی‌توانند ادعا کنند که چون شرایط عملی خطر نیست، میزان دلایل و شواهد موجود برای فاعل شناسا کافی است تا او را به معرفت برساند. چنین استدلالی مصادره به مطلوب است؛ زیرا هنوز در فرایند استدلال تسری عمل‌گروانه قرار داریم و قرار است نتیجه نهایی این نظریه از تحلیل مثال بانک به دست آید. در این صورت، نمی‌توان نتیجه این استدلال را - یعنی اینکه در موقعیت عادی فاعل شناسا واجد معرفت است - برای اثبات مقدمات آن به کار گرفت.

۲. استدلال تجربه دینی

۲-۱. مقدمه

استدلال تجربه دینی بر این پیش‌فرض استوار است که برخی تجربیات خاص که افراد آن‌ها را به‌عنوان «تجربه دینی» توصیف می‌کنند می‌تواند نشانه‌ای بر وجود خداوند یا امر متعال باشد. این مفهوم به حالتی ذهنی، احساسی یا معنوی اشاره دارد که در آن، فرد احساس می‌کند با امر مقدس، خدا، یا واقعیتی فراتر از جهان مادی ارتباطی مستقیم یا عمیق برقرار کرده است. چنین تجربیاتی معمولاً با احساساتی مانند شگفتی، ابتهاج، خشوع و آرامش همراه هستند. تجربه‌کننده این حالات را نه صرفاً تجربه‌های درونی ذهن، بلکه واقعیت‌هایی از نوعی متفاوت می‌پندارد که ماورای طبیعت یا فراتر از قابلیت‌های بشری است (Webb 2022). بر این اساس، فیلسوفانی مانند ریچارد سویین‌برن تلاش کرده‌اند تا این نوع تجربه‌ها را تحلیل کرده و از آن‌ها دفاع کنند، به این منظور که نشان دهند چنین تجربیاتی می‌توانند دلیل معتبری برای اثبات وجود خدا باشند.

ریچارد سویین‌برن در تقریر خود از استدلال تجربه دینی به دو اصل آسان‌باوری و اصل گواهی اشاره می‌کند. این اصول به تجربه‌کنندگان اجازه می‌دهد که تجربیات دینی خود را معتبر بدانند، مگر آنکه شواهدی معتبر علیه این تجربیات وجود داشته باشد. تفاوت اصلی استدلال ریچارد سویین‌برن در باب تجربه دینی با دیگر فیلسوفان در نحوه استناد و تحلیل او از این تجربیات است.

بر اساس اصل «آسان‌باوری»، سویین‌برن استدلال می‌کند که اگر فردی تجربه‌ای دینی داشته باشد، معقول است که آن تجربه را به‌عنوان بازتابی از واقعیت بپذیرد، مگر آنکه شواهد کافی بر رد اعتبار آن در اختیار داشته باشد. سویین‌برن در ارتباط با این مطلب چنین توضیح می‌دهد:

[...] در صورت نبود ملاحظات ویژه، همه تجربه‌های دینی باید از سوی افرادی که آن‌ها را تجربه می‌کنند به‌عنوان تجربه‌های اصیل در نظر گرفته شوند و بنابراین، باید آن‌ها را دلایل معتبری برای باور به وجود آنچه به نظرشان رسیده - چه خدا باشد، یا مریم مقدس، یا حقیقت نهایی، یا پوزیدون- محسوب کرد. (Swinburne 2004, 304)

درواقع این اصل بر شباهت میان تجربیات دینی و تجربیات حسی روزمره استوار است، به این معنا که همان‌طور که در زندگی روزمره به تجربیات حسی خود اعتماد می‌کنیم، می‌توانیم به تجربیات دینی نیز اعتماد کنیم. اصل دیگر، یعنی «اصل گواهی»، بیان می‌کند که اگر فردی تجربه دینی خود را گزارش دهد، معقول است که دیگران به صحت این گزارش اعتماد داشته باشند، مگر آنکه شواهد قوی برای تردید در صداقت‌گوینده وجود داشته باشد. این اصل نیز بر مشابهت میان گواهی‌های مربوط به تجربیات دینی و گواهی‌های مربوط به تجربیات روزمره تأکید می‌کند؛ بدین معنا که همان‌طور که در زندگی روزمره اصل بر صحت گواهی‌های دیگران است، می‌توان گزارش‌های مربوط به تجربیات دینی را نیز معتبر دانست (Swinburne 2004, 322-324).

۲-۲. اصل آسان‌باوری

هر فرد به کمک دریافت‌های حسی خود جهان اطراف را می‌شناسد و بر اساس ادراکات خویش عمل می‌کند. به‌طور مثال، من با دیدن کتابی که روی میز است به سمت آن می‌روم و آن را برمی‌دارم. با مشاهده بارش باران تصمیم می‌گیرم بارانی به تن کنم و چتر بردارم. با نگاه به ساعت متوجه می‌شوم که برای قراری که دارم دیر شده است و باید از مسیری استفاده کنم که زودتر به مقصد برسم. در تمام این موارد، تجربه‌های حسی ما تنها به‌عنوان تجربه‌هایی محدود به ذهن فاعل شناسا تلقی نمی‌شوند، بلکه به‌عنوان تجاربی حاکی از واقعیات بیرونی پذیرفته می‌شوند. درواقع، همه ما در عمل به‌گونه‌ای رفتار می‌کنیم که گویی آنچه به نظرمان می‌آید همان‌گونه نیز هست. این همان محتوای اصل آسان‌باوری است که سویین‌برن آن را جزء اصول بنیادین عقلانیت می‌داند، اصلی که به‌طور مستمر توسط هر فاعل شناسایی دنبال می‌شود و انکار آن به شکاکیت فراگیر می‌انجامد.

سویین‌برن اصل آسان‌باوری را به این صورت تعریف می‌کند: «اگر (به‌نحو معرفت‌شناختی) به نظر فاعل شناسا برسد که x حاضر است (و دارای خصوصیتی است)، احتمالاً x حاضر است (و دارای همان خصوصیات است)» (Swinburne 2004, 303).

این اصل تنها زمانی معتبر است که موانع خاصی بر اجرای آن تأثیر نگذارد. سویین‌برن این موانع را در چهار دسته خلاصه می‌کند: (۱) زمانی که فاعل شناسا به دلایلی همچون اعتیاد یا بیماری روانی اعتبار معرفتی خود را از دست بدهد، مانند فرد مبتلا به اسکیزوفرنی که باید صحت تجربیات خود را بررسی کند (Swinburne 2004,)

311)؛ (۲) وقتی که تجربه فاعل شناسا از نظر معرفتی ناکافی باشد، مانند کسی که بدون دانش قبلی یک میوه نادر را شناسایی می‌کند (Swinburne 2004, 311)؛ (۳) در شرایطی که دلیل پیشین قوی‌تری برای عدم وجود x در زمان تجربه وجود داشته باشد، مانند دیدن دوستی در شهری دیگر درحالی‌که شواهد قوی‌تری نشان می‌دهد او آنجا نبوده است (Swinburne 2004, 311-312)؛ و (۴) هنگامی که تجربه فاعل شناسا ناشی از x نباشد، مانند اشتباه‌گرفتن یک فرد با بازیگری که از ظاهر او تقلید کرده است (Swinburne 2004, 314).

نکته‌ای که در ارتباط با تعریف سویین‌برن از اصل آسان‌باوری باید مورد توجه قرار گیرد زاویه دید در بیان اصل آسان‌باوری است. توضیح اینکه اصل آسان‌باوری را می‌توان از دو منظر اول‌شخص (فاعل شناسا و سوم‌شخص ناظر به فاعل شناسا) تعریف کرد. تعریف سویین‌برن از اصل آسان‌باوری که کمی قبل آورده شد از منظر سوم‌شخص بیان شده است. به همین دلیل در تعریف از واژه «احتمالاً»^{۳۳} استفاده شده است. وقتی ما به فاعل‌های شناسا می‌نگریم، متوجه می‌شویم که در صورت نبود برخی ملاحظات خاص، اغلب وقتی چیزی به نظر آن‌ها می‌رسد واقعاً همان‌طور است و آن تجربه واقعی است، اما نمی‌توان گفت همواره تجربه‌هایشان واقعی است، بلکه گاهی اوقات دچار خطا می‌شوند. مثلاً ممکن است فردی یک گربه سیاه را از دور ببیند که روی زمین نشسته است، ولی وقتی نزدیک می‌شود متوجه شود که آن گربه نبوده بلکه یک کیسه نایلونی سیاه بوده است. پس ما به‌عنوان ناظر غیر فاعل شناسا نمی‌توانیم بگوییم که متعلق تجربه هر کس که چیزی به نظرش می‌رسد قطعاً واقعی است. اما اگر بخواهیم اصل آسان‌باوری را از منظر اول‌شخص یعنی به‌عنوان خود فاعل شناسایی که آن را اعمال می‌کند تعریف کنیم، نمی‌توانیم از تعبیر «احتمالاً» استفاده کنیم، زیرا با شهود عمومی ما سازگار نیست. این واژه نشان می‌دهد که نتیجه نهایی اصل آسان‌باوری همواره احتمالی است و نمی‌توان هیچ‌گاه با تکیه بر این اصل نسبت به واقعی بودن تجربه یقین داشت. با این حال، شهود ما به‌عنوان فاعل شناسا در کاربردهای روزمره اصل آسان‌باوری خلاف این نتیجه را نشان می‌دهد. به‌عنوان مثال، هنگامی که صفحه‌کلید روی میز را می‌بینم و لمس می‌کنم، هیچ تردیدی در واقعی بودن تجربه خود ندارم. اگر اصل آسان‌باوری، از منظر فاعل شناسا، صرفاً مفید احتمال باشد، در این صورت باید همواره احتمال خطا را در تمام تجربیات حسی خود در نظر بگیریم. این در حالی است که چنین دیدگاهی با نحوه مواجهه ما با تجربیات روزمره سازگار نیست.

۳-۲. اصل آسان‌باوری در استدلال تجربه دینی

اصل آسان‌باوری بیان می‌کند که تجربه دینی می‌تواند به‌عنوان دلیلی برای محتوای آن تلقی شود؛ همان‌طور که تجربه حسی دیدن میز دلیلی بر وجود میز محسوب می‌شود. در نبود اصل آسان‌باوری در استدلال تجربه دینی، این ایراد مطرح می‌شود که چرا باید تجربه‌های دینی را واقعی انگاشت، و در نتیجه، انتظار می‌رود فرد تجربه‌گر دینی واقعی بودن تجربه خود را اثبات کند. به عبارت دقیق‌تر، فقدان اصل آسان‌باوری بار اثبات^{۳۴} واقعی بودن تجربه‌های دینی را بر عهده مدافع استدلال مبتنی بر تجربیات دینی قرار می‌دهد. از سوی دیگر، وجود این اصل در استدلال تجربه دینی توجیه می‌کند که چرا تجربه‌های دینی باید به‌صورت پیش‌فرض، حاکی از واقعیت در نظر گرفته شوند، مگر اینکه دلایل معتبری برای نفی این ادعا یا ایجاد تردید ارائه شود.

اصل آسان‌باوری با ارائه معیارهای معقول معرفتی در موارد متعدد روزمره تأکید می‌کند که تجربه‌های افراد - مگر در شرایط خاص - واقعی تلقی می‌شوند و تفاوت ماهوی میان تجربه‌های روزمره و تجربه‌های دینی وجود ندارد.

از منظر معرفت‌شناختی، مناسب است همان رویکردی که در مواجهه با تجربه‌های روزمره اتخاذ می‌شود در مورد تجربه‌های دینی نیز اعمال شود. بدین ترتیب، اگر فردی تجربه دینی را از سر بگذراند، منطقی است که آن را همانند تجربه‌های روزمره خود واقعی فرض کند، مگر آنکه دلایل موجهی برای تردید ارائه شود.

۴-۲. اصل گواهی

ما، به عنوان تجربه‌گر، با تکیه بر اصل آسان‌باوری، تجربه‌های روزمره خود را واقعی تلقی می‌کنیم. اصل آسان‌باوری قاعده‌ای است که از رفتار معرفتی متداول افراد استنباط شده است. با بررسی دقیق‌تر رفتار معرفتی خود، می‌توان به اصل دیگری نیز دست یافت. ما روزانه گزاره‌های متعددی را از تجربه‌های دیگران می‌شنویم و آن‌ها را حاکی از واقعیت می‌پنداریم، بی‌آنکه در صحت این گزارش‌ها تردید کنیم، آن‌ها را می‌پذیریم و طبقشان عمل می‌کنیم. این رفتار متداول معرفتی ما را به اصل دیگری، یعنی اصل گواهی، رهنمون می‌کند. کاربست اصل گواهی، برخلاف اصل آسان‌باوری، به فاعل شناسا یا تجربه‌گر محدود نمی‌شود، بلکه توسط سوم‌شخص، یعنی کسی غیر از فاعل شناسا، به کار گرفته می‌شود. سویین‌برن اصل گواهی را این‌گونه تعریف می‌کند: «در صورت نبود ملاحظات خاص، تجربه‌های دیگران احتمالاً همان‌گونه‌اند که برای ما گزارش کرده‌اند»^{۳۰} (Swinburne 2004, 322). در این تعریف، منظور از ملاحظات خاص دلایل ایجابی‌ای است که نشان می‌دهند فاعل شناسا دچار خطا، مبالغه یا فریب‌کاری شده است. اصل گواهی مدعی نیست که تحت هر شرایطی باید یا می‌توان به گواهی‌ها اعتماد کرد. بلکه بیان می‌کند که اعتماد به گواهی‌ها در صورت نبود دلایل مبنی بر غیرقابل‌اعتماد بودن آن‌ها کاری معقول است. همچنین، برخلاف تجربه‌های حسی که موضوع اصل آسان‌باوری هستند، گواهی‌ها کمتر منجر به یقین می‌شوند؛ زیرا در بیشتر موارد، میزان اعتماد ما به گواهان پایین‌تر از حد یقین قرار دارد.

در اینجا، لازم است همان اشکالی که در مورد تعریف سویین‌برن از اصل آسان‌باوری مطرح شد، این بار درباره اصل گواهی نیز بیان شود. سویین‌برن اصل گواهی را این‌گونه تعریف می‌کند: «در صورت نبود ملاحظات خاص، تجربه‌های دیگران احتمالاً همان‌گونه‌اند که دیگران برای ما گزارش کرده‌اند» (Swinburne 2004, 322). در این تعریف، سویین‌برن از واژه احتمالاً استفاده کرده است. درست است که برخلاف تجربه‌های حسی که غالباً یقین‌آور هستند بسیاری از گواهی‌ها یقین‌آور نیستند، با این حال تعداد زیادی از گواهی‌های روزمره را می‌توان یافت که ما به آن‌ها اطمینان کامل داریم. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که گواهی لزوماً ظن‌آور نیست، بلکه در موارد زیادی می‌تواند مفید یقین نیز باشد. بنابراین، اگر کاربست اصل گواهی را تنها مفید احتمال بدانیم و نه یقین، لازم می‌آید که به‌طور کامل یقین‌آور بودن هرگونه گواهی را به عنوان دلیلی ابتدایی انکار کنیم. این ادعا با واقعیت‌های روزمره ناسازگار است؛ چراکه در زندگی روزمره به‌طور مداوم گواهی‌هایی وجود دارند که در وهله نخست برای افراد یقین‌آور هستند. برای مثال، در موارد متعددی ما به گواهی دیگران (مانند گزارش‌های پزشکی، روایات تاریخی و وقایع عادی) به‌صورت یقینی اعتماد می‌کنیم و آن را غیرقابل تردید می‌دانیم. از این رو، تعریف سویین‌برن، با محدود کردن گواهی‌ها به احتمال و کنار گذاشتن نقش یقین‌آور بودن آن‌ها، با واقعیت تجربیات انسان سازگار نیست.

