



دوفصلنامه علمی فلسفه دین

سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۴۷)، بهار و تابستان ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق علیه السلام

مدیر مسئول: عباس مصلاتی پور یزدی

سردبیر: رضا اکبری

مدیر داخلی: روح الله فدائی

ویراستار: محمدابراهیم باسط

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمد اصغری استاد فلسفه، دانشگاه تبریز
رضا اکبری استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام
رحیم آچار استاد فلسفه دین، دانشگاه مرمهر، ترکیه
رجب الیابیل استاد فلسفه دین، دانشگاه استانبول، ترکیه
احمد پاکتچی دانشیار علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
کوبین 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 بازنشسته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
یاری کاوکوا استاد علوم اجتماعی و فلسفه، دانشگاه یوسکوله، فنلاند
کارول کرسن استاد مطالعات اسلامی، دانشگاه کاتولیک لوون، بلژیک
تادئوس متز استاد فلسفه، دانشگاه پرتوریا، آفریقای جنوبی
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام
دنیل جی. مکون دانشیار فلسفه، بوستون کالج، ایالات متحده
عبدالله نصری استاد بازنشسته فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبایی
ادوارد ویرنگا استاد بازنشسته دین و ادبیات باستان، دانشگاه راجستر، ایالات متحده
دنیل هاوژد-اسنایدر استاد فلسفه، دانشگاه وسترن واشنگتن، ایالات متحده
حسین هوشنگی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام
جاشوئا هولمن استاد الهیات سیستماتیک، دانشگاه کانکوردیا، ایالات متحده

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، 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 مآخذ رواست.

۲۲۰ 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 ۱۳۷۶الف، 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 دوره، شماره x: شماره صفحات.

مثال: سعیدی‌مهر، محمد. ۱۴۰۱. «درنگی در روش فلسفی ابن‌سینا». پژوهش‌های عقلی نوین ۱۰، شماره ۱۳: ۲۵-۴۸.

Shapiro, Stewart. 2002. "Incompleteness and Inconsistency." *Mind* 111, no. 444: 817-832.

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، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، جلد ۷. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Gutas, Dimitri. 2013. "Avicenna's Philosophical Project." Pp. 28-47, in *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, edited by Peter Adamson. Cambridge: Cambridge University Press.

۴. با توجه به نمایه‌سازی نشریه در نمایه‌های بین‌المللی، لازم است منابع غیر لاتین معاصر ترجمه و منابع غیر لاتین کهن و کلاسیک بر اساس استاندارد [IJMES](http://www.ijmes.ir) 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](http://www.ijmes.ir) 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 است.

۶. چکیده‌ای حداقل دارای ۱۵۰ و حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق، 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. در مقالات کوتاه و مرور کتاب، حجم مقاله، به صورت تقریبی بین ۱۵۰۰ تا ۳۰۰۰ کلمه و در سایر مقالات بین ۴۵۰۰ تا ۸۰۰۰ کلمه باشد.

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 درصد انتشار مقاله منشتره 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 (noomags)، پورتال جامع علوم انسانی (ensani.ir) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) قابل دسترسی است.

فهرست مقالات

- ۱..... تجربه‌های نزدیک به مرگ: دلالت‌های فلسفی ابهامات پیش رو
مجتبی اعتمادی‌نیا
- ۱۹..... گوه‌رشناسی‌های منتهی به تعیین‌زدایی از دین.....
علی‌رضا شجاعی‌زند
- ۳۹..... دیدگاه پیتر برگر به بحران معنای زندگی در جوامع مدرن.....
محمد اسمعیل‌زاده، حامد حاجی‌حیدری*
- ۵۵..... کانت و مسئله معنای زندگی.....
غزاله حجتی
- ۷۳..... امیل فکنهایم و بازتفسیر الاهیات یهودی در پرتو هولوکاست: تحلیل و نقد.....
میلاذ اعظمی مرام، علیرضا موید راد*
- ۹۳..... واکاوی یک تئودیسۀ ترکیبی در مدرسه میرزای اصفهانی: مطالعه موردی محمدحسین عصار.....
محمدحسین کلاهی
- ۱۰۹..... نسبت اراده انسان با علیت و علم ازلی الهی: تبیینی نو از مسئله اختیار.....
حسین سوزنچی
- ۱۲۷..... تبیین شناختی مسئله شر: نقش علوم شناختی در غنی‌سازی گفت‌وگوی فلسفی.....
عیسی محمدی‌نیا
- ۱۴۳..... فعل الهی در جهان قانونمند: چرا ذات‌گرایی استعدادی راه‌حل میانه است؟.....
ابراهیم آزادگان*، جواد درویش آقاجانی
- ۱۶۱..... هرمنوتیک بلاغی فمینیستی در فهم کتاب مقدس از دیدگاه فیلیس تریبل.....
زهرا شریف
- ۱۷۷..... ارزیابی پیش‌فرض‌های مسئله اختفای الهی از منظر اندیشه اسلامی.....
حمیدرضا آیت‌اللهی
- ۱۹۵..... کانت پیشانقادی و برهان امکان بر اثبات وجود خدا به مثابه بنیاد امکان‌ها: یک بازسازی.....
احمد ابراهیم‌زاده، مصطفی زالی*



Near-Death Experiences: The Philosophical Implications of the Existing Ambiguities

Mojtaba Etemadinia¹ 

Submitted: 2025.04.02

Accepted: 2025.08.04

Abstract

Despite half a century of debate and investigation into near-death experiences (NDEs), several aspects of this phenomenon remain ambiguous and unresolved. The uncertainty regarding the prevalence of NDEs, their specific components, and the precise timing of their occurrence are among the most significant ambiguities. This paper, after reviewing various definitions of the term "near-death experience" and explaining the aforementioned ambiguities, examines the philosophical implications of these uncertainties, particularly in relation to supernatural explanations. The findings suggest that most NDEs are more closely associated with altered states of consciousness than with death itself. Consequently, the use of the term "near-death experience" for many alleged cases should be approached with skepticism. The ambiguity surrounding the specific components of NDEs, which is complicated by the problem of cluster structures, not only challenges researchers in identifying the essential elements of the experience but also makes it difficult for proponents of supernatural explanations to substantiate their claims. Furthermore, the difficulty in determining the precise timing of NDEs—often dependent on verifying so-called out-of-body observations—poses a potential challenge for advocates of supernatural explanations.

Keywords

death, near-death experience (NDE), altered states of consciousness, supernatural explanations

© The Author(s) 2026.



1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Logics Education, Farhangian University, Tehran, Iran. (m.etemadinia@cfu.ac.ir)



تجربه‌های نزدیک به مرگ: دلالت‌های فلسفی ابهامات پیش رو

مجتبی اعتمادی‌نیا^۱

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۳

چکیده

با وجود نیم قرن بحث و بررسی درباره تجربه‌های نزدیک به مرگ، هنوز ابعاد و زوایایی از این پدیده، مبهم و نامعلوم به نظر می‌رسد. ابهام در باب میزان شیوع تجربه نزدیک به مرگ، مؤلفه‌های اختصاصی آن و نیز زمان دقیق وقوع این تجربه در زمره مهم‌ترین ابهامات موجود است. در نوشتار پیش رو، پس از بررسی اقسام تعاریف ناظر به اصطلاح «تجربه نزدیک به مرگ» و توضیح ابهامات پیش‌گفته، دلالت‌های فلسفی این ابهامات، به‌ویژه در ارتباط با تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه، محل بحث و تأمل قرار گرفته است. نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که اغلب تجربه‌های نزدیک به مرگ بیش از آن که لزوماً با مرگ ارتباط داشته باشند، با حالت‌های تغییر یافته آگاهی در ارتباط‌اند و از این رو در به‌کارگیری اصطلاح «تجربه نزدیک به مرگ» درباره بسیاری از موارد ادعایی باید به دیده تردید نگریست. ابهام در مؤلفه‌های اختصاصی تجربه نزدیک به مرگ، که با مشکل ساختار خوشه‌ای روبرو است، علاوه بر آن که پژوهشگران را در تعیین هسته اصلی تجربه با مشکل روبرو می‌کند، مدافعان تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه را در اثبات مدعای خود با دشواری روبرو خواهد کرد. دشواری تعیین زمان دقیق وقوع تجربه نزدیک به مرگ نیز، که موقوف اثبات مشاهدات به اصطلاح عینی خارج از کالبد است، به نحو بالقوه می‌تواند چالشی پیش روی مدافعان تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه باشد.

کلیدواژه‌ها

مرگ، تجربه نزدیک به مرگ، حالت‌های تغییر یافته آگاهی، تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه

۱. استادیار گروه آموزش فلسفه و منطق، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. (m.etemadinia@cfu.ac.ir)

۱. مقدمه

امروزه برخی از فیلسوفان دین در حوزه براهین پسینی ناظر به حیات پس از مرگ از مقوله‌ای به نام تجربه‌های نزدیک به مرگ سخن می‌گویند. این موضوع، که فصل مشترک بررسی‌های فراروان‌شناسی، روان‌شناسی، روان‌پزشکی، طب بیمارستانی، فلسفه دین، و روان‌شناسی دین به شمار می‌رود، امروزه توجه بسیاری از کسانی را به خود جلب کرده است که علاقه‌مندند گزاره‌های دینی را با روشی غیر از روش سنتی استدلال فلسفی و کلامی به اثبات رسانند. گزارش بررسی‌های علمی درباره این پدیده را نخستین بار در سال ۱۹۷۵ ریموند مودی در کتاب *زندگی پس از زندگی*^۱ به اطلاع عموم رساند و اصطلاح «تجربه نزدیک به مرگ»^۲ برای اولین بار برای اشاره به این پدیده مورد استفاده قرار گرفت (Bryant and Peck 2009, 773).

صاحبان چنین تجربه‌هایی از موجودیت فارغ از کالبد خود، که با حالت‌هایی نظیر احساس آرامش غیرقابل توصیف، ورود به دالان تاریکی، مشاهده نوری خیره‌کننده و لبریز از عشقی نامشروط، ملاقات با موجودات روحانی، مرور رویدادهای زندگی، و احساس قضاوت درباره خود قرین است، آگاهی کامل داشته‌اند، به نحوی که غالباً توانسته‌اند، پس از پشت سر گذاشتن این وضعیت، تمام این خاطرات را به مثابه خاطرات رویدادهای واقعی با دقت و وضوح هرچه تمام‌تر برای دیگران روایت کنند. این افراد عمدتاً، با از سر گذراندن چنین تجربه‌ای، تأثیراتی ماندگار و مثبت (و البته گاهی منفی) در زندگی خود مشاهده می‌کنند و به نظر بیشتر آنان مواجهه با مرگ علاوه بر آن که ترس از مرگ را به نحوی باورنکردنی از وجود آنان زایل کرده، به زندگی شخصی آنان نیز معنای بیشتری بخشیده و آنان را به زیستن در زمان حال ترغیب کرده است (Greyson 2021, 216-224). در این میان، گروهی از محققان، متعاقب بررسی صدها گزارش ناظر به تجربه نزدیک به مرگ، مدعی‌اند که این افراد، فارغ از سن، نژاد، دین، و یا ملیتشان، روایت‌های نسبتاً مشابهی از این رویداد عرضه کرده‌اند و این مشابهت‌ها از نظر کمیت و کیفیت به گونه‌ای است که باید احتمال تصادف، توهم، و اختلالات روانی و عصبی را در این باره به شدت تردیدآمیز تلقی کرد. امروزه مدافعان تئوری‌های فراشخصیتی^۳ در باب تجربه‌های نزدیک به مرگ به جد در پی آن‌اند تا اثبات کنند که این تجربه‌ها به جای آن که ناشی از اختلالات مغزی و روانی و محصول توهمات و برساخته‌های ناخودآگاه و احیاناً خودآگاه روانی فرد باشند، اصولاً نشئت‌گرفته از ساحت غیرمادی و فراشخصیتی انسان‌ها هستند (Krippner and Friedman 2006). از سوی دیگر، عده‌ای از پژوهشگران مدعی‌اند که تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، بی آن که این تجربه را ناظر به حیات پس از مرگ بینگارد و یا امکان وجود آگاهی مستقل از کالبد فیزیکی را لازمه صحت آن بدانند، قادر است برای همه ابعاد متنوع این تجربه و تأثیرات ناشی از آن تبیینی بسنده ارائه دهد (Blackmore 2005, 110-111).

به رغم آن که حدود نیم قرن از بحث و بررسی در باب تجربه‌های نزدیک به مرگ می‌گذرد، هنوز ابعاد مهمی از این پدیده وضوح کافی نیافته و پژوهشگران در قبال این ابعاد همچنان خود را با چالش‌های فیصله‌ناپذیری مواجه می‌بینند. یکی از این ابعاد ابهاماتی است که درباره اصطلاح «تجربه نزدیک به مرگ» و مؤلفه‌های اختصاصی آن وجود دارد. اگرچه از همان آغاز بهره‌گیری از این اصطلاح با اما و اگرهایی روبرو بود، اما امروزه با بسط و گسترش مطالعات ناظر به این پدیده و نیز برخی پدیده‌های عصب‌روان‌شناختی^۴ مشابه با آن، ابهامات بیشتری موضوعیت یافته است، به نحوی که برخی بر این عقیده‌اند که امروزه در مباحث دقیق علمی باید حتی‌المقدور از اصطلاح مبهم و تا حدی رهن «تجربه نزدیک به مرگ» اجتناب کرد. در ادامه خواهیم کوشید، تا ضمن بررسی نقادانه تعاریف ناظر به

این اصطلاح، به پاره‌ای از ابهامات و چالش‌های موجود در باب میزان شیوع، مؤلفه‌های اختصاصی و زمان دقیق وقوع تجربه‌های نزدیک به مرگ بپردازم و آنگاه دلالت‌های فلسفی این ابهامات را به‌ویژه در ارتباط با تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه محل بحث و تأمل قرار دهم.

۲. تعاریف

به نظر می‌رسد که نخستین پرسش نیازمند پاسخ در باب تجربه نزدیک به مرگ پرسش از معنای اصطلاحی آن باشد. در این ارتباط، ایضاً سه مفهوم درهم‌تنیده «مرگ»، «حالت نزدیک به مرگ»، و «تجربه نزدیک به مرگ» ضروری می‌نماید.

ریموند مودی، واضع اصطلاح «تجربه نزدیک به مرگ»، معتقد است که واژه «مرگ» در متون پزشکی دست‌کم به سه معنا به کار می‌رود:

۱. مرگ بالینی (کلینیکی): در این وضعیت، ضربان قلب و تنفس به مدت طولانی قطع می‌شود، دمای بدن و فشار خون به حدی پایین می‌آید که قابل اندازه‌گیری نیست و مردمک چشم‌ها نیز ثابت می‌شود. این معنا، از قرن‌ها پیش تاکنون، به عنوان معنای متعارف مرگ شناخته شده است.

۲. مرگ در حالت فقدان امواج الکتریکی در مغز: برخی بر این عقیده‌اند که بروز مرگ هنگامی است که دستگاه الکتروانسفالوگرام^۵ هیچ گونه امواج الکتریکی‌ای را در مغز نشان ندهد.

۳. مرگ به معنای عدم امکان بازگشت فعالیت‌های حیاتی: در این تعریف، چنانچه فردی تحت هر شرایط فیزیولوژیکی به حیات بازگردانده شود، مرده محسوب نخواهد شد، هرچند همه علائم حیاتی برای مدتی طولانی قابل ردیابی نباشند. این تعریف، محدودترین معنای مرگ است که بالطبع در هیچ یک از تجربه‌های نزدیک به مرگ محقق نخواهد شد (Moody 2001, 107-110).

مودی در نخستین کتاب خود، *زندگی پس از زندگی*، به معنای سوم متلزم است، و بر این اساس از پدیده مورد بحث با عنوان «تجربه نزدیک به مرگ» یاد می‌کند. چنانچه به تعریف مودی از «مرگ» ملتزم باشیم و آن را بر مبنای مؤلفه برگشت‌ناپذیری تعریف کنیم، باید اذعان نماییم که هیچ یک از تجربه‌گران واقعاً نمرده‌اند و نهایتاً در شرایط نزدیک به مرگ قرار داشته‌اند و از این رو ظاهراً با نام‌گذاری دقیق و معناداری مواجهیم. بر این اساس، تجربه‌های نزدیک به مرگ قاعداً در حین مرگ بالینی و نه مرگ زیست‌شناختی^۶ رخ می‌دهند؛ زیرا در مرگ زیست‌شناختی امکان بازگشت فرد به لحاظ نظری به‌کلی منتفی است، اما این امکان در مرگ بالینی هنوز پابرجاست. اصطلاح مرگ بالینی ناظر به مرحله‌ای است که در آن گردش خون و تنفس متوقف می‌شود و مردمک چشم‌ها در برابر تابش نور منقبض نمی‌شود، اما در عین حال، ارگان‌ها هنوز زنده است و عمل سوخت‌وساز (متابولیسم) صورت می‌پذیرد. در این حالت، به رغم فقدان فعالیت مغزی هنوز احتمال بازگشت و ترمیم بخش‌های آسیب‌دیده وجود دارد، اما چنانچه این وضعیت برای مدتی بیش از چهار دقیقه به طول بینجامد، بر اثر آسیب‌پذیری جبران‌ناپذیر سلول‌های مغز، احتمالاً به مرگ زیستی منتهی می‌شود (Cassell, Salinas, and Winn 2005, 70).

به این ترتیب، غالب پژوهشگران واژه «مرگ» را در اصطلاح «تجربه نزدیک به مرگ» ناظر به مرگ زیست‌شناختی می‌دانند و معتقدند که هیچ یک از تجربه‌گران واقعاً نمرده‌اند و صرفاً در آستانه مرگ قرار گرفته‌اند. اما برخی دیگر بر این عقیده‌اند که مرگ بالینی در نگاه تخصصی معنای دقیق‌تری دارد و بر اساس آن می‌توان برخی از

تجربه‌گران را مرده انگاشت. این گروه از پزشکان معتقدند که مرگ فرایندی تدریجی است که همواره در مراحل اولیه آن امکان بازگشت و تغییر وضعیت وجود دارد. به همین دلیل، بلافاصله پس از ایست قلبی، تلاش می‌شود تا حیات ازدست‌رفته قلب و سایر اندام‌ها دوباره بازگردانده شود. بنابراین، چنانچه در مراحل آغازین و برگشت‌پذیر مرگ، اقدام مؤثری به ثمر نرسد، مرحله برگشت‌ناپذیر مرگ بر اثر آسیب‌های جبران‌ناپذیر واردشده به اندام‌های مختلف آغاز می‌شود. این مرحله اخیر، در ادبیات غیرمتخصصان، مرگ نامیده می‌شود، اما در واقع، مرگ طی روندی تدریجی تحقق می‌یابد (Parnia 2006, 47).

به نظر می‌رسد که هر دو تعریف ارائه‌شده در باب مرگ را، به رغم تفاوت در تعبیر، می‌توان ناظر به معنایی واحد دانست، به این معنا که مرگ زیستی، در تعریف نخست، همان مرحله برگشت‌ناپذیر مرگ در تعریف دوم است. به این ترتیب، تعریف اصطلاح دوم یعنی «وضعیت یا حالت نزدیک به مرگ» نیز واضح خواهد بود. وضعیت یا حالت نزدیک به مرگ به شرایطی اطلاق می‌شود که طی آن فرد در آستانه مرگ زیستی یا مرحله برگشت‌ناپذیر مرگ قرار گرفته است. چنان که گفته آمد، گاهی از این وضعیت با عنوان مرگ بالینی یاد می‌شود. در این میان، برخی با نظر به افق‌های مبهم پیش روی محققان در باب تعریف متقن «مرگ»، اصرار دارند تا در موارد ناظر به این پدیده، به جای استفاده از اصطلاح مرگ بالینی، از همان مفهوم مبهم «وضعیت نزدیک به مرگ»^۷ استفاده کنند (Elsaesser 1997, 1). چنان که پیداست، در تعریف پیش‌گفته، وقوع مرگ بالینی یا قرار داشتن در وضعیت نزدیک به مرگ را باید شرط لازم احراز یک تجربه نزدیک به مرگ به شمار آورد، اما چنان که پس از این خواهد آمد، در بسیاری از برآوردها از میزان شیوع تجربه، این شرط مد نظر قرار نگرفته است.

اما اکنون باید به تعریف رویدادی بپردازیم که در این وضعیت برای برخی افراد رخ می‌دهد و در این نوشتار از آن با عنوان «تجربه نزدیک به مرگ» یاد می‌کنیم. عموماً آنچه را تاکنون در تعریف این پدیده گفته شده است باید تعاریف توصیفی و ساختاری دانست. نخستین بار ریموند مودی با احصای ویژگی‌های هویت‌ساز این تجربه به ارائه چنین تعریفی پرداخت (Moody 2001, 27-28). پس از مودی، پژوهشگران دیگری نظیری کنت رینگ، بروس گریسون، ملوین مورس و پیم ون لومل نیز تلاش کردند، با شناسایی هسته مرکزی این تجربه، تعریف ساختاری نسبتاً دقیقی از این تجربه به دست دهند (Ring 1980; Greyson 1983; Morse 1994; Van Lommel 2004). نتایج بررسی و کاوش این محققان حاکی از آن بود که تجربه نزدیک به مرگ تجربه‌ای است آگاهانه که طی آن معمولاً فرد احساس جدایی از جهان فیزیکی را طی فرایند مرگ بالینی از سر می‌گذراند. افراد در حین تجربه ممکن است، ضمن احساس وقوع مرگ فیزیولوژیک، از موجودیت فارغ از کالبد خود در وضعیتی متفاوت آگاهی داشته باشند. این وضعیت متفاوت ممکن است شامل احساس آرامش، ورود به تاریکی، مشاهده نور، ملاقات با موجودات غیرمادی، مرور وسیع رویدادهای زندگی و احساس قضاوت درباره خود باشد. در مرحله پایانی فرد احساس می‌کند که به میل خود و گاهی بر خلاف آن به کالبد بازمی‌گردد.

نکته قابل توجه در توصیف ساختاری تجربه نزدیک به مرگ آن است که مؤلفه‌های ذکرشده و ترتیب آنها در همه تجربه‌ها عمومیت ندارد. چنان که اغلب پژوهشگران یادآور شده‌اند، همه مؤلفه‌هایی که در توصیف ساختاری تجربه به آنها اشاره شد به‌ندرت در یک تجربه واقع می‌شود. در عوض، بیشتر تجربه‌ها صرفاً شامل برخی از مؤلفه‌های ذکرشده هستند. ترتیب قرار گرفتن مؤلفه‌ها نیز در ساختار کلی تجربه بسیار متفاوت است.

۳. ابهامات

۳-۱. ابهام در باب میزان شیوع تجربه نزدیک به مرگ

تاکنون مطالعات متنوعی در باب میزان وقوع تجربه‌های نزدیک به مرگ صورت پذیرفته و آمارهای متفاوتی در این باره اعلام شده است، اما بررسی دقیق‌تر این مسئله همچنان در کانون توجه پژوهشگران قرار دارد. بدیهی است که آمار گزارش‌های مربوط به تجربه نزدیک به مرگ، به دلیل پیشرفت روزافزون روش‌های احیا، از رشدی فزاینده برخوردار است.

کنث رینگ، در سال ۱۹۹۲ و بر مبنای نظرسنجی گلوپ، اظهار داشت که احتمالاً در اوایل دهه هشتاد میلادی هشت میلیون نفر در سرتاسر آمریکا واجد تجربه نزدیک به مرگ بوده‌اند (Ring 1992, 91). بروس گریسون در سال ۱۹۹۸ پنج درصد جمعیت آمریکا را واجد تجربه نزدیک به مرگ تشخیص داد (Greyson 1998, 14). این بررسی‌های آماری نشان می‌داد که تجربه نزدیک به مرگ را باید پدیده‌ای شایع در میان همه اقوام و فرهنگ‌ها در نظر گرفت و علی‌القاعده باید آمار مشابهی در این باره در سایر کشورها وجود داشته باشد. بررسی آماری سال ۲۰۰۱ Knoblauch, Schmied, and Schnettler 2001 2001). در ارتباط با آلمان ۸۲ میلیون نفری، این برآورد بدان معنا است که تقریباً سه و نیم میلیون نفر واجد تجربه نزدیک به مرگ هستند. پررا و همکارانش نیز در سال ۲۰۰۵ شیوع این پدیده را در استرالیا ۸/۹ درصد برآورد کردند (Perera, Padmasekara, and Belanti 2005). طبق آمار مراکز ویژه ثبت تجربه نزدیک به مرگ در آمریکا، هر روز حدود ۷۷۴ مورد از این تجربه‌ها در این مراکز به ثبت می‌رسد (IANDS 2009). اما یکی از موضوعات مطرح در باب میزان شیوع تجربه‌های نزدیک به مرگ آن است که آمارهای اعلام‌شده اصولاً تا چه حد می‌تواند برآوردی دقیق از واقعیت به دست دهد. بی‌شک تعاریف متفاوت پژوهشگران از تجربه نزدیک به مرگ و به کار بستن معیاری واحد در سنجش تجربه می‌تواند یکی از دلایل بروز اختلاف در آمارهای اعلام‌شده باشد. اما اگر شرط لازم احراز یک تجربه نزدیک به مرگ وقوع مرگ بالینی باشد، آنگاه می‌بینیم که باید در آمارهایی که تاکنون از میزان شیوع این تجربه ارائه شده به دیده تردید نگریست. بد نیست در این باره نگاهی به میزان وقوع مرگ بالینی و احیاهای موفقیت‌آمیز در آلمان بیندازیم که بنا به ادعاهای پیش‌گفته، میزان وقوع تجربه‌های نزدیک به مرگ در آن، حدود ۴ درصد برآورد شده است.

در آلمان، تعداد و نتیجه هر احیا با نام مستعار و به وسیله نهادی با عنوان دفتر ثبت احیای آلمان^۱ (GRR) جمع‌آوری می‌شود. در شهری با جمعیت ۱۰۰ هزار نفری، هر سال ۵۵ تا ۶۶ بیمار، یعنی ۰/۰۷ درصد، احیا می‌شوند. چنانچه این نتیجه به کل ساکنان آلمان تعمیم یابد، حاکی از آن است که هر سال مجموعاً ۵۶ هزار نفر احیا می‌شوند. اما موفقیت‌آمیز بودن احیا پیش‌شرطی مهم در گزارش یک تجربه نزدیک به مرگ است. اولاً افراد باید زنده بمانند و به زندگی بازگردند، ثانیاً باید در شرایط روانی و جسمانی‌ای باشند که بتوانند تجربه‌هایشان را گزارش دهند. اما احیاهای موفقیت‌آمیز مواردی را که فرد دچار صدمات شدید مغزی شده نیز در بر می‌گیرند. متأسفانه کمتر از ۲ درصد (دقیقاً ۱/۸ درصد) از کل احیاهای موفقیت‌آمیز است. این بدان معنا است که در آلمان، سالانه کمتر از ۱۰۰۰ نفر از مرگ بالینی نجات می‌یابند و مجدداً به زندگی بازمی‌گردند. اما باز هم فقط تعدادی از آنها به اندازه کافی خوش شانس هستند که به زندگی سالم با عملکردهای ذهنی عادی بازگردند، تا حتی در صورت داشتن چنین تجربه‌ای

بتوانند آن را به نحو بسنده گزارش دهند (Engmann 2014, 50). مورد آلمان نشان می‌دهد که اختلاف بسیار فاحشی میان نجات‌یافتگان از مرگ بالینی و آمار واجدان تجربه نزدیک به مرگ در جمعیت عمومی وجود دارد. این بدان معنا است که نه تنها در آلمان که در سایر کشورها به‌ویژه آمریکا نیز بسیاری از مواردی که در زمره تجربه‌های نزدیک به مرگ ثبت می‌شود، به معنای دقیق کلمه در وضعیت نزدیک به مرگ یعنی متعاقب مرگ بالینی رخ نداده‌اند و این خود ناشی از آن است که در همه موارد، قرار داشتن در وضعیت مرگ بالینی، به عنوان شرط لازم تجربه نزدیک به مرگ، معتبر شمرده نشده است. بر این اساس، برخی پژوهشگران (Martens 1994, 173) اصرار دارند که تجربه‌های نزدیک به مرگ متعاقب ایست قلبی را، بر خلاف آمار متداول، باید پدیده‌هایی نادر تلقی کرد. برخی (Holden, Greyson, and James 2009, 30-31) در اینجا پیشنهاد کرده‌اند که میان «شیوع»^۹ و «بروز»^{۱۰} تجربه باید تمایز نهاد. میزان شیوع ناظر به مجموع افرادی است که در طول عمر خود دست‌کم یک بار تجربه نزدیک به مرگ را از سر گذرانده‌اند؛ اما میزان بروز ناظر به مجموع تجربه‌گرانی است که تحت شرایط خاصی، نظیر ایست قلبی، تجربه نزدیک به مرگ را از سر گذرانده‌اند. چنان که می‌توان حدس زد، میزان شیوع بیشتر از میزان بروز خواهد بود. ظاهراً خلط این دو مفهوم و ارائه میزان شیوع به جای میزان بروز منشأ بسیاری از ابهامات درباره بسامد وقوع این گونه تجربه‌ها بوده است.

۲-۳. ابهام در مؤلفه‌های اختصاصی تجربه نزدیک به مرگ

اظهارنظر درباره ویژگی‌های اختصاصی تجربه نزدیک به مرگ بسیار متنوع و توأم با اختلاف‌نظرهای فراوان بوده است. نخستین اظهارنظر در این باره از آن مودی در کتاب *زندگی پس از زندگی* است. پس از مودی، سایر پژوهشگران (Ring 1980; Bremmer 2002; Van Lommel 2004; Greyson 1983) نیز تعیین ویژگی‌های تجربه نزدیک به مرگ را موضوعی مهم یافتند و ضمن بررسی الگوی مودی در نمونه‌های خود، جامعیت، دقت، و فراگیری آن را محل بحث و بررسی قرار دادند و بعضاً الگوهای تازه‌ای پیشنهاد کردند. تقریباً هیچ یک از نسل اول پژوهشگرانی که به بحث در باب ویژگی‌های تجربه اهتمام داشتند، در تشابه تجربه‌های نزدیک به مرگ و وجود هسته‌ای مشترک^{۱۱} و البته اختصاصی در میان آنها تردید نکردند. این بررسی‌ها، که عموماً ناظر به تجربه‌گران غربی معاصر بود، حکایت از آن داشت که همه تجربه‌گران، به رغم آنکه ممکن است خصایص اصلی را از سر نگذرانده باشند، اما ماهیت داستانی گزارش‌های آنان به نحوی است که می‌توان گفت همه افراد متفقاً تجربه‌هایی مشابه را گزارش می‌کنند. پژوهشگرانی نظیر ریموند مودی (در دوره نخست فکری خود)، کنث رینگ، ملوین مورس، و الیزابت کوبلر راس همگی بر این عقیده‌اند. اگرچه در نخستین سال‌های بررسی موضوع تجربه‌های نزدیک به مرگ افتراقات موجود در گزارش این تجربه‌ها چندان محل توجه جدی واقع نشد، اما به تدریج که بررسی وقوع این پدیده در میان اقوام و ملت‌های مختلف و به‌ویژه غیرغربی رواج یافت و موضوع بررسی وقوع آن در ادوار گذشته مطرح شد، افتراقات موجود در گزارش‌ها رخ نمود، به نحوی که برخی منکر وجود هسته مشترک شدند. به اعتقاد این گروه از پژوهشگران، تقریباً برای تمامی مواردی که به عنوان هسته مشترک تجربه ذکر شده است می‌توان موارد نقضی در میان تجربه‌های نزدیک به مرگ اقوام و ادوار مختلف سراغ گرفت (Shushan 2009, 40). در این میان، مدافعان وجود هسته مشترک بر آن‌اند که مشابهت گزارش‌های تجربه‌های نزدیک به مرگ مؤید این نظریه است که این تجربه‌ها ناشی از توهم و اختلالات روانی نیست. افراد، فارغ از سن، نژاد، دین، یا ملیتشان، تجربه‌های مشابهی از رویداد

نزدیک به مرگ گزارش داده‌اند. اما آیا عناصر هسته مشترک تجربه نزدیک به مرگ (اگر اصولاً چنین چیزی وجود داشته باشد) واقعاً و صرفاً مختص این تجربه است؟ و اگر چنین نیست، اصولاً چگونه می‌توان بر اساس آنها وقوع یک تجربه نزدیک به مرگ را احراز نمود؟

واقعیت آن است که تقریباً همه مؤلفه‌های به اصطلاح اختصاصی تجربه‌های نزدیک به مرگ در سایر حالت‌های تغییر یافته آگاهی^{۱۲} و از طریق عوامل مختلف دیگری غیر از مرگ بالینی نیز ایجاد می‌شود. مثلاً شواهدی در دست است که بر اساس آن پدیده تونل را نمی‌توان مختص تجربه‌های نزدیک به مرگ دانست (Athappilly, Greyson, and Stevenson 2006, 221) و یا برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهد که پدیده خروج از کالبد در ۸ تا ۱۰ درصد افراد سالم و ۵۰ درصد مصرف‌کنندگان مواد مخدر نیز رخ می‌دهد و این بدان معنا است که امکان وقوع پدیده خروج از کالبد در افرادی که مواد مخدر مصرف می‌کنند نسبت به افرادی که از مرگ بالینی نجات یافته‌اند، به یک اندازه و یا بیشتر است. حتی با اتکا به مجموعه‌ای از پژوهش‌های موجود (Engmann 2014, 52-53) می‌توان نتیجه گرفت که مؤلفه‌های تجربه نزدیک به مرگ از رهگذر عواملی که ارتباطی با ایست قلبی ندارد بیشتر امکان وقوع دارد تا از رهگذر عواملی که مستقیماً با ایست قلبی مرتبط است.

علاوه بر این، تجربه‌های نزدیک به مرگ همانند بسیاری دیگر از اصطلاحات زبان روزمره واجد ساختار خوشه‌ای^{۱۳} است، یعنی مجموعه‌ای از مفاهیم و اصطلاحات در کنار هم می‌تواند تصویر و تصویری نسبتاً دقیق از آن به دست دهد. مثلاً در توصیف ساختار خوشه‌ای شمع می‌توان گفت: جسمی استوانه‌ای و کشیده که از پارافین و فیتیل‌های اشتعال‌پذیر ساخته شده است. در توصیف یک ساختار خوشه‌ای هرچه شاخص‌های بیشتری را ذکر کنیم، دقیق‌تر آن شیء را توصیف می‌کنیم و درک آن محتمل‌تر می‌شود. در این میان یکی از پرسش‌های مقدر این است که آیا اصطلاحات خرد مندرج در یک ساختار خوشه‌ای، کلی و عمومی‌اند و یا اختصاصی؟ در پاسخ به این سؤال وقتی می‌کوشیم تا هر اصطلاحی را در زبان خود تجزیه و تحلیل کنیم، خیلی زود متوجه می‌شویم که اجزای ساختارهای خوشه‌ای به‌ندرت اختصاصی هستند. در این میان، اصطلاح «تجربه نزدیک به مرگ» نیز ساختاری از این قبیل دارد. این اصطلاح شامل اصطلاحات خرد گوناگونی است، از جمله تجربه‌های گوناگونی مانند سروصدا، احساس قرار گرفتن در تونل، مشاهده نور، خاطرات واقعی از بستگان و دوستان درگذشته، چشم‌اندازهایی از زندگی خود شخص، مشاهده ساختارهای هندسی، تجربه‌های خارج از کالبد و موارد دیگر. اما هیچ یک از این اصطلاحات یا تجربه‌های خرد برای تعریف اصطلاح تجربه‌های نزدیک به مرگ ضروری نیستند، به این معنی که بدون آنها اصطلاح «تجربه نزدیک به مرگ» موضوعیتی نداشته باشد. مثلاً تجربه‌های سروصدای ناخوشایند ممکن است در افرادی که از اسکیزوفرنی رنج می‌برند نیز رخ دهد. در این حالت، به چنین صداهایی آکواسم^{۱۴} گفته می‌شود. مشاهده نور یا الگوهای هندسی در صورت وقوع سکته‌های مغزی یا خونریزی در لوب پس‌سری مغز یا صرفاً در وضعیت میگردن هم اتفاق می‌افتد. در این میان می‌توان پرسید: آیا تجربه‌هایی وجود دارد که در صورت فقدان آنها ضرورت یابد اصطلاح «تجربه‌های نزدیک به مرگ» را کنار نهاد؟ بررسی‌های برخی پژوهشگران حکایت از آن دارد که چنین تجربه‌هایی مصداق خارجی ندارند، به این معنا که هیچ یک از اجزای ساختار خوشه‌ای اصطلاح تجربه نزدیک به مرگ اختصاصی این پدیده نیست و در سایر حالت‌ها و وضعیت‌هایی که لزوماً ارتباطی با مرگ بالینی و ایست قلبی ندارد (نظیر بیماری صرع، سایر بیماری‌های عصب‌شناختی یا روان‌پزشکی، مصرف مواد مخدر و خلسه) نیز می‌توان اجزا و

اصطلاحات خُرد آن را پی گرفت (Engmann 2014, 59-61). به این ترتیب، تجربه‌های نزدیک به مرگ نه تنها ابهام ساختار خوشه‌ای دارند، بلکه مشکل دیگرشان این است که برخی از تجربه‌ها در ساختار خوشه‌ای کمتر رخ می‌دهد. به علاوه، این تجربه‌ها ثابت نیستند، به این معنا که هر تجربه‌کننده وضعیت نزدیک به مرگ واجد الگوی متفاوتی از تجربه‌ها است.

۳-۳. ابهام در زمان دقیق وقوع تجربه نزدیک به مرگ

برابر دانستن «تجربه‌های نزدیک به مرگ» با خود مرگ مسئله‌ساز است. هر فردی که احیا شده و پس از آن از تجربه نزدیک به مرگ خود سخن گفته صرفاً از نظر بالینی مرده بوده است. چنین وضعیتی با ایست قلبی و توقف گردش خون و در نتیجه توقف گردش خون مغزی مشخص می‌شود. مغز قادر است در برابر چنین توقفی برای مدتی معین، معمولاً هشت تا ده دقیقه، مقاومت کند. تحت شرایط خاص، مثلاً هیپوترمی، پس از ۲۰ دقیقه نیز احیا می‌تواند همچنان موفقیت‌آمیز باشد. در طول مرگ بالینی مغز نمرده است، اما در وضعیت اختلال عملکرد شدید قرار دارد. هر قدر چنین وضعیتی دوام بیشتری داشته باشد، یعنی هرچه احیای موفقیت‌آمیز با تأخیر بیشتری انجام شود، خطر تداوم آسیب ثانویه مغز بیشتر می‌شود. در اینجا مسئله زمان دقیق وقوع تجربه‌های نزدیک به مرگ مطرح است. آیا تجربه‌های نزدیک به مرگ در اوج اختلال عملکرد مغز روی می‌دهند؟ اما چرا پس از آن، یعنی در مرحله نقاهت اتفاق نیفتند؟ آیا فعالیت غیرقابل اندازه‌گیری امواج مغزی معادل فقدان کامل عملکرد مغز است؟ نجات از مرگ بالینی نشان‌دهنده این واقعیت است که مغز در هنگام مرگ بالینی هنوز هم زنده بوده و بنابراین امکان نداشته است کاملاً بدون عملکرد بوده باشد. مرگ بالینی معادل مرگ مغزی نیست، و حتی مرگ مغزی فقط با فقدان EEG تعریف نمی‌شود. بنابراین زمان دقیق وقوع تجربه نزدیک به مرگ اهمیت سرنوشت‌سازی دارد. هرگاه افراد نجات‌یافته از مرگ بالینی درباره تجربه‌هایشان صحبت می‌کنند، مدت زمان معینی از وقوع آنها گذشته است. به راحتی می‌توان فهمید که پزشک فقط در زمان معینی پس از احیا می‌تواند با بیمار صحبت کند، یعنی پس از به هوش آمدن بیمار در بخش مراقبت‌های ویژه یا مثلاً پس از قطع دستگاه تنفسی. اما در بیشتر گزارش‌های موجود، فاصله زمانی میان وقوع تجربه و گزارش یا مصاحبه ماه‌ها یا حتی سال‌ها است! بنابراین چگونه می‌توانیم بدانیم که تجربه‌های فرد ناشی از مرحله نزع است و نه دوره نقاهت؟ چرا این تجربه‌ها نباید در طول بازیابی تدریجی عملکردهای مغز رخ داده باشند؟

چنان که می‌توان انتظار داشت، برخی از همان آغاز پژوهش‌ها در باب تجربه‌های نزدیک به مرگ عقیده داشتند که برخلاف تصور تجربه‌گران، احتمالاً این تجربه در حین ایست قلبی و اختلال عمیق مغزی واقع نشده، بلکه احتمال وقوع آن اندکی قبل و یا بعد از بروز اختلالات بیشتر است (Parnia 2006, 91). عمده مبنای فکری این گروه از افراد این است که آگاهی کاملاً منشأ و خاستگاه فیزیولوژیک دارد و بنابراین در حین اختلالات فراگیر مغزی قاعدتاً نباید شاهد ادراکات واضح و شفاف باشیم. در پاسخ، برخی پژوهشگران با استناد به پاره‌ای شواهد پزشکی و مشاهدات به اصطلاح عینی خارج از کالبد، در جهت عکس مدعای مذکور کوشیده‌اند. مثلاً ملوین مورس در این باره معتقد است که شواهد پزشکی به وضوح حکایت از آن دارد که تجربه نزدیک به مرگ واقعاً در همان زمانی واقع شده که تجربه‌گران به لحاظ ذهنی احساس می‌کردند در آن زمان روی داده است (Morse 1994). چنان که پیداست اصلی‌ترین شاهد فیصله‌بخش در این باره مشاهدات به اصطلاح عینی حین تجربه خارج از کالبد است که در ادامه بیشتر درباره آنها سخن خواهیم گفت.

۴. دلالت‌های فلسفی ابهامات پیش‌گفته

به نظر می‌رسد تأمل در باب اقسام تعاریف ناظر به مرگ و ابهام درباره میزان شیوع، مؤلفه‌های اختصاصی و زمان دقیق وقوع تجربه‌های نزدیک به مرگ لوازم فلسفی مهمی در ارتباط با چیستی مرگ، ماهیت تجربه‌های نزدیک به مرگ و کارکرد آنها در اثبات بقای آگاهی انسان پس از مرگ به همراه دارد که در زیر فهرست‌وار برخی از مهم‌ترین آنها را در نظر می‌آوریم:

الف) تأمل در باب اقسام تلقی‌های ناظر به چیستی مرگ می‌تواند ما را به تجدیدنظر در معنای متداول مرگ وادارد. در بسیاری از برداشت‌های سنتی و حتی علمی، مرگ به عنوان رویدادی آتی و لحظه‌ای تصور می‌شود: فرد زنده است، سپس می‌میرد. در این نگاه، مرگ حالتی نهایی و برگشت‌ناپذیر دارد و نوعی «گسست» از حیات محسوب می‌شود. اما به نظر می‌رسد که این برداشتی ساده‌سازی شده است. مرگ را می‌توان بیشتر به مثابه فرآیندی تدریجی در نظر گرفت تا یک لحظه مشخص. شواهد علمی نشان می‌دهد که اگرچه مرگ زیستی (نابودی بازگشت‌ناپذیر سلول‌ها، به‌ویژه سلول‌های مغزی) نقطه واقعی مرگ است، اما مرگ بالینی (توقف ضربان قلب و تنفس) همچنان می‌تواند برگشت‌پذیر باشد. از این رو، فرآیند مرگ می‌تواند دقیقاً یا حتی ساعت‌ها به طول بینجامد، به‌ویژه در شرایط خاصی مانند هیپوترمی (کاهش دمای بدن). بر این اساس، اگر مرگ یک فرآیند است، نه یک لحظه خاص، پس تعیین «زمان دقیق» مرگ چالش‌برانگیز خواهد بود. این مسئله به طور خاص برای برخی تفاسیر دینی که مرگ را یک گذرگاه مشخص به دنیای دیگر می‌دانند، مشکل‌ساز می‌شود. زیرا اگر مرگ تدریجی است، مشخص نیست که با فرض بقای آگاهی انسان پس از مرگ، دقیقاً در چه لحظه‌ای این آگاهی به نحو کامل از بدن جدا می‌شود.

ب) از برآیند آنچه پیش‌تر گفته شد، می‌توان دریافت که تجربه مرگ لزوماً برابر با خود مرگ نیست. این تجربه می‌تواند واجد ابعاد ذهنی باشد. نتایج تحلیل‌های نقادانه در باب بسامد وقوع تجربه‌های نزدیک به مرگ در جمعیت عمومی نشان داد که احتمالاً بسیاری از این تجربه‌ها در وضعیت‌های بحرانی و نزدیک به مرگ واقع نشده‌اند. بنابراین اگر فردی تجربه نزدیک به مرگ داشته باشد، این الزاماً به این معنا نیست که او واقعاً مرگ یا وضعیتی نزدیک به آن را تجربه کرده است. در کنار این یافته، دانستیم که مؤلفه‌های تجربه نزدیک به مرگ در وضعیت‌های دیگری از قبیل مصرف داروهای روان‌گردان، خلسه و بیماری‌های عصبی نیز دیده شده است. همه اینها در کنارهم نشان می‌دهد که تجربه‌های نزدیک به مرگ بیش از آن که لزوماً به خود مرگ ارتباط داشته باشند، با حالت‌های تغییر یافته آگاهی در ارتباط‌اند. حالت‌های تغییر یافته آگاهی به وضعیت‌هایی گفته می‌شود که در آنها آگاهی فرد به گونه‌ای غیرمعمول از حالت بیداری طبیعی تمایز می‌یابد. این وضعیت می‌تواند بر نحوه ادراک، احساس، شناخت و تجربه فرد از خویشتن و فهم او از زمان تأثیر بگذارد (Tart 1972, 3; Farthing 1992, 207). نمونه‌هایی از این حالت‌ها شامل خواب، رؤیا، هیپنوتیزم، مراقبه، مصرف مواد روان‌گردان، تجارب عرفانی و نظایر آنها است. حالت‌های تغییر یافته آگاهی معمولاً ناظر به ویژگی‌های زیرند:

- ادراک حسی تغییر یافته: فرد ممکن است رنگ‌ها، صداها و نورها را به شکلی متفاوت تجربه کند.
- احساس بی‌وزنی یا جدایی از بدن: افراد ممکن است احساس کنند که از بدن خود خارج شده‌اند.
- اختلال در درک زمان و مکان: زمان ممکن است کند یا سریع شود و فرد احساس کند که در فضای دیگری

قرار دارد.

- حالت‌های هیجانی شدید: فرد ممکن است احساس آرامش شدید، عشق عمیق، یا ترس و اضطراب شدید داشته باشد.

- افزایش شدت خاطرات یا بازبینی زندگی: افراد ممکن است صحنه‌هایی از گذشته خود را مشاهده کنند، به‌ویژه در قالب یک مرور سریع از زندگی‌شان (Revonsuo 2010, 247).

چنان که پیدا است، این ویژگی‌ها به طور گسترده در تجربه‌های نزدیک به مرگ نیز مشاهده می‌شوند که می‌تواند حاکی از آن باشد که تجربه‌های نزدیک به مرگ نه لزوماً به دلیل قرار گرفتن در وضعیت نزدیک به مرگ، بلکه به دلیل ورود به یک حالت تغییر یافته آگاهی رخ می‌دهند. مثلاً چنان که اشاره شد، تجربه خروج از کالبد در حالت‌های غیرمرتبط با مرگ نظیر خواب، مراقبه عمیق، هیپنوتیزم یا بر اثر تحریک مغزی (به‌ویژه در لوب گیجگاهی) نیز رخ می‌دهد (Blanke and Metzinger 2009, 9). تجربه تونل و مشاهده نور نیز بر اثر کاهش اکسیژن مغز (هیپوکسی) و در خلبانانی که تحت تأثیر نیروی جاذبه بالا قرار می‌گیرند، رخ می‌دهد (Whinnery 1997, 237). روان‌گردان‌هایی مانند DMT و LSD هم می‌توانند تجربه‌هایی مشابه تجربه‌های نزدیک به مرگ ایجاد کنند که شامل دیدن نور، احساس خروج از بدن و دیدار با موجودات غیرمادی است (Strassman 2001, 147). بنابراین تجربه‌های نزدیک به مرگ، به‌ویژه آنهایی که در وضعیت نزدیک به مرگ و متعاقب ایست قلبی پدید نیامده‌اند، بدون تکلف می‌توانند در زمره حالت‌های تغییر یافته آگاهی طبقه‌بندی شوند.

ج) چنان که گفته آمد، بررسی آمارها نشان می‌دهد که بسیاری از تجربه‌های نزدیک به مرگ در شرایط مرگ بالینی واقع نشده است. در بسیاری از موارد حتی فرد در شرایط بحرانی قرار نداشته یا دست‌کم شواهد پزشکی چنین چیزی را تأیید نمی‌کند. به عبارت دیگر، در این گونه موارد تجربه‌گران احتمالاً احساس کرده‌اند که در آستانه مرگ قرار دارند. چنان که پیدا است این مسئله در عین حال که ارتباط تجربه‌های نزدیک به مرگ را با مرگ واقعی تضعیف می‌کند، بهره‌گیری از آنها را به عنوان شواهدی دالّ بر بقای آگاهی انسان پس از مرگ با تردید روبرو می‌کند. این خود چالشی است پیش روی مدافعان تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه که اصرار دارند همه آنچه اصطلاحاً تجربه نزدیک به مرگ خوانده می‌شود، به‌مثابه برهانی پسینی، مؤید حیات پس از مرگ یا آگاهی مستقل از کالبد فیزیکی است.

د) چنان که معلوم شد، هیچ مؤلفه‌ای به صورت انحصاری مختص تجربه نزدیک به مرگ نیست؛ یعنی بسیاری از عناصر این تجربه‌ها (مانند مشاهده تونل، پدیده خروج از کالبد، احساس آرامش و مواجهه با موجودات نورانی و ماورائی) در دیگر حالت‌های تغییر یافته آگاهی نیز مشاهده می‌شود. این ما را با مسئله خاص بودگی^{۱۵} روبرو می‌کند. مسئله خاص بودگی در فلسفه ذهن و علوم شناختی این سؤال را پیش می‌کشد که آیا یک پدیده یا تجربه دارای ویژگی‌های منحصر به فرد و اختصاصی است یا این که مشابه آن را می‌توان در شرایط دیگر یافت (Prinz 2012, 95). درباره تجربه‌های نزدیک به مرگ معلوم شد که هیچ یک از مؤلفه‌های این تجربه اختصاصی آن نیستند، بنابراین آیا به سادگی می‌توان ادعا کرد که این تجربه‌ها شواهدی دالّ بر آگاهی مستقل از مغز یا زندگی پس از مرگ‌اند؟

در اینجا برخی از مدافعان تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه معتقدند از آنجا که مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک به مرگ در سایر وضعیت‌های ذهنی نظیر مصرف داروهای توهم‌زا یا آسیب‌های مغزی نیز رخ می‌دهند، بنابراین این تجربه‌ها صرفاً ناشی از فعالیت مغز در شرایط خاص و محصول فرآیندهای عصبی-شیمیایی هستند و بدون ارجاع به امور فراطبیعی، تبیین‌های علمی بسنده برای توضیح آنها وجود دارد (Engmann 2014, 129). در پاسخ، طرفداران

دیدگاه‌های فراطبیعت‌گرایانه عقیده دارند که حتی اگر برخی مؤلفه‌های این تجربه در حالت‌های تغییر یافته آگاهی رخ دهند، کل ساختار این تجربه‌ها و تغییرات دائمی پدیدآمده در زندگی افراد نشان می‌دهد که این تجربه‌ها ناظر به چیزی فراتر از فعالیت‌های مغزی متعارف‌اند. (Van Lommel 2010b) در این میان، وقوع افکار، احساسات و خاطرات واضح و پیچیده در وضعیت بیهوشی عمومی و ایست قلبی که مدل‌های عصب‌شناختی کنونی و طبیعت‌گرایی زیستی^{۱۶} رایج آن را ناممکن می‌شمرد، چالشی پیش روی تبیین‌های طبیعت‌گرایانه و الگوهای متداول در تبیین رابطه مغز و ذهن است (Kelly and Eben 2007, 415).

به رغم این اختلاف نظر، چنانچه بپذیریم که تجربه‌های نزدیک به مرگ را در اغلب موارد باید در زمره حالت‌های تغییر یافته آگاهی به شمار آورد، آنگاه گریزی از تبیین‌های عصب‌روان‌شناختی نیست. گرچه نباید از نظر دور داشت که ارائه یک تبیین عصب‌روان‌شناختی لزوماً به معنای کشف خاستگاه علی تجربه‌های نزدیک به مرگ نیست. اینجا باید میان نظریه‌ها و الگوهای علی^{۱۷} و متناظر^{۱۸} تمایز قائل شد. تبیین رویدادهای عصبی و روانی مقارن و متناظر با بروز چنین تجربه‌هایی به معنای کشف چستی و واقعیت آنها نیست (Parnia, Spearpoint, and Fenwick 2007, 218). این نظریه‌ها و تبیین‌ها می‌توانند الگوهای متناظر تلقی شوند، که اگر چنین باشد، امکان تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه و وجود ساحتی غیرمادی به عنوان خاستگاه اصلی بروز این گونه تجربه‌ها محتمل خواهد بود.

ه) طرفداران تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه برای دفاع از تجربه‌های نزدیک به مرگ به عنوان نشانه‌ای از آگاهی مستقل از کالبد فیزیکی باید نشان دهند که حداقل برخی از اجزای این تجربه فقط در هنگام مرگ رخ می‌دهد. اما دانستیم که تجربه‌های نزدیک به مرگ مشکل ساختار خوشه‌ای دارند. این تجربه‌ها ترکیبی از عناصر مختلف‌اند که در همه تجربه‌ها مشترک نیستند. به عبارت دیگر، تجربه‌های مختلف دارای ترکیب‌های متفاوتی از مؤلفه‌ها هستند و هیچ مؤلفه‌ای وجود ندارد که در همه تجربه‌های نزدیک به مرگ ثابت باشد. علاوه بر این، دانستیم که تقریباً همه ویژگی‌های تجربه نزدیک به مرگ در شرایطی که لزوماً ارتباطی با مرگ بالینی ندارد نیز پدیدار می‌شوند. بر این اساس، مدافعان تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه خود را با چالشی جدی روبرو خواهند دید. آنها علاوه بر آن که در تعیین هسته اصلی تجربه و ارائه تعریفی مبتنی بر آن با دشواری روبرو خواهند بود، در بهره‌گیری از این قسم تجربه‌ها به منظور اثبات حیات پس از مرگ یا آگاهی مستقل از کالبد فیزیکی نیز با چالش روبرو خواهند شد. زیرا چنان که پیش‌تر گفته آمد، اگر ویژگی‌های تجربه نزدیک به مرگ در سایر حالت‌های تغییر یافته آگاهی که ارتباطی با مرگ ندارند نیز مشاهده شوند، آنگاه این تجربه‌ها ضرورتاً گواه زندگی پس از مرگ یا آگاهی مستقل از کالبد فیزیکی نخواهند بود، گرچه ممکن است دالّ بر توانایی‌های نامتعارف و بعضاً فراطبیعی انسان‌ها باشند.

و) بنا بر بسیاری از تلقی‌های طبیعت‌گرایانه رایج در عصب‌شناسی معاصر، آگاهی و خودآگاهی با عملکرد مغز مرتبط است و مرگ باعث خاموشی همیشگی آنها می‌شود. اما از سوی دیگر، مدافعان تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه از تجربه‌های نزدیک به مرگ عقیده دارند که به استناد این تجربه‌ها می‌توان مدعی شد که آگاهی حتی در فقدان فعالیت مغزی تداوم می‌یابد. اما اگر بنا به پاره‌ای از دیدگاه‌ها، تجربه‌های نزدیک به مرگ پس از احیا و بازگشت تدریجی عملکرد مغز رخ داده باشند، دیگر نمی‌توان از آنها به عنوان شاهدی دالّ بر احتمال تداوم آگاهی پس از مرگ بهره‌برداری کرد. به عبارت دیگر، اگر بتوان تجربه‌های نزدیک به مرگ را به عملکرد مغز در دوران نقاهت مرتبط دانست، آنگاه این تجربه‌ها ضرورتاً دلالتی بر وجود حیات پس از مرگ ندارند، زیرا در این حالت تبیین‌های ساده‌تری

وجود دارد؛ یعنی این تجربه‌ها می‌توانند نتیجه فعل و انفعالات عصب روان‌شناختی در مغز در حال احیا به شمار آیند. اما چنان که پیش‌تر گفته آمد، مشاهدات به اصطلاح عینی حین تجربه خارج از کالبد می‌تواند مدعای طبیعت‌گرایانه کسانی را با چالش روبرو کند که معتقدند این تجربه‌ها احتمالاً در دوران نقاهت و در مرحله بازسازی مغز پدید آمده‌اند، زیرا برخی از تجربه‌گران مدعی مشاهده رویدادهایی هستند که مقارن با ایست قلبی آنان واقع شده است. پیم ون لومل این مسئله را چالشی جدی پیش روی تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، اعم از تبیین‌های فیزیولوژیکی، روان‌شناختی، داروشناختی، و جمعیت‌شناختی می‌داند (Van Lommel 2010a). جودی لانگ نیز آن را یکی از قوی‌ترین براهین دال بر نامکانمندی آگاهی قلمداد می‌کند (Long 2010). همچنین مارک فاکس مشاهدات عینی خارج از کالبد و گزارش تجربه‌های بصری نابینایان را بحث‌برانگیزترین موضوعات قابل تأمل در بررسی تجربه‌های نزدیک به مرگ می‌داند که برای الهیات و فلسفه نیز می‌تواند بسیار جذاب و قابل توجه باشد (Fox 2003, 8). اما باید دید که قوت قرائن و شواهدی که مدافعان صحت این گونه مشاهدات به آن استناد می‌کنند تا چه حد است.

واقعیت آن است که تاکنون موارد فراوانی از این مشاهدات همراه با بررسی صحت و وسقم آنها ثبت و منتشر شده است.^{۱۹} اما به عقیده منتقدان، عمده‌ترین مشکل این شواهد آن است که از یک سو منابع معتبر و مستقل آنها را تأیید نکرده‌اند، و از سوی دیگر، بررسی صحت و وسقم آنها مدت‌ها پس از وقوع تجربه انجام شده است. به عبارت دیگر، تنها واکنش متعارف از سوی منتقدان وقوع این گونه مشاهدات انکار وقوع آنها بوده است. اما فارغ از ابهامی که در باب «منابع معتبر و مستقل» مد نظر منتقدان وجود دارد، نقد دیگر آنها درباره وضعیت این اسناد و شواهد تا حدودی درست است؛ به این معنا که تقریباً همه پژوهش‌ها در باب صحت وقوع مشاهدات خارج از کالبد گذشته‌نگر^{۲۰} بوده و مدتی پس از وقوع این گونه تجربه‌ها صورت پذیرفته است. اما می‌دانیم که این امر به خودی خود نمی‌تواند نتایج این بررسی‌ها را کاملاً بی‌اعتبار سازد، هرچند از اتقان و دقت آنها می‌کاهد، و این مسئله‌ای است که مدافعان صحت این گونه مشاهدات با جدیت باید درباره آن اقدامی مؤثر و فیصله‌بخش انجام دهند. یکی از بهترین آزمون‌های فیصله‌بخش در این باره تعیبه علائم و نشانه‌هایی خاص و دور از چشم بیماران در بخش مراقبت‌های ویژه بیمارستان‌هاست تا از این طریق صحت مشاهدات احتمالی افراد حین تجربه خروج از کالبد سنجیده شود. اما مشکلی که در این باره وجود دارد این است که حتی اگر تجربه‌گران علائم مذکور را تشخیص ندهند، لزوماً به معنای این نیست که مشاهدات حین تجربه خروج از کالبد نادرست است؛ زیرا به زعم برخی از پژوهشگران، افراد در حین تجربه علاقه‌ای به بررسی علائم تعبیه‌شده در مکان‌های نامتعارف ندارند و عموماً معطوف به کالبد خود هستند و یا مترصد ترک اتاق درمان (Long 2010). به این ترتیب، اطلاع نداشتن تجربه‌گران از وجود اهداف و علایم از پیش تعیین شده نیز لزوماً به معنای عدم وقوع تجربه خروج از کالبد و مشاهدات ناظر به آن نیست و این خود بر دشواری ماجرا می‌افزاید.

اما به رغم پژوهش‌هایی که مدعی صحت مشاهدات افراد حین تجربه خروج از کالبد بوده‌اند، همچنان نباید انتظار داشت که نظرگاه طبیعت‌گرایانه در برابر نتایج این بررسی‌ها سر تعظیم فرود آورد. فارغ از آن که این بررسی‌ها همچنان نیازمند تکثیر شواهد و تثبیت افزون‌تر قرائن خود هستند، تعدادی از شکست‌ها برای هر برنامه پژوهشی مجاز است. مطابق تصویری که لاکاتوش از یک برنامه پژوهشی ارائه می‌دهد، این امکان وجود دارد که متعاقب هر شکست و مورد نقض، با جرح و تعدیل‌هایی که در کمربند محافظ یک برنامه پژوهشی صورت می‌پذیرد، این برنامه

همچنان امکان مقاومت داشته باشد (Lakatos, Worrall, and Currie 1978, 71-72). علاوه بر این، به اعتقاد لاکاتوس، معقولیت آنی^{۲۱} ناممکن است، یعنی امکان سرنگونی دفعی و لحظه‌ای یک برنامه پژوهشی از رهگذر آزمونی قاطع وجود ندارد، بلکه سرنگونی برنامه‌های پژوهشی فرایندی کُند و زمان‌بر است (Lakatos, Worrall, and Currie 1978, 86-87). به این ترتیب، نباید انتظار داشت که طبیعت‌گرایان در صورت اثبات وقوع عینی مشاهدات خارج از کالبد، بی‌درنگ از مواضع فعلی خود در عصب‌شناسی و تبیین رابطه ذهن و مغز دست بردارند و جانب فراطبیعت‌گرایی را بگیرند. این مسئله علاوه بر آن که نیازمند تلاش بیشتر مدافعان مشاهدات عینی خارج از کالبد است، چه بسا همانند یافته‌های تلسکوپ گالیله، به زمانی نه چندان کوتاه برای تثبیت لوازم خود احتیاج دارد. نیل گراسمن در این باره معتقد است که ماده‌گرایی در عمل نشان داده که در بسیاری از موارد، از جمله در تبیین برخی حالت‌های گزارش شده در تجربه‌های نزدیک به مرگ (به ویژه شواهد عینی گزارش شده در حین تجربه‌های خروج از کالبد)، ناکارآمد و ناقص است، اما مجامع آکادمیک امروزه، همانند ارباب کلیسا که یافته‌های تلسکوپ گالیله را انکار می‌کردند، هرگز از موضع ماده‌گرایانه خود کوتاه نمی‌آیند (Grossman 2002, 6).

۵. نتیجه‌گیری

به رغم گذشت نیم قرن از بحث و بررسی نظام‌مند درباره تجربه‌های نزدیک به مرگ، هنوز برخی از ابعاد و زوایای مهم و سرنوشت‌ساز این پدیده با ابهام روبرو است. با آن که ظاهراً باید واژه «مرگ» را در اصطلاح «تجربه نزدیک به مرگ» ناظر به مرگ زیست‌شناختی انگاشت و تجربه‌گران را از حیث بالینی مرده انگاشت، اما بررسی‌های آماری نقادانه نشان می‌دهد که اغلب قریب به اتفاق تجربه‌های به اصطلاح نزدیک به مرگ، واقعاً در وضعیت نزدیک به مرگ یعنی حین وقوع مرگ بالینی و ایست قلبی واقع نشده است. بر این اساس، اگر به معنای تحت‌اللفظی اصطلاح تجربه نزدیک به مرگ وفادار بمانیم و مرگ بالینی را شرط لازم وقوع تجربه نزدیک به مرگ بدانیم، آنگاه باید اذعان کنیم که اغلب تجربه‌هایی که نوعاً تجربه نزدیک به مرگ انگاشته می‌شوند، در واقع تجربه نزدیک به مرگ نیستند. اگرچه واجدان این قسم از تجربه‌ها اغلب از حیث روان‌شناختی خود را در آستانه مرگ انگاشته‌اند، اما شواهد پزشکی در بسیاری از موارد از این تصور روانی پشتیبانی نمی‌کند. بنابراین باید در میزان شیوع این تجربه‌ها در جمعیت عمومی تجدیدنظر اساسی کرد. علاوه بر این، مؤلفه‌های تجربه نزدیک به مرگ که اجزای خرد این اصطلاح را در ساختار خوشه‌ای آن تشکیل می‌دهند نیز همانند بسیاری از اصطلاحات خرد ساختارهای خوشه‌ای، مختص این تجربه نیستند و بنابراین ما با ابهام دیگری در قبال مؤلفه‌های اختصاصی این تجربه و هسته مرکزی آن روبرو می‌شویم، به نحوی که به وضوح تجربه‌های برسازنده تجربه نزدیک به مرگ را می‌توان در سایر حالت‌های تغییر یافته آگاهی نیز حتی با بسامدهای بالاتر مشاهده کرد. در باب زمان دقیق وقوع تجربه نزدیک به مرگ نیز از منظر برخی پژوهشگران با ابهام و چالش‌هایی روبرو هستیم، به این ترتیب که نمی‌توان با قطعیت زمان وقوع تجربه را با لحظات نزع منطبق دانست و دست‌کم از حیث نظری می‌توان آن را ناظر به دوران نقاht انگاشت. چنان که گفته آمد، اثبات مطابقت زمان وقوع تجربه با لحظات نزع در گرو راستی‌آزمایی مشاهدات به اصطلاح عینی خارج از کالبد است که خود با چالش‌های نظری و عملی فربهی روبروست.

آن سان که می‌توان حدس زد، ابهامات پیش‌گفته دلالت‌های فلسفی فربهی به همراه دارد. این دلالت‌ها اغلب چالشی پیش روی تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه است، گرچه در مواردی تبیین‌های طبیعت‌گرایانه نیز از این قبیل با

دشواری روبرو می‌شوند. این که اغلب تجربه‌های به اصطلاح نزدیک به مرگ در وضعیت نزدیک به مرگ واقع نشده‌اند و عمدتاً ناظر به حالت‌های تغییر یافته آگاهی‌اند، نشان می‌دهد که بهره‌گیری از این قسم تجربه‌ها در اثبات آگاهی مستقل از کالبد فیزیکی با ناکامی روبرو است. در این باره مدافعان تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه باید میان تجربه‌های متعاقب مرگ بالینی و آنهایی که ارتباطی با وضعیت نزدیک به مرگ ندارند تمایز نهند. تجربه‌های قسم اخیر به هیچ رو برهانی دال بر استقلال آگاهی از مغز نمی‌توانند باشند و به کارگیری اصطلاح «تجربه نزدیک به مرگ» درباره آنها صحیح به نظر نمی‌رسد. مسئله خاص بودگی نیز در ارتباط با تجربه نزدیک به مرگ نشان می‌دهد که ویژگی‌ها و مؤلفه‌های این تجربه مختص آن نیستند و در سایر حالت‌ها و وضعیت‌های ذهنی هم قابل مشاهده‌اند. این بدان معناست که احتمالاً این ویژگی‌ها، که در وضعیت‌هایی نامرتبط با مرگ نیز گزارش شده‌اند، همگی تبیین‌های عصب‌روان‌شناختی دارند، گرچه نباید اصرار کرد که تبیین‌های مذکور تبیین‌ها و الگوهای علی‌اند، زیرا می‌توان آنها را تبیین‌های متناظر در نظر گرفت، که در این صورت امکان آگاهی مستقل از کالبد فیزیکی محتمل می‌تواند باشد. مسئله مشاهدات عینی خارج از کالبد می‌تواند تکلیف ابهام در باب زمان دقیق وقوع تجربه‌های تجربه نزدیک به مرگ را دست‌کم درباره تجربه‌هایی که با خروج از کالبد همراه بوده‌اند روشن کند. اما چنان که گفته آمد، این مسئله به دلیل نتایج و پیامدهای سرنوشت‌سازی که برای عصب‌شناسی علمی معاصر دارد با مقاومت و بعضاً انکار ناموجه مجامع علمی روبرو شده است. اینجا مدافعان تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه باید بکوشند تا حتی‌المقدور ابهامات موجود را برطرف کنند و بیش از پژوهش‌های گذشته‌نگر بر روی پژوهش‌های آینده‌نگر سرمایه‌گذاری کنند. گرچه می‌توان حدس زد که دلالت مشاهدات عینی خارج از کالبد بر آگاهی مستقل از کالبد فیزیکی در آینده‌ای نزدیک تثبیت نخواهد شد، اما این مسیری است که احتمالاً به تجدیدنظر مجامع علمی در الگوهای فیزیکالیستی متکفل تبیین رابطه مغز و آگاهی خواهد انجامید.

Bibliography

- Athappilly, G. K., B. Greyson, and I. Stevenson. 2006. "Do Prevailing Societal Models Influence Reports of Near-Death Experiences? A Comparison of Accounts Reported Before and After 1975." *The Journal of Nervous and Mental Disease* 194, no. 3: 218–222.
- Blackmore, Susan. 2005. *Consciousness: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Blanke, Olaf, and Thomas Metzinger. 2009. "Full-Body Illusions and Minimal Phenomenal Selfhood." *Trends in Cognitive Sciences* 13, no. 1: 7–13.
- Bremmer, Jan N. 2002. *The Rise and Fall of the Afterlife*. London and New York: Routledge.
- Bryant, Clifton D., and Dennis L. Peck, eds. 2009. *Encyclopedia of Death and the Human Experience*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Cassell, Dana K., Robert C. Salinas, and Peter A. S. Winn. 2005. *The Encyclopedia of Death and Dying*. New York: Facts on File.
- Elsaesser Valarino, Evelyn. 1997. *On the Other Side of Life: Exploring the Phenomenon of the Near-Death Experiences*. Translated by Michell Herzig Escobar. New York: Plenum Press.
- Engmann, Birk. 2014. *Near-Death Experiences: Heavenly Insight or Human Illusion*. Cham, Switzerland: Springer.
- Farthing, G. W. 1992. *The Psychology of Consciousness*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Fox, Mark. 2003. *Religion, Spirituality and the Near-Death Experience*. London and New York: Routledge.

- Greyson, Bruce. 1983. "The Near-Death Experience Scale: Construction, Reliability and Validity." *Journal of Nervous and Mental Disease* 171: 369–375.
- Greyson, Bruce. 1998. "Biological Aspects of Near-Death Experiences." *Perspectives in Biology and Medicine* 42: 14–32.
- Greyson, Bruce. 2021. *After: A Doctor Explores What Near-Death Experiences Reveal About Life and Beyond*. New York: St. Martin's.
- Grossman, Neal. 2002. "Who's Afraid of Life After Death?" *Journal of Near-Death Studies* 21, no. 1: 5–24.
- Holden, Janice Miner, Bruce Greyson, and Debbie James, eds. 2009. *The Handbook of Near-Death Experiences: Thirty Years of Investigation*. Santa Barbara, CA: Praeger Publishers.
- IANDS. 2009. "Key Facts about Near-Death Experiences." Last modified April 11, 2009. Accessed June 4, 2026. http://www.iands.org/nde_index/ndes/key_facts_about_near-death_experiences.html.
- Kelly, E. W., and A. Eben. 2007. *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Knoblauch, H., I. Schmied, and B. Schnettler. 2001. "Different Kinds of Near-Death Experiences in Germany." *Journal of Near-Death Studies* 20, no. 1: 15–29.
- Krippner, S., and H. Friedman. 2006. *The Role of Transpersonal Psychology in Understanding Near-Death Experiences*. Albany, NY: SUNY Press.
- Lakatos, Imre, John Worrall, and Gregory Currie, eds. 1978. *The Methodology of Scientific Research Programs*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, Jody. 2010. "Re: About Near-Death Experiences." Email to the author. November 19, 2010.
- Martens, P. R. 1994. "Near-Death Experiences in Out-of-Hospital Cardiac Arrest Survivors. Meaningful Phenomena or Just Fantasy of Death?" *Resuscitation* 27, no. 2: 171–175.
- Moody, Raymond A. 2001. *Life after Life*. London: Rider.
- Morse, Melvin. 1994. "Near-Death Experiences of Children." *Journal of Pediatric Oncology Nursing* 11, no. 4: 139–144.
- Parnia, Sam. 2006. *What Happens When We Die: A Groundbreaking Study into the Nature of Life and Death*. Carlsbad, CA: Hay House.
- Parnia, S., K. G. Spearpoint, and P. B. Fenwick. 2007. "Near-Death Experiences, Cognitive Function and Psychological Outcomes of Surviving Cardiac Arrest." *Resuscitation* 74, no. 2: 215–221.
- Perera, M., G. Padmasekara, and J. Belanti. 2005. "Prevalence of Near-Death Experiences in Australia." *Journal of Near-Death Studies* 24, no. 2: 109–116.
- Prinz, Jesse. 2012. *The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Revonsuo, Antti. 2010. *Consciousness: The Science of Subjectivity*. New York: Psychology Press.
- Ring, Kenneth. 1980. *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*. New York: Coward, McCann & Geoghegan.
- Ring, Kenneth. 1992. *The Omega Project: Near-Death Experiences, UFO Encounters, and Mind at Large*. New York: William Morrow and Company.
- Ring, K., and M. Lawrence. 1993. "Further Evidence for Veridical Perception during Near-Death Experiences." *Journal of Near-Death Studies* 11, no. 4: 223–229.
- Sabom, Michael. 1998. *Light & Death: One Doctor's Fascinating Account of Near-Death Experiences*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Shushan, Gregory. 2009. *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations: Universalism, Constructivism and Near-Death Experiences*. London: Continuum.

- Strassman, Rick. 2001. *DMT: The Spirit Molecule – A Doctor’s Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Tart, Charles T. 1972. *Altered States of Consciousness*. New York: Wiley.
- Van Lommel, Pim. 2004. “About the Continuity of Our Consciousness.” *Advances in Experimental Medicine and Biology* 550: 115–132.
- Van Lommel, Pim. 2010a. “Re: About Near-Death Experiences.” Email to the author. November 18, 2010.
- Van Lommel, Pim. 2010b. *Consciousness Beyond Life: The Science of the Near-Death Experience*. New York: Harper One.
- Whinnery, J. E. 1997. “Psychophysiological Correlates of Unconsciousness and Near-Death Experiences.” *Journal of Near-Death Studies* 15, no. 4: 231–258.

یادداشت‌ها

¹ *Life after Life*

² near death experience (NDE)

³ transpersonal

⁴ neuropsychological

⁵ EEG = electroencephalogram

⁶ biological death

⁷ near-death state

⁸ German Resuscitation Registry

⁹ prevalence

¹⁰ incidence

¹¹ core

¹² altered states of consciousness

¹³ cluster structure

¹⁴ acoasm

¹⁵ specificity problem

¹⁶ biological naturalism

¹⁷ causative

¹⁸ correlative

¹⁹ برای آشنایی با نتایج برخی از این بررسی‌ها، نک. Ring and Lawrence (1993, 223-229) و Sabom (1998, 37-52).

²⁰ retrospective

²¹ instant rationality



Studies on the Core of Religion Leading to the De-identification of Religion

Alireza Shojaeizand¹ 

Submitted: 2025.03.08

Accepted: 2025.09.06

Abstract

Study on the core of religion can be considered one of the necessary and beneficial steps in the direction of subject identification. A movement that, if continued and placed on the right path, could be effective in moderating and correcting the prevailing reductionist approaches and help to repair and strengthen various fields of study of religion. However, this endeavor, stemming from its roots in Christianity and modern West, took a course that was at odds with its original purposes. Rather than distinguishing it from similar categories and emphasizing the aspects of distinction, it promoted the de-identification of religions. Continuing this trend not only deprives objectivity from studies of religion, but also disregards the significant distinctions among religions, leading to the weakening and eventual extinction of the knowledge that it has fed on and from which it has gained its credibility. Another consequence of persisting in this trend is a change in purposes, moving from a position of *understanding religion* to a kind of *constructing religion*.

Keywords

core of religion, religious experience, reductionism, understanding religion, constructing religion


© The Author(s) 2026.



1. Associate Professor, Department of Sociology, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
(shojaez@modares.ac.ir)



گوهرشناسی‌های منتهی به تعیین‌زدایی از دین

علی‌رضا شجاعی‌زند^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸

چکیده

گوهرشناسی دین را می‌توان یکی از گام‌های لازم و مفید در راستای موضوع‌شناسی قلمداد کرد. حرکتی که در صورت تداوم و قرار گرفتن در مسیر درست، می‌توانست در تعدیل و اصلاح رویکردهای تحویلی غالب مؤثر افتد و به ترمیم و تقویت رشته‌های مختلف دین‌پژوهی کمک کند. این تلاش اما، به دلیل خاستگاه و زمینه‌هایی که در مسیحیت و غرب مدرن داشت، در مسیری افتاد که مغایر با اغراض نخستین آن بود و بیش از افراز آن از مقولات نزدیک و برجسته‌سازی وجوه تمایز، به تعیین‌زدایی از ادیان دامن زد. ادامه این روند علاوه بر سلب عینیت از مطالعات دین، تمایزات مهم میان ادیان را هم نادیده می‌گیرد و به سست شدن و انقراض دانشی کمک می‌کند که خود از آن تغذیه کرده و اعتبار گرفته است. از نتایج دیگر ابرام بر ادامه این روند، تغییر در غایات بوده است و انتقال از موقعیت شناختن دین به نوعی از ساختن دین.

کلیدواژه‌ها

گوهر دین، تجربه دینی، تحویل‌گرایی، دین‌شناسی، دین‌سازی

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (shojaez@modares.ac.ir)

مقدمه

گوهرشناسی دین و تأمل در ادبیات تولیدشده پیرامون آن در غنی‌سازی جامعه‌شناسی دین و عینیت‌بخشی به برخی از سرفصل‌های آن مؤثر است. این کمک به واسطه بصیرت‌هایی است که به ما در تکمیل «موضوع‌شناسی» این رشته می‌دهد. روشن است که این فرض و مبادرات متعاقب آن متفاوت از سنت کلاسیک و رویکردهای معتادی است که اعتنای چندانی به موضوع مطالعه خویش نداشته و خود را به ماندن در قالب‌های مفهومی-نظری غربی و مسیحی ملزم می‌دانسته‌اند.

در نگاه و رویکردهای غیرتحویلی مورد اشاره، همه چیز از موضوع و به بیان دقیق‌تر، از واقعیتی آغاز می‌شود که موضوع شناسایی قرار گرفته و همان است که حسب اقتضائات و شرایطش، چارچوب‌های تحقیق را تعیین می‌کند و گام‌ها و مراحل بعدی کار را رقم می‌زند. گوهرشناسی و موضوعیت یافتن آن در جامعه‌شناسی دین از اینجا نشئت گرفته و به نزدیکی و استمدادجویی از دیگر حوزه‌های دین‌پژوهی، مثل فلسفه دین و الهیات، انجامیده است.

دلایل و پشتوانه‌های منطقی این تغییر رویکرد و راهیابی تدریجی آن به مطالعات دین‌پژوهی را باید در ماهیت دلالتی دین جست و شرایط و لوازمی که در شناخت آن باید رعایت کرد. همین جنبه است که دین را از پدیده‌های جهان طبیعی و از پدیده‌های غیردلالتی جهان انسانی متمایز می‌کند و کسب‌آشنایی‌های هر چه عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تر آن را ضروری می‌سازد (شجاعی‌زند ۱۳۹۲). آثار این اهتمام به موضوع را، اگر به‌درستی اعمال و عملیاتی شود، می‌توان در مطالعات جامعه‌شناختی دین بعینه مشاهده کرد. در سطح خرد، آنجا که به مطالعه «دینداری» و تغییرات آن می‌پردازد و همبستگی‌های آن را با دیگر متغیرهای اجتماعی بررسی می‌کند و در سطح کلان وقتی که به سراغ «دین» می‌رود و نسبت آن را با مقولاتی چون فرهنگ و ایدئولوژی و گفتمان، با نوشتن و نواندیشی و توسعه، با مدرنیته و پست‌مدرنیسم و بالاخره با عرفی شدن و جهانی شدن و از این قبیل، مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد.

این مکث و واریسی در گوهرشناسی دین اما غرض مهم‌تری نیز دارد و آن ردیابی جریان نوظهور و در عین حال تناوری است که در ادبیات دین‌پژوهی متأخر شکل گرفته و با وجود سرمنشأهای متفاوت، به هم رسیده و به هم‌افزایی پرداخته‌اند. اعتنا و اهتمام دین‌پژوهان در اجزا و ماهیت دین و تلاش برای شناخت دقیق و از نزدیک‌تر آن می‌توانست نویدبخش فاصله‌گیری از رویکردهای تحویلی باشد و از این حیث نوعی پیشرفت محسوب شود؛ اما دچار عارضه ابدال در غایات گردید و در مسیری قرار گرفت که به «دین‌سازی» بیشتر شبیه شده است تا «دین‌شناسی».

منظور از دین‌سازی در این مقال، ابداع و صورت‌بخشی به دین جدید و از صفر نیست، بلکه مسیر به هر گونه دست‌کاری‌گزینشی و مداخله آگاهانه در آموزه، اجزا و قلمرو دین‌های موجود است، به قصد اصلاح و تکمیل یا سازگار نمودنشان با انتظارات عصری و شرایط مدرن. این مبادرات غالباً مشفقانه، مسبوق بر این فرض‌اند که دین یک پدیده غیردلالتی نامتعیّن سیال و برساختی است. نشانه‌هایی از این نوع دین‌سازی یا آمادگی برای دین‌سازی را می‌توان در نظریاتی یافت که با یکی از رویکردها و رویه‌های زیر همراه شده‌اند:

۱. رویکرد تحویلی، که به نادیده‌انگاری جنبه دلالتی، فحوایی و انشایی دین و همسان‌شماری آن با دیگر پدیده‌های اجتماعی دچار است؛

۲. دست‌کاری‌های گزینشی در دین که از دو عامل و زمینه زیر نشئت می‌گیرند:

• ساده‌سازی‌های علمی، که ناشی از مضایق شناختی و الزامات روش‌شناختی هستند و از ناحیه

عالمان رشته‌های مختلف علمی بر موضوع تحمیل می‌شوند. مصادیق این قبیل مداخلات و دست‌کاری‌ها را می‌توان در تجزیه و تجمیع دوباره ابعاد دین مشاهده کرد و همچنین در تبدیل زبان دین به زبان علم.

• بازنگری‌های گفتمانی که بر انتظار پیشینی ایشان از دین اثر می‌گذارد و به کم‌وزیاد کردن قلمرو دین و ترویج قرائت‌های مُرَجَّح می‌انجامد.

۳. تعیین‌زدایی از دین، که البته غیر از دین‌سازی است، اما مقدمه‌ای است برای مُجاز شمردن انواع مداخلات در آن و رفتن به جانب دین‌سازی.

۴. تسری قابل دفاع اصل «برساختی بودن واقعیت‌های اجتماعی» به یک پدیده دلالتی مثل دین، که یک تحدی نابجا است و به انتفای آن می‌انجامد؛ در عین حال موجب فاعلیت‌بخشی است و به فاعلان اجتماعی هر عصر و مصر این حق را می‌دهد که در ساختن دین‌های مطلوب خویش سهیم باشند و مشارکت نمایند.

مسئله و منظور ما از گشودن پرونده گوه‌رشناسی دین بازنمایی همین چرخش و انصراف از مقصود است، روندی که از اعتنای به موضوع و گوه‌رشناسی دین آغاز می‌کند، اما به نحوی متعارض‌نما، به تعیین‌زدایی از دین می‌رسد و دست آخر از دین‌سازی‌های سیال سر در می‌آورد. این مسئله و مدعای طرح‌شده درباره آن را به تدریج، پس از مکثی در پیشینه بحث و مقدمات مفهومی و نظری آن، بیشتر باز خواهیم کرد.

۱. امتناع ادیان از گوه‌رشناسی

دین و دینداری کل‌های یکپارچه‌ای‌اند که اعتباراً و به منظورهای شناختی و تعلیمی تجزیه می‌شوند. تجزیه اگرچه به فهم ما از پدیده‌های پیچیده کمک می‌کند، در عین حال آنها را در معرض نقص و خطاهای دیگری قرار می‌دهد که از هم‌گسیختگی و استقلال‌بخشی به اجزا و مقابل‌نشانی از جمله آنها است. حال اگر کار را به سمت رجحان‌بخشی به برخی از اجزا و گوه‌رشناسی دین ببریم، آن را با چالش و آسیب‌های احتمالی بیشتری مواجه خواهیم ساخت.

لازمه منطقی گوه‌رشناسی دین وزن‌دهی به ابعاد است و آن نیز از ضرورت‌هایی برخاسته که تلاش‌های مربوط به سنجش میزان دینداری اقتضا داشته‌اند (شجاعی‌زند ۱۳۹۴). به تبع آن، این سؤال اساسی مطرح می‌شود که ادیان تا چه حد واجد چنین ساختار و قابلیت‌هایی هستند؟ آیا چنین اجازه و امکانی را به ما می‌دهند تا گوه‌رشان را کشف کنیم و از صدف و دیگر اجزای تشکیل‌دهنده آنها متمایز سازیم؟

با این که می‌توان تعابیر و تصریحاتی از بُعدشناسی و ترتیب حلول ابعاد و حتی رجحان‌بخشی به آنها را در متون اصلی ادیان یافت و اطمینان حاصل کرد، اما مشکل همچنان باقی است؛ زیرا که فاقد تفصیل‌اند و بیان‌شان هم با آنچه در مطالعات دینداری نیاز است، تفاوت دارد. گویا وجود همین مانع و نیاز به رفع آن بوده که دین‌پژوهان متأخر را وادار به دخل و تصرفاتی در صورت و فحوای دین کرده و برای این کارشان هم که نوعی دین‌سازی است، مورد ایراد و اعتراض متألّهان و متکلمان ادیان قرار گرفته‌اند. بخشی از ایراد و اختلاف پدیدآمده میان این دو گروه را به جز آغراض متفاوت، باید در تفاوت‌های زبانی علم و دین جست. زیرا دین درباره خود به زبانی سخن گفته و از مفاهیمی استفاده کرده است که با آنچه دین‌پژوهان به منظورهای دیگری ابداع کرده و به کار می‌برند، تفاوت دارد. بخش دیگر اما مربوط به تأثیرپذیری‌های گفتمانی است که جلوتر بدان خواهیم پرداخت.