۵-۲. اصل گواهی در استدلال تجربه دینی

استدلال تجربه دینی به همان میزانی که به اصل آسان‌باوری وابسته است، به اصل گواهی نیز نیازمند است. این ضرورت از آنجا ناشی می‌شود که مخاطبان این استدلال غالباً فاقد تجربه دینی مستقیم‌اند و آگاهی آن‌ها از تجربه‌های

دینی تنها از طریق واسطه گواهی‌ها حاصل شده است. همان‌طور که در بخش پیشین اشاره شد، اصل گواهی نیز مانند اصل آسان‌باوری یک دلیل در وهله نخست برای تبیین معقولیت اعتماد به گواهی‌ها محسوب می‌شود. کاربرد اصل گواهی در استدلال تجربه دینی کمک می‌کند تا نشان دهیم، در صورتی که ملاحظات خاصی - نظیر دلایل معتبری مبنی بر کذب، خطا، یا غیرقابل اعتماد بودن گواهان - وجود نداشته باشد، معقول است که به گواهی‌های مطرح شده اعتماد کنیم و وقوع تجربه دینی را، با همان کیفیت گزارش شده، تأیید کنیم. درواقع، اصل گواهی نیازی به وجود دلایل خاص برای اعتماد به این گواهی‌ها ندارد؛ بلکه صرفاً کافی است که وجود ملاحظات خاص که احتمال صداقت و وثاقت گواهان را از بین می‌برند رد شود. با چنین ردی، معقولیت اعتماد به گواهی‌های مرتبط با تجربه دینی ثابت می‌شود. بدین ترتیب، این اصل نشان می‌دهد که اعتماد به گزارش‌های تجربه دینی - بدون نیاز به اثبات ابتدایی یا دلایل خاص اضافی - قابل توجیه است، مگر آنکه دلایل قانع‌کننده‌ای برای تردید در صداقت یا وثاقت این گزارش‌ها وجود داشته باشد.

۳. تأثیر معرفت‌شناختی تسری عمل‌گروانه بر استدلال تجربه دینی

منتقدان استدلال می‌کنند که اصول آسان‌باوری و گواهی تنها در شرایط عادی معتبرند و هنگام مواجهه با مسائل خطرناک و تصمیم‌گیری‌های مهم، قابل اعمال نیستند. به همین دلیل، آن‌ها نتیجه می‌گیرند که نمی‌توان صرفاً بر اساس این اصول، تجربه‌های دینی افراد را به عنوان شواهدی مؤثر برای واقعی بودن آن‌ها پذیرفت.

نقد منتقدان را می‌توان در قالب زیر صورت‌بندی کرد:

۱. بر اساس اصل آسان‌باوری، هر تجربه‌ای تا زمانی که دلیل موجهی علیه آن وجود نداشته باشد، می‌تواند مطابق با واقعیت انگاشته شود.
۲. بر مبنای اصل گواهی، گزارش‌های دیگران از تجربه‌هایشان باید پذیرفته شود، مگر اینکه دلایل معتبری علیه آن ارائه شود.
۳. ترکیب این دو اصل به این نتیجه می‌انجامد که تجربه‌های دینی گزارش شده تا وقتی که دلیل معتبری علیه آن‌ها موجود نباشد، معقول است که واقعی فرض شوند.
۴. موضوع وجود خدا مسئله‌ای خطرناک است که می‌تواند تمام ابعاد زندگی فرد را تحت تأثیر قرار دهد.
۵. در شرایط عملی خطرناک، اصول آسان‌باوری و گواهی برای حکم به واقعی بودن تجربه‌های دینی کافی نیستند.
۶. بنابراین، نمی‌توان اصول آسان‌باوری و گواهی را در استدلال تجربه دینی به کار گرفت (به این معنی که صرف به نظر رسیدن وجود خدا در تجربه دینی برای باور به وجود خدا کافی نیست).

این نقد بر مبنای نظریه معرفت‌شناختی تسری عمل‌گروانه شکل گرفته است که بیان می‌کند شرایط عملی فرد نقشی تعیین‌کننده در میزان توجیه معرفتی لازم برای پذیرش باورهای او دارد. به این ترتیب، در شرایط عادی، میزان توجیه مورد نیاز برای پذیرش باور کمتر است؛ اما در شرایط خطرناک، که پیامدهای باور ابعاد گسترده‌تری دارد، فرد به توجیه قوی‌تری برای پذیرش آن نیازمند است.

منتقدان با استناد به این نظریه استدلال می‌کنند که باور به وجود خدا به عنوان یک باور بنیادین، تأثیری ژرف بر تمام جنبه‌های زندگی فرد دارد. از این رو، این مسئله در زمره شرایط عملی خطرناک قرار می‌گیرد. بنابراین، پذیرش واقعی بودن تجربه‌های دینی صرفاً بر مبنای اصول آسان‌باوری و گواهی، برای هیچ فردی معقول نیست و نمی‌توان از

این تجربه‌ها وجود خدا را نتیجه گرفت. به این معنی که صرف به‌نظررسیدن وجود خدا در تجربه دینی برای باور به وجود خدا کافی نیست. به همین دلیل، برای ارزیابی معقولیت استدلال تجربه دینی، لازم است تأثیر شرایط عملی خطیر بر اصول آسان‌باوری و گواهی به‌دقت مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۳. کاربست اصل آسان‌باوری و اصل گواهی در شرایط عملی خطیر

اصل‌های آسان‌باوری و گواهی در وهله نخست دلایل موجهی برای پذیرش گزاره‌های مبتنی بر تجربه و گواهی در اختیار فاعل شناسا قرار می‌دهند. معقول است که فاعل شناسا تجربه خود یا گواهی دیگران را معتبر بداند، مگر آنکه عدم اعتبار آن تجربه اثبات یا محتمل شود. باین‌حال، پرسش این است که آیا در شرایط عملی خطیر، به‌کارگیری این اصل‌ها امکان‌پذیر است؟ دیویس معتقد است که فرد عاقل نباید صرفاً بر اساس اصل آسان‌باوری به تجربه خود اعتماد کند. او تأکید می‌کند که اهمیت تجربه مانع می‌شود فرد تنها به‌دلیل اصل آسان‌باوری به باور خود اطمینان کامل داشته باشد. دیویس بیان می‌کند که در شرایط عملی خطیر، فاعل شناسا نمی‌تواند بدون بررسی و تحقیق، بر اساس اصل آسان‌باوری یا گواهی عمل کند، زیرا این کار سوءاستفاده از این اصول خواهد بود (Davis 1999, 101-104). عبارات کرولاین دیویس در این باره به این شرح است:

عامل دوم و بسیار مهمی که مانع از آن می‌شود که اصل آسان‌باوری ما را به ساده‌لوحی بکشاند نکته زیر است: اصل آسان‌باوری به‌هیچ‌وجه تضمین نمی‌کند که احتمالی که به یک تجربه اختصاص می‌دهد، برای آنکه یک فرد عاقل کاملاً به آن تجربه باور داشته باشد، کافی باشد. اینکه آیا یک تجربه می‌تواند به‌تنهایی به‌عنوان شاهی کافی برای یک ادعای ادراکی در نظر گرفته شود یا نه بستگی به عوامل زیادی از جمله اهمیت آن ادعا دارد. اگر کسی در حال بیان یک ادعای ادراکی مهم باشد، تکیه صرف بر اصل آسان‌باوری چندان کمکی به او نخواهد کرد»^{۳۶} (Davis 1999, 102).

با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد از نظر دیویس، در مورد اصل گواهی نیز، وضعیت مشابهی مشاهده می‌شود؛ یعنی در شرایط عملی خطیر و موضوعات بااهمیت، به‌کارگیری اصول آسان‌باوری و گواهی امکان‌پذیر نیست. باین‌حال، این دیدگاه می‌تواند محل تأمل باشد. می‌توان نشان داد که حتی در این شرایط، اگر تجربه یا گواهی برای فاعل شناسا به اندازه کافی اطمینان‌بخش باشد، اتکای به این اصول می‌تواند معقول تلقی شود. درواقع، عدم استفاده از این اصول در چنین موقعیت‌هایی ممکن است به‌عنوان امری نامعقول ارزیابی شود. اگر بپذیریم که شرایط عملی خطیر می‌تواند باورهایی را که از تجربه به دست آمده‌اند تضعیف کند، این دیدگاه با رویدادهای روزمره در تضاد است. نمونه‌های متعددی وجود دارند که در آن‌ها فاعل شناسا، حتی در شرایط عملی خطیر، بدون بررسی بیشتر، به‌طور معقولی بر اساس اصول آسان‌باوری یا گواهی عمل کرده است. دو نمونه زیر این موضوع را روشن می‌سازند:

مثال اول: حسن تصمیم دارد مبلغ قابل‌توجهی را به حساب فروشنده‌ای واریز کند. او ابتدا شماره کارت را از فروشنده دریافت کرده، آن را یادداشت و در نرم‌افزار بانکی وارد می‌کند. سپس با مشاهده و تطبیق نام فروشنده، انتقال وجه را تأیید می‌کند. در این فرایند، حسن ابتدا به‌طور معقول اصل گواهی را به کار می‌گیرد (اعتماد به صحت اطلاعات ارائه‌شده توسط فروشنده) و در ادامه، اصل آسان‌باوری را ملاک قرار می‌دهد (اعتماد به تجربه دیداری خود برای صحت شماره کارت و نام فروشنده). حتی با وجود پیامدهای احتمالی ناشی از خطا در چنین شرایطی، شرایط عملی خطیر مانعی برای استفاده معقول از این اصول ایجاد نکرده است.^{۳۷}

مثال دوم: پرستار بخش، فهرست داروها و مراقبت‌های لازم بیمار را از پرستار شیفت قبل دریافت می‌کند و بر اساس اصول آسان‌باوری و گواهی، به آنچه پرستار شیفت قبل گفته است باور می‌آورد، زیرا هیچ دلیلی برای شک در صداقت پرستار قبلی و یا درستی فهرست داروها ندارد. همچنین او از این نکته آگاه است که اگر فهرست داروها اشتباه باشد آسیب‌های جبران‌ناپذیری به بار خواهد آمد، اما همچنان معقول است که بدون بررسی بیشتر به گفته پرستار قبل باور بیاورد. در این مثال نیز می‌بینیم که حتی با وجود پیامدهای بالقوه خطرناک در چنین شرایط خطیری، به‌کارگیری معقول این اصول تحت تأثیر خطر بودن موقعیت قرار نگرفته است. اگر نظر دیویس صحیح باشد، فاعل شناسا در این مثال‌ها باید پیش از اقدام، بررسی بیشتری انجام دهد. با این حال، در عمل مشاهده می‌شود که افراد در چنین شرایطی معمولاً به سرعت تصمیم‌گیری و عمل می‌کنند. علاوه بر این، اصرار بر بررسی‌های بیشتر در چنین موقعیت‌هایی ممکن است نه تنها غیرضروری بلکه به عنوان نشانه‌ای از وسواس فکری یا رفتاری نامعقول تلقی شود.

پرسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا فاعل شناسا در این مثال‌ها به دریافت اولیه خود اعتماد کرده است؟ به نظر می‌رسد که معیار اصلی در تعیین اعتماد به اصل آسان‌باوری شرایط عملی نیست، بلکه میزان قوت معرفتی تجربه است. اگر فاعل شناسا در وضعیتی قرار گیرد که حداقل یکی از ملاحظات چهارگانه اصل آسان‌باوری وجود داشته باشد، تجربه او نمی‌تواند از قوت معرفتی کافی برخوردار باشد. اما در مثال‌هایی مانند دو مورد پیش‌گفته، تجربه فاعل شناسا از قوت معرفتی بالایی برخوردار است، به گونه‌ای که می‌تواند حتی در خطرناک‌ترین شرایط، منجر به یقین شود و اعتماد به آن کاملاً معقول و موجه خواهد بود. همین مسئله در مورد اصل گواهی نیز صادق است. به عبارت دیگر، میزان اطمینان فرد به منبع گواهی نقش تعیین‌کننده‌ای در معقولیت کاربست این اصل دارد. اگر فرد به اندازه کافی به گواه یا گواهان اعتماد داشته باشد، حتی در شرایط خطر و حساس، اعتبار اصل گواهی تحت تأثیر قرار نمی‌گیرد.

پیش‌تر، در بحث نظریه تسری عمل‌گروانه توضیح داده شد که شرایط عملی تغییری در میزان اطمینان فرد به یک گزاره ایجاد نمی‌کند. میزان احتمالی که فرد برای صدق یا کذب یک گزاره قائل است تابع شرایط معرفتی و دلایلی است که در اختیار دارد. به عنوان مثال، اگر فردی در شرایط عادی با احتمال ۷۰ درصد به درستی یک گزاره اطمینان داشته باشد، در شرایط عملی خطیر نیز همان احتمال ۷۰ درصد باقی خواهد ماند. نظریه تسری عمل‌گروانه بر این نکته تأکید دارد که شرایط عملی تنها نحوه عمل فرد بر اساس میزان اطمینان موجود را تغییر می‌دهد، نه نفس اطمینان او را. فنتل و مک‌گرث در این باره چنین استدلال می‌کنند که:

اما این به‌غایت نامحتمل است که تغییر در میزان هزینه همواره تفاوت معناداری در «قوت موقعیت معرفتی» شما ایجاد کند. [در این مثال] به احتمال توجه کنید: اگر شرطی مناسب بر سر اینکه آیا تاس عدد ۶ می‌آورد یا نه به شما پیشنهاد شود، این به‌طور معقول احتمال ۶ آمدن را برای شما تغییر نمی‌دهد، و همین‌طور احتمال آمدن عددی بین ۱ تا ۵ را هم تغییر نمی‌دهد. در مورد گزاره‌هایی که شانس نادرست بودنشان به اندازه‌ای پایین است که بتوانید به‌طور خطاپذیر آن‌ها را بدانید، موضوع تفاوتی ندارد^{۳۸}. (Fantl & McGrath 2009, 87).

در نتیجه، یقین که معادل اطمینان ۱۰۰ درصدی به یک گزاره است تحت هر شرایطی عمل بر اساس آن گزاره را از منظر اول شخص معقول می‌کند. اگر فرد به واسطه تجربه شخصی خود یا اعتماد بالا به منبع گواهی به یک گزاره یقین پیدا کند، شرایط عملی خطیر نمی‌تواند مانع کاربست اصل آسان‌باوری یا اصل گواهی شوند. به این ترتیب، نمی‌توان

به‌طور مطلق ادعا کرد که در شرایط عملی خطیر، تکیه بر این اصول نامعقول است. معقولیت یا عدم معقولیت عمل بر اساس اصول آسان‌باوری یا گواهی، نه به خطیربودن شرایط، بلکه به میزان اطمینان فرد به گزاره بستگی دارد. درواقع، اگر فرد به گزاره‌ای یقین داشته باشد، اصرار بر بررسی مجدد یا دقت بیشتر نه‌تنها نشانه معقولیت نیست، بلکه نوعی وسواس فکری یا عملی نامعقول تلقی می‌شود. یقین به گزاره به فاعل این امکان را می‌دهد که حتی در دشوارترین شرایط نیز با اعتماد به اصول معرفتی خود عمل کند.

به‌طور خاص در مورد تجربه دینی به دو دلیل می‌توان گفت که اهمیت موضوع (یعنی خداباوری) نمی‌تواند مانع کاربرست اصول آسان‌باوری و گواهی در مورد آن‌ها شود.

دلیل اول: اغلب تجربه‌های دینی و به‌خصوص عرفانی از قوت معرفتی بالایی برخوردارند. تجربه مواجهه با امر قدسی و خداوند چنان قوی، عمیق و تأثیرگذار است که تجربه‌گران آن را از تجربه‌های حسی واضح نیز قوی‌تر می‌دانند (Davis 1999, 55). بنابراین در این موارد اغلب قوت موقعیت معرفتی فرد چنان بالاست که اهمیت موضوع نمی‌تواند مانع از این بشود که فرد به‌صرف به‌نظررسیدن اینکه خدا وجود دارد، به وجود خدا اذعان نکند.

دلیل دوم: در مورد کاربرست اصل گواهی در باب تجربه‌های دینی، اگر تعداد گواهی‌های مربوط به این دست تجربه‌ها محدود می‌بود، می‌توانستیم بگوییم که اهمیت موضوع مانع از این می‌شود که چند گواهی محدود در این باره را واقعی بپنداریم و معقول نیست که بررسی بیشتری نکنیم. اما در باب تجربه دینی و بالأخص تجربه‌های نزدیک به مرگ که در آن‌ها فرد تجربه مواجهه با امر قدسی را داشته است، تعداد گواهی‌ها آن‌قدر بالاست که به حدّ تواتر رسیده است و دیگر در این شرایط معقول نیست که به دلیل اهمیت موضوع اصل گواهی را به کار نبریم و در وثاقت تمام گواهان شک کنیم.

۲-۳. آیا شرایط عملی خطیری بر معرفت ندارد؟

تا اینجا مشخص شد که شرایط عملی، به نحوی که در نظریه تسری عمل‌گروانه تبیین شده است، یعنی به‌نحو مستقیم، بر توجیه معرفتی تأثیری ندارد؛ به این معنا که در شکل‌گیری باور و معرفت، نقش عوامل مؤدّی به صدق را ایفا نمی‌کند. باین‌حال، پرسش مهمی پیش می‌آید: آیا شرایط عملی خطیر هیچ نوع تأثیری، ولو غیرمستقیم، بر معرفت ندارد؟ اهمیت این پرسش از آنجا ناشی می‌شود که ما می‌دانیم، یا شاید شخصاً تجربه کرده‌ایم، که در شرایط عملی خطیر امکان دارد فرد چیزی را که قبلاً و در شرایط عادی می‌دانست دیگر نداند.

در پاسخ باید گفت که در شرایط عملی خطیر، یا اصلاً باوری از ابتدا وجود نداشته یا باور قبلی فرد در این شرایط از میان رفته است. باین‌حال، این دیدگاه با چالش‌هایی روبه‌رو می‌شود. در زندگی روزمره، نمونه‌های متعددی وجود دارد که افراد در ابتدا به گزاره‌ای باور دارند اما وقتی وارد شرایط خطیر می‌شوند، احساس نیاز به بررسی بیشتر پیدا می‌کنند. به نظر می‌رسد در چنین موقعیت‌هایی شرایط عملی در معرفت افراد تأثیر گذاشته است، اما آیا این تأثیر به‌نحو مستقیم بوده است (همان‌طور که در تسری عملی بیان می‌شود)؟ یا به‌نحو غیرمستقیم بوده است؟ تحلیل این وضعیت ما را در برابر دو مسیر ممکن قرار می‌دهد:

نخستین راه‌حل این است که وجود باور را در شرایط عادی انکار کنیم؛ به این معنا که اگر فرد در شرایط عملی خطیر باور خود را از دست داده باشد، این وضعیت نشان‌دهنده این است که او حتی در شرایط عادی نیز باور نداشته است. باین‌حال، این دیدگاه با دو مشکل اساسی مواجه می‌شود: اولاً انکار باور در موقعیت‌های عادی با شهود

درونی ما ناسازگار است، و ثانیاً زمینه را برای شکاکیت فراهم می‌کند. راه‌حل دوم این است که بپذیریم فاعل شناسا واجد باور بوده، اما تحت تأثیر شرایط عملی، باور خود را از دست داده است. بنابراین، پذیرفته‌ایم که امکان زوال باور و یقین در شرایط عملی خطر وجود دارد. اما تفاوت این دیدگاه با نظریه تسری عمل‌گروانه چیست؟ آیا نظریه تسری عمل‌گروانه شرایط عملی خطر را مؤثر بر ساحت معرفت نمی‌داند؟ پاسخ در نحوه تأثیرگذاری است. پرسش این است که آیا این تأثیرگذاری و نقشی که شرایط عملی ایفا می‌کند به‌سان عوامل مؤدی به صدق است؟ چنان‌که در تسری عمل‌گروانه ادعا شده است، یا آنکه این تأثیرگذاری نه مستقلاً بلکه به‌واسطه عوامل مؤدی به صدق صورت می‌گیرد؟ آن‌چنان که در ادامه بیان خواهد شد.

توضیح آنکه شرایط عملی خطر تنها از طریق عوامل معرفتی بر اطمینان اثر می‌گذارد. هر دلیلی میزانی مشخص از قدرت توجیه‌کنندگی دارد. اگر دلیلی کاملاً اطمینان‌بخش باشد، یقین حاصل از آن موجه بوده و به معرفت می‌انجامد. در غیر این صورت، فاعل شناسا تنها به میزان قوت آن دلیل می‌تواند اطمینان حاصل کند. برای مثال، اگر دلیلی ۸۰ درصد اعتبار داشته باشد، اطمینان فرد نیز همین حد است. اگر فرد بدون توجه به ضعف‌های دلیل به یقین برسد، این یقین ناموجه خواهد بود.

در هر شرایطی، باور فاعل شناسا نسبت به گزاره صادق p دو حالت دارد: یا موجه است یا ناموجه.

۱. باور موجه: فرد بر دلیلی کاملاً اطمینان‌بخش تکیه کرده است و به‌این ترتیب دارای معرفت است.
۲. باور ناموجه: دلیل فرد به‌طور کامل اطمینان‌بخش نیست و او از این ضعف آگاه نیست. در این صورت، فرد معرفت ندارد.

در حالت اول، دلیل فاعل شناسا معتبر است و باور او ممکن است تنها از طریق خطاهای معرفتی (مانند اشتباه در تشخیص مثال نقض) یا عوامل روان‌شناختی (مانند اضطراب و دلهره) زائل شود. این عوامل می‌توانند مانع از دسترسی فرد به دلیل شوند، اما با برطرف‌شدن این موانع، باور فرد بازمی‌گردد. در حالت دوم، که باور ناموجه است، دو راه برای زوال آن وجود دارد:

۱. تأثیر عوامل معرفتی: فرد با نقدی بر دلیل خود مواجه شده و به ضعف آن پی می‌برد، که در نتیجه، از میزان اطمینانش کاسته می‌شود.
۲. تأثیر عوامل غیرمعرفتی: شرایط عملی خطر، از طریق تأثیر بر حالات روان‌شناختی فرد، دسترسی او را به دلیل محدود می‌کند یا باعث می‌شود که او به ضعف دلیل خود پی ببرد.

بنابراین، شرایط عملی خطر نمی‌توانند مستقیماً جایگزین عوامل معرفتی شوند و تنها از طریق ایجاد تغییر در حالات روان‌شناختی فرد تأثیرگذار هستند. بر این اساس، زوال یقین در این شرایط امکان‌پذیر است، اما این زوال نه به دلیل ماهیت خود شرایط عملی، بلکه به‌واسطه تأثیر غیرمستقیم آن‌ها بر فرایندهای معرفتی فرد رخ می‌دهد.

۴. نتیجه‌گیری

استدلال تجربه دینی، به‌عنوان یکی از ادله اثبات وجود خدا، بر این فرض استوار است که تجربه‌های دینی می‌توانند شواهدی بر وجود خدا یا واقعیتی ورای جهان مادی ارائه دهند. ریچارد سویین‌برن در تقریر خود از این استدلال، دو اصل محوری یعنی اصل آسان‌باوری و اصل گواهی را معرفی می‌کند. بر اساس اصل آسان‌باوری، اگر فردی مدعی تجربه‌ای باشد، آن تجربه باید معتبر تلقی شود، مگر آنکه دلایل موجهی علیه آن وجود داشته باشد. اصل گواهی نیز بر

این نکته تأکید دارد که گزارش‌های افراد درباره تجربه‌هایشان باید پذیرفته شوند، مگر آنکه شواهد قابل‌قبولی علیه صحت این گزارش‌ها ارائه گردد. باین‌حال، منتقدان این استدلال بر این باورند که در مسائل مهم و خطیری مانند اعتقاد به وجود خدا، نمی‌توان صرفاً بر این اصول تکیه کرد. نظریه تسری عمل‌گروانه بیان می‌کند که میزان توجیه لازم برای پذیرش یک باور به پیامدهای عملی آن باور وابسته است. هرچه پیامدهای عملی یک باور جدی‌تر و مهم‌تر باشد، شواهد قوی‌تری برای پذیرش آن مورد نیاز است. از این‌رو، برخی فیلسوفان استدلال می‌کنند که اصول آسان‌باوری و گواهی برای اثبات وجود خدا کافی نیستند، زیرا باور به خداوند موضوعی خطیر و حیاتی است که تأثیری ژرف و همه‌جانبه بر زندگی فرد دارد. در پاسخ به این انتقاد باید گفت حتی در شرایط حساس و خطیر نیز می‌توان به‌طور معقولی بر این اصول تکیه کرد. موارد متعددی از زندگی روزمره وجود دارد که افراد، حتی در موقعیت‌های پرمخاطره، به واقعی بودن تجربه شخصی و گواهی دیگران باور می‌آورند و بر مبنای آن‌ها تصمیم‌گیری می‌کنند. به‌عنوان مثال، پرستاری که به اطلاعات ارائه‌شده توسط همکارش برای تزریق داروی بیماران اعتماد کرده و بر اساس آن عمل می‌کند. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که صرفاً به دلیل خطیر بودن شرایط، اصول آسان‌باوری و گواهی اعتبار خود را از دست می‌دهند. علاوه‌براین، منتقدان استدلال می‌کنند که در شرایط عملی خطیر، باورهای مبتنی بر تجربه شخصی و شهادت دیگران باید با احتیاط بیشتری مورد بررسی قرار گیرند. باین‌حال، این دیدگاه با چالشی اساسی روبه‌روست: اگر در هر موردی که پیامدهای عملی مهمی دارد شواهد قوی‌تر و سخت‌گیرانه‌تری مطالبه کنیم، این رویکرد می‌تواند به شکاکیت مفرط منجر شود و بسیاری از باورهای روزمره را نیز مورد تردید قرار دهد. درواقع، میزان اعتماد به یک باور صرفاً بر اساس شرایط عملی تعیین نمی‌شود، بلکه بر اساس قوت معرفتی آن تجربه و درجه اطمینان شخص نسبت به آن ارزیابی می‌گردد.

درنهایت، بررسی استدلال تجربه دینی و تأثیر نظریه تسری عمل‌گروانه بر آن نشان می‌دهد که اصول آسان‌باوری و گواهی همچنان می‌توانند در حوزه تجربه‌های دینی معتبر باقی بمانند. اگرچه انکار نمی‌شود که توجیه برخی باورها به بررسی دقیق‌تری نیاز دارد، این امر به معنای رد کامل هر ادعای مرتبط با تجربه دینی نیست. بلکه باید میزان اطمینان فرد به تجربه خود و اعتبار شهادت دیگران را به‌عنوان معیارهای اصلی پذیرش یک باور در نظر گرفت. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که تجربه‌های دینی همچنان می‌توانند نقش مهمی در استدلال به سود وجود خدا داشته باشند. در حقیقت، اگر یک تجربه دینی به اندازه کافی قوی باشد و فرد از آن اطمینان بالایی داشته باشد، شرایط عملی خطیر نمی‌تواند اعتبار آن را زیر سؤال ببرد.

کتاب‌نامه

سالاری، زینب. ۱۴۰۰. شرط‌بندی بر وجود خدا. تهران: کتاب طه.

Bibliography

- BonJour, Laurence. 2010. "The Myth of knowledge." *Philosophical Perspectives* 24: 57-83.
- Brown, Jessica. 2014. "Impurism, Practical Reasoning, and the Threshold Problem." *Noûs* 48 (1): 179-192.
- Buckwalter, Wesley. 2010. "Knowledge Isn't Closed on Saturday: A Study." *Review of Philosophy & Psychology* 1(3): 395-406.

- Davis, Carolin Franks. 1999. *The Evidential Force of Religious Experience*. NewYork: Oxford University Press.
- DeRose, Keith. 2009. *The Case for Contextualism: Knowledge, Skepticism, and Context*. Oxford University.
- Fantl, Jeremy, and Matthew McGrath. 2002. "Evidence, Pragmatics, and Justification." *The Philosophical Review* 111(1): 67-94.
- Fantl, Jeremy, and Matthew McGrath. 2009. *Knowledge in an Uncertain World*. Oxford: Oxford University Press.
- Fantl, Jeremy, and Matthew McGrath. 2007. "On Pragmatic Encroachment in Epistemology." *Philosophy and Phenomenological Research* (Philosophy and Phenomenological Research) 75(3): 558-589.
- Gillham, Alex R. 2020. "Religious Experience, Pragmatic Encroachment, and Justified Belief in God." *Open Theology* 6 (1): 296-305. <https://doi.org/10.1515/opth-2020-0021>.
- Hannon, Michael. 2017. "A Solution to Knowledge's Threshold Problem." *Philosophical Studies* 174(3): 607-629.
- Hepburn, Ronald William. 2006. "Religious Experience, Argument for the Existence of God." Vol. 8, In *The Encyclopedia of Philosophy*, by Donald Borchert: 404-411.
- Kraft, James. 2012. *The Epistemology of Religious Disagreement*. NewYork: Palgrave Macmillan.
- Reed, Baron. 2010. "A Defense of Stable Invariantism." *Nous* 44(2): 224-244.
- Rizzieri, Aaron. 2013. *Pragmatic Encroachment, Religious Belief, and Practice*. New York: Palgrave Macmillan.
- Roeber, Blake. 2016. "The Pragmatic Encroachment Debate." *Noûs* 52(1): 171-195.
- Salari, Zaynab. 2021. *Betting on the Existence of God*. Tehran: Taha Book. [In Persian]
- Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. 2nd. NewYork: Oxford University Press.
- Webb, Mark. 2022. *Religious Experience*. <https://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/>.
- Williamson, Timothy. 2005. "Contextualism, Subject-sensitive Invariantism and Knowledge of Knowledge." *The Philosophical Quarterly* 55(219): 213-235.
- Ye, Ru. 2022. "Knowledge-Action Principles and Threshold-Impurism." *Erkenn* 89: 2215-2232. <https://doi.org/10.1007/s10670-022-00626-7>.