بنابراین اگر بتوان به قرائن و شواهدی در متون دینی مبنی بر رجحان‌بخشی و اولویت‌بندی ابعاد و مؤلفه‌های

دین دست یافت، گوهرشناسی را نمی‌توان؛ خصوصاً با فحوا و قالبی که در ادوار اخیر مطرح شده و موضوعیت یافته است. به همین رو این بحث‌ها را عمدتاً در بین دین‌پژوهان مدرن و نواندیشان دینی می‌یابیم و کمتر در میان عالمان دین و پیروان آن. گواه آن هم این است که ردّ باریکی از این بحث را جز در برخی از مناظرات کلامی فرقه‌ها و نحله‌های دینی گذشته، در جای دیگری نمی‌یابیم؛ در حالی که اوج آن مربوط به این اواخر است و از سوی کسانی است که قصد دست‌کاری‌های بنیادی و کم یا زیاد کردن‌های مطلوب خویش را داشته‌اند؛ عمدتاً هم با این قصد که شاید بشود دین را با مقتضیات دنیای جدید و انتظارات برآمده از آن همراه کرد.

پس با این که منظور نخست از گوهرشناسی، تعمیق شناخت از دین به مثابه موضوع بوده، به دلیل خاستگاه و عقبه آن و غلبه رویکردهای مدرن و پُست‌مدرن، در مجرای افتاده که حاصلش، خلاف گمان و انتظارات اولیه شده است. تعیین‌زدایی از ادیان موجود و افتادن ناخواسته در مسیر دین‌سازی، محصولات اجتناب‌ناپذیر فرایندی است که دین‌پژوهان مدرن از رشته‌های مختلف، در پیش گرفته‌اند.

لازم است قبل از واری‌های دقیق‌تر مفهومی به منظور افزاز آن از مقولات قریب، اشاره‌ای هم به سوابق این بحث و زمینه‌هایی که موجب امعان یافتن به آن شده است، داشته باشیم.

۲. خاستگاه و پیشینه گوهرشناسی دین

بحث‌های درگرفته پیرامون «گوهر دین» را هر جا ببینید و واری کنید، به نحوی در پیوند و نسبت با «تجربه دینی» خواهید یافت. این پیوند و پیدایی هم‌زمان، یک اتفاق ساده یا هم‌نشینی تصادفی نیست؛ بلکه به عقبه و زمینه‌های مشترک آنها برمی‌گردد. یکی از دلایل مهم این همراهی، ریشه‌های نظری-تاریخی به‌کارگیری این مفاهیم است و موضوعیت پیدا کردن هم‌زمان‌شان برای متألّهان نوگرا و دین‌پژوهان دوره مدرن. دغدغه «گوهر دین» و پرسش‌های محققانه پیرامون آن، درست از زمانی آغاز شد که تأملات در اطراف پدیده‌ای به اسم «تجربه دینی» هم به راه افتاده بود (پراودفوت ۱۳۷۰، ۳۱۵-۳۱۶). بنا بر بررسی‌های صورت‌گرفته و تلقی رایج، آنها حتی از خاستگاه و منشأ مشترکی برخوردار بوده‌اند: آلمان و متألّهین پروتستان متأثر از کانت.

با این که تجربه دینی تنها یکی از پاسخ‌های ممکن به پرسش دین‌پژوهان از گوهر دین بوده، اما ارتباط و نزدیکی‌شان به حدی است که گویا هیچ فرض دیگری برای آن متصور نبوده و نمی‌شود مطرح کرد. این را از مقایسه آن با پاسخ‌های دیگر داده‌شده به این سؤال نیز می‌توان به دست آورد که کم‌بسامدند و حجم بسیار کمی از این ادبیات را به خود اختصاص داده‌اند. همان مقدار هم از یک موضع انفعالی بوده و به قصد مقابله با پاسخ اصلی ارائه شده به آن صورت گرفته است. درهم‌تنیدگی و آمیختگی میان آن دو چندان است که می‌شود مسئله را حتی به نحو واژگون هم صورت‌بندی کرد. یعنی چنین احتمال داد که مسئله از تجربه دینی آغاز و به طرح پرسش عمومی‌تر گوهر دین انجامیده است؛ فرضی که اثبات آن نیازمند بررسی‌های بیشتر و دقیق‌تری است.

برخی با ارجاع به رویکرد شریعت‌ستیز هگل در کتاب *استقرار شریعت در مذهب مسیح* (۱۳۶۹)، فضل تقدم را به او داده‌اند. هگل در آنجا از «گوهر دین مسیح» بحث کرده و آن را در برابر «شریعت مسیحی» نشانده است. بارزتر از آن، کار شلایرماخر است، حسب ارجاع و استناداتی که به آن داده شده است و می‌شود. اگر به پراودفوت (۱۳۷۰، ۱۲) تأسی کنیم و کتاب *درباره دین* (شلایرماخر ۱۷۹۹) را اولین نگاشته‌های پیرامون این موضوع بدانیم، به همین نتیجه می‌رسیم که این، ضرورت‌های طرح تجربه دینی بوده که او را به سمت طرح پرسش بنیادی‌تر گوهر دین

کشانده است. شلایرماخر با سخنرانی‌هایی که در زمان حیاتش در قالب یک کتاب منتشر شد، دو ابداع و اثر مهم در این مسئله از خود باقی گذارد: نخست آن که تجربه دینی را در عداد ابعاد و مؤلفه‌های دین آورد؛ مدعایی که ظاهراً هیچ سابقه‌ای تا پیش از او نداشته است. دوم این که بدان در منظومه دین، محوریت و اولویت بخشید. غرض وی از هر دو کار البته صیانت از دین بود و رهانیدن آن از فشار حملات سختی که از ناحیه عقل‌گرایان متأثر از نهضت روشنگری به آن وارد می‌آمد. شلایرماخر به دنبال خالص‌سازی دین و سبک کردن مسئولیت‌های آن بود و کاستن از حوزه‌ها و عرصه‌هایی که گمان می‌کرد بدان افزوده شده است. او دین را با این کار، هم از وحی و کتاب مقدس جدا ساخت، هم از عقل و هم از اخلاق و هم از هرگونه عمل دینی. دین بر این اساس، به ساحت «شهود»^۱ و «عواطف»^۲ و به یک معنا، به قلب مؤمن منتقل گردید (Schleiermacher 1996, 21؛ هوردرن ۱۳۶۸، ۴۱).

این راه را هم کانت، با فراقی که میان جنبه‌های نظری و عملی عقل در افکنده بود (کانت ۱۴۰۰)، به روی او گشود و در بستری پیش‌برد و به نتیجه رساند که از یک سو با واکنش رمانتیست‌ها به عقل‌گرایی افراطی عصر روشنگری همراه بود و از سوی دیگر با رویکردهای اصلاح‌شده دینی و انشعابات فرقه‌ای از کلیساهای اصلی؛ اعم از کاتولیک و پروتستان و انگلیکان (اسمارت ۱۳۸۳، ۱۹۱-۲۶۳). این سه عامل تقریباً هم‌زمان و هم‌سو، فضا را برای چنین تغییر نگاهی به دین از پیش آماده کردند.

برای عامل اخیر می‌توان ریشه‌های بازهم عمیق‌تری در سنت مسیحی سراغ داد و همچنین در اولین نهضت اصلاح دینی که مارتین لوتر در ابتدای قرن شانزده به راه انداخت و به احیا و تقویت الهیات آگوستینی در برابر الهیات تومایی منجر شد. بی‌اعتنایی ریشه‌داری که در نگاه آگوستینی نسبت به جنبه‌های معرفتی و رفتاری دین وجود داشت، باعث شد تا تعالیم دینی به جانب وجوه عاطفی و درونی و شخصی‌تر آن برود و زمینه مساعدی برای طرح و برجسته‌سازی تجربه دینی فراهم آورد. عامل اولیه انشعابات فرقه‌ای در مسیحیت که از منازعه بر سر اعتقادات راست‌کیشانه^۳ آغاز شده بود، به تدریج جایش را به منازعه بر سر ابعاد مختلف دین و محوریت و اولویت آنها داد. لذا به هر میزانی که از اهمیت بعد اعتقادات کاسته می‌شد، بر ارزش و تعیین‌کنندگی احساسات شورمندانه^۴ در دین افزوده می‌گردید. این همان بستری است که زمینه‌ساز ظهور و امعان یافتن توأمان به دو مقوله «تجربه دینی» و «گوهر دین» شده است. شرایطی که در غیر بستر مسیحی و غربی نظیری نداشته است و در تعمیم بی‌محابا و الگوبرداری از آن باید احتیاط کرد.

۳. واری‌های مفهومی

گوهر دین چیست و فرض آن برای دین و دینداری تا چه حد ضروری و راهگشا است؟ آیا همان ذات و روح و جوهر دین است یا هسته مشترک و سخت‌ادیان؟ آن را باید نطفه و نقطه آغازین دین شمرد یا غرض و غایت آن؟

بدیهی است که نمی‌توان پاسخ قاطع و رافعی به این سؤالات داد و معنا و مضمون محرز را بدان منتسب ساخت؛ زیرا برداشت‌ها و نظرات مختلفی وجود دارد که هنوز به نتیجه مورد اجماعی نرسیده‌اند. به منظور نزدیک شدن به درک صائب‌تری از آن، لازم است ابتدا، برداشت‌های نادرست و خلط‌های صورت‌گرفته را برطرف کرد و دامنه اختلاف نظرهای مفهومی را تا جای ممکن، کاهش داد.

گوهر دین^۵ اولاً با بحث ذات و ماهیت دین^۶، که بیشتر در مسئله تعریف موضوعیت پیدا می‌کند، فرق دارد. همچنین با بحث‌هایی که از یک موقعیت برون‌دینی صورت گرفته؛ نظیر آنچه فوئرباخ در دو کتاب جوهر مسیحیت

(۱۸۴۱) و جوهر دین (۱۸۴۶) دنبال کرده است. این مسئله در واقع بحثی است از یک موضع همدلانه و درون‌دینی که نوعاً از سوی متألهان و دین‌پژوهان صاحب‌گرایش مطرح شده است. به همین رو اختلاف نظرات پدیدآمده درباره آن را باید در زمره اختلافات درون‌دینی یا فی‌مابین ادیان محسوب کرد؛ در عین حال که تأثیرات بیرونی عارض بر آن را نمی‌توان نادیده گرفت و اثر دیگر عوامل علی‌پیدایی و بسط آن را هم نباید از قلم انداخت.

حساب آن را همچنین باید از آن دسته از بحث‌هایی که بعضی از ابعاد دین را به مثابه بدیل‌های مستقل و بی‌نیاز از دین دنبال کرده‌اند و می‌کنند، جدا کرد. زیرا در اینجا صحبت از ابعاد و اجزای دین است و این که از میان آنها کدام یک از محوریت، اولویت یا اهمیت بیشتری برخوردارند. «اخلاق» و «معنویت» و «تجربه دینی» در این رویکرد به مثابه یکی از ابعاد دین و یا بنیادی‌ترین بُعد آن^۶ مطرح‌اند و شناخته می‌شوند و نه یک مقوله مستقل بیرونی که به دین افزوده یا با دین همراه شده است.

از واکاوی در آرا و نظریات الهیاتی و درون‌دینی، با انواع دیگری از اختلاف برداشت‌ها مواجه می‌شویم که از موارد مذکور نیستند و در عین حال بیانگر تمایزات مهمی‌اند. این برداشت‌ها و تعبیر را به اجمال و با قدری تسامح می‌توان در پنج دسته زیر از هم تفکیک کرد:

۱. آنان که بحث را به ترتیب «حلول ابعاد» مربوط کرده و گوهر دین را همان نخستین بُعد منجر به ظهور و شکل‌گیری دین یا منتهی به دیندار شدن دانسته‌اند.

۲. دسته‌ای که در جستجوی بُعدی مشترک میان ادیان بوده و همان را به عنوان گوهر دین یا «هسته سخت» آن معرفی کرده‌اند.

۳. از تدقیق در نظریات و برداشت‌های افاده‌شده در این باره می‌توان به تفاوتی رسید که برخی میان سه مفهوم «گوهر دین»، «گوهر مشترک ادیان» و «گوهر دیانت» قائل شده و تأکیدشان را هم بر روی سومی گذارده‌اند. همان که از آن با عنوان «روح دین و دینداری» نیز یاد شده است.

۴. معنای چهارم از گوهر دین را باید در کسانی جست که به جای تأکیدات پیش‌گفته، توجه‌شان معطوف به «غرض و غایت دین» بوده است و همان را به مثابه گوهر دین شناخته و معرفی کرده‌اند.

۵. و بالاخره کسانی که گوهر دین را از مسیر «غیریت‌سازی» میان ابعاد و پافشاری بر یکی از دو سوی سازه‌های قطبی به دست آورده‌اند.

توجه شود که اینها نه معرف‌ها، بلکه معانی پنجگانه گوهر دین‌اند که به نحو منفرد یا ترکیبی به کار می‌روند. در مرور سریعی که بر نظریات مطرح‌شده در این باره خواهیم داشت، ردّ و اثری از این برداشت‌ها را نیز نشان خواهیم داد.

۴. واکاوی نظریات

بحث گوهر دین، همچنان که آمد، از موضوعات مورد توجه خواص بوده است؛ خصوصاً آن دسته که به تأمل در اجزای دین خویش و مقایسه آن با دیگر ادیان اهتمام داشته‌اند. متأملان و دین‌پژوهانی که سراغ این بحث رفته‌اند، با تمام اختلافات و نظریات متفاوتشان، در یک چیز مشترک بوده‌اند و آن تعلقشان به پارادایم فکری مدرن است. این جنبه در حین مرور و معرفی نظریات بیشتر آشکار خواهد شد.

نخستین تأملات از این دست به نظریه‌پردازانی تعلق دارد که کارشان را با جستجوی شامل‌ترین عناصر مشترک در ادیان آغاز کرده‌اند. این تلاش‌ها ایشان را به سوی عنصری سوق می‌داد که به نظر می‌آمد بنیادی‌ترین مؤلفه دین

باشد. «بنیادی» در معنای گسترده آن که می‌توانست شامل نقطه آغازین دین، هسته سخت، روح غالب و غایت آن باشد. در بررسی و جمع‌بندی پاسخ‌های داده‌شده به این سؤال، به فهرست متنوعی می‌رسیم که عناصری چون «امر مقدس یا متعال»، «رستگاری و تعالی‌جویی»، «جهت‌مندی و غایت‌نگری»، داشتن «زبان نمادین»، «نگرش اسطوره‌ای» و «پیوندهای محکم اجتماعی» از اجزای مشترک آنها است؛ البته با تعابیر و مضامین خاصی که در هر دین متفاوت از دیگری بوده است. مبنا و مسیر نیل به این قبیل مقولات نیز عمدتاً استقرانات ناقص و مشاهدات بیرونی ایشان بوده است؛ به اضافه میل شدیدی که به تعمیم و مشابهت‌یابی‌های سهل‌گیرانه داشته‌اند؛ آن هم در چارچوب و قالب‌هایی از پیش آماده که نوعاً از ادیان پیشرفته، خصوصاً مسیحیت، اخذ می‌شده است (الیاده ۱۳۷۲، ۱: ۹۶-۱۱۴). این همان نگاه و مبنایی است که بر اکثر مطالعات دین‌پژوهی این دوره غلبه داشته و شرح آن را باید در جای دیگری، ذیل بحث از تحویل‌گرایی در مطالعات جامعه‌شناختی دین، دنبال کرد (نک. شجاعی‌زند ۱۳۹۸).

ماحصل این تأملات و تلاش‌های مکمل به منظور رسیدن به عنصر محوری دین، در ابتدا صرف بحث‌های «تعریف دین» شد و به‌کارگیری آن در «گوهرشناسی دین»، با قدری تأخیر همراه بوده است. انصراف نظر از تعریف و امعان یافتن به گوهر دین نیاز به تحول و تبدلاتی داشت که باید در خاستگاه نظری و اغراض دنبال‌کنندگان آن پدید می‌آمد. به همین روست که گوهرشناسی دین را عمدتاً در بین متألهان جدید و روشنفکران دینی مشاهده می‌کنیم؛ با همان تعلق خاطری که به مدرنیته داشته‌اند، در حالی که تعریف دین نوعاً از خاستگاه‌های متنوع و عقبه قدیمی‌تری برخوردار بوده است.

در واری ادبیات موجود درباره چستی دین، به نظریاتی برمی‌خوریم که به جای فهرستی از مشترکات، به ممیزات خاص و محدودتری درباره دین رسیده‌اند و به یک یا دو معرّف اصلی برای آن، بسنده کرده‌اند. برای مثال، نظریاتی که صرف «اعتقاد» را ممیزه اصلی دین یافته‌اند (Roberts 1990, 21-22; Gilbert 1991) یا نظریاتی که اعتقاد به «ماوراءالطبیعه» (Stark and Bainbridge, 1980; Fallding 1974, 3) و یا اعتقاد به «موجودات روحی» (Tylor 1971) و «فراشری» (Spiro 1966, 98) را معرّف اصلی دین محسوب کرده‌اند. همچنین است تأکیدی که برخی بر «امر مقدس» داشته (Berger 1967; Paden 1994, 10; Pargament 1997) و جدایی آن از امور عرفی را ممیز دین دانسته‌اند (دورکیم ۱۳۸۳، ۵۲-۴۸). مردم‌شناسان اما به دلیل تمرکزشان بر جوامع بدوی و نداشتن راهی برای نیل به ابعاد و جنبه‌های دیگر، «مناسک» را عنصر محوری دین یافته‌اند؛ تا به جایی که کسی مثل مارت نتیجه می‌گیرد که دین چیزی جز رقص نبوده است (Marett 1914, xxxi; Roberts 1990, 3).

این ادبیات نظری را هنوز نمی‌توان در زمره نظریات خاص‌تری محسوب کرد که گوهرشناسی دین را در روندی نامنتظر، به تعیین‌زدایی از ادیان موجود و صورت‌بخشی به گونه‌های متنوعی از دین‌ها و شبه‌دین‌های جدید مربوط می‌سازد. تفاوت و تخصیص این نظریات را بیش از هر چیز و هر جا باید در موقعیت و موضع پیشینی نظریه‌پردازانش نسبت به دین جست؛ همان که در ادبیات دین‌پژوهی از آن با عنوان «انتظار از دین» یاد شده است. همین ویژگی موجب شکل‌گیری و بروز دو مشخصه دیگر شده و بحث‌های گوهر دین را از یک جانب به «صورت مطلوب دین» و از جانب دیگر به «غیریت‌سازی‌های قطبی» مربوط کرده و قرین ساخته است. این دو عنصر اخیر شاید از معرّف‌ترین نشانه‌ها برای تمایزبخشی به نظریات گوهر دین باشند و می‌توانند به ما در بازشناسی آنها از نظریات عمومی‌تر دین کمک کنند. فرض و قبول آنها به مثابه مایز این نظریات، تأییدی است بر همان نکته پیش‌گفته

درباره جهت‌مندی کلامی و مرامی‌گهرشناسی‌ها. «مطلوبیت» و «غیریت‌سازی» ملحوظ در این نظریات نوعاً متکی و مسبوق به انتظاراتی است که از دین دارند و آن نیز مأخوذ و ملهم از یک ایدئولوژی یا گفتمان غالب است. آن ایدئولوژی و گفتمانی هم که نقشی تعیین‌کننده در شکل‌دهی به انتظارات ایشان و صورت مطلوب دین داشته، در غالب موارد، مدرنیته بوده است. «دیگری»‌هایی هم که از طریق گهرشناسی از آن طرد شده یا می‌شوند، همان جنبه‌ها و جهاتی‌اند که مدرنیته آنها را برنمی‌تابد یا رقیب خود می‌داند.

بر این اساس با یک مجموعه نظریات دوگانه‌ساز و مبتنی بر انتظارات از دین مواجه می‌شویم که الهام‌بخش گهرشناسی دین نیز بوده‌اند. برای مثال، واخ در بحث از اثر تمایزات اجتماعی بر روی دین، از دوگانه‌ای یاد کرده است که حاوی اشاراتی به گهرشناسی دین است. غیریت‌یابی و دوگانه‌سازی او از عناصر درونی و تشکیل‌دهنده دین البته بی‌طرفانه و تحلیلی است و لذا به مقابل‌نشانی و رجحان‌بخشی یکی بر دیگری منتهی نشده است. مدعای اصلی واخ این است که تمایزات اجتماعی پیروان، تنها بر روی «دین عینی» ایشان تأثیر می‌گذارد و نه «دین ذهنی». جنبه عینی مطمح نظر او همان وجوهی است که جمعی و مشهودند و خود را در ابعاد اعتقادی و مناسکی و شعائری دین نشان می‌دهند؛ جنبه ذهنی اما بیشتر مبین وجه فردی، درونی و عاطفی دین است و آشناترین جلوه آن هم همان تجربه دینی است (واخ ۱۳۸۰، ۲۲۹-۲۳۰).

فلاور در دوگانه دیگری قریب به همین مضمون، از دو وجه «مشاهدتی» و «غیر مشاهدتی»^۸ دین یاد کرده است، با این تفاوت که وجه مشاهدتی تنها شامل جنبه‌های رفتاری دین است و بخش نادیدنی، شامل وجوه شناختی و عاطفی و معنوی که به آن تجربه رازآمیز^۹ می‌گوید. به منظور تفصیل و تعمیق بحث، او عناصر مکملی را هم به غیریت‌یابی خویش افزوده، مثل انگیزه^{۱۰} که ملاکی برای جداسازی دو دینداری «انطباقی»^{۱۱} و «هدفمند»^{۱۲} (دینداری منفعلانه و دینداری مقصود) از یکدیگر شده است. غیریت‌یابی او در همین مسیر نهایتاً از دو گونه «دینی بودن»^{۱۳} و «دینی عمل کردن»^{۱۴} سر در می‌آورد (Flower 2001, 2-5) که دلالت‌بخش‌تر از انواع «رفتاری/تجربی» و «مشاهدتی/غیرمشاهدتی» پیش‌گفته خود او هستند.

از این سنخ تأملات در دین و غیریت‌یابی‌های قطبی که آشکارا یا به‌تلویح، مبتنی بر مطلوبیت‌های پیشینی دین‌پژوهان باشد، فراوان می‌توان سراغ داد. نمونه دیگر آن گزارشی است که کیوپیت از تفکر دینی متأخر ارائه کرده است و می‌گوید تمایل رو به رشدی وجود دارد که «ایمان» را در برابر «دین» می‌نشانند (کیوپیت ۱۳۷۶، ۳۱۸؛ هوردرن ۱۳۶۸، ۱۴۷). از دوگانه او چنین استنباط می‌شود که در صدد رهانیدن ایمان از چارچوب‌های بسته دین بوده است و استقلال‌بخشی و مقابل‌نشانی آن با دیگر اجزای دین. برداشت ملائم‌تر از آن هم مبین نوعی گهرشناسی برای دین است و تأکید بر تقدم و محوریت و اهمیت ایمان در این سازه مرکب.

همین تأکید بر ایمان است که به تدریج جایش را به «تجربه دینی» داده است تا به همین میزان هم محدود و ملتزم به سنت دینی نماند. تجربه دینی از این پس به یکی از موضوعات محوری دین‌پژوهی در شاخه‌های مختلف علمی بدل شد و به بحث‌های گهرشناسی نیز راه پیدا کرد. پیش‌تر هم اشاره شد که «تجربه دینی» از رایج‌ترین پاسخ‌هایی است که به سؤال از گوهر و عنصر بنیادی دین داده شده است.

۵. تجربه دینی به مثابه گوهر دین

اگر پاسخ به سؤال عمومی گوهر دین را عجالاً و با اتکای به فراوانی آن همین تجربه دینی بدانیم، لازم است مکتبی هم

در معانی و منظوره‌های رایج از تجربه دینی داشته باشیم و دیگر نظریات گوهر دین را از مجرا و مدخل آن دنبال کنیم. لاقلاً سه معنای متفاوت از تجربه دینی وجود دارد:

یک. تجربه دینی «اساس و سرمنشأ» دین است. بدین معنا که اولین بارقه پدیده‌هایی است که نام دین گرفته و ابعاد و جوانب مختلفی پیدا کرده و جمعیت و پیروانی را در اطراف خویش گرد آورده‌اند. این مدعا را می‌توان حتی در باب ادیانی به کار بُرد که بنیان‌گذارانش خود را دریافت‌کنندگان وحی و فرستاده‌ای از جانب خدا معرفی کرده‌اند. ویلیام جیمز هم بر همین اساس، «دین شخصی» بنیان‌گذار را سرمنشأ «دین نهادی» در بودیسم و مسیحیت و اسلام دانسته است (جیمز ۱۳۹۳، ۴۹-۵۰). تیلور می‌گوید دین با تمام اجزا و ابعادش از نظر جیمز یک امر دست‌دوم برآمده از تجربه دینی است (تیلور ۱۳۸۹، ۵۶-۵۹).

دوم. غایت و غرض نهایی دین است. تجربه دینی بر این اساس، اتفاق مهم و تحول عمیقی است در فرد که زمینه‌های آن پس از پیروی و پای‌بندی‌های مجدانه به دستورات و ممارست‌های فراوان دینی و به تدریج فراهم می‌آید و به تحقق می‌رسد. مصداق این معنا همان تجربه‌های عرفانی و متعالی ادیان است، همان که در عرفان اسلامی، در منتهای سلوک معنوی و با گذر از مراحل شریعت و طریقت محقق می‌شود.

سوم. تجربه دینی نه در آغاز است و نه در انجام، بلکه در تمامی مراحل دینداری است و به مثابه جلوه و جنبه مهم‌تر آن باید دیده شود. از همین معنای سوم نیز ظاهراً دو برداشت متفاوت وجود دارد که صورت‌های خفیف یا غلیظ‌شده هم هستند. تجربه دینی در معنای خفیف حکم روح و ماده دین را دارد و ابعاد مختلف آن را غنی و سرشار می‌سازد. حال اگر نسبتش با ابعاد تغییر یابد و به جای تکمیل‌کننده، نقش بدیل آنها را در دین بازی کند، به نوع تغلیظ‌شده آن نزدیک می‌شویم.

در معنای اول و دوم تجربه دینی، بحث بر سر ترتیب حلول و اهمیت یافتن یکی از ابعاد و جنبه‌های دین بود و در معنای سوم، خصوصاً در نوع تغلیظ‌شده، بحث از تقلیل و تحویل دین است و فروکاست آن به تجربه دینی (Schleiermacher 1996, 5, 20).

این مکث و تأمل مفهومی در باب تجربه دینی را از آن جهت مقدم داشتیم تا بگوییم شلایرماخر را باید در همین دسته آخر قرار داد. با این که بحث تجربه دینی همواره با اسم ویلیام جیمز و کتاب *انواع تجربه دینی* (۱۹۸۲) همراه بوده، اما نقش اصلی و تعیین‌کننده در آن با شلایرماخر است و زمینه‌های دینی، فکری و الهیاتی اروپا. او آنچه را که جیمز در جامعه آمریکا و به نحو استقرائی و با تمرکز بر احوالات ماورایی افراد درگیر تجربه‌های شخصی یافته و در اطرافش سخن گفته بود (James 1982, 424-5)، قریب نیم‌قرن پیش‌تر و با تأملات نظری پیرامون دین و برخی تجدیدنظرهای الهیاتی به دست آورده است. با این که هر دو بر وجه فردی و عاطفی دین و نه اجتماعی و الهیاتی آن تأکید داشته و تجربه دینی را گوهر دین می‌دانسته‌اند (Schleiermacher 1996, 35؛ جیمز ۱۳۹۳، ۴۴۹-۴۵۰)، تفاوت‌های بعضاً مهمی با هم دارند.

از تفاوت‌های این دو، رویکرد کمابیش درون‌دینی شلایرماخر است، در برابر رویکرد فرادینی جیمز به آن چیزی که با تسامح ذیل عنوان مشترک تجربه دینی آورده‌اند. در حالی که مسئله شلایرماخر در این بحث دین بوده است، مسئله جیمز بیشتر انسان است و اثبات و برجسته‌سازی این گرایش فطری و بُعد وجودی آدمی. این ترکیب را از عنوان دومی که برای کتابش گذارده نیز می‌توان دریافت کرد: *مطالعه‌ای در طبیعت بشر*^{۱۰}.

منظور جیمز از «تجربه دینی» یک معنای عام و آزاد است و نه معنای خاصی که برخی آن را به مثابه بُعدی از ابعاد دینداری و یا به مثابه گوهر دین مطرح کرده‌اند (Glock 1959; Glock and Stark 1965; Stark and DeJong, Faulkner, and Warland 1976; Smart 1996). این تلقی را خصوصاً می‌توان از بحث تجربه عرفانی او به دست آورد که در درس‌گفتارهای شانزدهم و هفدهم به آن پرداخته است. این همان تمایز دومی است که با شلایرماخر دارد.

تحت تأثیر همین عقبه، رودلف اُتو گوهر دین را مواجهه با امر مقدس دانسته و جنس این مواجهه را احساس و عواطفی که تحت عنوان تجربه دینی شناخته می‌شد، معرفی کرده است (اتو ۱۳۸۰، ۴۰-۴۱، ۵۱). او همین را هم به میزان زیادی مدیون شلایرماخر است که معتقد بود درک شهودی دین صبغه معرفتی ندارد؛ حتی پایه وجودی هم ندارد، بلکه مبتنی بر احساس محض است (Schleiermacher 1996, 31).

آبراهام مزلو نیز در تلاش برای گهرشناسی به همین جنبه رسیده و از آن با عنوان «تجارب اوج» یاد کرده است. تجربه والا^{۱۶} از نظر او همان جذبه و مکاشفه شخصی و خصوصی پیامبر است یا هر صاحب بصیرتی که روح لطیف و طبع بسیار حساسی دارد. حاصل آن نیز همان وحیی است که در ادیان برجسته و شناخته‌شده مطرح بوده و بدان اشاره شده است (مزلو ۱۳۸۷، ۳۵، ۳۹-۴۲). مزلو با این فرض که همه تجربه‌های عارفانه در جوهرشان یکسان‌اند، مفهوم قرین و در عین حال متمایزی را مطرح کرده است به نام «گوهر دیانت». طرح ایده تجارب والا و ردیابی آن در ادیان مختلف شاید از اساس برای همین بوده که بخش مهمی از اختلافات میان آنها از میان برداشته شود (مزلو ۱۳۸۷، ۳۶؛ وولف ۱۳۸۶، ۸۱۵). تمییز مفهومی او و تأکید بر «گوهر دیانت» به جای «گوهر دین» را از اینجا می‌شود فهمید که می‌گوید: نیاز به ارزش‌های معنوی، اخلاقی و روحانی، اختصاص به هیچ کلیسایی ندارد؛ بلکه هسته مشترک تمام کلیساها و ادیان و از جمله ادیان بدون خدا است (مزلو ۱۳۸۷، ۷۲). از این بیان مزلو چنین به دست می‌آید که تمرکزش را از روی ادیان برداشته و همانند جیمز به جانب انسان منصرف شده و به سرچشمه دین‌ورزی انسان توجه پیدا کرده است (مزلو ۱۳۸۷، ۲۱).

تأکید مزلو بر کشش و ظرفیت معنوی در آدمی صائب است، در عین حال معلوم نیست که چرا آن را در مقابل نقشی که ادیان در تقویت و پاسخگویی به آن ایفا کرده‌اند، قرار می‌دهد و از چه رو مُصر است که نسبت و ارتباط میان این نیاز و جذبه معنوی در انسان را با دین و ماوراءالطبیعه قطع نماید (مزلو ۱۳۸۶، ۴۲۶؛ ۱۳۸۷، ۴۷-۵۲).

بهبانه و مدخل ورود جان‌هیک به گهرشناسی دین اما متمایز از متفکران پیش‌گفته است. او از مسیر توضیح و تبیین تکثرات دینی با این مسئله درگیر شده است. پلورالیسم دینی موجود در جهان از نظر هیک ناشی از بروزات تاریخی-فرهنگی همان گوهر مشترک ادیان است و آن را باید در تمایل انسان‌ها به عبور از خودمحوری^{۱۷} به حقیقت‌محوری^{۱۸} جست (هیک ۱۳۸۶، مقدمه).

۶. عقبه اسلامی گهرشناسی

اشاره شد که تجزیه و بُعدشناسی دین در عین ضرورت‌های علمی و تعلیمی‌اش، می‌تواند مسئله‌آفرین و آسیب‌زا باشد؛ خصوصاً وقتی که ارزیابی از ابعاد دین و مناسبات میانشان، تحت تأثیر اجوا و انتظارات بیرونی قرار گیرد و بر آن تحمیل شود. این برداشت و تحلیل عمومی ما است از تأملات دین‌پژوهانه آن دسته از نواندیشان مسلمانی که به سراغ گهرشناسی دین رفته یا در بحث‌هایشان به آن نزدیک شده‌اند.

بحث از غرض و غایات دین و نسبت‌های میان ابعاد و ترتیب حلول آنها پیش از این هم برای عالمان دین مطرح بوده است و در بسیاری از مباحث تفسیری و مواعظ تعلیمی‌شان بدان پرداخته‌اند. همچنین است تأملات ایشان در باب اصول و فروع دین، محکّمات و متشابهات، ذاتیات و عرَضیات، حقایق و اعتباریات، غایات و وسائل که از موضوع یک متکلم به آن پرداخته‌اند و بحث‌هایی که ذیل موضوعیت و طریقیّت، مقدمات و ذی‌المقدمات، اهم و مهم و احکام تراحم در اصول فقه میان‌شان برقرار بوده است. اینها نشان می‌دهد که ذهن ایشان کمابیش درگیر این قبیل تمایزات و مرجحات دینی بوده است، بی آن که آنان را متوجه و مصروفِ گوه‌شناسی دین کرده باشد. به علاوه نشان می‌دهد که با تمایزات میان اسلام و ایمان و احسان، میان عمل و نیت و صفات، میان حال و مقال و مقام، میان بیرون و درون و ظاهر و باطن که از مواد و عناصر اصلی این قبیل بحث‌ها است، آشنا و درگیر بوده‌اند؛ در عین حال که هیچ‌گاه به صرافت چنین استفاده‌ای از آنها نیفتاده‌اند. آنچه شاید مانع از ره سپردن به گوه‌شناسی دین شده و راهشان را از متأخرینی که بدان سو رفته‌اند جدا کرده، همان نگاه یکپارچه و کلیت‌نگر ایشان بوده است به دین و نسبت وثیق و اتکای متقابلی که میان طرف‌های مورد اشاره برقرار می‌کرده‌اند. همین نگاه است که به جای تقابلی دیدن ابعاد دین و گونه‌های دینداری، به سراغ مرحله‌شناسی آنها می‌رود. شاهد مثال آن را هم می‌توان در بخش قابل توجهی از عرفای مسلمان یافت، آنجا که شریعت و طریقت و حقیقت (مطهری ۱۳۸۹)، یا تجلیه و تخلیه و تحلیه (مدرسی ۱۳۷۱، ۱۲-۱۳)، یا علم معامله و علم مکاشفه (غزالی ۱۳۶۴، ۹) را که مشیر به دین و عرفان هستند، به هم آورده و متلازم ساخته‌اند.

رویکرد تلائمی و نه تقابلی این جریان را می‌توان از این بیان علامه طباطبایی به دست آورد که می‌گوید:

[...] حاشا بر حکمت پروردگار که حقایقی باطنی و مصالحی واقعی باشد و ظواهری را تشریح کند که آن ظواهر بندگان را به آن حقایق و مصالح نرساند. آری همیشه گفته‌اند که ظاهر عنوان باطن و طریق رسیدن به آن است و باز حاشا بر خدای عزوجل که برای رساندن بندگان به آن حقایق، طریق دیگری نزدیک‌تر از ظواهر شرعش داشته باشد و آن طریق را تعلیم ندهد [...] (طباطبائی ۱۳۳۴-۱۳۵۱، مائده ۱۵-۱۹؛ نیز نک. طباطبایی ۱۳۸۷، ۹۳-۹۹).

در مقابل، برخی از نواندیشان مسلمان را داریم که جز به نحو گزینشی و جسته و گریخته، به این سنت و عقبه متوسل نشده و مراجعه نکرده‌اند و در همان حال، ارجاع و مراجعات فراوانی به سنت مسیحی و رویکرد مدرن آن داشته‌اند. حاصل آن نیز به ابتدای دین بر تباینات درونی منجر شده است و برخی طرد و ادب‌های دلخواهانه به منظور تأیید و تقویت آنچه در روزگار مدرن مطلوبیت دارد. آمادگی برای اعمال هر گونه تغییرات لازم در ترتیب حلول ابعاد نیز از تبعات اجتناب‌ناپذیر گام نهادن در این راه بوده است.

اقبال لاهوری را برخی به دلیل تأکیداتش بر تجربه دینی که اصطلاح ناشناخته‌ای در سنت اسلامی بود، سرسلسله این جریان دانسته‌اند، در حالی که چنین حکمی چندان صائب و دقیق نیست. زیرا بدون توجه به تکمله‌هایی که او در این باره داشته، صادر شده است. اقبال در کتاب *احیای فکر دینی در اسلام* (۱۳۴۶) به صراحت گفته است که «گوه دین، ایمان است و ایمان همچون مرغی، راه بی‌نشان خود را بی‌مدد عقل می‌بیند». لیکن بلافاصله آن را با بیان دیگری کامل و تصحیح کرده است: «[...] منکر هم نمی‌توان شد که ایمان چیزی بیش از احساس محض است [...] و چیزی شبیه یک جوهر معرفتی دارد.» او اضافه می‌کند که «دین به لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد، حتی بیش از علم، نیازمند است که اصول اولیه‌اش بر بنیان‌های عقلانی بنا شده باشد» (اقبال لاهوری ۱۳۴۶، ۳-۴). به نظر

می‌رسد اقبال، با همه تأثیراتی که از فلسفه غرب پذیرفته، هنوز دچار رویکردِ دوگانه‌ساز و مقابله‌جوی متأثر از آجوی مسیحی و مدرن نشده است. به همین رو تصریح می‌نماید که هیچ لزومی ندارد «اندیشه» و «اشراق» را معارض هم بدانیم (اقبال‌لاهوری ۱۳۴۶، ۵). احتیاط‌ها و تبصره‌های اقبال را می‌توان به حساب وفاداری و التزامی گذارد که به سنت اسلامی داشته است. هرچند سید حسین نصر آشنایی‌های او را به این پیشینه چندان عمیق و جامع نمی‌داند (اقبال‌لاهوری ۱۳۴۶، مقدمه).

با تمام تأکیدی که سنت اسلامی بر به‌هم‌آوری این عناصر داشته و اقرار زبانی و عمل جوارحی را نیز بر آن می‌افزوده (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۲۷)، کسانی بوده و هستند که در این بحث به فراتر از اقبال رفته‌اند، بدین معنا که هم بر جداسازی و مقابل‌نشانی ابعاد دین اصرار ورزیده‌اند و هم هر گونه زمینه معرفتی و تجلی بیرونی و هویت‌بخش را از ایمان دینی سلب کرده‌اند. احمد نراقی از جمله کسانی است که با همین نگاه غیریت‌ساز به گهرشناسی دین پرداخته و آن را نیز در تجربه دینی یافته است (نراقی ۱۳۷۸، ۹، ۳۴-۳۶). تجربه دینی از نظر او، هم بنیان اصلی دین است و هم آغاز و هم انجام آن (نراقی ۱۳۷۸، ۱۳۱، ۱۵۱). این در حالی است که این لفظ هیچ سابقه‌ای در آموزه‌ها و سنت اسلامی نداشته و مقولات و تعبیر نزدیک به آن هم در این سنت از چنین جایگاه و ترتیب حلولی که او ادعا کرده است، برخوردار نیستند.

از دیگر دین‌پژوهان معاصری که از موضع و صبغه روشنفکری به این موضوع نزدیک شده و به بحث درباره آن پرداخته است می‌توان از عبدالکریم سروش نام برد. مسئله سروش با دین البته مبانی‌تر از گهرشناسی و برجسته‌سازی تجربه دینی در آن است. او بحث را از جایی آغاز می‌کند که به اصل دین مربوط می‌شود و تا لوازم و پیامدهای اجتناب‌ناپذیر آن هم پیش می‌رود و به مسائلی بیش از آنچه نراقی و دیگران طرح کرده‌اند، می‌رسد و دامن می‌زند. تفاوت هم در این است که تجربه دینی را سروش «گهر پیامبری» دانسته (سروش ۱۳۷۸، ۶-۷) و آن را هم به معنایی فراتر از ایجاد ظرفیت و قابلیت دریافت وحی به کار برده است. دامنه تجربه دینی بنابراین، تا فرض فاعلیت پیامبر در صورت‌بخشی به محتوای دین نیز گسترش می‌یابد (سروش ۱۳۷۸، ۹). دین حاصل از تجربه درونی و شرایط بیرونی پیامبر طبعاً تابعی خواهد شد از احوالات شخصی ایشان و اوضاع زمانه (سروش ۱۳۷۸، ۱۲-۱۳) و لاجرم به یک امر تاریخی، موقعیتی و بشری تنزل پیدا خواهد کرد (سروش ۱۳۷۸، ۱۴-۱۵).

این برداشت که تجربه شخصی پیامبر را سرآغاز دین قرار می‌دهد و معنای دیگری فراتر از «ما جاء به النبی» بدان می‌بخشد، حاوی آثار و عوارضی بس مهم‌تر از آن برداشتی است که از تجربه دینی شده و آن را به مثابه یکی از ابعاد یا مهم‌ترین بُعد دین شناخته و معرفی کرده‌اند. اعتقاد و اشاره به «ما جاء به النبی» نزد سروش مانع از آن نشده که انتظاری نظیر همان تجربه شخصی پیامبر را نیز از پیروان او طلب نماید (سروش ۱۳۷۸، ۹) و امتناعی هم نداشته که از آن به عنوان دینداری حقیقی نام ببرد. نظیر همان بیانی که پیش و پس از او، دیگران هم ابراز داشته‌اند (مزلو ۱۳۸۷، ۳۹-۴۳؛ مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ۴۰۵-۴۰۶).

سروش اما به آن نظریه مبانی‌تر خود که به سیالیت دین و ترویج دین‌ورزی‌های خلاقانه منجر می‌شود، اکتفا نکرده و هماوا با آجوی پدیدآمده پیرامون گهرشناسی دین، مجدداً به سراغ تجربه دینی آمده است، لیکن با مضمونی دوپهلوی که پاسخگوی هر دو برداشتی که از آن دارد، باشد. تجربه دینی بر این اساس هم والد دین است و هم مولود آن و در هر صورت، واجد جایگاهی است برجسته و محوری در دینداری. به همین رو در اشاره به گهر دین، هم بر

تجربه اشراقی- معرفتی پیامبر تأکید می‌نماید و هم به تجربه دینی به مثابه بُعد و لایه مرکزی دین که توسط دو لایه اخلاق و فقه محافظت می‌شود (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۷). او می‌گوید تجربه دینی، گوهر کانونی و مقصد نهایی است و اخلاق و فقه هم به ترتیب در خدمت آن هستند (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۱۷۳-۱۷۶). تجربه دینی بنابراین، اُس و اساس و قائمه دینداری می‌باشد (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۱۹۷).

سروش در معنای دوم، نظیر دیگر نواندیشان دینی است، یعنی از همان باب غیریت‌سازی درونی وارد شده و بنا را هم بر بینونت میان ابعاد دین گذارده و نظیر آنان، سراغ رجحان‌بخشی تجربه دینی رفته است، لیکن بر تقابلی که غالباً مطرح کرده و می‌کنند، تأکیدی ندارد؛ اگر البته اصناف سه‌گانه دین‌ورزی (سروش ۱۳۷۸) او را به مثابه گزارش واقع قلمداد کنیم و نه از سرِ مطلوبیت و جانبداری.

از دیگر نواندیشانی که در تأملات دینی‌شان به سراغ این موضوع آمده‌اند مصطفی ملکیان است. از مجموعه بحث‌ها و اشارات او چنین به دست می‌آید که دو پاسخ به گوهرشناسی دین داده است و آن نیز به دلیل تفکیکی است که میان صورت‌های مطلوب و نامطلوب دین دارد. گوهر دین بنا بر صورت نخست «معنویت» است (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۲۶۳، ۲۷۰، ۳۱۶)؛ یا خوب است که معنویت باشد تا بتوان آن را در جهان مدرن که گریزی هم از آن نیست، حفظ کرد (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۲۶۷-۲۶۹). ملکیان در همانجا متذکر می‌شود که تعبیر «گوهر دین» با تسامح همراه است و آنچه منظور او بوده در اصل «گوهر تدین» است؛ زیرا معنویت به مثابه آرامش و شادی و امید، همان چیزی است که دینداران هم طالبش بوده‌اند، با این تصور که آن را در دین خواهند یافت (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۳۵۴-۳۵۵).

تأکید و توقف ملکیان بر معنویت به مثابه گوهر دین یا گوهر تدین (دینداری)، نه برآمده از تأملات درون‌دینی و وارسی‌های الهیاتی، بلکه در پیوند با پروژه «عقلانیت و معنویت» او بوده است (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۲۶۷-۲۸۹) و آن نیز برخاسته از تعهدی است دوگانه و مسئولیتی که برای حفظ نوعی از تدین در روزگار مدرن احساس می‌کرده است. همان که دیگر روشنفکران دینی نیز کمابیش بدان دچار بوده‌اند و ملتزم به تعقیبش؛ لیکن از مسیرهای دیگری که وی نمی‌پسندد و قبول ندارد (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۲۹۹؛ ملکیان ۱۳۸۵؛ دباغ ۱۳۸۶).

ملکیان به صراحت می‌گوید که تلقی دین به مثابه معنویت، مبتنی بر خوانشی مدرن از دین است و رساندن آن به جایی که با خصوصیات اجتناب‌ناپذیر و اجتناب‌پذیر اما درست مدرنیته در تعارض نباشد. به همین رو معنویت را «دین عقلانیت‌یافته و عقلانی‌شده» معنا می‌کند (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۲۷۳). از این بیان به دست می‌آید که بحث‌های او پیرامون معنویت به فراتر از گوهرشناسی دین ره سپرده است. این را می‌توان در فرازهای متعددی از ملکیان مشاهده کرد. نخست آنجا که در مقایسه میان دیانت و معنویت، از ثقیل بودن متافیزیک ادیان تاریخی سخن گفته و همان را دلیل ادبار از دین و روآوری به معنویت در دنیای مدرن برشمرده است. دوم اما جایی است که با صراحت اعلام می‌کند که معنویت به جز دین است و در تباین با آن قرار دارد (ملکیان ۱۳۸۵). معنویت در واقع، بدیل دین است در دنیای مدرن (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۳۵۵-۳۵۶) و روش اساساً دیگری را برای زندگی عرضه می‌دارد (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۳۵۹). پس معنویت را بدین معنا نباید با «تجربه دینی» که به مثابه گوهر دین مطرح شده است، خلط کرد و یکی گرفت. مایز مهم معنویت به جز تصریحات فوق، در اتکایی است که به اراده و عقل دارد (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۳۱۹-۳۲۳؛ ملکیان ۱۳۸۵)، در حالی که متکای تجربه دینی، عواطف است

(پترسون ۱۳۷۷، ۳۵-۶۵).

پاسخ دومی که به این مسئله داده، ناظر به صورت‌های از نظر او نامطلوب دین است که در آن بر «تعبد» به مثابه گوهر دین تأکید شده است (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۲۷۴-۲۷۵؛ ملکیان ۱۳۸۵). در این گهرشناسی از دین است که جمع و به‌هم‌آوری دین با مدرنیته ناممکن شمرده شده و همین تلقی است که او را در برابر روشنفکران دینی معتقد به امکان جمع میان دین و مدرنیته قرار داده است. با وصف این، یک چیز او را مجدداً به ایشان نزدیک می‌سازد و پیوند می‌زند و آن فرض اصالت و محوریت و تعیین‌کنندگی برای مدرنیته است و تابع‌سازی دین در تمامی صور مطلوب و نامطلوب آن. همین نکته نیز قادر است که اندک تمایز و فاصله پدیدآمده میان او و دیگر روشنفکران دینی را از میان بردارد و برداشت‌های ایشان درباره دین و مدرنیته را جملگی در یک پارادایم قرار دهد.

مجتهد شبستری هم از متألّهان نواندیشی است که به سراغ این موضوع آمده است. بحث‌های او را در این باره می‌توان در سه دسته از هم بازشناخت و تفکیک کرد. گوهر دین در این بحث‌ها واجد سه معنا و تعبیر متفاوت است. در جاهایی مشیر به همان بحث قدیمی‌تر ذاتی و عرضی دین است. ذاتی همان عنصر یا عناصر مقوم و پایدار و غایی دین است و به همین معنا حکم گوهر دین را پیدا می‌کند (مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ۲۶۷-۲۷۱). او ذات و گوهر دین را بر این اساس، «شنیدن پیام خداوند و اعتراف و شهادت به خداوندی او و قرار گرفتن در روند فراروی به سوی امر متعال» معرفی کرده و آن را «سلوک توحیدی» نامیده است (مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ۱۰۵-۱۰۶).

معنای دیگر را او نه در دین، بلکه در دینداری جسته و منظورش از آن، جنبه‌های باطنی و عاطفی آن است که در برابر ابرازات معرفتی و تجلیات ظاهری و رفتاری دینداران قرار می‌گیرد. اصل و اساس دینداری را مجتهد شبستری همین تجربه‌های شخصی و عاطفی می‌داند. تجربه دینی از نظر او هسته مرکزی و ابتدایی دین است که متکا و مبنای ظهور ابعاد معرفتی و رفتاری دین گردیده است. اینها به سان دو اثرند در اطراف آن هسته اصلی که نقش پوسته‌های اعتقادی و شریعتی آن را بازی می‌کنند (مجتهد شبستری ۱۳۷۶، ۱۱۸-۱۱۹؛ سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۱۷۷-۱۷۸). این اولویت و محوریت بخشی به تجربه دینی را می‌توان در فرازهایی که به بررسی نسبت شریعت و ایمان پرداخته است نیز مشاهده کرد (مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ۴۱۸-۴۲۱). او به‌صراحت می‌گوید اصل و اساس اسلام تجربه دینی است و دینداری مسلمان‌ها بر تجربه دینی آنها استوار است (مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ۴۴۰) یا باید استوار باشد. این را هم می‌افزاید که این تجربه‌ها متنوع و متکثرند و نباید به تجربه دینی خاص افراد خاص محصور شود (مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ۴۰۵، ۴۴۱). این تعبیر و برداشت بسیار شبیه همان بیانی است که گوهر دین را به تجربه دینی مربوط می‌کرد و در آن منحصر می‌ساخت و در عین حال نوعی تکثر و سیالیت بدان می‌بخشید، همان که ردش را در الهیات مدرن متأثر از مسیحیت آگوستینی نشان دادیم.

معنای سوم را نیز با همین فرض و با زدودن مفترقات ادیان از تجربه‌های دینی به دست داده است. شبستری نظیر دیگر نواندیشان دینی متأثر از این عقبه، زمینه‌ای برای فرارفتن از «گوهر دین» به «بدیل دین» فراهم آورده است، بی آن که قصدی هم از پیش برای آن داشته باشد.

نصر را هم که از «حکمت خالده» به عنوان عنصر مشترک ادیان و گوهر دین یاد کرده، با تمام تعلقش به سنت، می‌توان در همین عداد آورد (نصر ۱۳۷۹، ۱۰۳-۱۰۴).

از بیان‌های مفترق این دسته از دین‌پژوهان مسلمان با تمام تفاوت‌هایشان، چند ویژگی مشترک قابل استخراج

است:

- هم‌زمانی توجه به «گوهرشناسی دین» که بیش از واقعیات و ضرورت‌های محیط نزدیک، ناشی از تأثیرپذیری از مسائل و اجوای بیرونی بوده است.
 - منتهی شدن گوهرشناسی‌های ایشان به تجربه دینی و یا به عکس، منتقل شدن از تأملات در اطراف تجربه دینی به گوهرشناسی دین.
 - افتادن خواسته یا ناخواسته در مسیر سیالیت‌بخشی به دین و همراه شدن با رویکردهای برساخت‌گرایانه از دین.
 - تحمیل انتظارات مدرنیستی خویش بر ادیان و فرار گرفتن ضمنی و تدریجی در موقعیت دین‌سازی.
- در واری‌های ادبیات اسلامی شکل گرفته ذیل این تعبیر با نمونه‌های دیگری نیز مواجه می‌شویم که از سنخی دیگرند و نمی‌توان آنها را به راحتی در شمار موارد پیش‌گفته قرار داد. استفاده از تعبیر گوهر دین در این دسته، آن بار معنایی جاری در نظریات غربی و تکرار شده در آرای نواندیشان دینی را ندارد و مستلزم هیچ حصر و طردی هم در ابعاد دین نیست. برای مثال، وقتی احمد بهشتی (۱۳۸۱) با استناد به برخی از آیات (بقره ۱۶۵؛ آل عمران ۴۱) و احادیث (هل الدین الا الحب؛ الدین هوالحب و الحب هوالدین)، گوهر دین را محبت می‌داند، بعید است که مخالفی با آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۷۹) داشته باشد که آن را معرفت توحیدی و نیت خالصانه معرفی کرده است. همچنین است نسبتشان با رأی و نظر علامه طباطبایی که گوهر دین و بلکه تمامی ادیان را توحید دانسته است (طباطبائی ۱۳۳۴-۱۳۵۱، هود ۱-۴، مائده ۱۰۴-۱۰۵؛ صدر ۱۳۸۱). ممکن است در این میان کسی با استناد به عبارت «اول الدین معرفت» (خطبه اول نهج البلاغه) آن را معرفت خدا بداند، یا کس دیگری اخلاق را گوهر دین بشمارد و برای آن به حدیث «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» ارجاع دهد. در حالی که گوهرشناسی یک بحث مبنایی به منظور کشف بنیادی‌ترین عنصر دین است و انتظار می‌رود که اختلافات بر سر آن نیز مبنایی باشد، اما چنین طرد و مقابله‌ای را شاهد نیستیم. تفاوت‌ها در دسته اخیر عمدتاً در حد تعابیر است و یا نقطه تأکیدها و مداخل و ورود متفاوت.
- این بیان هیچ به معنای غیرلازم و نامحصل شمردن تلاش‌ها در مسیر گوهرشناسی دین نیست، بلکه متعرض نادرستی مبنای و مسیری است که پیشروان آن اتخاذ کرده‌اند و معترض تأخیر و عقب‌ماندگی دین‌پژوهان و متألهان وفادار به حقیقت ادیان.

نتیجه‌گیری

آنچه از این مقال و مرور بحث‌های درگرفته پیرامون این موضوع به دست آمد، امعان یافتن به این نکته مهم بود که روشنفکران و متألهان مدرن بیش از عالمان دینی به گوهرشناسی دین دامن زده‌اند. از همین امعان، این نتیجه نیز حاصل می‌شود که موج اخیر گوهرشناسی‌ها بیش از آن که در راستای موضوع‌شناسی دین بوده باشد و کمکی به کمال و اتقان دین‌پژوهی کرده باشد، در مسیر دیگری قرار گرفته است که با قدری تسامح می‌توان از آن با عنوان «دین‌سازی» یاد کرد. آنها بیش از آن که منبعث از فحوا و جهت‌گیری‌های دینی باشند، ناشی از گفتمان‌های بیرونی بوده‌اند و از انتظاراتی که تحت تأثیر آنها بوده و به دین تحمیل شده‌اند. همین ویژگی ما را ملزم می‌سازد تا در هنگام بُعدشناسی دین و مدل‌سازی دینداری، احتیاط بیشتری به خرج دهیم. زیرا ممکن است که کار ما به جای شناخت واقعیت، به مداخله و دست‌کاری در دین و دینداری بینجامد. عدم تمیز درست و عدم احتیاط لازم در این مسیر می‌تواند به

درهم‌آمیزی دو مقوله کاملاً مغایر، یعنی «دین‌سازی» و «دین‌شناسی»، منجر شود که مصداق بارز همان ادبیاتی است که متألهان مدرن و نواندیشان دینی مورد اشاره تولید کرده‌اند. از لوازم کنترل و رفع این مشاکل نیز اولاً تمییز رشته‌های مختلف دین‌پژوهی است از هم و ثانیاً تشخیص و رعایت منطق و منظر هر یک از آنها و بالاخره توجه و تفکیک غایات در علم و غیرعلم. اگر ادبیات دین‌شناسانه گذشته با معضل آمیختگی‌های کلامی مواجه بود و دچار عارضه جانبداری می‌شد، ادبیات دین‌پژوهی مدرن و نواندیشانه با مداخلات دلبخواهانه و افتادن در ورطه دین‌سازی مواجه است.

کتاب‌نامه

- اتو، رودلف. ۱۳۸۰. مفهوم امر قدسی. ترجمه همایون همتی. تهران: نقش جهان.
- اسمارت، نینیان. ۱۳۸۳. تجربه دینی بشر. ۲ مجلد. ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی. تهران: سمت.
- اقبال لاهوری، محمد. ۱۳۴۶. احیای فکر دینی در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای-۱.
- الیاده، میرچا. ۱۳۷۲. دین‌پژوهی. ۲ مجلد. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بهشتی، احمد. ۱۳۸۱. «گوهر و صدف دین: کدام دین؟». ماهنامه مکتب اسلام، شماره ۱۰.
- پترسون، مایکل، و دیگران. ۱۳۷۷. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- پراودفوت، وین. ۱۳۷۷. تجربه دینی. ترجمه عباس یزدانی. قم: طه.
- تیلور، چارلز. ۱۳۸۹. تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: شور.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۹. «گوهر و صدف دین». پاسدار اسلام، شماره ۲۲۵.
- جیمز، ویلیام. ۱۳۹۳. تنوع تجربه دینی. ترجمه حسین کیانی. تهران: حکمت.
- دباغ، سروش. ۱۳۸۶. «تعبد و مدرن بودن». مدرسه ۲، شماره ۴: ۶۳-۶۵.
- دورکیم، امیل. ۱۳۸۳. صور بنیانی حیات دینی. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر مرکز.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۸. «اصناف دین‌ورزی». ماهنامه کیان ۹، شماره ۵۰.
- سروش، عبدالکریم، و دیگران. ۱۳۸۱. سنت و سکولاریسم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. ۱۳۹۲. «ذات‌انگاری دین». جستارهای فلسفه دین ۲، شماره ۳: ۸۱-۱۱۱.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. ۱۳۹۴. «ضرورت و امکان سنجش دین‌داری». مطالعات اجتماعی ایران ۹، شماره ۳: ۱۱۰-۱۳۱.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. ۱۳۹۸. «تحویل‌گرایی در مطالعات جامعه‌شناختی دین». قبسات ۲۴، شماره ۹۱: ۵۹-۹۶.
- صدر، سید موسی. ۱۳۸۱. «گوهر ادیان در گزارش قرآن». پژوهش‌های قرآنی ۸، شماره ۳۱: ۳۲-۵۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۳۴-۱۳۵۱. المیزان. دوره ۴۰ جلدی. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دارالعلم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۷. اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
- غزالی، محمد. ۱۳۶۴. أیها الولد. ترجمه باقر غباری بناب. تهران: جهاد دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل. ۱۴۰۰. نقد عقل عملی. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کیویت، دان. ۱۳۷۶. دریای ایمان. ترجمه حسن کامشاد. تهران: طرح نو.
- مجتهدشستر، محمد. ۱۳۷۹. نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو.
- مدرسی، محمدتقی. ۱۳۷۱. مبانی عرفان اسلامی. ترجمه محمدصادق پرهیزکار. قم: کانون نشر اندیشه‌های اسلامی.
- مزلو، آبراهام اچ. ۱۳۸۶. زندگی در اینجا و اکنون: هنر زندگی متعالی. ترجمه مهین میلانی. تهران: فراروان.
- مزلو، آبراهام اچ. ۱۳۸۷. مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا. ترجمه علی اکبر شاملو. تهران: آگاه.

- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۹. کلیات علوم اسلامی. ج ۲، کلام، عرفان، حکمت عملی. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۵. «سازگاری معنویت و مدرنیته (گفتگو)». روزنامه شرق، شماره ۸۳۵، ۲۵ مرداد.
- نراقی، احمد. ۱۳۷۸. رساله دین‌شناخت. تهران: طرح نو.
- نصر، سید حسین. ۱۳۷۹. انسان و طبیعت. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- واخ، یوآخیم. ۱۳۸۰. جامعه‌شناسی دین. ترجمه جمشید آزادگان. تهران: سمت.
- وولف، دیوید ام. ۱۳۸۶. روان‌شناسی دین. ترجمه محمد دهقانی. تهران: رشد.
- هگل، گئورگ فردریک. ۱۳۶۹. استقرار شریعت در مذهب مسیح. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگاه.
- هوردن، ویلیام. ۱۳۶۸. راهنمای الهیات پروتستان. ترجمه طاطهوس میکائیلیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- هیک، جان. ۱۳۸۶. مباحث پلورالیسم دینی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: علم.

Bibliography

- Beheshti, Ahmad. 2002. "The Pearl and the Shell of Religion: Which Religion?" *Mahnamih-yi Maktab-i Islam* 10. Qom. [In Persian]
- Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy: The Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Cupitt, Don. 1997. *The Sea of Faith*. Translated by Hassan Kamshad. Tehran: Tarh-i Nuw. [In Persian]
- Dabbagh, Soroush. 2007. "Ta'abbud and Being Modern." *Madrisih* 2, no. 4: 63-65. [In Persian]
- DeJong, Gordon F., Joseph E. Faulkner, and Rex H. Warland. 1976. "Dimensions of Religiosity Reconsidered: Evidence from a Cross-Cultural Study." *Social Forces* 54, no. 4: 866-89.
- Durkheim, Emile. 2004. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Baqer Parham. Tehran: Nashr-i Markaz. [In Persian]
- Eliade, Mircea. 1993. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Two volumes. Translated by Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Mu'assisei-yi Mutali'at va Tahqiqat-i Farhangi. [In Persian]
- Fallding, Harold. 1974. *The Sociology of Religion: An Explanation of the Unity and Diversity in Religion*. New York: McGraw-Hill.
- Feuerbach, Ludwig. [1841] 2008. *The Essence of Christianity*. Translated by George Eliot. New York: Cosimo.
- Feuerbach, Ludwig. [1946] 1967. *Lectures on the Essence of Religion*. New York: Harper & Row.
- Flower, J. Cyril. [1927] 2001. *An Approach to the Psychology of Religion*. London: Routledge.
- Ghazali al-. 1985. *'Ayyuha al-Walad*. Translated by Baqer Ghobari Bonab. Tehran: Jihad-i Danishgahi. [In Arabic]
- Gilbert, Daniel T. 1991. "How Mental Systems Believe." *American Psychologist* 46, no. 2: 107-19.
- Glock, Charles Y. 1959. "The Religious Revival in America?" In *Religion and the Face of America*, edited by Jane Zahn. Berkeley: University Extension, University of California.
- Glock, Charles Y., and Rodney Stark. 1965. *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- Hegel, Georg Friedrich. 1990. *La Positivité de la religion chrétienne*. Translated by Baqer Parham. Tehran: Agah. [In Persian]
- Hick, John. 2007. *Problems of Religious Pluralism*. Translated by Abdolrahim Gavahi. Tehran: Ilm. [In Persian]
- Himmelfarb, Harold S. 1975. "Measuring Religious Involvement." *Social Forces* 53, no. 4: 606-18.
- Hordern, William. 1989. *A Layman's Guide to Protestant Theology*. Translated by Tatevos

- Mikaelian. Tehran: Ilmi va Farhangi. [In Persian]
- Iqbal, Muhammad. 1967. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Mu'assisih-yi Farhangi-yi Mantaqiyyi 1. [In Persian]
- James, William. 1982. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin Books.
- James, William. 2014. *The Varieties of Religious Experience*. Translated by Hossein Kiani. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2000. "The Pearl and the Shell of Religion." *Pasdar-i Islam* 225. [In Persian]
- Kant, Immanuel. 2021. *Critique of Practical Reason*. Translated by Insha-Allah Rahmati. Tehran: Sufiya. [In Persian]
- Malekian, Mostafa. 2005. "The Compatibility of Spirituality and Modernity (A Dialogue)." *Shargh Newspaper* 835: August 16. [In Persian]
- Marett, Robert Ranulph. [1909] 1914. *The Threshold of Religion*. London: Methuen.
- Maslow, Abraham H. 2007. *Lebon im hier und jetzt*. Translated by Mahin Milani. Tehran: Fararavan. [In Persian]
- Maslow, Abraham H. 2008. *Religions, Values, and Peak-Experiences*. Translated by Ali Akbar Shamloo. Tehran: Agah. [In Persian]
- Modarresi, Mohammad Taqi. 1992. *The Foundations of Islamic Mysticism*. Translated by Mohammad Sadeq Parhizkar. Qom: Kanun-i Nashr-i Andishih-hayi Islami. [In Persian]
- Mojtahed Shabestari, Mohammad. 2000. *A Critique of the Official Reading of Religion*. Tehran: Tarh-i Nuw. [In Persian]
- Motahhari, Morteza. 2010. *The Generalities of Islamic Sciences. Vol. 2: Theology, Mysticism, Practical Philosophy*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Naraqi, Ahmad. 1999. *A Treatise on the Recognition of Religion*. Tehran: Tarh-i Nuw. [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hossein. 2000. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. Translated by Abdolrahim Gavahi. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islami. [In Persian]
- Otto, Rudolf. 2001. *The Idea of the Holy*. Translated by Homayoun Hemmati. Tehran: Naghsh-i Jahan. [In Persian]
- Paden, William E. 1994. *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Pargament, Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping*. New York: Guilford Press.
- Peterson, Michael, et al. 1998. *Reason and Religious Belief*. Translated by Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani. Tehran: Tarh-i Nuw. [In Persian]
- Proudfoot, Wayne. 1998. *Religious Experience*. Translated by Abbas Yazdani. Qom: Taha. [In Persian]
- Roberts, Keith A. 1990. *Religion in Sociological Perspective*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Sadr, Sayyed Musa. 2002. "The Essence of the Religions in View of the Qur'an." *Quranic Research* 8, no. 31: 32-53. [In Persian]
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. [1799] 1996. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Translated by Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shojaeizand, Alireza. 2013. "The Substantivalism of Religion." *Justarha-yi Falsafih-yi Din* 2, no. 3: 81-111. [In Persian]
- Shojaeizand, Alireza. 2015. "The Necessity and Possibility of Measuring Religiosity." *Iranian Social Studies* 9, no. 3: 110-131. [In Persian]
- Shojaeizand, Alireza. 2019. "Reductionism in Sociological Studies of Religion." *Qabasat* 24, no. 91: 59-96. [In Persian]
- Smart, Ninian. 1996. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. London: HarperCollins.

- Smart, Ninian. 2004. *The Religious Experience of Mankind*. Two volumes. Translated by Mohammad Mohammad-Rezaei and Abolfazl Mahmoudi. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Soroush, Abdolkarim, et al. 2002. *Tradition and Secularism*. Tehran: Mu'assisei-yi Farhangi-yi Sirat. [In Persian]
- Soroush, Abdolkarim. 1999. Types of Religiosity. *Kian Monthly* 9, no. 50. [In Persian]
- Spiro, Melford. 1966. "Religion: Problems of Definition and Explanation." In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, edited by Michael Banton. London: Tavistock.
- Stark, Rodney, and Charles Glock. 1970. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge. 1980. "Towards a Theory of Religion: Religious Commitment." *Journal for the Scientific Study of Religion* 19, no. 2: 114–28.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1955-1972. *Al-Mizan*. 40 volumes. Translated by Seyyed Mohammad Baqir Musavi Hamedani. Qom: Dar al-'Ilm. [In Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2008. *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*. Qom: Bustan-i Kitab. [In Persian]
- Taylor, Charles. 2010. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Translated by Mostafa Malekian. Tehran: Shur. [In Persian]
- Tylor, Edward B. 1971. *Religion in Primitive Society*. Gloucester, MA: Peter Smith.
- Wach, Joachim. 2001. *Sociology of Religion*. Translated by Jamshid Azadegan. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Wulff, David M. 2007. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. Translated by Mohammad Dehghani. Tehran: Rushd. [In Persian]

یادداشت‌ها

- ¹ intuition
- ² emotions
- ³ orthodoxy
- ⁴ passion
- ⁵ core of religion
- ⁶ essence of religion
- ⁷ the most fundamental dimensions of religion
- ⁸ observable and non-observable
- ⁹ mystical experience
- ¹⁰ motive
- ¹¹ adaptive
- ¹² purposive
- ¹³ being religious
- ¹⁴ doing religious
- ¹⁵ A Study in Human Nature
- ¹⁶ peak experience
- ¹⁷ self-centeredness
- ¹⁸ reality-centeredness



Peter Berger's Perspective on the Crisis of the Meaning of Life in Modern Societies

Mohammad Esmailzadeh¹ , Hamed HajiHeidari² 

Submitted: 2024.12.07

Accepted: 2025.09.07

Abstract

The modern era has bestowed many gifts upon humanity, but with regard to the meaning of life, this optimism is questionable, and many sociologists have acknowledged the contrary. This article specifically examines Peter Berger's perspective on the crisis of the meaning of life in modern societies. The research method employed is interpretative textualism, inspired by John Plamenatz. The main findings of this study indicate that Berger's perspective on the crisis of meaning in modern societies evolves through three distinct phases, with his third view demonstrating greater coherence and comprehensiveness than his first two. Based on the formulation derived from his perspective, he initially identified secularization, and subsequently pluralization, as the cause of the crisis of meaning in modern societies. In his third view, he integrated his first perspective with the second, arguing that within a context of secularization, the pluralization of thought becomes possible, and the crisis of meaning in modern societies is explained by such conditions.

Keywords

Peter Berger, the crisis of the meaning of life, secularization, pluralization

© The Author(s) 2026.



1. Ph. D. Candidate in Cultural Sociology, University of Tehran, Tehran, Iran. (mo.esmailzadeh@ut.ac.ir)

2. Assistant Professor, Department of Sociology, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (h.h.heidari@ut.ac.ir)



دیدگاه پیتر برگر به بحران معنای زندگی در جوامع مدرن

محمد اسمعیل زاده^۱، حامد حاجی حیدری^۲

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶

چکیده

دوره مدرن موهبت‌های بسیاری را به انسان ارزانی داشته است، اما در مورد معنای زندگی این خوش‌بینی محل تردید است و بسیاری از جامعه‌شناسان خلاف آن را بیان کرده‌اند. در این مقاله مشخصاً به دیدگاه پیتر برگر درباره بحران معنای زندگی در جوامع مدرن پرداخته می‌شود. روش تحقیق متن‌گرایی تفسیری ملهم از جان پلاماتز است. اهم نتایج این تحقیق مشعر به آن است که دیدگاه برگر در مورد بحران معنا در جوامع مدرن در سه برهه دچار تحول می‌شود، که دیدگاه سوم او نسبت به دو دیدگاه اولش از انسجام و جامعیت بیشتری برخوردار است. بر اساس صورتبندی‌ای که از دیدگاه او انجام شد، او ابتدا عرفی شدن و سپس متکثر شدن را عامل بحران معنا در جوامع مدرن می‌داند. او در دیدگاه سوم خود نگاه اولش را به دیدگاه دومش ضمیمه کرد و معتقد شد در زمینه‌ای از عرفی شدن، تکثر اندیشه امکان ظهور می‌یابد و بحران معنا در جوامع مدرن را چنین شرایطی تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها

پیتر برگر، بحران معنای زندگی، عرفی شدن، کثرت‌گرایی

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (mo.esmailzadeh@ut.ac.ir)
۲. استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویننده مسئول) (h.h.heidari@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

معنای زندگی همواره یکی از مسائل اصلی انسان و جوامع انسانی بوده است. این مسئله در هر دوره‌ای به گونه‌ای ظهور کرده است. برای گذشتگان معنای زندگی در قالب ارزش‌های غایی زندگی و جامعه مطرح بود و این که تلاش می‌کردند خودشان را با آن ارزش‌های اخلاقی تطبیق دهند. اما، در دنیای مدرن انقلاب صنعتی، رشد عقلانیت ابزاری، عدم انسجام و آنومی اجتماعی و رشد ماشین‌آلات معنای هستی و زندگی انسان با پرسش‌های اساسی مواجه شده است. بعدها و شاید از همه مهم‌تر پدیده نوظهور رشد هوش مصنوعی اهمیت چنین پرسش‌هایی را تشدید کرده است که پیش‌بینی می‌شود آثار آن در آینده‌ای نزدیک در بدنه جامعه بروز کند و به بحران معنا در عصر کنونی دامن بزند. در میان طیف گسترده‌ای از تحلیلگران اجتماعی از امیل دورکیم در درباره تقسیم‌کار اجتماعی تا مانوئل کاستلز در جلد دوم ظهور جامعه شبکه‌ای، این اجماع مشهود است که ما با یک بحران هویت و معنای فراگیر مواجهیم (Durkheim 1933; Dunn 1998, 87; Castells 1998). پیش از تحول مدرنیته، زندگی اجتماعی و هویت فردی در سایه یک نوع انسجام مکانیکی معنادار تلقی می‌شد؛ ارزش‌های غایی زندگی و جامعه به زندگی معنا می‌بخشید و دغدغه افراد هماهنگ کردن خود با آن معنا بود. اما در دنیای مدرن به صورت گسترده این امر بدیهی انگاشته‌شده بشر با پرسش مواجه شده است. آیا به‌راستی زندگی بشر معنادار است؟

به نظر می‌رسد دغدغه معنای زندگی از ابتدا در بنیان جامعه‌شناسی وجود داشته است. بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی در یک بحران نظم اجتماعی دست به ابتکار زدند. انگیزه بسیاری از آنها برقراری دوباره نظم اجتماعی شایسته‌ای بود که هر کدام تصور متفاوتی از آن داشتند. دورکیم جامعه زمان خودش را دچار نوعی آنومی می‌دانست که در آن ارزش‌ها و اهداف اجتماعی توان هدایتگری افراد را ندارند؛ مارکس از رنج اکثریت افراد جامعه در برابر استثمار اقلیت طبقه حاکم سخن می‌گفت؛ وبر غلبه عقلانیت ابزاری را برای تبیین بحران مطرح می‌کرد و آینده بشر را قفس آهنین می‌دانست؛ همین‌طور زیمل از تراژدی فرهنگ سخن می‌گفت. همه اینها را می‌توان از دریچه بحران معنای زندگی انسان مدرن بازخوانی کرد. در دوره مدرن از عمق زندگی انسان کاسته شده و بر پیچیدگی آن افزوده شده است و این مسئله انسان مدرن است.

پیتر برگر از جمله جامعه‌شناسانی است که به‌وضوح به تبیین بحران معنای زندگی در جوامع مدرن پرداخته است. پژوهش‌های فراوانی درباره آثار برگر صورت گرفته است که می‌توان گفت عمده آنها در ارتباط با جامعه‌شناسی معرفت یا جامعه‌شناسی دین او است. برگر از جامعه‌شناسانی است که درباره معنا در عمومیتش و همین‌طور به‌خصوص معنای زندگی سخن گفته است. او همان‌طور که تبیینی از وضعیت دین در جوامع مدرن ارائه می‌دهد، و آثاری مانند «بررسی تحول آرای پیتر برگر درباره دین و عرفی شدن» نوشته حسن یوسف‌زاده (۱۳۸۸) به آن پرداخته‌اند، تبیین جامعه‌ی نیز از بحران معنا در جوامع مدرن ارائه داده است. به نظر می‌رسد پرداختن برگر به ابعاد مختلف معنای زندگی از جمله به تبیین بحران آن در جوامع مدرن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. حتی جاشوا سیچریس که می‌توان گفت متعلق به حوزه مطالعاتی معنای زندگی است و نقل‌قول‌هایی از برگر در مورد بی‌معنایی در آثار خود می‌آورد (Metz and Seachris 2023, 61-62)، توجهی به دیدگاه‌های برگر در ابعاد مختلف معنای زندگی نمی‌کند.

بنابراین نوآوری این مقاله در بازخوانی و صورت‌بندی دیدگاه جامعه‌شناختی برگر ناظر به تبیین بحران معنای

زندگی در جوامع مدرن است. در ادامه نشان داده می‌شود که برگر چه عناصری از مدرنیته را برای تبیین بحران معنای زندگی به کار می‌گیرد و همین طور مشخص می‌گردد که دیدگاه او در سه برهه زمانی دچار تحول شده است.

۲. مبانی نظری و روشی

تحقیقات حوزه اجتماعی را به صورت کلان می‌توان در دو دسته قرار داد: موضوع بررسی یک دسته واقعیت‌های عینی و اجتماعی است، موضوع بررسی دسته دیگر ایده‌ها و نظریه‌هایی هستند که اندیشمندان اجتماعی برای تبیین واقعیت‌های اجتماعی تولید می‌کنند (Plamenatz 1963, xviii). تحقیق پیش رو از آنجایی که در صدد صورت‌بندی دیدگاه برگر است در دسته دوم قرار می‌گیرد.

تحقیق درباره ایده‌ها و نظریه‌ها نیز به سه قسم قابل تقسیم است:

۱. متن‌گرایی: مانند روشی که جان پلامناتز به کار می‌گیرد (Plamenatz 1963, ix). در متن‌گرایی آنچه مهم است چستی یک دیدگاه است که محقق می‌خواهد به آن دست یابد بدون توجه به چرایی آن.
 ۲. زمینه‌گرایی: برای مثال روش کوئنتین اسکینر نوعی زمینه‌گرایی است (Tully 1988, 55-56). در زمینه‌گرایی چرایی یک اندیشه برای محقق اهمیت پیدا می‌کند و محقق به دنبال این است که چه زمینه‌هایی در پرورش یک ایده یا نظریه دخالت داشته‌اند.
 ۳. نتیجه‌گرایی: برای مثال روش ریچارد رورتی (کرسول ۲۰۱۴، ۳۷). در نتیجه‌گرایی نیز آنچه برای محقق مهم است نتایج مثبت و فایده نظریه است نه چستی و نه چرایی آن.
- روشی که در این تحقیق انتخاب شده نوعی تفسیر است که پلامناتز در قالب متن‌گرایی از آن استفاده می‌کند. می‌توان روش تفسیری پلامناتز را در چهار بند خلاصه کرد:

- الف: پلامناتز توصیه می‌کند یک متن «بارها و بارها» باید خوانده شود (Plamenatz 2012, xiii). در خوانش چندین باره متن، ابعاد مختلف ایده و دیدگاه نویسنده آشکار می‌شود. می‌توان مفاهیم به‌کاررفته در یک اثر را شبیه تکه‌های جورچین دانست. بر اثر مرور مداوم یک اثر این تکه‌ها بیشتر خودشان را نشان می‌دهند و هر چه دقیق‌تر می‌توان روابط آنها را حدس زد.
- ب: او معتقد است «ما با سنجیدن بارها و بارها درباره استدلال‌های آنها [اندیشمندان کلاسیک] بیشتر می‌آموزیم تا با گسترش دانش خود در مورد شرایطی که آنها در آن نوشته‌اند» (Plamenatz 1963, x). در مرحله دوم نوبت به سنجش چندین باره آن نظریه و استدلال‌های آن می‌رسد. تأمل چندین باره در نظریه و استدلال‌های احتمالی آن سطح عمیق‌تری از فهم نظریه و ابعاد آن و قوت و ضعف آن را به ارمغان می‌آورد.
- ج: پلامناتز برای این که از اندیشمندان بیاموزد، با نگاه انتقادی به آنها می‌نگرد. برای او همان مقدار که نظریه‌ها اهمیت دارند، بررسی انتقادی آنها نیز مهم است؛ چرا که تلاش می‌کند آنها را در نسبت با نیازهای زمانه خودش بفهمد (Plamenatz 2012, xii; 1963, x, xvi).
- د: او اندیشه‌های مختلف را با یکدیگر مقایسه می‌کند. هدف او از این مقایسه روشن‌تر شدن هر چه بیشتر نظریه‌ها است (Plamenatz 1963, ix). او مقایسه می‌کند تا هر کدام از نظریه‌ها را در نسبت با هم بفهمد و ابعاد هر چه بیشتری از نظریه‌ها را روشن کند. او با مقایسه کردن توان انتقادی خود را نیز

تقویت می‌کند. در نتیجه، نگاه انتقادی او را حداقل در دو سطح می‌توان تعریف کرد، یکی بررسی انتقادی انسجام دیدگاه مورد نظر و دیگری بررسی انتقادی هر نظریه‌ای با توجه به نقاط قوت و ضعف نظریه‌های دیگر.

در تحقیق پیش رو نیز ابتدا با مرور چندین باره اندیشه برگر، اجزای مختلف آن کشف و گاهی صورت‌بندی می‌شود، دیدگاه او در برهه‌های زمانی مختلف توصیف و با یکدیگر مقایسه می‌شوند. همچنین دیدگاه او با نگاهی انتقادی مورد توجه قرار می‌گیرد.

ناظر به منابع مورد استفاده، از آنجایی که تحقیق پیش رو در صدد به دست آوردن چستی دیدگاه برگر در تبیین بحران معنای زندگی در جوامع مدرن است، چیزی که بالاترین اهمیت را می‌یابد آثار باقی‌مانده از او و آثاری هستند که در ارتباط با اندیشه او نگاشته شده‌اند.

در ادامه، ابتدا جایگاه عرفی شدن^۱ و متکثر شدن^۲ در مدرنیته، نسبت عرفی شدن و متکثر شدن، مدل برگر در تبیین وضعیت دین در جوامع مدرن و تحول دیدگاه او در سه دوره بیان می‌شود. سپس با توجه به اهمیت دین در معناداری زندگی و طبق صورت‌بندی‌ای که انجام می‌شود نشان داده خواهد شد که برگر در تبیین وضعیت دین در عصر مدرن و بحران معنای زندگی از الگوی مشابهی پیروی می‌کند و در نهایت دیدگاه‌های سه‌گانه برگر با یکدیگر مقایسه می‌شود و هر کدام مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۳. مدرنیته: عرفی شدن یا متکثر شدن

امیل دورکیم، کارل مارکس و ماکس وبر در مقام بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی با همه تفاوت‌هایی که در نگرش به جامعه داشتند، در ارتباط با دین‌زدایی در فرآیند مدرن شدن، هرچند به دلایل مختلف، اتفاق نظر داشتند. مارکس و دورکیم به عنوان فرزندان روشننگری نسبت به این پدیده خوش‌بین بودند، اما وبر به اندازه آنها خوش‌بین نبود (Berger and Zijderveld 2009, 2). به اعتقاد برگر دین همان قلمرو تقدس و تعالی زندگی انسان است (Berger 1974, 130-131) و برای بیشتر اهداف می‌توان عرفی شدن را «فرآیندی تعریف کرد که در آن از اهمیت دین هم در جامعه، و هم در آگاهی افراد کاسته می‌شود» (Berger 2001, 443). او معنای بسیار متعارف آن را «تضعیف نهادهای دینی در جامعه و تضعیف نمادهای مذهبی در آگاهی انسان» می‌داند (Berger 1981, 32). پیتز برگر در سال‌های اولیه کارش هم‌نوا با سایر جامعه‌شناسان به نظریه عرفی شدن معتقد بود؛ اما بعدها این نظریه را نادرست دانست. او در بسیاری از آثارش (از جمله در -313, 2012; 3-4, 2006; 2-9, 1999; 9-19, 1990a; 160, 1977 Berger) از تغییر دیدگاه خود خبر می‌دهد. برگر در آثار اولیه‌اش از جمله در *سایبان مقدس* (۱۹۶۷)، که با آن به عنوان جامعه‌شناس دین معروف شد، چنین می‌اندیشید (Berger 2012, 313).

جامعه‌شناسی دین از زمان پیدایش شیفته پدیده عرفی شدن بود. عرفی شدن نتیجه مستقیم مدرنیزاسیون انگاشته می‌شد (Berger 2002, 337). برای مدت طولانی این به عنوان واقعیت پذیرفته شده بود که عصر مدرن باعث افول دین در جامعه و اذهان افراد آن شده است. این دیدگاه در میان افراد دارای تحصیلات عالی به صورت یک حقیقت بدیهی تلقی می‌شد (Berger 1992, 25). برگر ابتدا پذیرفته بود که دوره مدرن دوره افول دین است. «زیرا تقریباً همه افراد دیگر در این حوزه چنین می‌اندیشیدند و به نظر می‌رسید که توضیح منسجمی از صحنه دینی باشد» (Berger 2012, 313).

تا دهه ۱۹۷۰، برگر و اکثر جامعه‌شناسان دین از نظریه عرفی شدن حمایت می‌کردند (Pfadenhauer 2013, 55). بعدها برگر معتقد شد که این تصویر، تصویر وارونه از جهان بوده است (Berger 1999, 2). برگر در مقاله‌ای در سال ۲۰۰۲ می‌نویسد: «منصفانه است که بگوییم اکثریت جامعه‌شناسانی که امروزه با دین سروکار دارند دیگر به معادله مدرنیته و عرفی شدن پایبند نیستند» (Berger 2002, 337). امروزه، اقلیتی از جامعه‌شناسان دین هستند که تلاش می‌کنند دیدگاه قدیمی عرفی شدن را احیا کنند (Berger 1996, 9). بر خلاف گذشته دیگر این نظریه در مرکز جامعه‌شناسی دین قرار ندارد.

برگر تغییر دیدگاه خود را کاملاً مثبتی بر داده‌های تجربی می‌دانست که در طول دهه ۱۹۷۰ به آنها دست یافته بود. او در اواخر دهه ۱۹۸۰ به صورت منطقی مطمئن شد که «شواهد تجربی در مورد دین در جهان معاصر از نظریه عرفی شدن پشتیبانی نمی‌کند» (Berger 2012, 313). برگر در عین حال عرفی شدن را انکار نمی‌کرد؛ تنها چیزی که او می‌گفت این بود که در مورد عرفی شدن اغراق شده است (Berger 1977, 160; 2002, 340). پدیده حیات دین در دوره مدرن و حتی تجدید حیات آن به مدت طولانی مورد توجه واقع نمی‌شد، اما آنچه نادر بود خود پدیده نبود، بلکه دانش نسبت به آن بود (Berger 1999, 9). در واقع عصر مدرن عصر دین‌داری فراگیر و انفجاری است (Berger 2007, 4) و عصر فوران‌های گسترده شور مذهبی است (Berger 2005, 438).