یادداشت‌ها

1 the argument from religious experiences

2 religious experiences

۳ Richard G. Swinburne (۱۹۳۴ -)، فیلسوف دین انگلیسی.

4 principle of credulity

5 principle of testimony

6 pragmatic encroachment

۷ نگارندگان در این مقاله سعی ندارند که به‌طور کلی از کاربرد اصول آسان‌باوری و گواهی در استدلال تجربه دینی دفاع کنند، بلکه این پژوهش صرفاً پاسخی است به این نقد که به دلیل اهمیت باور به وجود خدا، اصول آسان‌باوری و گواهی برای تجربه‌های دینی کاربرد ندارد. به عبارت دیگر نگارندگان معتقدند نمی‌توان به صرف اهمیت موضوع وجود خدا مدعی شد که نباید و یا نمی‌توان اصول آسان‌باوری و گواهی را درباره تجربه‌های دینی به کار گرفت.

8 Alex Gillham

9 Aaron Rizzieri

۱۰ نخستین بار، متیو مک‌گراث و جرمی فانتل، معرفت‌شناسان آمریکایی، نظریه تسری عمل‌گروانه را در سال ۲۰۰۲ در مقاله‌ای با عنوان «قرینه، عمل‌گرایی و توجیه» تبیین کردند. اطلاعات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Fantl, J., & McGrath, M. 2002. "Evidence, Pragmatics, and Justification". *The Philosophical Review* 111(1), 67-94. <https://doi.org/10.1215/00318108-111-1-67>

همچنین، برای مطالعه بیشتر در زبان فارسی نگاه کنید به کتاب شرط‌بندی بر وجود خدا/ از زینب سالاری.

11 epistemic purism

12 truth-relevant

13 fallibilism about knowledge

۱۴ از جمله تعاریفی که برای معرفت خطاپذیر مطرح شده می‌توان به تعریف بونجور و براون اشاره کرد:

فرد می‌تواند به p معرفت داشته باشد حتی اگر توجیهی که برای آن در اختیار دارد کمتر از قطع باشد (BonJour 2010, 57).

فرد می‌تواند بر مبنای شواهدی که صدق باورش به p را تضمین نمی‌کنند به p معرفت داشته باشد (Brown 2014, 179).

15 infallibilism about knowledge

16 the threshold problem

۱۷ اسامی و زمان‌های مثال تغییر داده شده است.

18 case-based argument

19 principle-based argument

۲۰ منظور از عبارت «تضمین‌شده» (warranted) در اصل معرفت-توجیه (KJ) این است که اگر فاعل شناسا به p معرفت داشته باشد، هیچ‌گونه ضعفی در موقعیت معرفتی او نسبت به p وجود ندارد که مانع از این شود که p باورهای دیگر را برای او موجه کند (Fantl & McGrath 2007, 64). در چنین وضعیتی p به اندازه کافی برای فاعل شناسا تضمین‌شده است.

21 truth-conduciveness attitude

22 truth-tethering attitude

۲۳ برخی از این نقدها ناظر به نظریه‌ای با عنوان ثبات‌گروی فاعل‌محور (subject-sensitive invariantism) یا به‌اختصار SSI است. این نظریه ادعایی مشابه تسری عملی دارد، یعنی هر دو نافی ناب‌گروی معرفتی‌اند و مدّعی خود را به کمک آزمایش فکری بانک و موارد مشابه اثبات می‌کنند. بنابراین برخی از نقدهایی که برای ثبات‌گروی فاعل‌محور مطرح شده است برای تسری عملی نیز قابل طرح است. تفاوت این دو نظریه در این است که SSI تأثیر شرایط عملی بر معرفت را به‌طور مستقیم ادعا می‌کند ولی تسری عملی نظریه‌ای است درباره توجیه معرفتی و مدّعی است شرایط عملی در توجیه معرفتی نقش ایفا می‌کند و در شرایط خطیر نیازمند توجیه معرفتی بیشتر و قوی‌تری هستیم و اگر نه، باور موجه نخواهد بود و به تبع معرفت نیز وجود نخواهد داشت. از آنجاکه تسری عملی بعد از SSI مطرح شده، نگارندگان معتقدند تسری عملی شکل بهینه‌ترشده‌ای از SSI است.

24 counterintuitive

25 epistemic contextualism

26 experimental philosophy

۲۷ این اصل بیان می‌کند که S می‌داند که p تنها اگر S در عمل کردن به گونه‌ای که گویی p صادق است معقول باشد

(Fantl & McGrath 2007, 559). در تقریرهای اولیه از استدلال نظریه تسری عملی مطرح شده بود و بعداً با اصل معرفت-توجیه

جایگزین شد.

28 Wesley Buckwalter

29 Timothy Williamson

30 insensitive invariantism

31 knowledge-assertion

32 The principle of credulity: If it seems (epistemically) to a subject that x is present (and has some characteristic), then probably x is present (and has that characteristic).

33 probably

34 burden of proof

35 The principle of testimony: (In the absence of special considerations) the experiences of others are (probably) as they report them

36 "A second and very important factor which prevents the principle of credulity from leading us into gullibilism is the following: the principle of credulity does not by any means guarantee that the probability it confers on an experience will be sufficient for a rational person to believe strongly in that experience. Whether or not an experience can be considered sufficient evidence for a perceptual claim depends on many factors such as the importance of the claim; if one is making an important perceptual claim, the principle of credulity alone will not take one very far".

۳۷ ممکن است گفته شود این مثال با امر خطیری همچون تجربه خداوند که امری غیر محسوس است و در شرایط یکسان نیز بر افراد ظاهر نمی شود قابل مقایسه نیست. در پاسخ می توان گفت محسوس نبودن تجربه دینی وقتی می تواند مانع از این مقایسه شود که قوت و وضوح تجربه را کاهش دهد اما همان طور که در ادامه توضیح خواهیم داد، اغلب تجربه های دینی -از نظر تجربه گر- از تجربه های حسی هم واضح تر و قوی تر هستند (Webb 2022).

38 "But it is implausible in the extreme that changing stakes will always make the relevant difference to your strength of epistemic position. Consider probability: if you are offered a suitable gamble on whether the die will come up 6, this does not plausibly change the probability for you that the die will come up 6, nor does it change the probability for you that it will come up 1-5. The matter seems no different if the chance that not-p is low enough for you to fallibly know that p".



The Necessity of a Common Language in Understanding the Quran: A Pragmatic Approach

Ramezan Mahdavi Azadboni¹ 

Submitted: 2025.04.23

Accepted: 2025.07.27

Abstract

This study, using an analytical-descriptive method and a critical rationalism approach, examines the necessity of a common language for understanding the Quran. Its central question is: If the audience of the Quranic verses is all of humanity, is a unified language not essential for conveying the divine message? In response, relying on a pragmatic approach and based on the Quran's anthropological foundations, which consider rationality an inherent human value (such as the emphasis on "Ulū al-Albāb" (those possessed of intellect) in numerous verses), the author proposes the theory of the "necessity of a common language for understanding the Quran". The findings indicate that, firstly, by addressing the general public as rational beings, the Quran presupposes the existence of a common understanding. Secondly, this common language itself provides the necessary groundwork for achieving "semantic fluidity" in applying the verses to different contexts. The ultimate outcome of the research emphasizes that religious language, as a communicative tool, can only achieve its primary goal – i.e. conveying the divine message to all people – through the establishment of a unified and common understanding.

Keywords

Quran, common language, religious language, understanding





ضرورت زبان مشترک در فهم قرآن: رویکرد پراگماتیک

رمضان مهدوی آزادبنی^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۳

چکیده

این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و رویکرد عقل‌گرایی انتقادی، به بررسی ضرورت وجود زبان مشترک در فهم قرآن می‌پردازد. مسئله محوری آن است: اگر مخاطب آیات قرآنی همگان هستند، آیا وجود زبان واحد برای انتقال پیام الهی ضرورت ندارد؟ در پاسخ، نویسنده با تکیه بر رویکرد پراگماتیک و با اتکا به مبانی انسان‌شناختی قرآن که عقلانیت را ارزشی ذاتی برای انسان می‌داند (مانند تأکید بر «أَوَّلُ الْأَلْبَاب» در آیات متعدد)، نظریه «ضرورت زبان مشترک در فهم قرآن» را طرح می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که اولاً، قرآن با خطاب قراردادن عامه انسان‌ها به عنوان موجودات عاقل، وجود فهم مشترک را مفروض گرفته است؛ ثانیاً، این زبان مشترک، خود بستر لازم برای تحقق «سیالیت معنایی» در تطبیق آیات بر شرایط مختلف را فراهم می‌سازد. دستاورد نهایی پژوهش تأکید می‌کند که زبان دین به مثابه ابزار ارتباطی، تنها در سایه ایجاد فهم واحد و مشترک می‌تواند به هدف اصلی خود - یعنی انتقال پیام الهی به همه انسان‌ها - نائل گردد، بدون آنکه به قالب‌های صلب تفسیری محدود شود.

کلیدواژه‌ها

قرآن، زبان مشترک، زبان دین، فهم

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (r.mahdavi@umz.ac.ir)

۱. مقدمه

زبان، به عنوان ابزار انتقال اندیشه، از دیرباز موضوع پژوهش متفکران بوده است. اما در دهه‌های اخیر، به موضوعی کلیدی برای بررسی و پژوهش تبدیل شده است؛ تا آنجا که در فلسفه، بسیاری از فیلسوفان قرن بیستم، مهم‌ترین دغدغه فلسفی را معطوف به زبان می‌دانند (Blackstone 1963, 1). درواقع، وجه تمایز فلسفه معاصر غرب با فلسفه قرون گذشته توجه ویژه فلسفه معاصر به مسئله زبان و معناست.

مسئله زبان در شاخه‌های گوناگون فلسفه، اعم از متافیزیک، منطق و معرفت‌شناسی، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. به‌راستی، هرگاه فلسفه به تحلیل روی می‌آورد، در حقیقت مسئله زبان را مورد واکاوی قرار داده است (Alston 1964, 7).

لازم به یاد آوری است که فلسفه زبان یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری نزد فیلسوفان فلسفه تحلیلی است. از مهم‌ترین مباحث فلسفه زبان چستی معناست که نظریه‌های مختلفی در مورد آن مطرح می‌گردد. توجه فلسفی به مسئله زبان در حوزه دین‌پژوهی فلسفی نیز گسترش یافت و بحث از زبان دین به یکی از دغدغه‌های مهم در فلسفه دین تبدیل شد و نزد مفسران و متکلمان نیز مورد توجه ویژه قرار گرفت. مطالعات جدید در فلسفه دین به‌طور خاص بیشتر ناظر به بحث کاربرد زبان در دین است. اگرچه برخی از این بحث‌ها نزد دین‌پژوهان گذشته از جمله نزد متفکران دوره میانه وجود داشته است (Hick 2000, 82). بااین‌حال، این بحث‌ها آنگاه که زبان در مورد خداوند به کار گرفته می‌شود، بیشتر ناظر به خصوصیت توصیفی زبان دین است. لازم به یاد آوری است که بحث از زبان دین اگرچه نزد پیشینیان مطرح بوده، فلسفه تحلیلی تقریر تازه‌ای از آن ارائه کرده است. ادیان به‌ویژه ادیان وحیانی که دارای کتاب آسمانی هستند، همواره با این مسئله روبه‌رو بوده‌اند که اگر متون مقدس در ادیان - به‌عنوان کلام الهی - مقاصد خداوند را برای تعالی بشر به‌وسیله پیامبران انتقال داده است، مخاطبان آن که امروزه دستشان از حاملان وحی کوتاه است در فهم کلام الهی و متون مقدس بر اساس چه معیار و مبنایی باید عمل نمایند. از همین روست که محققان اسلامی نیز هم در کلام اسلامی - تحت عناوینی مانند کلام جدید - و هم در تفسیر، به مسئله زبان دین و زبان قرآن توجه جدی مبذول داشته‌اند. به نظر می‌آید آیات متعددی از قرآن کریم که مخاطبان را دعوت به تدبر و تعقل می‌نماید، همین دغدغه (فهم قرآن) را مورد توجه قرار داده است:

أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ

آیا در [عظمت] این سخن نیندیشیده‌اند یا چیزی برای آنان آمده که برای پدران پیشین آن‌ها نیامده است. (مؤمنون: ۶۸)

به عبارت دیگر، قرآن کریم به‌عنوان منشور زندگی انسان مسلمان - از طریق وحی الهی بر پیامبر اکرم (ص) - به بشریت ابلاغ گردیده و هدف نهایی آن تعالی انسان از طریق به‌کارگیری اصول تعلیمی و ارزشی قرآن است. حال از آنجاکه به‌کارگیری این اصول نیازمند فهم دقیق قرآن است و فهم قرآن نیز مستلزم معیار و میزانی مشخص می‌باشد، نمی‌توان انتظار داشت یک مسلمان واقعی نظام ارزشی مطلوب و خواست خداوند متعال را در زندگی خود پیاده کند، بدون آنکه مضامین قرآن را که بازتاب خواست الهی است درک کرده باشد. مسئله اساسی در این زمینه دستیابی به معیاری برای فهم و کشف زبان قرآن کریم است.

به بیان دیگر، پیش از فهم قرآن، باید زبان فهم آن را مشخص نمود و برای تعیین این زبان، نیاز به معیاری روشن است. آیا خداوند متعال در قرآن کریم از معیار یا زبان مشخصی برای انتقال مقاصد خود به مخاطبان استفاده

کرده است؟ هدف این مقاله پرداختن به این پرسش است که آیا قرآن، پیش از پاسخگویی به نیازهای ضروری بشر برای تعالی، به این مسئله بنیادین - که متدولوژی فهم قرآن را تبیین می‌کند- نیز پاسخ داده است؟

در این پژوهش، نویسنده می‌کوشد با پاسخ مثبت به این پرسش اساسی، نشان دهد که زبان قرآن زبانی پراگماتیک است. در این راستا، استدلال خواهد شد که چرا قرآن نمی‌تواند فاقد زبان باشد. همچنین، برای دفاع از پراگماتیک بودن زبان قرآن، ضمن تبیین ویژگی‌های این زبان، بیان می‌شود که زبان پراگماتیک واجد تمامی شرایط لازم برای زبان قرآن است و از همین رو، در قرآن کریم به گستردگی از آن استفاده شده است.