از نظر برگر «نیاز به معنا تقریباً به طور قطع در ساختار انسان ریشه دارد. [...] امروزه، به طور گسترده دیده می‌شود که همه پیشرفت‌های مادی بهبوده هستند، مگر این که معانی زندگی انسان‌ها را حفظ کنند، یا جایگزین‌های رضایت‌بخشی برای معانی قدیمی ارائه کنند» (Berger 1976, 183-185). همچنین، از دیدگاه برگر مقام انسان بودن مساوی داشتن زندگی معنادار است. ویژگی انسان زیستن در جهان است. این جهان زمانی شکل می‌گیرد که نظم معناداری بر آن حاکم شود (برگر و دیگران ۱۳۹۶، ۳۶). از طرف دیگر، دین عالی‌ترین سطح معناداری را برای انسان به ارمغان می‌آورد (برگر ۱۴۰۲، ۶۱) در نتیجه نیاز به معنا به نیاز به دین کشیده می‌شود.

برگر پس از تغییر نگرشش معتقد شد «از نظر تأثیر در دین، کثرت‌گرایی مهم‌ترین واقعیت جهانی است که باید به آن توجه کرد - نه عرفی شدن» (Berger 2007, 3-4). این یعنی محتوای مذهبی سنتی دچار فرسایش نشده و متعلق باور ایمان همچنان پابرجاست و به عبارت دیگر ماورای طبیعت از زندگی انسان رخت برنسته است، اما نحوه باور از اطمینان بدیهی به کالای انحصاری، به یک انتخاب در بازاری از تنوع تبدیل شده است. این یک تغییر بزرگ است که نه با عرفی شدن و زدوده شدن باور دینی، بلکه با متکثر شدن قابل توضیح است (Berger 2007, 18). در نتیجه عصر کثرت‌گرایی عصر عدم قطعیت است (Berger 1998)، نه عصر زدوده شدن محتوای امر قدسی.

۴. دیالکتیک عرفی شدن و متکثر شدن

به اعتقاد برگر، عرفی شدن زمینه متکثر شدن را فراهم می‌کند (برگر و لوکمان ۱۴۰۲، ۳۴) و از طرف دیگر فرآیند متکثر شدن عرفی شدن را در پی خواهد داشت (Berger 1979, 27). تأثیر تکرار اجتماعی در عرفی شدن تعیین‌کننده است (Berger 1967, 9). به اعتقاد برگر، حتی اگر عواملی مانند دانش مدرن و فناوری هم وجود نمی‌داشتند، صرف متکثر شدن باعث عرفی شدن می‌شد. بین کثرت‌گرایی و عرفی شدن همبستگی ساختاری وجود دارد (Berger 1990b, 147). مدرنیته باعث می‌شود عرفی شدن و متکثر شدن به صورت متقابل و به نحو دائم همدیگر را تقویت کنند (Berger 1992, 40). عرفی شدن و متکثر شدن دو وجه از یک فرآیند کلی و دیالکتیکی

هستند (Berger 1967, 12) و در نتیجه نمی‌توان یکی را بدون توجه به دیگری به صورت جامع تحلیل کرد. بر اثر متکثر شدن مدرن گزینه‌های بسیار متنوعی از فراطبیعت و دین در دسترس انتخاب انسان‌ها قرار می‌گیرد. در کنار این گزینه‌های فراطبیعت‌گرا، گزینه‌های بسیار متنوع هم‌عرضی هم وجود دارد که سکولار هستند. این تکثر باعث می‌شود هر کدام از گزینه‌های فراطبیعی باورپذیری خودش را از دست بدهد. در این وضعیت محتوای هر کدام از این گزینه‌ها نیز تضعیف می‌شود؛ اما این به معنای تضعیف اصل ماورای طبیعت و دین از زندگی انسان نیست.

۵. تبیین نهایی برگر از وضعیت دین در عصر مدرن

رابطه متکثر شدن با عرفی شدن در دوره مدرن در تبیین برگر از تحول دین در عصر مدرن تأثیر می‌گذارد. از این جهت می‌توان اندیشه برگر در تبیین وضعیت دین در عصر مدرن را به سه دوره تقسیم کرد. همان طور که بیان شد، برگر هم‌نوا با سایر جامعه‌شناسان دین به دیدگاه عرفی شدن معتقد بود، به این معنا که محتوای دین رو به فرسایش گذاشته است. او در دهه ۱۹۷۰ بر اساس شواهد به تدریج به این نتیجه می‌رسد که بلایی که بر سر دین در عصر مدرن آمده است نه تحت تأثیر عرفی شدن، بلکه تحت تأثیر تکثر مدرن بوده است. به این شکل، او از دیدگاه عرفی شدن دست برداشت و دیدگاه متکثر شدن را پذیرفت. دیدگاه برگر بعدها دچار یک تحول دیگر شد. او در مقاله‌ای به نام «اندیشه‌های بیشتر در مورد دین و مدرنیته» که در سال ۲۰۱۲ منتشر شد، دیدگاه سومی را اتخاذ کرد. او در این مرحله از اندیشه خود - به قول خودش - یک ضمیمه مهم به دیدگاه متکثر شدن اضافه می‌کند. این اضافه نوعی بازگشت به دیدگاه اولیه است. به عبارت دیگر، برگر بین دیدگاه اول و دیدگاه دوم خود تعدیل ایجاد می‌کند و به دیدگاه سوم می‌رسد. او معتقد می‌شود در پس کثرت گفتمان‌ها و اندیشه‌ها در عصر مدرن یک گفتمان سکولار کلان - هم در سطح جامعه، و هم در سطح آگاهی - وجود دارد. این گفتمان سکولار آن کثرت گفتمان‌ها را ممکن می‌کند. بنابراین، «یک گفتمان سکولار در حوزه عمومی با کثرت گفتمان‌های مذهبی آزادانه انتخاب‌شده» به همزیستی می‌رسد (Berger 2012, 316). در نتیجه تکثر گفتمان‌ها در عصر مدرن در یک گفتمان کلان سکولار شده ممکن بود. از این رو در تبیین نهایی خود از وضعیت دین در عصر مدرن، او کثرت‌گرایی را به ضمیمه زمینه‌ای از عرفی شدن می‌پذیرد.

۶. وضعیت بحران معنا در جوامع مدرن

وضعیت بحران از جایی شروع می‌شود که یک جامعه آشکارا گرایش به مدرن شدن پیدا می‌کند. مقایسه چنین جامعه‌ای با جوامع ماقبل خود می‌تواند آموزنده باشد. با شروع مدرنیته نظم فراگیر معنا که پیوند بسیار مهمی با کلیسا داشت، تضعیف شد یا حتی سقوط کرد. از یک جهت می‌توان شروع مدرنیته را با رشد صنعت و تمایز نهادی توضیح داد. در جوامع ماقبل مدرن عموماً یک نظم معنایی فراگیر وجود دارد که از طرح‌های تفسیری و کنشی روزمره تا مقوله‌های سلوک کلی زندگی را در بر می‌گیرد. این نظم فراگیر همه لایه‌ها و حوزه‌های معنایی را با یکدیگر ادغام کرده و یکپارچه می‌سازد. این نظم معنایی بالادستی بحران‌ها را نیز مدیریت می‌کند؛ و از آنها تفاسیری به دست می‌دهد که افراد مبتلا به آن را قانع می‌کند. در جامعه‌ای که آشکارا به مدرن شدن گرایش دارد، وضعیت متفاوت است. در این جامعه صنعت رشد کرده است و نهادهای کلانی - مانند اقتصاد و سیاست - در جامعه شکل گرفته‌اند که هر کدام تمایز مهمی با یکدیگر و با سایر نهادها - مانند دین - و حوزه زندگی روزمره پیدا کرده‌اند. در این تمایز نهادی وضعیت

معنا بسیار متفاوت از جوامع ماقبل خواهد بود، حتی اگر همچنان یک نظم معنایی بالادستی برقرار باشد. کلان‌نهادهایی مانند اقتصاد و سیاست هر کدام منطق درونی خود را بر اساس عقلانیت ابزاری دارند و طرح‌های تفسیری و کنشی افراد تحت نفوذ خود را بر آن اساس سامان می‌دهند. در چنین شرایطی، حتی اگر نهاد دین یک نظم معنایی و ارزشی بالادستی مبتنی بر خرد را به جامعه پمپاژ کند، این نظم فراگیر نخواهد بود و همه حوزه‌های معنایی را به یک اندازه در بر نخواهد گرفت. نظم فراگیر نمی‌تواند قلمرو نظم معنایی مستقر در هر کلان‌نهاد را تسخیر کند. در چنین شرایطی، نظم معنایی مبتنی بر خرد به قلمروی غیر از قلمرو سایر کلان‌نهادها اختصاص می‌یابد، یعنی حوزه‌ای که از نظر اجتماعی حوزه خصوصی شناخته می‌شود. هدایت زندگی ارزش‌محور از ذخیره دانش عمومی جدا و به ذخیره خصوصی تبدیل می‌شود. این عدم نفوذ و عقب‌نشینی نظام معنایی فراگیر پیش‌شرط دو امر دیگر قرار می‌گیرد:

الف. حوزه‌های معنایی مختلف دیگر در یک نظم معنایی بالادست به طور رضایت‌بخشی یکپارچه نمی‌شوند. انسان در هر حوزه‌ای که قرار می‌گیرد طرح تفسیری و کنشی آن حوزه را باید اجرا کند و بر اساس معانی عینیت‌یافته همان حوزه باید عمل کند. این وضعیت شروع بحران معنای ذهنی و بیناذهنی است.

ب. این وضعیت هم‌زمان پیش‌شرط همزیستی نظام‌های ارزشی گوناگون است. از آنجایی که نظام ارزشی نفوذ خود را از دست می‌دهد زمینه پیدایش نظام‌های ارزشی دیگر فراهم می‌شود و نظام‌های ارزشی موازی هم پدید می‌آیند و به همزیستی می‌رسند. این وضعیت کثرت‌گرایی نام دارد. اگر کثرت‌گرایی خود تبدیل به ارزش بالادستی جامعه شود با کثرت‌گرایی مدرن مواجه خواهیم بود (برگر و لوکمان ۱۴۰۲، ۳۰-۳۴) که در آن نه تنها تکثر اندیشه‌ها امکان رشد پیدا می‌کند، بلکه مشتاقانه پذیرفته و به عنوان یک ارزش نگریسته می‌شود.

کثرت‌گرایی مدرن شرط اساسی گسترش بحران‌های معنایی ذهنی و بیناذهنی است. در شکل مدرن کثرت‌گرایی «نظام‌های ارزشی و ذخایر معنایی دیگر دارایی مشترک همه افراد جامعه نیستند». افراد جامعه در جهانی زندگی و رشد می‌کنند که نه نظام ارزشی واحدی وجود دارد که تعیین‌کننده کنش افراد در حوزه‌های مختلف زندگی باشد و نه تفسیر واحدی از واقعیت‌ها. افرادی در یک اجتماع زندگی رشد می‌کنند و ارزش‌های بالادستی آن را درونی می‌کنند، اما این به آن معنا نیست که افرادی که در اجتماع‌های زندگی دیگری رشد کرده‌اند نیز آن ارزش‌ها را پذیرفته‌اند. آنها ارزش‌های محیطی را که در آن رشد یافته‌اند درونی کرده‌اند. فراگیری این وضعیت جهت‌گیری فردی و جهت‌گیری کلی زندگی را دچار ناامنی فزاینده‌ای می‌کند (برگر و لوکمان ۱۴۰۲، ۳۷، ۴۱). این کثرت به سردرگمی معنایی منتهی می‌شود. دیگر ارزش‌ها و جهان‌بینی‌ها اطمینان‌بخش نیست. ترجیح هر کدام از ارزش‌ها و طرح‌های تفسیری بدیل دلهره از دست دادن چیزهایی را به همراه خود خواهد داشت. ارزش‌های بالادستی کثرت‌گرایی مدرن نیز نمی‌تواند از بحران معنای پیش‌آمده که در حال گسترش است پیشگیری کند. آنها به انسان‌ها نمی‌گویند چگونه زندگی کنند، بلکه به آنها می‌گویند در برابر افرادی که ارزش‌های متفاوتی را قبول کرده‌اند، چگونه باید برخورد کرد. آنها تنها به همزیستی بین شیوه‌های متنوع زندگی کمک می‌رسانند. به عبارت دیگر آنها فرمول‌های بی‌محتوا هستند (برگر و لوکمان ۱۴۰۲، ۳۵، ۳۸). آنها در جهت‌یابی زندگی در عصر مدرن هیچ کمکی نمی‌کنند.

در این بین، اجتماعات زندگی در برابر بحران‌های معنا واکنش نشان می‌دهند و مانع فراگیری آن می‌شوند. اجتماعات زندگی خرده‌فرهنگ‌هایی هستند که به صورت انضمامی در جامعه وجود دارند. آنها اجتماعات معنایی

نیمه‌مستقلی هستند که بر اثر کثرت‌گرایی به صورت فزاینده به غیراستقلالی بودن آنها افزوده می‌شود. آنها افراد تحت نفوذ خود را با ارزش‌های بالادستی پذیرفته خود رشد می‌دهند و باعث شکل‌گیری هویت منسجم در کودکان می‌شوند و از بحران معنایی ذهنی در کودکان جلوگیری می‌کنند. اجتماعات معنایی با هر درجه استقلال که دارند نمی‌توانند از پیش‌شرط‌های ساختاری در مدرنیته که باعث گسترش فزاینده بحران معنا می‌شوند فراتر بروند (برگر و لوکمان ۱۴۰۲، ۳۸، ۴۰-۴۱).

علاوه بر اجتماع‌های زندگی، قانون و اخلاق کاربردی حرفه‌ای نیز به مقابله با فراگیری هر چه بیشتر بحران معنا کمک می‌کنند. قانون ارزش‌های گوناگون افراد تحت نفوذ خود را نادیده می‌گیرد و از رهگذر هنجارهایی انتزاعی که الزام‌آور هستند نظم اجتماعی را برقرار می‌کند و اخلاق حرفه‌ای، از قبیل اخلاق پزشکی، اخلاق تجارت و غیره، بدون تمسک به یک نظم معنایی فراگیر، به سامان اخلاقی حوزه‌های حرفه‌ای خاص کمک می‌کند. افراد خارج از نفوذ قانون و اخلاق حرفه‌ای به حال خود واگذار می‌شوند. قانون و اخلاق حوزه عمومی و زندگی حرفه‌ای افراد را تنظیم می‌کنند. در نهایت نه نظام‌های اخلاقی بالادست و نه قانون و نه اخلاق حرفه‌ای در بحران و تضاد معنایی در حوزه خصوصی به داد افراد نمی‌رسند (برگر و لوکمان ۱۴۰۲، ۴۱-۴۳). افراد در خارج از چارچوب قانون در حوزه عمومی و در حوزه خصوصی خود در برابر بحران معنا بی‌دفاع می‌مانند. تنها سپر دفاعی فرد اجتماعات معنایی‌ای است که با رشد در اجتماعات زندگی آنها را آموخته است؛ اما آنها نیز دوام چندانی ندارند. با آشنایی هر چه بیشتر افراد با حوزه‌های معنایی گوناگون، ارزش‌های اولیه آموخته‌شده در اجتماع زندگی خاص باورپذیری خود را هر چه بیشتر از دست می‌دهند. سرگردانی انسان خارج از نفوذ قانون و اخلاق حرفه‌ای در دو سطح قرار می‌گیرد:

الف. سطح فراتر جهان‌بینی و مقوله‌های سلوک کلی زندگی.

ب. سطح فروتر و خرد طرح‌های تجربه و الگوهای رفتاری در زندگی روزمره.

علاوه بر این دو سطح، بحران معنا همچنان در سطح میانی نیز وجود دارد، چراکه در آنجا نظم‌های معنایی بدون نظمی فراگیر به صورت جزیره‌ای شکل گرفته‌اند. این نحوه سامان حوزه عمومی و حوزه حرفه‌ای منجر به تکه‌تکه شدن یکپارچگی معنایی و شکل‌گیری تضاد و بحران در اندیشه معنایی افراد می‌شود.

در بین این سه سطح معنایی، سطح جهان‌بینی و مقوله‌های سلوک کلی زندگی از سایر سطوح مهم‌تر است؛ چراکه سایر سطوح معنایی در زمینه آن سطح کلان جایگیری می‌کنند و در نسبت با آن هستند. از نظر برگر هر واقعیت جزئی با قرار گرفتن در «زمینه کلی‌ترین چارچوب داوری قابل تصور» نظم را ایجاد می‌کند. حتی پیش‌پاافتاده‌ترین کارهای روزمره در ارجاع به این زمینه ممکن است از معانی عمیقی برخوردار شوند (برگر و لوکمان ۱۳۹۹، ۱۳۸). تجربه‌های انسانی در این چارچوب داوری جامع اتفاق می‌افتند (برگر و لوکمان ۱۳۹۹، ۱۳۴). این کلیت فراگیر پیش‌فرض هر گونه کنش معنادار است (Berger and Pullberg 1965, 201). این طرح معنایی کلان از تولد تا مرگ را شامل می‌شود. در نتیجه، معانی روزمره زندگی در نسبت با معنای زندگی هستند (برگر و لوکمان ۱۴۰۲، ۲۰). بنابراین، معنای زندگی نسبت به طرح‌های تفسیری و رفتاری روزمره اهمیت بیشتری می‌یابد و بحران در معنای زندگی به سطوح پایین دست نیز سرایت می‌کند.

۷. تبیین وضعیت بحران معنا در جوامع مدرن

از دیدگاه متخصصان و همین‌طور از دیدگاه عمومی، اتفاق نظر گسترده‌ای وجود دارد که این وضعیت بحران بر اثر

زدوده شدن دین - در معنای متعارف آن - در جوامع مدرن پیش آمده است؛ بر پایه این نظریه، این انحطاط مسیحیت و کلیسا بود که وضعیت بحران معنا در غرب مدرن را رقم زد. برگر این دیدگاه را قبول نمی‌کند. طبق آنچه در تحول دیدگاه برگر از دیدگاه عرفی شدن به دیدگاه متکثر شدن در ارتباط با دین گذشت، برگر معتقد است که در جوامع مدرن نه تنها دین‌زدایی به صورت کامل اتفاق نیفتاده، بلکه به استثنای برخی موارد مهم، جهان همچنان مذهبی است و در برخی جاها حتی بیشتر از سابق. برگر معتقد است عامل اصلی بحران معنا در عصر مدرن نه عرفی شدن، بلکه متکثر شدن است. آموزش مدرن و رسانه‌های جمعی «به صورت مدام و مؤکد تکثر روش‌های زندگی و تفکر را نمایش می‌دهند». برگر در مرحله دوم از اندیشه خود نه تنها وضعیت دین در عصر مدرن، بلکه وضعیت بحران معنا را نیز با ویژگی متکثر شدن در مدرنیته تبیین می‌کند. این متکثر شدن است که باورپذیری طرح‌های تفسیری و رفتاری بدیهی‌انگاشته در گذشته را با چالش مواجه می‌کند و افراد جامعه را دچار سردرگمی و بحران معنا می‌کند. در چنین شرایطی هیچ اطمینانی در کار نیست و فرد با تزلزل به سراغ گزینه‌ها می‌رود (برگر و لوکمان ۱۴۰۲، ۴۵-۴۹).

۸. دین و بالاترین سطح معناداری زندگی

«دین مهم‌ترین الگوی جامع از تجربه و ارزش‌ها با ساختار منظم و سرشار از معناست» (برگر و لوکمان ۱۴۰۲، ۳۹). در دین است که معناداری جهان به بالاترین سطح خودش می‌رسد (برگر ۱۴۰۲، ۶۱). به عقیده برگر، «دین به عنوان اجتماعی ساخته شده بود تا به ارضای نیازهای اساسی روان‌شناختی انسان برای احساس معنای نهایی و امنیت هستی‌شناختی کمک کند، به‌ویژه در مواجهه با ناامیدی‌ها و تراژدی‌های انسانی، تهدیدهای هرج‌ومرج و مرگ اجتناب‌ناپذیر» (Hjelm 2018, 43). عالی‌ترین توجیه‌گری زندگی در سطح قلمرو نمادین اتفاق می‌افتد. قلمرو نمادین، تجربه‌های انسان در عرصه‌های مختلف زندگی روزمره را در یک کل معنادار و یکپارچه ادغام می‌کند. در این قلمرو نمادین هر چیزی جای مناسب خود را می‌یابد. صحت برنامه زندگی و هویت فرد در این قلمرو در عالی‌ترین سطح توجیه می‌شود. این قلمرو حدود واقعیت اجتماعی را مشخص می‌کند و به فرد، جامعه و تاریخ نظم می‌دهد. اگر قلمرو نمادین نبود حوزه‌های معنایی «همچون جزیره‌هایی ناشناخته در برهوت واقعیت زندگی روزمره باقی می‌ماندند». هیچ چیز در جای خود قرار نمی‌گرفت و در نتیجه واقعیت فهم‌پذیری خود را از دست می‌داد (برگر و لوکمان ۱۳۹۹، ۳۶-۴۳).

عالم نمادین که یکپارچه‌سازی نهایی زندگی را ممکن می‌سازد می‌تواند دینی و مقدس یا سکولار باشد (برگر و لوکمان ۱۳۹۹، ۳۴-۳۵). هرچند به یک معنا همه آنها مقدس هستند. در دنیای مدرن تلاش زیادی برای برقرار کردن عالم نمادین سکولار انجام شده است، از جمله به وسیله علم مدرن. اما همچنان اغلب جهان‌های انسانی در تاریخ، دینی و مقدس بوده‌اند (برگر ۱۴۰۲، ۶۱). انسان‌ها با پرسش‌های عمیق زندگی مواجه هستند. از جمله مسائل اساسی انسان عبارت‌اند از این که انسان از کجا آمده است؟ آیا خدایی هست؟ انسان چرا هست؟ آیا انسان پس از مرگ همچنان خواهد بود؟ و غیره. به نظر می‌رسد این پرسش‌ها از بین نمی‌روند. این پرسش‌ها به بهترین نحو در دین پاسخ خود را می‌یابند و جهان‌های سکولار پاسخ رضایت‌بخش و عمیقی به چنین پرسش‌هایی نمی‌توانند بدهند (Berger 1977, 160). برگر در این زمینه می‌نویسد:

اگر واقعیت با واقعیت «طبیعی» که عقل تجربی ما می‌تواند درک کند همسو باشد، آنگاه تجربه [تجربه اعتماد به نظم و

معنای احساس شده] یک توهم است و نقشی که آن را مجسم می‌کند دروغ است؛ زیرا، در آن صورت کاملاً واضح است که همه چیز مرتب نیست، درست نیست. دنیایی که به کودک گفته می‌شود به آن اعتماد کند همان دنیایی است که در نهایت در آن خواهد مرد. اگر دنیای دیگری وجود نداشته باشد، پس حقیقت نهایی در مورد این جهان این است که در نهایت کودک را می‌کشد همان طور که مادرش را خواهد کشت. مطمئناً این از حضور واقعی عشق و راحتی واقعی آن کم نخواهد کرد. حتی به این عشق کیفیت قهرمانی غم‌انگیز می‌بخشد. با وجود این، حقیقت نهایی نه عشق، بلکه وحشت است، نه روشنایی، بلکه تاریکی. کابوس هرج و مرج نه امنیت گذرای نظم، واقعیت نهایی وضعیت انسانی خواهد بود؛ زیرا، در نهایت، همه ما باید خود را در تاریکی بیابیم، تنها با شبی که ما را خواهد بلعید. چهره عشق اطمینان‌بخش که بر وحشت ما خم شده است، در این صورت چیزی جز تصویری از توهمی مهربان نخواهد بود. (Berger 1990a, 64)

بنابراین، بین وضعیت دین در جوامع مدرن با وضعیت معنا همبستگی وجود دارد و تبیین وضعیت دین در جوامع مدرن همسو با تبیین وضعیت معنای زندگی در آن خواهد بود.

۹. دین و دیالکتیک عرفی شدن و متکثر شدن

همان طور که بیان شد، در عرفی شدن محتوای دینی تضعیف می‌شود؛ اما در متکثر شدن محتوای دینی دست‌نخورده باقی می‌ماند و تنها به یکی از گزینه‌های ممکن تبدیل می‌شود. در این صورت، باور دینی آن بدهات اولیه خود را از دست می‌دهد و کمتر اطمینان‌آور می‌شود. به عبارت دیگر، عرفی شدن چپستی تجربه، باور و عمل دینی را نشانه می‌رود، و متکثر شدن نحوه باور به آن را تغییر می‌دهد. آنچه تحت عنوان «دیالکتیک عرفی شدن و متکثر شدن» بحث شد این بود که این دو چه نسبتی با یکدیگر می‌توانند داشته باشند؟ آیا اگر دین در جوامع مدرن متکثر شد می‌توان گفت عرفی نیز شده است؟ اگر باورپذیری دین در عصر تکثر کاهش یابد می‌توان گفت که محتوای آن نیز میل به زوال می‌کند؟ از طرف دیگر، اگر دین نفوذ خود را از دست بدهد آیا دیدگاه‌های رقیب به میدان می‌آید؟ طبق مباحثی که انجام گرفت پاسخ همه این پرسش‌ها مثبت است. عرفی شدن در متکثر شدن و متکثر شدن در عرفی شدن تأثیر می‌گذارد.

۱۰. تبیین نهایی برگر از وضعیت بحران معنا در جوامع مدرن

همان طور که بیان شد دیدگاه برگر در تبیین وضعیت دین در دنیای مدرن را می‌توان به سه برهه تقسیم کرد. در برهه اول همسو با سایر جامعه‌شناسان معتقد به دیدگاه عرفی شدن است. در مرحله دوم زندگی فکری‌اش، او با توجه به شواهد تجربی‌ای که وضعیت دین را در امریکا و جهان سوم نشان می‌دهند، به دیدگاه متکثر شدن معتقد می‌شود و تلاش می‌کند وضعیت دین در جوامع مدرن را با متکثر شدن مدرن تبیین کند. در مرحله سوم، در مقاله‌ای به نام «اندیشه‌های بیشتر در مورد دین و مدرنیته» که در سال ۲۰۱۲ منتشر شد، او معتقد می‌شود که دیدگاه دومش را با یک ضمیمه باید تکمیل کند. این تکمیل نوعی بازگشت به دیدگاه اولیه است. به عبارت دیگر، برگر بین دیدگاه اول و دیدگاه دوم خود تعدیل ایجاد می‌کند. همان طور که بیان شد، او معتقد می‌شود کثرت اندیشه‌های دینی و غیردینی در زمینه‌ای کلان از سکولاریسم ممکن می‌شود.

برگر و لوکمان کتاب *مدرنیته، کثرت‌گرایی و بحران معنا* را در سال ۱۹۹۵ یعنی در برهه دوم اندیشه برگر نوشته‌اند. همان طور که گفته شد، از آنجا که معنا با دین همبستگی دارند، بحران در دین و نحوه بحران، در بحران معنا و نحوه آن تأثیر می‌گذارد. شاهد این قضیه نیز این است که برگر در برهه دوم اندیشه‌اش هم وضعیت دین در

مدرنیته و هم وضعیت بحران معنا را با دیدگاه متکثر شدن تبیین می‌کند. می‌توان فرض کرد، اگر برگر در برهه اول زندگی‌اش این کتاب را می‌نوشت، دیدگاه عرفی شدن را عامل بحران معنا می‌انگاشت و همین طور اگر این کتاب را پس از سال ۲۰۱۲ می‌نوشت، طبیعتاً دیدگاه متکثر شدن را با نوعی دیدگاه عرفی شدن تکمیل می‌کرد. ریشه‌های دیدگاه سوم برگر را می‌توان در همان کتاب مدرنیته، کثرت‌گرایی و بحران معنا جستجو کرد. او با آن که در موضع رسمی به کثرت‌گرایی تأکید می‌کند، در همان کتاب (ص ۳۴) بیان می‌کند با صنعتی شدن و تمایز نهادی، کلان‌نهادها منطبق درونی خود را یافتند و از این رو نظام معنایی بالادستی نفوذ خود را از دست داد و زندگی انسان به حوزه‌های تکه‌تکه‌ای تبدیل شد که هر کدام طرح تفسیری و کنشی خاص خود را اقتضا می‌کردند. برگر این وضعیت سکولاریزه‌شده - وضعیتی که در آن نفوذ نظام معنایی فرادستی که با کلان‌نهاد دینی پمپاژ می‌شد از دست رفته است - را شروع بحران معنا معرفی کرد. بنابراین، با اندکی تلاش می‌توان دیدگاه سوم او در تبیین وضعیت دین در جوامع مدرن را دیدگاه نهایی او در تبیین وضعیت معنا در جوامع مدرن دانست.

۱۱. تبیین بحران معنای زندگی در جوامع مدرن و اهمیت آن

تبیین بحران معنا - همه سطوح معنا - در جوامع مدرن طبیعتاً تبیین بحران معنای زندگی نیز هست. بلکه می‌توان گفت تبیین بحران معنای زندگی که سطح کلان معنا را شامل می‌شود از اهمیت مضاعف برخوردار است؛ چون همان طور که در بخش ۶ بیان شد، سطوح معنایی مختلف در ارجاع به آن کلیت معنای زندگی هستند. در بحران معنا، شرایط یک‌طرفه وجود دارد. اگر سطح معنای زندگی دچار بحران شد، این بحران به سایر سطوح نیز سرایت می‌کند؛ اما اگر در سطوح پایین دست بحران پدید آمد، به سطوح بالاتر سرایت نمی‌کند، بلکه توسط معانی بالادست توجیه می‌شود. همان طور که گفته شد، نظام‌های معنایی بالادستی از انسان در برابر بحران‌ها محافظت می‌کنند (برگر و لوکمان ۱۴۰۲، ۲۰). بنابراین بحران از سطح معنای زندگی و از سطح کلیت شروع می‌شود. با عقب‌نشینی و تضعیف نظام‌های معنایی بالادستی است که بحران معنا شروع می‌شود و پیش شرط کثرت‌گرایی که خود شرط اساسی گسترش بحران معنا است فراهم می‌گردد (برگر و لوکمان ۱۴۰۲، ۳۴، ۳۷). در نتیجه، بنا بر دیدگاه سوم برگر، متکثر شدن در پس زمینه‌ای از عرفی شدن باعث می‌شود نظام معنایی جوامع و انسان‌ها از بالاترین سطح شروع به بحران‌زدگی کند. این بحران سراسر نظام معنایی را در بر می‌گیرد و خودش را به خردترین معانی عینی و ذهنی می‌کشاند. این بحران در همه سطوح معنایی لزوماً یکسان احساس نمی‌شود. برای مثال، همان طور که گفته شد، در سطح میانی معنا، قانون و اخلاق حرفه‌ای تا حدی در برابر فراگیری آن می‌ایستند.

۱۲. نقد و عیارسنجی

۱-۱۲. مقایسه سه مرحله اندیشه برگر

اگر هر کدام از دو مرحله اولیه اندیشه برگر در تبیین وضعیت دین یا وضعیت بحران معنا در مدرنیته را مبنای تبیین قرار دهیم، با دیگری می‌توان به آن تاخت و مورد انتقادش قرار داد. هم‌زمان با دیدگاه اولیه برگر، اعتقاد رایج در تبیین وضعیت دین دیدگاه عرفی شدن بود. حتی می‌توان فرض کرد اگر برگر در آن برهه می‌خواست بحران معنا را تبیین کند با دیدگاه عرفی شدن این کار را انجام می‌داد. با تغییر دیدگاه برگر، خود او انتقادهای مهمی به این دیدگاه وارد کرد و معتقد شد در این نظریه بسیار اغراق شده است و آنچه عامل اصلی تبیین است دیدگاه متکثر شدن است، نه عرفی

شدن. از جانب اندک جامعه‌شناسانی که همچنان باور به دیدگاه عرفی شدن دارند نیز می‌توان استدلال کرد که در دیدگاه دوم برگر که تمرکز آن بر متکثر شدن است، به سهم عرفی شدن کم‌توجهی شده است. رابطه دیالکتیکی بین عرفی شدن و متکثر شدن نیز این انتقاد را تقویت می‌کند. همین طور تغییر دوباره دیدگاه برگر و ضمیمه کردن عرفی شدن به متکثر شدن برای تبیین، نشان می‌دهد که این انتقاد به دیدگاه دوم او وارد بوده است. نتیجه این که نگرش سوم برگر نسبت به دو دیدگاه اولش از جامعیت برخوردار است و در برابر اتهام یک‌جانبه‌نگری مقاومت بیشتری می‌تواند داشته باشد.

۱۲-۲. دیالکتیک عرفی شدن و متکثر شدن و انسجام دیدگاه سوم برگر

با توجه به رابطه دیالکتیکی که بین متکثر شدن و عرفی شدن برقرار است، اگر هر کدام از متکثر شدن و عرفی شدن عامل اصلی وضعیت بحران معنا دانسته شوند و به دیگری توجه نشود، نوعی تهافت است. ممکن است در تبیین بحران معنای مدرن سهم تکرر شدن بیشتر از سهم عرفی شدن باشد، اما دلیلی برای طرد دیگری وجود ندارد. برگر در مرحله سوم اندیشه‌اش به این مسئله توجه کرده، و عرفی شدن را ضمیمه متکثر شدن می‌کند و گفتمان سکولار را پیش‌زمینه تکرر شدن می‌داند. او حتی در این برهه از اندیشه‌اش نیز همچنان متکثر شدن مدرن را عامل اصلی می‌داند و عرفی شدن را با تعبیر «ضمیمه» به متکثر شدن در تبیین اضافه می‌کند؛ اما مهم این است که برگر متوجه شده است که نمی‌شود به دلیل اهمیت بیشتر متکثر شدن از اهمیت عرفی شدن چشم‌پوشی کرد.

۱۳. نتیجه‌گیری

بر اساس صورت‌بندی انجام‌شده، دیدگاه پیتر برگر در تبیین بحران معنای زندگی در سه برهه حیات فکری‌اش دچار تغییر شده است: ابتدا عامل بحران را عرفی شدن معرفی کرد؛ وضعیتی که در آن محتوای قدسی در جامعه و در اذهان تضعیف می‌شود. در برهه دوم از اندیشه‌اش دیدگاه عرفی شدن را بیش از حد اغراق‌آمیز شمرد و معتقد شد عامل اصلی در بحران معنای زندگی در دوره مدرن، متکثر شدن است. بر اثر تکرر شدن، آن باورها و ارزش‌های بدیهی گذشته دچار تردید می‌شوند. بازار آزاد اندیشه‌ها باعث می‌شود هیچ انتخابی به سطح بالایی از باورپذیری و اطمینان‌بخشی نرسد، و در نتیجه معنا، به‌ویژه معنای زندگی، در بازار بی‌قاعده معنا دچار بحران شود. در برهه سوم برگر به دیدگاه دومش یک ضمیمه اضافه می‌کند و آن عامل عرفی شدن است. برگر معتقد است بین عرفی شدن و تکررگرایی رابطه دیالکتیک برقرار است.

او در تبیین نهایی خود از بحران مدرن معنای زندگی معتقد می‌شود که گفتمان‌های متکثر از یک دید کلان سکولار است که امکان رشد می‌یابند و پا به عرصه وجود می‌گذارند. با تعبیر ضمیمه معلوم می‌شود که همچنان عامل اصلی کثرت‌گرایی مدرن است، در عین حال که عرفی شدن برای برگر به سطحی از اهمیت رسیده که به عنوان ضمیمه پای آن را به میان بکشد. همان طور که استدلال شد، دیدگاه سوم برگر نسبت به دو دیدگاه قبلی‌اش از انسجام منطقی بیشتری برخوردار است و با رابطه دیالکتیک عرفی شدن و متکثر شدن، که به آن معتقد بود، سازگاری بیشتری دارد.

نهایتاً آنچه معنای زندگی در جوامع مدرن را تبیین می‌کند تکرر اندیشه در جوامع مدرن است که در زمینه‌ای از عرفی شدن امر قدسی امکان پیدا کرد. در وضعیت متکثر، معانی عرضه‌شده با یکدیگر رقابت می‌کنند و از آنجا که هر کدام دیگری‌های بسیاری را نیز دارند هیچ کدام از این انتخاب‌ها به اندازه کافی مطمئن نیستند و بسیار تردیدپذیرند و

انسان را به اطمینان خاطر نمی‌رسانند.

کتابنامه

- برگر، پیتر. ۱۴۰۲. *سایبان مقدس*. ترجمه ابوالفضل مرشدی. تهران: نشر ثالث.
- برگر، پیتر، بریجیت برگر، و هانسفرید کلنر. ۱۳۹۶. *ذهن بی‌خانمان*. ترجمه محمد ساوجی. تهران: نشر نی.
- برگر، پیتر، و توماس لوکمان. ۱۳۹۹. *ساخت اجتماعی واقعیت*. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- برگر، پیتر، و توماس لوکمان. ۱۴۰۲. *مدرنیته، کثرت‌گرایی و بحران معنا*. ترجمه ابوالفضل مرشدی. تهران: نشر ثالث.
- کرسول، جان. ۱۴۰۲. *پویش کیفی و طرح پژوهش*. ترجمه حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی. تهران: انتشارات صفار.
- یوسف‌زاده، حسن. ۱۳۸۸. *بررسی آرای پیتر برگر درباره دین و عرفی شدن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Bibliography

- Berger, Peter L. 1967. "A Sociological View of the Secularization of Theology." *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, no. 1: 3–16.
- Berger, Peter L. 1974. "Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 13, no. 2: 125–133.
- Berger, Peter L. 1976. *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday.
- Berger, Peter L. 1977. *Facing Up to Modernity*. New York: Basic Books.
- Berger, Peter L. 1979. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. 1st ed. Garden City, NY: Anchor Press.
- Berger, Peter L. 1981. "The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue Between the World Religions." *Buddhist-Christian Studies* 1: 31–41.
- Berger, Peter L. 1990a. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. 1990b. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group.
- Berger, Peter L. 1992. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: Free Press.
- Berger, Peter L. 1996. "Secularism in Retreat." *The National Interest*, no. 46: 3–12.
- Berger, Peter L. 1998. "Protestantism and the Quest for Certainty." *The Christian Century* 115, no. 23: 782–796.
- Berger, Peter L., ed. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans Publishing Co.
- Berger, Peter L. 2001. "Reflections on the Sociology of Religion Today." *Sociology of Religion* 62, no. 4: 443–454.
- Berger, Peter L. 2002. "Secularization and De-secularization." In *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, 336–344. London: Routledge.
- Berger, Peter L. 2005. "Orthodoxy and Global Pluralism." *Demokratizatsiya* 13, no. 3: 437–447.
- Berger, Peter L. 2007. "Religion in a Globalizing World." *Media Development* 54, no. 3: 1–30.
- Berger, Peter L. 2012. "Further Thoughts on Religion and Modernity." *Society* 49, no. 4: 313–316.
- Berger, Peter L. 2023. *The Sacred Canopy*. Translated by Abolfazl Morshedi. Tehran: Nashr-i Thalith. [In Persian].
- Berger, Peter, Brigitte Berger, and Hansfried Kellner. 2017. *The Homeless Mind*. Translated by

- Mohammad Savoji. Tehran: Nashr-i Ney. [In Persian].
- Berger, Peter, and Thomas Luckmann. 2020. *The Social Construction of Reality*. Translated by Fariborz Majidi. Tehran: Intisharat-i 'Ilmi Farhangi. [In Persian].
- Berger, Peter, and Thomas Luckmann. 2023. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*. Translated by Abolfazl Morshedi. Tehran: Nashr-i Thalith. [In Persian].
- Berger, Peter, and Stanley Pullberg. 1965. "Reification and the Sociological Critique of Consciousness." *History and Theory* 4, no. 2: 196–211.
- Berger, Peter, and Anton Zijderveld. 2009. *In Praise of Doubt: How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*. New York: HarperCollins.
- Castells, Manuel. 1998. *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. 2, *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Creswell, John. 2023. *Qualitative Inquiry and Research Design*. Translated by Hassan Danaeifard and Hossein Kazemi. Tehran: Intisharat-i Saffar. [In Persian].
- Dunn, Robert G. 1998. *Identity Crises: A Social Critique of Postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Durkheim, Émile. (1933) 1964. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- Hjelm, Titus, ed. 2018. *Peter L. Berger and the Sociology of Religion: 50 Years After The Sacred Canopy*. London: Bloomsbury Academic.
- Metz, Thaddeus, and Joshua W. Seachris. 2023. *What Makes Life Meaningful? A Debate*. 1st ed. London: Routledge.
- Pfadenhauer, Michaela. 2013. *The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger*. 1st ed. London: Routledge.
- Plamenatz, John. 1963. *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*. London: Longmans.
- Plamenatz, John. 2012. *Machiavelli, Hobbes and Rousseau*. Edited by Mark Philp and Z. A. Pelczynski. 1st ed. Oxford: Oxford University Press.
- Tully, James. 1988. *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. 1st ed. Cambridge: Polity.
- Yusefzadeh, Hassan. 2009. *An Examination of Peter Berger's Views on Religion and Secularization*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian].

یادداشت‌ها

¹ secularization

² pluralization



Kant and the Problem of the Meaning of Life

Ghazaleh Hojjati¹ 

Submitted: 2025.02.24

Accepted: 2025.09.08

Abstract

In Kant's ethical theory, the meaning of life lies in fulfilling moral duties, following rational principles, and respecting the categorical imperative. Kant believes that a moral life is inherently meaningful, and the ultimate goal of human beings should be the realization of justice, freedom, and respect for moral values. He emphasizes that the meaning of life is not found in the pursuit of individual happiness, but in the effort to act according to moral and rational principles. Kant introduces the concept of practical reason as the human ability to act based on moral principles, which enables an individual not only to understand what is right but also to act accordingly. He also stresses the importance of the good will as the foundation of morality, a will that acts out of duty and moral principles, rather than personal outcomes or self-interest. Kant presents the categorical imperative as a guide for moral action, according to which every action must be such that it could be accepted as a universal law for all. Furthermore, he emphasizes human autonomy and freedom, which allow individuals to make decisions based on reason and moral principles. Ultimately, Kant regards the supreme good as the ultimate goal of life, a combination of virtue and happiness. For him, a meaningful life is achieved when individuals act according to moral principles and strive toward the realization of the supreme good.

Keywords

meaning of life, good will, categorical imperative, autonomy, supreme good


© The Author(s) 2026.



1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Mysticism, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. (ghazaleh.hojjati@mazaheb.ac.ir)



کانت و مسئله معنای زندگی

غزاله حجتی^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۷

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶

چکیده

در فلسفه اخلاق کانت معنای زندگی در گرو عمل به وظایف اخلاقی، پیروی از اصول عقلانی و احترام به امر مطلق است. کانت بر این باور است که زندگی اخلاقی به خودی خود معنادار است و هدف نهایی انسان‌ها باید تحقق عدالت، آزادی و احترام به ارزش‌های اخلاقی باشد. او تأکید می‌کند که معنای زندگی نه در جست‌وجوی خوشبختی فردی، بلکه در تلاش برای عمل بر اساس اصول اخلاقی و عقلانی نهفته است. کانت مفهوم «عقل عملی» را به عنوان توانایی انسان برای عمل بر اساس اصول اخلاقی معرفی می‌کند، امری که به فرد این امکان را می‌دهد تا نه تنها درک کند چه چیزی درست است، بلکه بر اساس آن عمل کند. او، همچنین، بر اهمیت اراده خوب به عنوان بنیان اخلاق تأکید دارد، اراده‌ای که از سر وظیفه و اصول اخلاقی عمل می‌کند، نه از سر نتایج یا منافع شخصی. کانت مفهوم امر مطلق را نیز به عنوان راهنمای عمل اخلاقی مطرح می‌کند که بر اساس آن هر عمل باید به گونه‌ای باشد که بتوان آن را به عنوان قانونی جهانی برای همگان پذیرفت. او، همچنین، بر خودآیینی و آزادی انسان تأکید می‌کند که به فرد امکان می‌دهد تا بر اساس عقل و اصول اخلاقی تصمیم‌گیری کند. در نهایت، کانت خیر اعلا را هدف نهایی زندگی می‌شمارد که ترکیبی از فضیلت و خوشبختی است. از نظر او، زندگی معنادار زمانی حاصل می‌شود که افراد بر اساس اصول اخلاقی عمل کنند و به سمت تحقق خیر اعلا گام بردارند.

کلیدواژه‌ها

معنای زندگی، اراده خوب، امر مطلق، خودآیینی، خیر اعلا

۱. استادیار گروه فلسفه و عرفان اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. (ghazaleh.hojjati@mazaheb.ac.ir)

مقدمه

کانت بیشتر بر مسائلی چون اصول اخلاقی، آزادی اراده، حق و عدالت تأکید کرده، اما تأملاتی در باب خوشبختی، هدف و معنای زندگی نیز داشته، که اتفاقاً در زمینه‌های اخلاقی و متافیزیکی مطرح می‌شوند. در فلسفه کانت، معنای زندگی بیشتر در ارتباط با مفاهیمی مانند آزادی، وظیفه اخلاقی، کرامت انسان، برابری و همچنین تحقق خیر اعلای قرار دارد. کانت نه صرفاً به جست‌وجوی یک «هدف» بیرونی برای زندگی، بلکه بر اهمیت تعیین هدف و معنای فردی به دست خود انسان تأکید می‌کند. او به این منظور مفهوم «عقل عملی» را معرفی می‌کند. عقل عملی به فرد این امکان را می‌دهد که نه تنها درک کند چه چیزی درست است، بلکه همچنین بتواند بر اساس آن عمل کند، زیرا در نظر کانت عقل عملی وظیفه تدوین اصول و قوانین اخلاقی را دارد، اصولی صوری و بی‌نیاز از اثبات که می‌تواند حائز اعتباری بی‌قیدوشرط باشد، چراکه اساساً کانت عقل عملی را واجد چیزی می‌شمارد که ضروری است (تسیگلر ۱۴۰۱، ۵۷). کانت اراده آزاد را نیروی محرکه‌ای در نظر می‌گیرد که فرد را قادر می‌سازد تا از تمایلات غریزی فراتر رود و به اصول اخلاقی، که عقل بنیان نهاده است، پایبند باشد.

گرچه نوشته‌ها درباره فلسفه اخلاق کانت یا مفاهیمی مانند کرامت انسانی در زبان فارسی کم نیستند، درباره معنای زندگی از دیدگاه کانت بسیار اندک نوشته‌اند. در کنار دو سه مقاله ترجمه‌شده، احتمالاً مهم‌ترین این نوشته‌ها مقاله «کانت و جعل معنای زندگی در دوره مدرن» است که در آن نویسنده معنای زندگی را در سه حوزه معرفت‌شناسی، اخلاق و دین در فلسفه کانت تحلیل می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد که معنای زندگی در فلسفه کانت، به دلیل تکثر فهم‌های بشری و محدودیت‌های معرفتی، نمی‌تواند پایدار باشد؛ در حالی که دیدگاه اسلامی، با تأکید بر خدامحوری و جایگاه الهی انسان، معنای عمیق‌تری برای زندگی ارائه می‌دهد (قربانی ۱۳۹۶). در این مقاله، ضمن استفاده از این پیشینه پژوهشی، به طور خاص بر فلسفه اخلاق کانت تمرکز می‌کنیم و تلاش کانت را برای نشان دادن اینکه عقل عملی چه نسبتی با زندگی انسان، به منزله کل، دارد و چگونه به زندگی او معنا می‌بخشد تحلیل و ارزیابی خواهیم کرد.

۱. اراده خوب، بنیان اخلاق کانتی

۱-۱. اراده خوب، اساس اخلاق و معنای زندگی

فهم کانت از انسان به گونه‌ای است که او را صاحب اراده‌ای آزاد می‌داند، به نحوی که قادرش می‌سازد به رغم همه فشارها و محدودیت‌های موجود، به نفع یا خلاف موضوعی تصمیمی بگیرد. اگر انسان آزاد نبود، آنگاه امکان انتخاب نداشت و اساساً هیچ نوع بایستن اخلاقی‌ای در مورد او معنا پیدا نمی‌کرد. از این رو، آزادی در نگاه کانت شرط ضروری و استعلایی عمل اخلاقی است. البته این آزادی اراده، از منظر عقل نظری، اثبات‌پذیر نیست، اما از چشم‌انداز عقل عملی می‌توان با شهود عقلی آن را دریافت. کانت از دل مفهوم آزادی اراده مفهوم دیگری را بیرون می‌کشد که اراده خوب^۱ است. انسان آزاد است که خوبی را اراده کند. به همین دلیل، کانت عالی‌ترین قانون اخلاق و کمال مطلوب عمل اخلاقی را همین مطابقت اراده آزاد با امر مطلق معرفی می‌کند: «هیچ چیز را در جهان و حتی بیرون از آن نمی‌توان تصور کرد که بی‌قیدوشرط خوب دانسته شود، مگر فقط اراده خوب» (Kant 2002, 4: 393). اراده خوب به معنای اراده‌ای است که از برای خود وظیفه و اصول اخلاقی عمل می‌کند، نه از برای نتایج یا عواقب

عمل. اراده، یا نیت، اساس تمام اعمال اخلاقی است، زیرا اراده خوب اراده‌ای است که از عقل و اصول اخلاقی برمی‌خیزد و تمام ارزش‌های اخلاقی نیز از این اراده خوب نشئت می‌گیرند. موفق بودن یا نبودن در انجام عمل، در اخلاقی بودن آن عمل تأثیری ندارد و صرفاً حضور اراده خوب است که تعیین می‌کند آن عمل اخلاقی محسوب شود یا خیر. بنابراین، از منظر اخلاق کانتی، حتی اگر یک عمل با نیت خوب و از سر اراده خوب انجام شود و به نتیجه‌ای بد منجر شود، باز هم می‌تواند درست به حساب آید.

به نظر کانت، اولین و مهم‌ترین شاخصه اراده خوب این است که باید مبتنی بر اصول اخلاقی باشد. کانت صراحتاً می‌نویسد: «اراده چیزی جز عقل عملی نیست» (Kant 2002, 4: 412). این به آن معناست که فرد باید از عقل خود برای تعیین آنچه درست است استفاده کند و بر اساس آن عمل کند: «هرکس باید بپذیرد که قانون برای اینکه اخلاقی باشد ... باید با ضرورت مطلق توأم باشد ... و نیز بپذیرد که دلیل الزام باید نه در طبیعت انسان یا در اوضاع و احوال جهان ... بلکه به نحو پیشین صرفاً در مفهوم‌های عقل محض جست‌وجو شود» (Kant 2002, 4: 389). اراده خوب عمل کردن به امری از سر وظیفه است، پس، انگیزه فرد برای عمل باید انجام وظیفه اخلاقی باشد. مضاف بر اینها، عمل از سر اراده خوب باید قابلیت همگانی داشته باشد، یعنی همان قابلیت که کانت تأکید می‌کرد همه اصول اخلاقی باید داشته باشند: «مفهوم عمل ناشی از وظیفه‌شناسی نه از بررسی ماهیت انسان به طور خاص که از بررسی ماهیت آنچه برای همه مخلوقات عاقل باارزش است به دست می‌آید» (راس ۱۳۸۶، ۶۳). منظور از قابلیت همگانی داشتن این است که هر کسی باید قادر باشد آن را بپذیرد و بر اساس آنها عمل کند. کانت این اصل را «امر مطلق»^۲ می‌نامد. این اصل بیان می‌کند که باید قانون اخلاق بر اساس اصولی باشد که بتوان آن را به عنوان قانون همگانی برای همه انسان‌ها در نظر گرفت.

علاوه بر این، کانت تأکید می‌کند که هر فرد را باید فی‌نفسه و به مثابه هدف تلقی کرد، و نه فقط وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف دیگر. این اصل، یعنی «اصل احترام به کرامت اشخاص»، که یکی از اصول بنیادین اخلاق کانت است، نیز از اصل اراده خوب به دست می‌آید: «چنان عمل کن که انسان را، خواه شخص خودت و خواه هر شخص دیگر، همواره غایت بدانی، نه هرگز صرفاً وسیله» (Kant 2002, 4: 429).

اراده خوب، همچنین، بر آزادی و خودآیینی انسان نیز دلالت دارد. وقتی فردی بر اساس عقل و اصول اخلاقی عمل می‌کند، در واقع، خود را از بند تمایلات و فشارهای خارجی آزاد کرده و به نحو خودآیین بر مبنای عقل خویش عمل کرده است: «هر چیز در طبیعت مطابق قوانین کار می‌کند. فقط موجود خردمند این توانایی را دارد که ... مطابق اصول یا اراده عمل کند» (Kant 2002, 4: 412).

با مجموعه این ملاحظات، می‌توان گفت اراده خوب در فلسفه کانت نه تنها شاخصه عمل اخلاقی است، بلکه به عنوان یک عنصر کلیدی در ایجاد معنای عمیق‌تر در زندگی انسان‌ها مطرح می‌شود. زندگی معنادار زمانی حاصل می‌شود که افراد بر اساس اصول اخلاقی عمل کنند و اراده خوب را در تصمیم‌گیری‌های خود مد نظر قرار دهند.

۱-۲. عمل به وظیفه: اخلاق و پیروی از قوانین عقلانی

اشاره شد که در فلسفه اخلاق کانت عمل اخلاقی عملی است که از سر وظیفه و بر اساس عقل انجام می‌شود، نه به دلیل نتایج آن: «اراده نیک نه به دلیل نتایج آن، بلکه صرفاً به دلیل اختیار نیک است و فی‌نفسه از هر خشنودی‌ای که ممکن است در پی داشته باشد بهتر است» (راس ۱۳۸۶، ۲۸). کانت در اخلاق خود به شدت مخالف رویکردهای

پیامدگرایانه‌ای است که در آنها عمل با نتایجش سنجیده می‌شود. عمل به وظیفه متضمن این است که انسان همیشه بر اساس آنچه عقل و اصول اخلاقی حکم می‌کنند عمل کند، حتی اگر این عمل منجر به ناخشنودی یا عدم تحقق اهداف شخصی انسان شود: «ارزش اخلاقی عمل وابسته به قاعده‌ای است که عمل بر آن مبتنی است نه موفقیت عمل در تحقق غایت یا هدفی مطلوب» (Kant, 2002: 4: 399).

۱-۲-۱. اراده خوب و وظیفه

کانت، مثل فیلسوفان دیگر پیش از خود، انگیزه را علت ایجاد رفتار برمی‌شمارد. اما او، برخلاف دیگر فیلسوفان قبل از عصر روشنگری، دو نوع انگیزه را در انسان از هم متمایز می‌کند و این تمایز نبوغ‌آمیز مبنای توضیح رابطه اراده نیک و عمل از سر وظیفه است. گروه اول انگیزه‌ها همان چیزی است که دیگران نیز با عنوان تمایلات ناظر به عمل از آن یاد کرده بودند، اما او نوع دومی را هم در نظر گرفته است که عنوان آن را انگیزه احترام به قانون می‌گذارد. انگیزه احترام به قانون صرفاً عقلانی است و با انگیزه نوع اول به‌کلی متفاوت و با خواهش‌ها و تمایلات نفسانی ما در تعارض است. از این رو، کانت، برخلاف سلف خویش، دیوید هیوم، عقل انسان را برده تمایلات نفسانی نمی‌داند، بلکه درست برعکس، مثل ارسطو عقل را حاکم بر همه اعمال و تمایلات انسان می‌داند، به نحوی که عقل می‌تواند به عملی خلاف خواهش‌های نفسانی ما امر کند. بر این اساس، می‌توان گفت که معنای زندگی از دیدگاه کانت در انجام وظیفه و پیروی از قوانین اخلاقی است، نه در ارضای تمایلاتی درونی که می‌توانند به کسب لذت و خوشی فردی منجر شوند. او اعمال انسان را چهار دسته می‌داند که فقط در یک نوع آن تمایلات مطابق با وظیفه هستند (ملچرت ۱۳۹۵، ۱۴۱-۱۴۳): «وظیفه ضرورت عملی است که از سر احترام به قانون انجام شود» (Kant 2002, 4: 400). منظور او از این سخن این است که انسان وقتی از روی اراده نیک عمل می‌کند که عمل‌اش از سر احساس وظیفه باشد و بنا بر احترام به قانون اخلاقی انجام شده باشد. او فقط و فقط چنین اعمالی را حائز ارزش اخلاقی به حساب می‌آورد.

۱-۲-۲. عمل از سر وظیفه و معنای زندگی

با در نظر گرفتن تعریف کانت از وظیفه، می‌شود گفت عمل از سر وظیفه از چند جهت با موضوع معنای زندگی پیوند دارد: (۱) عمل از سر وظیفه به این معناست که فرد بر اساس اصول اخلاقی و عقلانی عمل کند. این نوع عمل به انسان‌ها ارزش و کرامت می‌بخشد، زیرا آنها را موجوداتی عقلانی و اخلاقی در نظر می‌گیرد. از این رو، معنای زندگی از عمل به وظایف اخلاقی و احترام به ارزش‌های انسانی ناشی می‌شود. کانت می‌نویسد: «انسان و به طور کلی هر ذات خردمند، به منزله غایتی فی‌نفسه وجود دارد و نه چونان وسیله‌ای برای کاربرد دلخواهانه این یا آن اراده [...]» (Kant 2002, 4: 428). (۲) اعمالی که بر اساس وظیفه انجام می‌شوند دارای ثبات و پایداری بیشتری هستند، زیرا در شرایط مشابه، به طور یکسان برای همه الزام‌آورند. این بدان معناست که افراد می‌توانند در مواجهه با چالش‌ها و دشواری‌ها به اصول خود پایبند بمانند، چراکه تکلیف برای همه انسان‌های دارای موقعیت مشابه یکسان است و موقعیت مشابه بر شرایط و توانایی‌های مشابه دلالت دارد (راس ۱۳۸۶، ۴۴-۴۵). این یکسانی و ثبات می‌تواند به احساس معناداری در زندگی کمک کند، زیرا فرد می‌داند که در حال انجام دادن کارهایی است که با ارزش‌هایش همخوانی دارند. (۳) عمل از سر وظیفه می‌تواند شامل توجه به دیگران و نیازهایشان نیز باشد. مراقبت داشتن نسبت به دیگران می‌تواند از سر احساس مسئولیت و وظیفه اخلاقی باشد و از این نظر، با عمل از سر وظیفه در فلسفه کانت

بسیار نزدیک است. چنین عملی می‌تواند به ایجاد روابط مثبت و معنادار با دیگران منجر شود و معنای زندگی افراد را افزایش دهد. (۴) عمل از سر وظیفه نیازمند خودآگاهی و تفکر عمیق درباره اصول اخلاقی است، زیرا عمل از سر وظیفه از قواعد عقل عملی برمی‌آید (سالیوان ۱۳۸۹، ۱۹۹). این فرایند می‌تواند به رشد شخصی و توسعه هویت فردی منجر شود. از این رو، فرد ممکن است احساس کند که زندگی‌اش معنادارتر است، زیرا در حال تلاش برای تحقق ارزش‌ها و اصول خویش است. (۵) عمل از سر وظیفه به فرد احساس کنشگری و تأثیرگذاری بر جهان اطرافش را می‌دهد. این احساس می‌تواند به رضایت و معنای بیشتری در زندگی منجر شود، زیرا فرد می‌بیند که اعمال او تأثیرگذارند و به تغییرات مثبت در جامعه کمک می‌کنند (آزاده ۱۳۹۵، ۱۲۷-۱۳۵).

در اینجا اشکالی مطرح می‌شود که بد نیست به آن بپردازیم. ممکن است تصور شود که عمل از سر وظیفه چون بر اساس اصول عقلانی و اخلاقی است، با تمایلات نفسانی ما مغایرت دارد. اشاره کردیم که کانت نشان داده است دست‌کم در سه دسته از انواع اعمال، تمایلات سوپرکتیو فرد با وظیفه اخلاقی تعارض دارد و علی‌الاصول تا حد زیادی معنای سوپرکتیو زندگی را، که افراد می‌توانند با انتخاب‌های خود برای زندگی‌شان جعل کنند، از بین می‌برد. برای مثال، فرد ممکن است بخواهد به یک دوست کمک کند (بر اساس تمایلات شخصی)، اما وظیفه‌اش ایجاب کند که به کار یا مسئولیت‌های دیگری رسیدگی کند. در این مواقع، عمل از سر وظیفه ممکن است احساس رضایت و معناداری سوپرکتیوی را که ما از کمک به دوستان می‌توانیم پیدا کنیم کاهش دهد. پاسخی که می‌توان از منظر کانت به این اشکال داد این است که عمل از سر وظیفه، اگرچه در سه دسته از اعمال با تمایلات سوپرکتیو ما در تضاد است، در عین حال می‌تواند به احساس خودآیینی و قدرت در تصمیم‌گیری نیز منجر شود. وقتی فرد بر اساس اصول اخلاقی عمل می‌کند، اتفاقاً ممکن است حس کند که زندگی‌اش معنادارتر است، زیرا او در حال پیروی از ارزش‌های خود است که عقل آنها را بنیان نهاده است و این احساس می‌تواند به تقویت معنای سوپرکتیو زندگی کمک کند. علاوه بر این، می‌توان گفت معنای زندگی فقط در عمل از سر وظیفه منطوقی نیست، بلکه در توازن بین مسئولیت‌ها و احساسات سوپرکتیو نیز می‌توان آن را یافت. یعنی ممکن است افراد بتوانند هم از اصول اخلاقی پیروی کنند و هم به احساسات و تمایلات خود توجه داشته باشند. این توازن می‌تواند به غنای بیشتری در تجربه زندگی منجر شود. همچنین، عمل از سر وظیفه ممکن است معنای عام زندگی را که ناظر به ابعاد غیرفردی آن است نیز بهبود بخشد. در حالی که احساسات سوپرکتیو بیشتر بر جنبه‌های فردی متمرکز هستند، برای برخی افراد، معنا و احساس ارزشمندی و رضایت در ارتباط با دیگران و انجام وظایف اجتماعی نهفته است. در مجموع، می‌توان این ارزیابی را داشت که عمل از سر وظیفه، اگرچه ممکن است گاهی معنای سوپرکتیو زندگی را کاهش دهد، می‌تواند به ایجاد احساس خودآیینی و پیوند با ارزش‌های انسانی نیز منجر شود و هماهنگی بین این دو جنبه به شکل‌گیری تجربه‌ای معنادارتر در زندگی کمک می‌کند. بنابراین، نمی‌توان به طور قطع گفت که عمل از سر وظیفه همیشه معنای سوپرکتیو زندگی را کاهش می‌دهد. این مسئله به شرایط و نحوه تعامل فرد با این دو جنبه بستگی دارد (آزاده ۱۳۹۵، ۱۲۷-۱۳۵).

۱-۲-۳. لذت، وظیفه و معنای زندگی

برای تحلیل بیشتر این مطلب، به تأثیر و نقش لذت بر معنای زندگی نیز باید اشاره کنیم. لذت‌ها می‌توانند به شکل‌های مختلفی به معنای زندگی کمک کنند. آنها نه تنها احساس خوشحالی و رضایت ایجاد می‌کنند، بلکه می‌توانند به ایجاد ارتباطات اجتماعی، تحقق خود، آرامش و رشد شخصی نیز منجر شوند. لذت‌ها، چه فیزیکی (مانند غذا، ورزش، و

خواب) و چه عاطفی (مانند دوستی، عشق، و زیبایی)، می‌توانند با ایجاد احساس خوشحالی و رضایت به غنای بیشتر زندگی کمک کنند و نوعی احساس معناداری سوپرکتیو را برای فرد به ارمغان آورند. برخی لذت‌ها نیز در زمینه‌های اجتماعی تجربه می‌شوند. مثلاً، وقت گذراندن با دوستان و خانواده، جشن گرفتن و شرکت در فعالیت‌های اجتماعی می‌توانند پیوندهای انسانی عمیق‌تری ایجاد کنند و خود این پیوندها نیز می‌توانند احساس تعلق و معنا را در زندگی تقویت کنند. از لذت‌های دیگری نیز می‌توان نام برد که به تحقق خود و ابراز وجود می‌انجامند، لذتی نظیر لذت نوشتن و فعالیت‌های خلاقانه هنری یا تولیدی که نه تنها باعث شادی می‌شوند، بلکه می‌توانند به فرد کمک کنند تا هویت خود را پیدا کند و معنای عمیق‌تری به زندگی‌اش بدهد. لذت‌ها می‌توانند راه‌کاری برای فرار از فشارها و استرس‌های روزمره نیز به حساب آیند، مثل سفر یا حتی تماشای فیلم‌های مورد علاقه، که می‌توانند به فرد کمک کنند آرامش بیشتری پیدا کند و احساس معنای بیشتری در زندگی‌اش داشته باشد. تجربه‌های ماجراجویانه نیز از انواع لذات به حساب می‌آیند و درعین‌حال می‌توانند به رشد شخصی منجر شوند. این تجربیات می‌توانند به فرد کمک کنند تا جهان را از زوایای مختلف ببیند و به معنای جدیدی از زندگی دست یابد.

با این حال، چنانکه مشهور است، کانت در سراسر فلسفه اخلاق خود نقاد لذت‌باوری^۳ است. او دو انتقاد کلی به این تلقی دارد: (۱) از آنجا که هر انسانی از کسب لذت معنایی می‌فهمد، با تنوعی از کارهایی که به مذاق و سلیقه افراد مختلف خوش آمده است روبه‌رو خواهیم بود. از این رو، افراد در موقعیت‌های مشابه متفاوت عمل خواهند کرد اما ادعای یکسانی در مورد درست و اخلاقی بودن عمل خویش خواهند داشت، در حالی که تأکید کانت بر این است که قانون اخلاقی برای همگان باید اعتبار یکسان و کاربست یگانه‌ای داشته باشد و این دقیقاً دلیل او علیه لذت‌باوری است: «اصلی که فقط بر شرط قابلیت سوپرکتیو درک لذت و الم مبتنی باشد، که همیشه فقط به نحو تجربی قابل شناخت است و برای همه موجودات خردمند به یکسان معتبر نیست، [...] هرگز نمی‌تواند قانونی عملی فراهم آورد» (Kant 2015, 5:21). (۲) تحقق لذت شخصی ممکن است باعث ایجاد درد و رنج برای دیگران شود، در حالی که اصل اخلاقی باید هم‌زمان و یکسان برای همه لازم‌الاجرا باشد. بنابراین، علی‌الظاهر اصل لذت به‌خودی‌خود اصلی متناقض است و به همین دلیل است که کانت لذت را راهنمای بدی برای اخلاق می‌داند: «در یک کلام، قانون اخلاق خواستار پیروی از وظیفه است و نه پیروی از میل و علاقه» (Kant 2015, 5:158)

با نظر به این نکات، به نظر می‌رسد در فلسفه کانت بین عمل از سر وظیفه، لذت و معنای زندگی رابطه‌ای سه‌وجهی می‌توان یافت: (الف) از یک سو، عمل اخلاقی باید بر اساس وظایف و اصول اخلاقی صورت گیرد و عمل از سر وظیفه شامل پیروی از یک قانون اخلاقی است که باید به عنوان یک اصل جهانی و بدون قید و شرط رعایت شود. ارزش یک عمل نیز به نیت و انگیزه‌های بستگی دارد که در پس آن عمل قرار دارد. بر این اساس، اگر فردی عملی را تنها به سبب لذت‌طلبی یا کسب منفعت شخصی انجام دهد، آن عمل اخلاقی نخواهد بود. (ب) کانت لذت را هدف نهایی زندگی یا عمل اخلاقی نمی‌داند و معتقد است اگر فرد تنها به دنبال کسب لذت باشد، ممکن است از اصول اخلاقی تخطی کند. بنابراین، لذت برای کانت پیامد جانبی اعمال به حساب می‌آید و نه هدف اصلی اعمال. (ج) کانت، همچنین، بر این باور است که انسان‌ها باید خود را در چارچوب یک جامعه اخلاقی تصور کنند. او تأکید می‌کند که هر فرد باید با دیگران به گونه‌ای رفتار کند که بتواند انتظار داشته باشد دیگران نیز با او همان گونه رفتار

کنند. این نوع تعاملات انسانی می‌تواند به ایجاد یک جامعه اخلاقی منجر شود که در آن افراد به یکدیگر احترام می‌گذارند و بر اساس اصول مشترک عقلانی عمل می‌کنند.

وقتی فردی از سر وظیفه عمل می‌کند، ممکن است لذتی از آن حاصل نشود یا ممکن است عمل او با درد و رنج نیز همراه باشد. با این حال، حتی اگر عملی موجب لذت نشود، همین که از سر وظیفه انجام شده ارزشمند است. بنابراین، به نظر کانت، لذت نمی‌تواند معیار اصلی برای سنجش ارزش اخلاقی عمل در نظر گرفته شود، و عمل صحیح از سر وظیفه بر هر نوع لذتی اولویت دارد. نتیجه این سخن برای مسئله معنای زندگی آن است که معناداری زندگی از طریق پایبندی به اصول اخلاقی و انجام وظایف اخلاقی شکل می‌گیرد و با کسب لذت نسبت مستقیمی ندارد. در واقع، معناداری زندگی از تبعات رویکرد اخلاقی‌ای است که از عمل از سر وظیفه، که ناظر به ارزش‌های اخلاقی غیرفردی است و در آن هیچ انسانی ابزار منفعت‌طلبی انسان دیگر قرار نگرفته، به دست می‌آید.

۱-۳. فرمان مطلق، راهنمای عمل اخلاقی

کانت در نقد عقل عملی «امر مطلق» را بنیان تعیین شایسته و ناشایسته معرفی می‌کند. او استدلال می‌کند که اخلاق تنها در قالب امر مطلق است که قابل بیان است، زیرا: «اگر وظیفه قرار است که واجد محتوا و حجیت قانون‌گذارانه واقعی باشد، تنها می‌تواند در قالب امرهای مطلق و نه امر مشروط بیان شود» (Kant 2002, 4: 425). کانت اطاعت از امر مشروط را از این رو کنار می‌گذارد که به نقض خودمختاری اراده منجر خواهد شد. درست برعکس اطاعت از امر مطلق که تبعیت از قانون عقل است و دقیقاً باعث تقویت خودمختاری اراده می‌شود. او، همچنین، امر مطلق را از این جهت نیز که الزام‌های واقعی غیرمشروط مطرح می‌کند و مانع آن می‌شود که مرجعی غیر از عقل به آن حجیت بخشد به عنوان بنیان فلسفه اخلاق خود معرفی می‌کند (اسکروتن ۱۳۷۵، ۱۳۰-۱۳۳). امر مطلق، از نظر کانت، فقط شامل قانون و ضرورت انطباق قاعده (اصل ذهنی عمل) با قانون است و این قانون متضمن هیچ شرطی که آن را مقید سازد نیست. بنابراین، امر مطلق، علاوه بر عام بودن، الزام‌آور هم هست و این خصیصه تنها در یک قانون وجود دارد: «چنان عمل کن که اصل راهنمای ارادات هر زمان بتواند در عین حال به عنوان اصل یک قانون‌گذاری عام پذیرفته شود» (Kant 2015, 5: 30). در حقیقت، هر عمل باید به گونه‌ای باشد که بتوان آن را به شکل یک قانون عمومی برای همه انسان‌ها تعمیم داد. این صورت‌بندی کلی به ما می‌آموزد که تنها زمانی عمل ما اخلاقی است که بتوانیم آن را به شکل قانونی جهانی و عمومی برای دیگران نیز بپذیریم و اعمال کنیم.

کانت در مابعدالطبیعه اخلاق سه ضابطه اصلی برای امر مطلق مطرح می‌کند: (۱) ضابطه قانون کلی: «تنها طبق قاعده‌ای عمل کن که در عین حال بتوانی اراده کنی قانون عام شود» (Kant 2002, 4: 421). منظور این است که «طبق چنان قواعدی عمل کن که در حال پیروی از آنها بتوانی آرزو کنی که همگان همواره از آن پیروی کنند» (Kant 2002, 4: 422)؛ یعنی «هنگامی که شرایطی مشابه با تو دارند چنان کنند» (Kant 2002, 4: 423) و (۲) ضابطه انسانیت در مقام غایت بالذات: «چنان عمل کن که گویی قرار است قاعده عمل تو به وسیله ارادات قانون عام طبیعت شود» (Kant 2002, 4: 436). بنابراین، وجود هر فردی را باید در جایگاه یک غایت در نظر بگیریم: «چنان رفتار کن که در عمل، انسانیت، خواه در شخص خودت یا در دیگران، هرگز نه در حکم وسیله صرف، بلکه در هر مورد در حکم غایت باشد» (Kant 2002, 4: 429). (۳) ضابطه اراده واضح قانون عام: کانت از ضابطه دوم به سمت ضابطه سوم می‌رود و «اراده هر موجود عاقل را در مقام اراده واضح قانون عام» می‌شمارد (Kant 2002, 4: 429).

431). سومین ضابطه حاصل ترکیب دو ضابطه پیشین است. اولین ضابطه در بردارنده صورتی است که همه قواعد اخلاقی باید داشته باشند، یعنی کلیت. دومین ضابطه انسان را در نقش موجودی که ممکن است ارزش مطلق در او محقق شود و محتوای وظایف اخلاقی را فراهم کند معرفی می‌کند. سومین نیز ضابطه بیانگر خصوصیات کامل همه قواعد اخلاقی است (راس ۱۳۸۶، ۹۱).

بر اساس آنچه این سه ضابطه به ما می‌گویند، می‌توان نتیجه گرفت امر مطلق راهنمای عمل اخلاقی محسوب می‌شود: اولاً، به دلیل کلیت و قابلیت تعمیم به ما می‌آموزد که هر عملی که انجام می‌دهیم باید به گونه‌ای باشد که بتوانیم بخواهیم آن عمل چونان یک قانون کلی برای همه انسان‌ها در نظر گرفته شود. ثانیاً، در دل امر مطلق احترام به انسانیت هست، یعنی باید با دیگران به مثابه غایت رفتار کنیم و نه وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف شخصی‌مان. این اصل به ما یادآوری می‌کند که هر فرد دارای ارزش ذاتی است و به دلیل ارزشمندی باید مورد احترام قرار گیرد. ثالثاً، از آنجا که امر مطلق بر اساس عقل بنا شده است، محتوای آن نیز به گونه‌ای است که اصول اخلاقی را بر پایه عقل و استدلال قرار می‌دهد. بنیان عقلانی امر مطلق این امکان را فراهم می‌کند که افراد با استفاده از عقل و تفکر انتقادی تصمیمات اخلاقی اتخاذ کنند. رابعاً، امر مطلق از رویکرد پیامدگرایانه پرهیز می‌کند. در امر مطلق تأکید می‌شود که باید بر اساس اراده نیک و اصول اخلاقی عمل کنیم. این بدان معناست که ما نباید به نتایج اعمالمان توجهی داشته باشیم. و در نهایت، امر مطلق فراگیر است و همچون اصلی کلی می‌تواند در موقعیت‌های مختلف و در مورد انواع مختلف اعمال اخلاقی به کار رود. این ویژگی، امر مطلق را به راهنمایی جامع برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی تبدیل می‌کند.

بررسی رابطه بین ساختار و عملکرد امر مطلق کانت و معنای زندگی نشان‌دهنده این است که پیروی از اصول اخلاقی می‌تواند به افراد کمک کند تا در جست‌وجوی معنا و هدف در زندگی خود موفق‌تر باشند. شاید کانت مستقلاً از معنای زندگی حرفی به میان نکشیده باشد، اما او صراحتاً تأکید می‌کند که انسان‌ها باید، در مقام موجودات عقلانی و آزاد، خود را متعهد به رعایت اصول اخلاقی کنند. او در نقد قوه حکم هدف نهایی اخلاق را «سعادت همراه با شایستگی سعادت‌مند بودن» معرفی می‌کند و این هدف را آرمان‌شهری می‌داند که در آن هر انسانی کاملاً خیر است و می‌کوشد تا شأن اخلاقی دیگر موجودات انسانی را نیز ارتقاء دهد. بنابراین، ما انسان‌ها نمی‌توانیم هدفی داشته باشیم مگر اینکه این هدف سهمی در سعادت‌مان داشته باشد (یانگ ۱۳۹۹، ۶۵).

نتیجه آن است که از دیدگاه کانت، انسان‌ها باید در پی تحقق ارزش‌های اخلاقی و عقلانی باشند تا بتوانند زندگی سعادت‌مندانانه و به تبع معناداری داشته باشند. این مفهوم به ما یادآوری می‌کند که معنای زندگی نمی‌تواند صرفاً در لذت یا خوشحالی فردی محدود شود، بلکه باید شامل تعهد به اصول اخلاقی و مسئولیت نسبت به دیگران باشد. هر عمل باید با آگاهی از پیامدهای آن انجام شود. و این می‌تواند به افراد کمک کند تا در جست‌وجوی معنای زندگی، انتخاب‌های آگاهانه‌تری داشته باشند. وقتی افراد متوجه می‌شوند که انتخاب‌هایشان تأثیرات گسترده‌ای بر خود و دیگران دارد، ممکن است اهداف و معانی عمیق‌تری را در زندگی دنبال کنند (ملچرت ۱۳۹۵، ۱۵۳-۱۵۴).

۲. خودآیینی و آزادی: زمینه‌های معنای زندگی در نظر کانت

در فلسفه کانت خودآیینی یکی از اصول بنیادین اخلاق است. منظور از خودآیینی توانایی فرد برای تصمیم‌گیری مستقل بر اساس عقل خویش است. کانت دو کارکرد اصلی برای اصل خودآیینی برمی‌شمارد: نخست اینکه خودآیینی

شرط ضروری اخلاقی بودن عمل است، زیرا عمل زمانی اخلاقی به حساب می‌آید که منطبق با اراده‌ای آزاد و عقلانی انجام شده باشد. مطابق فهم کانت از انسان، آزادی اساسی‌ترین ویژگی اوست و به همین دلیل است که او معتقد است در امر مطلق دلایل عمل انسان صرفاً انتخاب راه‌کاری برای ارضای خواسته‌هایش نیست، بلکه از سر پابندی به یک باید اخلاقی است که ممکن است به خواسته‌های شخصی ما نیز ربطی نداشته باشد یا حتی در تضاد با آنها نیز باشد؛ در مقابل امر مشروط، که فقط ناظر به تحقق خواسته‌های فردی ماست. او می‌گوید انسان قابلیت این را دارد که قوانین اخلاقی را از درون خود استخراج کند و نه اینکه تنها به دستورات خارجی یا تمایلات شخصی تکیه کند. انسان می‌تواند به طور عقلانی تصمیم‌گیری و بر اساس آن عمل کند: «اراده انسان صرفاً تابع قانون نیست، بلکه تابعیت آن از قانون به گونه‌ای است که در عین حال باید واضح قانون خود هم محسوب شود و تنها به این دلیل است که مشمول قانون می‌شود، قانونی که می‌توان اراده را واضح آن دانست» (Kant 2002, 4: 431).

دوم، خودآیینی در نظر کانت، همچنین، عامل ایجاد وحدت عقلانی در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی محسوب می‌شود. کانت معتقد است که انسان‌ها باید بتوانند، با استفاده از عقل خود، اصول عمومی اخلاق را تعیین کنند. این وحدت عقلانی باعث می‌شود که افراد بتوانند در تعاملات اجتماعی خود بر اساس اصول مشترکی رفتار کنند، یکدیگر را داوری کنند و برای کرامت انسانی در وجود یکدیگر ارزش قائل شوند:

می‌توانیم اساسی عقلانی برای یافتن قوانین فرعی عدالت و فضیلت، و نظام‌مند ساختن و توجیه وظایف عدالت و فضیلت که معمولاً می‌شناسیم داشته باشیم [...] می‌توانیم تبیینی عقلانی از این وظایف متنوع ارائه داده و نشان دهیم که آنها چگونه با یکدیگر ارتباط دارند و چگونه با انواع گوناگون قانون‌گذاری اخلاقی نیز مرتبطند و چرا ما انسان‌ها همگی از لحاظ عقلی ملتزم به شناخت آنها هستیم. (اونی ۱۳۸۱، ۲۶۴)

بنابراین، خودآیینی و آزادی از آنجا ناشی می‌شوند که انسان‌ها قادر به تصمیم‌گیری بر اساس عقل و اصول اخلاق‌اند. این سبب می‌شود که پیامد اصل خودآیینی مسئولیت‌پذیری فرد باشد. هنگامی که فرد بر اساس عقل و اصول اخلاقی خود عمل می‌کند، باید آماده باشد تا عواقب تصمیماتش را بپذیرد. کانت معتقد است که این مسئولیت‌پذیری نه تنها به فرد اجازه می‌دهد تا زندگی اخلاقی داشته باشد، بلکه همچنین او را به عنوان یک موجود مستقل و صاحب کرامت معرفی می‌کند. انسانی که باید برای انتخاب‌های خود پاسخگو باشد نسبت به حفظ ارزش دیگری حساس است. او این مضمون را با تأکید بر «غیرقابل معامله بودن» انسان بیان می‌کند و تصریح می‌کند که از هیچ انسانی نمی‌توان به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خود استفاده کرد و هر فرد باید بتواند انتخاب‌های خود را بدون فشار یا اجبار از سوی دیگران و صرفاً بر اساس اصول عقلانی برآمده از خودآیینی منطبق با کرامت انسانی انجام دهد.

کانت بر آن است که «از حیث نمود بودن، تمام رویدادهای مربوط به ما، مثل تمام چیزهای دیگر در جهان مادی، علت‌های معینی دارند و از حیث موجود عقلانی بودن که برای اعمالش دلیل دارد، می‌توانیم آزاد و مختار باشیم» (Kant 1998A, A549/B577). او به ما یادآوری می‌کند از آنجا که می‌توانیم دست به انجام اعمال از پیش تعیین‌نشده‌ای بزنیم که صرفاً بر اساس دلایل اخلاقی صورت گرفته‌اند، وجود رابطه عقلانی و غیرعلی میان باورها و خواسته‌ها و اعمال ما ممکن است (استیونسون و دیگران ۱۳۹۴، ۳۱۸). او معنایی استعلایی برای آزادی قائل است: «آزادی به معنای عملی عبارت است از استقلال قدرت انتخاب از الزام انگیزه‌های احساسی» (Kant 1998A, A534/B562). منظور انتخابی است که معلول چیزی جز تصمیم اخلاقی خود فرد نباشد. به همین دلیل است که

معنای زندگی اخلاقی، از نظر کانت، پذیرش مسئولیت انتخاب‌های خود است و اساساً شاخصه زندگی اخلاقی ناظر به انتخاب‌های آزادانه همین مسئولیت‌پذیری فرد نسبت به انتخاب‌هایش است.

اصل خودآیینی این امکان را به وجود می‌آورد که به دیگران به عنوان موجوداتی مستقل و عقلانی نگاه کنیم و خود آنها را غایت بدانیم. اگر نبود باور به خودآیین بودن انسان، چطور ممکن است که انسان را همچون موجودی بنگریم که فی‌نفسه ارزشمند است؟ انسان خودآیین، از نظر کانت، عضوی از جامعه خودقانون‌گذاران است. کانت با تعبیر «قلمرو غایات»^۴ از چنین جامعه‌ای یاد می‌کند. قلمرو غایات در نظام اخلاقی کانت تجلی قانون اخلاقی است:

زیرا همه موجودات عقلانی تابعی از این قانون‌اند که هر یک از آنها باید با خود و دیگران هیچ‌گاه نه صرفاً همچون وسیله، بلکه همواره و در همه حال همچون هدف فی‌نفسه رفتار کند. در آن حال است که جامعه‌ای از موجودات عقلانی به شکلی نظام‌مند به وجود می‌آید که از طریق قوانین عینی مشترک به هم پیوسته‌اند. این قلمروی است که می‌توان آن را تا جایی که این قوانین ناظر به رابطه چنین موجوداتی با هم به عنوان وسیله و هدف‌اند، قلمرو غایات نامید. هنگامی موجود عاقل عضوی از قلمرو غایات می‌شود که به عنوان عضوی از آن قلمرو، قوانینی جهان‌شمول وضع و خود از همان قوانین تبعیت کند. او در این قلمرو همچون فرمان‌روا است، زیرا در جایگاه قانون‌گذار تابعی از اراده هیچ کس نیست. (Kant 2002, 4: 434)

قلمرو غایات، همچنین، به مفهوم همبستگی اجتماعی و همکاری بین افراد اشاره دارد. در این جامعه ایدئال افراد باید با یکدیگر همکاری کنند تا شرایطی را فراهم آورند که در آن همه بتوانند به طور آزادانه و با احترام زندگی کنند. قلمرو غایات به نوعی تجلی «آرمان‌شهر اخلاقی» است که در آن فضایل انسانی و اصول اخلاقی به طور کامل تحقق یافته‌اند. این مفهوم به ما یادآوری می‌کند که هدف نهایی اخلاق ایجاد جامعه‌ای است که در آن همه افراد بتوانند همچون موجوداتی عقلانی و خودآیین زندگی کنند. این مفهوم نه تنها پایه‌گذار نظریه اخلاق کانت است، بلکه راهنمایی برای رفتارهای اخلاقی و اجتماعی ما نیز ارائه می‌دهد. قلمرو غایات ما را ترغیب می‌کند در جهت ایجاد جوامع عادلانه‌تر و انسانی‌تر تلاش کنیم:

[...] باید نظامی از غایات بنا کنیم که برای همه کس الزامی دانسته شود [...] این غایات حتی هنگامی که با تمایلات ما تضاد دارند هم باید نیکو تلقی شوند. کانت می‌گوید ما هم محق و هم مکلف‌ایم تشخیص دهیم که بعضی از غایات الزامی‌اند، زیرا اگر نمی‌توانستیم بدانیم که از ما چه انتظاری می‌رود، قادر به اطاعت از امر مطلق نبودیم. (سالیوان ۱۳۸۰، ۹۳)

ممکن است این سؤال به ذهن برسد که آیا انسان اصلاً می‌تواند به این قلمرو دست یابد یا خیر. به منظور پاسخ به این سؤال، باید چند نکته را بررسی کرد: (۱) قلمرو غایات یک ایده آرمانی است. کانت بر این باور است که هرچند ممکن است تحقق کامل آن در دنیای واقعی دشوار باشد، اما باید آن را به مثابه هدفی برای تلاش‌های اخلاقی‌مان مورد توجه قرار دهیم و انسان‌ها باید تلاش کنند تا به این ایده نزدیک شوند:

بدون وجود غایاتی از این قسم، عقلاً می‌توانستیم بسیاری از اعمال را فقط از نظر فایده‌ابزاری آنها برای رسیدن به امیالمان ارزیابی کنیم و بدین ترتیب تمامی رویه‌هایمان صورت مشروط به خود می‌گرفت و سبب می‌شد که حوزه‌های وسیعی از حیاطمان فاقد هر گونه ارزش اخلاقی شود. (سالیوان ۱۳۸۰، ۹۳)

(۲) کانت بر اهمیت عقل و خودآگاهی در تحقق قلمرو غایات تأکید دارد. او معتقد است که انسان‌ها در مقام موجودات عقلانی، قادر به تشخیص اصول اخلاقی و عمل بر اساس آنها هستند. اگر افراد بتوانند با استفاده از عقل و

تفکر انتقادی، اصول اخلاقی را در زندگی خود عملی کنند، می‌توانند به سمت تحقق این ایده حرکت کنند: «آنچه واقعیت دارد، خواست بی‌قیدوشرط عقل است که رویه‌های پیشنهادی ما بتوانند به مثابه قانون در جهان اخلاق عمل کنند، جهانی که خود ما نیز بخشی از آن باشیم» (سالیوان ۱۳۸۰، ۸۵). (۳) با وجود این، چالش‌های متعددی وجود دارد که ممکن است مانع از تحقق کامل قلمرو غایات شود. تعصبات، منافع شخصی، ناآگاهی و نابرابری‌های اجتماعی از جمله عواملی هستند که می‌توانند بر رفتارهای اخلاقی تأثیر بگذارند. بنابراین، برای رسیدن به این ایده به تغییرات بنیادین در نگرش‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی نیاز داریم. (۴) کانت بر این باور است که تحقق قلمرو غایات نیازمند تلاش مستمر و همکاری جمعی است. این تلاش شامل آموزش اخلاقی، ترویج ارزش‌های انسانی و ایجاد فضایی است که در آن افراد بتوانند با یکدیگر همکاری کنند و به اصول اخلاقی پایبند باشند:

همه گمانه‌زنی‌ها درباره غایات، در عین حال عبارت است از وضع کردن یا مفروض گرفتن یک عالم مثالی (ایدئال) که در آن چیزها همان‌گونه هستند که باید باشند، و آن‌گونه باید باشند که هستند. در این قلمرو، هیچ چیز در تعارض با عقل قرار ندارد، و موجود معقول در آن واحد هم حاکم و هم محکوم قانونی است که در آن برقرار است. (اسکروتن ۱۳۷۵، ۱۳۶-۱۳۷)

در فهم کانت از نهاد اخلاقی انسان، او موجودی خودآیین و صاحب کرامت ذاتی است، و به همین دلیل، زندگی اخلاقی او مستلزم احترام به حقوق و آزادی‌های دیگران است. این مهم‌ترین شرط محدودکننده‌ای است که کانت برای همه غایات ذهنی در نظر می‌گیرد. بدین ترتیب، خودآیینی و کرامت انسانی در فلسفه کانت دو روی یک سکه‌اند. هر دو مفهوم بر اهمیت عقل، آزادی، و ارزش ذاتی انسان تأکید دارند. رابطه بین خودآیینی و کرامت انسانی همان حلقه اتصال پنهان در بطن فلسفه اخلاق کانتی است که ابعاد مختلف فلسفه او نظیر اصل آزادی، امر مطلق، اراده خوب، خیر اعلا، فضیلت، خودآیینی، کرامت و... را به هم پیوند می‌دهد.

قلمرو غایات به دنبال ایجاد جامعه‌ای است که در آن همه افراد بتوانند به طور هم‌زمان خوشبخت باشند: «وظیفه اخلاقی برای ایجاد سعادت دیگران عبارت است از اینکه غایات دیگران را غایات خود بدانیم، البته تا آنجا که این غایات غیراخلاقی نباشند» (Kant 2002, 4: 452). وقتی افراد در یک جامعه برای سعادت‌مندی دیگران بکوشند، این جامعه می‌تواند به عنوان یک کل خوشبخت‌تر باشد. خوشبختی جمعی از طریق همکاری و همدلی میان افراد تحقق می‌یابد. قلمرو غایات بر این نکته تأکید دارد که خوشبختی واقعی تنها زمانی ممکن است که به حقوق و کرامت دیگران نیز احترام گذاشته شود. بنابراین، قلمرو غایات و مسئله خوشبختی و معنا به طور متقابل بر یکدیگر تأثیر دارند. تحقق قلمرو غایات می‌تواند به ایجاد شرایط لازم برای خوشبختی و معنا در زندگی انسان‌ها منجر شود و از سوی دیگر، جست‌وجوی معنا و خوشبختی نیز می‌تواند افراد را به سمت پیروی از اصول اخلاقی و تلاش برای تحقق قلمرو غایات سوق دهد.

کانت بر این باور است که انسان تنها موجودی است که می‌تواند مطابق اصول عمل کند: «تنها یک موجود خردورز ظرفیت آن را دارد که بر اساس بازنمود قوانین، یعنی مطابق اصول، عمل کند» (Kant 2002, 4: 412). به تعبیر دیگر، ابژه یا صورت یک اصل می‌تواند محرک اعمال انسان باشد که از درون انگیزه عمل کردن به انسان می‌دهد. شرط دومی که این‌گونه عمل از روی وظیفه واجد آن است آزادانه بودن است. عمل کردن از روی وظیفه هم محرک درونی اعمال با مرتبه اخلاقی است و هم به تمام این گروه از اعمال معنا می‌بخشد (گادلاو ۱۴۰۲، ۲۷۹-۲۸۰).

۲۸۰). روشن است که نقش آزادی در معناداری زندگی غیرقابل کتمان است. آزادی به انسان این امکان را می‌دهد تا خود به زندگی خود معنا ببخشد. آزادی فضایی فراهم می‌کند تا انسان بتواند استعدادها و توانایی‌های خود را شکوفا کند و به رشد و تکامل برسد. همچنین، آزادی به انسان احساس کنترل بر زندگی‌اش را می‌دهد، و بدون شک، این احساس کنترل، به نوبه خود، به افزایش رضایتمندی و معنابخشی زندگی کمک می‌کند.

۳. امید به تحقق خیر اعلا و هدف نهایی زندگی

کانت در آثار خود، به‌ویژه در نقد عقل عملی، مفهوم خیر اعلا^۲ را مطرح می‌کند و مرادش از آن آشتی دادن بین فضیلت و خوشبختی است. اگر تمام اعمالمان را در یک طرح کلی در نظر بگیریم، آنگاه کلیه اعمال ما باید رو به سوی غایت قصوایی داشته باشند که همان خیر اعلا است. زیرا به تعبیر خود کانت، «قانون اخلاقی به من حکم می‌کند، والاترین خیر ممکن در جهان را هدف نهایی تمامی رفتارهایم قرار دهم» (Kant 2015, 5: 110). این غایت قصوی یا خیر اعلا همان نقطه‌ای است که پاداش فضیلت‌مندی‌های ما و تلاش برای کسب فضیلت به ما داده می‌شود و به سعادت می‌رسیم (گادلاو ۱۴۰۲، ۲۸۶-۲۸۷).

نزد کانت، ایده سعادت مفهومی ناشی از اخلاق است، نه مبنای اخلاق. کانت در پاسخ به این سؤال که برنامه فراگیرتر اخلاق چه هدفی را دنبال می‌کند اعلام کرده است «جهانی که در آن سعادت بر اساس فضیلت افزای می‌گردد» (Kant 1998B, 6: 5). از نظر او، انسان‌ها باید در جست‌وجوی فضیلت و انجام وظایف اخلاقی باشند، اما هم‌زمان امید داشته باشند که این فضیلت با خوشبختی همراه خواهد بود (استیونسون و دیگران ۱۳۹۴، ۳۳۰). او دست یافتن به خیر اعلا را مستلزم این می‌داند که باور داشته باشیم چنین جهانی ممکن است، جهانی که در آن فضیلت با سعادت متناسب و با آن پاداش داده خواهد شد.

به نظر می‌رسد کانت با بیان این نکته که انسان شایستگی خوشبخت شدن دارد، می‌خواهد بگوید که ما حق داریم امید به خوشبختی داشته باشیم و این امید چیزی بیش از امیدی محض است. این امید از جنس پیش‌بینی زندگی بعدی است، زیرا وقتی درمی‌یابیم که نیکی و خوشبختی در این دنیا همراه نیستند، می‌توانیم جاودانگی روح و امکان زندگی پس از این را بپذیریم (ملچرت ۱۳۹۵، ۱۵۳-۱۵۴). کانت خیر اعلا را هدف نهایی زندگی انسان‌ها در نظر می‌گیرد، زیرا بر اساس آن انسان‌ها باید تلاش کنند تا فضیلت را پرورش دهند و در عین حال به خوشبختی خود و دیگران نیز کمک کنند. این دو مؤلفه باید به صورت هماهنگ وجود داشته باشند، زیرا فضیلت بدون خوشبختی ممکن است به ناامیدی و یأس منجر شود و خوشبختی بدون فضیلت نیز ممکن است به بی‌اخلاقی و فساد بینجامد. بر این اساس است که کانت اعلام می‌کند «فرض وجود خداوند از لحاظ اخلاقی ضروری است» (Kant 2015, 5: 125). و نیز «اخلاق ناگزیر به دین ختم می‌شود و از طریق دین خود را به ایده قانون‌گذار اخلاقی نیرومندی خارج از انسان می‌گستراند که در اراده او هدف غایی از خلق جهان آن چیزی است که می‌تواند و در عین حال باید هدف غایی بشر باشد» (Kant 1998B, 6: 6). کانت نتیجه می‌گیرد که باور داشتن به قدرتی که برای تضمین خوشبختی نهایی انسان تلاش می‌کند ضرورت دارد و این قدرت همان خداست: «خدا و زندگی پس از مرگ دو اصل موضوعه‌اند که مطابق اصول عقل محض، از وظیفه‌ای که همان عقل بر ما تحمیل می‌کند جدایی‌ناپذیرند» (Kant 1998A, 6: 639/B667).

کانت، همچنين، به مفهوم «هدف نهايي»^۱ زندگي اشاره مي‌کند که بر اساس آن انسان‌ها بايد به دنبال تحقق خير اعلا باشند. زندگي انساني بايد به گونه‌اي باشد که افراد بتوانند به طور آزادانه و با اراده‌اي مستقل، به فضاي اخلاقي دست يابند و در عين حال از خوشبختي بهره‌مند شوند. فضيلت در نظر او هم به نتايج اعمال بستگي دارد و هم به نيت اخلاقي و پايبندی به اصول اخلاقي. کانت به‌وضوح بيان مي‌کند که در اين دنيا هميشه فضيلت و خوشبختي به طور کامل هم‌راستا نيستند. در بسياري از مواقع، افراد فضيلت‌مدار ممکن است به اندازه‌کساني که به اخلاق عمل نمي‌کنند خوشبخت نباشند. با اين حال، انسان‌ها بايد به اين ايمان داشته باشند که در زندگي پس از مرگ، فضيلت و خوشبختي به هم خواهند پيوست (گادلوا و ۱۴۰۲، ۲۸۶-۲۹۰). نزد کانت، فضيلت نه تنها يک ويژگي شخصي بلکه وظيفه‌اي اخلاقي است و اميد به عنوان يک نيروي محرکه مي‌تواند انسان‌ها را به سمت فضيلت سوق دهد. کانت بر اين باور است که انسان‌ها بايد اميدوار باشند که مي‌توانند فضيلت را در زندگي خود عملي کنند و در تلاش براي تحقق ارزش‌هاي اخلاقي خود پايدار بمانند.

در واقع، اميد براي کانت نه صرفاً امري روان‌شناختي، بلکه پرسشي هستي‌شناختي، معرفت‌شناختي، اخلاقي و حتي انسان‌شناختي است که مستقيماً به مسئله معنای زندگي مرتبط مي‌شود. او در نقد عقل عملي تأکيد مي‌کند که اگرچه سعادت هدف طبيعي انسان است، اخلاق ايجاب مي‌کند که انسان‌ها صرفاً براي سعادت عمل نکنند، بلکه از سر وظيفه و احترام به قانون اخلاقي رفتار کنند. با اين حال، او اذعان دارد که عقل عملي ما را به اين باور مي‌کشاند که در نهايت، شادکامي بايد متناسب با فضيلت باشد و چون در تجربه اين جهاني چنين تناسبی را نمي‌يابيم، اميد به جهاني ديگر ضروري مي‌شود، جايي که اين تطابق ممکن گردد (Kant 2015, 124-125). به عبارت ديگر، اميد به تحقق وضعيتي که کانت آن را خير برين مي‌نامد مستلزم فرض دو امر است: جاودانگي نفس (تا بتوان به کمال اخلاقي دست يافت) و وجود خدا (به مثابه ضامن تحقق هماهنگي بين فضيلت و شادکامي). اين دو پايه‌هاي ايمان عقلاني کانتی‌اند که با اميد پيوندی ناگسستنی دارند. اما، علاوه بر اين، اميد به مثابه بنیان وجودی معنا در فلسفه کانت نقشی اساسی دارد. اگر انسان صرفاً در جهاني زندگي کند که در آن فضيلت به پاداشی منتهی نمی‌شود و زندگي اخلاقي هيچ پيوندی با شادکامي ندارد، زندگي از نظر اخلاقي فاقد معنا خواهد بود. اما اگر اين اميد وجود داشته باشد که در نهايت، زيستن اخلاقي بيهوده نيست و ارزش‌هاي اخلاقي در چارچوبی فراگير به رسميت شناخته می‌شوند، زندگي واجد معنایی ژرف و استعلايي خواهد شد. از اين منظر، اميد پيوند عقل عملي و معنای زندگي است. اميد است که به عامل اين معنا را می‌دهد که کوشش اخلاقي‌اش، حتي اگر در اين جهان به نتيجه عيني نرسد، در چشم‌اندازی نهايي بيهوده نيست. به تعبيري، اخلاق، بدون اميد به پيروزی نهايي خير، از درون تهی می‌شود. همچنين، اميد در دستگاه فکري کانت با مفهوم آزادي نیز عميقاً پيوند دارد. انسان تنها زماني مي‌تواند به‌درستي اميدوار باشد که به عنوان موجودی آزاد قادر به انتخاب خير باشد. آزادي اخلاقي، يعني امکان گزينش اراده خوب، شرط تحقق اميد به خير اعلي است. در نتيجه، اميد در فلسفه کانت نه به معنای نوعی خوش‌بینی منفعلانه يا انتظار عاطفي، بلکه يک موضع عقلاني فعال است که بر بنیان اخلاقي و ارادي استوار شده است. در واقع، اميد نزد کانت پاسخي است به وضعيت تراژيک انسان: موجودی که از سويی با محدوديت‌هاي طبيعت درگير است و از سوي ديگر از درون متعهد به قانون اخلاقي است.

بدین ترتیب، امید در دستگاه فکری کانت عنصری واسط میان اخلاق و دین و پل ارتباطی میان این جهان و جهان فی‌نفسه است. در پرتو این امید است که انسان می‌تواند زندگی خویش را در افقی فراتر از سود و زیان تجربه کند، افقی که در آن کوشش برای فضیلت، حتی اگر در جهان تجربه با پاداش مواجه نشود، در معنایی فرامادی، موجه و ارزشمند می‌نماید. امید بنیاد عقلانی باور به این است که تلاش اخلاقی ما، اگرچه در عالم محسوس به نتیجه مطلوب نرسد، بیهوده نیست و در نظم کلی جهان جایگاه دارد. از این منظر، امید نه تنها شرط امکان اخلاق، بلکه شرط امکان معنای زندگی است، به گونه‌ای که بدون آن، زندگی اخلاقی انسان از درون تهی و سردرگم خواهد شد. امید پیوندی عقلانی میان زیستن از سر وظیفه و افق غایی معنا برقرار می‌کند و در همین پیوند، زندگی انسانی به چیزی بیش از زیستن طبیعی ارتقا می‌یابد.

نتیجه‌گیری

معنای زندگی، از نظر کانت، در عمل به وظایف اخلاقی، رعایت اصول عقلانی و پیروی از امر مطلق نهفته است. کانت بر این باور است که زندگی اخلاقی به خودی خود معنا دارد، و هدف نهایی انسان‌ها باید این باشد که همواره بر اساس عقل منطبق با اصول اخلاقی عمل کنند. معنای زندگی در نظر کانت نه در جست‌وجوی خوشبختی فردی، بلکه در تلاش برای تحقق عدالت، آزادی، و احترام به ارزش‌های اخلاقی در جامعه است. کانت بر این باور است که زندگی معنادار نه تنها از طریق تحقق اهداف شخصی، بلکه از طریق رعایت اصول اخلاقی و انجام وظایف انسانی حاصل می‌شود. او به‌ویژه بر اهمیت عقل و تفکر مستقل تأکید دارد. زندگی معنادار نزد کانت نه تنها به دنبال کسب لذت و خوشی بیشتر نیست، بلکه بر پایه انجام وظایف اخلاقی و رعایت اصولی است که انسان را موجودی عقلانی تعریف می‌کند.

در فلسفه اخلاق کانت مفهوم وظیفه نقشی محوری دارد. او بر این باور است که انسان‌ها باید به اصول اخلاقی پایبند باشند و این اصول باید بر اساس عقل و اراده آزاد تعیین شوند. او معتقد است که هر عمل باید بر اساس اصل کلی‌ای باشد که بتوان آن را به عنوان قانونی عمومی برای همه انسان‌ها پذیرفت. این اصل همان صورت‌بندی قاعده‌گذاری عمومی است. در اینجا، زندگی معنادار از طریق انجام کارهایی که بر اساس این اصول اخلاقی انجام می‌شوند محقق می‌شود.

کانت، همچنین، بر اهمیت آزادی و خودآیینی تأکید دارد. او معتقد است که انسان‌ها باید قادر باشند تصمیمات خود را بر اساس عقل و وجدان خود بگیرند. این آزادی در انتخاب‌های اخلاقی به انسان‌ها امکان می‌دهد تا زندگی معناداری را تجربه کنند. بنابراین، زندگی معنادار برای کانت به معنای پیروی از اصول اخلاقی و همچنین استفاده از آزادی فردی برای تحقق آن اصول است. او بر اهمیت وجه اجتماعی معناداری زندگی نیز تأکید دارد. انسان‌ها تنها در تعامل با یکدیگر می‌توانند به معنای واقعی زندگی دست یابند، زیرا جامعه باید بر پایه عدالت و احترام متقابل بنا شود و فقط در چنین جامعه‌ای است که زندگی معنادار محقق می‌شود.

کانت به مفهوم غایت‌نهایی نیز اشاره می‌کند و تأکید دارد هدف نهایی زندگی انسان‌ها باید تحقق خیر مطلق باشد. این خیر مطلق نه تنها شامل خیر فردی بلکه شامل خیر جمعی می‌شود. زندگی معنادار باید در راستای تحقق خیر مطلق باشد. این مفهوم با ایده «قلمرو غایات» مرتبط است که در آن هر فرد نه تنها هدف خود بلکه هدف دیگران

نیز محسوب می‌شود. در این قلمرو افراد به یکدیگر احترام می‌گذارند و تلاش می‌کنند در راستای تحقق خیر جمعی قدم بردارند.

کانت هیچ‌گاه از معنای زندگی به منزله مسئله‌ای مشخص یاد نکرده است، بلکه با تأکید بر عقل، اخلاق و آزادی چارچوبی برای تحقق زندگی معنادار ارائه می‌دهد. از نظر کانت، زندگی معنادار نه تنها از طریق تحقق اهداف فردی بلکه از طریق رعایت اصول اخلاقی و انجام وظایف عقلانی محقق می‌شود. بنابراین، برای دستیابی به زندگی معنادار، انسان‌ها باید تلاش کنند تا ضمن رعایت صورت‌بندی‌های امر مطلق در اخلاق، به آزادی خود احترام بگذارند، در جامعه‌ای عادلانه و محترم زندگی کنند و همواره در مسیر رشد شخصی و توسعه شخصیت گام بردارند.

کتاب‌نامه

- آزاده، محمد. ۱۳۹۵. *فلسفه و معنای زندگی*. تهران: نگاه معاصر.
- استیونس، لزی، دیوید هابرم، و پیتر متیوز رایت. ۱۳۹۴. *دوازده نظریه درباره طبیعت بشر*. ترجمه میثم محمدامینی. تهران: نشر نو.
- اسکروتن، راجر. ۱۳۷۵. *کانت*. ترجمه علی پایا. تهران: طرح نو.
- اونی، بروس. ۱۳۸۱. *نظریه اخلاقی کانت*. ترجمه علیرضا آل‌بویه. قم: بوستان کتاب.
- تسیگلر، والتر. ۱۴۰۱. *کانت*. ترجمه رحمان افشاری. تهران: مهراندیش.
- راس، دیوید دبلیو. ۱۳۸۶. *نظریه اخلاقی کانت (شرحی بر تأسیس مابعدالطبیعه اخلاق کانت)*. ترجمه محمدحسین کمالی‌نژاد. تهران: حکمت.
- سالیوان، راجر. ۱۳۸۹. *اخلاق در فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- قربانی، قدرت‌الله. ۱۳۹۶. «کانت و جعل معنای زندگی در دوره مدرن». *نقد و نظر* ۲۳، شماره ۳: ۳-۴.
- گادلوا، تری اف. ۱۴۰۲. «کانت و معنای زندگی». *در معنای زندگی از دیدگاه فلاسفه بزرگ*. به ویراستاری استیون لیچ و جیمز تارتاگلیا. ترجمه صبا ثابتی. تهران: ققنوس.
- ملچرت، نورمن. ۱۳۹۵. «کانت». *در فلسفه و معنای زندگی*. ترجمه محمد آزاده، چاپ دوم، ۱۲۷-۱۵۵. تهران: نگاه معاصر.
- یانگ، جولیان. ۱۳۹۹. *فلسفه قاره‌ای و معنای زندگی*. ترجمه بهنام خداپناه. تهران: حکمت.

Bibliography

- Aune, Bruce. 2002. *Kant's Theory of Morals*. Translated by Alireza Al-Buyeh. Qom: Bustan-i Kitab. [In Persian]
- Azadeh, Mohammad. 2016. *Philosophy and the Meaning of Life*. Tehran: Nigah-i Mo'asir. [In Persian]
- Godlov, Terry F. 2023. "Kant and the Meaning of Life." In *The Meaning of Life from the Perspective of Great Philosophers*. Edited by Steven Leach and James Tartaglia. translated by Saba Sabeti. Tehran: Quqnu. [In Persian]
- Kant, Immanuel. 1998A. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1998B. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*. Translated and edited by Allen Wood and George Di Giovanni. Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2002. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Edited and translated by Allen W. Wood. Yale University Press.

- Kant, Immanuel. 2015. *Critique of Practical Reason*. Translated and edited by Mary Gregor. Cambridge University Press.
- Melchert, Norman. 2016. "Kant." In *Philosophy and the Meaning of Life*. Translated by Mohammad Azadeh, 127-155. Second edition. Tehran: Nigah-i Mo'asir. [In Persian]
- Qorbani, Qodratullah. 2017. "Kant and the Construction of the Meaning of Life in the Modern Age." *Philosophia and Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection* 22, no. 87: 4-33. doi: 10.22081/jpt.2017.65172 [In Persian]
- Ross, David. 2007. *Kant's Ethical Theory: A Commentary on the Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*. Translated by Mohammad Hossein Kamalinejad. Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Scruton, Roger. 1996. *Kant*. Translated by Ali Paya. Tehran: Tarh-i Nuw. [In Persian]
- Stevenson, Leslie, David Haberman, and Peter Matthews Wright. 2015. *Twelve Theories of Human Nature*. Translated by Meysam Mohammadi Amin. Tehran: Nashr-i Nuw. [In Persian]
- Sullivan, Roger. 2010. *An Introduction to Kant's Ethics*. Translated by Ezzatollah Fooladvand. Tehran: Tarh-i Nuw. [In Persian]
- Young, Julian. 2020. *The Death of God and the Meaning of Life*. Translated by Behnam Khodapanah. Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Ziegler, Walther. 2022. *Kant in 60 Minutes*. Translated by Rahman Afshari. Tehran: Mehrandish. [In Persian]

یادداشت‌ها

¹ Good will

² Categorical Imperative

³ Hedonism

⁴ Kingdom of Ends

⁵ supreme good

⁶ Ultimate End



Emil Fackenheim and the Reinterpretation of Jewish Theology in Light of the Holocaust: An Analysis and Critique

Milad Azami Maram¹ , Alireza Moayyed Rad² 

Submitted: 2025.07.20

Accepted: 2025.10.15

Abstract

Emil Fackenheim, one of the most prominent post-Holocaust theologians, endeavored to reconstruct Jewish theology in light of the Holocaust. According to the authors' analysis, his theological reconstruction revolved around five central tenets: the presence or absence of God, evil and theodicy, the biblical covenant, the meaning of history, and the possibility of faith's survival. Fackenheim considered the Holocaust to be a "demonic" evil and deemed traditional theodicies inadequate. In his view, from the ashes of Auschwitz, a "commanding voice" is heard, calling upon Jews to uphold the "614th Commandment." Therefore, Jews are invited to respond responsibly to atrocities and "epoch-making events," and thus must abandon the passivity of awaiting a future messianic age. This theological analysis leads Fackenheim to a politico-religious imperative: since the Holocaust was a product of the historical powerlessness of the Jews and the lack of support from other nations, the establishment of the State of Israel is not merely a political choice but a religious duty and the primary instrument for "Tikkun Olam" (repairing the world) and the survival of Jewish identity. Fackenheim not only supports the establishment of the State of Israel but, in a way, bestows upon it necessity and sanctity. This political theology, however, faces fundamental critiques, including: reliance on the shaky foundations of an argument, the uncritical sanctification of an earthly state, and most importantly, the creation of a "moral blind spot" that, by focusing on the historical suffering of Jews, fails to see the present suffering of Palestinians.

Keywords

Holocaust, Emil Fackenheim, 614th commandment, political theology, Israel

© The Author(s) 2026.



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

2. Master's Student in Comparative Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (alireza.moayyedr@ut.ac.ir)



امیل فکنهایم و بازتفسیر الاهیات یهودی در پرتو هولوکاست: تحلیل و نقد

میلاد اعظمی مرام^۱، علیرضا موید راد^۲

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳

چکیده

امیل فکنهایم، از برجسته‌ترین اهیدانان پسا هولوکاست، کوشید الاهیات یهودی را در پرتو هولوکاست بازسازی کند. مطابق تحلیل نویسندگان، بازسازی الاهیاتی او حول پنج آموزه محوری حضور یا غیبت خدا، شرّ و تئودیسه، عهد کتاب مقدسی، معنای تاریخ و امکان بقای ایمان صورت گرفته است. فکنهایم هولوکاست را شری «اهریمنی» و تئودیسه‌های سنتی را نابسند می‌داند. به اعتقاد او، از دل خاکسترهای آشویتس «ندایی فرمان‌دهنده» شنیده می‌شود که یهودیان را به پاسداشت «فرمان ششصد و چهاردهم» فرامی‌خواند. بنابراین، یهودیان دعوت شده‌اند واکنشی مسئولانه نسبت به شرارت‌ها و «وقایع دوران‌ساز» داشته باشند، از این رو باید انفعال انتظار عصر مسیحایی آینده را کنار بگذارند. این تحلیل الاهیاتی، فکنهایم را به یک ضرورت سیاسی-دینی می‌رساند: چون هولوکاست محصول ناتوانی تاریخی یهودیان و عدم پشتیبانی دیگر ملت‌ها بود، از این رو تأسیس دولت اسرائیل نه تنها یک انتخاب سیاسی است، بلکه یک وظیفه دینی و ابزار اصلی برای «ترمیم جهان» و بقای هویت یهودی است. فکنهایم نه تنها از تأسیس دولت اسرائیل حمایت می‌کند، بلکه به نحوی بدان ضرورت و قداست می‌بخشد. این الاهیات سیاسی البته با نقدهای بنیادینی روبه‌رو است، از جمله: تکیه بر شالوده‌های یک استدلال متزلزل، قداست غیرانتقادی یک دولت این‌جهانی، و مهم‌تر از همه ایجاد یک «نقطه کور اخلاقی» که با تمرکز بر رنج تاریخی یهودیان از دیدن رنج کنونی فلسطینیان باز می‌ماند.

کلیدواژه‌ها

هولوکاست، امیل فکنهایم، فرمان ششصد و چهاردهم، الاهیات سیاسی، اسرائیل

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

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(alireza.moayyed@ut.ac.ir)

۱. امیل فکنهایم

امیل لودویگ فکنهایم (۱۹۱۶-۲۰۰۳) از برجسته‌ترین فیلسوفان و متفکران یهودی سده بیستم است. او از سال ۱۹۳۵ تا ۱۹۳۸ در «مدرسه عالی مطالعات یهودی»^۱ برلین به فراگیری علوم دینی مشغول شد. فکنهایم، در کنار تحصیلات حوزوی، هر هفته با هدف کسب دانش، از برلین به زادگاهش هاله سفر می‌کرد تا در کلاس‌های دانشگاه هاله شرکت کند. با تشدید سیاست‌های ضدیهودی رژیم نازی، زندگی او و هم‌کیشانش دست‌خوش تحولات هولناکی شد. او در اواخر ۱۹۳۸ با شتاب خود را به «مدرسه عالی مطالعات یهودی» رساند تا هم‌کلاسی‌هایش را از خطر حمله گشتاپو آگاه سازد، اما تلاش‌هایش بی‌ثمر ماند و بسیاری از آنان بعدها در هولوکاست به قتل رسیدند. فردای آن روز فکنهایم دستگیر و به اردوگاه کار اجباری زاکسن‌هاوزن^۲ اعزام شد. این دو نهاد - «مدرسه عالی مطالعات یهودی» و «اردوگاه زاکسن‌هاوزن» - تجارب بنیادینی بود که بر مسیر فکری او تأثیر گذاشت. تلاش‌ها و مداخلات مقامات بریتانیایی باعث شد فکنهایم در ۸ فوریه ۱۹۳۹ از اردوگاه آزاد شود.

اندیشه‌های فکنهایم با تحولات چشمگیری همراه بود، چنان که می‌توان آثار و اندیشه‌هایش را به دو دوره «متقدم» و «متأخر» تقسیم کرد. نقطه عطف این تحول به‌ویژه جنگ شش روزه اعراب و اسرائیل (۱۹۶۷) و مواجهه عمیق‌تر او با پیامدهای ویرانگر هولوکاست بود (Kepnes 2021, 192; Yaffe 2021, 36-42). فکنهایم این مواجهه را «بزرگ‌ترین تغییر اعتقادی در کل دوران کاری» خود می‌دانست: پذیرش این دیدگاه اساسی که ایمان یهودی، برخلاف تصورات پیشین، در برابر تمام رویدادهای تلخ و گزنده تجربی و تاریخی کاملاً مصون و آسیب‌ناپذیر نیست (Lorch 2021, 25)، و این سرآغازی شد برای الاهیات پسا هولوکاست او. فکنهایم در یکی از گفت‌وگوهایش با پترسون پس از سکوتی طولانی و با چشمانی اشک‌بار عمق درگیری وجودی خود با هولوکاست را این گونه بیان کرد: «تازه فهمیدم در سی و پنج سال گذشته سعی در انجام چه کاری داشتم. کوشیدم تأثیرات آن [هولوکاست] را نابود کنم. اما نمی‌توانم ... نمی‌توانم» (Patterson 2008, 156). فکنهایم در ۱۹ سپتامبر ۲۰۰۳ درگذشت. پترسون او را «آخرین نفر از بهترین متفکران یهودی آلمان سده بیستم» و در میان تمام اندیشمندانی که به دنبال پاسخی فلسفی به هولوکاست بودند «پرکارترین و عمیق‌ترین فیلسوف» می‌داند (Patterson 2008, xii-xiii).

۲. فکنهایم و بازتفسیر/بازسازی الاهیات یهودی

فکنهایم هولوکاست را نه یک حادثه تاریخی صرف، بلکه یک «گسست» و «امر نوظهور»^۳ می‌دانست که آموزه‌های سنتی الاهیات یهودی را با چالشی بنیادین مواجه ساخت، از این رو کوشید به بازتفسیر و بلکه بازسازی الاهیات یهودی در پرتو واقعه هولوکاست پردازد. مطابق تحلیل نویسندگان، این بازتفسیر یا بازسازی حول پنج آموزه اصلی سامان یافته است: حضور یا غیبت خدا، مسئله شر و رنج بی‌گناهان، مفهوم عهد، معنا و مقصود تاریخ، امکان بقای ایمان.

۲-۱. حضور یا غیبت خدا

کتاب مقدس عبری از یک سو از خدایی «حاضر» سخن می‌گوید که در کوه سینا تجلی کرد، در معبد ساکن شد، و با معجزات خود در تاریخ مداخله نمود (خروج ۱۹: ۱۶-۲۰؛ خروج ۴۰: ۳۴-۳۵؛ اول پادشاهان ۸: ۱۱)، از سوی دیگر از غیبتی سخن می‌رود که گاه به عنوان مجازات گناه، گاه به مثابه آزمونی برای ایمان (همچون داستان ایوب)، و

گاه چون رازی درک ناپذیر تفسیر می‌شود (تثنیه ۳۱: ۱۷-۱۸؛ ایوب ۲۳: ۸-۹؛ اشعیا ۴۵: ۱۵). هولوکاست اما این جعبه‌ابزار الاهیاتی را در هم شکست. سکوت مطلق خدا در برابر کشتار صنعتی چند میلیون انسان، به‌ویژه کودکان، با هیچ یک از توجهات سنتی قابل تبیین نبود. فکنهایم از یک سو با رد راه‌حل رادیکال «مرگ خدا» و از دیگر سو با نپذیرفتن پاسخ‌های سنتی، کوشید در دل همین ظلمت و غیبت ظاهری معنای جدیدی از «حضور» خدا را کشف و صورت‌بندی کند.

با پیروی از تحلیل ابن‌میمون، فکنهایم میان دو نوع خدا تمایزی قاطع قائل می‌شود. خدای فیلسوفانی چون ابن‌سینا شبیه ساعت‌سازی است که خودش بخشی از چرخ‌دنده‌های همان ساعت است؛ حرکت جهان (تیک‌تاک ساعت) نتیجه‌ای ضروری و جدایی‌ناپذیر از وجود اوست (نک. ابن‌سینا ۱۴۳۳، ۴۰۲-۴۰۳). اما خدایی که فکنهایم با تکیه بر اندیشه‌های ابن‌میمون به تصویر می‌کشد، ساعت‌ساز آزاد و مستقلی است که بیرون از ساعت ایستاده است. او نه تنها ساعت (جهان) را ساخته، بلکه «قوانین حرکت» چرخ‌دنده‌ها را نیز با اراده کامل خود وضع کرده است (Maimonides 1910, Part II, Ch. 21; Fackenheim 1947, 63). خدای درگیر در چرخ‌دنده‌ها نمی‌تواند در کار ساعت دخالت کند. اما ساعت‌ساز آزاد هر لحظه که بخواهد می‌تواند عقربه‌ها را متوقف کند، حرکتشان را تغییر دهد، یا حتی زنگ جدیدی به آن اضافه کند. فکنهایم استدلال می‌کند امکان وقوع وحی یا معجزه دقیقاً بر همین آزادی الاهی استوار است (Fackenheim 1947, 69). بنابراین، «ندای فرمان‌دهنده آشویتس»^۴ - همان ندای برآمده از خاکسترهای کوره‌های آدم‌سوزی - دقیقاً مانند افزودن زنگ هشدار جدید و بی‌سابقه‌ای به این ساعت است. این بنیاد فلسفی به فکنهایم اجازه داد به جای پذیرش پوچی جهان یا غیبت خدا، به دنبال صورتی از حضور الاهی در دل فاجعه بگردد.

فکنهایم به‌شدت با «الهیات مرگ خدا» مخالف بود و آن را نوعی تسلیم شدن ساده‌لوحانه می‌دانست. او راهکار جایگزین و مشهور خود را ارائه داد: «کسوف خدا»^۵. سکوت خدا در آشویتس به معنای مرگ او نیست، چنان که خورشیدگرفتگی به معنای خاموش شدن ابدی خورشید نیست. خورشید هنوز هست و می‌تابد، اما ابر سیاه و سهمگینی (هولوکاست) جلوی آن را گرفته و مانع رسیدن نورش به ما شده است. نکته کلیدی دیدگاه فکنهایم، و شاید وجه تمایز او با برداشت اولیه بوبر، این بود که این «کسوف» صرفاً یک پدیده جزئی یا موقتی نبود، بلکه یک «کسوف تام» یا فراگیر بود. این تاریکی، به‌ویژه زمانی که در کنار «تجربه‌های اساسی» گذشته قوم یهود (مانند تجلی خدا در کوه سینا یا معجزات منتهی به خروج از مصر که نشانگر حضور قدرتمند و فعال خدا در تاریخ بود) قرار می‌گرفت، بسیار تکان‌دهنده‌تر و چالش‌برانگیزتر می‌نمود (Kepnes 2021, 192-198). در چنین وضعیتی، انسان باایمان مجبور است بر «لبه باریک»^۶ یک پرتگاه قدم بردارد. در این لبه باریک است که فکنهایم از «پایداری» در دل فاجعه و «بازخواست» خدا سخن می‌گوید. این پایداری یک انتظار آرام نیست، بلکه یک اعتراض و استنطاق فعالانه است. فکنهایم می‌گوید ما باید مانند ایوب باشیم که با وجود از دست دادن همه چیز، از بحث و جدل با خدا دست نکشید و او را رها نکرد (Fackenheim 1967, 211-213). این ایده سنگ‌بنای الاهیات فکنهایم است که غیبت خدا را نه به معنای «نیستی» او، بلکه به مثابه یک «کسوف» بی‌نهایت دردناک بازتعریف می‌کند؛ یک پنهان‌شدگی که خود آن، انسان را به یک پاسخ ایمانی معترضانه فرامی‌خواند.

فکنهایم معتقد بود این کسوف صامت نیست. دقیقاً از دل همین تاریکی عمیق صدای جدیدی شنیده می‌شود؛ صدایی که نه برای تسلی‌دادن، بلکه برای فرمان دادن است. فکنهایم این صدا را «ندای فرمان‌دهنده آشویتس» می‌نامد (Fackenheim 1970a, 84). او با قرار دادن «ندای آشویتس» در کنار «ندای سینا» به این رویداد تاریخی فاجعه‌بار ابعادی و حیاتی می‌بخشد. خدا در آشویتس غایب مطلق نیست، بلکه به شیوه‌ای نو و چالش‌برانگیز از طریق یک «فرمان» حضور خود را آشکار می‌سازد (Patterson 2008, 11, 75). این ندا حضور خدا را نه از طریق «نجات دادن»، بلکه از طریق «فرمان دادن» اثبات می‌کند. خدا در آشویتس با فرستادن فرشته‌ای برای نجات قربانیان حضور خود را اثبات نمود، بلکه با صدور یک فرمان اخلاقی و وجودی گریزناپذیر حضور خود را اعلام نمود. این ندای فرمان‌دهنده چهار وظیفه حیاتی بر دوش یهودیان (دین‌دار یا سکولار) می‌گذارد. فکنهایم این فرامین چهارگانه را «فرمان ششصد و چهاردهم»^۷ نامید (Fackenheim 1970a, 85-89):

۱. فرمان بقا. هیتلر می‌خواست قوم یهود را از صفحه روزگار محو کند، از این رو صرف زنده ماندن و یهودی ماندن به یک عمل مقدس تبدیل می‌شود.
۲. فرمان ذکر. نازی‌ها نه تنها انسان‌ها را کشتند، بلکه می‌خواستند خاطره آنها را نیز نابود کنند. از این رو، ذکر نام و سرنوشت قربانیان و روایت کردن داستان آنها یک وظیفه مقدس برای مقابله با فراموشی است.
۳. فرمان امید. آشویتس عمق شرارت انسان را نشان داد، اما این ندا یهودیان را از افتادن در دام ناامیدی مطلق و رها کردن جهان به دست نیروهای شرّ بازمی‌دارد. آنها موظف‌اند به تلاش برای ساختن جهانی بهتر ادامه دهند.
۴. فرمان وفا. این پیچیده‌ترین فرمان است که می‌گوید حتی در اوج خشم و درد نباید خدا را انکار کرد. یهودیان وظیفه دارند رابطه خود را با خدا حفظ نمایند ولو این رابطه به شکل یک اعتراض و کشمکش دائمی باشد.

بنابراین، فکنهایم پاسخی منحصر به فرد به معمای حضور خدا ارائه می‌دهد: خدا غایب نیست، بلکه حضورش تغییر ماهیت داده است؛ او دیگر یک «ناجی» نیست، بلکه یک «فرمان‌دهنده» است که از مجرای یک الزام اخلاقی درونی با انسان سخن می‌گوید.

اگر انسان فرمان‌یافته نباید ناامید شود و جهان را به نیروهای شرّ واگذار کند، پس وظیفه او چیست؟ فکنهایم گام بعدی را برمی‌دارد و این ندای الاهی را به یکی از مفاهیم کلیدی سنت یهودی پیوند می‌زند: «ترمیم جهان»^۸. اکنون وظیفه انسان، به‌ویژه بازماندگان این گسست، ترمیم این درهم‌شکستگی است و در نتیجه تحقق حضور خداست. اگر انسان این وظیفه را انجام ندهد، خدا غایب می‌شود؟ از نظر فکنهایم، حضور خدا واقعیت ثابت و مستقل از کنش انسان نیست. کنش انسان برای ترمیم جهان پاسخی به ندای الاهی است و این پاسخ خود تجلی حضور خدا در تاریخ می‌شود. این وظیفه ترمیم پروژه‌ای چندلایه و عظیم است که فکنهایم ابعاد مختلف آن را به دقت ترسیم می‌کند (نک. Fackenheim 1982b, 250-310):

۱. ترمیم «اندیشه». به اعتقاد فکنهایم، هولوکاست نه تنها انسان‌ها، بلکه مفاهیم سنگ‌بنای تمدن غربی را نیز نابود کرد. در جهانی که «منطق تخریب»^۹ بر آن حاکم بود، مفاهیمی چون «انسانیت»، «کرامت»، «اخلاق» و «پیشرفت» معنای خود را از دست دادند. بنابراین، نخستین گام در «تیقون»/«ترمیم» یک

بازسازی فلسفی است: تلاش برای احیای این مفاهیم بنیادین و یافتن مبانی جدیدی برای اندیشیدن به انسان و جهان.

۲. ترمیم «جهان یهودی». مطابق تحلیل فکنهایم، هولوکاست نتیجه نهایی دو هزار سال ضعف و بی‌قدرتی قوم یهود در تبعید بود. ندای فرمان‌دهنده آشویتس یهودیان را به پایان دادن به این وضعیت فرامی‌خواند. این ترمیم با پذیرش مسئولیت سرنوشت و بازگشت به تاریخ (نه به عنوان قربانی، بلکه به عنوان کنشگر فعال) صورت می‌گیرد و تجلی ملموس آن تأسیس دولت اسرائیل است. از این منظر، اسرائیل نه یک پروژه سیاسی صرف، بلکه پاسخی الاهیاتی و وجودی به گسست ناشی از هولوکاست و بخشی حیاتی از فرایند ترمیم است.

۳. ترمیم «جهان انسانی». هولوکاست گرچه یهودیان را هدف قرار داد، اما فاجعه‌ای برای کل بشریت بود و زخمی بر وجدان انسانیت. ترمیم این زخم نیازمند مسئولیت مشترک یهودیان و غیریهودیان برای مقابله با شرّ و جلوگیری از تکرار آن است.

در این چارچوب سه‌گانه، حضور خدا حضوری فعال، رابطه‌مند و وابسته به مسئولیت‌پذیری انسان است. او فرمان به ترمیم می‌دهد، اما این وظیفه یهودیان است که با کنش خود در هر سه سطح (فلسفی، ملی و جهانی) این فرمان را محقق سازند و از این طریق حضور خدا را در تاریخ پس از آشویتس معنادار و متجلی کنند.

اما چرا خدایی حاضر باید خود را در چنین کسوفی پنهان کند و اجازه دهد چنین فاجعه‌ای رخ دهد؟ فکنهایم در یکی دیگر از آثارش بُعدی عاطفی به این مفهوم می‌افزاید و پاسخی ارائه می‌دهد که خدای او را از یک فرمان‌دهنده فرابود به یک شریک رنج‌دیده بدل می‌کند. او با الهام از نوشته‌های خاخام کالونیموس شاپیرو^۱ این ایده را مطرح می‌کند که سکوت خدا در آشویتس نه از سر بی‌تفاوتی، بلکه شاید از شدت درد و اندوه بی‌کران خود او بوده است. تصور کنید پدری شاهد رنج کشیدن فرزندش است، اما از فرط غم و ناتوانی چهره‌اش را برمی‌گرداند تا فریادهایش کل خانه را ویران نکند. فکنهایم استدلال می‌کند که خدا نیز در آشویتس درد بی‌نهایت خود را پنهان کرد تا این درد، جهان را که مخلوق اوست نابود نسازد. این تفسیر، «کسوف خدا» را از یک معمای سرد الاهیاتی به یک تراژدی مشترک میان خدا و انسان تبدیل می‌کند. در این دیدگاه، خدا دیگر صرفاً یک حاکم دوردست نیست، بلکه حضوری آسیب‌پذیر دارد که در رنج قوم برگزیده‌اش شریک است و چهره‌اش را پنهان می‌کند نه از روی خشم، بلکه از روی عشق و برای محافظت از جهان. این حضور پنهان و رنج‌دیده خود به عمیق‌ترین شکل حضور تبدیل می‌شود؛ حضوری که سکوتش نه از غیبت، بلکه از نهایت نزدیکی و همدردی سرچشمه می‌گیرد و دقیقاً همین رابطه تراژیک است که به بازماندگان قدرت می‌دهد تا با وجود همه چیز فریاد برآورند: «پدر ما هنوز زنده است» و به وظیفه ترمیم جهان ادامه دهند (Fackenheim 1987, 291).

۲-۲. معمای شرّ و رنج بی‌گناهان

در جهانی که از رنج و شرارت آکنده شده است چگونه می‌توان به خدایی خیرخواه و قادر مطلق باور داشت؟ سنت یهودی در طول تاریخ، با تکیه بر متون مقدس، مجموعه‌ای از پاسخ‌ها برای این پرسش تدارک دیده بود: گاه شرّ نتیجه گناه و «مکافات عمل» قلمداد می‌شد، گاه «آزمونی الاهی» برای سنجش ایمان، گاه محصول حکمت درک‌ناپذیر خدا، و گاه فعل نیروهایی اهریمنی. در سطوح فلسفی‌تر، متفکرانی چون ابن‌میمون شرّ را امری عدمی و «فقدان خیر»

می دانستند، و عارفان قبلاً آن را نتیجه ادراک ناقص انسان یا عدم تعادل در صفات الاهی قلمداد می کردند (Cohn-Sherbok 2017, 391-392). هولوکاست اما این چارچوب‌های الیهاتی را ویران ساخت. در این نقطه بحرانی بود که فکنهایم مدعی شد وظیفه الیهات پس از آشویتس نه «تبیین کردن» شر (که ناممکن و بلکه کفرآمیز است)، بلکه «مقاومت کردن» در برابر آن است. او به جای پرسیدن «چرا؟»، پرسید «چه باید کرد؟» و از دل همین تغییر پرسش پاسخی رادیکال و عمل‌گرایانه به معمای شر ارائه داد.

به اعتقاد فکنهایم، شر هولوکاست یک «شر اهریمنی»^{۱۱} است و متفاوت از دیگر شرارت‌های تاریخ. او توضیح می‌دهد که هولوکاست صرفاً یک نسل‌کشی دیگر نبود، بلکه ریشه در یک ایدئولوژی داشت که دو تصور کاملاً متضاد از یهودیان را ترکیب کرده بود: از یک سو یهودیان را «شیطان» یا همان اژدهای قدرتمندی معرفی می‌کرد که برای تسلط بر جهان نقشه می‌کشند و باید در نبردی حماسی نابود شوند، از سوی دیگر آنها را «آفت» یا میکروب بی‌ارزشی می‌خواند که باید به شکلی سرد و صنعتی، مانند یک مسئله بهداشتی، از صحنه روزگار پاک شوند (Fackenheim 1985, 508-509). به باور فکنهایم، سازوکار منحصربه‌فرد آشویتس «سنتز عملی» برخاسته از این دو نگاه متضاد بود. در آنجا، قربانیان هم‌زمان هم تحقیر و شکنجه می‌شدند (رفتاری که شایسته نبرد با «شیطان» است) و هم به شکلی سیستماتیک و بدون عذاب وجدان در کوره‌ها سوزانده می‌شدند (روشی که برای نابودی آفت یا یک حشره موزی به کار می‌رود). این ترکیب مرگبار خالق «سیاره دیگری» شد که با بازگونه کردن تمام ارزش‌های جهان ما ساخته شده بود: در جهان ما زندگی مقدس است، در آنجا مرگ حکم‌فرما بود؛ در جهان ما امید یک فضیلت است، در آنجا ناامیدی تنها واقعیت منطقی بود؛ در جهان ما بی‌گناهان سزاوار محافظت‌اند، در آنجا صرف وجود داشتن یهودیان خود جرمی نابخشودنی به حساب می‌آمد. در این «سیاره مرگ» شهروند اصلی و محصول نهایی «موزلمان»^{۱۲} بود: انسان‌هایی که گوهر انسانیت‌شان یا همان «بارقه الاهی» کاملاً از وجودشان زدوده شده بود (Fackenheim 1985, 511). فکنهایم نتیجه می‌گیرد که هدف غایی این شر نه فقط کشتن انسان، بلکه نابود کردن خود مفهوم انسانیت بود.

نیروی محرک این منطق دیوانه‌وار چه بود و چگونه توانست به یک واقعیت تاریخی بدل شود؟ فکنهایم پاسخ را در مفهوم کلیدی «جهان‌بینی»^{۱۳} می‌یابد. از باب تمثیل، نظام اخلاقی عادی مانند معماری است که طرح خود را با توجه به جغرافیای واقعی زمین می‌سازد. اگر با کوهی مواجه شود، ساختمان را دور آن می‌سازد. اما «جهان‌بینی» نازی مانند معماری بود که نقشه‌ای ایدئولوژیک در دست داشت که در آن هیچ کوهی وجود نداشت و چون در واقعیت با کوه مواجه می‌شد، به جای تغییر نقشه تصمیم گرفت کل کوه را با دینامیت نابود کند تا واقعیت را با نقشه خود منطبق سازد. به عقیده فکنهایم، این دقیقاً کاری بود که ایدئولوژی نازی انجام داد. گزاره «یهودیان آفت هستند» یک نظریه برای توصیف جهان نبود، بلکه یک «نقشه راه» برای بازسازی خشونت‌آمیز واقعیت بود. از این منظر، کوره‌های آدم‌سوزی نه ابزاری برای جنگ، بلکه آزمایشگاه‌هایی برای اثبات عملی آن جهان‌بینی بودند (Fackenheim 1992, 171).

فکنهایم پس از کالبدشکافی این شر بی‌سابقه، به این نتیجه رسید که پاسخ به آن نیز باید کاملاً متفاوت باشد. او دریافت که هدف نازی‌ها صرفاً نابودی جسم یهودیان نبود، بلکه می‌خواستند روح انسان را خرد کنند و او را به یک «مردۀ متحرک» یا «موزلمان» تبدیل کنند که دیگر هیچ امیدی ندارد. بنابراین، پاسخ به این شر نمی‌توانست یک بحث

فلسفی پیچیده باشد، بلکه باید یک «عمل» در جهت معکوس و یک «سبک زندگی» کاملاً جدید می‌بود. فکنهایم می‌گوید در گذشته وظیفه مقدس «شهادت در راه خدا» بود، اما پس از هولوکاست وظیفه جدید و مقدس «زنده ماندن برای خدا» یا همان «قداست زندگی»^{۱۴} است (Fackenheim 1982a, 128). پاسخ نهایی او به معمای شرّ نه یک توجیه عقلی، بلکه یک مقاومت عملی و انتخاب زندگی در برابر منطبق مرگ است. در نهایت، این ایده مقاومت در برابر شرّ به یک مفهوم سازنده‌تر و عملی‌تر می‌رسد که توضیح آن پیش‌تر گذشت: «ترمیم جهان».

۲-۳. فکنهایم و بازاندیشی در مفاهیم عهد، تاریخ و معنای غایی آن

در قلب الاهیات یهودی دو مفهوم به هم تنیده «عهد» و «معنای تاریخ» قرار دارند که همواره مسیر این قوم را روشن کرده‌اند. بر اساس کتاب مقدس عبری، تاریخ صرفاً زنجیره‌ای از حوادث تصادفی نیست، بلکه داستانی است هدفمند که با پیمان خدا و ابراهیم آغاز می‌شود، با اعطای شریعت در کوه سینا به اوج می‌رسد و با وعده عصر مسیحایی و صلح جهانی به فرجام خود می‌نگرد. در این روایت بزرگ، قوم اسرائیل نقشی محوری دارد: به عنوان «قوم برگزیده» وظیفه دارد با حفظ عهد و اجرای شریعت نه تنها سرنوشت خود را رقم زند، بلکه نوری برای سایر ملت‌ها باشد. اما این عهد خوش‌بینانه در برابر هولوکاست چگونه می‌توانست تاب بیاورد؟ آیا تاریخ پس از آشویتس می‌توانست حامل معنایی متعالی یا مقصودی الاهی باشد؟ فکنهایم، با عبور از چارچوب‌های سنتی، تلاش کرد معنایی نو برای تاریخ و عهد بیابد.

فهم بازتفسیر فکنهایم از مفاهیم «عهد» و «معنای تاریخ» مستلزم فهم انسان‌شناسی اوست. او معتقد بود انسان موجودی از پیش ساخته‌شده با یک «ذات ثابت» نیست، بلکه وجودش اساساً «تاریخی» است (Fackenheim 1961, 26). به بیان ساده‌تر، انسان شبیه به کاوشگری است که با هر قدمی که در سرزمینی ناشناخته برمی‌دارد نه تنها مسیر پیش رو که هویت خود به عنوان یک «کاشف» را تعریف می‌کند. اما آیا این کاوشگر می‌تواند در خلأیی مطلق حرکت کند و آیا هر مسیری که برود به یک اندازه «درست» است؟ فکنهایم با رد «نسبی‌گرایی مطلق» استدلال می‌کند که کاوشگر ما در مسیرش با «نشانه‌هایی» فراتر از خود روبه‌رو می‌شود؛ مانند رودخانه‌ای خروشان که نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد یا یک کوه بلند که او را به چالش می‌کشد. به همین ترتیب، انسان در تاریخ با حقایق اخلاقی یا ندهای معنوی مواجه می‌شود که نمی‌تواند آنها را صرفاً محصول دوره تاریخی خود بداند و به راحتی از آن بگذرد. انسان تاریخی، در عین آزادی، «مسئولیت» پاسخگویی به این نشانه‌ها و ندهای فراتر از خود را دارد. با این دیدگاه، نه «عهد» دیگر قراردادی یک‌طرفه از سوی خداست و نه «تاریخ» فیلم‌نامه‌ای از پیش نوشته‌شده؛ هر دو محصول گفت‌وگویی زنده و پویا میان خدا و انسانی هستند که فراخوانده شده تا به «وقایع دوران‌ساز»^{۱۵} تاریخ پاسخی درخور بدهد و در سرنوشت جهان شریک باشد.

فکنهایم هولوکاست را یک «شرّ اهریمنی» و یک «گسست» مطلق می‌دانست که هرگونه روایت خوش‌بینانه از تاریخ را به سخره می‌گرفت (Fackenheim 1970b, 698). این نتیجه‌گیری صرفاً نقدی فلسفی نبود، بلکه زلزله‌ای در قلب دو ستون اصلی هویت یهودی بود: «معنای تاریخ» و «عهد». اگر تاریخ، چنان که سنت یهودی می‌آموخت، سفری معنادار با مقصدی روشن (عصر مسیحایی) بود، آشویتس این نقشه را به هزاران تکه تبدیل کرد. اکنون دیگر پرسش این نبود که چگونه در مسیر تاریخ حرکت کنیم، بلکه این بود که پس از آشویتس اصلاً مسیری برای حرکت و معنایی برای تاریخ باقی مانده است یا خیر. فکنهایم معنا را نه در پایانی از پیش تعیین‌شده، بلکه در رابطه انسان با

تاریخ جست‌وجو می‌کند. او انسان را «کنشگر مسؤل» می‌داند. اما مسؤل در برابر چه؟ در برابر «وقایع دوران‌ساز» و ندایی که از دل این رویدادها شنیده می‌شود. کوهنوردی را در نظر بگیرید که در حال صعود به یک قلّه ناشناخته است. او نقشه‌کاملی از مسیر ندارد و هیچ تضمینی برای رسیدن به قلّه نیست (رد خوش‌بینی تاریخی). ناگهان بهمن عظیم و بی‌سابقه‌ای فرومی‌ریزد (واقعه دوران‌سازی مانند آشویتس). این بهمن مسیر قبلی را نابود می‌کند، اما در عین حال کوهنورد را با پرسشی حیاتی و فوری روبه‌رو می‌سازد: تسلیم می‌شوی یا مسیر جدیدی برای بقا پیدا می‌کنی؟ به همین ترتیب، وقایع دوران‌سازی مانند آشویتس پرسش‌های وجودی بزرگی را پیش روی انسان قرار می‌دهند و او را به پاسخ‌گویی فرامی‌خوانند (Fackenheim 1970b, 8-15, 84). تاریخ برای فکنهایم گفت‌وگویی مداوم میان انسان و این وقایع دوران‌ساز است. معنا در گذشته یا در آینده (یک آرمان‌شهر تضمین‌شده) نهفته نیست، بلکه در لحظه حال و در کنش مسؤلانه ما برای پاسخ به ندهایی که از دل این وقایع برمی‌خیزند خلق می‌شود. این نگاه انسان را از تماشاگری منفعل به یک شریک فعال در ساختن معنای تاریخ تبدیل می‌کند.

فکنهایم استدلال می‌کند هولوکاست نه تنها پیمان خدا و قوم اسرائیل را از بین نبرد، بلکه آن را از مفهومی انتزاعی یا خاطره‌ای باستانی به یک «الزام وجودی»^{۱۶} و یک واقعیت زنده با فوریتی بی‌سابقه تبدیل کرد (Patterson 2008, xvii). برای فکنهایم ندای برآمده از آشویتس یک وحی جدید به معنای سنتی کلمه نیست، بلکه یک فرمان اخلاقی است که او آن را به طور نمادین «فرمان ششصد و چهاردهم» می‌نامد. «وحی سنتی» (مانند آنچه در کوه سینا رخ داد) معمولاً از سوی خدایی حاضر و سخن‌گو صادر می‌شود، حامل محتوای مشخصی از قوانین و وعده‌های تسلی‌بخش است و رابطه‌ای دوطرفه را برقرار می‌سازد. اما ندای آشویتس از دل سکوت هولناک خدا برمی‌خیزد. این ندا حامل هیچ محتوای کلامی، هیچ وعده رستگاری و هیچ تسلائی نیست. این یک فرمان اخلاقی است که نیروی خود را نه از هویت‌گوینده (که حضورش غیرملموس است)، بلکه از موقعیتی که در آن شنیده می‌شود می‌گیرد؛ مانند کسی که کودکی را در حال غرق شدن می‌بیند. در آن لحظه وظیفه نجات دادن یک الزام فوری و بدیهی است، فارغ از اینکه چه کسی این وظیفه را به او یادآوری کند. در اینجا، رویارویی با شرّ مطلق آشویتس خود به تنهایی الزام اخلاقی «مقاومت کردن» را خلق می‌کند. به همین دلیل، این فرمان هم برای یهودی مؤمن و هم برای یهودی سکولار به یک اندازه الزام‌آور است؛ زیرا برای پاسخ به آن نیازی به باور به خدای وحی‌کننده نیست، بلکه تنها شهامت رویارویی با حقیقت تاریخی این فاجعه کافی است. محتوای این فرمان، ساده اما تکان‌دهنده است: «شما یهودیان نباید به هیتلر یک پیروزی پس از مرگ هدیه دهید» (Fackenheim 1978, 22-23). این فرمان خود گوهر تداوم عهد در عصر حاضر است.

در این بازتعریف، عهد دیگر یک وعده آسمانی برای حفاظت و رستگاری نیست؛ گویی دیگر نمی‌توان مانند گذشته منتظر دست محافظ خدا بود. در عوض، عهد به یک «وظیفه تاریخی» و یک «بار مسؤلیت» بر دوش انسان تبدیل شده است. عهد ابراهیمی پیمانی تقریباً یک‌طرفه بود که در آن بار اصلی را خدا بر دوش می‌کشید. با اعطای شریعت در کوه سینا عهد موسوی به پیمانی دوجانبه تبدیل شد؛ حفاظت الاهی در گرو اجرای فرامین از سوی قوم اسرائیل بود. اما به عقیده فکنهایم، پس از سکوت هولناک خدا در آشویتس با مرحله سوم و نوع جدیدی از عهد مواجه هستیم: عهدی یک‌طرفه که در آن کل بار مسؤلیت بر دوش انسان است.^{۱۷} عهد در نگاه فکنهایم پس از سکوت خدا در آشویتس به وظیفه‌ای تاریخی برای مقاومت و شهادت دادن در جهانی بدل شده است که قصد نابودی کامل

این پیمان را داشت. بقای یهودیان دیگر صرفاً غریزه‌ای طبیعی نیست، بلکه «کنش ایمانی» و عملی الاهیاتی است (Fackenheim 1978, 31-32). در این نگاه، تاریخ به صحنه و عرصه تحقق این عهد بازتعریف شده تبدیل می‌شود. معنای تاریخ دیگر انتظار منفعلانه برای یک پایان خوش مسیحایی نیست، بلکه در تلاش بی‌وقفه برای «ترمیم جهان» نهفته است (Patterson 2008, 159). این «بازسازی» پاسخی مستقیم به «ندای فرمان‌دهنده آشویتس» و در عین حال تجلی عملی تداوم «عهد» است. به این ترتیب، عهد (وظیفه مقاومت و بقا) و تاریخ (عرصه ترمیم و بازسازی جهان از طریق واکنش به ندای برآمده از وقایع دوران‌ساز) به یک‌دیگر معنا می‌بخشد و انسان را از یک ناظر به یک شریک فعال در پروژه ناتمام ترمیم جهان تبدیل می‌کنند.

اما چگونه می‌توان با واکنش به واقعه دوران‌سازی چون هولوکاست به تاریخ معنا بخشید و ندای برآمده از آن را پاسخ گفت و به این عهد جدید جامعه عمل پوشاند؟ فکنهایم تأسیس دولت اسرائیل را راهکاری برای پاسخگویی هم‌زمان به این دو مسئله می‌داند.

۲-۴. امکان بقای ایمان در عصر پسا هولوکاست

در طول سده‌ها، الاهیات یهودی برای مواجهه با مصائب مختلف مجموعه‌ای از پاسخ‌ها و راهکارها را پرورش داده بود. در سطح فردی، به مؤمنان آموخته می‌شد از طریق (۱) توبه و بازگشت به خدا راه را برای جلب دوباره رحمت او هموار کنند؛ (۲) با دعا و نیایش ارتباط خود را با پروردگار حفظ نمایند؛ و (۳) با صبر و شکیبایی در برابر رنج به وعده‌های شیرین خدا برای آینده و عصر مسیحایی امید ببندند. اما بقای ایمان تنها به این راهکارهای فردی محدود نمی‌شد. در سطح جمعی نیز یهودیت سازوکارهایی برای عبور از بحران‌ها داشت: (۱) اندیشمندانش از مجرای «تفسیر مجدد»، کتاب مقدس عبری را برای پاسخگویی به چالش‌های فکری هر عصر بازخوانی می‌کردند، (۲) نهادهای دینی‌اش با «انعطاف‌پذیری» خود را با شرایط سیاسی و اجتماعی متغیر وفق می‌دادند تا هویت جمعی قوم حفظ شود، و (۳) هر گاه که دین‌داری به سمت قشری‌گرایی می‌رفت جنبش‌هایی مانند حسیدیسم با تأکید بر پرورش شور و عشق الاهی، روحی تازه در کالبد ایمان می‌دمیدند و به «تجدید حیات معنوی» قوم کمک می‌کردند (Frank and Goldish 2008, 2-18, 36-37).

هولوکاست اما این «جعبه‌ابزار بقای ایمان» را بی‌اعتبار کرد. در برابر کشتار صنعتی و بی‌رحمانه میلیون‌ها انسان، به‌ویژه کودکان، دیگر چگونه می‌شد از صبر، توبه یا امید به شیوه‌ای سنتی سخن گفت؟ در چنین نقطه صفری بود که فکنهایم با درک کامل این بن‌بست، راه بقای ایمان را نه گسست از سنت، بلکه بازگشت رادیکال به «خدای باستان در بحبوحه مدرنیته» دانست (Patterson 2008, 13). به اعتقاد او، هولوکاست حمله‌ای مستقیم به ایمان یهودی بود و بنابراین پاسخ نیز باید در قلمرو ایمان صورت گیرد. او امکان بقای ایمان را از یک باور ذهنی و تسلی‌بخش به یک «فرمان الاهی» و یک «وظیفه» عملی بدل ساخت: پس از آشویتس ایمان دیگر یک انتخاب شخصی نیست، بلکه پاسخی الزامی به ندایی است که از دل فاجعه برمی‌خیزد و «ناامیدی از خدای اسرائیل» را منع می‌کند. در این چرخش عمل‌گرایانه، ایمان دیگر اعتقادی صرف به امور انتزاعی نیست، بلکه در «عمل مقاومت» معنای خود را بازمی‌یابد (فرمان ششصد و چهاردهم).

فرض کنید شما معماری هستید که کامل‌ترین، بی‌نقص‌ترین و زیباترین نقشه یک خانه را روی کاغذ طراحی کرده‌اید. این نقشه نماینده «فلسفه سلبی»^{۱۸} یا همان فلسفه مبتنی بر عقل محض است؛ جهانی از ایده‌ها و مفاهیم که

گرچه منطقی و منسجم است، اما انتزاعی باقی می‌ماند. شما نمی‌توانید در یک نقشه زندگی کنید. برای اینکه این ایده به یک «خانه واقعی» و قابل سکونت تبدیل شود، به چیزی فراتر از تفکر نیاز است، به یک «تصمیم»، یک «اراده» و یک «جهش» از دنیای ایده‌ها به دنیای عمل. این جهش ورود به قلمرو «فلسفه ایجابی»^{۱۹} است که با خود وجود واقعی سروکار دارد. فکنهایم، با الهام‌گیری از این تفکیک فریدریش ویلهلم شلینگ، استدلال می‌کند که ایمان اثبات منطقی وجود خدا بر روی کاغذ (نقشه) نیست، بلکه «تصمیم» ارادی برای ساختن و زندگی کردن در خانه اوست (Fackenheim 1954b, 573). این درک با سنت یهودی هم‌نواست و مفهوم «امونا»^{۲۰} را تداعی می‌کند. این منطقی عمل‌گرایانه به صورت نمادین‌تر در کوه سینا متجلی می‌شود، آنجا که بنی‌اسرائیل، پیش از آنکه از تمام جزئیات شریعت آگاه شوند، با یک جهش ایمانی اعلام می‌کنند: «هر آنچه خدا فرموده است به جا خواهیم آورد و مطیع خواهیم بود» (خروج، ۲۴: ۷). این پاسخ تاریخی، که در زبان عبری به صورت موجز «نَعَشَه و نیشمع»^{۲۱} بیان شده است، تقدم عمل بر فهم را به تصویر می‌کشد. فکنهایم با تکیه بر این اصل توانست در مواجهه با هولوکاست، به جای جست‌وجوی بیهوده برای یافتن پاسخی نظری به معمای شر، راه بقای ایمان را در یک پاسخ عملی و متعهدانه جست‌وجو کند.

به اعتقاد فکنهایم، ایمان پس از هولوکاست دیگر یک «کنش متقابل» و امیدوارانه نیست که در آن عمل انسان با پاسخ نجات‌بخش خدا مواجه شود، بلکه یک «اقدام یک‌طرفه» در دل سکوتی کرکننده است. در این جهان که خدا «کسوف» و چهره‌اش را پنهان کرده است، ایمان باید همراه با «استمرار در شنیدن»^{۲۲} باشد؛ پافشاری بر رابطه‌ای که دیگر با تسلی و نجات آشکار همراه نیست. وظیفه انسان باایمان نه اعلام مرگ خدا، بلکه «بازخواست کردن» و پرسشگری از اوست (Fackenheim 1967, 213). این نخستین و بنیادی‌ترین گام در بازتعریف ایمان پس از آشویتس است: ایمان دیگر به معنای یافتن آرامش خاطر نیست، بلکه به معنای شجاعت برای مقاومت در برابر پوچی و استقامت ورزیدن در یک رابطه پرتنش اما ناگسستنی با خداست.

اما چرا باید به چنین ایمان دشوار و پرتلاطمی پایبند ماند؟ آیا حفظ این ایمان اساساً ضرورتی دارد؟ پاسخ فکنهایم به این سؤال مثبت است. او ایمان را نه یک انتخاب شخصی برای آرامش روان، بلکه وظیفه‌ای تاریخی و الزامی وجودی برای بقای قوم یهود می‌داند. این ضرورت در دو مفهوم کلیدی او به اوج خود می‌رسد. نخست، در این جمله قابل تأمل که «یهودیت از مجرای یهودیان زنده می‌ماند، و یهودیان از مجرای یهودیت» (Patterson 2008, xvii). برای فکنهایم هویت یهودی و ایمان یهودی مانند دو روی یک سکه‌اند و نمی‌توان یکی را بدون دیگری حفظ کرد. گسستن از ایمان به معنای گسستن از هویتی است که هیتلر قصد نابودی کامل آن را داشت. دوم، او این ضرورت را در قالب یک فرمان الاهیاتی صورت‌بندی می‌کند، «فرمان ششصدوچهاردهم». فکنهایم با افزودن این فرمان به ۶۱۳ فرمان سنتی به نحوی نمادین اعلام می‌کند که پس از آشویتس، «حفظ ایمان» و به‌ویژه «منع ناامیدی از خدای اسرائیل» دیگر یک امر اختیاری نیست، بلکه یک وظیفه مقدس و یک امر ضروری است (Fackenheim 1970a, 88).

اما راه عملی نگه داشتن این شعله در دل آن تاریکی مطلق چه بود؟ پاسخ فکنهایم هم ساده و هم عمیقاً تکان‌دهنده است. ایمان را مانند یک شمع کوچک و لرزان تصور کنید. در شرایط عادی، ما برای این شمع شمعدان‌های زیبا (نماد مراسم و عبادات) می‌سازیم تا نورش را زیباتر کنیم. اما هولوکاست طوفان سهمگینی بود که

می‌خواست خود این شعله را برای همیشه خاموش کند. در میانه طوفان، ساختن شمعدان بی‌معناست؛ تنها وظیفه مقدس این است که با دستان خود جلوی باد را بگیرد و نگذارد شعله خاموش شود. آن عمل ساده برای زنده نگه داشتن نور، خود به مقدس‌ترین عبادت تبدیل می‌شود. این دقیقاً همان چیزی است که فکنهایم آن را «قداست زندگی» می‌نامد. او این «حفاظت از شعله ایمان» را در ساده‌ترین اعمال روزمره زندانیان می‌دید: مادری که با وجود خطر کودککش را به دنیا می‌آورد؛ اسیری که با ذره‌ای آب صورتش را می‌شوید تا ذره‌ای از کرامت انسانی‌اش را حفظ کند؛ یا کسی که تکه‌نان خود را با دیگری تقسیم می‌کند. در آن «جهان بازگونه» که تمام سازوکارش برای اثبات بی‌ارزشی انسان طراحی شده بود، هر یک از این اعمال یک بیانیه ایمانی قدرتمند بود. بیانیه‌ای که می‌گفت: من هنوز یک انسان هستم و زندگی من مقدس است. بنابراین، از نظر فکنهایم ایمان واقعی نه در انجام عبادت بسیار و متنوع و شگفت، بلکه در همان تلاش سرسختانه و روزمره برای زنده ماندن و انسان ماندن تجلی می‌یافت (Fackenheim 1982a, 128). این تلاش برای زنده ماندن و عمل به «فرمان ششصد و چهاردهم» نه تنها موجب حفظ هویت یهودیان می‌گردد، بلکه نقشی کیهانی نیز می‌یابد: «ترمیم جهان».

۳. نقد و بررسی الاهیات سیاسی فکنهایم

الاهیات پسا هولوکاست امیل فکنهایم با طرح «ندای فرمان‌دهنده آشویتس» و افزودن نمادین «فرمان ششصد و چهاردهم» به شریعت یهود، یک وظیفه بنیادین را معرفی می‌کند: فرمان به بقا. پرسش کلیدی این است که این بقا چگونه میسر می‌شود؟ پاسخ به این پرسش ما را مستقیماً به قلب الاهیات سیاسی فکنهایم می‌برد. برای او، این فرمان صرفاً یک دستور معنوی و فردی نیست، بلکه یک الزام تاریخی و جمعی است که به یک کنش سیاسی قاطع نیاز دارد. از این منظر، تأسیس و حمایت از دولت اسرائیل از یک انتخاب سیاسی صرف فراتر رفته و به یک وظیفه مقدس و تجلی عملی آن فرمان الاهیاتی بدل می‌شود؛ کنشی که بقای فیزیکی و هویت قوم یهود را در عصر جدید تضمین می‌کند و از این رو خود به یک «عمل عبادی» ارتقا می‌یابد (Fackenheim 1982a, 127). در چنین شرایطی، ندای فرمان‌دهنده آشویتس به شکل نمادین، بالا رفتن از دیوارهای اورشلیم را، که در الاهیات سنتی ممنوع بود، به یک وظیفه مقدس تبدیل کرد (Fackenheim 1987, 238). از این منظر، اسرائیل صرفاً یک پناهگاه سیاسی یا پروژه‌ای ناسیونالیستی نیست، بلکه یک پاسخ الاهیاتی و یک کنش وجودی به گسست ایجادشده توسط هولوکاست است.

اما آیا تاریخ دوهزارساله یهودیت خود گواهی بر امکان بقای یهودیت بدون تأسیس یک دولت مستقل نیست؟ پاسخ فکنهایم در تمایز رادیکالی است که میان هولوکاست و دیگر فجایع تاریخی قائل می‌شود. او استدلال می‌کند که هولوکاست یک «شرّ اهریمنی» و پدیده‌ای کاملاً نوظهور بود. وقتی یهودیان به مثابه یک آفت یا میکروبی بی‌ارزش با نژادی پست‌تر در نظر گرفته شوند، مدل سنتی بقا که مبتنی بر انفعال سیاسی و تلاش برای ادغام در کشورهای میزبان بود، دیگر نه یک فضیلت بلکه معادل خودکشی است. فکنهایم معتقد بود که ترکیب «نفرت دیگران از یهودیان با بی‌قدرتی یهودیان» فرمول مرگ‌باری بود که آشویتس را ممکن ساخت (Fackenheim 1978, 284). ندای آشویتس فرمان می‌دهد این معادله برای همیشه شکسته شود: یهودیان باید سرنوشت خود را به دست گیرند، به کنشگرانی فعال در تاریخ بدل شوند و از پذیرش نقش «قربانی» امتناع ورزند. فکنهایم با زبانی استعاری و با به کار بردن اصطلاح

«پایین آمدن از صلیب» بدین نکته اشاره می‌کند که یهودیان باید سرنوشت خویش را با بازیابی قدرتشان به دست گیرند (Fackenheim 1970a, 87).

به اعتقاد فکنهایم، اسرائیل صرفاً ابزاری برای تضمین بقا نیست، بلکه وسیله‌ای برای تحقق وظیفه‌ای بزرگ‌تر است: «ترمیم جهان». هولوکاست یک «گسست» عمیق در بافتار وجودی جهان ایجاد کرد و اکنون دولت اسرائیل، که خود برآمده از دل همان گسست است، به عامل اصلی این ترمیم بدل می‌شود. در جهانی که شاهد شرّ مطلق هولوکاست بود، برخاستن یک ملت از دل خاکسترهای کوره‌های آدم‌سوزی آشویتس نمادی قدرتمند از مقاومت در برابر یأس و نشانه‌ای از امید برای کل بشریت است و لذا تشکیل دولت اسرائیل برای فکنهایم ضرورتی جهانی دارد، زیرا به «ترمیم جهان انسانی» کمک می‌نماید. با این حال، فکنهایم یک هشدار جدی و قاطع می‌دهد: دولت اسرائیل نباید در دام «بت‌پرستی ریشه‌ها»^{۲۳} گرفتار آید (Fackenheim 1954a). به بیان دیگر، ارزش‌های زمینی مانند خاک، قدرت نظامی یا غرور ملی هرگز نباید جایگزین تعهد به پیمان با خدا و اصول اخلاقی شوند. اگر اسرائیل رسالت خود به عنوان عامل «ترمیم» را فراموش کند و به یک قدرت ناسیونالیستی صرف بدل گردد، به همان فرمانی که موجودیتش را ضروری ساخت، خیانت کرده است. در این صورت، عمل بازسازی گسست ناشی از هولوکاست ناتمام مانده و جهان همچنان ترمیم‌نیافته باقی خواهد ماند.

الاهیات سیاسی فکنهایم از منظرهای گوناگونی قابل نقد است. بی‌تردید، یکی از جدی‌ترین چالش‌ها می‌تواند از منظر الاهیات سنتی یهود مطرح شود که اساساً ایده‌افزودن یک «فرمان» جدید به شریعت را برنمی‌تابد. با این حال، نقدهایی که در ادامه می‌آیند، عمدتاً در چارچوب همان گفتمان فلسفی و سیاسی مدرنی قرار دارند که خود فکنهایم در آن سخن می‌گوید و پیامدهای منطقی و اخلاقی نظام فکری او را هدف می‌گیرند.

زکری بریترمن یکی از مهم‌ترین نقدها را به نگاه سیاسی فکنهایم دارد. نقد بریترمن را می‌توان با یک تمثیل ساده فهمید: تصور کنید فردی پس از حادثه دل‌خراشی که تمام زندگی‌اش را ویران کرده تابلویی پیدا کند که به او امید و معنای دوباره می‌بخشد. او این تابلو را نه یک شیء معمولی، بلکه یک نماد مقدس می‌بیند. بریترمن معتقد است فکنهایم دقیقاً همین کار را با دولت اسرائیل می‌کند و آن را نه کشوری واقعی، بلکه یک «ایده مقدس» و «نماد» بی‌نقص می‌بیند. این نگاه، نوعی «ایمان‌گرایی سیاسی»^{۲۴} است. بریترمن به توصیف‌های شاعرانه و احساسی فکنهایم از اسرائیل اشاره می‌کند؛ جایی که فکنهایم می‌نویسد فرد با قدم زدن در دره‌های جلیل «در شگفتی غرق می‌شود» و در کوچه‌های بازسازی‌شده اورشلیم «سرشار از آرامشی غریب» می‌گردد. همچنین، بریترمن به شیفتگی فکنهایم از تصاویری اشاره می‌کند که در آنها امر قدسی و امر دنیوی در هم می‌آمیزند، مانند «عکس سربازانی که در کنار تانک‌هایشان در جنگ یوم کیپور مشغول دعا هستند» (Braiterman 1997, 115). به باور بریترمن، اینها توصیفات یک تحلیلگر سیاسی نیست، بلکه مشاهدات یک «زائر» است که به دنبال یافتن نمادهای مقدس است، نه تحلیل واقعیت‌های پیچیده سیاسی. اما مشکل اصلی این «عشق کور» چیست؟ بریترمن می‌گوید این نگاه یک «نقطه کور اخلاقی» ایجاد می‌کند. وقتی کسی عاشق «ایده» یک چیز می‌شود، دیگر نمی‌تواند واقعیت‌های ناخوشایند آن را ببیند. فکنهایم با تمرکز بر این تصاویر آرمانی و قهرمانانه از دولت اسرائیل از مواجهه با مسائل بسیار واقعی و دشوار، به خصوص «ابهام اخلاقی خشونت‌ورزی» و استفاده از قدرت، طفره می‌رود (Braiterman 1997, 119). به بیان دیگر، او به جای آنکه از الاهیات برای تحلیل انتقادی و اخلاقی اقدامات دولت اسرائیل استفاده کند، از آن برای

قداست‌بخشی و توجیه یک ایده آرمانی بهره می‌گیرد. در نتیجه، الاهیات سیاسی فکتهایم به جای آنکه راهنمایی برای فهم واقعیت باشد، مانعی می‌شود که اجازه نمی‌دهد مسائل پیچیده و واقعی دولت اسرائیل به درستی دیده و تحلیل شوند.

دانیل رینهولد نقد دیگری بر الاهیات سیاسی فکتهایم دارد و این پرسش کلیدی را پیش می‌کشد: آیا هولوکاست واقعاً آن «شالوده فلسفی» است که فکتهایم ادعا می‌کند، یا صرفاً یک «کاتالیزور تاریخی» قدرتمند برای اندیشه‌های او بوده است؟ رینهولد معتقد است فکتهایم این دو نقش را با هم ادغام می‌کند. هولوکاست بدون شک انگیزه و نقطه عطف زندگی فکری فکتهایم بود، اما او پا را فراتر گذاشته و اصرار دارد که این رویداد یک دلیل فلسفی برای اثبات ایده‌های بعدی اوست. رینهولد اشاره می‌کند که فکتهایم به صراحت می‌گوید اگر هولوکاست را «صرفاً یک رویداد دیگر در گذشته» بدانیم، «به اندازه کافی آن را جدی نگرفته‌ایم» و این نشان می‌دهد که او برای هولوکاست نقشی فراتر از یک انگیزه تاریخی قائل است (Rynhold 2016, 139). این تمایز، پیامدهای مهمی برای الاهیات سیاسی فکتهایم دارد. اگر پیوند میان هولوکاست و «فرمان بقا» نه پیوندی منطقی و فلسفی که پیوندی عاطفی و تاریخی باشد، آنگاه کل زنجیره استدلال او جایگاه متفاوتی پیدا می‌کند. در این صورت، تأسیس دولت اسرائیل به جای آنکه یک «وظیفه مقدس» و پاسخ به فرمان الاهیاتی جدید باشد، به واکنشی سیاسی برای بقای یک قوم تبدیل می‌شود. رینهولد نشان می‌دهد قدرت استدلال فکتهایم بیش از آنکه بر یک شالوده محکم فلسفی استوار باشد، بر قدرت بیانی و بار عاطفی ناشی از هولوکاست تکیه دارد و از نظر منطقی این پیوند مفهومی آن قدر که فکتهایم ادعا می‌کند مستحکم نیست (Rynhold 2016, 142).

مطابق تحلیل آرتور کوهن پروژه فکری فکتهایم دقیقاً در حساس‌ترین نقطه (یعنی در تلاش برای عبور از فاجعه هولوکاست به سوی «ترمیم جهان») دچار «فروپاشی کامل» می‌شود. پیامد این «فروپاشی استدلال» برای الاهیات سیاسی فکتهایم چیست؟ الاهیات سیاسی فکتهایم بر یک زنجیره منطقی استوار است: (۱) از دل هولوکاست یک «ندای فرمان‌دهنده» صادر شد؛ (۲) این ندا ما را ملزم به بقا و «ترمیم جهان» می‌کند؛ (۳) تأسیس و حمایت از دولت اسرائیل ابزاری کلیدی و مقدس برای ترمیم جهان و حفظ هویت یهودیان است. نقد کوهن دقیقاً پیوند میان حلقه اول و دوم را قطع می‌کند. او می‌گوید فکتهایم هرگز به صورت فلسفی توضیح نمی‌دهد چگونه از دل آن فاجعه عظیم یک «فرمان» یا «الاهیات» جدید بیرون می‌آید (Cohen 1983, 231-233). بنابراین، اگر خود ایده «ترمیم جهان» و فرمان به بقا بر یک شالوده لرزان بنا شده باشد، آنگاه قداست دولت اسرائیل به عنوان ابزار اصلی آن ترمیم نیز توجیه الاهیاتی خود را از دست می‌دهد. در این صورت، دولت اسرائیل دیگر یک «وظیفه مقدس» برآمده از یک فرمان الاهیاتی نیست، بلکه به همان چیزی تقلیل می‌یابد که فکتهایم می‌خواست از آن فراتر برود: یک واکنش سیاسی و تاریخی، اما فاقد قداست متافیزیکی.

تصور کنید خانواده‌ای که قرن‌ها داستان و خاطرات اجداد خود را سینه به سینه نقل می‌کردند، فاجعه‌ای هولناک را پشت سر می‌گذارد. این خانواده احساس می‌کند داستان‌های قدیمی دیگر برای توضیح دنیای جدیدشان کافی نیست، لذا یک «داستان خانوادگی» جدید می‌نویسد. محور این داستان دو چیز است: (۱) یادآوری دائمی آن فاجعه هولناک، و (۲) تلاش بی‌وقفه برای بازسازی خانه و آینده خانواده. رابرت آیزن معتقد است فکتهایم دقیقاً چنین کاری برای یهودیت معاصر انجام می‌دهد: فکتهایم یک «داستان مرکزی» جدید برای یهودیان تعریف می‌کند.