در خصوص مسئله زبان دین چه در الهیات مسیحی و چه در اندیشه اسلام آثار متعددی نگارش یافته است که نظریه‌های مختلفی را ارائه می‌دهند. در زبان فارسی مقاله «زبان قرآن تمثیل از دیدگاه صدر المتألهین» نگارش غلامرضا اعوانی و ناصر محمدی (اعوانی و محمدی ۱۳۸۷) و نیز «زبان دین» (علی زمانی ۱۳۷۵) در رابطه با زبان قرآن بحث نموده‌اند. در مقاله «تأثیر پراگماتیسم بر مطالعات تفسیری معاصر»، نویسندگان به تأثیر فلسفه پراگماتیسم (به‌ویژه آرای پیرس، جیمز و رورتی) بر تحول روش‌شناسی تفسیر قرآن در سه دهه اخیر می‌پردازند (رضاداد و دیگران ۱۴۰۱). مقاله «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی آن» نیز تلاش می‌کند از طریق کشف ساختار شبکه‌ای در روابط بین سوره‌ها (مثلاً پیوندهای سوره بقره و آل عمران) و نیز نظام موضوعی قرآن (مثلاً ارتباط توحید، نبوت و معاد) سبکی در فهم قرآن ارائه نماید (قرائی سلطان‌آبادی ۱۳۹۴). در اثر دیگری، «زبان و تفکر؛ رویکردی قرآنی، تحلیلی معناشناختی» نویسندگان رابطه دوسویه زبان و تفکر از منظر قرآن، و همچنین تحلیل نظریه «زبان به مثابه نظام نشانه‌ها» را مورد بررسی قرار می‌دهند (جمشیدی راد و دیگران ۱۳۹۵). در مقاله «کیفیت تفکر مشترک در قرآن با بررسی رابطه زبان و تفکر از نگاه قرآن و رئالیسم ادبی»، نویسندگان به دنبال بررسی این مسئله هستند که قرآن از زبان به‌عنوان ابزاری برای ایجاد تفکر مشترک، شکل‌دهی به واقعیت‌های اجتماعی و انتقال مفاهیم انتزاعی به‌صورت ملموس استفاده می‌کند. در این مقاله به تشابهات و تفاوت‌های قرآن و رئالیسم ادبی در کارکرد زبان و رابطه زبان نیز پرداخته شده است (رفیعی و دیگران ۱۴۰۳).

وجه تمایز پژوهش حاضر در آن است که مشخصاً به دفاع از وجود منطق و زبان واحد و همگانی برای فهم قرآن می‌پردازد و سپس مزیت پراگماتیسم قرآنی را به‌صورت تحلیلی مورد بررسی قرار می‌دهد.

۲. همگانی بودن مخاطب قرآن

پاسخ به این پرسش اساسی که «مخاطبان قرآن چه کسانی هستند؟» از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آیا مخاطبان قرآن از نظر زمانی و مکانی محدودند؟ یا اینکه قرآن فراتر از محدودیت‌های زمانی و مکانی است و مخاطب آن تمامی انسان‌ها، فارغ از زمان و مکان خاص، می‌باشند؟

افزون بر این، اگر فرض را بر همگانی بودن قرآن بگذاریم، آیا برقراری گفت‌وگوی میان خداوند و انسان‌ها از طریق زبان نوشتاری مشترک و جهانی ممکن است؟ آیا ایجاد ارتباط و گفت‌وگو بر اساس زبانی واحد و مشترک با همگان ضرورت دارد؟

به باور نویسنده، اگر همگانی بودن قرآن را به‌عنوان دیدگاه صحیح بپذیریم، تعیین زبان واحد و مشترک برای همه انسان‌ها ضروری خواهد بود؛ چرا که هنگامی که مخاطب، عام و جهانی است، گفت‌وگو از طریق زبان مشترک به‌عنوان ابزار و شیوه ارتباطی امری اجتناب‌ناپذیر است.

برای روشن شدن این مسئله که آیا مخاطبان قرآن همگان هستند یا خیر، می توان به آیات الهی استناد جست. با فرض همگانی بودن مخاطبان قرآن، ضرورت وجود زبان واحد و مشترک - فارغ از تفاوت های نژادی، فرهنگی و مانند آن - برای ارتباط با همه انسان ها آشکار می شود. در این رابطه، آیات زیر شایان توجه است:

«إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»

آن (قرآن) جز یادآوری برای جهانیان (چیز دیگری) نیست. (انعام: ۹۰)

و آیاتی که همگان را مورد خطاب قرار می دهد نیز از جمله مستندات نظریه همگانی بودن مخاطبان قرآن کریم است:

«تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱)

در برخی منابع تفسیری مسئله همگانی بودن قرآن کریم به طور فراوان مورد اشاره قرار می گیرد. تمسک به کلیدواژه های قرآنی مانند کلمه «الناس» یکی از صریح ترین قرائن بر این مسئله است (جوادی آملی ۱۳۸۰ ب، ۳: ۱۲۱). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان از کیفیت خطاب های قرآنی در سوره سبا آیه ۲۸ و یا سوره بقره آیه ۱۸۵ همگانی بودن قرآن را استنتاج می نماید (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۶: ۲۳۴). همچنین برخی از تناسب محتوای قرآن با نیازهای ثابت انسانی که نوعی پاسخ به نیازهای معنوی، روابط اجتماعی و عدالت خواهی است به عنوان دلیلی در دفاع از همگانی بودن مخاطب قرآن سخن گفته اند (مطهری ۱۳۵۷، ۵۶).

علی رغم برخی دیدگاه های مخالف، استحکام آیات دال بر همگانی بودن قرآن قوی تر است. برخی رویکردهای انتقادی به قرآن بر نقش زبان عربی به عنوان زبان قرآن تأکید می کنند و عربیت را به مثابه زبان مادری قرآن، مانعی برای جهان شمول بودن آن می پندارند. این دیدگاه ها که قرآن را در ذات خود فرازمانی و فرانژادی می دانند، عربیت زبان آن را محدودیتی برای همگانی بودنش قلمداد کرده و آن را نقدی بر هدایت بخشی و رستگاری آفرینی جهانی قرآن می شمردند؛ غافل از آنکه زبان هرگز نمی تواند - چه در ارتباط میان قرآن و مخاطبان و چه در مورد هر کتاب دیگری مانند اخلاق نیکو ماخوس ارسطو و نظایر آن - به عنوان مانع و حجاب عمل کند.

البته جهان شمول بودن قرآن مسئله ای نیست که بتوان از چهارچوب برون دینی و صرفاً با تکیه بر عقل مستقل، پاسخی قاطع به آن داد و چاره ای جز استناد به مستندات درون دینی برای پاسخگویی به این پرسش وجود ندارد. به هر حال، با پذیرش همگانی بودن مخاطبان قرآن که پیام هایی فراتر از زمان و مکان را منتقل می کند، ضرورت وجود زبان واحد و مشترک نیز آشکار می شود؛ چرا که قرآن نمی تواند همگان را مورد خطاب قرار داده باشد، اما از زبان واحد و مشترکی بهره نبرده باشد.

مقصود از زبان واحد و مشترک که امکان گفت و گوی یک منبع و مبدأ را با مخاطبان در فراسوی زمان و مکان فراهم می سازد، عبارت است از تکیه بر معیارهایی برای گفت و گو درباره مسائل اساسی و محوری مرتبط با شکل گیری فهم دینی و قرآنی. زبان مشترک به معنای به کارگیری شاخصه هایی در گفت و گو است که فهم مقاصد گوینده را در گسترده ترین سطح ممکن می سازد. البته نباید از نظر دور داشت که زبان واحد و مشترک را می توان به دو صورت پویا و غیرپویا تصور کرد. زبان مشترک در وضعیت پویا بر فهم، توانایی شناختی و عملی مخاطب در مقام عمل و اجرای مقاصد صاحب متن تکیه می زند، حال آنکه زبان مشترک غیرپویا فاقد چنین ویژگی ای بوده و درواقع سهمی برای مخاطب در تحقق مقاصد صاحب متن قائل نیست. قرآن به عنوان معجزه بزرگ رسول اکرم (ص) از نظر زبان گفت و گو و منطق فهم نیز باید دارای ویژگی های ممتازی باشد و زبان مشترک پویا چنین امتیازی را داراست.

همچنین لازم به یادآوری است که از وجود چنین زبان عام و مشترکی دو نوع تقریر می‌توان ارائه نمود: نخست تقریر حداکثری و دوم تقریر حداقلی. مطابق تقریر حداکثری، زبان قرآن عبارت است از زبان عام و مشترکی که همه مقاصد گفت‌وگوکننده اعم از جزئیات و کلیات، اصول و فروع و حتی عناصری که در چهار چوب زمان تعیین می‌پذیرند را منتقل می‌نماید. به باور نویسنده، در مورد فهم قرآن نیاز به چنین زبانی ضرورت ندارد، ازاین‌روی تقریر حداقلی درباره زبان فهم قرآن به‌عنوان زبان عام و مشترک ملاک قرار داده شده است. زبان عام و مشترک در تقریر حداقلی بیان می‌کند که برای فهم قرآن وجود عناصر اصلی مشترک در مدل گفت‌وگوی اخذشده توسط گفت‌وگوکننده کفایت می‌کند، تا از آن طریق بتوان مقاصد اصلی و محوری فرازمانی و فرامکانی را بیان کرد. مراد از عناصر اصلی و محوری همه آن چیزی است که برای تعالی و استکمال آدمی ضروری است و رنگ زمان به خود نمی‌گیرد. روشن است که برای انتقال این امور ضروری، هنگامی که قرار است یکجا و در قالب یک وحی و یک کتاب وحیانی با همگان گفت‌وگو نمود، لازم است از منطقی عام و همگانی استفاده شود.

لازم به ذکر است معنای زبان واحد و مشترک به معنای تعالی در نظرگرفتن زبان قرآن نیست. متعالی در نظرگرفتن زبان قرآن یک ویژگی ممتاز زبان فهم قرآن نیست. ویژگی ممتاز بودن زبان فهم قرآن را باید در خصیصه عام بودن و مشترک بودن برای همگان به دلیل همگانی‌بودن مخاطبان قرآن در نظر گرفت. حال باید دید آیا چنین زبانی را می‌توان یافت؟ قبل از طرح زبان واحد و مشترک به‌عنوان زبان قرآن، نشان‌دادن امکان آن می‌تواند نقش مهمی را ایفا نماید. برای این کار یک راه مناسب نشان‌دادن و یافتن امور مشترک و عام در جوامع مختلف میان انسان‌هاست، اموری که فراتر از زمان و مکان باشد. اگر بتوان میان فرهنگ‌های مختلف بشری چیز یا چیزهای مشترک و عامی را یافت، درواقع می‌تواند گزینه‌ای به نفع وجود زبان عام و مشترک باشد. به عبارت دیگر، اگر بتوان نشان داد که فرهنگ جوامع مختلف فراتر از زمان و مکان، عناصر عام و مشترکی را علی‌رغم اختلاف‌های ظاهری در سطوح مختلف در زیست خود نشان داده‌اند، و مشترکات بنیادینی را از خود به جای گذاشته‌اند، در این صورت پذیرفتن زبان مشترک در فهم دینی نیز قوت می‌یابد. مراجعه به فرهنگ جوامع مختلف اگر چه تفاوت‌های زیادی را نشان می‌دهد اما باوجوداین، اشتراکات زیادی نیز در میان آن‌ها نمایان است.

یکی از حوزه‌هایی که تأمل در آن در این رابطه می‌تواند نقش روشنگر و مؤثری داشته باشد نظر به وضعیت فرهنگ‌های مختلف از نظر ارزش‌های اخلاقی است. باور نویسنده این است که وضعیت اخلاق جوامع مختلف بر نوعی زبان اخلاقی مشترک دلالت دارد (مهدوی آزادبنی ۱۴۰۳، ۱۲۷). بسیاری از فیلسوفان اخلاق بیان داشته‌اند که علی‌رغم تفاوت‌ها میان جوامع، ملاحظه عمیق‌تر فرهنگ‌ها آشکار می‌سازد که اشتراک میان آن‌ها چنان عمیق و بنیادین است که هیچ‌گاه در یک جامعه فضیلت و ارزش اخلاقی خاصی به‌صورت رذیله و ضد ارزش، و یک ضد ارزش به‌عنوان فضیلت و ارزش اخلاقی رواج نداشته است.

زبان واحد و مشترک در تقریر حداقلی خود بر وجود عناصر عمیق در ذات انسان‌ها تکیه می‌کند که به‌واسطه آن گفت‌وگوی واحد و بین‌فرهنگی ممکن می‌شود. گفت‌وگوی بین‌فرهنگی از جانب هر منبع بشری در سراسر جهان علی‌رغم اختلاف‌های ظاهری فرهنگی و حتی زبانی (خواه به کمک تجهیزات ترجمه‌ای جهان معاصر یا شیوه‌های سنتی جهان گذشته) امری آشکار است. همان‌گونه که بیان شد، تجربه زیستی انسان‌ها از طریق مراجعه به منابع و گزارش‌هایی که انسان‌شناسان ارائه می‌دهند بیانگر چنین اشتراکاتی است، به‌نحوی که می‌توان سخن از زبان اخلاقی

مشترک و واحد میان انسان‌ها به میان آورد. اگر این امکان وجود دارد که یک منبع گفت‌وگوکننده بشری با انسان‌های مختلف که به فرهنگ‌های متفاوتی تعلق دارند گفت‌وگوی قابل فهم جاری نماید، قطعاً پذیرش چنین امکانی وقتی منبع گفت‌وگوکننده خداوند بزرگ است آشکار خواهد بود. درهرحال مغایرت‌های زبانی و مغایرت‌های فرهنگی و تفاوت‌های ظاهری آن‌ها هیچ‌گاه نتوانسته بشریت را از یکدیگر دور نگه بدارد و بشر همواره علی‌رغم این قبیل مغایرت و تفاوت‌ها، با یکدیگر گفت‌وگوی قابل فهم برقرار کرده است.

در هر صورت زبان واحد و مشترک قرآن در تقریر حداقلی که ناظر به مقاصد محوری و اصلی است مقاصد مشترک همه بشریت را دنبال می‌نماید و انتظار ندارد که زبان فهم قرآن زبانی باشد که مقاصد بومی و زمانی را نیز بتوان به وسیله آن فهم کرد. این زبان به معنای زبان متعالی، که به معنای قدسی‌انگاری زبان فهم قرآن است، نیز نمی‌باشد. چرا که چنین زبانی قرآن را ناخواسته از دایره فهم دانش بشری خارج می‌سازد. این زبان همچنین زبان عرفی نیز نیست، گرچه قرابت ظاهری بیشتری با آن دارد. زبان واحد مشترک فهم قرآن زبانی است که ریشه در ذات بشر دارد و به واسطه همین ویژگی، امکان برقراری گفت‌وگوی بین فرهنگی انسان‌ها را علی‌رغم تفاوت‌های ظاهراً گسترده فراهم می‌سازد و با چنین امکانی، تصور برقراری گفت‌وگوی واحد مشترک همگانی به وسیله خداوند بزرگ هم ممکن است؛ و با نظر به همگانی بودن مخاطبان قرآن هم ضرورت اخلاقی می‌یابد و هم ضرورت منطقی.

از این نکته نباید غفلت نمود که اجتناب‌ناپذیر بودن زبان واحد و مشترک قرآن، به واسطه همگانی بودن مخاطبان قرآن، ریشه در صفت خیر اخلاقی و عدل الهی دارد. اگر خداوند بزرگ قرآن را از طریق پیامبر برای رستگاری بشر ابلاغ نموده است و از طریق قرآن با بشریت سخن گفته و گفت‌وگوی بین خود و بشر را ارائه نموده است، در این صورت با نظر به خیر محض و عدل الهی ضرورت دارد که ضمن فراهم نمودن زمینه فهم آن، با شیوه و زبان گفت‌وگوی عام و مشترکی این کار را انجام داده باشد.

۳. نگرش انسان‌شناختی خردمحور

علاوه بر ارتباط مسئله جهان‌شمولی قرآن با زبان واحد و مشترک در فهم قرآن - که پیش‌تر به آن اشاره شد - مسئله دیگری نیز برای درک زبان عام و مشترک وجود دارد که وجود چنین زبانی را ضروری می‌سازد. تبیین این مسئله نقش مؤثری در فهم ضرورت زبان عام و مشترک ایفا می‌کند و آن «خردمحوری» به عنوان یکی از ویژگی‌های اساسی انسان است.

چنان‌که پیش از این اشاره شد، محدودیت‌های زبانی هرگز نمی‌توانند مانع ذاتی و غیرقابل‌رفعی برای گفت‌وگوهای میان فرهنگی جوامع بشری باشند یا سبب مهجوریت قرآن گردند. اگر قرآن کتابی جهانی برای بشریت است و نقش پیامبر اکرم (ص) ابلاغ آن می‌باشد، در این صورت انتقال مقاصد الهی در قالب قرآن و عربیت زبان آن نباید و نمی‌تواند حجاب و مانعی محسوب شود. ریشه این مسئله را می‌توان در هستی انسان جست‌وجو کرد. درواقع، از نگرش انسان‌شناختی قرآن می‌توان برای نشان دادن و یافتن زبان عام و مشترک قرآن کمک گرفت.

همان‌گونه که برای یافتن زبان فهم قرآن به عنوان زبان عام و مشترک، ایده جهان‌شمول بودن یا نبودن مخاطبان قرآن نقش مهمی دارد، پاسخ به این مسئله نیز در گرو روشن شدن نگرش قرآن نسبت به انسان است. انسانی که قرآن به دنبال پرورش آن است انسانی است که بر محور عقلانیت و خرد سنجش‌گر عمل می‌کند و طالب فهم و درک است. انسان اطاعت‌پذیر محض الگوی مناسبی از تصویر قرآنی انسان نیست - هرچند انسانی که بر محور خرد قرار گرفته در

مسیر بندگی و عبادت گام برمی‌دارد. با صرف نظر از معانی متعددی که واژه «عبادت» می‌تواند داشته باشد، در هر صورت انسانی که بر مدار عقل و خرد زندگی می‌کند حداکثر تعهد را به اصول انسانی و اخلاقی از خود نشان می‌دهد. از این رو می‌توان گفت که تأکید بر این ویژگی در شکل‌گیری زبان مشترک اخلاقی - که در فرهنگ‌های مختلف قابل‌ردیابی است - نقشی محوری دارد. در آیات قرآن، رابطه میان دوری از تعقل و ضعف اخلاقی به روشنی اشاره شده است:

«وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۰۰)

۴. زبان پراگماتیک، زبانی همگانی و مشترک

ویژگی عمده و اولیه هر زبان دیالوگی جز این نیست که استفاده‌کننده زبان مفروض قصد دارد تا اندیشه، خواست و اغراضی را با به‌کارگیری آن منتقل نماید. توضیح اینکه ادیان از جمله قرآن کریم انعکاس‌دهنده نوعی ارتباط زبانی میان انسان و خداوند هستند، اگرچه این ارتباط به نظر می‌آید که یک‌سویه است و خداوند خواست‌ها، ضرورت‌ها و بایسته‌های تعالی انسان را بیان می‌نماید. آنچه که در این ارتباط‌های متنی یا گویشی ضروری است و به‌عنوان یک شرط منطقی و اخلاقی باید بدان توجه گردد استفاده از زبان متناسب با مخاطب است. منطقی و اخلاقاً وقتی کسی قصد دارد چیزی را به کسی به‌صورت متن یا گویش انتقال دهد و در پی آن انتظار خاصی از مخاطب خود دارد، لازم است که فرد صاحب متن یا گویش از زبان مناسب و قابل‌فهمی استفاده نماید. در این رابطه برخی زبان قرآن را زبان رمزی در نظر می‌گیرند. به‌عنوان مثال فرقه اسماعیله اعتقاد به رمزی بودن زبان قرآن دارند (ناصر خسرو ۱۳۴۸، ۱۸۰). اگر زبان قرآن را زبان رمزی در نظر بگیریم، قطعاً این شرط منطقی و اخلاقی رعایت نشده است چرا که استفاده از زبان رمزی با این امر که صاحب متن و گویش قصد دارد از طریق انتقال خواسته‌ها و تعالیم خود تعالی مخاطب را تضمین نماید تناسب ندارد و نوعی نقض غرض محسوب می‌شود. نظریه عاطفی نیز نمی‌تواند زبان مناسبی باشد، چرا که اگرچه در زبان عاطفی مخاطب از علایق و خواست صاحب متن و گویش باخبر می‌گردد، اما نقش تعلیمی دین که در قرآن به‌صراحت بدان اشاره شده است مورد غفلت قرار می‌گیرد.

به اعتقاد مسلمان‌ها، قرآن کریم معجزه بزرگ و جاوید نبی اکرم (ص) است. محققان تحدی قرآن را دال بر همین مسئله می‌دانند. همچنین این یک اعتقاد رایج نزد همه گروه‌های اسلامی است که اعجاز قرآن کریم چندلایه است و ابعاد متعددی دارد (رضایی اصفهانی ۱۳۸۲، ۸۸). از جمله اعجاز قرآن کریم اعجاز محتوایی است، به‌نحوی که به‌طرز خاصی همه بایسته‌های تعالی زندگی انسان را در بر داشته و با انسان‌ها در میان گذاشته است:

«... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ»

و این کتاب را که روشن‌گر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت‌گری است بر تو نازل

کردیم. (نحل: ۸۹)

در خصوص جامعیت قرآن کریم دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد اما حداقل مدلول آیه فوق این می‌تواند باشد که قرآن کریم آنچه را مربوط به هدایت و تعالی انسان است بیان نموده است (طباطبایی ۱۳۶۰، ۱۴: ۳۲۵). حال باید در نظر داشت که این معجزه بزرگ در مورد نحوه ارتباط با انسان‌ها، که صرف نظر از رنگ و نژاد و جنسیت آن‌ها را مورد خطاب قرار می‌دهد - قبل از بیان بایسته‌های تعالی زندگی انسان - آیا بیان نموده که از چه زبانی استفاده کرده است. قرآن کریم به دلیل اعجاز محتوایی، جامعیت تعلیمی در رابطه با مقتضیات هدایت و تعالی انسان

دارد. به همین خاطر جامعیت آن باید شامل بیان شیوه فهم و زبان به کار گرفته شده در آن نیز گردد. بیان نشدن این مسئله بنیادین سبب می شود به نحوی به خواست اصلی صاحب متن که فهم و تعالی انسان است آسیب وارد گردد. خداوند قطعاً فهم قرآن را از انسان خواسته است چرا که قصد خداوند از وحی آن هدایت و تعالی انسان است و چگونه ممکن است انسان بدون فهم کلام الهی به تعالی برسد. البته شرط منطقی فهم کلام الهی این است که معین شود خداوند در قرآن از چه زبانی استفاده نموده است و به عبارت دیگر، زبان استفاده شده در قرآن تابع کدام قانون کلی است.

می توان در این رابطه استدلالی به صورت زیر تقریر نمود:

اگر مخاطب قرآن عموم انسان ها هستند

و اگر هدف قرآن هدایت جهانی است

آنگاه زبان آن باید برای همه اقوام و فرهنگ ها قابل فهم باشد (شرط اخلاقی-منطقی).

آنچه که در این رابطه مهم است این است که استفاده از زبان مناسب شرط اخلاقی و منطقی است. اما باید تلاش نمود تا ویژگی های یک زبان مناسب در این رابطه مشخص شود. به اعتقاد نویسنده، زبان دیالوگی ای که مخاطب آن عام و همگانی است حداقل باید یک ویژگی مهم را داشته باشد و آن اینکه همگانی باشد، زیرا مخاطب قرآن همگان هستند. بر اساس این ویژگی، زبان استفاده شده به وسیله خداوند باید زبانی باشد که در دسترس و در اختیار همگان باشد و همگان به سادگی و راحتی از آن استفاده نمایند.

حال که زبان مناسب یک زبان همگانی است، باید مشخص نمود یک زبان همگانی دارای چه ویژگی هایی است. در این رابطه مهم ترین خصیصه این است که زبان استفاده شده باید زبانی باشد برخاسته از سرشت وجودی انسان ها به نحوی که جنسیت یا نژاد و رنگ و ویژگی هایی مانند آن نقشی در آن نداشته باشد. زیرا تنها چیزهایی می توانند همگانی باشند که در قلمرو محدودی قرار نگرفته باشند. به عبارت دیگر، رویکرد اصلی و غالب خداوند در مخاطب قراردادن انسان ها باید به نحوی باشد که نژاد یا جنسیت یا رنگ انسان ها مینا قرار نگرفته باشد. بنابراین زبان همگانی مناسب قرآن باید از خصوصیتی برخاسته از سرشت وجودی انسان نشئت گرفته و به عنوان زبان دیالوگ به کار گرفته شده باشد. این خصیصه نزد برخی اندیشمندان دیگر نیز به نحوی مورد توجه قرار گرفته است (ملکیان ۱۳۸۵، ۱۰۳).

با توجه به تبیینی که در بخش قبل ارائه گردید، به اعتقاد نویسنده زبان پراگماتیک دارای چنین ویژگی ای است، زیرا زبان پراگماتیک «زبان وجودی» است. زبان پراگماتیک برخاسته از وجود و سرشت انسان هاست، از این رو علی رغم تفاوت انسان ها در رنگ و جنس و ... یک زبان همگانی است. روند زیستی انسان ها به گونه ای است که باور و نظریه را در مرحله عمل نیز مورد سنجش قرار می دهد. زبان پراگماتیک در واقع یک تمایل درونی در انسان است و آدمی به طور معمول در روند زندگی خود بدان تمسک می نماید. از این رو می توان اعتقاد داشت که زبان قرآن فطری است. قرآن فقط محتوای فطری ندارد، بلکه زبان به کار گرفته شده در قرآن نیز یک زبان فطری است و آن زبان، زبان پراگماتیک است. زبانی که بر اساس آن، انسان ارزش و اعتبار هر چیزی را در نتیجه عینی و ملموس آن در عمل ارزیابی می نماید.

زبان پراگماتیک درواقع نوعی زبان و معیار سنجش است که ریشه در مکتب پراگماتیسم ویلیام جیمز دارد. بررسی این مکتب و معیاری که ارائه می‌دهد بحث مستقلی می‌طلبد، اما به‌طور خلاصه لازم است بدان اشاره شود. به باور ویلیام جیمز یک تقابل و دوگانگی بنیادین و آشکار میان دو نوع روش اندیشه‌ورزی در فلسفه وجود دارد. از نظر او مراجعه به تاریخ فلسفه نشان‌دهنده این دو نوع صف‌آرایی و تقابل است. گروهی در یک طرف هر اندیشه‌ای را با تکیه بر داده‌های حس سنجش می‌کنند، و گروه دیگر در طرف دیگر اصول پیشینی را در سنجش باورها و مفاهیم ترجیح می‌دهند. این گروه اغلب ایده‌آلیسم و خوشبین هستند و اغلب افرادی مذهبی و معتقد به اختیار، درحالی‌که گروه نخست اغلب مادی‌گرا، بدبین، غیرمذهبی، جزم‌اندیش و تعین‌گرا (جبران‌دیش) هستند (James 1907, 9).

جیمز بیان می‌کند که در اوایل قرن بیستم فرزندان ما اغلب به‌صورت علمی پرورش می‌یابند، اما این مسئله باورهای دینی را تضعیف نکرده است. مردم از نظر او به نوعی فلسفه نیاز دارند که در ارتباط با واقعیت خصیصه تجربی خود را حفظ کند و درعین‌حال فضایی برای ایمان نیز داشته باشد (James 1907, 14).

اما آنچه که در جریان است از نظر او، نوعی فلسفه تجربی است که به اندازه کافی مذهبی نیست و نوعی فلسفه مذهبی را شاهد هستیم که به اندازه کافی تجربی نیست (James 1907, 15). از نظر او مسئله و چالش محوری این است که چگونه میان وفاداری علمی به واقعیت، با اعتبار ارزش‌های انسانی به اندازه پیشینیان سازش برقرار نماییم. در چنین وضعیتی، پراگماتیسم درواقع به‌عنوان نوعی فلسفه میانجی و واسطه ارائه می‌شود. جیمز در رساله *اراده معطوف به باور* تلاش می‌کند تا رابطه اراده انسان و باورهای او را بیان می‌کند. او در این کتاب دیدگاه قرینه‌گرایی چون ویلیام کلیفورد را مورد نقد قرار می‌دهد. باورهای انسان نمی‌تواند و نباید محدود به استدلال منطقی باشد و شرایطی را می‌توان تصور نمود که در آن انسان با فقدان قرائن منطقی تصمیم می‌گیرد تا باوری را بپذیرد (James 1979). با تکیه بر چنین رویکردی، جیمز در اثر دیگر خود تجربه دینی و نقش آن را در زندگی انسان مورد بررسی قرار می‌دهد. به اعتقاد او، تجربه دینی را باید با تکیه بر نتیجه عملی آن در زندگی فرد مورد سنجش قرار داد (James 1902, 447). درواقع ویلیام جیمز پراگماتیسم را به‌عنوان وسیله و روشی برای حل چنین چالشی طرح می‌کند که هم بتوان دغدغه‌های فلسفه تجربه‌گرا را حفظ نمود - و آن توجه به واقعیت‌هاست - و هم دغدغه‌های فلسفه‌های پیشینیان را که بر اصول پیشینی مبتنی است. ازاین‌روی جیمز پراگماتیسم را به‌عنوان روشی برای حل چالش‌های متافیزیکی ارائه می‌کند (James 1907, 28) به‌نحوی که مطابق آن مادامی که به‌واسطه یک مفهوم، تفاوت عملی رخ ندهد، پیگیری آن بحث و مسئله بی‌فایده است.