داستان مرکزی یهودیت در گذشته، روایت خروج از مصر و دریافت تورات در کوه سینا بود. به باور فکنهایم، پس از هولوکاست این داستان قدیمی دیگر برای توضیح دنیای جدید کافی نیست. او داستان جدیدی جایگزین می‌کند که دو فصل اصلی دارد: فصل نخست ویرانی مطلق در آشویتس، و فصل دوم بازسازی و بازیابی امید در اورشلیم (تأسیس دولت اسرائیل). به این ترتیب، ابزار اصلی برای یافتن معنا دیگر نه تفسیر کتاب مقدس، بلکه روایت کردن خلافتان تجارب مربوط به این دو فصل جدید است (Eisen 2003, 391). به این ترتیب، تمام هویت یهودی معاصر از دریچه این داستان دوفصلی (آشویتس، اورشلیم) دیده می‌شود و این روایت به تنها منبع معنا بخش تبدیل می‌گردد. اما مشکل این داستان جدید چیست؟ به تمثیل خانواده بازگردیم. فرض کنید در فرایند بازسازی خانه، این خانواده به صورت ناخواسته یا خواسته خانواده دیگری را از زمینشان آواره می‌کند. داستان خانوادگی آنها، با تمام شکوه و غمی که در خود دارد، هیچ جایی برای روایت رنج خانواده دیگر باقی نمی‌گذارد. نقد آیزن دقیقاً همین «نقطه کور اخلاقی» را در الاهیات سیاسی فکنهایم هدف می‌گیرد. این چارچوب الاهیاتی، که تماماً بر محور رنج تاریخی و رهایی قوم یهود می‌چرخد، چگونه می‌تواند رنج کنونی «دیگری» (فلسطینیان) را ببیند و به رسمیت بشناسد؟ اینجاست که پرسش‌های اخلاقی وجدان را به چالش می‌کشد: آیا می‌توان به نام ترمیم زخم‌های خود، زخم‌های جدیدی بر پیکر دیگران ایجاد کرد و آن را نادیده گرفت؟ آیا قربانی بودن در برهه‌ای از زمان مجوزی را برای نادیده گرفتن حقوق انسانی اقوام دیگر صادر می‌کند؟ نقد آیزن نشان می‌دهد که الاهیات سیاسی فکنهایم از نظر ساختاری قادر به پاسخگویی به این پرسش‌ها نیست، زیرا در روایت او تأسیس دولت اسرائیل نقشی مقدس و ترمیم‌کننده دارد. در نتیجه، رنجی که این پروژه برای دیگران ایجاد می‌کند یا به کلی نادیده گرفته می‌شود یا به عنوان هزینه‌ای جانبی و برای یک هدف مقدس قابل چشم‌پوشی است و در نتیجه توجیه می‌گردد.

فراتر از نقدهای موردی، چالش بنیادینی که الاهیات فکنهایم پیش می‌کشد، نه در جزئیات سیاسی، که در بازتفسیر رادیکال خود ایمان یهودی نهفته است. او با محوریت بخشیدن به هولوکاست و بقای ملی، ناخواسته موجب گسست از دیانت کتاب مقدس و ظهور نوعی «دین جدید» می‌شود که کانون آن نه خدا و پیمان ازلی، بلکه «قوم» (اعم از دیندار و غیردیندار) است. در این صورت بندی جدید، خدا غایب نیست، اما نقشی ابزاری می‌یابد: «ندای فرمان‌دهنده» او دیگر نه برای فراخواندن به عدالت و پارسایی، بلکه برای مشروعیت بخشی به پروژه سیاسی بقا به کار می‌آید. جالب آنکه در این الاهیات برآمده از رنج، هیچ ردپایی از یکی از محوری‌ترین آموزه‌های انبیای بنی اسرائیل، یعنی تفسیر مصیبت‌ها به مثابه «تنبيه و تنبه» الهی برای بازگشت قوم به سوی خدا، یافت نمی‌شود. فکنهایم با تعریف هولوکاست به مثابه «شرّ اهریمنی» و مطلقاً بی‌معنا، راه را بر هرگونه خودانتقادی الاهیاتی می‌بندد. در نتیجه، الاهیات سیاسی او در تلاش برای ترمیم گسست تاریخی آشویتس، خود به گسستی عمیق‌تر از سنت پیامبران بنی اسرائیل منجر می‌شود؛ سنتی که بقای یهودیت را نه در کسب قدرت زمینی، بلکه در پایبندی به پیمان اخلاقی با خدا جست‌وجو می‌کرد.

۴. نتیجه‌گیری

امیل فکنهایم در پرتو هولوکاست و با عبور از پاسخ‌های سنتی کوشید چارچوب جدیدی برای فهم ایمان در عصر حاضر ارائه دهد. مطابق تحلیل نویسندگان، بازتفسیر و بلکه بازسازی الاهیاتی او در پنج حوزه محوری صورت گرفت:

حضور یا غیبت خدا. فکنهایم با وام‌گیری از مارتین بوبر و بسط استعاره «کسوف خدا»، سکوت او در آشویتس را نه به معنای غیبت یا مرگ خدا، بلکه به مثابه پنهان شدن حضور نجات‌بخش او در پس حجاب ظلمانی یک شرّ مطلق می‌داند. این «کسوف تام» انسان باایمان را بر «لبه باریک» پرتگاهی میان ناامیدی و انکار قرار می‌دهد. به اعتقاد او، دقیقاً از دل همین تاریکی «ندای فرمان‌دهنده آشویتس» شنیده می‌شود. این ندا یک وحی کلامی نیست، بلکه یک الزام وجودی و اخلاقی است که در قالب «فرمان ششصدوچهاردهم»، یهودیان را به بقا، ذکر، امید و وفاداری به خدا (حتی به شکل اعتراض) مکلف می‌کند. خدا از یک «ناجی» به یک «فرمان‌دهنده» بازتفسیر می‌شود.

شرّ و تئودیه. فکنهایم با قطعیت، تمام تئودیه‌های کلاسیک را در برابر هولوکاست ناکارآمد و حتی کفرآمیز می‌داند. او آشویتس را «شرّ اهریمنی» و مطلق می‌خواند چراکه هدف آن نه کسب منفعت که اثبات یک جهان‌بینی ضدانسانی و تبدیل انسان به «موزلمان» بود. تحلیل فکنهایم از سرشت منحصره‌فرد و کاملاً نوظهور هولوکاست باعث شد تا وظیفه‌الاهیات را از «تبیین» فلسفی هولوکاست به «مقاومت» عملی در برابر آن بازتفسیر کند.

معنای تاریخ. فکنهایم تفسیر سنتی تاریخ را (رویدادهایی از پیش معلوم با پایان خوش مسیحیایی) مردود شمرد و آن را به عرصه «کشگری مسئولانه» انسان در برابر «وقایع دوران‌ساز» بازتفسیر نمود. مطابق تحلیل او، چنان که قوم اسرائیل به وحی سینا پاسخ داد، اکنون یهودیان موظف‌اند به ندای برخاسته از آشویتس پاسخ دهند. معنای تاریخ نه در «آینده دور» که در کنش معنادار و مقاومت انسان در زمان «حال» خلق می‌شود، و از این رو انفعال در برابر رویدادها باید جای خود را به پذیرش فعالانه مسئولیت تاریخی دهد.

عهد کتاب مقدسی^{۲۰}. فکنهایم مدعی شد هولوکاست عهد را از بین نبرده، بلکه آن را از خاطره‌ای باستانی به یک «الزام وجودی» با فوریت بی‌سابقه بدل ساخته است. در این پیمان جدید، خدا دیگر نه یک «نجات‌دهنده» و حامی که یک «فرمان‌دهنده» است و بار اصلی مسئولیت برای حفظ عهد و ترمیم جهان بر دوش انسان قرار دارد. شنیده شدن «ندای فرمان‌دهنده» از دل خاکسترهای آشویتس خودگواهی بر تداوم این عهد است.

امکان بقای ایمان. در الاهیات پسا‌هولوکاست فکنهایم، حفظ ایمان نه تنها ممکن که وظیفه‌ای مقدس است. البته، این ایمان دیگر باوری ذهنی و تسلی‌بخش نیست، بلکه وظیفه‌ای عملی است. این ایمان در ساده‌ترین کنش‌های زندگی بخش تجلی می‌یابد: فرزندآوری در اردوگاه‌ها و یا شستن صورت برای حفظ کرامت انسانی در زندان‌های حزب نازی. این اعمال کوچک در «جهان بازگونه» آشویتس به بیانی‌های ایمانی قدرتمندی تبدیل می‌شوند که در برابر منطقی مرگ مقاومت می‌کنند.

تأکید بر کنش‌گری فعال در الاهیات سیاسی فکنهایم به اوج خود می‌رسد. الاهیات سیاسی او بر یک استدلال استوار است: (۱) از دل هولوکاست «ندای فرمان‌دهنده» صادر شد؛ (۲) این ندا انسان را به «ترمیم جهان» و «بقای هویت یهودی» مکلف می‌کند؛ (۳) چون هولوکاست محصول بی‌قدرتی تاریخی یهودیان بود، تأسیس دولت اسرائیل به پاسخی مقدس و ابزار اصلی ترمیم جهان و حفظ هویت یهودی بدل می‌شود. لذا فکنهایم نه تنها از تأسیس دولت اسرائیل حمایت می‌کند، بلکه به آن قداست می‌بخشد. با این حال، این الاهیات سیاسی با نقدهای بنیادینی روبه‌روست، از جمله: (۱) این نگاه به «ایمان‌گرایی سیاسی» متهم است چراکه با قداست‌بخشی غیرانتقادی به یک دولت این‌جهانی، راه را برای نقد اخلاقی آن می‌بندد؛ (۲) شالوده فلسفی آن متزلزل به نظر می‌رسد چراکه پیوند میان هولوکاست و نتیجه‌گیری سیاسی فکنهایم بیش از آنکه مفهومی باشد، عاطفی است؛ و (۳) مهم‌تر از همه تمرکز مطلق

آن بر رنج تاریخی یهودیان یک «نقطه کور اخلاقی» ایجاد کرده که از نظر ساختاری قادر به دیدن و به رسمیت شناختن رنج کنونی فلسطینیان نیست.

کتابنامه

کتاب مقدس عبری.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۳۳ ق. الشفاء: الإلهیات. تحقیق الأب قنواتی، سعید زاید، محمد یوسف موسی، وسلیمان دنیا. بإشراف إبراهيم مدکور. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى.

Bibliography

The Holy Bible. [In Hebrew]

Avicenna. 2012. *Al-Shifa' - al-Ilahiyyat*. Edited by al-Ab Qanawati, Sa'id Zayid, Muhammad Yusuf Musa, and Sulayman Dunya. Supervised by Ibrahim Madkur. Qom: Maktaba Ayat Allah al-'Uzma al-Mar'ashi al-Najafi al-Kubra. [In Arabic]

Braiterman, Z. 1997. "Fideism Redux: Emil Fackenheim and the State of Israel." *Jewish Social Studies* 4, no. 1: 105–120. <https://www.jstor.org/stable/4467515>.

Cohen, A. A. 1983. "On Emil Fackenheim's 'To Mend the World': A Review Essay." *Modern Judaism* 3, no. 2: 225–236. <https://www.jstor.org/stable/1396082>.

Cohn-Sherbok, D. 2017. *Judaism: History, Belief and Practice*. London and New York: Routledge.

Eisen, R. 2003. "Midrash in Emil Fackenheim's Holocaust Theology." *Harvard Theological Review* 96, no. 3: 369–392. <https://www.jstor.org/stable/4151876>.

Fackenheim, E. L. 1947. "The Possibility of the Universe in Al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 16: 39–70.

Fackenheim, E. L. 1954a. Review of *Israel and Palestine: The History of an Idea*, by Martin Buber. *Jewish Quarterly Review* 45, no. 2: 170–174.

Fackenheim, E. L. 1954b. "Schelling's Conception of Positive Philosophy." *Review of Metaphysics* 7, no. 4: 563–582.

Fackenheim, E. L. 1961. *Metaphysics and Historicity*. Milwaukee: Marquette University Press.

Fackenheim, E. L. 1967. "On the Self-Exposure of Faith to the Modern-Secular World: Philosophical Reflections in the Light of Jewish Experience." *Daedalus* 96, no. 1: 193–219.

Fackenheim, E. L. 1970a. *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York: New York University Press.

Fackenheim, E. L. 1970b. "On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual." *Review of Metaphysics* 23, no. 4: 690–698.

Fackenheim, E. L. 1978. *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*. New York: Schocken Books.

Fackenheim, E. L. 1982a. "The Spectrum of Resistance during the Holocaust: An Essay in Description and Definition." *Modern Judaism* 2, no. 2: 113–130.

Fackenheim, E. L. 1982b. *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought*. New York: Schocken Books.

Fackenheim, E. L. 1985. "The Holocaust and Philosophy." *Journal of Philosophy* 82, no. 10: 505–514. <https://doi.org/10.2307/2026356>.

Fackenheim, E. L. 1987. *What Is Judaism? An Interpretation for the Present Age*. New York: Summit Books.

- Fackenheim, E. L. 1992. "Nazi 'Ethic,' Nazi Weltanschauung, and the Holocaust." *Jewish Quarterly Review* 83, no. 1/2: 167–172. <https://doi.org/10.2307/1455112>.
- Frank, D., and M. Goldish. 2008. "Rabbinic Culture and Dissent: An Overview." In *Rabbinic Culture and Its Critics: Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, edited by D. Frank and M. Goldish, 1–41. Detroit: Wayne State University Press.
- Kepnes, S. 2021. "Fackenheim and Buber on Revelation: Re-Evaluating the Existential and Historical Turn Away from Philosophy." In *Emil Fackenheim's Post-Holocaust Thought and Its Philosophical Sources*, edited by K. H. Green and M. D. Yaffe, 184–202. Toronto: University of Toronto Press.
- Lorch, B. 2021. "Emil Fackenheim on Moses Maimonides and the 'One Great Difference between the Medievals and the Moderns.'" In *Emil Fackenheim's Post-Holocaust Thought and Its Philosophical Sources*, edited by K. H. Green and M. D. Yaffe, 19–31. Toronto: University of Toronto Press.
- Maimonides, M. 1910. *The Guide for the Perplexed*. Translated by M. Friedländer. London: George Routledge & Sons.
- Patterson, D. 2008. *Emil L. Fackenheim: A Jewish Philosopher's Response to the Holocaust*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Portnoff, S. 2021. "Wiesel and Fackenheim: Theology, Philosophy, and the Problem of Jewish Persecution." In *Emil Fackenheim's Post-Holocaust Thought and Its Philosophical Sources*, edited by K. H. Green and M. D. Yaffe, 256–288. Toronto: University of Toronto Press.
- Rynhold, D. 2016. "Covenant, History, and the Holocaust: Revisiting Emil Fackenheim's Jewish Philosophy." *Harvard Theological Review* 109, no. 1: 129–143. <https://www.jstor.org/stable/43948552>.
- Yaffe, M. D. 2021. "Emil Fackenheim's Jewish Correction of Kant's Quasi-Christian Eschatology." In *Emil Fackenheim's Post-Holocaust Thought and Its Philosophical Sources*, edited by K. H. Green and M. D. Yaffe, 32–50. Toronto: University of Toronto Press.

یادداشت‌ها

¹ Hochschule für Wissenschaft des Judentums

² Sachsenhausen

^۳ ترجمه اصطلاح لاتینی نووم (Novum) به معنای «نو» یا «کاملاً جدید». فکنهايم از این واژه برای تأکید بر این نکته استفاده می‌کند که هولوکاست رویدادی بی‌سابقه در تاریخ بشر است که با هیچ فاجعه دیگری قابل مقایسه نیست و مقولات فکری پیشین را به چالش می‌کشد.

^۴ این اصطلاح به یک ضرورت اخلاقی غیرقابل انکار اشاره دارد که از دل هولوکاست برمی‌خیزد. فکنهايم معتقدست که خداوند از میان حوادث روزگار ندای فرمان‌دهنده خود را به گوش مردمان می‌رساند و وظیفه ما پاسخ دادن بدین فرمان است.

^۵ او مفهوم «کسوف خدا» (eclipse of God) را از مارتین بوبر وام می‌گیرد که استعاره‌ای است برای توصیف وضعیت الاهیاتی پس از هولوکاست. «کسوف» به پنهان‌شدگی موقت و وضعیتی اشاره دارد که در آن حضور خدا محسوس نیست، گویی مانعی (همچون اعمال انسانی و شرّ رادیکال) میان انسان و نور الاهی قرار گرفته است. این استعاره امکان ارتباط مجدد را باز می‌گذارد.

^۶ استعاره «لبه پرتگاه» (narrow ridge) برای توصیف وضعیت دشوار انسان باایمان در عصر مدرن است. این فرد نمی‌تواند به‌سادگی به انکار کامل و الحاد پناه ببرد (یک سوی پرتگاه) و از طرفی هم نمی‌تواند با نادیده گرفتن شرّ و رنج به باورهای سنتی و جزمی بچسبد (سوی دیگر پرتگاه). او باید در فضای پرتنش میان این دو - در یک وضعیت ایمانی که همزمان با شک، اعتراض و پرسشگری همراه است - پایداری کند.

۷ فرمان ششصد و چهاردهم (The 614th Commandment): این نام‌گذاری یک حرکت الاهیاتی بسیار مهم و حساب‌شده از سوی فکنهایم است. بر اساس سنت تلمودی که بعدها توسط اندیشمندانی چون موسی بن میمون مدون شد، تورات حاوی ۶۱۳ فرمان (در عبری: תרי"ג מצוות، تریگ میصوت) است که شامل ۲۴۸ فرمان ایجابی («باید انجام دهی») و ۳۶۵ فرمان سلبی («نباید انجام دهی») می‌شود. این عدد، شاکله اصلی شریعت و زندگی دینی یهودی را تشکیل می‌دهد (نک. Cohn-Sherbok 2017, 411-425). فکنهایم با انتخاب عدد ۶۱۴، به صورت نمادین اعلام می‌کند که فرمان برآمده از آشویتس، جایگزین یا نافی ۶۱۳ فرمان سنتی نیست، بلکه یک فرمان جدید و الزام‌آور است که به دلیل اهمیت و حیاتی هولوکاست، به مجموعه فرامین پیشین اضافه می‌شود. به عبارت دیگر، او پاسخ به هولوکاست را نه در خارج از سنت، بلکه در تداوم و گسترش آن می‌بیند.

8 tiqqūn 'ōlām

۹ فکنهایم اصطلاح «منطق تخریب» (logic of destruction) را از ژان آمری، از بازماندگان و متفکران هولوکاست، وام گرفته است. اصطلاح مذکور به این ایده اشاره دارد که اردوگاه‌های مرگ صرفاً مکانی برای کشتار نبود، بلکه یک «جهان» یا «ناجهان» با منطق درونی بازگونه (unwelt) بود. در این منطق، هدف نهایی نه فقط نابودی فیزیکی قربانیان که درهم‌شکستن کامل روح، کرامت و انسانیت آنها پیش از مرگ بود. هر چیزی، از قوانین بی‌معنا گرفته تا شکنجه‌های سیستماتیک، در خدمت این هدف غایبی (تبدیل انسان به یک شیء بی‌اراده و بی‌هویت) بود.

۱۰ شاپیرو (Rabbi Kalonymus Kalmish Shapira) از رهبران برجسته حسیدی در لهستان که در گتوی ورشو به فعالیت‌های آموزشی خود ادامه داد و سرانجام در هولوکاست کشته شد. نوشته‌های او که پس از جنگ از زیر آوار گتو پیدا شد و با عنوان آتش مقدس (*Esh Kodesh*) منتشر شد، از عمیق‌ترین تلاش‌ها برای مواجهه الاهیاتی با رنج در دل خود فاجعه است و تأثیر عمیقی بر متفکران پسا‌هولوکاست از جمله فکنهایم گذاشت.

۱۱ منظور فکنهایم از «شر اهریمنی» (demonic evil) شری است فراتر از شر اخلاقی (ناشی از اراده آزاد انسان) یا شر طبیعی (ناشی از فرایندهای طبیعی). «شر اهریمنی» به شرارتی رادیکال، بی‌دلیل و بنیان‌برافکن اشاره دارد که هدف آن نه آسیب رساندن به جهت کسب منفعت یا از روی رذیلت، بلکه نابودی کامل و بی‌دلیل خود معنا، انسانیت و بنیان‌های خلقت است. شری است فی‌نفسه و لئفسه، از این رو در چارچوب‌های اخلاقی و فلسفی سنتی، که شر را به انگیزه‌هایی مانند حرص یا قدرت‌طلبی تقلیل می‌دهند، قابل تبیین نیست. ۱۲ موزلمان (Muselmann) اصطلاحی برای توصیف زندانیانی که بر اثر گرسنگی، بیماری و شوک روانی به حالت بی‌تفاوتی مطلق رسیده و کاملاً از اراده تهی شده بودند. فکنهایم این پدیده را نماد غایبی موفقیت شر نازی در نابودی خود گوهر انسانیت می‌داند. ریشه‌شناسی دقیق این اصطلاح، که در زبان آلمانی به معنای «مسلمان» است، محل بحث است. رایج‌ترین نظریه آن را به وضعیت فیزیکی این زندانیان پیوند می‌دهد: ضعف شدید و تحلیل رفتن عضلات که گاهی منجر به زمین افتادن در حالتی شبیه به سجده مسلمانان می‌شد، یا بی‌تفاوتی مطلق آنها که به کلیشه «تقدیرگرایی» شرقی نسبت داده می‌شد؛ یعنی این تصور نادرست و نژادپرستانه که مردم شرق، به‌ویژه مسلمانان، در برابر رنج و سرنوشت خود تسلیم و منفعل‌اند.

13 Weltanschauung

۱۴ «قداست زندگی» (Kiddush ha-Hayyim) در برابر مفهوم سنتی «قداست اسم خدا» (kiddush ha-Shem) قرار می‌گیرد و برخی ربی‌ها در گتو ورشو مطرح کردند. استدلال این بود که چون دشمن نازی نه روح یهودی (ایمان) که جسم او (حیات) را هدف گرفته است، وظیفه دینی از شهادت‌طلبی به دفاع از زندگی و قداست‌بخشی به آن تغییر می‌کند. فکنهایم این مفهوم را بسط می‌دهد و هر عمل برای حفظ کرامت انسانی در اردوگاه‌ها را نوعی قداست زندگی می‌داند.

۱۵ epoch-making event منظور رویدادهای بنیادینی در تاریخ است که مسیر تاریخ را برای همیشه تغییر داده و به منبعی جدید برای معنا و فرمان الاهی تبدیل می‌شوند. این وقایع، مانند خروج از مصر یا هولوکاست، صرفاً حوادثی در گذشته نیستند، بلکه «ندایی فرمان‌دهنده» به نسل‌های آینده صادر می‌کنند و از آنها می‌خواهند با کنش خود به آن واقعه پاسخ دهند. فکنهایم این مفهوم را در کتاب *حضور خدا در تاریخ* به تفصیل شرح داده شده است.

^{۱۶} «الزام وجودی» (existential Imperative) به یک ضرورت یا تکلیف اشاره دارد که نه از یک قانون بیرونی (مانند شریعت سنتی) یا یک استدلال منطقی، بلکه از دل یک موقعیت یا تجربه بنیادین انسانی (در اینجا، تجربه هولوکاست) برمی‌خیزد. این الزام فرد را در تمامیت وجودش مورد خطاب قرار می‌دهد و او را به یک انتخاب و کنش قاطع فرامی‌خواند.

^{۱۷} منظور از «عهد یک‌طرفه» در اینجا نه به معنای حذف کامل خدا از معادله یا انکار هرگونه حضور الاهی، بلکه تأکیدی است بر تغییر بنیادین در پویایی این رابطه پس از هولوکاست. در اندیشه فکنهایم، پس از سکوت خدا در برابر این فاجعه، بار اصلی حفظ و تداوم عهد و همچنین مسئولیت «ترمیم جهان» (تیقون عولام) به شکلی بی‌سابقه بر دوش انسان قرار می‌گیرد. این انسان است که باید به «ندای فرمان‌دهنده آشویتس» پاسخ دهد و با «مقاومت» در برابر شرّ و تلاش برای بقا به تاریخ معنا ببخشد. حتی اگر «لحظات ناب حضور الاهی» همچنان ممکن باشد، این حضور دیگر به شکل یک حمایت مستقیم و تضمین‌شده نیست، بلکه بیشتر در گرو کنش و تعهد انسانی است که به ندای برآمده از دل تاریخ و فاجعه لبیک می‌گوید و از این طریق شاید زمینه را برای تجلی مجدد و متفاوت امر الاهی فراهم آورد (Portnoff 2021, 271). این انسان است که با وفاداری به فرمان چهارم آشویتس («رها نکردن خدا») سویه الاهی عهد را حتی در غیاب ظاهری او زنده نگه می‌دارد.

¹⁸ negative philosophy

¹⁹ positive philosophy

^{۲۰} اِمونا (Emunah، در عبری: אֱמוּנָה). این واژه اغلب به «ایمان» ترجمه می‌شود، اما معنایی عمیق‌تر از باور ذهنی صرف دارد. اِمونا بیشتر بر مفاهیمی چون «اعتماد»، «وفاداری» و «پایبندی فعالانه» دلالت می‌کند. این ایمان یک رابطه مبتنی بر تعهد و اطمینان است، نه صرفاً پذیرش عقلی یک گزاره. بنابراین، به «عمل» و «رابطه» نزدیک‌تر است تا به «باور» انتزاعی.

^{۲۱} اهمیت الاهیاتی عبارت «نَعْسَه و نِشْمَع» (Na'aseh v'Nishma) که در سفر خروج (۷: ۲۴) آمده است، در تقدم «عمل» (Na'aseh) بر «شنیدن» یا «فهمیدن» (Nishma) نهفته است و به عنوان نماد عالی پذیرش بی‌قیدوشرط عهد الاهی پیش از درک کامل جزئیات آن شناخته می‌شود. معنای عبارت نعهسه و نیشمع عبارت است از: انجام خواهیم داد و (سپس) خواهیم شنید.

^{۲۲} این اصطلاح انتظاری منفعلانه نیست، بلکه یک «گوش سپردن» مداوم در دل سکوت است، به این امید که «کلام الاهی بار دیگر شنیده خواهد شد». این پایداری از مقاومت شخصیت‌هایی چون ایوب و ارمیا الهام گرفته شده است که با وجود تمام رنج‌هایشان، از ناامید شدن و رها کردن گفت‌وگو و جدال با خدا سر باز زدند و به این ترتیب رابطه‌شان را حتی در اوج بحران حفظ کردند.

²³ idolatry of the roots

^{۲۴} منظور بریرمن از ایمان‌گرایی سیاسی (Political Fideism) نوعی باور بی‌قیدوشرط و غیرانتقادی به یک پروژه سیاسی (در اینجا، دولت اسرائیل) است. در این دیدگاه، آن پروژه سیاسی به یک حقیقت ایمانی تبدیل می‌شود که از هرگونه نقد اخلاقی یا شواهد واقعی مخالف مصون و نسبت به آنها آسیب‌ناپذیر است.

^{۲۵} شالوده‌الاهیات سنتی یهود بر مفهوم عهد کتاب‌مقدسی استوار است که در زبان عبری «بریت» (בְּרִית) و در گفتمان الاهیاتی انگلیسی Covenant نامیده می‌شود. این «بریت»، در شکل کلاسیک خود، پیمانی رسمی میان خدا و قوم اسرائیل است که در آن، نقش‌ها و تعهدات متقابل به‌وضوح تعریف شده است. این پیمان که سنگ‌بنای آن در عهد با ابراهیم گذاشته شد، بر وعده الهی مبنی بر اعطای سرزمین، کثرت نسل و حمایت استوار است (سفر پیدایش، ۱۷: ۷-۸). این عهد در کوه سینا به یک پیمان دوطرفه تبدیل شد؛ جایی که خداوند نقش خود را به عنوان حامی و نجات‌دهنده قوم تثبیت کرد و وعده داد که بنی‌اسرائیل «قوم خاص» او در میان سایر ملت‌ها خواهد بود (سفر خروج، ۱۹: ۵). در مقابل این حمایت و حفاظت الاهی، قوم اسرائیل متعهد به وفاداری مطلق و اطاعت از فرامین تورات می‌شود؛ تعهدی که با پاسخ مشهورشان «انجام خواهیم داد و خواهیم شنید» (سفر خروج، ۷: ۲۴) آن را مهر کردند.



Explicating a Composite Theodicy in the School of Mirza Mahdi Isfahani: The Case of Mohammad Hossein Assar

Mohammad-Hossein Kolahi¹ 

Submitted: 2025.05.18

Accepted: 2025.11.23

Abstract

This paper presents a critical exposition of the theodicy of natural evil as formulated by Mohammad Hossein Assar, a prominent contemporary thinker within the School of Mirza Mahdi Isfahani. Assar constructs a theological framework that deliberately eschews the ontological foundations of Sadrian philosophy. The cornerstone of his argument is a radical semantic and ontological redefinition of "natural" versus "moral" evil. He delineates a tripartite typology—purely natural, purely moral, and hybrid—whereby he defines purely natural evil as an axiologically neutral, ontic (*takwīnī*) event. This re-conceptualization allows him to assert that the divine creation of such phenomena is entirely consistent with God's benevolence. Assar's solution culminates in a composite theodicy integrating three distinct strands of thought. At its core is a "Hidden Reasons" theodicy, which posits that the ultimate divine wisdom (*ḥikma*) behind natural suffering remains largely inaccessible to human cognition, apart from that which God reveals. This foundation is augmented by, first, an extended Libertarian framework that uniquely implicates creaturely free will in the genesis of all natural evils, and second, a doctrine of "Conditional Divine Benevolence," which contends that God's goodwill is not universally or unconditionally bestowed upon all humankind.

Keywords

natural evil, theodicy, the problem of Evil, the school of Mirza Mahdi Isfahani, Mohammad Hossein Assar


© The Author(s) 2026.



1. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (kolahi@irip.ac.ir)



واکاوی یک تئودیسۀ ترکیبی در مدرسه میرزای اصفهانی: مطالعه موردی محمدحسین عصار

محمدحسین کلاهی^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۲

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸

چکیده

«تئودیسۀ» به نظریه‌ای گفته می‌شود که معتقد است وجود شر در عالم هیچ گونه ناسازگاری با قدرت و خیرخواهی مطلق خداوند ندارد. اگر این نظریه تنها به سازگاری شرور طبیعی بپردازد، آن را «تئودیسۀ شرّ طبیعی» می‌نامند. نوشتار حاضر بر آن است تا تئودیسۀ شرّ طبیعی محمدحسین عصار را تقریر و ارزیابی کند که با یک واسطه شاگرد میرزا مهدی اصفهانی بوده و به دنبال تئودیسۀ شرّ طبیعی است که نیازی به مبانی وجودشناختی فلسفۀ صدرایی نداشته باشد. وی با بازتعریف شرّ «طبیعی» و «اخلاقی» و تأکید بر تفکیک معناشناختی و وجودشناختی میان آنها تلاش دارد تا نشان دهد که شرور بر سه قسم اند: فقط طبیعی، فقط اخلاقی، طبیعی و اخلاقی؛ به طوری که شرّ طبیعی صرفاً یک امر تکوینی و فاقد ارزش است. او سپس چنین قضاوت می‌کند که آفریدن قسم اول هیچ گونه مشکل اخلاقی و تنافی با خیرخواهی خداوند ندارد. تئودیسۀ او بیش از همه با نظریۀ «دلایل پنهان» تطبیق می‌کند، چرا که او معتقد است حکمت‌های خلقت شرّ طبیعی برای انسان قابل کشف نیست، مگر به مقداری که خدا برای او آشکار می‌سازد. به علاوه، دیدگاه او با عناصری از «اختیارگرایی» و نظریۀ «خیرخواهی مشروط الهی» تکمیل می‌شود. وی معتقد است اولاً تمام شرور طبیعی که به دست خدا آفریده می‌شود، ابتدای غیرمستقیم به فعل مخلوق مختار دارد و ثانیاً خدا در همه شرایط برای همگان خیرخواه نیست.

کلیدواژه‌ها

شرّ طبیعی، تئودیسۀ، مسئله شر، مدرسه میرزا مهدی اصفهانی، محمدحسین عصار

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. (kolahi@irip.ac.ir)

۱. مقدمه

بدون شک، برخی پدیده‌ها خوشایند ما نیستند و ما را آزرده‌خاطر می‌سازند. رنج‌هایی که انسان‌ها می‌کشند، مانند فقر، بیماری، مرگ دوستان و آشنایان و حتی برخی اتفاقاتی که برای گیاهان و جانوران می‌افتد، ما را آزار می‌دهد. بالاتر از همه اینها، ظلم‌هایی است که به دست بشر اتفاق می‌افتد و گاهی آن قدر بزرگ می‌شوند که می‌توان آنها را «فجایع انسانی» نامید. متفکران همواره در مواجهه با این پدیده‌ها با این سؤال مواجه بوده‌اند که آیا پدید آمدن این پدیده‌ها با سایر باورهای ما قابل جمع است؟ برای نمونه، آیا رخ دادن این رخدادها با باور به گزاره‌هایی چون «خدا هست»، «خدا عالم مطلق است»، «خدا قادر مطلق است»، «خدا خیرخواه مطلق است» سازگارند؟ برخی خدا ناباوران بر این باورند که پاسخ به این سؤال منفی است و همین ناسازگاری می‌تواند به عنوان برهانی علیه خدا باوران استفاده شود. آنها این برهان را «شر منطقی» نامیده‌اند^۱ (Mackie 1955, 200؛ زاگزبسکی ۱۳۹۴، ۲۸۱-۲۸۲). پاسخ‌هایی به مسئله شر داده شده است:

۱) برخی با اتخاذ رویکردهای ضدواقعی‌گرایانه در اخلاق - که نمونه برجسته آن «نظریه خطا» از جی. ال. مکی (۱۹۷۷) است - اساساً وجود عینی «شر» را زیر سؤال برده و بدین وسیله مسئله را منحل می‌کنند^۲ (Mackie 1977, 30-42؛ زاگزبسکی ۱۳۹۴، ۲۹۵-۲۹۹).

۲) برخی تلاش کرده‌اند که عدم توفیق برهان شر را در نفی وجود خدا نشان دهند که پاسخ‌هایشان را «دفاع»^۳ نامیده‌اند. در واقع، دفاعیات بر این تمرکز دارند که نشان دهند وجود شر با وجود خداوند هیچ گونه سازگاری ذاتی ندارد، یعنی ممکن است خدا باشد و شرور هم باشند.

۳) برخی پاسخ‌ها نیز در راستای سازگاری وجود شر با قدرت و خیرخواهی مطلق خداوند کوشیده‌اند که نظریاتشان تحت عنوان «تئودیسۀ»^۴ یا «دادباوری»^۵ شناخته می‌شود. تئودیسۀها تلاش دارند تا تبیین کنند که خداوند قادر و خیرخواه مطلق چرا و چگونه به تحقق شرور اذن داده و می‌دهد (زاگزبسکی ۱۳۹۴، ۲۸۷-۲۸۸؛ پترسون و دیگران ۱۳۹۳، ۱۹۰).

متفکران مسلمان نیز «انتساب شرور به خداوند» را با یک باور عقلی-دینی‌شان به شدت در تعارض می‌دیدند: «خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد» که در بسیاری از موارد، از آن به این شکل نیز تعبیر می‌شود: «خداوند عادل است.» خدا باوران مسلمان بر این باورند که «خداوند خالق همه چیز است» و تلاش دارند وجود شرور در این جهان را با خالقیت عام پروردگار سازگار سازند، به طوری که تنزیه خداوند نیز خدشه‌دار نشود. این دو گزاره با عبارات کتاب آسمانی مسلمانان - که همگی بر اعتبار آن اتفاق نظر دارند - صراحتاً پشتیبانی می‌شود. آیات «این الله پروردگار شماست؛ معبودی جز او نیست؛ آفریننده هر چیز است» (مائده ۱۰۲)؛ «بگو خداوند آفریننده هر چیز است» (رعد ۱۶) و «خداوند آفریننده هر چیز است» (زمر ۶۲) تنها نمونه‌هایی‌اند که خالق هر چیزی را خدا می‌دانند. در آیات دیگری نیز تصریح شده است که خداوند به کسی ظلم نمی‌کند، مانند: «و به هر کس آنچه را که کسب کرده است، تمام و کمال داده می‌شود و به [هیچ یک از] آنها ستم نمی‌شود» (آل عمران ۲۸)، «همانا خداوند به قدر سنگینی ذره‌ای ستم نمی‌کند» (نساء ۴۰) و «همانا خداوند هیچ ستمی بر مردم نمی‌کند» (یونس ۴۴).

سنت فکری صدرایی نیز - مانند سایر سنت‌های فکری در جهان اسلام - راه‌حلی‌هایی متافیزیکی را برای این معضل پیش‌بینی کرده است، از جمله: «عدمیت شر و استغنائی از علت»، که سعی در اثبات «عدم انتساب» شرور به

خداوند دارد.^۶ در مقابل، مدرسه میرزا مهدی اصفهانی (د. ۱۳۲۵ ش) که منتقد جدی فلسفه صدرایی به حساب می‌آید، با طرح و ردّ مبانی متافیزیکی این راه‌حلّ فلسفی، معتقد است که باید به فکر راه‌حلّ جایگزین دیگری بود. از جمله آثاری که تلاش کرده است تا دو بُعد سلبی و ایجابی قضیه را پرورد و به نظریه‌ای بدیل چارچوب بخشد، کتاب عالم تشریح، شرور و بلايا (از این پس: عالم تشریح) است که حاصل درس‌گفتارهای مرحوم محمدحسین عصار (د. ۱۳۸۸ ش) می‌باشد. وی با یک واسطه - شیخ محمود تولایی (د. ۱۳۷۶ ش) - شاگرد میرزای اصفهانی محسوب می‌شود و از اساتید برجسته مدرسه میرزا در تهران بود.^۷ بنابراین، کتاب یادشده اثری معتبر و مورد اعتماد برای فهم یکی از راه‌حل‌هایی است که در مدرسه میرزای اصفهانی برای مسئله «انتساب شرور به خداوند» مطرح شده است.

۲. بیان مسئله

همان طور که گفته شد، یکی از سؤالات اصلی مسلمانان در مواجهه با شرور موجود در عالم این است:

(۱) آیا شرور قابل انتساب به خداوندند؟

با تکیه بر تفکیک معناشناختی رایج در فلسفه دین معاصر میان «شرّ طبیعی» و «شرّ اخلاقی»، سؤال مذکور را می‌توان به دو زیرسؤال فروکاست:

(۱-۱) آیا شرور طبیعی قابل انتساب به خداوندند؟

(۲-۱) آیا شرور اخلاقی قابل انتساب به خداوندند؟

از طرفی، سؤال (۱-۱) و (۲-۱) تقریباً معادل این دو سؤال‌اند:

(۱-۱*) آیا شرور طبیعی با قدرت و خیرخواهی مطلق خداوند سازگار است؟

(۲-۱*) آیا شرور اخلاقی با قدرت و خیرخواهی مطلق خداوند سازگار است؟

که پاسخ مثبت به سؤال ۱-۱ و ۲-۱ به ترتیب عبارت‌اند از: «تئودیسۀ شرّ طبیعی» و «تئودیسۀ شرّ اخلاقی».

نوشتار حاضر بر آن است تا راه‌حلّ محمدحسین عصار را - به عنوان یکی از اساتید برجسته مدرسه میرزای اصفهانی - به دو سؤال (۱-۱) و (۲-۱) بررسی کند. همان طور که گفته شد، راه‌حلّ عصار دارای دو بُعد سلبی و ایجابی است؛ بدان معنا که وی راه‌حلّ متافیزیکی صدرائیان را نقد می‌کند (سلبی) و گزینه جایگزینی را سروسامان می‌دهد (ایجابی). بنابراین، دو زیرسؤال دیگر را ذیل سؤال (۱-۱) می‌توان مطرح کرد:

(۱-۱-۱) نقدهای عصار به پاسخ صدرایی به سؤال (۱-۱) چیست؟

(۲-۱-۱) راه‌حلّ جایگزین عصار به سؤال (۱-۱) چیست؟

بر این اساس، این مقاله مشخصاً بر پاسخ به سؤال (۲-۱-۱) تمرکز خواهد کرد، یعنی راهکار ایجابی و جایگزین محمدحسین عصار در تبیین شرور طبیعی را بررسی می‌کند و از ورود به بُعد سلبی دیدگاه او (نقد بر صدرائیان) پرهیز خواهد نمود.

۳. تقریر عصار از یک راه‌حلّ صدرایی

یکی از راه‌حل‌هایی که فلاسفه صدرایی برای این مسئله پیش‌بینی کرده‌اند «عدمیت شر و بی‌نیازی آن از علت است». عبارات عصار در باب تقریر این دلیل صدرائیان مندمج است. تقریر او از سخنان صدرائیان را به شکل زیر می‌توان صورت‌بندی کرد (عصار ۱۳۹۹، ۲۱۶):

مفروض (بدیهی عقلی)	۱) اگر شری در عالم باشد، علتی دارد.
اصل فلسفی	۲) علت با معلول سنخیت دارد.
گزاره ۱ و ۲	۳) اگر شری در عالم باشد، علتش نیز شر است.
اصل فلسفی	۴) سلسله علل به علة العلل ختم می‌شود.
گزاره ۳ و ۴	۵) اگر شری در عالم باشد، علة العلل نیز شر خواهد بود.
اصل فلسفی	۶) علة العلل وجود صرف است.
اصل فلسفی	۷) وجود و خیر مساوق‌اند.
گزاره ۶ و ۷	۸) علة العلل خیر محض است.
گزاره ۵ و ۸	۹) شری در عالم نیست.

منبع اصلی عصار برای این تقریر، کتاب *عدل الهی* استاد مطهری بوده است. به همین جهت، وی پس از یک تقریر فشرده از راه‌حل فیلسوفان صدرایی، به عبارت مفصلی از این کتاب استناد می‌کند (مطهری ۱۳۹۵، ۱۲۴-۱۲۸، عصار ۱۳۹۹، ۲۱۶-۲۲۰).

همان‌طور که از عبارات صورت‌بندی مشخص است، مفروض این است که برخی گزاره‌ها در جای دیگر به اثبات رسیده و در بحث «خیر و شر» به عنوان *اصول فلسفی* - که در جای خود اثبات شده‌اند - استفاده می‌شود. گزاره‌هایی نظیر: «علت و معلول سنخیت دارند»، «وجود و خیر مساوق‌اند» و «علة العلل وجود صرف است». مقدمات این تقریر در آثار صدرالمتألهین آمده است. برای نمونه، او در باب مساوقت خیر با وجود و ثمره آن در مساوقت شر و عدم می‌نویسد: «فالخیر بالحقیقة یرجع إلى حقیقة الوجود سواء كان مجرداً عن شوب الشریة ... أو لا یكون. فالشرّ مطلقاً عدمیّ ... فالشرّ لا ذات له أصلاً» (ملاصدرا ۱۳۶۸، ۱: ۳۴۱). صدرا همچنین در مواضع مختلفی ثمره دیدگاه خود (گزاره نهایی دو استدلال) را صراحتاً بیان می‌کند، از جمله: «و الوجود خیر محض - کما علمت - و هو المجمعول و المفاض، و الشرور غیر مجعولة» (ملاصدرا ۱۳۶۸، ۶: ۳۷۵). در جای دیگر، او شرور را داخل در مقدورات خداوند نمی‌داند^۹ و بدیهی است که وقتی چیزی متعلق قدرت الهی قرار نگیرد، متعلق اراده او نیز قرار نخواهد گرفت: «... فیکون الخیرات داخله فی قدرة الله بالأصالة و الشرور اللازمة للخیرات داخله فیها بالتبع» (ملاصدرا ۱۳۶۸، ۶: ۳۷۲). وی همچنین دربارهٔ مجعول و مخلوق نبودن شر - که وی از آن به «غیر مقضی» تعبیر می‌کند - می‌نویسد: «فالشرّ الحقیقی غیر مقضی البتة و الشرّ الغیر الحقیقی مقضی بالعرض لما هو خیر حقیقی و مقضی بالذات و هو الوجود بسنخه و طبیعته» (ملاصدرا ۱۳۶۸، ۱: ۳۴۲). بنابراین، در نگاه صدرا، شرور نه به عنوان اموری دارای ذات مستقل و مخلوق بالأصالة، بلکه به عنوان اموری عدمی یا لوازم تبعی و بالعرض خیرات نگریسته می‌شوند، و از این رو مستقیماً به فاعل الهی منتسب نمی‌گردند. این خلاصه‌ای از یک برهان صدرائیان برای رفع انتساب شرور به خداوند است که در آن بر «عدمی بودن» و «معلول نبودن» شر تأکید شده است.

گزاره‌هایی که به عنوان پیش‌فرض در پاسخ و استدلال این فیلسوفان استفاده شده، در نظام معرفتی عصار - که مقتبس از آموزه‌های میرزای اصفهانی است - غیرقابل قبول است،^۹ و بالطبع استدلال‌ها و راه‌حل‌های مبتنی بر آنها نیز نامعتبر خواهد بود. از آنجا که نقدهای عصار به اصول فلسفی مذکور در این استدلال‌ها مفصل‌اند، باید در مقاله‌ای جداگانه به آنها پرداخت. هدف از نقل این استدلال این بود که نشان داده شود عصار در مقام نقد این بافتار، ایده دیگری ارائه می‌دهد. ارزیابی پژوهش‌های آتی می‌تواند با کاوش در نقدهای عصار بر فلسفه صدرایی و مقایسه

تطبیقی دیدگاه او با سایر مکاتب کلامی، ابعاد این نظریه - به ویژه ابعاد سلبی آن (نقدهای عصار به مبانی و متن پاسخ صدرایی به مسئله شر) را بیش از پیش روشن سازد.

۴. راه حل بدیل عصار

۴-۱. مقدمه یکم: تفکیک معناشناختی

اولین تفاوت راه حل بدیل عصار با راه حل صدرائیان در رویکردی است که در دو استدلال به کار رفته است. تئودیسۀ عصار - برخلاف دادباوری صدرائیان که وجودشناختی بود - جنبه معناشناختی دارد. با مراجعه به عالم تشریح می یابیم که وی بر معناشناسی کلیدواژه «شر» و تفکیک میان دو مفهوم «شر» و «قبیح» تأکید فراوان دارد (عصار ۱۳۹۹، ۹۷-۱۰۰). برای نمونه می گوید:

نایب میان "شر" و "قبیح" خلط گردد و چنین پنداشت که این دو واژه به یک معنا هستند. ... یکی از مشکلاتی که فلاسفه [صدرایی] را وادار کرده تا از انتساب شر به خداوند سر باز زنند، آن است که آنها میان «شر» و «قبیح» تفکیک نکرده اند. (عصار ۱۳۹۹، ۹۷)

مراد وی نیز از «قبیح» کار ضد اخلاقی است (عصار ۱۳۹۹، ۹۹). به همین جهت است که وی کلمه «شر» را برای کار ضد اخلاقی استعمال نمی کند، بلکه برای رنج ها و سختی ها استفاده می کند و مثال های او عمدتاً متمرکز بر «فقر» و «بیماری» است (عصار ۱۳۹۹، ۹۹-۱۰۱).

عصار معتقد است:

(الف) موضوع حسن و قبیح، افعال اختیاری فاعل مختار است؛

(ب) همه رخدادهای جهان فعل فاعلی مختار هستند؛

(ج) فاعل مختار از دو حال خارج نیست: یا خدا یا مخلوق خدا (عصار ۱۴۰۱، ۵۷-۵۹)؛

و بنا بر سه گزاره مذکور ادعا می کند که تمام پدیده های جهان در یکی از چهار حالت ممکن زیر طبقه بندی می شوند:

(۱) خیر و حسن، مانند: احسان به دیگران؛

(۲) خیر و قبیح، مانند: اجیر کردن یک فرد برای کشتن بی گناه؛

(۳) شر و حسن، مانند: بیمار کردن مؤمن برای آموزش گناهان او؛

(۴) شر و قبیح، مانند: ظلم به دیگران.

دو گانه «شر-قبیح» عصار ما را به یاد دو گانه «شر طبیعی-شر اخلاقی» فیلسوفان دین/اخلاق می اندازد، ولی دقیقاً بر آن تطبیق نمی کند و یک تفاوت بنیادین دارد. *دانشنامه فلسفه استنفورد* ذیل مدخل «مفهوم شر» شر طبیعی و اخلاقی را این گونه تعریف کرده است:

برای جلوگیری از سردرگمی، توجه به این نکته مهم است که حداقل دو مفهوم از شر وجود دارد: یک مفهوم گسترده و یک مفهوم محدود. مفهوم گسترده، هر وضعیت بد، عمل نادرست یا نقص شخصیتی را در بر می گیرد. در معنای گسترده، رنج حاصل از دندان درد همان مقدار شر است که یک دروغ بی ضرر. شر در معنای گسترده آن به دو دسته تقسیم شده است: شر طبیعی و شر اخلاقی. شرور طبیعی، وضعیت های بدی اند که ناشی از نیت یا سهل انگاری عاملان اخلاقی نیستند. طوفان ها و دندان درد نمونه هایی از شرور طبیعی اند. در مقابل، شرور اخلاقی ناشی از نیت یا سهل انگاری عاملان اخلاقی اند. قتل و دروغ گفتن نمونه هایی از شرور اخلاقی اند. (Calder 2022)

در اینجا، ملاک طبیعی یا اخلاقی بودن یک شر، فاعل آن است، به طوری که فاعل شرّ اخلاقی انسان و فاعل شرّ طبیعی - در دیدگاه الهیاتی - خدا است. از دیدگاه عصار، اما، ملاک اخلاقی یا طبیعی بودن شر چیز دیگری است. او شرّ طبیعی را «منافرت با طبع» می‌داند و تفاوتی نمی‌کند که فاعلش خدا باشد یا بشر. شرّ اخلاقی را نیز یک کار ضدّ اخلاقی می‌داند، صرف نظر از اینکه چه کسی آن را انجام داده باشد (عصار ۱۳۹۹، ۹۹-۱۰۰، ۱۸۶). به عبارت دیگر، در تعریف مذکور، شرّ طبیعی و اخلاقی مشترک معنوی و دارای مقسم واحدی‌اند، ولی در دوگانه عصار، شر و قبیح قسیم یکدیگر نیستند.

می‌توان گفت که عصار شرّ طبیعی و اخلاقی را بازتعریف کرده است. به همین دلیل، مراد ما از «شرّ طبیعی» و «شرّ اخلاقی» از اینجا به بعد، دو مفهومی است که عصار تعریف کرده است، نه تعریف رایج در فلسفه دین و فرااخلاق (دقت شود). با این اوصاف، هر پدیده‌ای از چهار حال خارج نخواهد بود:

*۱) خیر طبیعی و خیر اخلاقی؛

*۲) خیر طبیعی و شرّ اخلاقی؛

*۳) شرّ طبیعی و خیر اخلاقی؛

*۴) شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی.

بنابراین، در مجموع، سه نوع پدیده وجود دارد که به یک معنا شرنند. من این سه نوع را این‌گونه نام‌گذاری می‌کنم:

*۲) شرّ فقط اخلاقی؛

*۳) شرّ فقط طبیعی؛

*۴) شرّ طبیعی و اخلاقی.

که در آن واژه «فقط» نشان می‌دهد که بُعد دیگر پدیده، از منظر ارزشی، «خیر» یا «حسن» محسوب می‌شود. توجه به این نکته ضروری است که معناشناسی «شر» بحثی نیست که اختصاص به مدرسه میرزای اصفهانی داشته باشد. در میان متفکران مسلمان، فخرالدین رازی (د. ۶۰۶ ق) نقشی جدی در بازشناسی معنا و مفهوم «خیر» و «شر» داشته است. البته، وی به جای این دو کلمه، از دو کلیدواژه «حسن» و «قبح» استفاده می‌کند. او سه معنا را برای حسن و قبح (خوبی و بدی، زشتی و زیبایی) معرفی می‌کند: (۱) موافق طبع و مخالف آن، (۲) کمال و نقصان، (۳) صفتی برای فعل که موجب ثواب و عقاب یا ستایش و سرزنش [فاعل آن] شود:

گاهی مراد از «حسن» و «قبح» موافقت و مخالفت با طبع است؛ گاهی مراد کمال یا نقص بودن یک چیز است و این دو مفهوم به این دو معنا عقلی‌اند. گاهی هم مراد از آنها فعلی است که موجب پاداش یا مجازات یا ستایش یا نکوهش می‌گردد. (رازی ۱۴۱۱ ق، ۴۷۸-۴۷۹)

برخی متکلمان شیعه از همان ابتدا از معناشناسی او پیروی کردند که از آن جمله می‌توان ابن میثم بحرانی (د. ۶۷۹ یا ۶۹۹ ق) و فاضل مقداد سیوری (د. ۸۲۶ ق) را نام برد (بحرانی ۱۴۳۴ ق، ۲۵۷؛ سیوری ۱۴۰۵ ق، ۲۶). سپس این معناشناسی در آثار علمای شیعه دوره قاجار مانند شیخ انصاری (د. ۱۲۸۱ ق) راه یافته است (انصاری ۱۳۸۳، ۲: ۳۳۰).

میرزای اصفهانی نیز در دروس اصول فقه خود دو کلیدواژه «حسن» و «قبح» را بازشناسی کرده است و بدون اینکه نامی از رازی ببرد (زیرا احتمالاً او این تفکیک را به پیروی از فقهای قاجار به کار برده است)، تفکیک

معناشناختی او را تکرار می‌کند (اصفهانی بی‌تا، ۱).^{۱۰} بنابراین، تفکیک معناشناختی عصار متأثر از سنت اصولی‌ای است که به واسطه میرزای اصفهانی و شیخ محمود تولایی به او منتقل شده است.^{۱۱} در نتیجه، می‌توان دید که تعریف عصار از «شر طبیعی» (منافرت با طبع) مستقیماً با معنای اول «قبیح» نزد رازی (منافر طبع) مطابقت دارد، و تعریف او از «قبیح» (فعل ضد اخلاقی) متناظر با معنای سوم رازی (فعلی که موجب نکوهش و عقاب می‌شود) است.

۲-۴. مقدمه دوم: تفکیک وجودشناختی

عصار «شر طبیعی» و «شر اخلاقی» را دو ویژگی^{۱۲} می‌داند که از لحاظ متافیزیکی به مقدار کافی نامشابه‌اند و می‌توانند در یک جوهر^{۱۳} جمع شوند. برای مثال، دو ویژگی «مثلث» و «دایره» را در نظر بگیرید. این دو ویژگی به مقدار کافی نامشابه نیستند و همین درجه از تشابه باعث می‌گردد تا ذیل حقیقت کلی‌تری به نام «شکل هندسی» مندرج گردند و «مانعة الجمع» شوند. اما نسبت دو وصف «مثلث» و «قرمز» این گونه نیست. آنها به مقدار کافی نامشابه‌اند و می‌توانند همزمان و توأمان ویژگی یک جوهر یکسان قرار بگیرند. به عبارت ساده‌تر، یک جسم نمی‌تواند همزمان هم مثلث باشد و هم دایره، ولی می‌تواند همزمان هم مثلث باشد و هم قرمز. از دیدگاه عصار، نسبت دو ویژگی شر طبیعی و شر اخلاقی متناظر با نسبت «مثلث» و «قرمز» است، نه «مثلث» و «دایره»؛ یعنی این دو آن قدر زیاد نامشابه‌اند که می‌توانند در یک جوهر جمع شوند و وصف موصوف واحدی قرار بگیرند. به همین جهت بود که وی قسم سومی از شر را قائل شد که هم طبیعی بود و هم اخلاقی.

به تعبیر متناظر فلسفی، عصار معتقد است «شر طبیعی» و «شر اخلاقی» ذیل یک «جنس» واحد قرار نمی‌گیرند تا دو «نوع» متقابل باشند، بلکه این دو، به دو مقوله کاملاً متمایز تعلق دارند: یکی به مقوله «نسبت پدیده با طبع موجودات» و دیگری به مقوله «ارزیابی افعال اختیاری». به همین دلیل، اجتماع آنها در یک موضوع واحد، محال نیست.

پس از ذکر این مقدمات، نوبت آن رسیده است که به این پرسش از دیدگاه عصار پاسخ دهیم: کدام یک از اقسام سه‌گانه شر، قابل انتساب به خداست؟

۳-۴. انتساب‌پذیری شرور به خدا

عصار قویاً معتقد است که خداوند مرتکب شر اخلاقی نمی‌شود. بنابراین، صدور گزینه‌های ۲* و ۴* از دیدگاه او منتفی است.^{۱۴} در نتیجه، هر گونه شری که آفریده خدا باشد یک حالت بیشتر نخواهد داشت:

۳* شر فقط طبیعی (شر طبیعی و خیر اخلاقی)، مانند: بیمار کردن مؤمن برای آموزش گناهان او.

وی در جایی می‌گوید:

به عنوان مثال، فرض کنید که خداوند برای تطهیر گناهان یک مؤمن، او را به بیماری دچار کند. این فعل خداوند هم حسن (= اخلاقاً خیر) است و هم شر (= منافر با طبع). ... خداوند همیشه فعلش حکیمانه و حسن است، اما حسن بودن فعل خداوند به معنای خیر بودن آن نیست. گاهی فعل خداوند خیر است و گاهی شر. (عصار ۱۳۹۹، ۹۹-۱۰۰)

البته، این بدان معنا نیست که خداوند فاعل مباشر تمام شرور طبیعی عالم است. در دیدگاه عصار، منشأ شرور طبیعی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

دسته اول، شروری طبیعی اند که معلول مستقیم و نتیجه تکوینی افعال اختیاری مخلوقات هستند. برای مثال، زمانی که فردی با چاقو به دیگری ضربه می‌زند (شر اخلاقی)، «درد» ناشی از آن یک شر طبیعی است که فاعل آن مستقیماً همان انسان متجاوز است، نه خدا.

دسته دوم، و نکته کلیدی تئودیسۀ عصار، آن دسته از شرور طبیعی است که فاعل مباشرشان خداوند است. عصار معتقد است حتی این شرور نیز ابتدای غیرمستقیم بر شرور اخلاقی دارند که انسان (یا مخلوق مختار دیگر) پیش‌تر مرتکب شده است. به عبارت دیگر، فعل خداوند در اینجا پاسخی حکیمانه به افعال اختیاری مخلوقات است. این تأکید بر نقش محوری فعل اختیاری مخلوقات در پدید آمدن هر دو دسته از شرور طبیعی، همان عنصر «اختیارگرایی» در تئودیسۀ عصار است که در ادامه به تفصیل بررسی خواهد شد.

در اینجا پیش‌فرضی در کلام موجود است که از چشم عصار هم پنهان نمانده است. زمانی می‌توان چنین ادعا کرد که معتقد به سنخیت میان خالق و مخلوق نبود. فلاسفه مسلمان با استناد بر اصل سنخیت میان علت و معلول در فلسفه که میان خدا و خلق نیز جاری است، ایا می‌کنند که شرور را به خدا نسبت دهند. لذا، تلاش می‌کنند که نشان دهند شرور مخلوقات خدا نیستند. در مقابل، عصار با تکیه بر اصل غیریت حقیقی و بینونت تام میان خالق و مخلوق ایایی از انتساب شرور طبیعی به خداوند ندارد:

ما قائل به سنخیت نیستیم و خداوند را مابین با خیرات و شرور می‌دانیم. ... اگر ما خداوند را خالق شر بدانیم، مشکلی پیش نمی‌آید، چرا که قائل به سنخیت نیستیم: «فکلُّ ما فی الخلقِ لا یوجدُ فی خالقِهِ وَ کُلُّ ما یمکنُ فیهِ یمتنعُ مِنْ صَانِعِهِ» (ابن بابویه ۱۴۰۴ ق، ۴۰). (عصار ۱۳۹۹، ۹۷-۹۸)^{۱۵}

۴-۴. تلفیق چند تئودیسۀ

یک) دلایل پنهانی. در ابتدا، شاید این طور به نظر بیاید که تئودیسۀ عصار یک نسخه ارتقایافته از نظریۀ «کیفر الهی» است، ولی می‌توان آن را مصداقی از نظریۀ «دلایل پنهانی»^{۱۶} دانست که در الهیات شکاکانه^{۱۷} مطرح می‌شود. مطابق این دیدگاه گفته می‌شود خداوند به دلایلی که ما نمی‌دانیم شرور را آفریده (مجاز کرده) است. این دلایل پنهان ممکن است ناشی از محدودیت معرفت/انسان یا ذات رمزآلود شرور باشد.

از عبارات عصار چنین به دست می‌آید که دلایل ایجاد شرور طبیعی به دست خداوند بر ما پوشیده است. از طرفی، خداوند برای اینکه انسان را دلگرم کند، حکمت ایجاد برخی از شرور را برای انسان آشکار کرده است، به طوری که او به طور اجمالی می‌داند که خداوند به جهاتی شر طبیعی را می‌آفریند، ولی تطبیق یکی از این جهات بر یک شر خاص نیز برای ما لزوماً امکان‌پذیر نیست. برای مثال، ما اجمالاً می‌دانیم که خداوند گاهی برای عقوبت گناهان و گاهی برای بیرون ساختن بنده از غفلت، او را گرفتار درد و رنج می‌کند. اکنون من مؤمنی را می‌بینم که مریض است. آیا می‌توانم درباره حکمت بیماری او قضاوت کنم؟ پاسخ عصار به این سؤال به شدت منفی است (عصار ۱۳۹۹، ۱۰۱-۱۰۰).

دو) اختیارگرایی. عصار تمام شرور طبیعی را ناشی از اختیار فاعل مختار می‌داند. دلیل او برای این ادعایش به شکل زیر قابل صورت‌بندی است:

- ۱) پدیده‌های جهان فعل اختیاری یک پدیدآورنده مختارند.
 - ۲) پدیدآورنده مختار یا خدا است یا مخلوق خدا.
- مفروض (بدیهی شهودی)
مفروض (اصل الهیاتی)

- (۳) پدیده‌های جهان یا فعل خدایند یا فعل مخلوق خدا.
 (۴) شرور طبیعی بخشی از پدیده‌های جهان‌اند.
 (۵) شرور طبیعی یا فعل خدایند یا فعل مخلوق خدا.
 (۶) پدید آوردن شرّ طبیعی به دست مخلوق ابتدای مستقیم بر اختیار او دارد.
 (۷) پدید آمدن شرّ طبیعی به دست خدا ابتدای غیرمستقیم بر اختیار انسان دارد.
 (۸) پدید آمدن شرّ طبیعی ابتدای مستقیم یا غیرمستقیم بر اختیار انسان دارد.
 بر اساس گزاره ۱ و ۲ مفروض (بدیهی شهودی)
 بر اساس گزاره ۳ و ۴ مفروض (بدیهی شهودی)
 مفروض (گواهی منابع نقلی)
 بر اساس گزاره‌های ۵ و ۶ و ۷
- مقدمه‌ای که در این استدلال نقش کلیدی دارد گزاره (۷) است. با مراجعه به عبارات عصار، دلیلی جز برخی نصوص دینی برای این گزاره نیافتیم که به عنوان نمونه می‌توان به این روایت اشاره کرد: «اگر همه مردم بر ولایت علی اتفاق نظر پیدا می‌کردند، آتش را خلق نمی‌کردم» (ابن بابویه ۱۴۰۰ ق، ۶۵۷). عصار در این باره می‌گوید:
- اگر گناهی نمی‌شد، خدا شرّی پدید نمی‌آورد. در برخی روایات این مطلب آمده است ... که اگر کسی گناه نمی‌کرد، خداوند جهنّم را خلق نمی‌کرد. ... استفاده سوء بندگان از اختیار خویش باعث می‌شود تا خداوند فعل شر خلق کند. (عصار ۱۳۹۹، ۱۰۲-۱۰۳)

در واقع، عصار در یک حرکت غیرمتعارف، دامنهٔ تئودیسۀ اختیارگرایی را که معمولاً برای توجیه شرور اخلاقی به کار می‌رود، به حوزه شرور طبیعی نیز تسری می‌دهد، نکته‌ای که می‌تواند از ابداعات و مساهمت‌های وی یا میرزای اصفهانی محسوب شود.

سه) خیرخواهی مشروط^{۱۸} یا تخصیص در خیرخواهی. در این نگاه، صفت خیرخواهی در ذات الهی مطلق است، اما اعمال و تجلّی آن برای بندگان، مشروط به پذیرش یا ردّ اختیارگونه آنهاست. بنابراین، این محدودیت در فعل خداست، نه در ذات او. عباراتی از عصار دلالت می‌کنند که وی خیرخواهی خدا را مطلق نمی‌داند. مثلاً، خداوند پیش از کفر کافر خیرخواه اوست و راه حق را به او ارائه می‌کند. حتی ممکن است پس از کفر کافر حجت‌هایی را برای او اقامه کند؛ اما از یک نقطهٔ زمانی (مثل t) به بعد، اگر کافر بر کفر خود باقی بماند، خداوند دیگر خیرخواه او نیست. بنابراین، می‌توان برهه‌هایی از زمان را یافت (تعداد آنها کم نیست) که خداوند خیرخواه بنده‌اش نیست. او دو عذاب را ناشی از عدم خیرخواهی خدا برای کافران می‌داند: (۱) عذاب‌های دنیوی اقوام پیشین که منجر به هلاک آنها شده است؛ (۲) عذاب جهنّم. این دو دسته عذاب (الف) شرّ طبیعی‌اند؛ (ب) برای عذاب‌شوندگان شرّ محض‌اند؛ (ج) در عین حال، ضدّ اخلاقی نیستند، زیرا تجلّی عدل خدایند و رفتار عادلانه اخلاقاً شر نیست (عصار ۱۳۹۹، ۱۸۳).

۵. ارزیابی

۵-۱. مساهمت عصار در معناشناسی شر

وقتی به سخنان عصار مراجعه می‌کنیم، تبیین معنایی و وجودی خاصی را مشاهده می‌کنیم که به نوبه خود کم‌نظیر است. می‌توان ادعا کرد که او شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی را مشترک لفظی می‌داند و اوصاف مختلفی را برای آنها قائل است، به طوری که شرّ اخلاقی به یک «ضدّ ارزش» دلالت می‌کند، ولی شرّ طبیعی این گونه نیست و فقط با طبع انسان سازگار نیست.

به علاوه، عصار بر خلاف برخی مانند آخوند خراسانی (د. ۱۳۲۹ ق) و آقا ضیاء عراقی (د. ۱۳۶۱ ق)، که حسن و قبح اخلاقی را موافقت و منافرت با عقل می‌دانند (خراسانی ۱۴۰۷ ق، ۱۲۳؛ نائینی ۱۳۷۶، ۴: ۴۵۳)، حسن و قبح اخلاقی را از سنخ ملائمت و منافرت نمی‌داند. بر اساس این دیدگاه، خیر و شر مساوی با یک نوع موافقت و مخالفت خواهند بود که گاهی ملاک آن طبع است و گاهی عقل. در صورت اول، خیر و شر، طبیعی و در صورت دوم، اخلاقی خواهند بود. در عبارات عصار، اما، هیچ تفسیری از شرّ اخلاقی مبنی بر منافرت با عقل مطرح نیست.

۲-۵. نسبت وجودشناختی شرّ طبیعی و اخلاقی

بنا بر تعریف عصار از شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی، می‌توان ادعا کرد که در بسیاری از موارد، شرّ طبیعی به منزله معلول برای شرّ اخلاقی است. پیش‌تر، گزاره‌های زیر را از آثار عصار نشان دادیم:

(۱) شرّ طبیعی به عنوان پدیده‌ای حقیقی در این عالم هست و پدیده‌آورنده مختار دارد.

(۲) پدیده‌آورنده مختار یا خدا است یا مخلوق خدا (به نحو منفصله حقیقی).

در نتیجه،

(۳) پدیده‌آورنده شرّ طبیعی یا خدا است یا مخلوق خدا.

همچنین دیدیم که عصار قائل بود:

(۴) پدید آوردن شرّ طبیعی به دست خدا، خود، یک فعل اخلاقاً شرّ (قبیح) محسوب نمی‌شود، زیرا همواره

مبتهی بر حکمت و عدل الهی است.

اما درباره شرور طبیعی که به دست مخلوقات خدا پدید می‌آید چه باید گفت؟ عصار معتقد است که این دسته از شرور طبیعی گاهی اخلاقاً خیرند و گاهی اخلاقاً شرّ. مثلاً، «کشته شدن» یک شرّ طبیعی است. گاهی این شر به دست یک انسان عادل در مقام مجازات صورت می‌گیرد. در این صورت، اخلاقاً خیر خواهد بود. گاهی نیز انسانی آن را از سر ظلم یا بی جهت انجام می‌دهد که اخلاقاً شرّ خواهد بود. در مورد اخیر، شرّ اخلاقی علتی برای شرّ طبیعی خواهد بود، بدان معنا که فعل ضدّ اخلاقی یک انسان (شرّ اخلاقی) باعث یک رنجی در مقتول و اطرافیان مقتول (شرّ طبیعی) شده است.

۳-۵. اشکال زاگزبسی

لیندا زاگزبسی (ز. ۱۹۴۶ م) نقیصه‌ای را برای پاسخ‌های موجود به مسئله شرّ برمی‌شمرد که نظریه عصار را نیز شامل می‌شود. او معتقد است که پاسخ‌های موجود به مسئله شرّ تنها به صورت کلی به این مسئله پاسخ می‌دهند و بر فرض توفیق آنها، نتیجه این خواهد شد که وجود شرور به دلایلی با اصل وجود خدا یا قدرت و خیرخواهی مطلق او تنافی ندارد. اما، هیچ کدام از این نظریه‌ها به ما نمی‌گویند که چرا ما باید با یک شرّ (رنج) خاص مواجه شویم؟ برای مثال، یک تئودیسۀ برای ما ثابت می‌کند که وجود نقص عضو در جهان با وجود خدا یا قدرت و خیرخواهی مطلق او تنافی ندارد. در اینجا سؤال دیگری مطرح می‌شود: «چرا من؟» این سؤال است که پاسخش در این نظریات مسکوت باقی می‌ماند (زاگزبسی ۱۳۹۴، ۲۸۹). به نظر می‌رسد این اشکال در تئودیسۀ «دلایل پنهان» تقویت می‌گردد، زیرا راه معرفت را در سؤال «چرا شر؟» بسته می‌داند، چه برسد به سؤال «چرا من؟»؛ و نظریه عصار نیز ذیل دیدگاه دلایل پنهان می‌گنجد.

در مقابل، شاید یک مدافع دیدگاه عصار، در مقام پاسخ به این سؤال، مدعی شود که پرسش «چرا من؟» خود ناشی از یک رویکرد معرفتی ناصواب و تلاش برای فهم اموری است که اساساً در حیطه دانش بشری قرار نمی‌گیرد و وظیفه انسان در چنین موقعیتی نه پرسشگری فلسفی، بلکه تسلیم در برابر حکمت الهی، صبر و رضایت به فعل او است.

۶. نتیجه‌گیری

چنان که بیان شد، تئودیه عصار که در کتاب *عالم تشریح متبلور* است، یک نظام فکری منسجم را نمایندگی می‌کند که نه بر مبانی هستی‌شناختی فلسفی، بلکه بر اصول کلامی و روایی نشئت‌گرفته از آموزه‌های میرزا مهدی اصفهانی استوار است. سنگ بنای نظریه عصار یک حرکت بنیادین معناشناختی است: تفکیک قاطع میان «شر طبیعی» و «شر اخلاقی» (قبیح). عصار این دو مفهوم را نه دو قسم از یک جنس واحد، بلکه دو مقوله کاملاً متمایز و به مثابه مشترک لفظی در نظر می‌گیرد. «شر طبیعی» صرفاً به معنای امری منافر با طبع است و فاقد بار ارزشی منفی در فاعل آن است، در حالی که «شر اخلاقی» یک فعل ضد ارزش و مستوجب نکوهش است. این تمایز مفهومی که ریشه در سنت کلامی-اصولی (از فخر رازی تا علمای شیعه) دارد، به عصار اجازه می‌دهد تا ضمن تنزیه مطلق خداوند از ارتکاب هر گونه «قبیح»، راه را برای انتساب آفرینش «شورور طبیعی» به خداوند، به عنوان فعلی حکیمانه و عادلانه، کاملاً باز بگذارد. این رویکرد در تضاد مستقیم با راه‌حل صدرایی قرار می‌گیرد که با «عدمی» دانستن شر، اساساً در صدد نفی انتساب آن به مبدأ هستی است. بر این شالوده معناشناختی، عصار یک تئودیه ترکیبی و چندوجهی بنا می‌کند که در این مقاله سه مؤلفه اصلی آن شناسایی شد:

۱. **دلایل پنهان:** در این دیدگاه، حکمت و علت غایی بسیاری از شورور طبیعی مانند بیماری‌ها و بلاها که فاعل مباشرشان خداست، بر عقل بشر پوشیده است. معرفت انسان به حکمت‌های کلی (مانند امتحان، تطهیر گناهان یا ترفیع درجه) به او اجازه نمی‌دهد که علت یک شرّ خاص را تشخیص دهد، و وظیفه او در این مقام، تسلیم در برابر علم مطلق و انتخاب (اختیار) الهی است.

۲. **اختیارگرایی تعمیم‌یافته:** در حرکتی کم‌نظیر، عصار دامنه تئودیه اختیار را که معمولاً برای توجیه شورور اخلاقی به کار می‌رود، به قلمرو شورور طبیعی نیز تسری می‌دهد. او معتقد است تمام شورور طبیعی یا معلول مستقیم افعال اختیاری مخلوقات اند (مانند درد ناشی از ظلم) یا پاسخی حکیمانه و غیرمستقیم از سوی خداوند به گناهان و انتخاب‌های نادرست انسان‌ها هستند (که مستند آن نصوص دینی است).

۳. **خیرخواهی مشروط:** سخت‌گیرانه‌ترین بخش نظریه عصار بازتعریف نحوه تجلی صفت خیرخواهی الهی است. او معتقد است اعمال خیرخواهی خداوند برای بندگان مشروط به انتخاب‌های آنهاست. در برابر کفر و عناد مستمر، خداوند دیگر خیرخواه بنده نیست و شوروری مانند عذاب‌های استیصال دنیوی و دوزخ، نه تجلی خیرخواهی، بلکه تبلور عدالت مطلق او هستند و لذا قبیح محسوب نمی‌شوند.

در نهایت، این پژوهش نشان داد که تئودیه عصار نمونه‌ای موفق از یک «عدل‌پژوهی کلامی» است که با کنار گذاشتن اصول فلسفی کلیدی مانند «مساوقت خیر با وجود» و «اصل سنخیت علت و معلول» از طرفی، و جایگزین کردن آن با اصل کلامی «بینونت ذاتی میان خالق و مخلوق» و «اختیارگرایی ناسازگارگرایانه» به نظامی جایگزین دست می‌یابد. اگرچه این نظریه، همانند دیگر تئودیه‌ها، در برابر نقد اگزیستانسیال «چرا من؟» (که توسط فیلسوفانی چون

زاگزبسیکی مطرح شده است) آسیب‌پذیر به نظر می‌رسد، اما به عنوان یک ساختار فکری منسجم و بدیل، اهمیت و پویایی مدرسه میرزای اصفهانی را در مواجهه با مسائل بنیادین الهیاتی به نمایش می‌گذارد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. ۱۴۰۰ ق. *الأمالی*. بیروت: الأعلمی.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. ۱۴۰۴ ق. *التوحید*. تصحیح و تعلیق سید هاشم حسینی طهرانی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- اصفهانی، مهدی. بی‌تا. *فی صورة عالم التشريع*. تقریرات دروس به قلم محمود تولایی. نسخه خطی. مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۵۴.
- انصاری، مرتضی. ۱۳۸۳. *مطرح الأنظار*. تقریرات دروس به قلم ابوالقاسم کلانتری. چاپ دوم. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- بحرانی، علی بن میثم. ۱۴۳۴ ق. *قواعد المرام فی علم الکلام*. کربلاء: العتبة الحسينية.
- پترسون، مایکل، و دیگران. ۱۳۹۰. *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*. چاپ هفتم. تهران: طرح نو.
- پورمحمدی، نعیمه، و دیگران. ۱۴۰۲. *درباره شر*. چاپ چهارم. قم: طه.
- خراسانی، محمدکاظم. ۱۴۰۷ ق. *فوائد الأصول*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۴۱۱ ق. *المحصل*. تحقیق حسین آتای. قاهره: مکتبه دار التراث.
- زاگزبسیکی، لیندا. ۱۳۹۴. *فلسفه دین: درآمدی تاریخی*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: پارسه.
- سیوری، مقداد بن عبدالله. ۱۴۰۵ ق. *إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين*. تحقیق سید مهدی رجائی. قم: انتشارات کتابخانه مرعشی.
- طبری، محمد بن ابوالقاسم. ۱۴۲۰ ق. *بشارة المصطفى لشيعة المرتضى*. تحقیق جواد قیومی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- عصار، محمدحسین. ۱۳۹۹. *عالم تشريع، شرور و بلايا*. مقدمه حسن طارمی راد. تدوین و تحقیق محمدحسین کلاهی. تهران: نیا.
- عصار، محمدحسین. ۱۴۰۱. *اختیار انسان در فلسفه اسلامی و معارف الهی*. تدوین و تحقیق محمدحسین کلاهی. تهران: نیا.
- عصار، محمدحسین. ۱۴۰۳. *سمات و صفات الهی*. تدوین و تحقیق محمدحسین کلاهی. تهران: نیا.
- عصار، محمدحسین. ۱۴۰۴. *غیریت حقیقی حق و خلق*. تدوین و تحقیق محمدحسین کلاهی. تهران: نیا.
- کشفی، عبدالرسول، و آرزو مشایخی. ۱۳۹۰. «بررسی نظریه دادباوری شرور طبیعی از منظر بروس رایشنباخ». *پژوهشنامه فلسفه دین*، ۹، شماره ۲: ۱۱۳-۱۳۳.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۹۵. *عدل الهی*. تهران: صدرا.
- ملاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی). ۱۳۶۸. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*. تعلیق محمدحسین طباطبایی. قم: مکتبه المصطفوی.
- ناثینی، محمدحسین. ۱۳۷۶. *فوائد الأصول*. تقریر محمدحسین کاظمینی. حاشیه آقا ضیاء عراقی. قم: جامعة المدرّسين.

Bibliography

The Holy Qur'an.

Ansari, Morteza. 2004. *Mataarih al-Anzar*. 2nd ed. Transcribed by Abolqasem Kalantari. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami. [In Arabic]

- Assar, Mohammad Hossein. 2020. *The World of Legislation, Evils, and Calamities*. Introduction by Hasan Taromi Rad, compiled and researched by Mohammad Hossein Kolahi. Tehran: Naba'. [In Persian]
- Assar, Mohammad Hossein. 2022. *Human Free Will in Islamic Philosophy and Divine Teachings*. Compiled and researched by Mohammad Hossein Kolahi. Tehran: Naba'. [In Persian]
- Assar, Mohammad Hossein. 2024. *The Divine Signs and Attributes*. Compiled and researched by Mohammad Hossein Kolahi. Tehran: Naba'. [In Persian]
- Assar, Mohammad Hossein. 2025. *The True Otherness of Haqq (God) and Khalq (Creation)*. Compiled and researched by Mohammad Hossein Kolahi. Tehran: Naba'. [In Persian]
- Bahrani, 'Ali ibn Maytham. 2013. *Qawa'id al-Maram fi 'Ilm al-Kalam*. Karbala: al-'Ataba al-Husayniyya. [In Arabic]
- Calder, Todd. 2022. "The Concept of Evil." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil>.
- Ibn Babawayh (al-Saduq), Muhammad ibn 'Ali. 1980. *Al-Amali*. Beirut: al-A'lami. [In Arabic]
- Ibn Babawayh (al-Saduq), Muhammad ibn 'Ali. 1984. *Al-Tawhid*. Edited and annotated by Sayyid Hashim al-Husayni al-Tehrani. Qom: Mu'assasa al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Isfahani, Mahdi. n.d. *Fi Sura 'Alam al-Tashri'*. Transcribed by Mahmud Tavala'i. Mashhad: Kitabkhanh-yi Astan-i Quds-i Razavi, no. 12454. [In Persian]
- Kashfi, Abd-al-Rasoul, and Arezou Mashayekhi. 2011. "Critical Analysis of the Reichenbach's Theory of Natural Evils Theodicy." *Philosophy of Religion Research* 9, no. 2: 113–133. <https://doi.org/10.30497/pr.2012.1051>. [In Persian]
- Khurasani, Muhammad Kazim. 1987. *Fawa'id al-Usul*. Tehran: Vizarat-i Farhang va Irshad-i Islami. [In Arabic]
- Mackie, J. L. 1955. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64, no. 254: 200–212.
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Motahhari, Morteza. 2016. *Divine Justice*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Mulla Sadra (Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim al-Shirazi). 1989. *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*. Annotated by Muhammad Husayn Tabataba'i. Qom: Maktaba al-Mustafawi. [In Arabic]
- Naini, Muhammad Hossein. 1997. *Fawa'id al-Usul*. Transcribed by Mohammad Hossein Kazemeyni, marginal notes by Agha Zia'eddin Araghi. Qom: Jami'a al-Mudarrisin. [In Arabic]
- Peterson, Michael, et al. 2011. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. 7th ed. Tehran: Tarh-i Nuw. [In Persian]
- Pourmohammadi, Naeimeh, et al. 2023. *On Evil*. 4th ed. Qom: Taha. [In Persian]
- al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn 'Umar. 1990. *Al-Muhassal*. Edited by Hüseyin Atay. Cairo: Maktaba Dar al-Turath. [In Arabic]
- Suyuri, Miqdad ibn 'Abd Allah. 1985. *Irshad al-Talibin ila Nahj al-Mustarshidin*. Edited by Sayyid Mahdi Raja'i. Qom: Intisharat-i Ketabkhanh-yi Mar'ashi. [In Arabic]
- Tabari, Muhammad ibn Abolqasem. 1999. *Bisharat al-Mustafa li Shi'a al-Murtada*. Edited by Javad Qayyumi. Qom: Mu'assasa al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Zagzebski, Linda. 2015. *Philosophy of Religion: A Historical Introduction*. Translated by Shahab al-Din 'Abbasi. Tehran: Parsih. [In Persian]

یادداشت‌ها

^۱ برهان شر «منطقی» در برابر برهان شر «قرینه‌ای» مطرح می‌شود. البته، هر کدام از این دو نوع برهان شر تقریرهای گوناگونی دارند. برای اطلاع از صورت‌بندی‌های مختلف برهان شر، نک. پورمحمدی و دیگران ۱۴۰۲، ۱: ۱۱-۱۱۹.

^۲ جدا از اینکه چنین ادعایی فاصله زیادی با شهود انسان دارد، خودشکن است، چرا که همان توهم نیز منشأ شر دردناکی برای انسان است. به عبارت دیگر، باور به توهم بودن شر مستلزم توهم نبودن شر است (کشفی و مشایخی ۱۳۹۰، ۱۱۴).

^۳ defense

^۴ theodicy

^۵ البته «دادباوری» ترجمه دقیقی از تئودیه نیست، چرا که تئودیه معمولاً با پیش‌فرض‌های الهیاتی همراه است.

^۶ البته براهین دیگری را نیز در آثار صدرائیان می‌توان یافت، مانند بازگشت شرور به حیثیت ماهوی اشیاء (ملاصدرا ۱۳۶۸، ۶: ۳۷۵).

^۷ گفتنی است، طبقه نخست شاگردان میرزای اصفهانی در سه شهر مشهد، تهران و قم سکونت گزیده و آثار به‌جامانده از وی را تدریس می‌کردند. از معدود شاگردان میرزا که ساکن تهران بود و عملاً شعبه‌ای از مدرسه میرزا را که در مشهد تأسیس شده بود، در تهران بنا نهاد، شیخ محمود تولایی بود که عصار از شاگردان شاخص و مورد تأیید وی به شمار می‌رود. حسن طارمی راد درباره نقش عصار در ترویج معارف میرزوی در تهران می‌نویسد: «عصار همراه با چند تن از دوستانشان از مرحوم آیت‌الله حلبی درخواست کردند تا یک دوره مباحث معارفی را بر پایه تقریراتی که خود از درس‌های مرحوم آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی نوشته بودند، به این مشتاقان تدریس فرماید. ... باری، پس از چند سال تدریس منضبط نزد مرحوم آقای حلبی، به توصیه و با اجازه آن عالم فداکار و جوانمرد، اصحاب درس به تعلیم آموخته‌های معارفی پرداختند ... در اینجا نیز عصار بار دیگر شمع انجمن شد» (عصار ۱۳۹۹، ۱۹-۲۰). ناگفته نماند که تدریس مرحوم عصار منحصر در تهران نبود، اگرچه بیشتر وقت خود را به تدریس در تهران گذراند. آقای طارمی در این باره می‌نویسد: «او با برگزاری جلسات متعدد درسی در تهران و شهرهای دیگر، همه فرصت را در اختیار گذاشت و حتی سلامت خویش را نادیده گرفت» (عصار ۱۳۹۹، ۲۰). علیرضا رحیمیان که خود از شاگردان شیخ محمود تولایی است (عصار ۱۴۰۴، ۵) در مقدمه کتاب دیگری از عصار چنین می‌نویسد: «برادر گرامی و خدمت‌گزار آستان مهدوی مرحوم مهندس محمدحسین عصار از جمله افرادی بود که توفیق شاگردی مرحوم استاد آیت‌الله حاج شیخ محمود تولایی را یافت و از این طریق، توانست بهره‌های فراوان معارفی و اعتقادی ببرد. استعداد سرشار، حافظه قوی ... باعث شد تا ایشان طی سال‌های طولانی ملازمت با استاد، استفاده‌ای مضاعف ببرد و مورد توجه خاص استاد باشد» (عصار ۱۴۰۴، ۶). همان طور که می‌بینیم، رحیمیان به جایگاه ویژه عصار نزد استادش تصریح کرده است.

^۸ تفسیر صحیح دیدگاه ملاصدرا این است: خدا اراده ایجاد شر نمی‌کند، یعنی منزّه است از آنکه شر ایجاد کند، نه آنکه توان ایجاد شر را ندارد.

^۹ برای ملاحظه نقدهای عصار به متافیزیک «شر» در فلسفه اسلامی، نک. عصار ۱۳۹۹، ۱۶۳-۲۴۵، و برای ملاحظه نقدهای وی به ضرورت علی فلسفی، نک. عصار ۱۴۰۱، ۵۰-۶۹.

^{۱۰} «الأمر الثاني: إن الحسن والقبیح يطلقان على معان: منها: الملائم والمنافر ولو بحسب العقل. و هما ينشآن من الاتّحاد والبيّنونة والقرب والبعّد، أي كلّ ما كان أكثر تفرّقاً وأوفر تباعداً عن العقل، يكون متنافراً له وكلّ ما كان بالعكس، كان ملائماً له. ومنها: الكمال والنقص الناشئ عن سعة الوجود و ضيقه، كما ذكره صاحب الحاشية والكفاية في فوائده. فيكون الأوسع وجوداً، كاملاً و حسناً و الأضيق ناقصاً و قبيحاً. فلامحالة يكونان حينئذ إضافيين؛ إذ كلّ مرتبة من الوجود أضيق بالنسبة إلى فوقه. فيكون على هذا المشرب وجود الصادر الأوّل قبيحاً بالنسبة إلى البارئ تعالى. و هو كما ترى. ومنها: المصالح و المفاسد الناشئة عن الأعراض. فكلّ ما كان محصلاً لغرض مطلوب، فهو ذو مصلحة و حسن و كلّ ما كان محصلاً لأمر مبعوض، فهو ذو مفسدة و قبيح. و يطلقان أيضاً على معنى

رابع، و هو كون الشيء بعنوانه الأولى حسناً بحيث لا يكون له عنوان أولاً وبالذات إلا الحسن أو القبح و لا يكون له معرف أظهر منهما. و ذلك كشكر المنعم وكفره ...»