اندیشه پراگماتیستی جیمز را می‌توان در قالب یک جمله به‌صورت زیر صورت‌بندی نمود: برای به‌دست‌آوردن معنای یک اندیشه صرفاً کافی است تا آن نوع عمل و رفتاری را که اندیشه مفروض متناسب با آن است و سبب آن می‌شود را نشان دهیم (barry 1998, 64). ازاین‌رو در نزد جیمز پراگماتیسم هم یک نظریه در مورد معناست و هم یک نظریه در مورد صدق است. صدق و حقیقت در این تفکر به‌نحوی تصور شده که مغایر است با آنچه فلاسفه متعارف درباره آن می‌اندیشیدند. مطابق این اندیشه، پراگماتیسم بهترین وسیله و راهکار برای حل غالب چالش‌های موجود در فلسفه است (ayer 1982, 7).

حال مطابق ایده محوری پژوهش حاضر، در قرآن کریم نیز مستندات وجود دارد که زبان پراگماتیک را به‌عنوان یک زبان همگانی و مشترک مورد استفاده قرار می‌دهد (مهدوی آزادبنی و محمودیان ۱۳۹۸، ۲۵۲)، زبانی

که درواقع یک زبان وجودی است. زبانی که با سرشت وجود انسان تناسب دارد. حال این پرسش می‌تواند طرح شود که چگونه می‌توان کاربرد زبان پراگماتیک را در قرآن نشان داد. تأمل در آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که این قاعده وجودی غالب بر زبان در آیات زیادی در سطوح مختلف خود را نشان می‌دهد. زبان پراگماتیک قرآن را می‌توان در سه سطح تعلیمی، حکمی و مفهومی نشان داد. به عبارتی آیاتی را می‌توان نشان داد که در مرحله ارائه تعالیم و احکام و تشویق مخاطبان نسبت به آن‌ها از زبان پراگماتیک استفاده شده است. همچنین به لحاظ مفهومی نیز زبان پراگماتیک را می‌توان در قرآن نشان داد. استفاده مفاهیمی چون خسر، نفع و مانند آن‌ها دلالت بر چنین زبانی در قرآن دارد. به عنوان مثال، قرآن کریم در تشویق و توجیه سنت ازدواج به کارکرد آن یعنی آرامش و سکونت تمسک می‌نماید (اعراف: ۱۸۹؛ رم: ۲۱). در حوزه امور عبادی نیز زبان قرآن پراگماتیک است به نحوی که خداوند در تشویق مخاطبان نسبت به آن‌ها به کارکردشان در زندگی عملی انسان تمسک می‌نماید. به عنوان مثال، خداوند در قرآن کریم نسبت به تشویق ذکر و یاد الهی و نماز به کارکرد آن یعنی آرامش حاصل از ذکر الهی متمسک می‌شود (عنکبوت: ۴۵؛ رعد: ۲۸). در همه این نمونه‌ها زبان پراگماتیک و به عبارت دیگر زبان وجودی است، یعنی زبانی که منطبق بر ساختار وجودی انسان است.

در هر حال تأمل در آیات قرآن کریم نشان می‌دهد زبانی که با نهاد و سرشت آدمی مطابقت دارد، یعنی زبان سنجش امور، مطابق نتایج عملی آن‌ها هم به شیوه ایجابی و هم به شیوه سلبی در قرآن کریم به کار رفته است و چنین امری می‌تواند نشان‌دهنده این نکته باشد که در ادبیات فکری مأخوذ از قرآن کریم روح حسابگری در مواجهه با باورها و رفتارها تعبیه شده است و اساساً محاسبه بر اساس آثار و نتیجه عینی و ملموس باورها - و هر امری که در نهایت متأثر از باورهاست - یک پارادایم فکری و رفتاری در قرآن کریم محسوب می‌شود. عامل اصلی در این امر شاید این واقعیت باشد که غالب انسان‌ها دارای چنین خصوصیتی هستند و اگر غالب انسان‌ها به گونه‌ای آفریده شده باشند که در ارزیابی امور و باورها تابع خصلت محاسبه‌گری بر اساس نتیجه عینی و ملموس آن چیز باشند، طبیعی و بدیهی است که خالق هستی خود نیز در خطاب قرار دادن انسان‌ها و طرح مجموعه نظامی از باورها و رفتارها به چنین معیار عام و همگانی توجه نماید. در نتیجه، معرفی هرگونه زبان و منطقی برای فهم دین باید با ساختار وجودی انسان تناسب داشته باشد. در زبان پراگماتیک، ویژگی‌هایی وجود دارد که آن را شایسته زبان فهم قرآن قرار می‌دهد. برتری پراگماتیسم در مقایسه با برخی زبان‌ها در این جهت است که مثلاً زبان نمادین (مثل نظریه تیلیش) ابهام‌زاست، اما پراگماتیسم شفافیت عملی دارد. و در مقایسه با زبان ذات‌گرا (مثل تفسیرهای ظاهرگرا) که انعطاف‌ناپذیر است، پراگماتیسم تطبیق‌پذیر است. چنانچه برخی بیان نمودند که قرآن به جای تعریف ذات‌گرایانه از مفاهیم، به غایت‌های عملی آن‌ها اشاره می‌کند (فضل الرحمن ۱۳۶۲، ۶۲). تأکید بر پیامدهای ملموس و تکیه بر نیازهای عینی نه انتزاعات ذهنی و توجه به کنش انضمامی نه صرف باور نظری سبب می‌شود تا منطق پراگماتیسم منطقی برای فهم قرآن باشد که با سرشت آدمی همخوانی دارد، چرا که میل سنجش‌گری عمل‌گرایانه خصیصه‌ای است که در سرشت ما انسان‌ها وجود دارد و فهم دین زمانی ممکن است که با ساختار وجودی مخاطب، که موجودی عمل‌محور است، سازگار باشد (ملکیان ۱۳۸۵، ۱۱۱). در این رابطه می‌توان از تفکر هایدگر نیز کمک گرفت که در مقابل تعریف یونانی، انسان را حیوانی نظریه‌پرداز بلکه حیوانی عمل‌گرا توصیف می‌کند. به عبارتی انسان حیوان پراگماتیک است و انسان در عمل خود را می‌سازد. از این رو زبان پراگماتیک زبان هستی انضمامی است و نه زبان انتزاعی. در قرآن نیز بر

خصیصه عمل محوری حیات انسان توجه و تأکید می‌شود: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) و معنای زندگی در کنش معنا می‌یابد. از این روی می‌توان همگام با هایدگر اندیشید که انسان، بودن خود را در عمل محقق می‌سازد نه در مفاهیم انتزاعی (هایدگر ۱۳۸۷، ۲۳۴) و زبان پراگماتیک چنین ویژگی‌ای را به همراه دارد.

۵. پراگماتیسم و سیالیت معنایی

یکی از ویژگی‌های پراگماتیسم قرآنی که امتیاز تحسین برانگیزی را برای آن فراهم می‌سازد «سیالیت معنایی»^۱ است. مفهوم سیالیت معنایی ایده‌ای است مناسب برای فهم قرآن، و این مفهوم را نیز می‌توان در پرتو پراگماتیسم قرآنی تحلیل کرد.

سیالیت معنایی به این معناست که معانی واژگان و متون در بافت‌های مختلف تاریخی، فرهنگی و زبانی می‌توانند تغییر کنند یا انعطاف‌پذیر باشند. این مفهوم به‌ویژه در مواجهه با متونی مانند قرآن که در بسترهای گوناگون تفسیر شده‌اند اهمیت می‌یابد.

قرآن به‌عنوان یک متن دینی چندلایه، همواره در معرض تفسیرهای مختلف قرار داشته است. سیالیت معنایی می‌تواند توضیح دهد چرا برخی مفاهیم قرآنی در طول تاریخ معانی متفاوتی به خود گرفته‌اند (مثلاً مفاهیمی مانند «جهاد»، «عدل»، یا «امت»). این رویکرد نشان می‌دهد که معنای قرآن ثابت و ایستا نیست، بلکه در تعامل با زمینه‌های فکری، اجتماعی و زبانی مخاطبانش تکامل می‌یابد. پراگماتیسم (به‌ویژه در سنت چارلز ساندروز پیرس و ویلیام جیمز) بر نقش زمینه و کاربرد در تولید معنا تأکید دارد. از این منظر، معنا برابر با تأثیر عملی است. معنای یک آیه یا مفهوم قرآنی به نتایج عینی آن در زندگی مؤمنان بستگی دارد. مثلاً تفسیر «عدالت» در قرآن ممکن است در یک جامعه قبیله‌ای با جامعه مدرن متفاوت باشد. پراگماتیسم بر عمل‌گرایی در تفسیر تأکید می‌کند، یعنی فهم قرآن نه صرفاً به‌عنوان یک امر نظری بلکه متکی به چگونگی اجرا و تطبیق آن در واقعیت می‌باشد.

همان‌طور که پراگماتیسم معنا را ابزاری برای حل مسئله می‌داند، سیالیت معنایی در قرآن نیز می‌تواند نشان دهد که چگونه مفاهیم قرآنی در پاسخ به نیازهای متغیر جوامع بازتعریف می‌شوند. در تأیید سیالیت معنایی به‌عنوان خصیصه مهم پراگماتیسم قرآنی که منطقی عام و مشترک برای فهم قرآن فراهم می‌سازد، می‌توان از نظریه تأویل‌پذیری آیات (طباطبایی ۱۳۹۰، ۳: ۴۵) و برخی نظریه‌های دیگر در فلسفه مانند نظریه معنا به‌مثابه کاربرد کمک گرفت (ملکیان ۱۳۸۵، ۹۲). سیالیت معنایی از نسبی‌گرایی خام که در آن هرگونه معیار ثابت نفی می‌شود متمایز است، چرا که سیالیت یک روند کنترل‌شده در سطوح مختلف است. ثبات در سطح مقاصد (مصلحت عدالت) تغییر در سطح مصادیق (نحوه تحقق عدالت) و یا روش‌ها، قلمرو و حدود سیالیت را معین می‌سازد (جوادی آملی ۱۳۸۰ الف، ۱۵۶). بنابراین روشن است که چرا سیالیت معنایی از این جهت که خصیصه محوری پراگماتیسم قرآنی به‌عنوان زبان مشترک فهم قرآن است دارای مزیت‌های چشمگیری است. انعطاف‌پذیری بدون هرج و مرج، پویایی بدون گسست از اصالت، و واقع‌گرایی بدون تقلیل‌گرایی حاصل آن است. از این روی می‌توان گفت که گویی اقبال در برخی آثار خود به دنبال بیان این مطلب بود. قرآن با سیالیت معنایی، هم قدیم است و هم جدید، هم ثابت است و هم متحول (اقبال ۱۳۵۷، ۴۷).

۶. پراگماتیسم فلسفی عام و کاربرد آن در الهیات

نکته ای که در پایان توجه به آن به رفع ابهام پیرامون تبیین مسئله‌ای که پژوهش حاضر عهده‌دار آن است کمک می‌کند چگونگی کاربری پراگماتیسم فلسفی در الهیات است. آیا کاربری پراگماتیسم فلسفی در الهیات به مثابه تعمیم نابه‌جای فلسفه جیمز است؟ متون دینی‌ای که در الهیات مورد بررسی قرار می‌گیرند آیا با توجه به ویژگی جاودانگی و فرابشری بودن، سبب تمایز فهم آن با سایر متون نمی‌شود؟ در ادامه این دو پرسش مورد بررسی قرار می‌گیرد. در مورد پرسش نخست باید این مسئله را پذیرفت که پراگماتیسم جیمز با تمرکز بر حقیقت به مثابه سودمندی عملی، لزوماً برای تحلیل متون مقدس طراحی نشده بود و تمایز بین پراگماتیسم فلسفی و کاربرد آن در الهیات نباید مورد غفلت قرار گیرد. پروژه‌ای که پژوهش حاضر به دنبال آن است دقیقاً همین مسئله است، یعنی کاری فراتر از آنچه جیمز انجام داده است. نویسنده از طریق الگوگیری از پراگماتیسم فلسفی، معیار و زبانی در فهم دین ارائه نموده است و به طور عمده در این پژوهش تلاش کرده آن را تبیین و مورد دفاع قرار دهد. البته در الهیات غربی، کاربری پراگماتیسم فلسفی در الهیات انجام شده است و در این رابطه می‌توان به نظریه‌پردازانی اشاره نمود که پراگماتیسم را در الهیات تطبیق داده‌اند. رورتی و استاوت نمونه‌هایی هستند که چنین تطبیق را انجام داده‌اند. ریچارد رورتی دین را «زبان بازی» اجتماعی می‌داند که باید بر اساس نتایج عملی (مثل انسجام اجتماعی) ارزیابی شود (Rorty 1994, 3).

جفری استاوت پراگماتیسم را با اخلاق دموکراتیک تلفیق می‌کند و برای الهیات، «عقلانیت عملی» پیشنهاد می‌دهد (Stout 2004, 89).

اما پژوهش حاضر با اتکا بر برخی مبانی مانند همگانی بودن قرآن و نگرش انسان‌شناختی خردمحور در قرآن تلاش نموده است تا از پراگماتیسم فلسفی جیمز به الهیات پراگماتیستی منتهی شود.

ویژگی‌های فرابشری و جاودانگی قرآن (حجر: ۹) هرچند آن را از متون عادی متمایز می‌کند، اما شرایط فهم آن را از فرایند عمومی ادراک بشری جدا نمی‌سازد. پراگماتیسم در اینجا به مثابه پل ارتباطی عمل می‌کند. سنجش مفاهیم دینی بر اساس نتایج عملی (مثل آرامش در ذکر - رع: ۲۸) و قابلیت تجربه‌پذیری (فَاعْتَبِرُوا - حشر: ۲) درباره متون دینی نیز قابل استفاده است.

پراگماتیسم الهیاتی نشان می‌دهد که می‌توان هم به فرابشری بودن قرآن معتقد بود و هم آن را با معیار پراگماتیستی فهمید.

نتیجه اینکه پراگماتیسم نه تنها با قداست قرآن تعارض ندارد، بلکه ابزاری برای عینیت‌بخشیدن به فهم آن ارائه می‌دهد.