^{۱۱} بدیهی است که در این تقسیم بندی، ما پدیده‌ای را نخواهیم یافت که اخلاقاً یا طبیعتاً نه خیر باشد و نه شر.

^{۱۲} property

^{۱۳} substance

^{۱۴} از آنجایی که موضوع این مقاله، شر اخلاقی نیست، این دیدگاه را نمی‌کاویم.

^{۱۵} برای مشاهده مباحث عصار درباره نسبت حق و خلق و نقد دیدگاه فلاسفه، نک. عصار ۱۴۰۳، ۱۹-۸۲. همچنین برای ملاحظه

نقد وی به دیدگاه عرفا در این مسئله، نک. عصار ۱۴۰۳، ۱۲۱-۱۶۶.

^{۱۶} Hidden Reasons

^{۱۷} skeptical theism

^{۱۸} conditional benevolence



The Relation of Human Will to Causality and Divine Knowledge: A New Explanation of the Problem of Free Will

Hosein Souzanchi¹ 

Submitted: 2025.04.14

Accepted: 2025.11.29

Abstract

The common solution in Islamic philosophy to the problem of free will is of the kind that, while accepting the generality of causal necessity and God's eternal knowledge, seeks to find a place for human will (*al-irāda*). However, in this solution, the "Best of All Possible Worlds" (*al-nizām al-aḥsan*) is reduced to the "only possible world", as if a confusion has arisen between God's knowledge and His wisdom, and the scope of God's power is constrained. Moreover, in this model, the explanation of will in human beings does not differ significantly from the explanation of will in animals. In the present paper, employing the method of philosophical analysis and taking as its foundation the theory of "the extensiveness of reality beyond existence" (accepting reality for possible worlds), and by providing a ground for accepting preference based on priority (*awlāwiyya*) instead of necessity (*ḍarūra*), a different conception of the Best of All Possible Worlds is presented. This conception, while taking seriously the fundamental difference between human beings and other creatures, explains human free will in such a way that, while accepting the principle "a thing, as long as it is not necessary, does not come into existence" (*al-shay' mā lam yajib lam yūjad*) within each possible world, and negating its applicability to specifically human acts of willing, it becomes possible to defend the existence of various options before the human being and the possibility of choosing among them. This new explanation of the problem of free will, in addition to being immune to the objections raised against previous solutions, is also capable of resolving certain difficulties such as the problem of *badā'*.

Keywords

determinism, causality, God's knowledge, free will, *Badā'*


© The Author(s) 2026.



1. Professor, Department of Social Sciences, University of Baqir al-Oloum, Qom, Iran. (souzanchi@bou.ac.ir)



نسبت اراده انسان با علیت و علم ازلی الهی: تبیینی نو از مسئله اختیار

حسین سوزنچی^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵

چکیده

راه‌حل رایج در فلسفه اسلامی برای مسئله اختیار از جنس راه‌حل‌هایی است که می‌خواهند در عین قبول عمومیت ضرورت علی و علم ازلی الهی، محملی برای اراده پیدا کنند. اما در این راه‌حل، «نظام احسن» به «تنها نظام ممکن» فروکاسته و گویی بین علم و حکمت خداوند خلط و دست قدرت خداوند بسته می‌شود. به علاوه، در این مدل، تبیین اراده در آدمی تفاوتی جدی با تبیین اراده در حیوانات ندارد. در مقاله حاضر با روش تحلیل فلسفی و با مبنا قرار دادن نظریه «اوسعیت واقع از وجود» (قبول واقعیت برای جهان‌های ممکن)، و باز کردن محملی برای قبول ترجیح مبتنی بر اولویت به جای ضرورت، طرح متفاوتی از نظام احسن ارائه شده است که ضمن جدی گرفتن تفاوت بنیادین بین انسان و سایر موجودات، اختیار انسان به گونه‌ای تبیین شود که در عین قبول قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در درون هر یک از جهان‌های ممکن، و نفی شمول آن بر اراده کردن‌های خاص انسان، بتوان از وجود گزینه‌های مختلف پیش روی انسان، و امکان دست به انتخاب زدن میان آنها دفاع کرد. این تبیین جدید از مسئله اختیار، علاوه بر اینکه از اشکالات راه‌حل‌های سابق مصون است، توان حل برخی معضلات مانند مسئله بداء را نیز دارد.

کلیدواژه‌ها

جبر، علیت، علم خدا، اختیار، بداء

۱. استاد گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. (souzanchi@bou.ac.ir)

مقدمه

از مهم‌ترین چالش‌هایی که برای مسئله اختیار در فضاهاى فلسفى رخ می‌نموده چگونگی جمع بین ضرورت علی با اختیار است، که شاید در زمره قدیمی‌ترین مسائلی است که همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته و مواضع متنوع و بلکه متضادی در قبال آن اتخاذ شده است. شاید بتوان در یک تقسیم‌بندی کلی تمام دیدگاه‌ها درباره نسبت علیت و اراده را در سه قسم گنجانند: (۱) قبول مطلق ضرورت علی و جبرگرایی^۱؛ (۲) انکار هرگونه ضرورت علی، لااقل در افق اراده (اراده آزاد از علت)^۲؛ و (۳) نظریاتی که می‌خواهند در عین اذعان به عمومیت ضرورت علی، محملی برای اراده پیدا کنند^۳.

در تلقی توحیدی، تبیین اختیار با چالش دیگری هم مواجه بوده و آن نسبت بین اختیار با علم ازلی الهی و توحید افعالی است: اگر خداوند همه چیز را از پیش می‌داند و هرچه رخ می‌دهد خارج از توحید افعالی نیست، اختیار کردن انسان و تصمیم جدید گرفتن و تغییر دادن تصمیم قبلی خود، چگونه ممکن است؟ آیا ما مجبوریم که صرفاً بر اساس یک تقدیر ازلی رفتار کنیم، یا امور خودمان به اختیار خودمان تفویض و واگذار شده است، و یا شق سومى در کار است؟ اصرار تعالیم دینی بر مسئله ثواب و عقاب، از سویی، و تأکید بر قبول توبه، از سوی دیگر، از شواهدی است که به خوبی نشان می‌دهد که در منطق دین، علم ازلی الهی و توحید افعالی، باب امکان اختیار و تغییر مسیر دادن انسان را نمی‌بندند؛ و از این رو، در تلقی اسلامی از مسئله، تبیین اختیار به عنوان حد وسط بین جبر و تفویض در دستور کار قرار گرفته، که در احادیث از آن به «أمر بین الأمرین» تعبیر شده است (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۶۰؛ طبرسی ۱۴۰۳، ۲: ۴۱۴). سه‌گانه تقدیرگرایی^۴، تفویض‌گرایی، و امر بین‌الامرین را با اندک تسامحی^۵ می‌توان ذیل سه دسته فوق در باب نسبت اراده و علیت دانست.

در سنت فلسفه اسلامی، راه‌حلی برای تبیین اختیار ارائه شده است که هم با ضرورت علی جمع شود و هم با پذیرش علم ازلی الهی و توحید افعالی؛ و نگارنده سال‌ها قبل آن را در مقاله‌ای (سوزنچی ۱۳۸۳) - که بعداً تکمیل و به صورت کتابچه‌ای منتشر شد (سوزنچی ۱۳۸۹) - تبیین، و از آن دفاع کرده بود. اما به نظر می‌رسد آن تقریر جای مناقشه دارد، به ویژه که تمایز بنیادین انسان با سایر مخلوقات در متن آفرینش را جدی نمی‌گیرد. در مقاله حاضر تلاش می‌شود که تبیین جدیدی ارائه گردد که در عین حال که از عهده تبیین این مسئله برمی‌آید از اشکالاتی که بر تقریر قبلی وارد است مصون باشد و بتواند معضل سنگین بداء را نیز حل کند.

بدین منظور، در این مقاله، ابتدا گزارش مختصری از تبیین رایج در فلسفه اسلامی تقدیم می‌شود (که به نوعی تلخیص مطلبی است که قبلاً در کتابچه مذکور ارائه شده بود)، سپس اشکالات وارد بر آن مختصراً اشاره می‌گردد و نهایتاً تبیین جدید تقدیم خواهد شد.

۱. تبیین اختیار در سنت فلسفه اسلامی

به نظر می‌رسد تبیین اختیار در سنت فلسفه اسلامی مصداقی از نظریات دسته سوم است، نظریاتی که می‌خواهند در عین قبول عمومیت ضرورت علی و علم ازلی الهی و توحید افعالی، محملی برای اراده پیدا کنند که اختیار انسان در افعال خویش انکار نشود. در کتابچه‌ای که اشاره شد، اگرچه مبنای اصلی، آرای خود ملاصدرا است (صدرالمآلهین ۱۹۸۱، ۶: ۳۷۹-۳۹۴)، اما عمدتاً مبتنی بر قرائتی است که توسط فلاسفه متأخر همچون علامه طباطبایی (۱۳۶۳)،

۲: ۳۴۷-۳۵۴: ۱۴۱۷، ۱: ۱۰۵-۱۱۰: ۱۳۷۲، ۳: ۱۵۶-۱۹۰) و استاد مطهری (۱۳۷۲)؛ پاورقی‌های مطهری بر طباطبایی (۱۳۷۲، ۳: ۱۵۷-۱۹۰) ارائه شده است. در آنجا ابتدا ابعاد مختلف مسئله در سه حوزه جهان‌شناسی و خداشناسی و انسان‌شناسی تفکیک شده، و بعد از توضیحاتی درباره ابعاد جهان‌شناسی و خداشناسی این مسئله که جلوی برخی سوءتفاهم‌ها در این مسئله را می‌گیرد، بحث اصلی در حوزه انسان‌شناسی ارائه شده است. خلاصه مطلب آنجا این است:

در حوزه جهان‌شناسی، اگر رابطه علت و معلولی را انکار کنیم ارتباط خود اراده با آثار آن از بین می‌رود؛ پس نمی‌توان از عمومیت قاعده علیت دست برداشت.

در حوزه خداشناسی با اشاره به مسئله بسیار مهم ربط ثابت به متغیر، تبیین شده که خداوند اولاً موجودی بی‌زمان و فرازمان است؛ و ثانیاً علم او به افعال ما عین خود افعال ماست نه امری مستقل، که تقدمش بر فعل ما اشکالی ایجاد کند؛ و ثالثاً اراده ما در طول اراده خداوند قرار دارد (توحید افعالی)؛ پس تقدم علم و اراده خداوند بر افعال ما صرفاً از جنس تقدم مرتبه واقعیت بی‌زمان بر مرتبه واقعیت زمانمند است؛ نه تقدم دو امر متفاوت، که یکی بر دیگری اثر بگذارد.

تا اینجا بحث، هم ضرورت جدی گرفتن علیت در عرصه‌ای که اختیار برقرار است تبیین می‌شود و هم ناسازگاری با اختیار، از زاویه علم ازلی خداوند و توحید افعالی، مرتفع می‌گردد. اما مشکل اصلی در زاویه خود اختیار در حوزه انسان‌شناسی است. در آنجا مسیری که امروزه آن را ذیل «جبرگرایی تعدیل‌شده» قرار می‌دهند در پیش گرفته شده است. طبق این دیدگاه، ضرورت علیت تخصیص‌بردار نیست، اما علل افعال اختیاری اموری درونی هستند، مانند تمایلات و باورهای شخص، که البته اینها چون از جنس امور انفعالی‌اند، تأثیرپذیری در آنها از بیرون مورد قبول است، ولی معتقدند که این مستلزم تأثیرپذیری خود اراده از خارج نیست. توضیح مطلب اینک:

اقتضای پذیرش رابطه ضروری بین علت و معلول در نظام آفرینش این است که هر چیزی اگر وجود دارد حتماً باید وجود داشته باشد؛ و اگر وجود ندارد اصلاً نمی‌توانسته وجود داشته باشد. این لازمه به قدری در فلسفه اسلامی قطعی قلمداد می‌شده که آن را به صورت قاعده‌ای بیان کرده‌اند که: «الشیء ما لم یجب لم یوجد». فلاسفه مسلمان تصریح دارند که این قاعده در مقابل قول به «اولویت» است، یعنی معتقدند که صرف اولویت منجر به موجود شدن یک امر ممکن نمی‌شود، بلکه هر چیزی باید به مرحله وجوب و ضرورت برسد تا وجود پیدا کند (صدرالمآلهین ۱۹۸۱، ۱: ۱۹۹-۲۰۲؛ سبزواری ۱۳۷۹، ۲: ۲۷۲-۲۷۷). از این رو هر ممکن‌الوجودی که بالفعل موجود است، وجودش ضرورت دارد و «واجب الوجود بالغیر» است. در این تلقی، هر واقعیت موجودی اساساً واجب‌الوجود است، و بحث فقط بر سر این است که واجب‌الوجود بالذات است یا بالغیر.

اکنون تقریر اشکال در خصوص اختیار این است که فعل اختیاری‌ای که ما در صدد اثباتش هستیم فعلی است که حادث باشد. یعنی من قبلاً تصمیم به انجام کاری نگرفته باشم و این تصمیم و اراده من الان رخ دهد. می‌دانیم هر امر حادثی ممکن‌الوجود است، و اگر موجود شده، طبق قاعده فوق، یک علت ضروری‌ای بیرون از خود دارد، و معلول است. از سوی دیگر، سراغ هر یک از افعال من که برویم: اگر علت تامه‌اش موجود باشد، آنگاه بخواهم یا نخواهم آن فعل من موجود خواهد شد؛ و اگر علت تامه‌اش موجود نباشد، باز بخواهم یا نخواهم آن فعل از من صادر نخواهد شد. نتیجه گرفته می‌شود که افعال من هیچ ربطی به اختیار من ندارند.

پاسخی که فلاسفه مسلمان در این مرحله می‌دهند^۲ این است که «اراده، جزء اخیر علت تامه است»، یعنی آن علت تامه‌ای که اگر حاصل شود به ناچار فعل از من سر می‌زند، مؤلفه‌هایی دارد که یک جزء آن اراده است، به طوری که اگر این اراده ضمیمه سایر مؤلفه‌ها نشود، فعلی از من صادر نخواهد شد. پس زمانی علت تامه فعل اختیاری من موجود خواهد بود، که اراده من هم در کار باشد، یعنی من بخواهم، و لذا تنها وقتی من بخواهم، فعل اختیاری من موجود می‌شود؛ و اگر نخواهم، موجود نمی‌شود.

اشکالی که در گام دوم مطرح می‌شود این است که نقل کلام به خود این اراده می‌شود: آیا این اراده به عنوان یک جزء از اجزای علت تامه صدور فعل اختیاری، خودش یک واقعیت موجود هست یا خیر؟ اگر هست (که طبق مبنای فلاسفه مسلمان، هست)، آنگاه خود آن به عنوان یک موجود حادث، ممکن‌الوجود و نیازمند علت تامه است؛ و اگر علت تامه‌اش نباید حتماً این اراده واقع خواهد شد، و اگر نیاید این اراده واقع نخواهد شد. در حالی که تلقی ما از اختیار این است که اعمال این اراده در اختیار خود انسان باشد، و اگر همه عوامل بیرونی هم دست به دست هم بدهند انسان بتواند با این اراده‌اش در مقابل آن عوامل مخالفت کند و خودش رأساً تصمیم بگیرد، نه صد درصد تحت عوامل بیرونی.

در اینجا راه‌حل ارائه شده در کتابچه مذکور مبتنی بر تفکیک بین دو حیثیت فعلی و انفعالی در وجود انسان است، بدین بیان که:

اولاً وقتی مفهوم اراده را بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم که همیشه اراده نسبت به آینده (ابعاد فعلی وجود من) معنادار است، نه نسبت به گذشته (ابعاد انفعالی وجود من).

ثانیاً اراده فقط با جبر بیرونی منافات دارد؛ مثلاً اگر بگویم «من با فکر و میل خود تصمیم می‌گیرم که به گردش بروم»، هیچ کس اشکال نمی‌کند که «چون فکر و میل "من" دخالت کرده و "من" این کار را بر خود الزام کرده‌ام، پس این کار از اختیار "من" خارج شده است!»؛ بلکه زمانی کاری را خلاف اختیار می‌دانیم که «عامل اجبارگر بیرونی» کاملاً مستقل از «من» وارد عمل شود. حتی اگر کسی با واسطه من، امری را بر من تحمیل کند، نمی‌توان آن را حقیقتاً اجبار دانست؛ چنان که اگر شخص زورگویی به من بگوید: «فلانی را بکش، وگرنه تو را می‌کشم»، در اینجا درست است که تحمیلی صورت گرفته است، اما به جبر منجر نمی‌شود: او مرا بین این دو گزینه که «فلانی را نکشم و خودم کشته شوم» یا «فلانی را بکشم و زنده بمانم» مخیر کرده است. لذا اگر من آن فلانی را کشتم، بی‌تقصیر نیستم؛ زیرا با اراده خود او را کشته‌ام (هرچند چون هنگام اراده کردن محذوراتی پیش روی من بوده است، احتمالاً موجب تخفیف در مجازاتم شود، که این از بحث ما خارج است).

در واقع، در این تبیین، با تفکیک ابعاد فعلی و انفعالی وجود من، و به رسمیت شناختن آن عواملی که بر اراده من تأثیر می‌گذارد، ادعا شده است که این تأثیر، اراده را از اراده بودن خارج نمی‌کند. انفعال و تأثیرپذیری، ناظر به ابعاد شناختی و گرایشی (= علم و عواطف) انسان است؛ و اثرگذاری است که مربوط به اراده انسان معرفی می‌شود؛ و ادعا شده اساساً این سخن که «اثرگذاری امور بر روی اراده به نحو ضروری، اراده را از اختیاری بودن می‌اندازد» به خاطر ابهامی که داشته موجب این شبهه ناسازگاری علیت و اراده شده است. بر اساس این مبنا، عبارت داخل گیومه، مبتنی بر خلط بین دو مطلب است:

(۱) اموری که روی «من» اثر می‌گذارند، در واقع بر روی علم و احساسات من اثر می‌گذارند، نه مستقیماً بر «اراده من»؛ و

(۲) «اختیار» در گروی این است که اراده من تحت تأثیر علم و احساسات من صادر شود، نه تحت تأثیر مستقیم امور بیرونی؛

و از این رو، این گونه نیست که علل بیرونی، به نحو ضروری، مرا به انجام یا ترک کاری مجبور سازد. بدین ترتیب ادعا شده است که این جمله فلاسفه که «اراده جزء اخیر علت تامه است» اگر درست فهم شود مشکلی باقی نمی‌ماند.

۲. نقد تبیین فوق از اختیار

در این تقریر، ظاهراً به جای حل اشکال، صورت مسئله پاک شده است! ادعای تقریر فوق این بود که «قانون علیت تخصیص‌بردار نیست، و علل افعال اختیاری، چون اموری درونی هستند، مانع اختیاری بودن فعل نمی‌شوند». اگر قبول داریم که خود این مبادی فعل (علم و عواطف) - که علت قریب فعلیت یافتن یکی از امکان‌های پیش روی ما هستند - اموری حادث و ممکن‌الوجود می‌باشند، آنگاه طبق قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، خود این مبادی، دارای «علت تامه‌ای» هستند که ضرورتاً تحت تأثیر آن تحقق پیدا می‌کنند؛ و اگر آن علت تامه نباشد، خیر. اکنون اگر این مبادی افعال تحقق پیدا کنند (که تحققشان خارج از اختیار ماست)، صدور فعل از من هم قطعاً تحقق پیدا خواهد کرد و من امکان اینکه آن فعل را انجام ندهم نخواهم داشت.

به تعبیر دیگر، سؤال در نسبت بین این مبادی و اراده من است. تبیین فوق کوشید که بگوید آنچه تحت تأثیر نظام ضرورت علی واقع می‌شود، این مبادی‌اند، نه خود اراده؛ اما سؤال این است که آیا اراده می‌تواند از این مبادی تخلف کند یا خیر؟ اگر رابطه بین این مبادی و اراده کردن ضروری است، از اراده و اختیار فقط اسمش باقی مانده است. در واقع، همان اشکالی که در گام دوم مطرح شد هنوز حل نشده است: خود اراده به عنوان یک واقعیتی از واقعیات (ولو بگوییم جزء اخیر علت تامه است)، اگر امری حادث و ممکن‌الوجود است و خودش محکوم قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است، بودن و نبودنش تأثیری در حل مسئله ندارد و همانند سایر اجزای علت تامه می‌باشد که بالاخره همه آنها هم محکوم نظام ضروری علت و معلولی و تخلف‌ناپذیر هستند.^۸

۳. تبیین جدید از اختیار در ذیل نظام احسن

به نظر می‌رسد برای حل مسئله اختیار چاره‌ای نداریم جز اینکه تعیین‌های اراده (یعنی اراده‌های حادث در هنگام هر تصمیمی) را از شمول قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و قرار گرفتن ذیل ضرورت علی خارج کنیم و به سمت همان اولویتی حرکت کنیم که فلاسفه منکر آن بودند.^۹

اما این خارج کردن دو گونه تصور دارد: یکی اینکه اساساً منکر نظام ضرورت علی شویم؛ که این به همان اندازه نامعقول است که انکار اختیار، زیرا با چنین انکاری، انتساب فعل اختیاری به فاعلش (تأثیر انسان در فعل خویش) نیز زیر سؤال می‌رود. راه دیگر این است که بین اصل علیت (رابطه تأثیر و تأثر در عالم) و ضرورت علیت (که این رابطه صرفاً به نحو ضروری است) تفکیک، و نشان داده شود که قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (یعنی ضرورت علی) در تمام عرصه‌های واقعیت پیاده نمی‌شود؛ یعنی تبیینی از حقیقت اراده ارائه شود که ولو اصل وجودش را هم مشمول این قاعده بدانیم (و این همان است که گفته می‌شود: داشتن اختیار، اختیاری نیست)، اما خود

این واقعیت موجود، از جنس واقعیاتی است که فقط تأثیر ترجیحی می‌گیرد، نه تأثیر ضروری. به تعبیر دیگر، اراده در انسان، واقعیت خاصی است که وقوع اصل آن در انسان (که با اراده‌ای که در حیوان یا فرشته مطرح می‌شود ماهیتاً متفاوت است^۱) ذیل قاعده مذکور است، اما تعینات خاص آن (تعلق گرفتن آن به امور مختلف) تخصصاً از شمول قاعده مذکور خارج است؛ هرچند وقتی تعین پیدا کرد و به چیزی تعلق گرفت، دوباره امور عالم، ذیل همان قاعده به رفتارشان ادامه می‌دهند.

از باب مقدمه لازم است توضیحی درباره نظام احسن داده شود که تقریباً همین اشکال به نحو دیگری در آن جلوه‌گر می‌شود. به نظر می‌رسد بهترین تقریری که مبتنی بر مبانی فلسفه اسلامی در پاسخ به شبهات نظام احسن بودن عالم ارائه شده باشد تقریر استاد مطهری در کتاب *عدل الهی* است که عصاره بحث‌های فلاسفه مسلمان در این زمینه است. ایشان در فصل تبعضها برای نشان دادن اینکه وجود تفاوت بین مخلوقات، نقضی بر نظام احسن نیست اظهار می‌دارند: «نظام آفرینش یک نظام ذاتی است، یعنی مرتبه هر وجود در نظام طولی و عرضی جهان، مقوم ذات آن وجود است، آنچنانکه مراتب اعداد هستند» (مطهری ۱۳۷۳، ۹۷). سپس توضیح می‌دهند در سلسله اعداد، هر عدد، که بعد از عددی و قبل از عدد دیگر است، مرتبه‌ای را اشغال کرده است و در مرتبه خود احکام و آثاری دارد و جای هر یک کاملاً معین و تخلف‌ناپذیر است:

این طور نیست که مثلاً عدد پنج به هر حال عدد پنج باشد و فرقی نکند که میان عدد چهار و عدد شش باشد و یا میان عدد شش و عدد هشت، و آن چیزی که میان عدد چهار و عدد شش قرار می‌گیرد عدد هفت باشد! پنج بودن پنج، با مرتبه و درجه‌اش، یعنی با اینکه میان عدد چهار و عدد شش باشد یکی است، و فرض وقوع عدد پنج در میان عدد شش و عدد هشت، مساوی است با اینکه پنج، پنج نباشد، و خود هفت باشد.... به عبارت دیگر: فرض اینکه عدد پنج در جای عدد هفت قرار گیرد صرفاً یک تخیل پوچ و بی‌معنی و غیرمعقولی است که خیال و واهمه ما انجام می‌دهد. (مطهری، ۱۳۷۳، ۹۸)

این تبیین که وجود هر چیزی را در جایی که اکنون در آن قرار گرفته ضروری می‌داند، مبتنی بر همان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است؛ و ظاهراً به جای اینکه اشکال حل شود صورت مسئله پاک شده است! مسئله تبیین این بود که نظام آفرینش، نظام احسن است، یعنی بهترین نظام ممکن که می‌توانسته در کار باشد و اکنون موجود شده است. خود تعبیر «نظام احسن» یعنی فرض نظام‌های دیگر محال نیست، فقط چون به این خوبی نیستند موجود نشده‌اند؛ در حالی که اگر نظام عالم، ذاتی باشد، آنگاه فرض وجود هر نظام دیگری نیز اساساً فرض نامعقول و به تعبیر ایشان یک تخیل پوچ و بی‌معنا است که خیال و واهمه ما انجام می‌دهد!

آیا واقعاً این طور است؟ آیا بی‌معنا و محال است که خداوند در این جهان، یک ممکن‌الوجودی را که الان موجود است (مثلاً این کاغذ) نمی‌آفرید؟! یا بحث بر سر این است که وجود هر ممکن‌الوجود موجودی مبتنی بر حکمت خداوند متعال است؛ و نیافریدن آن امکان داشت، اما خلاف حکمت الهی و احسن بودن نظام جهان بود؟ به تعبیر دیگر، هر عاقلی به وضوح می‌فهمد که هر چیزی که در جهان رخ داده می‌توانست به گونه‌ای دیگر رخ دهد و دست خداوند هم در آفرینش بسته نیست؛ یعنی گزینه‌های دیگری برای نظام آفرینش واقعاً فرض و معنا دارد و خداوند متعال هم بدانها علم دارد، اما هیچیک از آنها در مجموع به این خوبی نیست و ایجاد هر یک از آنها به جای این نظام کنونی، خلاف حکمت و احسن بودن نظام خلقت است. در حالی که لازمه باور به ذاتی بودن نظام آفرینش این است

که هیچ گزینه دیگری برای آفرینش فرض ندارد و خداوند تنها و تنها ناچار است جهانی با این مشخصات کنونی بیافریند و نظام موجود ما «تنها نظام ممکن» باشد، نه «بهترین نظام ممکن».

گویی در ادبیات فلاسفه، مرز حکمت و علم خدا برداشته می‌شود؛ و لازمه این برداشتن مرز، انکار علم خداوند به امور محال، بلکه به مطلق امور معدوم است. قطعاً خداوند به همه امور (نه فقط به امور موجود) علم دارد، اما حکمت او در آفرینش، تنها به این تعلق گرفته که تنها پاره‌ای از امور معلوم ممکن را موجود کند؛ و بحث نظام احسن، بحثی درباره اقتضائات حکمت خداوند است نه علم خداوند. اگر ما به قضایای محال علم داریم (که داریم، و معروف‌ترین قضیه بدیهی قضیه امتناع تناقض است، که معرفتی درباره امر محال است)، قطعاً خداوند هم به اینها علم دارد؛ و البته علم داشتن او مستلزم آن نیست که حتماً متعلق علم خویش را ایجاد کند. قرآن کریم بارها سخن از محالات به میان آورده است - مثلاً، «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء ۲۲) - و قطعاً خداوند به مفاد این سخنان خویش آگاه است، یعنی بدانها علم دارد بدون اینکه ضرورت داشته باشد مفاد آنها که محال است، پا به عرصه وجود بگذارند.

ظاهراً باور فلاسفه مسلمان^{۱۱} به مساوقت وجود و واقعیت، این لازمه نادرست را در پی داشته است. تصریحات فلاسفه مسلمان به مساوقت وجود و واقعیت، در هنگام نقد نظریات متکلمان، به ویژه نقد آنها بر نظریه «حال» و یا نقد نظریه جواز اعاده معدوم، فراوان است؛ هرچند که برخی از همین فلاسفه گاه در بحث‌های دیگر (به ویژه هنگام بحث از «ماهیت من حیث هی»)، ناخودآگاه اوسعیت واقع نسبت به وجود را اذعان نموده‌اند (مثلاً، صدرالمتهلین ۱۹۸۱، ۱: ۵۸؛ ۲: ۴، ۲۱۷) و مثلاً تصریح دارند که ارتفاع نقیضین اگرچه در عالم وجود محال است، اما «در مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر و حیثیتی از حیثیات واقع و حدی از حدود امر واقعی محال نیست» (صدرالمتهلین ۱۹۸۱، ۴: ۲۴۱)، یعنی واقعیتی را قبول دارند که در بستر آن ارتفاع نقیضین صادق خواهد بود. البته معدودی از متأخرین آگاهانه و ناظر به خصوص این موضوع تصریح کرده‌اند که «عالم واقع اوسع از عالم وجود است» (صدر ۱۴۱۷، ۱: ۹۲، ۲: ۳۹۸؛ ۳: ۴۳، ۳۳۶، ۳۹۸؛ ۶: ۱۷۳-۱۷۴؛ ۷: ۲۵۱)،^{۱۲} ولی لوازم آن را در مسئله اختیار و نظام احسن پیگیری نکرده‌اند.^{۱۳}

مبنای مقاله حاضر این است که ما چاره‌ای نداریم جز پذیرش واقعیات امکانی‌ای که موجود نشده‌اند و البته عدم محض هم نیستند؛ علم خدا بدانها تعلق دارد، اما حکمت خداوند (فعالاً یا به طور کلی) بدانها تعلق نگرفته، و از این رو موجود نشده‌اند. ظاهراً لایبنتس در بحث «جهان‌های ممکن»^{۱۴} نیز همین دغدغه را دارد.^{۱۵} وی از این مطلب واضح در ذهن همگان که «بی‌نهایت شیوه ممکن هست که خداوند جهان را بر اساس آنها خلق کند» (Leibniz 1956, 411)، به سمت این تحلیل می‌رود که «ذوات قبل از وجود، و حقایق جاویدان مربوط به آنها، هیچ یک وهمی نیستند، بلکه واقعاً در ناحیه ایده‌ها، یعنی در خود خداوند، وجود دارند، خداوندی که منبع همه ذوات و وجود آن چیزی است که در خارج از او موجودند» (لایبنتس، ۱۳۷۲، ۱۳۳). و نهایتاً بدینجا می‌رسد که «بی‌نهایت جهان‌های ممکن داریم که در قلمرو حقایق ازلی، یعنی در متعلق علم الهی، حضور دارند و همه ممکنات آینده در این قلمرو موجودند» (Leibniz 1998, 146). به تعبیر ساده‌تر، بی‌نهایت «جهان ممکن» واقعاً در کار است که همگی متعلق علم خداوند هستند، اما خداوند از میان آنها تنها یکی را موجود کرده است، و آن همین نظام کنونی است که نظام احسن است. پس این جهان موجود یکی از بی‌نهایت جهان ممکن است که چون بهترین آنهاست خداوند این را

ایجاد کرده است (کاپلستون ۱۳۸۰، ۴: ۳۵۴، ۳۵۷-۳۵۸). اینکه چرا این جهان بهترین جهان ممکن است فعلاً از محل بحث ما خارج است. بحث ما صرفاً این بود که باید بین «نظام احسن» و «تنها نظام ممکن» تفاوت گذاشت و آنچه مدعای ادیان توحیدی است اولی است، نه دومی؛ خصوصاً که این دومی هم با سعه قدرت خداوند و هم با تمایز بین علم و حکمت خداوند ناسازگار است.^{۱۶}

اگر معنای «جهان‌های ممکن» درست فهم شود، آنگاه محتملی فراهم می‌شود برای پاسخ به اشکالاتی که درباره رابطه اختیار با علیت بیان شد.^{۱۷} در واقع می‌توان گفت اصل قاعده علیت و ضرورت علی یک حقیقت ضروری (در معنای لایبنتیسی از این کلمه) است، یعنی در هر جهانی از جهان‌های ممکن صادق است. از این رو، در هر جهانی از جهان‌های ممکن، یک نظم خاصی برقرار است که این نظم است که صدق قضایای شرطیه‌ای را که مُقدم‌شان در متن واقع رخ نداده است (مثلاً این قضیه که «اگر من دیروز از یک ساختمان صد طبقه سقوط می‌کردم، آنگاه می‌مردم») فراهم می‌آورد. اما اعطای اختیار به انسان بدین معناست که در پیش روی انسان امکان‌های مختلف در کار است، یعنی اگرچه در روندهای درونی هر جهان ممکن روابط ضروری علی برقرار است، اما انسان آن آفریده‌ای است که می‌تواند روند حرکت نظام عالم را از یک جهان ممکن به جهان ممکن دیگر تغییر دهد. هرچند به محض اینکه این انتخاب را کرد، لوازم و نتایج مترتب بر آن اختیار از نظم علی حاکم در جهان ممکن جدید تبعیت می‌کند، نه از دلخواه وی. گاه لوازم ورود در این جهان ممکن جدید چنان است که امکان هیچ اراده جدیدی را برای او باقی نمی‌گذارد (مثلاً اگر نتیجه تصمیم وی، مرگ خودش باشد)، اما در بسیاری از اوقات، هنوز این گزینه را در پیش رو دارد که بتواند از این جهانی که اکنون بعد از انتخاب او تحقق پیدا کرده، به جهان ممکن دیگری تغییر مسیر دهد.

به نظر می‌رسد یکی از اشکالات تبیین فلاسفه مسلمان این است که کلمه «اراده» را در حد معنای ارسطویی این کلمه (که تمایز بنیادینی بین اراده در انسان و حیوان نمی‌گذارد، بلکه فصل حیوان را - که انسان هم در آن با بقیه حیوانات مشترک است - متحرک «بالاراده» معرفی می‌کند) مورد بحث قرار داده‌اند، در حالی که از معارف بسیار واضح دینی، که شواهد عقلی و تجربی فراوانی بر آن می‌توان یافت، تفاوت بنیادین انسان با سایر مخلوقات است. از این تفاوت در ادبیات قرآنی با تعبیر «خليفة الله» بودن انسان (بقره: ۳۰) و وجود جدای دو مؤلفه «تراب» (یا «صلصال» یا «طین») و «روح» (مثلاً، حجر: ۲۸-۲۹) در انسان، و در ادبیات احادیث با تعبیر «نیمی از فرشته بودن و نیمی از حیوان بودن» (صدوق ۱۳۸۶، ۱: ۴) یاد شده است. همچنین در آنها تصریح شده است که امانتی به انسان داده شده که آسمان‌ها و زمین (کنایه از بقیه موجودات) ظرفیت قبول آن را نداشتند (احزاب: ۷۲). ادعای این مقاله آن است که اراده در انسان با آنچه در حیوان است یک تفاوت ماهوی دارد. حیوان کاملاً ذیل ضرورت علی عمل می‌کند، ولی اراده انسان، در صورتی به معنای خاص انسانی اراده است، که تحت تأثیر اولویت عمل کند و نه ضرورت.

به تعبیر دیگر، گویی تا قبل از آفرینش انسان، خداوند تنها کسی بود که اختیار بالمعنی الاخص را اعمال می‌کرد: از میان جهان‌های ممکن که در علم او همگی حاضر بودند، یک جهان را انتخاب و به عرصه وجود وارد کرده بود و این جهان با نظم علی‌اش پیش می‌رفت؛ و چون انتخاب خداوند بر اساس حکمت او بود - که ذره‌ای خطا در آن راه ندارد - این جهان موجود بهترین جهان ممکن بود که آفریده شد. تا اینکه به عنوان یکی از اقتضائات نظام احسن، خداوند انسان را آفرید، به عنوان موجودی که امانت سنگینی به نام اختیار (همان اراده در معنای خاص انسانی) را به

او داد. با این اختیار، انسان اجازه و امکان این را پیدا کرد که از نظم علی پیشین این جهان ممکن که در آن آفریده شده بود خارج شود، و امتداد وجود را با وارد کردن جهان ممکن دیگری در عالم رقم بزند. به عبارت دیگر، گویی تا پیش از آفرینش انسان، تنها و تنها خداوند بود که در میان جهان‌های ممکن دست به گزینش زده بود، و این جهان تا پیش از پا گذاشتن انسان بر روی آن، با یک نظم کاملاً مشخصی پیش می‌رفت، که اگر انسان آفریده نشده بود، می‌شد بر اساس آن نظم، از همان ابتدا تا آخرین وقایع جهان موجود را پیش‌بینی کرد. اما خداوند با دادن این امانت به انسان، اجازه داد که از این پس، موجود دیگری در عالم پیدا شود که او هم بتواند در میان جهان‌های ممکن دست به گزینش بزند؛ و همین‌جاست که تفکیک ربوبیت تشریحی خداوند از ربوبیت تکوینی وی معنادار شد:

تا قبل از این نحوه خاص از آفرینش انسان، به نظر می‌رسد مرزی بین اراده تشریحی و تکوینی خداوند نبود و در جهان صرفاً آن چیزی رخ می‌داد که خداوند خواسته بود و همه عبد محض او بودند: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم: ۹۳). اما به انسان تکویناً، اختیار (به این معنای محل بحث) داده شد، و با دادن این امانت ویژه، انسان امکان این را پیدا کرد که به اقتضائات ربوبیت تشریحی عمل نکند و از عبودیت خداوند خارج شود؛ یعنی انتخاب‌هایی بکند که آن انتخاب‌ها، احسن (یعنی منطبق با خواست [تشریحی] خداوند) نیست؛ و خود همین که او بتواند چنین بکند، منطبق با خواست (تکوینی) خداوند و نظام احسن بوده است و خارج از اختیار انسان.

این گونه بود که انسان امانتی را پذیرفت که آسمان‌ها و زمین از تحملش ناتوان بودند؛ و چون اکنون که امکان انتخاب پیدا کرده بود، انتخاب احسن را انجام نداد، با انتخاب‌های ناروای خود نشان داد که چقدر ظالم و جاهل است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲).

در واقع، با قبول بحث جهان‌های ممکن، اگرچه اصل قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در درون هر یک از جهان‌های ممکن برقرار است، اما شمول آن برای کل عرصه‌های واقعیت انکار می‌شود، یعنی اراده‌های متعین انسانی - نه اصل اراده داشتن انسان - خارج از این قاعده‌اند. به تعبیر دیگر، اساساً اعطای اراده (به معنای خاص انسانی) به انسان توسط خداوند (که با اراده‌ای که در حیوانات است تفاوت دارد) به معنای این است که برای انسان این امکان فراهم آمده که بتواند تا حدودی از ذیل این قاعده خارج شود. اما این خروج، یک خروج مطلق نیست که لازمه‌اش تفویض باشد، بلکه او صرفاً می‌تواند بین جهان‌های ممکن که همگی ذیل علم ازلی الهی واقعیت دارند و ذیل ربوبیت تکوینی خداوند می‌توانند به عرصه وجود بیایند، عمل کند (و خود همین اعمال اراده هم چون به نحو طولی ذیل قدرت خداوند انجام می‌شود ذیل ربوبیت تکوینی اوست و هیچ منافاتی با توحید افعالی ندارد).^{۱۸} در واقع خداوند «رب العالمین» (حمد: ۲) و «رب الناس» (ناس: ۱) است و هیچ انسان جهان‌سازی از ربوبیت او خارج نیست. لذا هر کس هر کاری می‌کند باز ذیل توحید افعالی و ربوبیت تکوینی خداوند است که کارش را انجام می‌دهد، حتی در جایی که خلاف ربوبیت تشریحی خداوند عمل می‌کند.

بدین ترتیب در عین اینکه می‌پذیریم که اراده کردن ما از آگاهی و احساسات ما اثر می‌پذیرد و ما بر اساس علم و عواطف خود دست به گزینش می‌زنیم، اما معتقدیم که این اثرپذیری به نحو ضروری نیست و ما محکوم جبری اینها

نیستیم، بلکه اینها صرفاً ترجیحی را در بین جهان‌های ممکن برای ما رقم می‌زنند، نه اینکه آن‌گزینه را به حد ضرورت برسانند و خود ما هستیم که با اراده خود باید در قبال این مرجحات انتخاب را انجام دهیم.

با این تبیین، نه تنها ناسازگاری بین وجود اختیار و عمومیت قاعده ضرورت علی مرتفع می‌گردد (چرا که ضروری بودن این قاعده، مربوط به درون هر جهان ممکن است؛ و اختیار عرصه جولان اراده و امکان‌گزینش بین جهان‌های ممکن است)، بلکه محملی هم برای علم خداوند قبل‌الایجاد فراهم می‌گردد (چرا که واقعیت اوسع از وجود دانسته شده و نیازی نیست که متعلق علم خدا قبل‌الایجاد، که واقعیت دارد، حتماً امر موجود باشد). به علاوه، اکنون می‌توان مسئله بدها را به نحوی تبیین کرد که از صرف لفظ فراتر رود و واقعاً تغییری در روند عالم رخ دهد بدون اینکه خدش‌های بر علم ازلی خداوند وارد شود. همچنین معلوم شود که چگونه است که امامان معصوم (ع) که به عنایت خود خداوند از خزانه علم خداوند آگاه‌اند تصریح می‌کنند که به خاطر بدها نمی‌توانیم از همه چیز که در آینده رخ می‌دهد خبر دهیم^{۱۹}: گفته شد که جهان موجود، بر خلاف اقتضای قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، تنها جهان ممکن نیست، بلکه در علم ازلی خداوند بی‌نهایت جهان ممکن در کار است که هر یک روند و نظم علی خود را دارد. ولی انسان می‌تواند با انتخاب جهان ممکن دیگری به جای جهان ممکن موجود، این روندها را تغییر دهد. در عین حال همه آن وارد کردن‌ها ذیل اراده ربوبی رخ می‌دهد، اراده ربوبی‌ای که البته از پیش همه چیز را متعین نکرده است (و لذا مطابق احادیث متعدد و بر خلاف نظر بسیاری از فلاسفه مسلمان، اراده صفت فعل خداوند است نه صفت ذات^{۲۰}). بدین ترتیب، انتخاب‌های انسان - نه فقط در قالب اعمال جوارحی، بلکه همچنین در قالب اعمال جوانحی‌ای همچون دعا کردن - می‌توانند امکان پیش‌بینی قطعی را از بسیاری از وقایع آینده منتفی سازند و همواره امکان تغییر مسیر برای عالم و آدم باز است.

برای اینکه این مسئله اخیر بهتر معلوم شود آن را در یک مصداق توضیح می‌دهم. از واقعیات قطعی در تمامی ادیان توحیدی، آمدن منجی نهایی بشریت است. در آیات و احادیث اسلامی نیز، هم اصل آمدن ایشان تصریح شده، هم علائمی برای آمدن ایشان اشاره شده، و هم بر نقش خود انسان‌ها (درخواست آنها برای فرج و وظایف آنها در زمینه انتظار) تأکید شده است. در عین حال گفته‌اند که علائم ظهور بدها پذیر است. اگر بخواهیم این مطالب را مبتنی بر تبیین فوق توضیح دهیم باید گفت: روند امور در تمامی بی‌نهایت جهان ممکن که همگی ذیل علم خداوند قرار دارند، به نحوی است (و خداوند می‌داند) که هر کدام از آنها که موجود بشود در نهایتش منجی بشریت خواهد آمد (لذا اصل ظهور حتماً رخ خواهد داد). اما انسان‌ها هستند که با انتخاب‌های (=افعال اختیاری) خود، وقوع آن واقعه عظیم را جلو یا عقب می‌اندازند. در واقع انسان‌ها دائماً به انتخاب در میان این بی‌نهایت جهان‌های ممکن (که سلسله علل در برخی به نحوی است که این حادثه عقب می‌افتد و در برخی به نحوی است که این حادثه نزدیک می‌شود) دست می‌زنند (پس انسان‌ها در وقوع و دور و نزدیک شدنش نقش دارند). همچنین علائم بدها پذیر وقایعی هستند که رسیدن به ظهور، در نظم علی‌ای که در برخی از این جهان‌های ممکن برقرار است، ضرورتاً نیازمند عبور از آنها نیست.

در واقع، همین انتخاب‌های انسان‌هاست که بدها را ممکن و امکان بیان پیش‌بینی قطعی را حتی برای امامان معصوم (ع) هم منتفی کرده است. زیرا چنان که اشاره شد علم خداوند متعال^{۲۱} عین وجود اشیاء است و - بر خلاف تصور بسیاری از افراد که گمان می‌کنند عمیق‌ترین لایه علم خداوند یک امر انتزاعی و جدای از متن واقع است - خود

تغییر وجود اشیاء، که بر اثر انتخاب‌های کاملاً جدید انسان‌ها ذیل ربوبیت تکوینی خداوند رقم می‌خورد، عمیق‌ترین لایه علم خداوند است، چنان که امام صادق (ع) بعد از اینکه مراتبی از علمی را که نزدشان موجود است برمی‌شمرد، ۲۲ آخرین و بالاترین مرتبه را این گونه تعبیر می‌کند: «مَا يَحْدُثُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ الْأَمْرُ مِنْ بَعْدِ الْأَمْرِ وَالشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ: آنچه در شب و روز حادث می‌شود امری بعد از امر دیگر و چیزی بعد از چیز دیگر تا روز قیامت» (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۲۴۰).

نتیجه‌گیری

مسئله اختیار با اینکه از سویی چنان وجدانی و مشهود است که هیچ کس در مقام عمل تردیدی در بهره‌مندی از آن ندارد، اما در مقام نظر جزء غامض‌ترین مسائل فلسفی است که ماندن در حد وسط بین قبول علیت و آزاد دانستن اراده، ویا بین جبر و تفویض، پیچیده‌ترین تبیین‌ها را می‌طلبد. اگرچه فلاسفه مسلمان تلاش ارزشمندی در تبیین این مسئله انجام داده‌اند، اما به نظر می‌رسد به خاطر اصرار بر عمومیت مطلق قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، لازمه نهایی سخن آنها بیشتر پاک کردن صورت مسئله باشد تا حل مسئله.

در این مقاله، با اذعان به تفاوت بنیادین در آفرینش انسان با سایر موجودات زمینی، تلاش شد با قبول اوسعیت واقعیت از وجود (و به تبع آن قبول واقعیت برای جهان‌های ممکن) از سویی، و قبول کفایت اولویت به جای قاعده مذکور در خصوص عرصه افعال اختیاری، اختیار به مثابه امکان انتخاب در میان جهان‌های ممکن تصویر شود که در عین اینکه عرصه‌ای برای آزادی اراده انسان می‌گشاید، اما منافاتی با قبول نظام علیت در هر جهان ممکن و نیز منافاتی با علم خداوند قبل الایجاد ندارد.

همچنین مسئله بداء تحلیلی پیدا کرد و معلوم شد که با قبول وقوع تغییر در روندهای عالم به تبع انتخاب‌ها و اقدام‌های انسانی، خدشه‌ای بر علم ازلی الهی و نیز سیطره اراده الهی بر عالم وجود وارد نمی‌کند و بین اذعان به علم لدنی معصومان علیهم السلام و عدم امکان بیان پیش‌بینی قطعی همه وقایع آینده توسط ایشان امکان جمع وجود دارد.

کتاب‌نامه

ابن سینا، حسین بن علی. ۱۴۰۴ ق. الشفاء - الإلهیات. تصحیح سعید زائد و الأب قنوتی. قم: مرعشی نجفی.
ابن عربی، محیی‌الدین. بی‌تا. الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
اژه‌ای، محمدعلی، و امراله معین. ۱۳۸۷. «اختیار و جهان‌های ممکن از دیدگاه لایب‌نیتس». پژوهشهای فلسفی ۲، شماره ۲۰۵: ۲۳-۵۳.

اکبریان، رضا، و محمد مهدی کمالی. ۱۳۹۰. «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (تحلیل و نقد سه نظریه در مسئله علم خدا به اشیا)». معرفت فلسفی ۸، شماره ۴: ۱۰۱-۱۳۶.

حمیری، عبدالله بن جعفر. ۱۴۱۳ ق. قرب الإسناد. قم: مؤسسه آل‌البیت.
سبزواری، هادی. ۱۳۷۹. شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.
سوزنجی، حسین. ۱۳۸۳. «مروری بر مسئله جبر و اختیار». فصلنامه رشد آموزش معارف اسلامی، شماره ۵۴.
سوزنجی، حسین. ۱۳۸۹. دوراهی‌های من: درآمدی بر مسئله جبر و اختیار. مشهد: آستان قدس رضوی.
سوزنجی، حسین. ۱۳۹۹. «فطرت به مثابه نظریه انسان‌شناسی رقیب برای علوم انسانی مدرن». آئین حکمت ۱۲، شماره ۴۴: ۷-۳۸.

- شجاری، مرتضی. ۱۳۷۹. «اعیان ثابتة از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا». مقالات و بررسی‌ها ۶۷: ۵۵-۶۵.
- صدر، محمدباقر. ۱۴۱۷ ق. بحوث فی علم الأصول. تقریرات محمود هاشمی شاهرودی. قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم قوام. ۱۹۸۱ م. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار إحياء التراث.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی. ۱۳۹۸ ق. التوحید. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی. ۱۳۸۶ ق. علل الشرائع. نجف: مکتبه الحیدریة.
- طبرسی، احمد بن علی. ۱۴۰۳ ق. الإحتجاج علی أهل اللجاج. تحقیق محمدباقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۶۳. نهاية الحکمة. تعلیق محمدتقی مصباح یزدی. تهران: انتشارات الزهراء.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، (همراه با پاورقی‌های مرتضی مطهری). تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عارفی، عباس. ۱۳۸۸. مطابقت صور ذهنی با خارج: پژوهشی درباره رئالیسم معرفت‌شناختی و ارزش شناخت. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عسکری، امام حسن بن علی. ۱۴۰۹ ق. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن بن علی العسکری (ع). قم: مدرسة الإمام المهدي.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه، جلد چهارم، از دکارت تا لایبنیتس. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کراجکی، محمد بن علی. ۱۴۱۰ ق. کنز الفوائد. تحقیق عبدالله نعمه. قم: دار الذخائر.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. ۱۴۰۷ ق. الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- کیانی، امیرحسین، و زهره حسینی خامنه‌ای. ۱۴۰۰. «اعیان ثابتة و جایگاه آن در علم پیشین الهی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا». خردنامه صدرا ۲۷، شماره ۱: ۸۱-۸۸.
- لایبنیتس، گوتفرد ویلهلم فون. ۱۳۷۲. موندولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۲. انسان و سرنوشت. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۳. عدل الهی. تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳ ق. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
- مفیدی، حسین. ۱۴۰۱. «نفس الامر». المباحث (وبسایت)، ۲۳ مهر ۱۴۰۱. <https://almabahas.bahjat.ir/?p=16550>.
- مؤمنی، مصطفی. ۱۳۹۵. «تحلیل جایگاه و کارکرد صور مرتسمه در تفکر سینوی». اندیشه دینی ۱۶، شماره ۵۹: ۱۰۹-۱۲۸.

Bibliography

- Akbariyan, Reza, and Mohammad Mahdi Kamali. 2026. "Non-detailed Knowledge with Detailed Unveiling; a Critique of Three Theories in God's Knowledge of Things." *Ma'rifat Falsafi* 8, no. 4: 101-136. [In Persian]
- Arefi, Abbas. 2009. *The Correspondence of Mental Images with External Reality: A Research on Epistemological Realism and the Value of Knowledge*. Tehran: Sazman-i Intisharat-i Pazhouheshgah-i Farhang va Andishih-yi Islami. [In Persian]
- Askari, Imam Hassan ibn 'Ali. 1989. *Al-Tafsir al-Mansub ila al-Imam al-Hassan ibn 'Ali al-'Askari (AS)*. Qom: Madrasa al-Imam al-Mahdi. [In Arabic]
- Avicenna. 1984. *Al-Shifa' - al-Ilahiyyat*. Edited by Sa'id Zayid and al-Ab Qanawati. Qom: Mar'ashi Najafi. [In Arabic]

- Copleston, Frederick. 2001. *A History of Philosophy*, Vol. 4, *From Descartes to Leibniz*. Translated by Gholamreza Aavani. Tehran: Shirkat-i Intisharat-i 'Elmi va Farhangi va Intisharat-i Surush. [In Persian]
- Ejei, Mohammad Ali, and Amrolla Moeen. 2008. "Freedom and the Possible Worlds from the Viewpoint of Leibniz." *Journal of Philosophical Investigations* 2, no. 205: 23–53. [In Persian]
- Hemayri, 'Abdullah ibn Ja'far. 1992. *Qurb al-Isnad*. Qom: Mu'assasa Al al-Bayt. [In Arabic]
- Ibn Arabi, Muhyiddin. n.d. *Al-Futuhāt al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
- Karajaki, Muhammad ibn 'Ali. 1990. *Kanz al-Fawa'id*. Edited by 'Abdullah Ni'mah. Qom: Dar al-Dhakha'ir. [In Arabic]
- Kiani, Amirhossein, and Zohreh Hosaini Khamenei. 2022. "Immutable Archetypes and their Place in Divine Apriori Knowledge in the Eyes of Ibn 'Arabī and Mullā Ṣadrā." *Kheradname-ye Sadra* 27, no. 1: 81–88.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub ibn Ishaq. 1987. *Al-Kafi*. Edited by 'Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von. 1956. *Philosophical Papers and Letters*. Translated and edited by L. E. Loemker. Dordrecht: Routledge.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von. 1993. *Monadology and Other Philosophical Essays*. Translated by Abdolkarim Rashidian. Tehran: Intisharat wa Amuzish-i Inqelab-i Islami. [In Persian]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von. 1998. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Translated by E. M. Huggard. Chicago: Open Court.
- Mofidi, Hossein. 2022. "The Veritable Reality (Nafs al-Amr)." *Al-Mabahees* (blog). October 15, 2022. <https://almabahees.bahjat.ir/?p=16550>. [In Persian]
- Momeni, Mostafa. 2016. "An Analysis of the Status and Function of Imprinted Forms in Avicennian Thought." *Religious Thought* 16, no. 59: 109–128. [In Persian]
- Motahhari, Morteza. 1993. *Human and Destiny*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Motahhari, Morteza. 1994. *Divine Justice*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. 1992. *Al-Irshad fi Ma'rifa Hujaj Allah 'ala al-'Ibad*. Qom: Kongirih-yi Shiykh-i Mufid. [In Arabic]
- Mulla Sadra (Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim al-Shirazi). 1981. *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath. [In Arabic]
- Sabzavari, Hadi. 2000. *Sharh al-Manzuma*. Edited and annotated by Hasan Hasanzadeh Amoli. Tehran: Nashr-i Nab. [In Arabic]
- Sadr, Muhammad Baqir. 1996. *Buhuth fi 'Ilm al-Usul*. Transcribed by Mahmoud Hashemi Shahroudi. Qom: Mu'assisih-yi Da'irat al-Ma'arif-i Fiqh-i Islami bar Madhhab-i Ahl al-Bayt. [In Arabic]
- Saduq, Muhammad ibn 'Ali ibn Babawayh al-Qummi. 1967. *'Ilal al-Shara'i'*. Najaf: Maktaba al-Haydariyya. [In Arabic]
- Saduq, Muhammad ibn 'Ali ibn Babawayh al-Qummi. 1979. *Al-Tawhid*. Edited by Hashim al-Husayni. Qom: Jami'a al-Mudarrisin. [In Arabic]
- Shajari, Morteza. 2000. "Immutable Archetypes (A'yan al-Thabita) from the Perspective of Ibn 'Arabi and Mulla Sadra." *Maqalat wa Barrasiha* 67: 55–65. [In Persian]
- Souzanchi, Hosein. 2004. "A Review of the Problem of Determinism and Free Will." *Quarterly Journal of Rushd-i Amuzish-i Ma'arif-i Islami*, no. 54. [In Persian]
- Souzanchi, Hosein. 2010. *My Dilemmas: An Introduction to the Problem of Determinism and Free Will*. Mashhad: Astan-i Quds-i Razavi. [In Persian]

- Souzanchi, Hosein. 2020. "Primordial Nature, Fitrah, as a Competitive Anthropological Theory Against the Modern Humanities." *Theosophia Practica* 12, no. 44: 7-38. [In Persian]
- Tabarsi, Ahmad ibn 'Ali. 1983. *Al-Ihtijaj 'ala Ahl al-Lijaj*. Edited by Muhammad Baqir Kharsan. Mashhad: Nashr-i Murtaza. [In Arabic]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1984. *Nihaya al-Hikma*. Annotated by Muhammad Taqi Misbah Yazdi. Tehran: Intisharat-i al-Zahra'. [In Arabic]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1993. *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*. Marginal notes by Morteza Motahhari. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1996. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami-yi Jami'ih-yi al-Mudarrisin-i Huwzih-yi 'Ilmiyyih-yi Qom. [In Arabic]

یادداشت‌ها

¹ determinism

² libertarianism

³ moderate determinism

۴. Fatalism. البته کلمه «قدر» و «تقدیر» به معنای اندازه و اندازه‌گیری است و در ادبیات قرآنی به معنای این است که هر چیزی و در واقع کل نظام عالم حساب و کتاب دارد و لزوماً به معنای نفی اختیار نیست. اما در فضای احادیث یک ابهامی در کاربرد این کلمه هست. از سویی کلمه «قدر» نقطه مقابل «جبر» معرفی شده است (مثلاً سئِلَ عَنِ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ، فَقَالَ: لَا جَبْرَ وَلَا قَدَرَ وَ لَكِنْ مَنْزِلَةٌ بَيْنَهُمَا فِيهَا» (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۵۹). از طرف دیگر با کلمه «قدریه» در حدیث نبوی مواجهیم که «مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْقَدَرِيَّةُ» و روی همین حساب هم طرفداران جبر و هم طرفداران اختیار این عنوان را ناظر به طرف مقابل خودشان می‌دانند (کراچی ۱۴۱۰، ۱: ۱۲۳). در احادیث معصومین هم گاه به عنوان کسانی که هر گونه اراده خداوند را از امور انسانی نفی می‌کردند و اراده انسان را کاملاً خارج از خواست و اراده الهی می‌دانستند مطرح می‌شوند (مثلاً إِنَّ الْقَدَرِيَّةَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ هُمُ الَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا اللَّهَ بِعَدْلِهِ فَأَخْرَجُوهُ مِنْ سُلْطَانِهِ [صدوق ۱۳۹۸، ۳۸۲]). گاه به عنوان کسانی مطرح‌اند که همانند تقدیرگرایان فوق همه امور را به تقدیر الهی گره می‌زدند و منکر اختیار انسان بوده‌اند (أَوْ ظَنَنْتَ يَا رَجُلٌ أَنَّهُ قَضَاءٌ حَتْمٌ وَ قَدَرٌ لَا زَمَّ؟ لَا تَطَنَّ ذَلِكَ؛ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِهِ مَقَالٌ عَبْدَةَ الْأَوْثَانِ وَ حَزْبِ الشَّيْطَانِ وَ خُصَمَاءِ الرَّحْمَنِ وَ قَدَرِيَّةِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ مَجُوسِيهَا [مفید ۱۴۱۳، ۱: ۲۲۵]). در این مقاله این کلمه متناسب با این معنای اخیر در احادیث و متناسب با فضای اصطلاحات رایج استفاده شده است.

۵. بین تقدیرگرایی و جبرگرایی چنین تفاوتی می‌گذارند که اولی آن است که گویی افراد هیچ تأثیری بر آینده و رویدادهای آینده ندارند و همه چیز توسط خداوند از پیش تعیین شده است، در حالی که در دومی به تأثیر آدمی بر آینده و رویدادهای آینده اذعان می‌شود، اما این تأثیر فرد کاملاً به رویدادهای گذشته بستگی دارد و تحت علت آنها واقع می‌شود. اما چون در هر دو صورت انسان اختیاری در تغییر روند امور ندارد، وارد این مناقشه نمی‌شویم.

6. Moderate Determinism

۷. چه بسا کسی از ظاهر عبارتی از علامه طباطبایی (طباطبایی ۱۳۷۲، ۳: ۱۸۷) برداشت کند که تمسک به این نکته را که اراده جزء اخیر علت تامه است دارای اشکال می‌دانند. اما به نظر می‌رسد که ایشان نه اصل آن، بلکه یک نحوه استفاده خاص از این مطلب را زیر سؤال برده‌اند؛ چرا که خود ایشان پیش‌تر از همین امر به عنوان یکی از مقدمات تبیین اختیار استفاده کرده‌اند (طباطبایی ۱۳۷۲، ۳: ۱۵۷).

۸. استاد مطهری یکی از مقدمات لازم برای قبول قضا و قدر غیرحتمی را قبول امکان بیش از یک نوع خاص از وجود در برخی موجودات می‌داند (مطهری ۱۳۷۲، ۶۶-۶۸). اما هیچ جا توضیح نمی‌دهند که وجود این دسته دوم (که از امور مختلفی می‌توانند تأثیر بپذیرند) با ذاتی و غیرقابل تخلف بودن نظام عالم چگونه جمع می‌شود؟

۹. ظاهراً استدلال اصلی فلاسفه بر انکار اولویت، مصادره به مطلوب است. آنها بعد از اینکه توضیح می‌دهند «ذات ممکن بما هو ممکن، دو کفه وجود و عدمش برابر است و برای وجود یافتن نیازمند چیزی دیگر است که وجودش را بر عدمش رجحان و برتری

دهد»، این استدلال را می‌آورند که «این رجحان وجود تا به حد وجوب و ضرورت نرسد، باز عدم برای ذات ممکن، ممکن خواهد بود؛ و ممتنع نمی‌شود، لذا اولویت باطل است» (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۲۰۲-۲۰۳). این در حالی است که تمام بحث در همین است که چرا این رجحان حتماً باید به حد ضرورت برسد؟ بله، اگر به این حد برسد قطعاً ترجیح وجود بر عدم رخ می‌دهد؛ اما انحصار در آن چه دلیلی دارد؟

۱۰. یکی از نکاتی که در ادبیات دینی خیلی جدی است و به نظر می‌رسد در راه‌حل فلاسفه مسلمان از آن غفلت شده، تفاوت بنیادین انسان با سایر موجودات است. این عدم تفاوت که ظاهراً وجه تمایز مهمی بین نگاه دینی به انسان با نگاه داروینی (و حتی تلقی ارسطویی) باشد ثمرات فراوانی در تحلیل‌های انسان‌شناختی دارد که به نظر نگارنده تبیینی که در متن تقدیم می‌شود یکی از این ثمرات است. اصل این تفاوت را در مقاله‌ای به تفصیل بیان کرده‌ام (سوزنچی ۱۳۹۹) و مدعای اصلی مقاله حاضر را در آنجا ذیل عنوان «فطرت، در قبال دوگانه جبر و تفویض (دترمینیسم و آزادی اراده): تبیین اختیار در انسان» اشاره کرده بودم (سوزنچی ۱۳۹۹، ۲۲-۲۷). در واقع مقاله حاضر به نحوی تبیین مطلبی است که در آنجا فقط ادعا شده بود.

۱۱. در اینجا کلمه «فلاسفه مسلمان» در معنای دقیق خود به کار رفته است، نه به معنای عام «حکمای اسلامی» که شامل طیف عرفا (عرفان نظری) هم بشود. در واقع در ادبیات عرفا نه تنها تصریحات آنچنانی‌ای به این مساوت وجود ندارد، بلکه برخی از بحث‌های آنها اساساً مبتنی بر اوسعیت واقع از وجود است، که نمونه بارز آنها بحث اعیان ثابت است. ابن عربی تصریح می‌کند که همان اعیان ثابت‌های را که معتزله می‌گویند قبول دارد (ابن عربی بی‌تا، ۲: ۲۳۲). این بحث‌ها تکلفات فراوانی را برای بعدی‌ها در پی داشته است. خود ملاصدرا ابتدا روی همین مبنای فلسفی مساوت وجود و واقعیت، صریحاً همان حملاتی که متوجه قول معتزله است متوجه قول عرفا می‌داند. سپس می‌گوید حسن ظن ما به آنها موجب می‌شود محملی برای کلام آنها درست کنیم (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۶: ۱۸۲) و سپس با تفکیک بین اعیان ثابت در وجود بسیط موجود باشند (که این معنا را برای ثبوت اعیان ثابت می‌پذیرد) یا وجود تفصیلی عینی داشته باشند (که این معنا را منکر است)، می‌کوشد سخن آنان را توجیه کند، توجیهی که با ادبیات خود ابن عربی قابل قبول نیست (ابن عربی بی‌تا، ۳: ۲۸۰). بعدی‌ها نیز همچون مرحوم سبزواری (۱۳۷۹، ۲: ۱۸۳) به خاطر اصرار بر این مساوت، صریحاً به انکار اعیان ثابت اقدام می‌کنند. برای تفصیل این بحث، نک. شجاری (۱۳۷۹) و کیانی و حسینی خامنه‌ای (۱۴۰۰).

۱۲. اذعان به اوسع بودن واقعیت از وجود در میان برخی دیگر از متأخران نیز مشاهده می‌شود، به ویژه هنگام بحث از مطابقت گزاره‌های صادق. آقای عباس عارفی در کتاب خویش به تفصیل در این زمینه از عرصه واقعیتی به نام «هیچستان» و «عدمستان» (عرصه واقعیات عدمی) دفاع می‌کند که واقعی است اما قطعاً موجود نیست (عارفی ۱۳۸۸، ۱۶۶-۱۹۰)؛ و استاد حسین مفیدی به اجمال شواهد متعدد قابل تأملی بر واقعیت داشتن دوازده عرصه از حقایقی که تردیدی در واقعی بودن آنها نداریم اما خارج از حوزه وجود عینی هستند ارائه کرده است (مفیدی ۱۴۰۱).

۱۳. به نظر می‌رسد یکی از علل مهمی که متکلمان را به سوی قبول نظریه «حال» (قبول واسطه‌ای بین وجود و عدم) کرده تبیین همین مسئله علم الهی قبل الایجاد است. هیچ موحدی در علم خداوند به اشیاء و امور قبل از ایجاد آنها تردید ندارد، و از آن سو، علم به چیزی برای اینکه صادق و معتبر باشد مستلزم آن است که متعلق آن واقعاً برقرار باشد، و از سوی دیگر، اگر واقعیت منحصر در وجود و عدم باشد علم خدا قبل الایجاد بلاموضوع و در حقیقت جهل خواهد شد: متعلق این علم نمی‌تواند امر موجود باشد، زیرا فرض بحث، ناظر به مرتبه قبل الایجاد است؛ و اگر متعلق این علم عدم محض است، آنگاه یعنی متعلق ندارد و یعنی علمی در کار نیست و خداوند نعوذبالله جاهل است. اگرچه فلاسفه مسلمان با نظریاتی همچون صورت‌ترسمه (نظریه مشاء؛ برای گزارش و نقدی بر آن، نک. مؤمنی ۱۳۹۵) یا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (نظریه حکمت متعالیه؛ برای گزارشی از آن، نک. اکبریان و کمالی، ۱۳۹۰) خواسته‌اند این اشکال وارد بر علم خدا قبل الایجاد را رفع کنند، اما به نظر می‌رسد راه‌حل ایشان در آنجا نیز بیشتر از جنس پاک کردن صورت مسئله بوده تا حل مسئله (که البته تفصیل این ادعا مجال دیگری می‌طلبد).

14. möglichen Welten (possible worlds)

۱۵. تبیینی که با درک شهودی ما سازگارتر است این است که به جای احاله به «جهان‌های ممکن»، از قبول امکان در ظرف همین جهان موجود و متناسب با طبیعت اشیاء (در معنای دقیق فلسفی آن، که در ادبیات عرفانی از آن به «عین ثابت» تعبیر می‌شود) سخن بگوییم؛

یعنی بپذیریم که خداوند در متن این جهان موجود، در طبیعت اشیاء، امکان‌های متنوعی واقعاً قرار داده است. اما به دو جهت در این مقاله بحث را مبتنی بر نظریه جهان‌های ممکن پیش می‌بریم. اولاً به لحاظ لوازم منطقی، دست کم در بحث حاضر، تفاوتی بین این دو موضع وجود ندارد. ثانیاً چون نظریه جهان‌های ممکن ادبیات موجودی دارد، تفاهم در آن راحت‌تر حاصل می‌شود. ثالثاً در ادبیات فلاسفه مسلمان چیزی هست که از آن به «امکان استعدادی» یاد می‌کنند و چون برای آن واقعیت وجودی قائل‌اند احتمال دارد با این بحث قبول امکان‌های متنوع در یک جهان (امکان ذاتی) خلط شود.

۱۶. لاینیتس برای فرق گذاشتن بین حقایق ضروری و حقایق ناضروری (ممکن به امکان خاص) - یا به تعبیر خودش، حقایق عقل و حقایق واقع - بحث جهان‌های ممکن را پیش کشیده است. از نظر وی، حقایق ناضروری اموری هستند که تنها در یک جهان ممکن (جهان ممکن موجود) صادق‌اند؛ اما حقایق ضروری، چون وجود هیچ چیزی را مفروض نمی‌گیرند، در همه جهان‌های ممکن صادق‌اند و بنابراین ضروری می‌باشند (کاپلستون ۱۳۸۰، ۴: ۳۴۷-۳۵۸).

۱۷. ظاهراً این راه‌حل در فلسفه خود لاینیتس محملی ندارد؛ زیرا وی به یک معنا منکر قانون علیت فاعلی است و به جای آن از هماهنگی پیشین‌بنیاد سخن می‌گوید. هرچند برخی قائل‌اند که وی در این نظریه‌اش به نحوی بین علیت فاعلی و علیت غایی تلفیق کرده است (کاپلستون ۱۳۸۰، ۴: ۳۹۱-۳۹۴). شاید به همین جهت است که برخی بر این باورند که تلاش لاینیتس برای مسئله اختیار در نهایت به موجبیت افعال انسانی منجر می‌شود (اژه‌ای و معین ۱۳۸۷، ۴۰-۴۵).

۱۸. از این روست که بسیار می‌شود که انسان بر اساس فهمی که از موضوعی دارد دست به انتخابی می‌زند اما نتیجه و ثمرات بعدی آن انتخاب، نه تنها آن چیزی نمی‌شود که او می‌خواسته، بلکه گاه کاملاً بدتر از آن وضعی می‌شود که انتظارش را داشته و در صددش بوده است.

۱۹. این مطلب از امیرالمؤمنین (ع) و امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و امام سجاد (ع) و امام باقر (ع) و امام صادق (ع) روایت شده که فرمودند: «وَاللَّهِ لَوْ لَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَحَدَّثْنَاكُمْ بِمَا يَكُونُ إِلَيْهِ أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ: يَمُحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيَثْبُتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» به شما از آنچه تا روز قیامت واقع می‌شد خبر می‌دادیم (حمیری ۱۴۱۳، ۳۵۳-۳۵۴). و محو و اثبات در امور در این آیه را این گونه توضیح داده‌اند که: «وَاللَّهُ يَحْدِثُ الْأَمْرَ بَعْدَ الْأَمْرِ فَيَمُحُو مَا يَشَاءُ وَيَثْبُتُ» (عسکری ۱۴۰۹، ۴۵۴).

۲۰. علامه طباطبایی جزء معدود فلاسفه‌ای است که اراده را صفت فعل دانسته است نه صفت ذات. ایشان بعد از آوردن احادیث متعدد که دلالت واضحی دارند که اراده صفت فعل است تصریح می‌کند که کثرت روایات در این زمینه به حد استفاضه می‌رسد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۷: ۱۱۹).

۲۱. حتی علم پیشین او، چرا که ازلی و پیشین بودن علمش در بستر زمان نیست که از زمان جدا باشد. این مطلب را قبلاً به تفصیل توضیح داده‌ام (سوزنچی ۱۳۸۹، ۳۴-۴۱).

۲۲. آن مراتب قبلی به ترتیب عبارت‌اند از «آموختن هزار باب که از هر یک هزار باب باز می‌شد»، «جامعه»، «جفر» و «مصحف فاطمه (س)».



Cognitive Explanation of the Problem of Evil: The Role of Cognitive Science in Enriching the Philosophical Dialogue

Eisa Mohammadinia¹ 

Submitted: 2025.09.20

Accepted: 2025.12.10

Abstract

The problem of evil, as a fundamental normative challenge in the philosophy of religion, argues that the existence of evils in a world created by an omnipotent, omniscient, and wholly benevolent God is paradoxical. This paper adopts an interdisciplinary approach to explore the capacities of cognitive science in providing a psychological explanation of the problem of evil. The central research question is: how can cognitive science enhance our understanding of the formation and persistence of the problem of evil in the human mind, and what is the relationship between this psychological explanation and the philosophical response to the normative challenge of evil? The findings, presented through a systematic "four-level explanation," demonstrate that cognitive science—by identifying and analyzing underlying cognitive-affective mechanisms such as the Hyperactive Agency Detection Device (HADD), Theory of Mind (ToM), the affective empathy system, and cognitive biases (e.g., the Just-World Hypothesis and Hindsight Bias)—can offer a comprehensive account of the process through which evil becomes a "problem." This four-level analysis—encompassing the levels of basic cognitive architecture, the dynamic interaction of mechanisms, the psychological function of theodicies, and individual differences—reveals that the paradoxical perception of evil results from the complex interplay of these mechanisms within the architecture of the human mind. Distinguishing between the psychological appeal and the philosophical validity of theodicies is a key achievement of this research, opening new horizons for critiquing and evaluating philosophical arguments. Consequently, cognitive science, by serving as a bridge between the realms of description and justification, enriches the philosophical dialogue on evil.

Keywords

problem of evil, cognitive science, normative challenge, psychological explanation, theodicy


© The Author(s) 2026.



1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (e.mohammadinia@umz.ac.ir)



تبیین شناختی مسئله شر: نقش علوم شناختی در غنی سازی گفت و گوی فلسفی

عیسی محمدی نیا^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۹

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹

چکیده

در مسئله شر، به عنوان یک چالش هنجاری بنیادین در فلسفه دین، استدلال می شود که وجود شرور در جهانی که خدای قادر مطلق و خیرخواه محض آن را آفریده تناقض آمیز است. با اتخاذ رویکردی میان رشته ای، در این مقاله به بررسی ظرفیت های علوم شناختی در تبیین روان شناختی مسئله شر می پردازم. پرسش محوری پژوهش حاضر این است که علوم شناختی چگونه می توانند به درک ما از نحوه شکل گیری و تداوم مسئله شر در ذهن انسان کمک کنند، و چه نسبتی بین این تبیین روان شناختی و پاسخ فلسفی به چالش هنجاری شر وجود دارد. یافته های پژوهش که در قالب یک «تبیین چهارسطحی» نظام مند - شامل سطوح معماری شناختی بنیادین، پویایی تعامل مکانیسم ها، کارکرد روان شناختی تئودیه ها، و تفاوت های فردی - ارائه می شود، نشان می دهد که علوم شناختی از طریق شناسایی و تحلیل مکانیسم های شناختی - عاطفی زیربنایی، شامل قوه عاملیت فوق حساس، نظریه ذهن، سیستم همدلی عاطفی، و سوگیری های شناختی (مانند انگاره جهان عادل و علت یابی پس رویداد)، قادر به ارائه تبیینی جامع از فرآیند «مسئله شدن» شر هستند. این تبیین همچنین مشخص می سازد که احساس تناقض آمیز نسبت به شر برآیند تعامل پیچیده این مکانیسم ها در معماری ذهن انسان است. تمایز بین جذابیت روان شناختی و اعتبار فلسفی تئودیه ها از جمله دستاوردهای مهم این پژوهش است که افق جدیدی در نقد و ارزیابی استدلال های فلسفی می گشاید. همچنین می توان گفت علوم شناختی با ایفای نقش پل ارتباطی بین عرصه توصیف و توجیه، امکان غنی سازی گفت و گوی فلسفی درباره شر را فراهم می سازد.

کلیدواژه ها

مسئله شر، علوم شناختی، چالش هنجاری، تبیین روان شناختی، تئودیه

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (e.mohammadinia@umz.ac.ir)

۱. مقدمه

مسئله شر کهن‌ترین و قوی‌ترین استدلال در تقابل با باور به وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق است (پلانینگا ۱۳۹۵، ۱۳). این مسئله در هسته خود حاوی تنافی آشکار است: چگونه می‌توان وجود شرور طبیعی و اخلاقی گسترده و رنج‌آور را با تصویر جهان‌آفرینی حکیم و نیکخواه سازگار دانست؟ (هیگ ۱۳۸۶، ۴۵). فیلسوفان و متألهان قرن‌ها کوشیده‌اند تا با ارائه تئودیه‌ها یا دفاعیات گوناگون از پارادوکس ظاهری این مسئله بکاهند و سازگاری منطقی بین وجود شر و وجود خدا را بازنمایانند.

با این حال، این پاسخ‌های کلاسیک، با وجود عمق فلسفی خود، عموماً صرفاً در سطح هنجاری-توجیهی ارائه شده‌اند و از تبیین ریشه‌های روان‌شناختی و شناختی این پرسش که «چرا اساساً ذهن بشر وجود شر را با تصویر خداوند ناسازگار می‌یابد؟» غافل مانده‌اند (Ruczaj 2025, 225). این غفلت به شکل‌گیری یک «شکاف تبیینی» انجامیده است، شکافی میان پاسخ به «چرایی موجه بودن یا نبودن وجود شر» (سطح هنجاری) و توضیح «چگونگی شکل‌گیری، پردازش و ادراک شر در ذهن بشر» (سطح تبیینی).

در سال‌های اخیر، رویکرد نوظهور «علوم شناختی دین»، با استفاده از چارچوب‌های میان‌رشته‌ای، مدعی ارائه افق‌های تازه‌ای در برابر این مسئله کهن شده است. این علوم، با تلفیق رویکردهای عصب‌شناسی، روان‌شناسی، زبان‌شناسی، هوش مصنوعی و فلسفه ذهن، ابزارهای قدرتمندی برای واکاوی این پرسش فراهم آورده‌اند که انسان‌ها چگونه شر را درک می‌کنند، چگونه آن را مفهوم‌پردازی می‌کنند و چگونه از نظر روانی با آن کنار می‌آیند (De Cruz and De Smedt 2015, 204).

در این میان این پرسش اساسی مطرح می‌شود که تبیین‌های روان‌شناختی-شناختی از مسئله شر (در سطح چگونگی) چه نسبتی با توجیه‌های فلسفی-هنجاری آن (در سطح «چرایی») دارند؟ به طور مشخص، آیا می‌توان از این تبیین‌ها برای تقویت یا تضعیف اعتبار مسئله شر یا موجه‌نمایی تئودیه‌ها بهره گرفت؟ از همین رو، نوشتار حاضر در پی آن است تا با واکاوی دقیق ظرفیت‌های علوم شناختی در «تبیین روان‌شناختی» مسئله شر، نشان دهد که این علوم اگرچه قادر به پاسخگویی به پرسش هنجاری نبوده و ارائه‌دهنده تئودیه‌های جدید نیستند، اما از طریق روشن‌سازی سازوکارهای ذهنی زیربنایی، درکی بی‌سابقه از عمق و بستر شناختی این معضل فراهم می‌سازند. در این مسیر، مقاله به وضوح مرزهای علوم شناختی را در مواجهه با مسئله شر ترسیم و از هر گونه خلط میان «تبیین خاستگاه‌های روان‌شناختی یک باور» با «ارزیابی اعتبار فلسفی آن باور» اجتناب خواهد کرد.

برای دستیابی به این منظور، پس از این مقدمه، در بخش دوم به بررسی پیشینه نظری مسئله شر و شکاف تبیینی خواهیم پرداخت. در بخش سوم، چارچوب نظری و مفاهیم کلیدی علوم شناختی که مرتبط با این مسئله هستند معرفی می‌شوند. بخش چهارم تبیین چهارسطحی از چگونگی مسئله شدن شر ارائه خواهد شد. مقاله در بخش پایانی با جمع‌بندی نقش علوم شناختی به عنوان پلی برای غنی‌سازی و تعمیق (و نه جایگزینی) بحث فلسفی شر به پایان خواهد رسید.

۲. پیشینه نظری: از تئودیه‌های کلاسیک تا شکاف تبیینی

برای درک جایگاه علوم شناختی در مباحث مربوط به مسئله شر، لازم است نخست به بررسی اجمالی مهم‌ترین پاسخ‌های فلسفی و دینی به این مسئله بپردازیم و نشان دهیم که چگونه این پاسخ‌ها، با وجود عمق نظری‌شان، ناخواسته به شکافی تبیینی دامن زده‌اند. سنت تئودیه‌پردازی در غرب عمدتاً تحت تأثیر دو چهره شاخص شکل گرفته است: آگوستین قدیس و گوتفرید ویلهلم لایبنیتس. آگوستین در پاسخ به مسئله شر بر مفهوم «شر به مثابه امر عدمی» تأکید می‌ورزد. از نگاه او، شر وجود مثبت و مستقل ندارد، بلکه صرفاً فقدان خیر است، همان گونه که تاریکی فقدان نور و بیماری فقدان سلامت است (آگوستین ۱۹۹۳، ۴۵۷). ویلیام هاسکر با بسط این دیدگاه استدلال می‌کند که نظریه امر عدمی، اگرچه به لحاظ متافیزیکی عمیق است، اما در تبیین «تجربه زیسته» انسان از رنج و شرور جهان‌شمول ناتوان می‌ماند (Hasker 2008, 92). به عبارت دیگر، این نظریه هرچند ممکن است توجهی فلسفی ارائه دهد، اما قادر به توضیح این نیست که چرا ذهن انسان این فقدان‌ها را به مثابه امری شرورانه ادراک می‌کند.

در کنار این رویکرد، «تئودیه آزادی اراده» را می‌توان پرنفوذترین پاسخ به مسئله شر دانست. این تئودیه، که هم در الهیات مسیحی و هم در فلسفه دین معاصر از اهمیت بسیاری برخوردار است، شر اخلاقی را لازمه ضروری آزادی اراده انسان می‌داند. آلون پلانینگا، از مدافعان برجسته این دیدگاه، استدلال می‌کند که جهان‌هایی با مخلوقات آزاد که تنها کارهای نیک انجام دهند، اگرچه به لحاظ منطقی ممکن هستند، اما قابل تحقق نیستند (پلانینگا ۱۳۹۵، ۱۷۸). ایراد اصلی وارد بر این تئودیه، که به «مسئله شر طبیعی» معروف است، آن است که توضیح قانع‌کننده‌ای برای وجود شرور طبیعی غیرمرتبط با اراده انسان - مانند سیل، زلزله و بیماری - ارائه نمی‌دهد. همان گونه که جان هیک خاطر نشان می‌سازد، توجیه رنج یک کودک بی‌گناه مبتلا به سرطان با استناد به سوءاستفاده انسان از آزادی اراده، نامعقول به نظر می‌رسد (هیک ۱۳۸۶، ۱۲۳).

جان هیک خود، با اقتباس از ایرنائوس، «تئودیه پرورش روح» را ارائه کرد. از نگاه او، جهان نه به مثابه نمایشگاهی تمام‌شده، بلکه چونان ورزشگاهی برای پرورش فضایل اخلاقی و روحانی انسان است. شر و رنج، در این چارچوب، شروط ضروری برای رشد و تعالی اخلاقی انسان تلقی می‌شوند (Hick 1966, 255). اگرچه این دیدگاه در تبیین شر طبیعی موفق‌تر از تئودیه آزادی اراده عمل می‌کند، اما خود با چالش‌های جدی روبروست. مهم‌ترین نقد وارد بر آن «مسئله شر گزاف» است، یعنی وجود شروری که به نظر می‌رسد هیچ نقش مثبت و پرورشی در زندگی قربانیان خود ایفا نمی‌کنند و صرفاً ویرانگر و بی‌معنا هستند (Rowe 1979, 336).

در سنت اسلامی نیز پاسخ‌های متعددی به مسئله شر ارائه شده است که از جمله می‌توان به «نظریه حکمت» و «نظریه عدل» اشاره کرد. فیلسوفانی چون ملاصدرا شرور را امری عدمی دانسته و معتقدند خیرات مرتبط با شرور بر خود آنها رجحان دارند (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۲۲۱). با این حال، همان گونه که برخی محققان بر این باورند، این پاسخ‌ها نیز عمدتاً در سطح کلان و انتزاعی باقی می‌مانند و به «فهم روان‌شناختی» از چرایی ادراک شر به مثابه یک مسئله نمی‌پردازند (ملکیان ۱۳۸۲، ۱۵۷).

از همین رو می‌توان گفت تمامی این تئودیه‌ها، با تمامی تفاوت‌هایشان، در یک نقطه مشترک هستند: آنها عمدتاً پاسخی به چالش «هنجاری» شر هستند و در صدد ارائه توجیهی عقلانی برای وجود شر برمی‌آیند. به عبارت دیگر، می‌توان تمایزی اساسی بین «شر به مثابه مسئله‌ای برای توجیه» و «شر به مثابه پدیده‌ای برای درک روان‌شناختی»

قائل شد (Ricoeur 1967, 156). تئودیه‌های کلاسیک عمدتاً به بخش اول می‌پردازند و از بخش دوم غافل می‌مانند. اینجاست که «شکاف تبیینی» خود را نشان می‌دهد: شکاف بین پاسخ به «چرایی» وجود شر (سطح هنجاری) و توضیح «چگونگی» ادراک، پردازش و واکنش شناختی-عاطفی انسان به شر (سطح تبیینی).

برای وضوح بیشتر این تمایز، باید اشاره کرد که پرسش از مسئله شر خود می‌تواند به دو سطح متفاوت تحلیل شود: سطح اول پرسش از توجیه فلسفی وجود شر است (چرا خداوند شرور را روا داشته؟) که پاسخ به آن در حیطه تئودیه‌ها قرار می‌گیرد؛ سطح دوم پرسش از چگونگی شکل‌گیری خود «مسئله» است (چرا ذهن بشر وجود شر را با تصویر خداوند ناسازگار می‌یابد؟). این دو سطح، اگرچه مرتبط هستند، اما مستقل از یکدیگرند. علوم شناختی عمدتاً به سطح دوم می‌پردازد.

متعاقب پرسش از چگونگی شکل‌گیری مسئله، پرسش‌های بنیادین دیگری مطرح می‌گردد: نخست آنکه چه مکانیسم‌های شناختی-عاطفی‌ای باعث می‌شوند وجود شر برای ذهن بشر رنج‌آور و مسئله‌ساز باشد؟ دوم، چرا ذهن انسان به طور خاص وجود شر را با تصویر خدای خیرخواه در تعارض می‌بیند؟ و سوم، به رغم تمامی تئودیه‌های پیچیده، چه فرآیندهای ذهنی‌ای وجود شر را تناقض‌آمیز نگه می‌دارند؟

پاسخ به این پرسش‌ها هدف تلاش‌هایی است که در علوم شناختی در حیطه مسئله شر انجام می‌گردد. این علوم، با مطالعه مکانیسم‌های عصبی-شناختی زیربنایی درک اخلاقی، همدلی، و پردازش رنج، می‌کوشند تا بخشی از این سؤال‌ها را پاسخ دهند. در واقع آنها به جای درخواست توجیه برای شر، به دنبال تبیین مسئله‌شدن شر هستند. لذا در بخش بعدی، با معرفی چارچوب نظری علوم شناختی، نشان خواهیم داد که چگونه مفاهیمی چون «نظریه ذهن»، «همدلی شناختی-عاطفی»، و «سوگیری‌های شناختی» می‌توانند در روشن‌سازی خاستگاه‌های ادراکی مسئله شر به کار آیند و افق‌های تازه‌ای در این بحث کهن بگشایند. این بررسی نه تنها ظرفیت‌های علوم شناختی را نمایان خواهد ساخت، بلکه محدودیت‌های ذاتی آن در پاسخ به پرسش‌های هنجاری را نیز عیان خواهد کرد.

۳. چارچوب نظری: ابزارهای مفهومی علوم شناختی برای واکاوی مسئله شر

علوم شناختی، با بهره‌گیری از یک چارچوب میان‌رشته‌ای، مجموعه‌ای از ابزارهای مفهومی و روش‌های تجربی را برای بررسی مسئله شر فراهم می‌آورد. این چارچوب، برخلاف رویکردهای صرفاً فلسفی، بر مطالعه تجربی فرآیندهای ذهنی زیربنایی ادراک، قضاوت و واکنش به شر متمرکز است. هدف این بخش معرفی مفاهیم کلیدی‌ای است که می‌توانند «تبیین روان‌شناختی» از این پرسش ارائه دهند که چرا ذهن بشر اساساً وجود شر را به عنوان یک مسئله وجودی یا الهیاتی ادراک می‌کند.

یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در این حوزه «نظریه ذهن» است. نظریه ذهن به توانایی انسان در نسبت دادن حالات ذهنی - مانند باورها، نیت و خواسته‌ها - به خود و دیگران اشاره دارد (Premack and Woodruff 1978, 515). این توانایی نه تنها اساس تعاملات اجتماعی پیچیده را تشکیل می‌دهد، بلکه زیربنای شناختی مهمی برای مسئله شر فراهم می‌کند. از منظر مسئله شر، نظریه ذهن توضیح می‌دهد که چرا انسان‌ها به طور غریزی به دنبال نسبت دادن «نیت» و «قصد» در ورای رویدادها هستند، حتی هنگامی که موضوع مربوط به پدیده‌های طبیعی می‌شود. برخی محققان علوم شناختی با ارائه مفهوم «قوه عاملیت فوق‌حساس» (HADD) استدلال می‌کنند که ذهن انسان تمایل ذاتی دارد به اینکه رویدادها را دارای عامل بداند، چرا که این گرایش از نظر تکاملی سودمند بوده است.

این تمایل خاستگاه شناختی این پرسش الهیاتی را روشن می‌سازد که چرا خدا این بلا یا را می‌فرستد؟ (Barrett, 2004, 31). به بیان دیگر، قوه عاملیت فوق‌حساس و نظریه ذهن با یکدیگر توضیح می‌دهند که چرا ذهن انسان حتی در مواجهه با بلا یا ی طبیعی غیرشخصی به سوی فرضیه یک «عامل قصدمند» (خدای خشمگین، اهریمن، یا نیروی ماورایی) گرایش پیدا می‌کند و در نتیجه شر را نه یک رخداد تصادفی، بلکه یک واقعه هدفمند می‌فهمد که نیاز به توجیه دارد.

مفهوم کلیدی دیگر «همدلی» و تمایز شناختی-عاطفی آن است. همدلی به توانایی درک و اشتراک‌گذاری حالات عاطفی دیگران اشاره دارد. عصب‌شناسی مدرن بین دو سیستم همدلی تمایز قائل می‌شود: «همدلی عاطفی»، که شامل پاسخ‌های عاطفی خودکار به حالت‌های دیگران است، و «همدلی شناختی»، که مستلزم درک دیدگاه و حالت ذهنی دیگران بدون لزوماً داشتن اشتراک عاطفی کامل است (Decety and Jackson 2004, 71).

مطالعات fMRI نشان داده‌اند که مشاهده رنج دیگران شبکه‌های عصبی مرتبط با پردازش درد مانند اینسولا و قشر کمربندی قدامی را فعال می‌کند (Singer et al. 2004, 1157). این فعال‌سازی عصبی پایه‌ای زیست‌شناختی برای واکنش عاطفی شدید و مستقیم ما به شر فراهم می‌آورد. هنگامی که با رنج بی‌پایان مواجه می‌شویم، سیستم همدلی عاطفی ما به شدت فعال می‌شود و این پرسش عاطفی-هنجاری را به طور شهودی برمی‌انگیزد که «چگونه خداوند می‌تواند اجازه دهد چنین رنجی اتفاق بیفتد؟». بنابراین، علوم شناختی می‌تواند ریشه‌های عاطفی-عصبی شدت یافتن مسئله شر را توضیح دهد.

سوگیری‌های شناختی نیز نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری ادراک ما از شر ایفا می‌کنند. مهم‌ترین این سوگیری‌ها «انگاره جهان عادل» است. بر اساس این انگاره، انسان‌ها تمایل دارند باور کنند که جهان عادلانه است و همان چیزی را به دست می‌آورند که سزاوار آن هستند (Lerner 1980, 16). این باور، که از نظر روان‌شناختی آرامش‌بخش است، به افراد اجازه می‌دهد تا در جهانی که می‌تواند آشفته و پیش‌بینی‌ناپذیر باشد، احساس امنیت کنند. هنگامی که با موارد آشکار بی‌عدالتی - مانند بیماری یک کودک بی‌گناه - مواجه می‌شویم، این انگاره به شدت به چالش کشیده می‌شود. برای کاهش ناهماهنگی شناختی ناشی از این مواجهه، ذهن ممکن است به مکانیسم‌های دفاعی مانند «سرزنش قربانی» متوسل شود، یعنی این باور که قربانی حتماً باید کاری انجام داده باشد که سزاوار چنین سرنوشتی باشد. این فرآیند توضیح می‌دهد که چرا برخی تئودیه‌ها - مانند آنهایی که رنج را نتیجه گناهان گذشته (کارما) یا آزمایش الهی می‌دانند - از نظر روان‌شناختی برای بسیاری از مردم جذاب هستند: آنها انگاره جهان عادل را حفظ می‌کنند.

مکانیسم شناختی مرتبط دیگر «علت‌یابی پس‌رویداد»^۱ است. این سوگیری شناختی منجر به این می‌شود که افراد، پس از وقوع یک رویداد، آن را پیش‌بینی‌پذیرتر از آنچه واقعاً بوده است در نظر بگیرند (Roese and Vohs, 2012, 411). در بستر مسئله شر، این سوگیری می‌تواند به جستجوی معنا در رنج منجر شود. ذهن انسان، در تلاش برای کاهش پریشانی ناشی از رنج بی‌معنا، با نگاه به گذشته به دنبال «دلایلی» برای آن رویداد می‌گردد و مسیرهای علی را به گونه‌ای بازسازی می‌کند که گویی رویداد مذکور هدف و مقصودی داشته است، حتی اگر چنین دلیلی به طور عینی وجود نداشته باشد. این فرآیند اساس روان‌شناختی بسیاری از روایت‌های تئودیه‌ای را تشکیل می‌دهد که در آنها رنج به عنوان یک «درس ضروری» یا «راهی برای رشد» بازتفسیر می‌شود.

در نهایت، باید به نقش عواطف اخلاقی مانند انزجار، خشم اخلاقی و تحسین اشاره کرد. برخی عصب‌شناسان نشان داده‌اند که آسیب به نواحی خاصی از مغز مانند قشر پیش‌پیشانی شکمی میانی - که در یکپارچه کردن عواطف با تصمیم‌گیری نقش دارند - می‌تواند به اختلالات شدید در قضاوت اخلاقی منجر شود، حتی زمانی که دانش انتزاعی فرد از درست و غلط دست‌نخورده باقی می‌ماند (Damasio 1994, 193). این یافته‌ها از «فرضیه علامت‌گذاری جسمانی»^۲ حمایت می‌کنند و نشان می‌دهند که عواطف برای قضاوت‌های اخلاقی عادی ضروری هستند. بنابراین، واکنش ما به شر - که اغلب با احساساتی قوی مانند خشم، انزجار یا ترحم همراه است - ریشه در زیست‌شناسی عصبی ما دارد. این واکنش عاطفی شدید بخشی از دلیل این است که چرا مسئله شر نزد بسیاری از افراد یک مسئله انتزاعی فلسفی نیست، بلکه یک چالش شخصی و وجودی است.

با در دست داشتن این ابزارهای مفهومی، اکنون می‌توان پرسش دقیق‌تری را مطرح کرد: این مکانیسم‌های شناختی-عاطفی چگونه با یکدیگر تعامل می‌کنند تا پدیده «مسئله شر» را در ذهن انسان پدید آورند؟ در بخش بعدی، نشان خواهیم داد که چگونه این مفاهیم در کنار هم یک «تبیین روان‌شناختی» از چگونگی شکل‌گیری مسئله شر ارائه می‌دهند، و از این رهگذر بر بخشی از شکاف تبیینی بین سطوح توصیفی و هنجاری پل می‌زنند.

۴. علوم شناختی و تبیین روان‌شناختی مسئله‌شدن شر

با استقرار چارچوب نظری در بخش پیشین، اکنون می‌توانیم به تبیین روان‌شناختی جامع‌تر و نظام‌مندتری از این مسئله پردازیم که چگونه مکانیسم‌های شناختی-عاطفی در تعامل پویا با یکدیگر، مسئله شر را در ذهن انسان تولید و تقویت می‌کنند. این بخش نشان خواهد داد که علوم شناختی نه تنها به شناسایی اجزای مجزا می‌پردازد، بلکه با نشان دادن تعامل این اجزا در سطوح مختلف پردازش، درک ما از فرآیند «مسئله‌شدن» شر را به سطح کیفی جدیدی ارتقا می‌دهد و عمق پیچیدگی‌های این معضل کهن را آشکار می‌سازد.

سطح اول تبیین: معماری شناختی بنیادین به مثابه بستر ضروری شکل‌گیری

نخستین و اساسی‌ترین سطح تبیین بررسی زیرساخت‌های عصبی-شناختی است که امکان مفهوم‌پردازی شر را در ذهن فراهم می‌آورند. بر خلاف رویکردهای فلسفی که شر را به عنوان مفهومی انتزاعی و متأخر تحلیل می‌کنند، علوم شناختی نشان می‌دهند که ادراک ما از شر بر بستری از مکانیسم‌های تکاملی شکل می‌گیرد که مستقل از تفکر فلسفی در ساختار عصبی ذهن حاضر هستند.

برای مثال، شواهد تجربی فزاینده‌ای از وجود یک «حس اخلاقی اولیه» حکایت دارد که پایه‌ای زیستی-عصبی برای تمایز بین خیر و شر فراهم می‌کند (Bloom 2013, 45). مطالعات گسترده روی نوزادان و کودکان خردسال به وضوح نشان می‌دهند که حتی در شش ماهگی آنها به طور معناداری ترجیح می‌دهند به شخصیت‌های «یاریگر» نگاه کنند تا شخصیت‌های «مانع» (Hamlin et al. 2007, 557). این یافته‌ها به طور قوی حاکی از آن است که ذهن انسان از ابتدا برای تشخیص الگوهای مبتنی بر همکاری و نقض آنها (که می‌تواند سنگ بنای مفهومی برای «شر» باشد) آماده‌سازی تکاملی شده است. این تمایز اولیه و پیشرفتاری پیش‌زمینه ضروری و اجتناب‌ناپذیر برای آن است که پدیده‌ای خاص در بزرگسالی بتواند به عنوان «شر» برجسب بخورد و واکنش اخلاقی برانگیزد. همچنین از منظر تکاملی، عواطف اخلاقی پایه مانند انزجار و خشم اخلاقی، به عنوان سازگاری‌های کارکردی

برای حفظ نظم اجتماعی، شناسایی برهم‌زنندگان هنجارها و مجازات آنان عمل می‌کنند (Haidt 2012, 123). این معماری شناختی-عاطفی تکامل یافته، بستر زیستی ضروری را فراهم می‌آورد تا پدیده‌های خاصی نه تنها به عنوان «ناخوشایند» یا «مضر»، بلکه به عنوان «ناقض فعال نظم اخلاقی مورد انتظار» و بنابراین به عنوان «شر» شناسایی شده و واکنش‌های شدید و فوری عاطفی-اخلاقی را برانگیزند. بدون این زیرساخت عصبی-تکاملی، اصولاً مفاهیمی مانند تقصیر، سرزنش و عدالت توزیعی معنای خود را از دست می‌دادند.

سطح دوم تبیین: پویایی تعامل مکانیسم‌ها و تولید فعال تناقض‌نمایی

مسئله شر تنها زمانی به صورت یک «پارادوکس زنده» و دردناک تجربه می‌شود که مکانیسم‌های مختلف شناختی-عاطفی به طور همزمان و در تقابل با یکدیگر فعال شوند. اینجا می‌توان به تعامل پویا و اغلب تعارض‌آمیز میان «قوه عاملیت فوق‌حساس»، «نظریه ذهن» و «سیستم همدلی عاطفی» اشاره کرد که هسته اصلی تولید مسئله شر است. هنگامی که فردی با رنج شدید، گسترده و به ظاهر غیرضروری مواجه می‌شود (مانند رنج کودکان در جنگ یا یک بیماری ژنتیکی نادر)، سیستم همدلی عاطفی به طور خودکار و قدرتمند فعال می‌شود و موجی از احساسات شدید شامل انزجار اخلاقی، ترحم عمیق و خشم برمی‌انگیزد (Singer et al. 2004, 1157).

این فعال‌سازی یک حالت عاطفی-هیجانی قوی و غالب ایجاد می‌کند که پردازش منطقی، انتزاعی و عاری از احساس را به حاشیه می‌راند. همزمان و به موازات این فرآیند، قوه عاملیت فوق‌حساس و نظریه ذهن، ذهن را به شکلی تقریباً جبری به سوی جست‌وجوی یک «عامل قصدمند» به عنوان منشأ این رنج سوق می‌دهند. تعارض بحرانی و پارادوکس‌ساز دقیقاً زمانی پدیدار می‌شود که این عامل قصدمند، در چارچوب یک جهان‌بینی دینی، «خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض» فرض شود. در این نقطه اوج تعارض، فعال‌سازی همزمان سیستم همدلی (که رنج را به طور شهودی و عاطفی غیرقابل قبول، غیرضروری و نیازمند توقف فوری می‌داند) و سیستم عاملیت‌یابی (که خدا را به عنوان قادر مطلق، مسئول و آگاه به این رنج قلمداد می‌کند)، همان تجربه تناقض‌آمیز و تنش‌زای کانونی در مسئله شر را تولید می‌کند.

مطالعات عصب‌شناسی نیز به خوبی نشان می‌دهند که قضاوت در مورد چنین سناریوهای اخلاقی پیچیده و شخصی‌شده‌ای مستلزم یکپارچگی عمیق مناطق عاطفی (مانند اینسولا و قشر کمربندی قدامی) و مناطق شناختی کنترل‌کننده و نظارتی (مانند قشر پیش‌پیشانی به ویژه بخش‌های شکمی-میانی و پشتی-جانبی) است (Greene et al. 2001, 2105). هنگامی که این مدارهای یکپارچه‌کننده به درستی عمل نکنند (مانند بیمارانی با آسیب به قشر پیش‌پیشانی شکمی میانی)، فرد اگرچه ممکن است بتواند به صورت انتزاعی و نظری درباره اخلاق استدلال کند، اما در تجربه زیسته، تصمیم‌گیری عاطفی-اخلاقی و درک کامل تبعات اقدامات خود با مشکل مواجه می‌شود (Damasio 1994, 193). این یافته‌های عصب‌شناختی به وضوح نشان می‌دهند که چرا مسئله شر برای بسیاری از افراد صرفاً یک بازی فکری انتزاعی یا یک معمای منطقی نیست، بلکه تجربه‌ای عمیقاً عاطفی-شناختی، شخصی و هویت‌ساز است که ریشه در تعامل پیچیده و ظریف مدارهای عصبی دارد.

سطح سوم تبیین: تئودیه‌ها به مثابه راه‌حل‌های روان‌شناختی برای کاهش تنش و بازیابی انسجام

علوم شناختی می‌تواند به خوبی توضیح دهد که چرا ذهن انسان، فارغ از اعتبار فلسفی تئودیه‌ها، گرایشی نظام‌مند به صورت‌بندی‌های خاص و پیش‌بینی‌پذیر آنها دارد. تئودیه‌ها در این چارچوب، نه لزوماً به عنوان استدلال‌های فلسفی

صرف، بلکه عمدتاً به عنوان «راه‌حل‌های روان‌شناختی» برای کاهش تنش‌های شناختی-عاطفی ناشی از تعارض مکانیسم‌های بنیادین در نظر گرفته می‌شوند. آنها تلاش‌هایی ناخودآگاه یا نیمه‌خودآگاه برای بازتعریف، بازسازی و بازتفسیر موقعیت هستند، به گونه‌ای که ناهماهنگی شناختی به حداقل رسیده، انسجام درونی بازیابی، و انگاره جهان عادل، تا حد ممکن، حفظ شود.

تئودیه آزادی اراده مستقیماً با تمایل ذاتی به کشف عاملیت (HADD) و نیاز عمیق به نسبت دادن مسئولیت اخلاقی همخوانی کامل دارد. این تئودیه، با انتقال عاملیت از خدا به انسان، یک مانور روان‌شناختی حیاتی انجام می‌دهد: هم عاملیت را در سطح کلان حفظ می‌کند (و بدین ترتیب قوه عاملیت فوق‌حساس را ارضا می‌نماید) و هم خدا را از مسئولیت مستقیم و بی‌واسطه در قبال شر اخلاقی مبرا می‌سازد.

تئودیه پرورش روح به طور خاص با سوگیری علت‌یابی پس‌رویداد و نیاز سیری‌ناپذیر ذهن به «معناسازی»، یافتن الگو، هدف و طرح کلان در رنج‌های به‌ظاهر تصادفی، بی‌معنا و گراف پیوند می‌خورد (Haidt 2006, 182). این تئودیه رنج را از حالت یک اتفاق صرف خارج کرده، آن را در یک روایت کلان، جهت‌دار و غایت‌مند «رشد» و «پرورش» قرار می‌دهد. این جابجایی روایی، از طریق فرآیند «بازتفسیر شناختی»^۳، بار عاطفی منفی رنج را کاهش می‌دهد. جالب توجه است که مطالعات عصب‌شناسی به وضوح نشان داده‌اند که این نوع بازتفسیر هدفمند با فعال‌سازی قشر پیش‌پیشانی پشتی-جانبی (DLPFC) به عنوان مرکز کنترل شناختی و نظارتی و کاهش همزمان فعال‌سازی آمیگدال (مرکز پردازش هیجانات منفی و ترس) همراه است. یعنی ذهن با استفاده از منابع شناختی سطح بالا، به طور فعال پاسخ‌های عاطفی سطح پایین را تنظیم و تعدیل می‌کند (Ochsner and Gross 2005, 242). تئودیه‌هایی که بر «عدالت الهی» (مانند حسابرسی اخروی، پاداش و عقاب آن‌جهانی یا کارما) تأکید می‌کنند، مستقیماً انگاره جهان عادل را تقویت کرده، ناهماهنگی شناختی ناشی از مشاهده بی‌عدالتی آشکار و ساختاری در جهان را کاهش می‌دهند. مکانیسم روان‌شناختی «سرزنش قربانی» نمونه‌ای بارز و اغلب ناخوشایند از این فرآیند در سطح ناخودآگاه است که در آن، برای حفظ انگاره جهان عادل و کاهش اضطراب وجودی، (گاه به طور ناخودآگاه) چنین فرض می‌شود که قربانی حتماً عملی مرتکب شده که سزاوار این سرنوشت بوده است (Hafer and Bègue 2005, 135). این فرآیند، اگرچه از نظر اخلاقی مشکل‌زا است، اما از منظر روان‌شناختی عملکردی کاملاً قابل درک دارد.

این تحلیل‌ها نشان می‌دهند که جذابیت روان‌شناختی و کارکرد اجتماعی یک تئودیه لزوماً و عمدتاً با اتقان فلسفی، انسجام منطقی یا قدرت استدلالی آن یکسان نیست، بلکه تا حد زیادی و به شکل تعیین‌کننده‌ای به توانایی آن در همخوانی با مکانیسم‌های شناختی-عاطفی پیش‌ساخته ذهن، کاهش کارآمد تنش بین آنها و ارائه یک روایت منسجم و آرامش‌بخش بستگی دارد.

سطح چهارم تبیین: تفاوت‌های فردی و مسیرهای چندگانه مواجهه

علوم شناختی به خوبی می‌تواند توضیح دهد که چرا افراد در مواجهه با شر پاسخ‌های متفاوت و گاه متضادی دارند. این تفاوت‌ها تنها به باورهای عقیدتی، تربیت دینی یا سطح تحصیلات مربوط نیست، بلکه تا حد قابل توجهی بازتاب تفاوت‌های پایدار در سبک‌های شناختی، ویژگی‌های عاطفی، حساسیت‌های عصبی و حتی تفاوت‌های عصبی-زیست‌شناختی است.

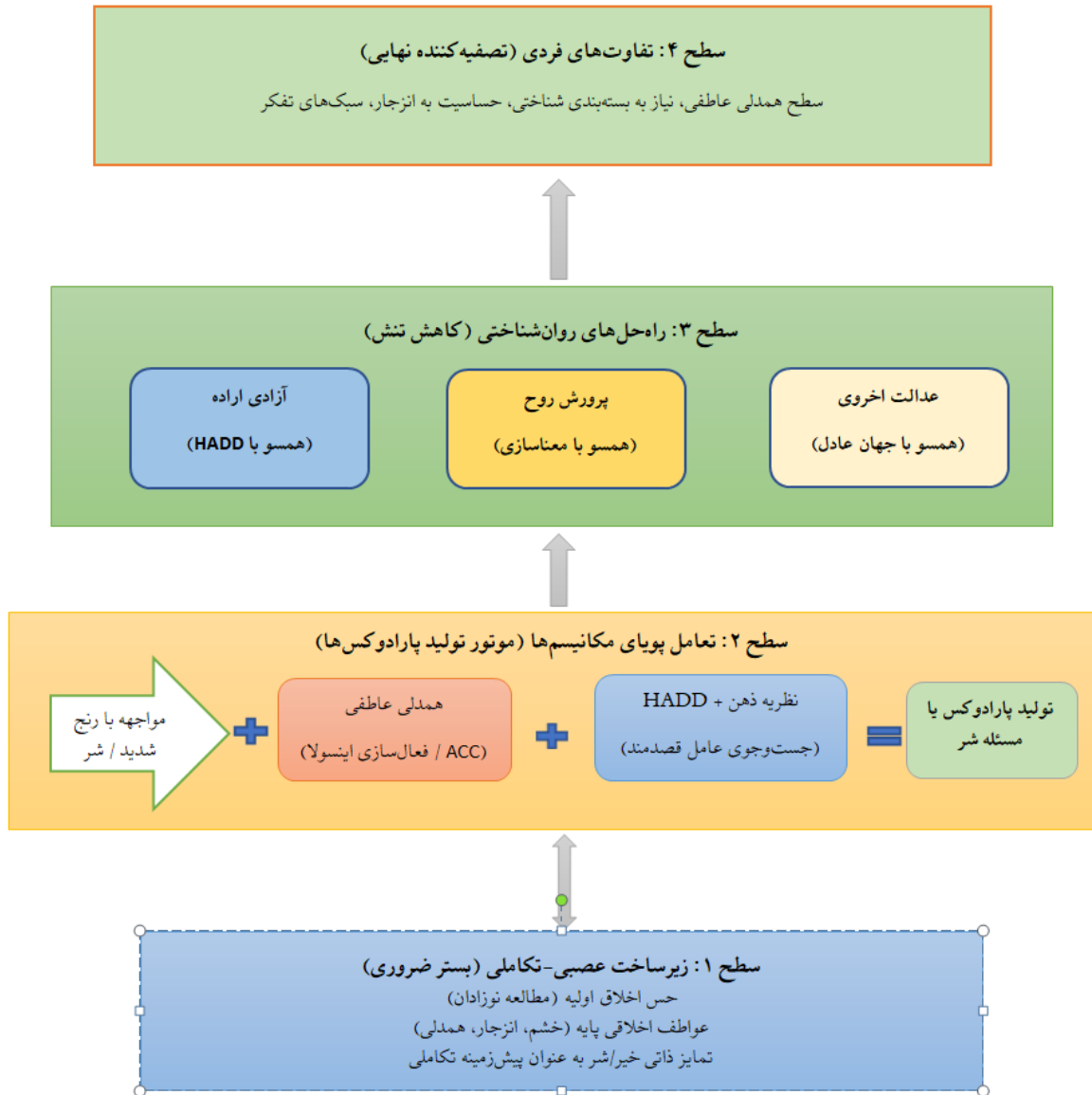
افراد با سطوح بالاتر همدلی عاطفی ممکن است پاسخ عاطفی شدیدتر، مستقیم‌تر و جسمانی‌تری به رنج نشان دهند. این شدت عاطفی تعارض بنیادین بین همدلی و عاملیت‌یابی را پررنگ‌تر و دردناک‌تر می‌کند و ممکن است آنان را بیشتر به سمت پریشانی وجودی عمیق، بحران معنایی یا جست‌وجوی فوری و گاه عاجل برای تئودیه‌های قوی‌تر و آرامش‌بخش‌تر سوق دهد.

در مقابل، افراد با «نیاز بالاتر برای بسته‌بندی شناختی» یعنی تمایل روان‌شناختی به داشتن پاسخ‌های قطعی، بدون ابهام، منسجم و بسته برای پرسش‌های دشوار، ممکن است به سوی تئودیه‌های ساده‌گرایانه‌تر، جزئی‌تر، دارای ساختار روایی قوی و کم‌ابهام جذب شوند، حتی اگر این تئودیه‌ها از نظر فلسفی ناکافی، تقلیل‌گرا یا فاقد عمق لازم باشند. ذهن چنین افرادی تحمل کمتری برای ابهام، پارادوکس پایدار و عدم قطعیت دارد و به دنبال راه‌حلی برای بستن پرونده ذهنی است (Gray and Wegner 2010, 12-14).

حساسیت متفاوت عصبی-زیست‌شناختی به هیجانات خاص نیز می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کند. برای مثال، افرادی که از نظر عصب‌زیست‌شناختی حساسیت بیشتری به محرک‌های مشمئزکننده دارند، ممکن است شروری که حاوی عناصر قوی انزجار (مانند آلودگی، فساد بدنی، تجزیه) هستند را با شدت بسیار بیشتری ادراک کنند و در نتیجه مسئله شر برای آنان به صورت حادث‌تر و ملموس‌تری تجربه شود.

در جمع‌بندی نهایی این بخش می‌توان گفت که علوم شناختی، با ارائه یک تبیین چهارسطحی پیچیده و به هم پیوسته -از معماری بنیادین عصبی-تکاملی گرفته تا پویایی تعامل مکانیسم‌ها، کارکرد روان‌شناختی تئودیه‌ها و تفاوت‌های فردی- درکی غنی، چندبعدی و مبتنی بر شواهد علمی از چگونگی مسئله‌شدن شر در اختیار ما قرار می‌دهد. این علوم به وضوح نشان می‌دهند که مسئله شر صرفاً یک پارادوکس منطقی یا یک بحث مدرسی نیست، بلکه یک چالش شناختی-عاطفی عمیق، چندوجهی و ریشه‌دار است که ساحت‌های مختلف ذهن انسان را درگیر می‌کند. در ادامه این تبیین چهارسطحی در قالب نمودار ترسیم شده است که می‌توانید آن را مشاهده کنید.

با وجود این، همین تبیین روان‌شناختی خود پرسش بنیادین و اجتناب‌ناپذیر دیگری را به میان می‌آورد: نحوه شکل‌گیری یک مسئله در ذهن (مقام توصیف) چه نسبتی با چرایی موجه بودن یا نبودن آن مسئله در سطح فلسفی (مقام توجیه) دارد؟ پاسخ به این پرسش که در بخش بعدی ارائه می‌گردد، رابطه میان دو مقام توصیف و توجیه و به عبارت دیگر، علوم شناختی و فلسفه را در مسئله شر روشن می‌سازد.



۵. علوم شناختی: پلی به سوی گفت‌وگویی عمیق‌تر و انسانی‌تر درباره شر

پس از ارائه تحلیل‌های تفصیلی از ظرفیت‌های علوم شناختی در تبیین ابعاد روان‌شناختی مسئله شر، اکنون ضروری است به پرسشی مهم‌تر بپردازیم: این «تبیین روان‌شناختی» چه نسبتی با «توجیه فلسفی» مسئله شر دارد؟ پاسخ به این پرسش مستلزم واکاوی دقیق مرزها، تمایزات و نقاط تماس این دو عرصه معرفتی است. هدف این بخش روشن‌سازی رابطه دیالکتیکی میان این دو رویکرد و ترسیم افق‌های جدید برای پژوهش‌های میان‌رشته‌ای است.

۵-۱. تمایز اساسی: قلمرو توصیف در برابر قلمرو تجویز

نخستین و مهم‌ترین گام در تعیین نسبت این دو حوزه، پذیرش یک تمایز روش‌شناختی بنیادین است. علوم شناختی، به عنوان یک رشته تجربی، در قلمرو توصیف عمل می‌کند. وظیفه اصلی آن توضیح «چگونگی» وقوع پدیده‌های ذهنی است؛ چگونه مغز ما شر را پردازش می‌کند، چه مکانیسم‌های عصبی-شناختی زیربنای درک ما از رنج هستند، و چگونه سوگیری‌های شناختی بر قضاوت اخلاقی ما اثر می‌گذارند. این علوم به دنبال کشف قوانین عام حاکم بر کارکرد ذهن هستند. در مقابل، فلسفه، به ویژه در مواجهه با مسئله شر، در قلمرو هنجاری-تجویزی جای می‌گیرد. پرسش محوری آن این نیست که «ما چگونه شر را درک می‌کنیم؟»، بلکه این است که «آیا وجود شر با وجود خدای قادر مطلق و خیرخواه محض موجه است؟» یا «کدام تئودیه از نظر عقلانی معتبرتر است؟». این پرسش‌ها ماهیتی هنجاری دارند و به «باید» و «نباید» و «توجیه» مربوط می‌شوند.

این دو قلمرو از نظر منطقی ناهمگون هستند. استنتاج مستقیم از گزاره‌های توصیفی (هست) به گزاره‌های هنجاری (باید)، بدون در نظر گرفتن پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های اخلاقی اضافی، مستلزم ارتکاب مغالطه «هست» و «باید» است که دیوید هیوم به روشنی آن را صورت‌بندی کرده است (Hume 2007, 335). تبیین روان‌شناختی خاستگاه یک باور-برای مثال، توضیح این که چرا باور به ناسازگاری شر و خدا ریشه در تعامل سیستم همدلی عاطفی و قوه عاملیت فوق‌حساس دارد- به خودی خود هیچ دلالت منطقی بر درستی یا نادرستی محتوای آن باور ندارد. این همان نکته‌ای است که آلون پلانتینگا با وضوح تمام بیان می‌کند: «تبیین روان‌شناختی یک باور، از نظر منطقی، متمایز از ارزیابی معرفت‌شناختی آن باور است» (Plantinga 2000, 190).

به عبارت دیگر، یک باور می‌تواند ریشه در مکانیسم‌های تکاملی یا سوگیری‌های شناختی داشته باشد و در عین حال صادق باشد، همان‌گونه که ممکن است منشأی کاملاً عقلانی داشته باشد و کاذب از آب درآید. بنابراین، این دیدگاه که صرفاً با توضیح منشأ روان‌شناختی یک باور می‌توان آن را باطل اعلام کرد، نمونه‌ای کلاسیک از مغالطه تبارشناختی^۴ به شمار می‌رود (Salmon 2007, 125).

۵-۲. نقش مکمل: علوم شناختی به مثابه زمینه‌ساز و روشنگر گفت‌وگوی فلسفی

با پذیرش این تمایز اساسی، پرسش بعدی این است: آیا این دو عرصه کاملاً مجزا و بی‌ارتباط هستند؟ پاسخ قاطعانه منفی است. رابطه این دو را می‌توان به رابطه «زمینه» و «متن» تشبیه کرد. علوم شناختی «زمینه» شناختی-عاطفی‌ای را روشن می‌سازد که در آن مباحث فلسفی درباره شر شکل می‌گیرند، فهمیده می‌شوند و مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. این نقش مکمل حیاتی را می‌توان در چند محور کلیدی تفصیل داد:

الف. افشای پیش‌فرض‌ها و محدودیت‌های پنهان شناختی: علوم شناختی به فیلسوف نشان می‌دهد که ذهن انسان- به عنوان ابزار اصلی تأمل فلسفی- با چه مجموعه‌ای از ابزارها، محدودیت‌ها و سوگیری‌های از پیش ساخته‌ای به سراغ مسئله شر می‌رود. برای مثال، فهم این نکته که قوه عاملیت فوق‌حساس ما را به شکلی تقریباً جبری به سوی جست‌وجوی یک «عامل قصدمند» حتی در پدیده‌های طبیعی سوق می‌دهد (Barrett 2004, 31)، به فیلسوف کمک می‌کند تا درک کند چرا استدلال‌های مبتنی بر «علل طبیعی» یا «شانس» برای بسیاری از افراد، به ویژه در مواجهه با رنج‌های بزرگ، قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. این آگاهی، فیلسوف را نسبت به پیش‌داوری‌های شناختی ممکن در مخاطبان خود- و حتی در فرآیند تفکر خودش- هوشیار می‌سازد و او را به اصلاح و تصحیح استدلال‌هایش با در

نظر گرفتن این واقعیت‌های تجربی وامی‌دارد.

ب. تبیین جذابیت روان‌شناختی در تقابل با اعتبار فلسفی: همان‌گونه که در بخش‌های پیشین نشان داده شد، علوم شناختی می‌توانند به‌وضوح توضیح دهند که چرا یک تئودیه خاص - صرف‌نظر از اتقان فلسفی آن - برای ذهن انسان «جذاب» و آرامش‌بخش به نظر می‌رسد. تئودیه آزادی اراده مستقیماً با تمایل ذاتی به کشف عاملیت و نیاز به نسبت دادن مسئولیت اخلاقی همخوانی دارد. تئودیه پرورش روح با سوگیری علت‌یابی پس‌رویداد و نیاز سیری‌ناپذیر ذهن به «معناسازی» و یافتن الگو در رنج‌های به‌ظاهر تصادفی پیوند می‌خورد (Haidt 2006, 182). این تحلیل به فیلسوف اجازه می‌دهد تا به‌وضوح و با پشتوانه تجربی، میان اعتبار منطقی یک استدلال و کارآمدی روان‌شناختی آن تمایز قائل شود. یک تئودیه می‌تواند از نظر روان‌شناختی بسیار جذاب باشد (زیرا با مکانیسم‌های ذهنی پیش‌ساخته ما همخوانی دارد)، اما از نظر فلسفی ناکافی یا تقلیل‌گرا باشد، و بالعکس، یک استدلال فلسفی عمیق ممکن است به دلیل تعارض با برخی سوگیری‌های شناختی، برای عقل سلیم خلاف شهود به نظر برسد.

ج. انسان‌سازی و عینیت‌بخشی به بحث فلسفی: تمرکز صرف بر استدلال‌های انتزاعی و منطقی محض ممکن است منجر به غفلت از ابعاد عاطفی، هیجانی و تجربه‌زیسته رنج شود؛ یعنی همان چیزی که در درجه اول به مسئله شر شدت می‌بخشد. یافته‌های علوم شناختی درباره نقش بنیادین همدلی عاطفی و یکپارچگی ضروری مدارهای عصبی عاطفی (مانند اینسولا و قشر کمربندی قدامی) و شناختی (مانند قشر پیش‌پیشانی) در قضاوت اخلاقی (Damasio 1994, 193; Greene et al. 2001, 2105) به فیلسوف یادآوری می‌کند که مسئله شر صرفاً یک بازی فکری یا یک معمای منطقی نیست. این بینش، فلسفه را به سمت طراحی پاسخ‌هایی سوق می‌دهد که هم از استحکام عقلانی برخوردار باشند و هم با واقعیت‌های روان‌شناختی تجربه انسانی از رنج همدلی و هماهنگی داشته باشند. یک تئودیه یا دفاعیه فلسفی می‌تواند با در نظر گرفتن این یافته‌ها انسانی‌تر، عمیق‌تر و در نهایت متقاعدکننده‌تر شود.

د. کمک به بازتعریف خود «مسئله» و گشایش افق‌های جدید: شاید عمیق‌ترین کمک علوم شناختی کمک به بازتعریف خود مسئله شر باشد. این علوم نشان می‌دهند که آنچه ما «مسئله شر» می‌نامیم در واقع محصول برهم‌کنش پیچیده، پویا و گاه تعارض‌آمیز مجموعه‌ای از مکانیسم‌های شناختی-عاطفی است که برای اهداف تکاملی متفاوتی (مانند حفظ نظم اجتماعی، اجتناب از خطر، همکاری درون‌گروهی) به وجود آمده‌اند. این نگاه مسئله را از یک پارادوکس منطقی محض به یک چالش پیچیده، چندبعدی و عمیقاً انسانی ارتقا می‌دهد که ریشه در عمیق‌ترین لایه‌های وجود زیست‌شناختی و روان‌شناختی ما دارد. این تغییر نگاه، خود می‌تواند مسیرهای جدید و هیجان‌انگیزی برای تفکر فلسفی بگشاید. برای مثال، آیا می‌توان تئودیه‌ای طراحی کرد که نه تنها به پارادوکس منطقی پاسخ دهد، بلکه به نیازهای شناختی-عاطفی ذهن انسان برای معناسازی، عدالت و همدلی نیز به شیوه‌ای سازنده پاسخ گوید؟ این پرسش، افق جدیدی برای فلسفه دین می‌گشاید.

در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که نقش علوم شناختی در قبال مسئله شر، نه «حل» آن به شیوه‌ای که فلسفه دنبال می‌کند، نه «جایگزینی» برای فلسفه‌ورزی، و نه حتی «ابطال» استدلال‌های فلسفی، بلکه «تحولی روشی و معرفتی» در درک ما از بسترها، شرایط و ماهیت این معضل کهن است. این علوم با افشای معماری پنهان ذهن بشری

به ما می‌آموزند که مسئله شر بسی پیچیده‌تر، غنی‌تر و چندلایه‌تر از آن است که در قالب‌های صرفاً منطقی بگنجد. ارزش اصلی این مشارکت غنی‌سازی، تعمیق و زمینه‌سازی برای گفت‌وگوی فلسفی است. فیلسوفی که از یافته‌های علوم شناختی آگاه است، بهتر می‌تواند استدلال‌های خود را صورت‌بندی و پاسخ‌های رقیب را به شکلی نقادانه و آگاهانه نقد کند، و در نهایت، تئودیسسه‌ها و دفاعیاتی ارائه دهد که هم از استحکام عقلانی برخوردار باشند و هم با واقعیت‌های شناختی و عاطفی گونه انسان، که مخاطب نهایی این استدلال‌هاست، همخوانی داشته باشند. بنابراین، علوم شناختی پلی استوار و ضروری برای گذر از یک بحث انتزاعی به سوی گفت‌وگویی میان‌رشته‌ای می‌سازد که درک ما را از یکی از ژرف‌ترین و دردناک‌ترین مسائل هستی‌شناسی بشری به طور کیفی متحول و تعمیق می‌کند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بازتعریف نسبت میان علوم شناختی و مسئله شر شکل گرفت. دغدغه اصلی مقاله پاسخ به این پرسش بود که چگونه می‌توان از یافته‌های تجربی علوم شناختی برای غنی‌سازی درک ما از یکی از کهن‌ترین مسائل فلسفی بهره برد، بدون آنکه مرزهای روش‌شناختی این دو حوزه معرفتی نادیده گرفته شود. در این مسیر، مقاله نشان داد که علوم شناختی نه تنها رقیب فلسفه در پاسخگویی به چالش‌های بنیادین شر نیستند، بلکه با ارائه تبیینی روان‌شناختی و مبتنی بر شواهد تجربی، درکی نوین و ژرف‌تر از خود «مسئله‌شدن» شر در ذهن بشر فراهم می‌آورند. یافته‌های این پژوهش آشکار ساخت که احساس تعارض و پارادوکس ناشی از شر ریشه در تعامل پیچیده‌ای از مکانیسم‌های شناختی-عاطفی تکامل یافته دارد. قوه عاملیت فوق‌حساس و نظریه ذهن خاستگاه جست‌وجوی عاملی قصدمند برای رنج هستند؛ سیستم‌های هم‌مدلی عاطفی بار هیجانی قدرتمندی به این تعارض می‌بخشد؛ و سوگیری‌هایی چون انگاره جهان عادل و علت‌یابی پس‌رویداد، بستر شناختی لازم برای شکل‌گیری و جذابیت تئودیسسه‌ها را فراهم می‌کنند. این تحلیل چهارسطحی نشان داد که مسئله شر صرفاً یک پارادوکس منطقی نیست، بلکه پدیده‌ای است چندبعدی که ریشه در عمیق‌ترین لایه‌های کارکرد ذهن انسان دارد.

همچنین مهم‌ترین دستاورد این پژوهش تبیین این نکته بود که جذابیت روان‌شناختی یک تئودیسسه لزوماً با اعتبار فلسفی آن یکسان نیست. یک روایت تئودیسسه‌ای ممکن است به دلیل همخوانی با مکانیسم‌های ذهنی پیش‌ساخته (مانند نیاز به عاملیت‌یابی یا معناسازی) آرامش‌بخش باشد، اما از منظر استدلال عقلی ناقص یا تقلیل‌گرا باشد. در مقابل، یک استدلال فلسفی عمیق ممکن است به دلیل تعارض با برخی سوگیری‌های شناختی، برای عقل سلیم خلاف شهود به نظر رسد. این تمایز افق جدیدی در نقد و ارزیابی تئودیسسه‌ها می‌گشاید و به فیلسوفان امکان می‌دهد عوامل روان‌شناختی مؤثر بر اقبال عمومی را از استدلال‌های عقلی توجیه‌کننده تفکیک کنند.

در نهایت، این مقاله استدلال کرد که نقش علوم شناختی ایجاد پلی برای غنی‌سازی و تعمیق گفت‌وگوی فلسفی است. این علوم با افشای معماری پنهان ذهن، به فیلسوفان کمک می‌کنند تا با آگاهی از پیش‌فرض‌ها و محدودیت‌های شناختی ذهن بشر، استدلال‌هایی بسازند که هم از استحکام عقلی برخوردار باشند و هم با واقعیت تجربه زیسته انسان از رنج مرتبط باشند. توجه به تفاوت‌های فردی در مواجهه با شر - از جمله سطح هم‌مدلی عاطفی، نیاز به بسته‌بندی شناختی، و حساسیت به انزجار - نشان می‌دهد که چرا یک پاسخ فلسفی واحد نمی‌تواند برای همه انسان‌ها قانع‌کننده باشد.

به این ترتیب، اگرچه علوم شناختی مسئله شر را «حل» نمی‌کنند، اما با تبدیل آن از یک پارادوکس انتزاعی به

یک چالش انسانی چندبعدی، شرایط امکان‌گفت‌وگویی عمیق‌تر، انسانی‌تر و بینارشته‌ای را درباره این کهن‌ترین مسئله فلسفی فراهم می‌سازند. علوم شناختی فلسفه را از مسند خود پایین نمی‌کشد، بلکه با نشان دادن پیچیدگی‌های ذهن بشری، آن را به چالشی سازنده دعوت می‌کند. این چالش فلسفه را وامی‌دارد تا پاسخ‌هایی بیابد که هم از استحکام عقلی برخوردار باشند و هم با واقعیت‌های روان‌شناختی انسان هماهنگ باشند. به این ترتیب، همکاری میان‌رشته‌ای میان فلسفه و علوم شناختی می‌تواند به غنای هر دو حوزه بینجامد و درکی انسانی‌تر از مسئله شر ارائه دهد.

کتاب‌نامه

پلانتینگا، آلوین. ۱۳۹۵. *خدا، آزادی و شر*. ترجمه محمود یوسف‌ثانی و ابراهیم سلطانی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب. ملاصدرا. ۱۳۸۰. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج. ۷. قم: منشورات مصطفوی. ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۲. *راهی به رهایی: تأملاتی در باب اختیار، اخلاق و معنویت*. تهران: نگاه معاصر. هیک، جان. ۱۳۸۶. *فلسفه دین*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: الهام.

Bibliography

- Augustine. 1993. *On Free Choice of the Will*. Translated by T. Williams. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Barrett, Justin. L. 2004. *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Bloom, Paul. 2013. *Just Babies: The Origins of Good and Evil*. New York: Crown Publishers.
- Damasio, Antonio. R. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam Publishing.
- Decety, Jean., and Philip L. Jackson. 2004. "The Functional Architecture of Human Empathy." *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews* 3, no. 2: 71–100.
- De Cruz, Helen., and Johan De Smedt. 2015. *A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gray, Kurt., and Daniel M. Wegner. 2010. "Blaming God for Our Pain: Human Suffering and the Divine Mind." *Personality and Social Psychology Review* 14, no. 1: 7–16. <https://doi.org/10.1177/1088868309350299>
- Greene, Joshua. D., R. Brian Sommerville, Lydia E. Nystrom, John M. Darley, and Jonathan D. Cohen. 2001. "An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment." *Science* 293, no. 5537: 2105–2108. <https://doi.org/10.1126/science.1062872>
- Hafer, Carolin. L., and Laurent Bègue. 2005. "Experimental Research on Just-World Theory: Problems, Developments, and Future Challenges." *Psychological Bulletin* 131, no. 1: 128–167.
- Haidt, Jonathan. 2006. *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*. New York: Basic Books.
- Haidt, Jonathan. 2012. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon Books.
- Hamlin, J. Kiley., Karen Wynn, and Paul Bloom. 2007. "Social Evaluation by Preverbal Infants." *Nature* 450, no. 7169: 557–559. <https://doi.org/10.1038/nature06288>
- Hasker, William. 2008. *The Triumph of God over Evil: Theodicy for a World of Suffering*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Hick, John. 1966. *Evil and the God of Love*. London: Palgrave Macmillan.
- Hick, John. 2007. *Philosophy of Religion*. Translated by B. Saleki. Tehran: Intisharat-i Ilham. [In

Persian]

- Hume, David. 2007. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- James, William. 1902. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longmans, Green, and Co.
- Lerner, Melvin. J. 1980. *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*. New York: Plenum Press.
- Lewis, Clive Staples. 1947. *Miracles: A Preliminary Study*. London: Geoffrey Bles.
- Malekian, Mustafa. 2003. *A Path to Liberation: Reflections on Free Will, Ethics, and Spirituality*. Tehran: Nashr-i Nigah-i Mo'asir. [In Persian]
- Mulla Sadra (Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim al-Shirazi). 2001. *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*. Vol. 7. Qom: Manshurat-i Mustafawi. [In Arabic]
- Nagel, Thomas. 1974. "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review* 83, no. 4: 435–450.
- Ochsner, Kevin N., and James J. Gross. 2005. "The Cognitive Control of Emotion." *Trends in Cognitive Sciences* 9, no. 5: 242–249.
- Passerini, Edoardo. 2019. *Cognitive Science and Its Limits: What We Can and Cannot Know About the Mind*. London: Routledge.
- Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2016. *God, Freedom, and Evil*. Translated by M. Yusef-Thani and E. Soltani. Qom: University of Religions and Denominations Press. [In Persian]
- Premack, David., and Guy Woodruff. 1978. "Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?" *Behavioral and Brain Sciences* 1, no. 4: 515–526.
- Ricoeur, Paul. 1967. *The Symbolism of Evil*. Translated by E. Buchanan. Boston: Beacon Press.
- Rowe, William. L. 1979. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism." *American Philosophical Quarterly* 16, no. 4: 335–341.
- Roose, Neal. J., and Vohs, Kathlenn D. 2012. "Hindsight Bias." *Perspectives on Psychological Science* 7, no. 5: 411–426.
- Ruczaj, Stanisław. 2025. Representing God as a Moral Agent: Cognitive Roots of the Problem of Evil and a Challenge to Classical Theists. *International Journal for Philosophy of Religion* 98: 223–241. <https://doi.org/10.1007/s11153-025-09972-2>
- Singer, Tania., Ben Seymour, John P. O'Doherty, Holger Kaube, Raymond J. Dolan, and Christopher D. Frith. 2004. "Empathy for Pain Involves the Affective but not Sensory Components of Pain." *Science* 303, no. 5661: 1157–1162. <https://doi.org/10.1126/science.1093535>
- Salmon, Merrilee. H. 2007. *Introduction to Logic and Critical Thinking*. Belmont, CA: Wadsworth.

یادداشت‌ها

¹ hindsight bias

² somatic marker hypothesis

³ cognitive reappraisal

⁴ genetic fallacy



Divine Action in a Lawful World: Why Dispositional Essentialism Is the Middle Way

Ebrahim Azadegan¹ , Javad Darvish Aghajani² 

Submitted: 2025.09.11

Accepted: 2025.12.12

Abstract

This paper begins with the question of which image of “the law of nature”, namely Humean regularism, nomological necessitarianism of Armstrong, or Dispositional Essentialism, provides the most coherent framework for explicating “special divine action” without undermining scientific realism or theological concerns. Our argument rests on two criteria sets. At the level of the metaphysics of science, we discuss the distinction between laws and accidental generalizations, the warranted reliance on counterfactuals, and testability; and at the level of theology, we address the preservation of divine agency and wisdom, the independence of natural causes, the distinction between general and particular divine action, and the management of the problem of evil. Relying on this framework, we show that regularity-based views incline toward occasionalism and undermine scientific realism, while Armstrong’s necessitarianism risks dragging theology between deism and an incoherent interventionism. These deficiencies are fundamental and irremediable. By contrast, the paper defends dispositional essentialism. In this way, divine action can be understood as “fine tuning conditions” rather than contravening the law. Reading Cartwright’s capacity-centered approach, the *ceteris paribus* clause is transformed from a weakening caveat into an explanatory condition for the manifestation of capacities. And with the Handfield’s model of a “law-abiding miracle,” the uniqueness of the miracle is preserved without breaking the law. Concerning the problem of evil, this theory clears it of extraneous metaphysical puzzles and offers a more precise formulation for theological reflection. The final result is that an enhanced dispositional essentialism provides a single framework for the coexistence of divine action and natural causes.

Keywords

laws of nature, Divine action, dispositional essentialism

© The Author(s) 2026.



1. Associate Professor, Department of Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (azadegan@sharif.edu)

2. Assistant Professor, Department of Science and Religion, Institute for Science and Technology Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (j_darvishaghajani@sbu.ac.ir)



فعل الهی در جهان قانونمند: چرا ذات‌گرایی استعدادی راه‌حل میانه است؟*

ابراهیم آزادگان^۱ ID، جواد درویش آقاجانی^۲ ID

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۱

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰

چکیده

این مقاله با این پرسش آغاز می‌شود که کدام تصویر از «قانون طبیعت»، در میان انتظام‌گرایی هیومی، ضرورت‌گرایی نومولوژیک آرمسترانگ، یا ذات‌گرایی استعدادی، بستر منسجم‌تری برای تبیین «فعل خاص الهی» فراهم می‌کند، بی آن که واقع‌گرایی علمی و شأن الهیاتی مخدوش شود. استدلال ما بر دو دسته معیار استوار است. در سطح متافیزیک علم، از تمایز قانون و تعمیم‌های تصادفی، اتکای موجه به شرطی‌های خلاف واقع و آزمون‌پذیری سخن می‌گوییم؛ و در سطح الهیاتی، از حفظ فاعلیت و حکمت خدا، استقلال علل طبیعی، تمایز فعل عام و خاص و شیوه مدیریت مسئله شر. با اتکا به این چارچوب نشان می‌دهیم که انتظام‌گرایی به مقارنه‌گرایی و تضعیف واقع‌گرایی علمی می‌انجامد؛ و ضرورت‌گرایی آرمسترانگ الهیات را میان دئیسم و مداخله‌گرایی نامنسجم گرفتار می‌کند. این کاستی‌ها بنیادین و اصلاح‌ناپذیرند. در مقابل، مقاله از ذات‌گرایی استعدادی دفاع می‌کند. بر اساس این دیدگاه، قانون صورت‌گرایش‌های درونی خواص است و ظهور آنها به «شرایط مناسب و فقدان موانع» وابسته است. بدین سان می‌توان فعل الهی را به منزله «تنظیم شرایط» فهمید، نه نقض قانون. با خوانش ظرفیت‌محور کارت‌رایت، قید *ceteris paribus* از تبصره‌ای تضعیف‌کننده به شرط تبیینی ظهور ظرفیت‌ها بدل می‌شود؛ و با الگوی «معجزه قانون‌مدار» هندفیلد، یکتایی معجزه حفظ می‌گردد بی آن که قانون شکسته شود. ناظر به مسئله شر، این نظریه آن را از شبهات متافیزیکی پیرامونی پاک‌سازی کرده و صورت‌بندی دقیق‌تری از آن برای تأملات الهیاتی فراهم می‌آورد. نتیجه نهایی این است که نسخه تقویت‌شده ذات‌گرایی چارچوبی واحد برای هم‌افزایی فعل الهی و علل طبیعی عرضه می‌کند.

کلیدواژه‌ها

قوانین طبیعت، فعل الهی، ذات‌گرایی استعدادی

* این مقاله خروجی طرح پژوهشی به شمار ۹۶۰۰۸۹۸۲ است که توسط بنیاد ملی ایران مورد حمایت قرار گرفته است.

۱. دانشیار گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (azadegan@sharif.edu)

۲. استادیار گروه علم و دین، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

(j_darvishaghajani@sbu.ac.ir)

مقدمه

مسئله محوری این پژوهش آن است که کدام برداشت از «قانون طبیعت»^۱ چارچوب مناسب‌تری برای تبیین «فعل خاص الهی»^۲ به دست می‌دهد، به گونه‌ای که هم مقاصد الهیاتی کلیدی برآورده شود و هم التزامات روش علمی مخدوش نگردد. پرسش ما دقیقاً چنین صورت‌بندی می‌شود: میان دو تصویر رقیب از قوانین - قوانین به مثابه توصیف الگوهای بالفعل (انتظام‌گرایی)^۳ در برابر قوانین به مثابه اصول الزام‌آور حاکم بر فرایندها (ضرورت‌گرایی)^۴ - کدام یک بستر منسجم‌تری برای فهم فعل خاص الهی ارائه می‌کنند، به طوری که نه به سمت مقارنه‌گرایی بلغزیم و نه دچار نقض قوانین طبیعت شویم؟

پاسخ مقاله این است که انتظام‌گرایی، با نفی ضرورت‌های علی، هم پشتوانه واقع‌گرایی علمی و حمایت از شرطی‌های خلاف‌واقع را سست می‌کند و هم عملاً هر رخدادی را به فعل مستقیم خدا برمی‌گرداند. در سوی دیگر، ضرورت‌گرایی آرمسترانگ از آنجا که قانون را هویتی بیرون از خواص تصویر می‌کند، الهیات را میان دو گزینه نامطلوب دئیسم و مداخله قانون‌شکنانه می‌گذارد. بر این مبنا، مقاله از «ذات‌گرایی استعدادی»^۵ تقویت‌شده دفاع می‌کند. بر این اساس، قانون نشان‌دهنده ویژگی‌های درونی پدیده‌هاست و ظهورش به فراهم بودن شرایط یا نبود مانع بستگی دارد؛ بنابراین، فعل خدا به صورت تنظیم شرایط و همکاری با علل طبیعی درک می‌شود.

موضوع فعل الهی به طور کلی در سه دهه اخیر و بعد از شروع «پروژه فعل الهی»^۶ توسط رصدخانه واتیکان و مرکز الهیات و علوم طبیعی برکلی، به یکی از محوری‌ترین موضوعات بین‌رشته‌ای علم، فلسفه و الهیات تبدیل شد. ناسی مورفی و رابرت راسل، در متن همین پروژه، مدل‌های غیرمداخله‌گرانه‌ای را پی گرفته‌اند که فعل خاص الهی را در بستر امور نامتعین (کوانتوم/آشوب) فهم‌پذیر می‌کند (Shults et al. 2009). در برابر آنها، ریچی با طرح مفهوم «چرخش الهیاتی»^۷ هشدار می‌دهد که تا وقتی چارچوب قانون و طبیعت بازاندیشی نشود، این مدل‌ها از قید طبیعت‌گرایی پنهان رها نمی‌شوند (Ritchie 2017). از طرف دیگر، سیلوا با تکیه بر مفهوم علیت طولی در نظریه توماس آکویناس، نشان می‌دهد که می‌توان هم‌زمان از هماهنگی در نظام طبیعی و از نقش ویژه خدا دفاع کرد، بدون آن که مسئله را به دوگانه «نقض یا عدم نقض قوانین طبیعت» محدود کنیم (Silva 2015). جفری کپرسکی با بازخوانی نسبت قانون، تعین‌گرایی^۸ و فعل الهی، کوشیده است قرائتی از مقارنه‌گرایی^۹ عرضه کند که قوانین را «فرمان‌های الهی قیدگذار» بداند، نه نیروهای تولیدکننده؛ از این طریق، هم از «خدای رخنه‌ها» فاصله می‌گیرد و هم با علم ناسازگار نمی‌شود (Koperski 2019, 83).

در این مقاله ابتدا مبانی متافیزیکی دو روایت از قانون طبیعت، یعنی انتظام‌گرایی هیومی/لوئیسی و ضرورت‌گرایی نومولوژیک آرمسترانگ، تبیین و پیامدهای علمی و الهیاتی هر کدام طرح و بعد مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در ادامه با اتکا به «ذات‌گرایی استعدادی تقویت‌شده» مدلی ضرورت‌گرا و غیرمداخله‌گرا صورت‌بندی می‌شود که در آن «الزام قانون» و «فاعلیت الهی» در نسبت منسجم کنار هم قرار می‌گیرند.

۱. ماهیت قوانین طبیعت در فلسفه علم معاصر

در فلسفه علم معاصر، چیستی و ماهیت «قوانین طبیعت» محل بحث‌های گوناگونی بوده است. به طور کلی دو گروه از نظریات در این زمینه وجود دارد. گروه اول نظریات انتظام‌گرا هستند که شاخص‌ترین آنها دیدگاه هیوم و لوئیسی

است. دسته دوم دیدگاه‌های ضرورت‌گرا هستند که شاخص‌ترین آنها دیدگاه‌های قانونی (نومولوژیکال) و ذات‌گراست. در ادامه، هر یک از این رویکردها مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۱-۱. دیدگاه‌های انتظام‌گرا

انتظام‌گرایی در دو نسخه خام و پیچیده مطرح شده است. دیوید هیوم، مهم‌ترین نظریه‌پرداز این رویکرد، انتظام‌گرایی خام را مطرح کرد. از نگاه او، قانون چیزی جز الگوی همبستگی‌های منظم و مکرر میان رویدادها نیست. وقتی می‌گوییم «A علت B است»، فقط دیده‌ایم که رویدادهای نوع A همواره با رویدادهای نوع B همراه شده‌اند؛ ذهن ما بر اثر عادت، این توالی را «ضرورت» می‌پندارد، اما در خود جهان هیچ نیروی ضروری فراتر از این همراهی مکرر قابل ادراک نیست. پس «قانون» نامی است برای توصیف نظم‌های تکرارشونده طبیعت، نه حکمی متافیزیکی درباره الزام‌های نهفته در واقعیت (Hume 2009, 111-114). بر این مبنا، ما فقط با مصادیق مشاهده‌شده کار داریم: اگر کلاغ‌هایی که دیده‌ایم همه سیاه بوده‌اند، می‌توان به صورت هیومی گفت گزاره «هر کلاغی سیاه است» یک «قانون» است، یعنی گزارشی از الگوی تکرارشونده‌ای که تا کنون مشاهده کرده‌ایم (Jacovides 2020)، بدون این که ادعایی درباره ضرورت متافیزیکی در پس این الگو مطرح شود.

دیدگاه هیوم با چالش‌های مختلفی همراه بوده که در ادامه به تفصیل بررسی خواهند شد، ولی یکی از مهم‌ترین آنها عدم توانایی در تمایز گذاشتن بین قوانین علمی و تعمیم‌های تصادفی بود. دیوید لوئیس، در ادامه سنت هیومی، برای رفع این چالش، نظریه سیستم بهینه^۱ را مطرح کرد. به تعبیر لوئیس، قوانین طبیعت در این دیدگاه به آن دسته تعمیم‌های کلی اطلاق می‌شود که اگر ما تمامی حقایق علمی را می‌دانستیم و آنها را به ساده‌ترین و قوی‌ترین شکل نظام‌مند می‌کردیم، آن تعمیم‌ها در بهترین دستگاه معرفتی ما ظاهر می‌شدند (Lewis 1983). به بیان دیگر، ما تمامی گزاره‌های صادق درباره جهان را در نظر می‌گیریم و به دنبال دستگاهی نظری (مجموعه‌ای از اصول و استنتاج‌هایشان) می‌گردیم که با کمترین پیچیدگی و فرض‌ها، بیشترین قدرت توضیحی و پیش‌بینی‌کنندگی را داشته باشد. قوانین طبیعت دقیقاً گزاره‌هایی هستند که در چنین سیستم بهینه‌ای نقش قوانین بنیادی را ایفا می‌کنند. یک تعمیم کلی مانند «همه کره‌های اورانیوم کمتر از یک مایل قطر دارند» در صورتی قانون است که در بهترین سامانه تبیینی-توصیفی جهان ما جای گیرد؛ اگر افزودن چنین گزاره‌ای به دستگاه دانش ما قدرت پیش‌بینی و انسجام آن را بهبود بخشد (و ساده‌سازی را فدا نکند)، آنگاه می‌تواند قانون باشد (Lewis 1983).

بر این اساس، این دیدگاه در چارچوب جهان‌بینی هیومی قرار می‌گیرد؛ زیرا هیچ الزام ماوراءطبیعی یا مفهوم موجه اضافی (مانند علیت یا ضرورت) را دخیل نمی‌کند. خود لوئیس این موضع را «ابتئای هیومی»^۱ نامیده است، بدین معنا که تمام واقعیت، از جمله قوانین، بر «موزائیک گسترده‌ای از امور جزئی واقع»^۲ بنا می‌شود و قوانین چیزی افزون بر گردآوری هوشمندانه همان امور جزئی نیستند (Carroll 2024).

۲-۱. دیدگاه‌های ضرورت‌گرا

برخی فیلسوفان بر این باورند که مشکلات بنیادین انتظام‌گرایی، حتی در نسخه اصلاح‌شده لوئیسی، با دستکاری‌های جزئی حل نمی‌شود؛ از این رو باید «عنصر ضرورت» را در شرط قانون بودن وارد کرد. شاخص‌ترین صورت‌بندی را دیوید آرمسترانگ عرضه کرده است. در این دیدگاه، هر قانون طبیعت بیانگر یک رابطه ضروری میان دو امر کلی (کلیات به معنای ارسطویی) است (Armstrong 1982). به این رابطه ضروری «ضرورت نومیکی یا قانونی» هم

می‌گویند.

به بیان روشن‌تر، اگر گزاره «همه Fها G هستند» قانون باشد، در سطح واقع، کلیت F و کلیت G با پیوندی نومیک به هم مرتبط‌اند. بنابراین در جهان بالفعل، هر مصداق F به ضرورت فیزیکی G خواهد بود. این ضرورت نه منطقی/ریاضی، بلکه ضرورت فیزیکی وابسته به جهان ماست؛ از نظر امکان متافیزیکی می‌توان جهانی را تصور کرد که در آن این پیوند برقرار نباشد (Carroll 2024).

آرمسترانگ مدعی است همین ضرورت نومیک برای «قانون بودن» کافی است و توضیح می‌دهد چرا قوانین نقش تبیینی و استقرایی دارند. از نگاه او، قانون صرفاً گزارش همراهی‌های گذشته نیست، بلکه به امر واقع غیراتفاقی در طبیعت اشاره می‌کند که تضمین می‌کند موارد آینده نیز همان الگوی گذشته را دنبال کنند (Armstrong 1982). بر این اساس، تمایز میان یک قانون واقعی (مثلاً پیوند ضروری ویژگی اورانیوم با واپاشی رادیواکتیو) و یک تعمیم تصادفی (مثل هم‌زمانی طلوع خورشید با بانگ خروس) در خود ساختار جهان توضیح داده می‌شود. اولی بر رابطه‌ای عینی و غیرتصادفی در طبیعت تکیه دارد و دومی ندارد. افزون بر این، چون قانون در این تصویر بر پیوند میان کلیات استوار است، دیگر به خلاصه‌سازی صرف موزاییک امور جزئی فروکاسته نمی‌شود و می‌تواند پشتوانه معناداری برای تبیین‌ها، پیش‌بینی‌ها و شرطی‌های خلاف‌واقع فراهم آورد.

آرمسترانگ صورتی از ضرورت‌گرایی را طرح کرد که در آن پیوند قانونمند میان کلیات ضرورت فیزیکی دارد؛ یعنی در جهان بالفعل برقرار است، اما در همه جهان‌های ممکن الزاماً صدق نمی‌کند (Armstrong 1982; Carroll 2024). به نظر بسیاری، این نوع ضرورت برای توضیح برخی روابط کافی نیست و انگیزه‌ای پدید می‌آورد تا «ضرورت» را در خود ماهیت امور بجوئیم. از همین‌جا رویکرد ذات‌گرایی استعدادی شکل گرفت، دیدگاهی که الکساندر برد (و نیز برایان الیس) در دهه‌های اخیر به تفصیل پرورانده‌اند (Bird 2007; Ellis 2002).

در ذات‌گرایی استعدادی، قوانین طبیعت برآمده از سرشت و استعداد‌های ذاتی خود خواص طبیعی‌اند، نه الزاماتی بیرونی که بر طبیعت تحمیل شده باشند. هر ویژگی بنیادی ذاتاً با استعدادی درونی همراه است که در شرایط مقتضی ظهور می‌کند. مثلاً «بار مثبت» ذاتاً استعداد دفع بار مثبت و جذب بار منفی دارد. بنابراین، قانون نام دیگری برای همین اقتضا‌های درونی است؛ نه فرمانی جدا از اشیاء. چون این اقتضاها به ماهیت ویژگی‌ها تعلق دارند، هر جا آن ماهیت موجود باشد، ضرورت قانونمند نیز (در آن جهان ممکن) برقرار است (Bird 2005; 2007; Ellis 2002). پس بر خلاف قرائت آرمسترانگ، ضرورت قوانین فقط در جهان بالفعل محدود نمی‌ماند، بلکه به نحو متافیزیکی از دل ذات‌ها برمی‌خیزد.

این دیدگاه دو پیامد مهم دارد: نخست، ضرورت قوانین واقعی اما پسینی است، باید با تجربه کشف کنیم کدام استعدادها در جهان حاضرند (Bird 2005). دوم این که چیزی به نام «قانون طبیعت» به صورت مستقل وجود ندارد، بلکه خود ویژگی‌های اشیاء در درونشان این نظم و رفتار را دارند. مثلاً «قانون گرانش» فقط توضیح می‌دهد که جرم ذاتاً باعث کشش میان اجسام می‌شود، نه این که نیرویی بیرونی به آنها فرمان دهد تا یکدیگر را جذب کنند.

بسیاری این دیدگاه را راهی میانه میان نظریه هیوم و دیدگاه ضرورت‌گرایی سخت درباره قوانین طبیعت می‌دانند. چرا که هم مسئله تعمیم‌های تصادفی و پشتوانه شرطی‌های خلاف‌واقع را بهتر توضیح می‌دهد، هم با زبان علم، که همواره به «شرایط» و «قیود ضمنی» حساس است، سازگارتر به نظر می‌رسد.

۲. دلالت نظریه‌های قوانین طبیعت برای فهم فعل الهی

در بخش پیشین، دیدگاه‌های اصلی درباره «قانون طبیعت» را مرور کردیم. در این بخش می‌کوشیم نشان دهیم با پذیرش هر دیدگاه، تبیین «فعل الهی در طبیعت» چگونه صورت می‌گیرد. آیا اصل فعل خاص الهی (مانند معجزه) پذیرفتنی است، و اگر بلی، حدود و شیوه اثرگذاری خدا در چارچوب همان نظریه چیست؟

۲-۱. انتظام‌گرایی و امکان معجزه

هیوم تعریف مشهوری از معجزه ارائه می‌کند. او می‌گوید قوانین طبیعت بر پایه تجربه‌های فراوان و تکرار شونده ثابت شده‌اند. حالا اگر کسی بگوید معجزه‌ای رخ داده و این قوانین نقض شده‌اند، باید شواهدی قوی‌تر از تمام آن تجربه‌های قبلی بیاورد. چون در غیر این صورت، باور به معجزه از نظر عقلانی پذیرفتنی نیست (Hume 1995, 114). نتیجه عملی این استدلال، تضعیف باورپذیری معجزات در مقام شواهد تاریخی است.

با این حال، رویکرد هیوم منطقاً راه معجزه را نمی‌بندد. چون از نظر او قوانین ضرورت علی درونی ندارند، و هیچ اصل متافیزیکی وجود ندارد که مانع شود خدا رویدادی غیرعادی پدید آورد. از همین جا به نظر برخی شارحان، میان انتظام‌گرایی هیوم و جمع‌بندی او درباره معجزات نوعی تعارض پدید می‌آید. او ضرورت واقعی را انکار می‌کند، اما معجزه را، به مثابه نقض الگوی جاافتاده، تقریباً نامحتمل می‌شمارد (Otteman and Flage 2024). خلاصه این که هیوم به لحاظ متافیزیکی اجازه می‌دهد خدا دخالت کند، ولی به لحاظ معرفت‌شناختی دلیلی برای باور به آن باقی نمی‌گذارد.

رویکرد پیچیده دیوید لوئیس درباره قوانین طبیعت تا حدی ضعف‌های نسخه خام را جبران می‌کند. در نظریه «بهترین نظام» لوئیس، بین قانون‌های واقعی و تعمیم‌های تصادفی تفاوت گذاشته می‌شود. بنابراین، یک رویداد کم‌سابقه مثل معجزه می‌تواند از چارچوب اصلی قوانین بیرون بماند تا نظام کلی همچنان ساده و قوی باشد. مثلاً اگر فقط یک بار در طول تاریخ طبیعت حادثه‌ای غیرعادی رخ دهد، ممکن است نظام برتر همچنان قانون ساده‌ای مثل «حرکت منظم سیارات» را حفظ کند و آن یک اتفاق خاص را وارد قوانین نکند.

اما اگر افعال خاص الهی مکرر و الگووار شوند، مشکل پیش می‌آید. همان گونه که جوئل آرچر نشان داده، پیوند زدن تعریف هیومی معجزه با «بهترین نظام» لوئیس به این نتیجه می‌رسد که در صورت تکرار منظم معجزات، نظام بهینه ناچار است آن رخدادها را در قوانین خود جذب کند؛ در این صورت دیگر معجزه «نقض استثنایی قانون» نخواهد بود و تصویر لوئیسی دچار تعارض می‌شود (Archer 2015). بنابراین، در این دستگاه، معجزات ممکن‌اند اما زیاد اتفاق نمی‌افتند. الهیاتی که خواهان دخالت‌های پیوسته و متعدد است، با ایده قوانین ساده و منسجم تعارض پیدا می‌کند.

بر این اساس، در هر دو قرائت انتظام‌گرا (هیوم و لوئیس) قیود متافیزیکی سخت بر فعل الهی وضع نمی‌شود. از این رو امکان منطقی معجزه محفوظ می‌ماند، اما از نظر باورپذیری تجربی، هیوم میزان شواهد لازم را آن قدر بالا می‌برد که پذیرش معجزه دشوار می‌شود؛ در مدل لوئیس نیز اگر معجزات زیاد باشند، دیگر نمی‌شود با قوانین ساده بهترین نظام آنها را توضیح داد.

۲-۲. ضرورت‌گرایی و حدود فعل خاص الهی

آرمسترانگ، بر خلاف هیوم و لوئیس، همان طور که دیدیم درباره قوانین طبیعت واقع‌گرا و ضرورت‌گراست. او معتقد

است که قانون طبیعی نوعی رابطه واقعی و ضروری میان خواص کلی جهان است. چنین دیدگاهی پیامد مهمی درباره فعل الهی دارد که همان استثنانپذیری مطلق قوانین در قلمرو خود است. به عبارت دیگر اگر واقعاً رابطه‌ای ضروری میان دو خاصیت برقرار باشد، آنگاه محال است نمونه‌ای از یکی از آنها یافت شود بدون این که دیگری همراه آن باشد.

لذا در این چارچوب اگر خدا بخواهد رخدادی را برخلاف قانون طبیعی پدید آورد، به نظر ناممکن می‌آید؛ زیرا قانون نزد آرمسترانگ یک رابطه ضروری میان خواص است و هر استثناء به معنای فروپاشی همان رابطه خواهد بود (Siler 2023). از همین رو برخی فیلسوفان نتیجه گرفته‌اند که در نظام آرمسترانگ، جایی برای مداخله الهی باقی نمی‌ماند و خود او - که اعتقادی به امر فراطبیعی نداشت (Kim 2003) - نیز تلویحاً همین را می‌پذیرفت.

با وجود این، می‌توان راه‌هایی را برای آشتی دادن مداخله الهی با نظریه آرمسترانگ تصور کرد. یک راه این است که گفته شود خداوند هنگام یک معجزه، خود قانون مربوطه را برای مدتی کوتاه تعلیق می‌کند یا شرایط را چنان تغییر می‌دهد که رابطه علی میان دو خاصیت کار نکند. در زبان دینی، این شبیه آن است که خدا قانون تازه‌ای وضع کند یا برای موقعیتی خاص اراده کند که قانون جاری نباشد. از نظر منطقی این امر ناممکن نیست، زیرا آرمسترانگ ضرورت قوانین را «درون‌جهانی» می‌داند نه مطلق و در همه جهان‌های ممکن (Von Wachter 2015). راه دیگر این است که خدا از ازل روابط و کلیات را طوری سامان داده باشد که امکان وقوع معجزه در شرایط خاص از پیش تعبیه شده باشد؛ مثلاً قانونی طبیعی فقط تا زمانی برقرار باشد که اراده الهی در کار نباشد. این رویکرد در واقع اراده الهی را جزئی از نظام کلیات می‌کند (McGinn 2015).

در رویکرد دوم ضرورت‌گرا که برد و الیس مطرح کرده‌اند، هرچند بر ضرورت متافیزیکی تأکید می‌شود، اما برخلاف آرمسترانگ برای استثناها و عوامل دخالت‌کننده نیز جا گذاشته می‌شود. «استعداد» به معنای یک ویژگی درونی، می‌تواند تأثیر خاصی داشته باشد، اما این تأثیر همیشه رخ نمی‌دهد. این اثر فقط وقتی ظاهر می‌شود که شرایط لازم فراهم باشد و هیچ مانعی وجود نداشته باشد. جهان پر از این نمونه‌هاست: چوب استعداد سوختن دارد، ولی وقتی خیس باشد نمی‌سوزد؛ داروی آرام‌بخش استعداد خواب‌آوری دارد، اما با مصرف هم‌زمان محرک قوی، اثرش می‌تواند خنثی شود. در فلسفه به این عوامل بازدارنده «ماسک» یا «فینک»^{۱۳} می‌گویند. فینک‌ها اموری هستند که ظهور استعداد را می‌پوشانند یا در لحظه تحریک، سازوکار را از کار می‌اندازند (Lewis 1997).

از این رو، برد تأکید می‌کند قوانین طبیعی همیشه باید با یک قید ضمنی فهم شوند. این قید ضمنی «شرایط برابر»^{۱۴} است. به عبارت دیگر، قانون تا وقتی صادق است که مزاحمی در میان نباشد (Bird 2005). بنابراین در جهان استعدادگرایانه، وقوع نیافتن اثر الزاماً تخلف از قانون نیست، بلکه می‌تواند نشانه حضور مانع باشد.

این ویژگی مهم در دیدگاه برد، راه را برای تبیین سازگارتر فعل خاص الهی باز می‌کند. هر خاصه طبیعی (مثل بار الکتریکی یا قابلیت احتراق) استعدادی درونی دارد که فقط در شرایط مناسب اثرش را نشان می‌دهد. پس اگر خدا بخواهد نتیجه‌ای متفاوت پدید آید، لازم نیست ذات‌ها را عوض کند یا قانون را نقض کند؛ کافی است شرایط را تنظیم کند، یعنی مانع را بردارد یا محرکی تازه بیفزاید تا همان استعدادها جور دیگری ظاهر شوند. بنابراین، از نظر الهیاتی، خدا مقید به قوانین خود نمی‌شود و در عین حال نظم قانونمند خلقت پابرجا می‌ماند. درست مثل بازیگری که به هنگام لازم روی صحنه می‌آید و سناریو را کامل‌تر می‌کند نه این که آن را بشکند. نتیجه این است که فعل الهی

محقق می‌شود، ولی قانون دست‌نخورده می‌ماند و علل طبیعی جایگاه تبیینی خود را حفظ می‌کنند. بر این اساس، هر دو نظریه آرمسترانگ و برد، برای قوانین طبیعت بُعدی واقعی و تخلف‌ناپذیر قائل‌اند، اما نتایج الهیاتی آنها فرق دارد. در نگاه آرمسترانگ، قوانین آن قدر سخت و بسته‌اند که هر مداخله خاص الهی مثل فروریختن پایه‌های متافیزیک طبیعت است. در حالی که در نگاه برد، قوانین همچنان سخت‌گیرند، اما در عین حال شرط‌بردارند. در این چارچوب، دخالت خدا می‌تواند به معنای تغییر شرایط برای بروز خواص جدید تفسیر شود.

۳. ارزیابی و مقایسه قدرت تبیینی

در این بخش، دیدگاه‌های مطرح‌شده در بخش پیشین را از نظر توانایی آنها در تبیین فعل الهی در طبیعت بررسی و با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. برای آن که داوری ما عادلانه و منسجم باشد، ابتدا معیارهای ارزیابی را به روشنی بیان می‌کنیم و سپس هر نظریه را بر پایه همان معیارها می‌سنجیم. یک نظریه در باب «فعل الهی» هم‌زمان به دو بُعد توجه دارد: از یک سو ناظر به قدرت و اراده خداوند به عنوان فاعل عمل است؛ و از سوی دیگر ناظر به طبیعت و قوانین حاکم بر آن که امکان تحقق این فعل در جهان را فراهم می‌آورند. از این رو، چنین نظریه‌ای تنها زمانی قابل دفاع است که در هر دو عرصه الهیات و علم با معیارهای معتبر سازگار باشد و هیچ کدام را فدای دیگری نکند.

از منظر علمی، نظریه قابل دفاع باید به معیارهای اساسی روش علمی پایبند باشد، یعنی آزمون‌پذیری تجربی، انسجام علی و اتکاپذیری تبیینی را رعایت کند. این بدان معناست که نباید با داده‌های تثبیت‌شده در تعارض آشکار قرار گیرد، بلکه باید دست‌کم هم‌سوئی تجربی داشته باشد و نشان دهد که رابطه علیت الهی چگونه در کنار علل طبیعی عمل می‌کند. در چارچوب روش علمی، انتظار نمی‌رود که «معجزه» یا فعل خاص الهی جایگزین تبیین‌های علمی و قوانین طبیعت شود، یعنی دانشمند هنگام مواجهه با پدیده‌ها وظیفه دارد پیوندهای علی طبیعی و سازوکارهای تجربی را کشف کند، نه این که هر امر ناشناخته‌ای را مستقیماً به اراده خداوند حواله دهد.

از منظر الهیاتی، نظریه فعل الهی تنها در صورتی قابل دفاع است که بتواند تصویری سازگار با آموزه‌های ادیان ابراهیمی از خداوند ارائه دهد و ویژگی‌های اصلی او را به درستی پوشش دهد. آلوین پلنتینگا یادآور می‌شود که در سنت مسیحی (که سنت اسلامی و یهودی هم در اینجا مؤید آن است) خداوند دارای چهار صفت بنیادین است (Plantinga 2011, 67-69): او نخست متشخص است و صفاتی همچون علم مطلق دارد؛ دوم آن که آفریننده جهان است؛ سوم، جهان را پیوسته نگاه می‌دارد و از فروپاشی آن جلوگیری می‌کند؛ و چهارم، در تاریخ جهان با سناریوهای متنوع حکمرانی می‌کند. بر پایه این معیارها، نظریه فعل الهی باید خدایی را به تصویر بکشد که هم خالق و قادر مطلق است، هم حافظ نظم جهان، و هم فاعلی شخص‌وار و غایتمند که پیوسته و به طور حکیمانه در عالم حضور دارد.

در ادامه هر کدام از رویکردهای انتظام‌گرا و ضرورت‌گرا براساس تبیینی که از فعل الهی در بخش قبل ارائه دادند، با معیارهای فوق مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.

۳-۱. ارزیابی انتظام‌گرایی

همان‌طور که دیدیم، انتظام‌گرایی خام منعطف‌ترین و بازترین نظریه به لحاظ متافیزیکی برای پذیرش فعل الهی است. با این حال، دیوید هیوم از نظر معرفت‌شناختی پذیرش آن را چنان دشوار می‌سازد که عملاً باور به معجزه غیرموجه می‌شود.

مهم‌ترین چالش انتظام‌گرایی از منظر روش علم مسئله استقرا است. بر این اساس، اگر قانون فقط گزارشی از گذشته باشد، تضمینی برای استمرار همان الگو در آینده در دست نیست. هیوم تصریح می‌کند که از وقوع مکرر یک رویداد ضرورت وقوع بعدی به دست نمی‌آید، مگر با پیش‌فرض «یکنواختی طبیعت» که در دستگاه او توجیهی ندارد (Weintraub 2013). ضرورت‌گرایان نتیجه می‌گیرند انتظام‌گرایی توان توضیح این مسئله را ندارد که چرا طبیعت آینده‌اش شبیه گذشته است. اما اگر قوانین واجد ضرورت باشند، این استمرار قابل فهم می‌شود (Armstrong 1983, 51-53).

چالش دوم انتظام‌گرایی عدم تفکیک قانون از تعمیم‌های تصادفی و حمایت از شرطی‌های خلاف واقع است. نظریه موجه در باب قانون طبیعی باید تفاوت «قانون» و «تعمیم‌های تصادفی» را روشن کند. معیارهای صرفاً تجربی این تمایز را نشان نمی‌دهد (Dretske 1977). همین ضعف در حمایت از شرطی‌های خلاف واقع نیز وجود دارد. صدق گزاره‌هایی از جنس «اگر شرایط X رخ می‌داد، آنگاه Y محقق می‌شد» در چارچوب هیومی پشتوانه روشنی ندارد و به «بهترین نظام» لوئیس حواله می‌شود که خود با مؤلفه‌های ذهنی نظیر سنجش سادگی/قدرت نظریه درگیر است (Lewis 1973, 73-77;).

بنابراین، در انتظام‌گرایی هیومی، قوانین طبیعت نه علتی فراتر از مشاهدات دارند و نه تضمینی برای استمرار در آینده؛ قانون فقط بیان می‌کند که تاکنون همه موارد A با B همراه بوده‌اند. برای نمونه، از نظر منطقی، گزاره «همه سیاره‌های منظومه شمسی در یک صفحه قرار دارند» به لحاظ قانون بودن تفاوتی با گزاره «همه سکه‌های جیب من شیر هستند» ندارد. به بیان طرفداران هیوم، تنها تفاوت این گزاره‌ها در میزان قاعده‌مندی و استمرار مشاهده است، نه وجود ضرورتی نامرئی در طبیعت (Beebe 2014).

نظریه انتظام‌گرایی پیچیده لوئیس توانست مشکل تمایز قوانین از تعمیم‌های تصادفی را تا حد زیادی حل کند (Carroll 2024). با این حال، برخی فیلسوفان خاطرنشان کرده‌اند که تکیه بر معیارهای زیبایی‌شناختی و ذهنی مثل سادگی و قوت ممکن است رنگی از وابستگی به ذهن و اهداف بشری داشته باشد و لذا واقعی بودن قوانین را مخدوش کند (Carroll 2024). در نتیجه، انتظام‌گرایی با داده‌های علمی ناسازگار نیست، اما از حیث انسجام علی و استحکام تبیینی رویکرد ضعیفی است. قانون به جای این که بخشی از سازوکار جهان باشد، به گزارش فشرده رخدادها تقلیل می‌یابد.

چالش‌های الهیاتی انتظام‌گرایی مهم‌تر است. اگر بخواهیم فعل الهی را در این چارچوب تبیین کنیم، اساساً مرز روشنی میان فعل عام (نگهداشت و تدبیر همیشگی عالم) و فعل خاص خداوند (مانند معجزات) باقی نمی‌ماند. این امر از منظر الهیاتی بسیار مسئله‌ساز است، زیرا تجربه‌های دینی خاص مثل وحی و معجزات، به عنوان نشانه‌های ممتاز بر حقانیت پیامبران و ابزار هدایت بشر، جایگاه محوری دارند. اگر چارچوبی نتواند این افعال منحصر به فرد را از افعال عام خداوند تفکیک کند، نقش معرفتی و هدایتی آنها تضعیف می‌شود.