۷. نتیجه‌گیری

دغدغه فیلسوفان نسبت به زبان سبب می‌شود تا در فلسفه دین نیز مسئله زبان به یکی از مسائل مهم تبدیل گردد. چرا که خداوند در ادیان به خصوص در ادیان توحیدی - از جمله اسلام - از طریق وحی و متونی که به وسیله پیامبران ارسال نموده است با انسان‌ها ارتباط برقرار کرده و مقتضیات هدایت و تعالی آن‌ها را بدین طریق بیان نموده است. از آنجاکه اصول هدایت و تعالی انسان‌ها در این کتاب‌ها بیان شده، مقدمه ضروری، فهم این کتاب‌هاست. این مسئله نشان

می‌دهد که خداوند نه تنها فهم این کتاب را از انسان‌ها خواسته است، بلکه زبان فهم این کتاب را هم باید بیان کرده باشد و در نتیجه تأمل در این کتاب باید پاسخ این مسئله مهم را در بر داشته باشد. در این رابطه بیان شد که خداوند از زبان مناسبی در قرآن استفاده کرده است. مناسب بودن زبان برای کتاب وحیانی مانند قرآن ناظر به همگانی بودن آن و ریشه انسان‌شناختی آن است. زیرا اولاً مخاطب قرآن همگان هستند، و دوماً آنکه تنها زبانی می‌تواند همگانی باشد که برخاسته از خلقت و وجود انسان‌ها باشد. در این زمینه توضیح داده شد که مبتنی بر نظریه پراگماتیسم می‌توان چنین زبانی را شناسایی نمود. زبان پراگماتیک برخاسته از میل ذاتی انسان‌هاست که مطابق آن در مورد هر چیزی، انسان‌ها نتیجه و تأثیر عینی و ملموس آن را جست‌وجو می‌نمایند. اگر میل ذاتی انسان‌ها این گونه است، در آن صورت خداوند در دیالوگ خود با انسان‌ها حتی هنگامی که از زبان و متن استفاده می‌کند آن را رعایت کرده است. در نتیجه در فهم چنین متنی علاوه بر درک قواعد صرفی و نحوی، ملاحظه این قاعده وجودی و ذاتی بشر نیز مهم است. در این رابطه بیان شد که رعایت قواعد صرفی و نحوی، زبان به کار گرفته شده در یک متن و دیالوگ را معنادار می‌سازد، اما توجه به قاعده وجودی و انسان‌شناختی (میل ذاتی انسان در جست‌وجوی نتیجه عینی هر چیزی) متن و دیالوگ واقع شده را فهم‌پذیر می‌نماید. از این رو زبان قرآن زبان پراگماتیک است و زبان پراگماتیک زبان وجودی است. همچنین بیان شد که نمونه‌های زیادی در قرآن کریم می‌توان نشان داد که در آن‌ها زبان پراگماتیک یا زبان وجودی به کار گرفته شده است و توجه به این زبان کمک مؤثری به فهم آیات قرآن کریم می‌کند. بر اساس این دیدگاه، زبان قرآن یک زبان نمادین یا تمثیلی نیست؛ بلکه زبانی برخاسته از یک خصیصه انسان‌شناختی است.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آلستون، ویلیام. ۱۳۸۱. *فلسفه زبان*. ترجمه احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- اعوانی، غلامرضا، و ناصر محمدی. ۱۳۸۷. «زبان قرآن زبان تمثیل از دیدگاه صدر المتألهین». *خردنامه صدرا* ۵۴: ۱۷-۴.
- جواد آملی، عبدالله. ۱۳۸۰ الف. *شریعت در آینه معرفت*. قم: مرکز نشر اسراء.
- جواد آملی، عبدالله. ۱۳۸۰ ب. *تفسیر تسنیم*. ج ۳. قم: مرکز نشر اسراء.
- جمشیدی راد، محمدصادق، و محمدعلی لسانی فشارکی، و محمدحسن صانعی پور، سید محمدعلی علوی. ۱۳۹۵. «زبان و تفکر؛ رویکردی قرآنی، تحلیلی معناشناختی». *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن* ۵(۱): ۱۰۷-۱۲۶. doi: 10.30473/quran.2016.3418
- رضاداد، فاطمه، و حسن نقی زاده، و مرتضی ایروانی نجفی، و جهانگیر مسعودی. ۱۴۰۱. «تأثیر پراگماتیسم بر مطالعات تفسیری معاصر». *جستارهایی در فلسفه و کلام* ۵۴(۱): ۳۷-۵۸. doi: 10.22067/epk.2022.76624.1125
- رضائی اصفهانی، محمدعلی. ۱۳۸۲. *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*. ج ۲. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، چاپ دوم.
- رفیعی، حسین، و سیده اکرم اصحابی، و حسین سلیمانی. ۱۴۰۳. «کیفیت تفکر مشترک در قرآن با بررسی رابطه زبان و تفکر از نگاه قرآن و رئالیسم ادبی». *پژوهش‌نامه مکتب‌های ادبی* ۸(۲۶): ۶۵-۸۷. doi: 10.22080/rjls.2024.25380.1397
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۹۰. *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۳ و ۱۶. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- لاهوری، اقبال. ۱۳۵۷. *احیای فکر دینی در اسلام*. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات اسلامی.
- فضل الرحمن. ۱۳۶۲. *اسلام و مدرنیته*. ترجمه احمد آرام. تهران: خوارزمی.

قرائی سلطان آبادی، احمد. ۱۳۹۴. «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی آن». پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن ۴(۱): ۴۱-۶۰.

مطهری، مرتضی. ۱۳۵۷. مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی. تهران: صدرا.

ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۵. تاریخ و هرمنوتیک. تهران: نشر نگاه معاصر.

مهدوی آزادبنی، رمضان. ۱۴۰۳. «سازگاری نسبت گروی توصیفی با واقع‌گرایی فرااخلاقی». نسیم خرد ۱۰(۲): ۱۴۲-۱۲۷.

مهدوی آزادبنی، رمضان، و سیده فاطمه محمودیان. ۱۳۹۸. «ارزش معرفتی باورهای دینی و کاربرد مدل ایجابی و سلبی

پراگماتیسم در قرآن». جستارهایی در فلسفه و کلام ۵۱(۲): ۲۳۷-۲۵۲. doi:

[10.22067/philosophy.v51i2.79775](https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.79775)

علی زمانی، امیر عباس. ۱۳۷۵. زبان دین. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

ناصر خسرو، ۱۳۴۸. وجه دین. کتابخانه طهوری، چاپ دوم، تهران.

هایدگر، م. ۱۳۸۷. هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

Bibliography

The Holy Qur'an. Translated by Mohammad Mehdi Fooladvand. [In Persian]

Aavani, Gholamreza, and Naser Mohammadi. 2008. "The Language of the Qur'an is the Language of Allegory from the Perspective of Mulla Sadra". *Kheradnameh-ye Sadra* 54: 4-17. [In Persian]

Alizamani, Amir Abbas. 1996. *The Language of Religion*. Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami. [In Persian]

Alston, William. 1964. *Philosophy of Language*. Prentice Hall Inc: Englewood Cliffs.

Alston, William. 2002. *Philosophy of Language*. Translated by Ahmad Iranmanesh and Ahmad Reza Jalili. Tehran: Daftar-i Pazhuhesh va Nashr-i Suhrevardi. [In Persian]

Ayer, J.A. 1982. *Philosophy in The Twentieth Century*. London: University Paperbacks.

Barry, brain. 1998. "James, William". In *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5. London and New York.

Blackstone, William. 1963. *The Problem of Religious Language*. Prentice Hall Inc: Englewood Cliffs.

Fazlur Rahman. 1983. *Islam and Modernity*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Khwarazmi. [In Persian]

Heidegger, Martin. 2008. *Sein und Zeit*. Translated by Siavash Jamadi. Tehran: Ququnus. [In Persian]

Hick, John. 2000. *Philosophy of Religion*. Fourth Edition. Prentice Hall of India: New Delhi.

Iqbal, Muhammad. 1978. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Intisharat-i Islami. [In Persian]

James, William. 1902. *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge MA: Harvard University Press.

James, William. 1907. "Lecture I: The Present Dilemma in Philosophy." In *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*: 1-16. New York: Longman Green and Co.

James, William. 1979. *The Will to Believe and Other Popular Essays in Philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press.

- Jamshidi Rad, M. S., and M. A. Lesani Fesharaki, and M. A. Sanei Pour, and S. M. A. Alavi. 2016. "Language and Thought; Quranic Approach: Semantic Analysis." *Journal of Qur'anic Interpretation and Language* 5(1): 107-126. doi: [10.30473/quran.2016.3418](https://doi.org/10.30473/quran.2016.3418). [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2001a. *Shari'a in the Mirror of Gnosis*. Qom: Markaz-i Nashr-i Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2001b. *Tasnim*. Vol. 3. Qom: Markaz-i Nashr-i Isra'. [In Persian]
- Mahdavi Azadboni, R., and S. F. Mahmoudian. 2019. "The Epistemic Value of Religious Beliefs and the Application of Affirmative and Negative Pattern of Pragmatism in the Qur'an." *Essays in Philosophy and Kalam* 51(2): 237-252. doi: [10.22067/philosophy.v51i2.79775](https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.79775). [In Persian]
- Mahdavi Azadboni, R. 2025. "The Conformity of Descriptive Relativism with Meta-Ethical Realism." *Nasim-e-Kherad* 10(2): 127-142. [In Persian]
- Malekian, Mostafa. 2006. *History and Hermeneutics*. Tehran: Nashr-i Nigah-i Mu'asir. [In Persian]
- Motahhari, Morteza. 1978. *An Introduction to the Islamic Worldview*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Nasir Khusraw. 1969. *Wajh-i Din*. Tehran: Kitabkhanih-yi Tahuri. [In Persian]
- Qaraie Sultanabadi, A. 2015. "Understanding of the Quran through Its Network or Supralinear Order." *Linguistic Research in the Holy Quran* 4(1): 41-60. [In Persian]
- Rafeie, H., and S. A. Ashabi, and H. Soleimani. 2024. "The Quality of Shared Understanding in the Quran: An Examination of the Relationship Between Language and Thought from the Perspective of the Quran and Literary Realism." *Research Journal of Literacy Schools* 8(26): 65-87. doi: [10.22080/rjls.2024.25380.1397](https://doi.org/10.22080/rjls.2024.25380.1397). [In Persian]
- Rezadad, F., and H. Naghizadeh, and M. Irvani Najafi, and J. Masoudi. 2023. "The Impact of Pragmatism on Contemporary Exegesis Studies." *Essays in Philosophy and Kalam* 54(1): 37-58. doi: [10.22067/epk.2022.76624.1125](https://doi.org/10.22067/epk.2022.76624.1125). [In Persian]
- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali. 2003. *A Research on the Scientific Miracles of the Qur'an*. Volume 2. Qom: Pizhuhishha-yi Tafsir va 'Ulum-i Qur'an. [In Persian]
- Rorty, R. 1994. *Religion as Conversation-Stopper*. Princeton.
- Stout, J. 2004. *Democracy and Tradition*. Princeton.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2011. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Volume 3&16. Qom: Jami'ih- yi Modarrisin-i Hawzih-yi 'Ilmiyyih-yi Qom. [In Arabic]

یادداشت‌ها

Contents

A Critical Examination of the Efficacy of Petitionary Prayer Based on the Theory of God's Moral Obligation; With Emphasis on the Views of Jerome Gellman and Scott Hill.....	1
Amir Rastin Toroghi*, Vahideh Fakhar Noghani	
Blind Chance and Divine Guidedness: Reconstructing a Compatibilist Account Inspired by Polkinghorne's Approach Regarding the Mechanism of Divine Action	21
Mohammad Ebrahim Maghsoudi*, Seyed Hassan Hosseini, Roozbeh Zare	
Exploring the Ethical Challenge of Emotionalized AI: A Philosophical Perspective on the Meaning of Life with a Focus on Emotional Relationships	43
Massoud Toossi Saeidi	
Explanation of Spinoza's Arguments for the Unity of God and Reconstruction of Ethics' Proof	61
Hosein Saberi Varzaneh	
The Position of Symbol and Myth in Paul Ricoeur's Philosophical Anthropology	77
Kiyarash Zamani*, Naser Gozashte	
Exploring the Research Paradigm of "Al-Hayat al-Tayyiba" in Light of Muhammad Husayn Tabataba'i's Thought	95
Ebrahim Kimiyaei Devin*, Farshad Shariat, Mohammadreza Tabatabaei, Omid Shafiei Ghahfarokhi	
Mulla Sadra's Response to the Idea of Theological Return with an Emphasis on the Problem of Special Divine Action.....	121
Nafiseh Nojaba, Mahdi Ghiasvand*, Shaker Lavaei, Mohammad Saeedi Mehr	
Epistemological Analysis of Moral Propositions from the Perspective of al-Farabi and al-Ghazali	139
Mohamad Taher Karimi, Hasan Ghanbari*	
Analyzing Existential Challenges within the Framework of the Fourfold Human Relationships	155
Atefeh Rastegar, Seyed Mohammad Kazem Alavi*, Farzad Dehghani	
Examining the Tafsir School's Use of Qur'an 2:259 to Prove Corporeal Resurrection	181
Ayoob Khorsandi*, Shahab Shateraghaei, Mojtaba Seydi	
An Investigation of the Impact of the Theory of Pragmatic Encroachment on the Argument from Religious Experience.....	197
Ehsan Simchizadeh, Abdolrasoul Kashfi*	
The Necessity of a Common Language in Understanding the Quran: A Pragmatic Approach	219
Ramezan Mahdavi Azadboni	

Guide for Authors

The biannual journal of *Philosophy of Religion Research* uses online submission only. Authors should submit their manuscript via journal's portal: <https://prj.isu.ac.ir/>

Submission Requirements

1. Language

Manuscripts should be written in English. Spelling (British or American) should be consistent throughout. Avoid using contractions: e.g., 'cannot' rather than 'can't'.

2. Length

Original and review article submissions should be no less than 3000 words in length and no more than 8,000. For the short article and book review the length is between 2000 to 3000 words.

Manuscript Format and Structure

3. File Format

The file format for submissions is MS Word (.doc or .docx). The page size is A4 and whole text should be typed in Times New Roman font (font size: 11 for body and 9 for endnotes and bibliography).

4. Abstract and Keywords

Submissions should include an abstract (no less than 150 words and no more than 250 words) along with 3-5 keywords.

5. Titling

All titles and subtitles in the manuscript should be arranged numerically (English numbers not Roman).

6. Block Quotes

All quotes three lines in length or more should be set out from the text and indented, leaving one blank line of text above and below.

7. Italics

Do not use bold in the text: use italics instead. Keep its use to a minimum.

8. Endnotes

All marginal but useful and important notes should be mentioned as endnotes not footnotes.

9. Transliteration

Arabic and Persian terms, as well as phrases quoted in these languages within the text, must be transliterated according to the [IJMES](#) standard.

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 Sina (Avicenna). 1985. *Al-Najat*. 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]

All transliterations in references follow the IJMES standard.

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. 2, (Serial 46), Fall & Winter 2025-2026

Publisher: Imam Sadiq University
Director-in-Charge: Abass Mosalaei Pour Yazdi
Editor-in-Chief: Reza Akbari
Manager: Roohollah Fadaei
Literary Editor: Marziyyeh Akbarpur

Editorial Board:

Reza Akbari (Professor, Imam Sadiq University, Iran)
Mohammad Asghari (Professor, Tabriz University, Iran)
Mohammad Kazem Forghani (Associate Professor, Imam Sadiq University, Iran)
Najafgoli 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

242 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://prrij.isu.ac.ir>
Management of Technical Affairs: Deputy of Research & Technology
Printing: Imam Sadiq University Press
Telfax: +9821-88094915