از سوی دیگر، نفی ضرورت علی و فروکاستن علیت به صرف همبستگی‌های مشاهده‌ای، در شکل‌های افراطی، به دیدگاهی شبیه «مقارنه‌گرایی» می‌انجامد. بر اساس این دیدگاه، هر رویداد به طور مستقیم فعل خدا تلقی می‌شود و «قانون طبیعت» چیزی جز عادت یا رویه الهی نیست (Henry 2000). نمونه‌ای از چنین نگرشی در سنت کلامی اشاعره در اسلام دیده می‌شود. پیامد این نگاه از میان رفتن مرز روشنی است که باید میان خالق و مخلوق در

حوزه علیت وجود داشته باشد.

اگر کسی بخواهد در این چارچوب جایگاه خداوند را به عنوان فاعل اصلی حفظ کند، ناچار است تأثیر علی همه مخلوقات و پدیده‌های طبیعی را انکار کند و مثل اشاعره معتقد باشد که «لامؤثر فی الوجود إلا الله». این سخن ممکن است به لحاظ الهیاتی جذاب به نظر آید، اما در عمل پیامدهای سنگینی به دنبال دارد. مهم‌ترین پیامد آن مشکل تئودیه است. چون در این صورت همه شرور و ناهنجاری‌های طبیعی به طور مستقیم به خدا نسبت داده می‌شوند و او از مقام «خیر مطلق» پایین آورده می‌شود. پیامد دیگر مربوط به انسان و مسئولیت اخلاقی اوست: اگر تمام علیت‌ها از انسان سلب شود، اختیار و آزادی معنایی نخواهد داشت و در نتیجه نظام تکلیف، جزا و پاداش بی‌اساس خواهد شد.

۲-۳. ارزیابی ضرورت‌گرایی

آرمسترانگ قوانین طبیعت را روابط واقعی و ضروری میان خواص کلی می‌داند. بنابراین، همان طور که دیدیم، هیچ استثنایی در آنها پذیرفتنی نیست و برای فعل خاص الهی عملاً جایی باقی نمی‌ماند (Siler 2023). تنها راه توضیح مداخله الهی در این چارچوب یا فرض تعلیق موقت قانون توسط خداوند است یا این که قوانین از آغاز به گونه‌ای طراحی شده باشند که در شرایط خاص اجازه وقوع رخداد متفاوت را بدهند.

اما این دیدگاه، به لحاظ روش و متافیزیک علم، با دو چالش جدی روبه‌روست. نخست، اگر فرض کنیم خدا هر زمان بتواند روابط ضروری را لغو کند، دیگر این روابط واقعاً «ضروری» به نظر نمی‌رسند و توان تبیین علمی برای ثبات طبیعت تضعیف می‌شود. دوم، آرمسترانگ برای توضیح قوانین به چیزی فراتر از کلیات متوسل می‌شود و آن را «کلی مرتبه دوم» یا نوعی الزام قانونی می‌نامد. می‌توان آن را همچون یک «چسب متافیزیکی نامرئی» دانست که F را به G متصل می‌کند. این فرض، متافیزیک او را سنگین می‌کند و پرسش‌های دشواری به همراه دارد. از جمله این که از کجا بدانیم چنین رابطه نامحسوسی واقعاً در جهان وجود دارد؟ و یا این که این «ضرورت افزوده» چگونه می‌تواند با شواهد و دانسته‌های علمی ما سازگار شود؟ (Schrenk 2011).

مشکل اصلی الهیاتی این راه‌حل این است که اگر قوانین را در چارچوب آرمسترانگ واقعاً استثنانپذیر بدانیم، عملاً جایی برای فعل خاص الهی نمی‌ماند و خدا صرفاً به «قانون‌گذار نخستین» فروکاسته می‌شود که روابط ضروری میان کلیات را برقرار کرده است (Armstrong 1983). این تصویر یک خدای دئیستی است که ممکن است با خالقیت و نگه‌داشتن نظم سازگار باشد، اما با حکمرانی فعال و شخص‌وار خدا در تاریخ ناسازگار خواهد بود. فرض «تعلیق موقت قانون» نیز مشکل دیگری می‌آفریند: شائبه این که خدا همان قانونی را که خود وضع کرده، موقتاً نقض می‌کند؛ و این با حکمت الهی در تعارض است (Silva 2014). در نتیجه فقط این گزینه می‌ماند که بگوییم قوانین از آغاز چنان «طراحی» شده‌اند که در شرایطی خاص اجازه رخداد متفاوت بدهند. یعنی اراده خداوند قید دائمی اجرای قانون باشد. اما این گزینه فقط زمانی پذیرفتنی است که به روشنی نشان دهیم خدا چگونه عمل می‌کند، بی آن که جای علل طبیعی را بگیرد؛ وگرنه یا دوباره به دئیسم می‌لغزیم، یا به مقارنه‌گرایی نزدیک می‌شویم که در آن عملاً چیزی از ضرورت نومولوژیک آرمسترانگ باقی نمی‌ماند.

در مورد دیدگاه ذات‌گرایانه برد دیدیم که قانون، که برآمده از استعدادهای درونی اشیاء است، تا وقتی درست است که شرایط لازم فراهم باشد و مانعی در کار نباشد (Bird 2005). بنابراین اگر اثر مورد انتظار و همیشگی ظاهر

نشود، به معنای نقض قانون نیست، بلکه نشانه حضور مانع است. این نگاه امکان می‌دهد فعل خاص الهی بدون شکستن قانون تبیین شود؛ خدا می‌تواند با تغییر شرایط یا افزودن محرک جدید نتیجه‌ای متفاوت رقم بزند، بی آن که قانونمندی خلقت مخدوش شود.^{۱۰}

اشکالاتی از منظر متافیزیک و روش علم بر دیدگاه برد وارد شده است. اشکال آرمسترانگ بر این دیدگاه این است که از کجا می‌فهمیم یک خاصه دقیقاً چه «ذات» و چه «استعدادی» دارد؟ عملاً ما از همان رفتارهای قانونمند به ذات پی می‌بریم و بعد با همان ذات قانون را توضیح می‌دهیم؛ این رفت‌وبرگشت شبیه دور ایجاد می‌کند (Carroll 2024; Lange 2009, 82–85). اشکال دوم تکیه بر مسئله «در شرایط برابر» و خطر کم شدن آزمون‌پذیری برد است. همان طور که گفتیم، برد برای توضیح ناهنجاری‌ها به قید *ceteris paribus* («در شرایط برابر») و پدیده‌های ماسک/فینک متوسل می‌شود: اگر اثر رخ نداد، می‌گوییم مانعی بوده، نه این که قانون نقض شده است. مشکل آنجاست که اگر این قیود به طور روشن و مستقل قابل شناسایی نباشند، هر بار که پیش‌بینی با شکست روبه‌رو شود، می‌توان آن را به گردن یک مانع پنهان انداخت (Pietroski and Rey 1995)؛ در نتیجه، نظریه از امکان نقد و آزمون تجربی تهی می‌شود.

همچنین از منظر الهیاتی هم راه‌حل برد بدون اشکال نیست. اگر بپذیریم که خدا معمولاً با «تنظیم شرایط» (برداشتن مانع، افزودن محرک و...)، بی آن که قانون را بشکند، عمل می‌کند، خطرش این است که رخداد الهی با رویدادهای عادی طبیعت یکی به نظر برسد و «منحصربه‌فرد» بودنش گم شود. چالش دوم این است که راه‌حل برد چارچوب مسئله شر را پیچیده‌تر می‌کند: اگر خدا می‌تواند، بدون نقض قانون، با تغییر شرایط پیامدها را عوض کند، چرا بسیاری از شرور هولناک کاهش نمی‌یابد؟ چون این مدل راه تغییر نتایج را باز می‌گذارد، دیگر همیشه نمی‌توان به «محال منطقی» ارجاع داد.

به عنوان جمع‌بندی این بخش، رویکرد انتظام‌گرایی از نظر متافیزیکی راه فعل خاص الهی را باز می‌گذارد، اما از حیث معرفت‌شناختی و روش علمی پشتوانه ضعیف‌تری دارد. دقیقاً در نقطه مقابل آن ضرورت‌گرایی نومولوژیک آرمسترانگ بنیانی محکم برای قانون می‌دهد، ولی جا دادن فعل خاص الهی را دشوار می‌کند و خطر دئیسم یا شکستن قانون را به همراه دارد. ذات‌گرایی برد به نظر می‌رسد که کوششی میانجی است. این رویکرد قانون را در سرشت اشیاء می‌نشانند، با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی سازگارتر است و اجازه می‌دهد خدا با تغییر شرایط، بدون «شکستن» قانون، عمل کند؛ هرچند به نوبه خود با نقدهای معرفت‌شناختی (مثل دسترسی به ذات‌ها) و الهیاتی (پیچیده شدن مسئله شر) روبه‌روست.

در بخش بعد بررسی می‌کنیم کدام یک از این ایرادها بنیادین و حل‌نشده است و کدام قابل اصلاح است، تا با توجه به همین موضوع، روشن شود کدام دیدگاه درباره قوانین طبیعت بهتر می‌تواند فعل الهی را توضیح دهد.

۴. ارزیابی نهایی و دفاع از ذات‌گرایی استعدادی به مثابه چارچوبی برای تبیین فعل الهی

تحلیل انتقادی نظریه‌های رقیب در باب قوانین طبیعت نشان می‌دهد که هر یک از دو رویکرد اصلی، یعنی انتظام‌گرایی و ضرورت‌گرایی، در تلاش برای ارائه تبیینی منسجم از فعل خاص الهی، با موانعی بنیادین و ساختاری روبرو هستند. این موانع را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: «موانع قابل اصلاح» و «موانع غیرقابل اصلاح». منظور از موانع و نواقص غیرقابل اصلاح آنهایی هستند که مستقیماً از هستی‌شناسی و معماری متافیزیکی هر نظریه

برمی‌خیزند. به همین دلیل، هر گونه تلاش برای رفع این مشکلات به معنای دست کشیدن از اصول بنیادین همان نظریه و در نهایت فروپاشی آن خواهد بود. در این بخش استدلال می‌کنیم که دیدگاه‌های انتظام‌گرا و همچنین دیدگاه ضرورت‌گرایی آرمسترانگ، به دلایلی متفاوت، با چنین بن‌بستی مواجه می‌شوند و در نتیجه نمی‌توانند بستر مناسبی برای سازگار ساختن فعل الهی با نظم علمی جهان فراهم آورند.

۱-۴. چالش‌های رفع‌نشدنی انتظام‌گرایی و ضرورت‌گرایی آرمسترانگ

در نگاه هیوم و لویی، قانون طبیعت فقط خلاصه الگوهای دیده‌شده است و دستور جداگانه‌ای به جهان نمی‌دهد. این باعث می‌شود فرق قانون با تعمیم‌های تصادفی کم‌رنگ شود و معیار سادگی در مدل لویی هم مشکل‌ساز باشد. از دید الهیاتی، اگر همه چیز را فقط خدا انجام دهد، تفاوت کارهای عادی و معجزه از بین می‌رود و مسئولیت شرور و نقش انسان تضعیف می‌شود.

در این نگاه، برای این که موجودات طبیعی واقعاً تأثیر داشته باشند و همه چیز فقط کار خدا نباشد، باید برای اشیاء قدرت و استقلال قائل شویم. این یعنی بپذیریم بین ویژگی‌ها و اثرهایشان رابطه‌ای واقعی وجود دارد. آن وقت قوانین طبیعت فقط خلاصه تکرارها نیستند، بلکه نشان‌دهنده ساختار واقعی و ضروری جهان می‌شوند. همچنین مبنای شرطی‌های خلاف‌واقع هم از صرف آمار فراتر می‌رود و به همین رابطه‌های واقعی و درونی برمی‌گردد. راه‌حل‌های ساده مثل اضافه کردن شانس به مدل لویی یا تغییر تعریف علت بر اساس تعداد اتفاق‌ها، یا مشکل را حل نمی‌کنند یا باعث می‌شوند از چارچوب دیدگاه انتظام‌گرایی خارج شویم. بنابراین، اصلاح در اینجا همان ترک کردن نظریه است. به عبارت دیگر، برای نجات آن، باید پایه متافیزیکی اصلی را تغییر دهیم، نه فقط جزئیات کوچک را. به همین دلیل، نقایص و موانع دیدگاه انتظام‌گرایی بنیادین هستند و نمی‌توان آنها را برطرف کرد. در دیدگاه آرمسترانگ، قانون طبیعت رابطه‌ای ضروری و بیرونی است که استثناپذیر نیست و اگر استثنایی رخ دهد، قانون نقض شده است. نتیجه آن در مورد فعل الهی یک دوراهی الهیاتی است: یا دئیسم یا مداخله‌گرایی (تعلیق و گاه‌به‌گاه همان قوانین).

ریشه بن‌بست در نظریه آرمسترانگ فرض وجود یک کلی مرتبه دوم به نام قانون است، کلی‌ای که با فرض وجود خداوند، حتماً او واضع و خالق آن بوده است. در اینجا تصویر خدای قانون‌گذار مناسب و سازگار به نظر می‌رسد، ولی این نوع قانون‌گذاری یک موجبیت‌گرایی سخت را منجر می‌شود. به عبارت دیگر، در این چارچوب، همان طور که لاپلاس می‌گفت، اگر وضعیت طبیعی کامل جهان در لحظه t و همچنین شبکه روابط N را داشته باشیم، آنگاه وضعیت جهان در لحظه $t+1$ کاملاً تعیین می‌شود (van Strien 2014). اگر بخواهیم خدا در امتداد قوانین طبیعت و بدون شکستن آنها اثر تازه‌ای ایجاد کند، باید خود طبیعت امکانی برای تنظیم داشته باشد. اما در مدل آرمسترانگ چون ویژگی‌ها قدرت و تأثیر درونی ندارند و همه چیز بیرونی است، چنین امکانی وجود ندارد. پس مجبوریم یا قانون را نقض کنیم یا وضعیت طبیعت را به طور ناگهانی عوض کنیم، که همان مداخله لحظه‌ای است. در نتیجه، در این دیدگاه راهی برای دخالت ظریف و هماهنگ خدا با علل طبیعی وجود ندارد.

تنها راه میانه این است که بخشی از ضرورت به درون خودِ خواص برگردد. یعنی خواص دارای اقتضاهای ذاتی و قدرت علی باشند، تا قانون بیان همین اقتضاها و ظهورشان تحت شرایط مناسب باشد و شأن متافیزیکی مجزایی نداشته باشد. اما این جابه‌جایی دقیقاً به معنای کنار گذاشتن هسته نظریه آرمسترانگ و گذار به یک متافیزیک

ذات‌گرایانه است. لذا مانع و نقص نظریه آرمسترانگ نیز عملاً غیرممکن است و هر ترمیمی که منجر به سازگاری با فعل الهی شود، منجر به خروج از خود نظریه خواهد بود.

۲-۴. ذات‌گرایی استعدادی اصلاح‌شده

ذات‌گرایی استعدادی راه سوم و متفاوتی جلوی دو بن‌بست قبلی می‌گذارد. در این دیدگاه، قانون طبیعت نه فقط جمع‌بندی الگوهاست، و نه دستوری بیرونی، بلکه از درون سرشت و استعدادهاى اشیاء می‌آید. در این مدل، ویژگی ذاتی و قانون یکی می‌شوند. این یکی شدن هم به علم و پیش‌بینی اعتبار می‌دهد و هم راهی ظریف برای توضیح دادن نقش خدا در تنظیم شرایط و نتیجه‌ها فراهم می‌کند.

با این حال، سه نقد مهم به این دیدگاه وارد شد: اول این که تعریف ذات یا استعداد از رفتار خود آن گرفته می‌شود و بعد دوباره همان رفتار را با آن توضیح می‌دهیم. دوم این که تأکید زیاد بر شرایط برابر و وجود مانع‌های پنهان آزمون‌پذیری را کم می‌کند، چون هر اشتباه را به مانعی نادیده ربط می‌دهند. سوم این که اگر نقش خدا فقط تنظیم شرایط باشد، فرق معجزه با اتفاق‌های کمیاب طبیعی روشن نیست، و چون این مدل امکان تغییر نتیجه بدون شکستن قانون را دارد، این سؤال پیش می‌آید که اگر خدا می‌تواند جلوی بلاها را بگیرد، چرا همیشه این کار را نمی‌کند؟

این چالش‌ها جدی هستند و هر دفاعی از ذات‌گرایی استعدادی باید بتواند پاسخی قانع‌کننده به آنها ارائه دهد. در ادامه نشان می‌دهیم که این مشکلات، بر خلاف بن‌بست‌های دو نظریه دیگر، با بهره‌گیری از افزونه‌های نظری دقیق و سازگار، قابل حل هستند.

۲-۴-۱. نانسی کارت‌رایت و بازخوانی *ceteris paribus*

چالش روش‌شناختی عدم ابطال‌پذیری، که به واسطه قید «در شرایط برابر یا *ceteris paribus*» مطرح می‌شود، بر این پیش‌فرض استوار است که هدف علم کشف قوانینی جهان‌شمول و بی‌قید و شرط است که تمام رویدادها را پیش‌بینی کنند. نانسی کارت‌رایت، فیلسوف برجسته علم، این پیش‌فرض را به طور ریشه‌ای به چالش می‌کشد. او استدلال می‌کند که قوانین بنیادین فیزیک، آن گونه که در کتاب‌های درسی مقدماتی یافت می‌شوند، دروغ می‌گویند! یعنی آنها توصیفگر آن چیزی نیستند که در جهان واقعی و پیچیده رخ می‌دهد (Elgin and Sober 2002). جهان واقعی، آن طور که کارت‌رایت تصویر می‌کند، یک «جهان وصله‌پینه‌ای»^{۱۶} است، که در آن نظم‌های دقیق و قانونمند تنها در شرایط بسیار خاص، کنترل‌شده و مصنوعی رخ می‌دهند، شرایطی که او آنها را «ماشین‌های نومولوژیک» می‌نامد (Cartwright 1999, 42). یک آزمایشگاه فیزیک، یک موتور احتراق داخلی، یا یک مدار الکتریکی، نمونه‌هایی از این ماشین‌ها هستند که در آنها با حذف عوامل مزاحم و ایزوله کردن یک سازوکار خاص، می‌توان یک قانون را به طور دقیق مشاهده کرد.

در این دیدگاه، قوانین بنیادین توصیفگر «ظرفیت‌ها» یا استعدادهاى پایدار اشیاء هستند، نه گزارش‌دهنده رفتارهای بالفعل آنها در هر شرایطی. «قانون گرانش» توصیف می‌کند که جرم چه ظرفیتی برای جذب جرم‌های دیگر دارد، اما این ظرفیت در جهان واقعی همواره با بی‌شمار ظرفیت دیگر (مانند نیروهای الکترومغناطیسی، مقاومت هوا و غیره) ترکیب می‌شود، و نتیجه نهایی، یعنی حرکت واقعی یک جسم، حاصل برآیند پیچیده همه این ظرفیت‌هاست. این نگاه کارت‌رایتی قرابتی عمیق با ذات‌گرایی استعدادی دارد و می‌تواند درک ما از قید «در شرایط برابر» را

اصلاح کند. از این منظر، این قید نه یک «تبصره» برای توجیه شکست‌های پیش‌بینی، بلکه یک توصیف واقع‌بینانه از شرط لازم برای ظهور خالص یک استعداد است. یک قانون ذات‌گرایانه نمی‌گوید «هر F، G خواهد بود»، بلکه می‌گوید «F ذاتاً استعداد ایجاد G را دارد». این استعداد تنها زمانی به طور کامل و بی‌نقص محقق می‌شود که شرایط ایدئال باشد (Cartwright and Ward 2016). بنابراین، عدم وقوع G در حضور F، به معنای ابطال قانون نیست، بلکه نشانه‌ای از حضور ظرفیت‌ها و استعدادهای رقیب و درهم‌تنیده در جهان واقعی است.

این بازتعریف، پیامد الهیاتی مهمی دارد. اگر جهان واقعی عرصه تعامل پیچیده ظرفیت‌های متعدد است، آنگاه فضای مطلوبی برای فعل الهی به شیوه‌ای ظریف و غیرمداخله‌گرایانه گشوده می‌شود. فعل الهی را می‌توان نه به مثابه تعلیق یک ظرفیت، بلکه به مثابه «مدیریت» یا «تنظیم» این تعاملات پیچیده فهمید. خداوند می‌تواند با ایجاد یک «ماشین نومولوژیک» خاص، یعنی با فراهم آوردن شرایطی که در آن یک استعداد خاص به طور کامل شکوفا شود، رویدادها را به سمت مقصود خود هدایت کند.

بنابراین، پیچیدگی جهان و نیاز به استفاده از قیود *ceteris paribus*، که برخی منتقدان آن را ضعف روش‌شناختی می‌دانند، در یک چارچوب الهیاتی ذات‌گرایانه، در واقع نشان‌دهنده همان فضایی است که در آن حکمت و تدبیر الهی می‌تواند بدون به هم زدن نظم ذاتی جهان عمل کند.

۲-۲-۴. توبی هندفیلد و «معجزه قانون‌مدار»

چالش دیگر، یعنی حفظ شأن منحصربه‌فرد معجزه، نیازمند ارائه سازوکاری است که بتواند فعل خاص الهی را از رویدادهای طبیعی نادر اما عادی متمایز کند. اگر فعل الهی صرفاً تنظیم شرایط باشد، این تمایز ممکن است کمرنگ شود. توبی هندفیلد، در مقاله‌ای تأثیرگذار (Handfield 2001)، راه‌حلی برای این مشکل در چارچوب ذات‌گرایی استعدادی ارائه می‌دهد که آن را «معجزه قانون‌مدار»^{۱۷} می‌نامد.

هندفیلد استدلال می‌کند که ذات‌گرایی، به دلیل اعتقاد به ضرورت متافیزیکی قوانین، امکان «نقض قانون» را به کلی منتفی می‌سازد. بنابراین، معجزه باید به شیوه‌ای دیگر فهمیده شود. او پیشنهاد می‌کند که یک معجزه می‌تواند از طریق ظهور خودبه‌خودی و یک «مصادق خاصیت‌فضا-مهاجم»^{۱۸} رخ دهد (Handfield 2001). این به معنای آن است که خداوند، در جایگاه علت نخستین، یک خاصیت جدید را در یک نقطه خاص از فضا-زمان، بدون هیچ پیش‌زمینه علی طبیعی، خلق می‌کند.

این خاصیت جدید، پس از ظهور، مطابق ذات و استعدادهای درونی خود و در تعامل با سایر خواص موجود، به شیوه‌ای کاملاً قانونمند عمل می‌کند و زنجیره‌ای از رویدادها را به راه می‌اندازد که به نتیجه معجزه‌آسا منتهی می‌شود (Handfield 2001).

در این مدل، رویداد هم «معجزه‌آسا» است و هم «قانون‌مدار». معجزه‌آسا بودن آن به منشأ فراطبیعی و بی‌علت آن مصادق خاصیت جدید بازمی‌گردد؛ این یک ورودی جدید به سیستم علی جهان است. اما قانون‌مدار بودن آن به این دلیل است که پس از این ورود اولیه، تمام تعاملات بعدی کاملاً بر اساس قوانین ضروری و ذاتی حاکم بر خواص (هم خاصیت جدید و هم خواص قدیمی) پیش می‌رود. هیچ قانونی شکسته نمی‌شود، بلکه صرفاً یک «بازیگر» جدید به صحنه اضافه می‌شود که سناریو را به شکلی پیش‌بینی‌نشده تغییر می‌دهد.

این سازوکار متافیزیکی دقیق می‌تواند چارچوب‌های کلی‌تری را که فیلسوفان دیگر ارائه کرده‌اند تکمیل و

تقویت کند. آلوین پلنتینگا استدلال می‌کند که قوانین فیزیک تنها بر «سیستم‌های علی بسته» حاکم هستند و فعل الهی، با «باز کردن» این سیستم از طریق یک ورودی خارجی، قوانین را نقض نمی‌کند (Plantinga 2011, 78, 79). جفری کوپرسکی نیز مدلی را پیشنهاد می‌دهد که در آن خداوند با «دستکاری شرایط غیرنومیک»^{۱۹} یک سیستم، بدون تغییر در قوانین، نتایج را هدایت می‌کند (Koperski 2019, 135, 136). مدل هندفیلد محتوای متافیزیکی دقیقی برای این ایده‌ها فراهم می‌کند: «ایجاد یک مصداق خاصیت فضا-مهاجم» دقیقاً همان عملی است که یک سیستم را به طور موقت «باز» می‌کند (پلنتینگا) و یک «شرط غیرنومیک» جدید به آن می‌افزاید (کوپرسکی). این ترکیب یک مدل چندلایه و قدرتمند از فعل خاص الهی ارائه می‌دهد، که در آن منحصر به فرد بودن معجزه (به دلیل منشأ فراطبیعی آن) حفظ می‌شود، در حالی که تمامیت و تخلف‌ناپذیری قوانین ذاتی طبیعت نیز دست‌نخورده باقی می‌ماند.

۴-۳. بازنگری مسئله شر

چالش نهایی برجسته‌تر شدن مسئله شر است. اگر خدا بتواند بدون نقض قوانین طبیعت از شرور جلوگیری کند، این پرسش مطرح می‌شود که چرا چنین نمی‌کند؟ ذات‌گرایی استعدادی، مانند هر چارچوب متافیزیکی دیگر، قرار نیست مسئله شر را «حل» کند، بلکه کارش «پالایش» و «دقیق‌سازی» پرسش است. در ضرورت‌گرایی آرمسترانگ، موانع متافیزیکی باعث می‌شود محور بحث این باشد که «خدا چگونه می‌تواند عمل کند؟» و بخش زیادی از تئودیه صرف بررسی امکانات فیزیکی و متافیزیکی مداخله می‌شود. اما چارچوب ذات‌گرایی استعدادی اصلاح‌شده این موانع را حذف می‌کند و نشان می‌دهد که فعل الهی ظریف و هماهنگ با نظم طبیعت کاملاً ممکن است. دستاورد مهم این تحول، تغییر محور پرسش شر از «امکان» به «حکمت» است؛ یعنی از این که «آیا خدا می‌توانست مثلاً مانع وقوع سونامی شود؟» به این که «با فرض امکان، به چه دلیل اخلاقی این کار را نکرد؟» (Betenson 2021).

این تغییر نگاه دوباره بحث را به موضوعات اصلی الهیات و تئودیه کلاسیک برمی‌گرداند. حالا برای پاسخ به این پرسش، دیگر نباید دنبال جواب در متافیزیک قوانین طبیعت باشیم، بلکه باید به ارزش نظم پایدار طبیعت، نقش رنج در رشد معنوی، اهمیت آزادی انسان در ساختن تاریخ (دفاعیه اراده آزاد پلنتینگا [Plantinga 2014])، و رازآمیز بودن حکمت الهی بپردازیم. ذات‌گرایی استعدادی با فراهم آوردن یک مدل منسجم از «چگونگی» فعل الهی، به الهی‌دانان اجازه می‌دهد تا با تمرکز بیشتری به پرسش دشوار «چرایی» بپردازند. این نظریه، به جای حل کردن مسئله شر، آن را از شبهات متافیزیکی پیرامونی پاک می‌کند و صورت‌بندی دقیق‌تری از آن برای تأملات الهیاتی فراهم می‌آورد.

۵. نتیجه‌گیری

این مقاله با این پرسش آغاز شد که از میان سه تلقی «انتظام‌گرایی هیومی/لوئیسی»، «ضرورت‌گرایی نومولوژیک آرمسترانگ» و «ذات‌گرایی استعدادی»، کدام یک بهترین چارچوب را برای تبیین «فعل خاص الهی» فراهم می‌کند، بی آن که نظم علی طبیعت، روش علمی و شأن الهیاتی آسیب ببیند. در جریان تحلیل نشان دادیم انتظام‌گرایی، هرچند رخداد خارق عادت را به طور متافیزیکی منتفی نمی‌کند، از حیث معرفت‌شناختی و روش‌شناختی پشتوانه‌ای ناکافی برای تمایز قانون از تعمیم‌های تصادفی و پشتیبانی از شرطی‌های خلاف‌واقع به دست می‌دهد. در سوی دیگر، ضرورت‌گرایی آرمسترانگ با استثناپذیر کردن نسبت‌های نومولوژیک عملاً جایی برای فعل خاص باقی نمی‌گذارد و به یکی از دو نتیجه نامطلوب، یعنی دئیسم یا تعلیق بی‌دلیل قانون، می‌انجامد. در برابر این دو، ذات‌گرایی استعدادی

قانون را برآمده از اقتضائات درونی خواص می‌فهمد و فعل خاص را «تنظیم شرایط ظهور استعدادها» می‌داند، رویکردی که جمع نظم قانونمند طبیعت با حضور حکیمانه خدا را ممکن می‌سازد. ارزیابی انتقادی-تطبیقی سه رویکرد یادشده به نتیجه‌ای روشن می‌رسد: انتظام‌گرایی هیومی-لوئیسی و ضرورت‌گرایی نومولوژیک آرمسترانگ، هر یک به دلیلی متفاوت، از ارائه چارچوبی که هم با الزامات واقع‌گرایی علمی سازگار باشد و هم با مقتضیات یک الهیات منسجم، ناتوان‌اند. ریشه این ناتوانی در معماری متافیزیکی خود این دیدگاه‌هاست و بنابراین به‌آسانی ترمیم‌پذیر نیست. در عوض، ذات‌گرایی استعدادی، با وجود دشواری‌های آغازین، قابلیت آن را دارد که با تکمیل‌های نظری دقیق، به چارچوبی یکپارچه و اقناع‌کننده بدل شود و راهی برای خروج از این بن‌بست‌ها بگشاید.

این نظریه، با نشانیدن قانون در سرشت درونی اشیاء، مبنایی استوار برای علم فراهم می‌آورد. چالش‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آن، با درک عمیق‌تری از پیچیدگی جهان واقعی و نقش قیود «در شرایط برابر»، آن گونه که در کار نانسی کارت‌رایت دیده می‌شود، قابل پاسخ‌گویی است. مهم‌تر از آن، این چارچوب فضایی مفهومی برای یک الهیات غنی و ظریف ایجاد می‌کند. مدل «معجزه قانون‌مدار» هندفیلد سازوکاری دقیق برای فهم فعل خاص الهی به شیوه‌ای ارائه می‌دهد که هم منحصر به فرد بودن آن را حفظ می‌کند و هم به تمامیت قوانین ذاتی طبیعت احترام می‌گذارد. ناظر به مسئله شر، این نظریه آن را از شبهات متافیزیکی پیرامونی پاک می‌کند و صورت‌بندی دقیق‌تری از آن برای تأملات الهیاتی فراهم می‌آورد. در مجموع ذات‌گرایی استعدادی تقویت‌شده فعل الهی را نه رقابت با طبیعت، بلکه شکوفا ساختن خلاقانه ظرفیت‌های نهفته در آن تصویر می‌کند.

Bibliography

- Archer, Joel. 2015. "Against Miracles as Law-Violations: A Neo-Aristotelian Approach." *European Journal for Philosophy of Religion* 7, no. 4. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v7i4.88>
- Armstrong, David. 1982. "Laws of Nature as Relations between Universals, and as Universals." *Philosophical Topics* 13, no. 1: 7-24. <http://www.jstor.org/stable/43153907>
- Armstrong, David. 1983. *What Is a Law of Nature?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Beebe, Helen. 2014. "Hume and the Problem of Causation." In *The Oxford Handbook of Hume*, edited by Paul Russell. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199742844.013.8>
- Betenson, Toby. 2021. "The Problem of Evil Remains Logically Binding." *Religions* 12, no. 3: 154. <https://doi.org/10.3390/rel12030154>
- Bird, Alexander. 2005. "The Dispositionalist Conception of Laws." *Foundations of Science* 10, no. 4: 353-70. <https://doi.org/10.1007/s10699-004-5259-9>
- Bird, Alexander. 2007. *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford: Clarendon Press.
- Carroll, John. W. 2024. "Laws of Nature." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/winter2024/entries/laws-of-nature/>.
- Cartwright, Nancy. 1999. *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139167093>
- Cartwright, Nancy. and K. Ward, eds. 2016. *Rethinking Order: After the Laws of Nature*. London: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.1080/02698595.2018.1424765>
- Dretske, Fred. I. 1977. "Laws of Nature." *Philosophy of Science* 44, no. 2: 248-268. <http://www.jstor.org/stable/187350>
- Elgin, Mehmet, and Elliott Sober. 2002. "Cartwright on Explanation and Idealization." *Erkenntnis*

- 57, no. 3: 441–50. <https://doi.org/10.1023/A:1021502932490>
- Ellis, Brian. 2002. *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism*. Stocksfield: Acumen Publishing.
- Handfield, Toby. 2001. "Dispositional Essentialism and the Possibility of a Law-Abiding Miracle." *The Philosophical Quarterly* 51, no. 205: 484–95. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00242>
- Henry, John. 2000. "Causation." In *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*, edited by G. B. Ferngren, 35–42. New York: Garland Publishing.
- Hughes, Christopher, and Robert. M. Adams. 1992. "Miracles, Laws of Nature and Causation." *Aristotelian Society Supplementary Volume* 66, no. 1: 179–205. <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/66.1.179>
- Hume, David. 1995. *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Section X, *Of Miracles*, ed. By Charles Hendel, London: Pearson publishing.
- Hume, David. 2009. *A Treatise of Human Nature*. 2nd ed. Auckland: Floating Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00046221>
- Jacovides, Michael. 2020. "Hume and the Laws of Nature." *Hume Studies* 46, no. 1–2: 115–35. <https://doi.org/10.1353/hms.2020.0000>
- Kim, Jaegwon. 2003. "The American Origins of Philosophical Naturalism." *Journal of Philosophical Research* 28, no. Suppl.: 83–98. <https://doi.org/10.5840/jpr200328supplement28>
- Koperski, Jaegwon. 2019. *Divine Action, Determinism, and the Laws of Nature*. London: Routledge.
- Lange, Marc. 2009. *Laws and Lawmakers: Science, Metaphysics, and the Laws of Nature*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195328134.001.0001>
- Lewis, David. 1973. *Counterfactuals*. Malden, Mass: Blackwell.
- Lewis, David. 1983. "New Work for a Theory of Universals." *Australasian Journal of Philosophy* 61, no. 4: 343–77. <https://doi.org/10.1080/00048408312341131>
- Lewis, David. 1997. "Finkish Dispositions." *The Philosophical Quarterly* 47, no. 187: 143–58. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00052>.
- McGinn, Colin. 2015. "The Mind of God." *European Journal for Philosophy of Religion* 7, no. 4: 157–71. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v7i4.92>
- Otteman, Nathan. M., and Daniel. E. Flage. 2024. "Hume, Laws of Nature, and Miracles." *The European Legacy* 29, no. 7–8: 716–31. <https://doi.org/10.1080/10848770.2024.2387971>
- Pietroski, Paul., and Georges Rey. 1995. "When Other Things Aren't Equal: Saving *Ceteris Paribus* Laws from Vacuity." *The British Journal for the Philosophy of Science* 46, no. 1: 81–110. <https://doi.org/10.1093/bjps/46.1.81>
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2014. "The Free Will Defence." In *Philosophy in America*, edited by Max Black, 204–20. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315830636-10>
- Ritchie, Sarah. L. 2017. "Dancing around the Causal Joint: Challenging the Theological Turn in Divine Action Theories." *Zygon* 52, no. 2: 361–79. <https://doi.org/10.1111/zygo.12336>
- Schrenk, Marcus. 2011. "Interfering with Nomological Necessity." *The Philosophical Quarterly* 61, no. 244: 577–97. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2010.686.x>
- Shults, LeRon., Nancey. C. Murphy, and Robert. J. Russell. 2009. *Philosophy, Science and Divine Action*. Leiden: Brill.
- Siler, L. David. 2023. "Divine Character: Iqbal's Conception of Divine Action and Armstrong's Laws of Nature." *Theology and Science* 21, no. 3: 390–403. <https://doi.org/10.1080/14746700.2023.2230428>
- Silva, Ignacio. 2014. "Revisiting Aquinas on Providence and Rising to the Challenge of Divine

- Action in Nature." *The Journal of Religion* 94, no. 3: 277–91.
- Silva, Ignacio. 2015. "A Cause among Causes? God Acting in the Natural World." *European Journal for Philosophy of Religion* 7, no. 4. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v7i4.89>
- van Strien, Marji. 2014. "On the Origins and Foundations of Laplacian Determinism." *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 45: 24–31. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2013.12.003>
- von Wachter, Daniel. 2015. "Miracles Are Not Violations of the Laws of Nature Because the Laws Do Not Entail Regularity." *European Journal for Philosophy of Religion* 7, no. 4: 37–60. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v7i4.86>
- Weintraub, Ruth. 2013. "A New Humean Criticism of Our Inductive Practice." *The European Legacy* 18, no. 4: 420–31. <https://doi.org/10.1080/10848770.2013.791456>

یادداشت‌ها

- ¹ laws of nature
- ² special Divine action
- ³ regularity
- ⁴ necessity
- ⁵ dispositional essentialism
- ⁶ Divine Action Project
- ⁷ theological turn
- ⁸ determinism
- ⁹ occasionalism
- ¹⁰ best system analysis
- ¹¹ Humean supervenience
- ^{۱۲} موزائیک گسترده‌ای از امور جزئی واقع (a vast mosaic of local matters of particular fact) اصطلاح لوئیس برای این ایده است که واقعیت فقط چینی از امور جزئی موضعی در فضا-زمان است و فراتر از این چینی، هیچ پیوند ضروری مستقلاً مفروض نیست.
- ¹³ Finkish dispositions
- ^{۱۴} اصطلاحاً در ادبیات بحث قوانین طبیعت به این شرایط برابر Ceteris Paribus می‌گویند.
- ^{۱۵} از این جهت این راه‌حل با مقاله هیوز و آدامز (Hughes & Adams 1992) مشابه به نظر می‌رسد، اما رویکردی متمایز اتخاذ می‌کند. در حالی که هیوز و آدامز مسئله را در سطح تحلیل مفهومی معجزه و نسبت آن با مفهوم قانون طبیعت و علیت صورت‌بندی می‌کنند، پرسش محوری ما در چارچوب فلسفه علم معاصر و نظریه‌های جدید قوانین طبیعت طرح می‌شود: در یک جهان قانونمند، کدام تصویر از قانون می‌تواند بستر منسجم‌تری برای تبیین فعل خاص الهی فراهم آورد. بر این اساس، راه‌حل پیشنهادی مقاله نه صرفاً بازتعریف معجزه، بلکه ارائه یک مدل متافیزیکی-علمی است که در آن فعل الهی به مثابه تنظیم شرایط ظهور یا عدم ظهور استعدادها عینی اشیاء در دل ساختار قانونمند طبیعت فهمیده می‌شود. در این مدل سعی شده فعل الهی در نسبتی منسجم با مفاهیم و دلالت‌های فلسفه علمی، عناصر ذات‌گرایی جدید -از جمله استعدادها، محرک‌ها و بروزات- که در بستر مباحث دو دهه اخیر فلسفه علم به ویژه در ذات‌گرایی نوارسطویی قرار دارد، ارائه شود.
- ¹⁶ dappled world
- ¹⁷ law-abiding miracle
- ¹⁸ space-invading property-instance
- ¹⁹ non-nomic



Feminist Rhetorical Hermeneutics in Understanding Biblical Texts from the Perspective of Phyllis Trible

Zahra Sharif¹ 

Submitted: 2025.04.27

Accepted: 2025.12.24

Abstract

Phyllis Trible, a feminist scholar of biblical texts, believes that a rhetorical hermeneutical approach to biblical texts can inspire women and pave the way for the reconstruction of a biblical theology. In her view, the biblical text interprets itself, and in this self-disclosure, it possesses an internal hermeneutic that allows for multiple possibilities of reading. The clues by which an interpreter can determine which meaning to adopt in order to attain a coherent understanding of the biblical text are identifiable within the text itself. For Trible, these clues are the metaphors, stories, imagery, and central themes of the Bible, by reference to which one must resolve the internal contradictions of the text. The biblical texts depict two conditions for women: subordination and equality. By appealing to the metaphor of the womb, the creation story of man and woman, the imagery of humanity being created in the divine image, the recovery of the stories of significant women in the Bible, and similar elements, Trible identifies the equality approach as the primary reading. In her interpretation of the passages concerning the subordination of women, she considers them to belong to the period after sin and the expulsion from the Garden. This state was not part of God's original design and is viewed as an inauthentic condition from which woman and man, by overcoming sin and "disobeying disobedience," must emerge to become co-equal companions and, together, the image of God. She considers the God of the Old and New Testaments to be one, and uses the Hebrew language as the primary source for understanding the biblical texts.

Keywords

Biblical texts, hermeneutics, Phyllis Trible, feminism

© The Author(s) 2026.



1. Assistant Professor, Department of Theoretical Foundations of Gender, Women and Family Research Institute, Qom. Iran. (sharif@wfr.ac.ir)



هرمنوتیک بلاغی فمینیستی در فهم کتاب مقدس از دیدگاه فیلیس تریبل

زهرا شریف^۱

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۷

چکیده

فیلیس تریبل، پژوهشگر فمینیست کتاب مقدس، معتقد است رویکرد هرمنوتیک بلاغی به کتاب مقدس می‌تواند الهام‌بخش زنان باشد و زمینه بازسازی الهیات کتاب مقدس را مهیا سازد. از دید او کتاب مقدس خودش خود را تفسیر می‌کند و در این انکشاف دارای هرمنوتیکی درونی است که امکان‌های متعددی از قرائت را برمی‌تابد. این که مفسر کدام یک از معانی را اتخاذ کند تا فهمی منسجم از کتاب مقدس به دست آورد، از طریق سرنخ‌هایی که در خود کتاب مقدس وجود دارد قابل شناسایی است. سرنخ‌های او استعاره‌ها، داستان‌ها، تصویرسازی‌ها و موضوعات مهم کتاب مقدس هستند که باید با ارجاع به آنها از تضاد درونی متن رهایی یافت. کتاب مقدس در خصوص زنان دو وضعیت تابعیت و برابری را ترسیم می‌کند و تریبل با ارجاع به استعاره رحم، داستان آفرینش زن و مرد، تصویرسازی خلق انسان بر صورت الهی، بازیابی داستان زنان مهم در کتاب مقدس و... رویکرد برابری را قرائت اصلی می‌داند. او در فهم فرازهای تابعیت زنان، آنها را متعلق به زمان بعد از گناه و خروج از بهشت دانسته که نشانه طرح اصلی خدا نبوده و وضعیتی غیراصیل محسوب می‌شود که در آن زن و مرد باید با غلبه بر گناه و سرپیچی از سرپیچی از آن خارج شده، به عنوان همنشین برابر با یکدیگر به تصویر خدا بدل شوند. او خدای عهد عتیق و جدید را واحد دانسته و از زبان عبری به عنوان منبع اصلی فهم کتاب مقدس استفاده می‌کند.

کلیدواژه‌ها

کتاب مقدس، هرمنوتیک بلاغی، فیلیس تریبل، فمینیسم

۱. استادیار گروه مبانی نظری جنسیت، پژوهشکده زن و خانواده، قم، ایران. (sharif@wfr.ac.ir)

۱. مقدمه

در قرن نوزدهم، با ظهور نقد تاریخی، توجه به آنچه خود کتاب مقدس می‌گوید جای دغدغه‌های جزئی را گرفت و الهیات کتاب مقدس به تحقیق در باورهای جوامع مختلف در موقعیت‌های گوناگون تبدیل شد. با توجه به تغییرات فرهنگی و فکری، زمان بازتعریف الهیات کتاب مقدس با کاوش در شهودهای نو و پرسش‌های تازه و نه با قطعیت‌های جزئی و یا نتیجه‌گیری‌های جامع فرارسید. این تلاش‌ها با هدف ارائه دیدگاه‌های جدید در مطالعات کتاب مقدس، نه تنها به آنچه کتاب مقدس می‌گوید، بلکه به چگونگی گفته شدن آن نیز توجه دارد. فیلیس تریبل به مسئله پیش‌فرض‌ها و روش‌های جنسیتی در مطالعه کتاب مقدس می‌پردازد. او با تلفیق مطالعات زبانی، هرمنوتیکی و نقد ادبی رویکردی تازه به تفسیر کتاب مقدس را ارائه می‌دهد. کار او با به چالش کشیدن مفروضات آشنا و توجه به منابع نادیده‌گرفته‌شده، به بازنگری جنبه‌های مهم ایمان کتاب مقدس یاری می‌رساند. او محقق برجسته در حوزه مطالعات کتاب مقدس و نویسنده چندین کتاب تأثیرگذار در این زمینه است که آثاری پیشگام در مطالعات فمینیستی کتاب مقدس دانسته می‌شوند. آثار او به نقد تفاسیر سنتی از کتاب مقدس و بازخوانی آنها با نگاهی نو می‌پردازند. تریبل به بررسی داستان‌های زنان در کتاب مقدس با رویکردی فمینیستی و ادبی و نقد خشونت، ظلم و ستم علیه زنان در این داستان‌ها می‌پردازد و صداهای خاموش زنان را برجسته می‌کند. بررسی تصویر الهه‌ها و جنبه‌های زنانه در سنت کتاب مقدس نیز از زمره حوزه‌های تحقیقی اوست. او با رویکردی انتقادی و تاریخی نشان می‌دهد که چگونه تصویر الهه‌ها و جنبه‌های زنانه در طول تاریخ سرکوب شده و به حاشیه رانده شده است و برای بازگرداندن تعادل به تصویر خدا در کتاب مقدس و به رسمیت شناختن جنبه‌های زنانه در سنت مذهبی یهود و مسیحیت تلاش می‌کند. در مطالعاتی دیگر به بررسی نقش داستان‌سرایی در شکل‌دهی به درک ما از امر الهی می‌پردازد و با رویکردی فمینیستی و انتقادی نشان می‌دهد که چگونه داستان‌های کتاب مقدس می‌توانند به بازتولید یا به چالش کشیدن سلسله‌مراتب جنسیتی و قدرت کمک کنند. تریبل این نگاه را تلاشی برای ارائه تفسیری جدید و منصفانه‌تر از داستان‌های کتاب مقدس می‌داند. آنچه بیش از همه از میان آثار او با ادبیات بلاغی متن مقدس شناخته می‌شود کتاب *خدا و رتوریک امر جنسی* است که در آن با رویکردی بلاغی و انتقادی نشان می‌دهد که چگونه زبان و ساختارهای ادبی در متون مقدس می‌توانند به شکل‌دهی به درک ما از جنسیت و روابط جنسی کمک کنند.

۲. هرمنوتیک بلاغی تریبل

تریبل نقد بلاغی را روش اصلی خود برای تفسیر کتاب مقدس معرفی می‌کند. او بر اهمیت متن به عنوان یک اثر ادبی با ساختار و ویژگی‌های منحصر به فرد تأکید می‌کند و با استفاده از روش نقد بلاغی به دنبال کشف معانی پنهان در متون کتاب مقدس است. او معتقد است الهیات بلاغی فمینیستی به خوانندگان اجازه می‌دهد تا با دقت و توجه به جزئیات متن از خوانش‌های سطحی و تحت‌اللفظی از کتاب مقدس دوری کنند و به دنبال کشف لایه‌های عمیق‌تر معنایی در متون و دستیابی به بینش‌های جدیدی در مورد نقش‌ها و روابط جنسیتی باشند. خود تریبل در توصیف این هرمنوتیک بلاغی چنین می‌گوید:

هرمنوتیک، به عنوان فرآیند کلی فهم، روش‌شناسی‌های قابل قبول زیادی را به کار می‌گیرد و ممکن است یک مفسر خاص یکی را بر دیگری ترجیح دهد. انتخاب من نقد بلاغی است، رشته‌ای که آن را تحت عنوان کلی نقد ادبی قرار

می‌دهم. بر اساس این رشته، سرنخ اصلی برای تفسیر خود متن است. بنابراین من متن را به‌عنوان یک آفرینش ادبی با ساختاری درهم‌تنیده از واژه‌ها و نقوش می‌بینم. تحلیل درست فرم به بیان معنای مناسب می‌دهد. این جست‌وجوی هنری نه جدا از یک علاقه دینی است و نه مخالف آن، نه برتر و نه تابع. اگرچه شیوه‌های زیبایی‌شناختی و مذهبی تجربه را می‌توان مطمئناً «در سطوح آشکارترشان» متمایز کرد، با وجود این، «آنها در اعماق خود طنین‌ها و هارمونی‌های غیرمنتظره‌ای را کشف می‌کنند که ممکن است از آن یک موسیقی مشترک ساخته شود». بنابراین، کتاب مقدس به‌عنوان ادبیات، کتاب مقدس به‌عنوان کتاب مقدس است، صرف نظر از نگرش فرد نسبت به اعتبار آن، و برعکس، کتاب مقدس به‌عنوان کتاب مقدس، صرف نظر از ارزیابی کیفیت آن، کتاب مقدس به‌عنوان ادبیات است. رویکرد ادبی به هرمنوتیک عمدتاً بر متن متمرکز است تا بر عوامل بیرونی مانند پیشینه تاریخی، داده‌های باستان‌شناسی، تاریخ ترکیب، قصد تألیف، محیط جامعه‌شناختی و... مطمئناً، این دغدغه‌های بیرونی درک فرد را تکمیل می‌کنند تا منتقد هرگز خود را از آنها جدا نکند، اما در عین حال تأکید بر تفسیر ادبی به خودی خود است. «متن مانند یک قطعه موسیقی است و خواننده مانند رهبر ارکستری است که از دستورات نت اطاعت می‌کند.» بنابراین، تمرکز بر خواندن درونی یکی از ویژگی‌های روش‌شناسی بلاغی است. مطالعه کتاب مقدس به مثابه ادبیات به معنای تشخیص و نه اثبات این است که این کتاب در واقع ادبیات است (Trible and Russell 2006, 19).

این تمرکز بر زبان و رتوریک و جنبه ادبی متن مقدس به این دلیل است که تریبل معتقد است برای درک پیام‌های مربوط به جنسیت در کتاب مقدس باید به دقت به زبان و شیوه‌های بیان متن توجه کرد. او با تحلیل واژه‌ها، ساختارها و استعاره‌ها نشان می‌دهد که چگونه متن می‌تواند حامل پیام‌های قدرت، تبعیض یا رهایی باشد. تریبل با ترکیب رویکرد فمینیستی و ادبی به بررسی داستان‌های کتاب مقدس از منظر زنان می‌پردازد. او به دنبال کشف صدهای خاموش زنان در این داستان‌ها است و به رنج‌ها، دردها و تجربیات آنها توجه می‌کند. او از ابزارهای تحلیل ادبی مانند بررسی شخصیت‌پردازی، ساختار روایی، زبان، قواعد نحوی و... برای درک عمیق‌تر داستان‌ها استفاده می‌کند. تریبل به این باور دارد که زبان، ابزاری قدرتمند برای شکل‌دهی به واقعیت است. او به بررسی دقیق کلمات، عبارات، استعاره‌ها و ساختارهای ادبی در متون مقدس می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه انتخاب کلمات و ساختارهای روایی می‌تواند بر معنای متن و نحوه درک ما از آن تأثیر بگذارد. او به دنبال بازسازی تصویر خدا به‌عنوان موجودی فراتر از جنسیت است و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از این نوع هرمنوتیک برای درک بهتر نقش و جایگاه زنان در سنت دینی و ترویج برابری و عدالت جنسیتی استفاده کرد.

منظور تریبل از فمینیسم تمرکز محدود بر زنان نیست، بلکه نقد در پرتو زن‌ستیزی است، نقدی که در فهم نژاد و طبقه، روان‌شناسی، بوم‌شناسی و تمایلات جنسی انسان تأثیر می‌گذارد. در واقع از دید او فمینیسم یک جنبش پیامبرانه است که وضعیت موجود را بررسی می‌کند، حکم صادر می‌کند و خواستار توبه می‌شود. او نوعی تصویر از درگیری بین جهان و کتاب مقدس ارائه می‌دهد که از طریق تأمل بر آیاتی مانند شرح آفرینش در پیدایش، قوانین خاص در لاویان، سرود سرودها، ادبیات حکمت، داستان‌های مختلف انجیل درباره عیسی و افراد ناتوان و پندهای خاص پولس و جانشینان او به‌عنوان «هرمنوتیک کتاب مقدسی فمینیسم» سر بر می‌آورد و به روش‌های مختلفی با کتاب مقدس درگیر می‌شود.

نقد بلاغی تریبل ریشه در آموزه‌های استادش، جیمز مویلنبرگ، دارد که با مقاله جریان‌ساز خود، تحت عنوان «فراتر از نقد فرم»، افق جدیدی را در مطالعات کتاب مقدس گشود. مویلنبرگ معتقد بود که نقد فرم بیش از حد بر

عناصر عمومی، تکراری و ساختارهای کلیشه‌ای متن متمرکز است و از درک ویژگی‌های منحصر به فرد و نبوغ‌آمیز هر قطعه ادبی بازمی‌ماند. با الهام از این ایده، تریبل نقد بلاغی را ابزاری برای عبور از کلیات و رسیدن به ساختار درهم‌تنیده واژه‌ها و نقوش می‌داند که معنای مناسب را از دل تحلیل فرم بیرون می‌کشد (Muilenburg 1969, 5). در اینجا باید میان رویکرد بلاغی تریبل مبتنی بر سنت مویلنبرگ و رویکرد جرج کندی تمایز قائل شد. در حالی که نقد بلاغی در نگاه جرج کندی عمدتاً بر صنعت اقتناع و انطباق متن با قواعد خطابه کلاسیک ارسطویی متمرکز دارد تا دریابد نویسنده چگونه مخاطب را متقاعد می‌کند، تریبل نقد بلاغی را ذیل نقد ادبی تعریف کرده و بر یکپارچگی هنری و پویایی درونی متن تأکید می‌ورزد. از دیدگاه تریبل، بر خلاف کندی، هدف تنها کشف ترفندهای خطابی برای اثرگذاری بر مخاطب نیست، بلکه نقد بلاغی، به مثابه یک جست‌وجوی هنری، به دنبال کشف لایه‌های عمیق معنایی است که در آن تحلیل درست فرم به بیان معنای مناسب منجر می‌شود. این تمرکز بر خوانش درونی و اطاعت از دستورات نتهای متن، روش‌شناسی تریبل را از تحلیل‌های کارکردگرایانه بلاغی (مانند رویکرد کندی) متمایز کرده، آن را به یک فرآیند هرمنوتیکی پویا برای بازخوانی نقش‌های جنسیتی تبدیل می‌کند (Kennedy 1984, 14).

۳. اصول بنیادین هرمنوتیک بلاغی تریبل

از نظر تریبل، کتاب مقدس دارای سه رویکرد در خصوص زنان است. نخست آن که دارای پرونده‌هایی علیه زنان است که فرودستی، تابعیت و آزار و اذیت زنان را در اسرائیل باستان و کلیسای اولیه نشان می‌دهد. تریبل این وقایع را ذکر و ارزیابی می‌کند. رویکرد دوم روایتی همراه با دغدغه‌های فمینیستی است، و در آن نقدهایی بر پدرسالاری را در درون کتاب مقدس تشخیص می‌دهد؛ تریبل این متون فراموش شده را پررنگ و متون رایج و آشنا را دوباره بر اساس آنها تفسیر می‌کند و می‌کوشد الهیات بازمانده‌ای را شکل دهد که جنسیت‌گرایی کتاب مقدس را به چالش می‌کشد. رویکرد سوم دو رویکرد دیگر را در خود جای می‌دهد؛ این رویکرد داستان‌های غم و وحشت ستم‌دیدگان و مخصوصاً زنان را بازگو می‌کند تا قرائت‌های همدلانه‌ای از زنان مورد آزار ارائه دهد. تفاوت این نگاه با دیدگاه اول این است که در رویکرد نخست زن‌ستیزی از نظر تاریخی و جامعه‌شناختی مستند می‌شود، اما در این دیدگاه داده‌ها به صورت امری شاعرانه و الهیاتی کنار هم جمع می‌شوند تا داستان‌های خشونت را از طرف قربانیان زن آنها تفسیر کرده، تاریخ نادیده گرفته شده را بازیابی و تلاش کند که این وحشت‌ها دوباره رخ ندهند. اساساً تریبل بر خلاف افرادی چون رزماری روتر، که معتقد به مسیحیت اولیه نابی است که در آن هیچ ظلمی بر زنان نرفته است، بر اساس شواهد تاریخی، ادعاهای مربوط به این دوران مسیحی اولیه طلایی را، که کاملاً تأمین‌کننده همه دغدغه‌های زنان بوده است، رد می‌کند و می‌گوید این که این داستان‌های غمناک را به عنوان آثار به‌جامانده از گذشته‌ای دور، ابتدایی و پست در نظر بگیریم، نامعتبر است. اینها رنج‌های اصیلی است که زنان مستقلاً و نه به تبع مسیح آن را متحمل شده‌اند. هرمنوتیک بلاغی تریبل با روش‌شناسی نقد ادبی و بر اساس «خوانش ذاتی» به این سه رویکرد می‌پردازد. خوانش ذاتی به معنای تفسیری کاملاً مبتنی بر متن است که بر شکل‌گیری بلاغی جملات، اپیزودها، صحنه‌ها و همچنین ساختار طرح و تصویرسازی از شخصیت‌ها به ویژه زنان مورد ظلم قرار گرفته تأکید دارد (Trible 2002, 6). این روش دارای اصولی کلی است که در ادامه بیان می‌شود.

۳-۱. یکدستی عهد عتیق و عهد جدید

تریبل متفاوت با برخی مفسرین مثل کدی استانتون، که برای تنزیه متن مقدس مسیحی آن را بسیار متفاوت با عهد

عتیق تصویر می‌نمایند و ایده‌های مسیحیت را از یهودیت میرا می‌کنند، به یکدستی مضمونی و روایی میان عهد عتیق و عهد جدید قائل است و معتقد است این راهبرد که خدای خشم عهد عتیق را با خدای محبت عهد جدید مقایسه کنیم مغالطه‌آمیز است، زیرا خدای اسرائیل همان خدای عیسی است و در هر دو عهد تنشی بین خشم الهی و عشق الهی وجود دارد. او برای درک دقیق‌تر اصول بلاغی به زبان عبری نیز استناد می‌کند (Trible 2002, 2).

۲-۳. وحدت ارگانیک فرم و محتوا

رویکرد بلاغی تربیل به عنوان دیدگاهی متمرکز بر محتوا، رابطه مضامین با ساختار ادبی و واژه‌های به‌کاررفته و سبک استعاری روایت‌ها و... را دارای نوعی وحدت ارگانیک می‌داند و آنها را به عنوان یک کل واحد برای تفسیر کتاب مقدس می‌نگرد. او تلاش می‌کند با نشان دادن این که چگونه فرم و محتوا در هم تنیده شده‌اند و چگونه هر یک به دیگری معنا می‌بخشد، از خوانش‌های تقلیل‌گرایانه از کتاب مقدس، که تنها بر یکی از این دو جنبه تمرکز می‌کنند، دوری کند. او معتقد است این رویکرد کمک می‌کند تا به درک جامع‌تری از متون کتاب مقدس و در نتیجه درک بهتری از نقش‌ها و روابط جنسیتی مطرح در آن متون دست یابیم (Trible 1978, 22).

۳-۳. تفسیر متن مقدس به متن مقدس

استفاده از کتاب مقدس در تفسیر کتاب مقدس راهنمای تفسیر بلاغی تربیل است. از نظر او برای روایت یک بخش از کتاب مقدس نیازمند مطالعه سایر بخش‌ها هستیم تا بتوانیم معنای متن را در یک نظام‌واره معنایی فهم کنیم. دیالکتیکی میان فرازهای متن مقدس وجود دارد که قالبی مناسب برای نگاه هرمنوتیکی مهیا می‌نماید؛ کتاب مقدسی که کتاب مقدس را تفسیر کند، قواعد و مضامین اصلی‌ای را مطرح می‌کند که برای فهم مسائل جنسیت قابل استفاده هستند (Trible 2002, 30).

۴-۳. هرمنوتیک درونی متن مقدس

از نظر تربیل، کتاب مقدس به خودی خود تفسیرهای متعددی از خود ارائه می‌دهد. برای مثال، توصیف خدا در خروج ۳۴: ۶-۷ به عنوان «مهربان و بخشنده و سرشار از وفاداری» و در عین حال «گناهکاران را پاک نخواهد کرد»، تنش میان رحمت و عدالت الهی را نمایان می‌کند. متن مقدس به عنوان یک کل واحد دارای فرازهای متعددی است که عملکردهای مختلفی را در زمینه‌های مختلف نشان می‌دهد و گاه آنچه در یک موقعیت می‌گوید، در موقعیت دیگر انکار می‌کند (Trible 1978, 30). از نظر تربیل تفسیر هرمنوتیکی بلاغی به معنای نظام‌مندسازی فهم متن نیست، بلکه نوعی دعوت خواننده به مشارکت در حرکت متن است. کتاب مقدس نه به عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌های ثابت، بلکه به مثابه متنی زنده و در حال‌گفت‌وگو با مخاطبان خود در طول زمان مطرح می‌شود که تفسیر آن یک فرآیند پویا و متغیر است و این خواننده است که بر اساس قرائن باید به معنایی سازوار دست یابد (Trible 1978, 18).

۵-۳. تأکید بر استعاره‌ها، داستان‌ها، موضوعات مهم و تصویرسازی‌ها به عنوان سرنخ‌های طرح

اصلی متن

به جای تنزیه متن و تلاش برای رفع تضادهای احتمالی آن، تربیل به دنبال سرنخ‌هایی بلاغی برای تعیین معنایی متن و کشف سطح باطنی آن حتی در خلال تضاد ظاهری است. او این تعیین را برای خودش از طریق اموری بلاغی، از جمله سبک داستانی و استعاری متن مقدس، و همچنین موضوعات مهم و تصویرسازی‌های آن دنبال می‌کند. او کاملاً با قدرت استعاره در فضای نقد ادبی جدید آشناست و آن را وسیله‌ای مناسب برای تفسیر کتاب مقدس و

کشف معنای باطنی آن می‌داند. توجه به استعاره بدین معناست که به جای ترجمه تحت‌اللفظی این فرازاها، که سالیان طولانی سبب تفسیرهای ناقص و سرکوبگر زنان شده است، باید آنها را نوعی بیان افسانه‌گون فهم کرد و با تحلیل ادبی و توجه دقیق به کلمات و مضامین به دنبال کشف رمز آنها بود، و در این مسیر از ارجاع بخش‌های استعاری و رمزگون به فرازهای مبنایی‌تر و روشن‌تر متن مقدس یاری جست (Trible and Russell 2006, 23).

توجه به داستان‌ها و بازیابی داستان‌های زنان نیز از زمره سرنخ‌های بلاغی است که تریبل در هرمنوتیک خود دنبال می‌کند. غالباً در رویکردهای بلاغی و ادبی هرمنوتیک متن به داستان‌ها توجه نشان می‌دهند، زیرا معتقدند داستان‌ها در یک متن به هم پیوسته از یک سازمان مضمونی واحد پیروی می‌کنند که هرچند دارای تفاوت‌های سطحی در شخصیت‌ها و موضوع هستند، شباهت‌های عمیقی دارند که کشف و افشای این معانی مشترک بر عهده مفسر است، زیرا در داستان‌های پی‌درپی قواعد ثابتی وجود دارد که منجر به تولید معانی و کارکردهایی شبیه به هم می‌شود. تریبل تلاش می‌کند تا داستان‌های زنان در کتاب مقدس را از حاشیه‌ها بیرون آورد و به آنها توجه بیشتری نشان دهد و معنای مقصود آنها را منکشف کند (اسمیت ۱۴۰۱، ۳۲۸).

سرنخ دیگری که تریبل برای فهم منسجم از متن دنبال می‌کند استنباط مضامین و موضوعات مهم و تصویرسازی‌هایی است که در متن مقدس بیان شده و سبب می‌شود طرح کلی حاکم بر متن و خصلت‌های آن دریافته شود (اسمیت ۱۴۰۱، ۳۲۶). او بیان می‌کند که این طرح را می‌توان از طریق تأمل بلاغی در موضوعات مهم به دست آورد. برای مثال، از دید او آفرینش یکی از موضوعات مهم در متن مقدس است و در عبارات کتاب پیدایش، در خصوص چگونگی آفرینش، طرح‌واره‌ای وجود دارد که با دقت بلاغی قابل دستیابی است. آیات این گونه آغاز می‌شوند: «زمانی که خدا شروع به خلق آسمان‌ها و زمین کرد...» (۱: ۱). این آغاز و پایان آفرینش هفت روز به طول می‌انجامد که آخرین آن، روز استراحت، با روزهای دیگر متفاوت است. هر یک از قسمت‌ها با عبارت «و خدا گفت» شروع می‌شود و با یک عبارت مشابه به پایان می‌رسد: «و شام بود و صبح شد» (۱: ۱۳). در سه روز اول خداوند اسکلت جهان را می‌آفریند و در سه روز آخر آن را پر می‌کند. تریبل از این نحو بیان کلمات، عبارات و مضامین خاصی که تکرار می‌شوند، نتیجه می‌گیرد یک طراحی متقارن کلی وجود دارد که نشان می‌دهد کل کیهان در عین آن که یک کل متحد است اما جدایی و تمایز دارد و مسئولیت هر مخلوقی مشخص شده است. از نظر او، طرح‌واره اصلی اتحاد است، و تنوع توسعه‌ای است که خداوند به عنوان محور اصلی هر کثرتی آن را در قالب قاعده‌ای منظم ایجاد کرده است تا امور آفرینش تدبیر شود. تصویری که از این نحو خلقت در متن مقدس روایت شده محوریت خداوند و جایگاه وحدت و کثرت متعاضد است (Trible 1978, 23).

۴. وجه فمینیستی هرمنوتیک بلاغی تریبل

آنچه از اصول هرمنوتیکی تریبل بیان شد در نقش روش‌شناسی او در تفسیر عمل می‌کند و قابلیت تطبیق بر هر مصداقی را دارد. از زمره موضوعات مهمی که تریبل سعی در فهم هرمنوتیکی آن دارد مسئله زن و جنسیت است. بر این اساس، او به بررسی فرازهای توصیف و احکام مرتبط با زنان، استعاره‌های جنسیتی موجود در متن، داستان‌های زنان، موضوعات مهم مرتبط با جنسیت، تصویرسازی‌های جنسیتی و... می‌پردازد تا بتواند از وضعیت زن در متن مقدس فهمی هرمنوتیکی به دست دهد.

۴-۱. هرمنوتیک درونی در خصوص مسئله زن

همان طور که گفته شد، تریبل معتقد به نوعی هرمنوتیک درونی متن مقدس است، بدین معنا که متن مقدس، خود، تفسیرهای متعددی از زن ارائه می‌دهد و معارف متضادی را بیان می‌کند که به مفسرین مختلف اجازه برداشت‌های متعدد می‌دهد و خود او، به عنوان یک مفسر، به دنبال سرنخ‌هایی برای کشف معنای عمیق است. تریبل در مورد وضعیت زنان نیز مانند توصیف خداوند، که هم به خشمگین و هم به مهربان توصیف شده است، نوعی دوگانگی را در متن مقدس روایت می‌کند. از نظر او، در متن مقدس هم شواهدی دال بر وضعیت تابعیت زنان وجود دارد و هم شواهدی دال بر برابری ایشان با مردان، که در ادامه برخی از این شواهد بیان می‌شود (Osiek 1997, 560).

۴-۱-۱. شواهد وضعیت تابعیت زن

سکوت زنان. «زنان باید در کلیساها ساکت باشند و مجاز به صحبت نیستند و اگر چیزی وجود دارد که مایل‌اند بدانند، اجازه دهید از شوهران خود در خانه بپرسند، زیرا برای زن شرم‌آور است که در کلیسا صحبت کند» (اول قرنیتان ۱۴: ۳۳-۳۵). تیموتائوس می‌گوید کلید رستگاری زن فرزندآوری است، مشروط بر این که زندگی متواضعی داشته باشد (اول تیموس ۲: ۱۵). این عبارات منعکس‌کننده انتظارات اجتماعی از زنان است که به طور گسترده در جامعه آن زمان رواج داشته است.

زنان، دارایی مردان. مقام ثانویه زن به شدت در فرمان دهم برجسته شده است. این فرمان مرد اسرائیلی را از طمع به دارایی‌های همسایه خود منع می‌کند و در زمره این دارایی‌ها همسر، برده، گاو یا هر دارایی دیگر ذکر شده است (خروج ۲۰: ۱۷؛ تثنیه ۵: ۲۱). همچنین دختر صغیر دارایی پدر است. او مالک اوست و حق دارد بدون رضایتش او را برای ازدواج با مردی انتخاب کند (تثنیه ۲۲: ۲۸-۲۹). از دید تریبل مفهوم زن به عنوان دارایی منطقی برای قانون طلاق ارائه می‌دهد که به مرد اجازه می‌دهد همسر خود را از عهد ازدواج آزاد کند، اما زن این اجازه را ندارد (تثنیه ۲۴: ۱)، زیرا شوهر به عنوان مالک می‌تواند از مال خود صرف نظر کند، اما زن به عنوان مال نمی‌تواند از مالک خود صرف نظر کند. به نظر او خواست زنان در این قوانین غایب است و این متون هیچ توجیهی به تجربه زنانی که زندگی آنها را اداره می‌کردند نمی‌کنند. در این رویکرد، زنان موضوع قانون هستند، نه خالق آن و دیدگاه مردان نسبت به واقعیت در مرکز قرار دارد و زنان و دیدگاه‌های آنها در حاشیه است (Trible 1973, 37).

۴-۱-۲. شواهد وضعیت برابری

خلقت برابر پس از غسل تعمید. لوقا ۳: ۲۸ مسیحیان را راهنمایی می‌کند به یاد داشته باشند که هنگام غسل تعمید وارد خلقت جدیدی می‌شوند که در آن دیگر نر و ماده وجود ندارد و زن و مرد باید وحدت و برابری در مسیح را تجربه کنند.

وضعیت شاگردی برابر. اگرچه هیچ یک از اناجیل زنان را در میان دوازده حواری به حساب نمی‌آورند یا به طور رسمی زنان را شاگرد خطاب نمی‌کنند، اما به زنانی که عیسی را همراهی می‌کردند توجه می‌کنند (لوقا ۸: ۱-۳). در لوقا روایت شده است که عیسی مارتا و مریم را در خانه آنها ملاقات می‌کند و مارتا به عنوان خواهری که «خدمت می‌کند» به تصویر کشیده می‌شود (لوقا ۱۰: ۳۸). در انجیل یوحنا نیز نقشی به مارتا داده می‌شود که در انجیل متی به پطرس نسبت داده شده است (یوحنا ۱۱: ۲۷، نیز نک. متی ۱۶: ۱۶). او نماد کامل ایمان به عیسی در انجیل یوحنا است. در لوقا نیز تعاملی به یادماندنی بین عیسی و خواهران ظاهر می‌شود، زیرا در بین هفتاد شاگردی که عیسی به

شهرهای اطراف برای موعظه می‌فرستد، دو زن نیز حاضرند و از دید تریبل این اعزام نور جدیدی را بر شاگردی می‌افکند (لوقا ۱۰: ۳۷-۲۹).

وفاداری بیشتر زنان به عیسی. داستان مصائب عیسی به وضوح نشان می‌دهد که حمایت زنان در وفاداری عمیق‌تر ایشان تجسم یافته است. بر خلاف همتایان مرد خود، زنان در زمان دستگیری عیسی را ترک نمی‌کنند و به او خیانت نکرده، شاگردی خود را انکار نمی‌کنند. هر چهار انجیل به حضور زنان در نزدیکی صلیب هنگام مرگ عیسی اشاره می‌کنند (متی ۲۷: ۵۵؛ مرقس ۱۵: ۴۰؛ لوقا ۲۳: ۴۹؛ یوحنا ۱۹: ۲۵). از میان زنان نام مریم از شهر مجدله بیشتر است؛ او اولین کسی است که عیسای برخاسته از مرگ را می‌بیند و دستور اطلاع دادن مژده رستخیز او به سایر شاگردان را دریافت می‌کند (یوحنا ۲۰: ۱-۱۸).

داستان زنانی که رهبر بوده‌اند در عهد عتیق. داستان‌هایی از رهبران زن در عهد عتیق یافت می‌شود که مهم‌ترین آنها دبورا، قاضی و پیامبر، است که با باراک در توسعه طرح‌هایی که بقای اسرائیل را تضمین می‌کند همکاری دارد (قضات ۴-۵). هولدا پیامبری است که یوشیای پادشاه به دنبال مشورت با او بود (دوم پادشاهان ۲۲؛ دوم تواریخ ۳۴). تریبل معتقد است زنانی مانند مریم، دبورا، هولدا، جودیت و... رهبری و مشارکتی قوی را منعکس می‌کنند. از دید او، اگرچه زنان طبق قانون در زمره کودکان، برده‌ها و دارایی‌ها طبقه‌بندی می‌شوند، اما لزوماً این طبقه‌بندی را در نحوه زندگی خود نمی‌پذیرفتند. همچنین برخی از مردان معاصرشان نیز این دسته‌بندی را نمی‌پذیرفتند. در مجموع او معتقد است که هرچند شاید این زنان استثنا باشند، اما وجودشان نشان می‌دهد که زنان می‌توانند مرزهای تعیین‌شده در مردسالاری را بشکنند.

۲-۴. بازیابی داستان‌های زنان

با بررسی دقیق متون، او نقش و اهمیت زنانی مانند حوا، هاجر و روت را برجسته می‌کند و تلاش دارد معانی مشترک آنان را فهم کند تا سرخ‌هایی برای کشف دیدگاه متن مقدس به زنان پیدا کند (Trible 1987, 9). او به چند شخصیت اشاره می‌کند:

داستان هاجر (پیدایش ۱۶ و ۲۱): تریبل به بررسی داستان هاجر کنیز سارا می‌پردازد و به نقد رفتار سارا و ابراهیم با او می‌پردازد. او نشان می‌دهد که چگونه هاجر به عنوان یک زن حاشیه‌ای و بدون قدرت، مورد ظلم و ستم قرار می‌گیرد. او به ویژه بر لحظاتی از داستان تأکید می‌کند که هاجر با خداوند ملاقات می‌کند و خداوند به او توجه نشان می‌دهد. او این رویدادها را شاهدهی بر اهمیت هاجر در متون مقدس می‌داند و به تکرار عبارت «خدا صدای... را شنید» توجه می‌کند و نشان می‌دهد که خدا با هاجر با همدلی بیشتری صحبت می‌کند (Trible and Russell, 2006, 18).

داستان تجاوز به زن لاوی (داوران ۱۹): تریبل به بررسی داستان تجاوز به زن لاوی می‌پردازد و خشونت جنسی و نادیده گرفتن حقوق زنان در این داستان را نقد می‌کند. او نشان می‌دهد که چگونه زن در این داستان به عنوان یک ابزار و قربانی خشونت مردان به تصویر کشیده می‌شود و چگونه این داستان برای توجیه خشونت علیه زنان در طول تاریخ مورد استفاده قرار گرفته است. تریبل به تکرار کلمه «تجاوز» در متن توجه می‌کند و با اشاره به این که این کلمه به صورت مکرر به کار رفته نشان می‌دهد که خشونت جنسی محور اصلی این داستان است. او همچنین به نحوه توصیف بدن زن لاوی پس از تجاوز توجه می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه بدن زن به عنوان نمادی از خشونت و

ظلم به تصویر کشیده شده است (Trible 1976, 260).

داستان مادر و خواهر موسی: داستان نوزادی موسی زنانی را ثبت می‌کند که به صورت فردی عمل کردند، اما با مردمی که زیر یوغ ظلم فرعون ناله می‌کردند هویتی اتحادی را تشکیل دادند. داستان‌های این زنان روایت‌های سرپیچی است (خروج ۱: ۱۵-۲۲؛ ۲: ۱-۲). از نظر تربیل سرپیچی خصلت زنانه‌ای است که سبب مقابله با ظلم می‌شود. اگر زنان به فرمان فرعون مصر مبنی بر از بین بردن نوزادان پسر توجه می‌کردند، قطعاً موسی زنده نمی‌ماند، اما آنها شجاعانه تصمیم می‌گیرند که طبق دستور فرعون عمل نکنند. سرپیچی مادر موسی و همسر فرعون نیز بر همین منوال و البته مستقیم‌تر و جسورانه‌تر است؛ آنها تصمیم می‌گیرند با فرمان او مخالفت کنند و کودک را نجات دهند. تربیل تأکید می‌کند همه زنان در برابر اقتدار پادشاه مصر موضع می‌گیرند و همگی خودشان برای زندگی خودشان دست به انتخاب می‌زنند و عواقب نافرمانی خود را در نظر نمی‌گیرند. ترس از خدا باعث ایجاد انگیزه در آنها می‌شود و زمینه آزادی اسرائیل از بردگی را مهیا می‌کند (Clifford 2001, 101).

تربیل با دقت به جزئیات متن و تحلیل‌های زبانی، به دنبال کشف معانی پنهان و نمادهای موجود در متن است و از این طریق نشان می‌دهد که چگونه کتاب مقدس می‌تواند منبعی برای جسارت و شجاعت زنان و درک خشونت علیه ایشان و کشف صدای خاموش آنها باشد.

۳-۴. موضوعات مهم و تصویرسازی‌ها

از دیگر سرنخ‌هایی که تربیل برای کشف معنای کتاب مقدس به آنها توجه می‌کند موضوعات و تصویرسازی‌های متن است. از نظر او خلقت انسان و زن و بهشت مراکز ثقل مهم موضوعی متن مقدس هستند.

خلقت انسان: بخشی از تفسیر پیدایش که به نحوه خلقت زن و مرد اشاره دارد این فراز است: «و سپس خدا انسان را از خاک از زمین آفرید و در سوراخ‌های بینی او نفس حیات دمید و بدین ترتیب انسان موجودی زنده شد» (پیدایش ۲: ۷). تربیل به نکات ادبی و لفظی این فراز اشاره می‌کند. او با اشاره به دو لفظ عبری 'ādām' و hā-'adāmā' فرق آن دو را در این می‌داند که ha به عنوان حرف تعیین برای اسم‌های غیرعلم می‌آید و لذا در این فراز که hā-'adāmā' آمده است منظور حضرت آدم نمی‌تواند باشد، بلکه باید به مخلوق زمینی ترجمه شود و بنابراین معنای این فراز عبارت از این خواهد بود: «سپس یهوه مخلوق زمینی را شکل داد». از نظر تربیل خلقت انسان فرایندی چندمرحله‌ای است، بدین معنا که این مخلوق زمینی، که هنوز تمایز جنسی نیافته، نه مرد است و نه زن، بلکه ترکیبی از خاک و نفس خداست که هنوز خلقت او کامل نشده است، لذا اطلاق ضمیر he به او صحیح نخواهد بود. او بازی لفظی‌ای را که سالیان طولانی با این تعبیر شده و hā-'adāmā' را به مرد نسبت داده و از آن برتری مردان بر زنان را استنتاج کرده مردود و زمینه سایر بدفهمی‌ها می‌داند (Trible 1978, 97).

همچنین بر اساس اصل وحدت ارگانیک متن و محتوا، او به مضامین محتوایی این فراز نیز اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که خداوند پیش از خلق انسان موجودات زمین را ناقص می‌بیند و حتی با خلق حیوان نیز آن نقص برطرف نمی‌شود. این در حالی است که حیوانات نیز متشکل از زن و مرد هستند. سپس خداوند از خاک موجودی زمینی خلق می‌کند و از نفس خود در آن می‌دمد تا نقص مخلوقات برطرف شود. او از این خاک عجیب با نفس خود دو موجود را می‌آفریند تا «ēzer» (پیدایش ۲: ۱۸) یکدیگر باشند. تربیل به جای ترجمه «ēzer» به «کمک‌دهنده» که در انگلیسی رواج یافته و معنای دستیار بودن و تبعیت برای زنان را به دنبال دارد، «هم‌نشین» را به عنوان معادل

پیشنهاد می‌کند. مبنای استدلال او این است که در عهد عتیق نیز اشاره شده است که خدا ezer اسرائیل است و مشخص است که خداوند تابع اسرائیل نیست. بنابراین، ezer یک اصطلاح برای رابطه‌ای است که تعاملی سودمند را نشان می‌دهد. «هم‌نشین» این حس را بدون اشاره به تبعیت به تصویر می‌کشد. بنابراین، تریبیل معتقد است که ترجمه ezer به «هم‌نشین» نزد او این مفهوم را به تصویر می‌کشد که زن همتای واقعی مرد است و از هر جهت با او به عنوان مخلوق کاملاً انسانی خدا مطابقت دارد و فعل الهی ایجاد همدمی مناسب برای موجود زمینی ماهیت آن را برای همیشه تغییر می‌دهد (Trible 1978, 95).

خلقت زن: پس از تعیین خلقت انسان، به عنوان خاک همراه با نفس خداوند، که دارای هم‌نشین است، نوبت به توضیح کیفیت خلقت زن می‌رسد. در تفسیر مرسوم، زن از دنده مرد آفریده شده است. تریبیل به چند نکته توجه می‌دهد. آن موجود زمینی که زن از دنده آن آفریده شده است مرد نیست، بلکه خاک همراه با نفس الهی است که هنوز جنسیت آن متمایز نشده است. پس زن از دنده خاک زمینی همراه با نفس خداوند ایجاد شده است نه دنده مرد. بعد از برداشته شدن دنده نیز آن دنده تبدیل به زن می‌شود و آن بخش باقیمانده مرد می‌گردد. در نتیجه مرد نقشی در خلقت زن ندارد و فاعل فعالی نیست. نر و ماده هر دو از اختیار خدا سرچشمه می‌گیرند و خلقت آنها همزمان است، نه متوالی، و در نتیجه مرد از نظر زمان و رتبه بر زن مقدم نیست. تریبیل نام آن موجود قبل از نزع دنده را «جسم انسانی» می‌گذارد و می‌گوید:

موجود زمینی را در همان اقدام تمایز زن از نر به عنوان «استخوانی از استخوان‌های من و گوشتی از گوشت من» توصیف می‌کند (پیدایش ۲: ۲۳). این کلمات از وحدت، همبستگی متقابل و برابری سخن می‌گوید. بر این اساس، مرد در این شعر، خود را مقدم یا برتر از زن معرفی نمی‌کند و هویت جنسی مرد به زن بستگی دارد، همان طور که هویت زن به مرد بستگی دارد. برای هر دوی آنها، جنسیت از یک جسم انسانی سرچشمه می‌گیرد. (Trible 1978, 100)

تریبیل با تعبیه معنای همدم در خلقت انسانی و رابطه زن و مرد، بر خلاف برخی فمینیست‌های مفسر متن مقدس مثل کدی استانتون که ازدواج را اسارت زنان معرفی می‌کنند، معتقد است زن و مرد هم‌نشینان متناظر هستند و این هم‌نشینی به ضمیمه آن همدمی، تمایلات جنسی و تجربه دوجانبه‌ای را ممکن می‌سازد که نشان‌دهنده نقطه اوج داستان است. این حرکت از انزوا و تنهایی به همراهی و مشارکت صمیمی نشانه عمل خلاق اولیه خداوند است.

سقوط از بهشت: از نظر تریبیل ورود گناه به داستان انسان‌های نخستین مهم‌ترین اتفاقی است که باید به درستی فهم شود. او داستان را این گونه تصویر می‌کند و سپس به چند نکته محوری می‌پردازد. خدا دستوری مبنی بر این که خوردن میوه یکی از درختان باغ را ممنوع کرده است صادر می‌کند. زن مخاطب این خطاب قرار گرفته و پاسخ می‌دهد، اما مرد ساکت بوده و منفعلانه آنچه را زن به او می‌دهد می‌پذیرد و می‌خورد (پیدایش ۳: ۶). از زاویه دید تریبیل، زن سه عمل انجام می‌دهد: میوه را می‌گیرد، می‌خورد و مقداری به شوهرش می‌دهد. این بدان معناست که زن در خطاب الهی منفعل نیست، بلکه مستقل و بیانگر است. در بازخواستی که خدا از هر دو می‌کند، مرد می‌گوید زن به او میوه را داده است، ولی زن مسئولیت اعمال خود را می‌پذیرد (پیدایش ۳: ۱۳). گویی زن عواقب کار خود را می‌پذیرد، ولی مرد تقصیر را به گردن زن می‌اندازد. در نهایت حکم هم‌نشینی و اتحادی که بین زن و مرد بود به تضاد و جدایی و سلسله‌مراتب می‌انجامد و منجر به یک «شراکت ازهم‌پاشیده» می‌شود. تریبیل استدلال می‌کند که این بیانیه‌ای در راستای مشروعیت الهی برای برتری مرد نیست، بلکه حکایت خروج از یک هم‌نشینی و تسلط مرد بر

تساوی خدادادی است. او به دنبال پتانسیل و امید رهایی بخشی است، زیرا سلسله مراتب را خلاف اصل می داند و مسیح را پیامبری رهایی بخش می بیند که می خواهد اوضاع را به حالت اصلی برگرداند. تربیل شرایط موجود را نفی نمی کند، اما آن را اصیل و صحیح نمی داند، بلکه خلاف اصل و گناه اصلی می شمرد (Clifford 2001, 114).

تصویر خدا: پیدایش ۱: ۲۷ چنین می گوید: «خداوند بشر را به صورت خود آفرید، او را به صورت خدا آفرید، نر و ماده آنها را این گونه آفرید». توازی بین «تصویر خدا» و «مرد و زن» نشان می دهد که تمایز جنسی به معنای سلسله مراتب نیست، بلکه به معنای برابری است. نر و ماده، که به طور همزمان ایجاد شده اند، برتر و تابع نیستند و هیچ کدام بر دیگری قدرت ندارند و به هر دو قدرت برابر داده شده است (Trible 1978, 30). از سوی دیگر، او محور آیات را دو مسئولیت تولیدمثل و تسلط بر زمین می داند که هر دو مسئولیت به هر دوی زن و مرد داده شده است (Trible 1978, 180).

استعاره رحم: تربیل با بررسی ریشه کلمه «رحم» در عبری نشان می دهد که چگونه این کلمه در عهد عتیق نه تنها به معنای فیزیکی آن، بلکه به عنوان استعاره ای برای رحمت، شفقت و عشق الهی نیز به کار رفته است. با ذکر مثال هایی از متون مختلف کتاب مقدس از جمله داستان دو فاحشه و همچنین اشعار ارمیا و اشعیا، او نشان می دهد که چگونه این استعاره در طول تاریخ اسرائیل به کار رفته و به تدریج به مفهومی گسترده تر از رحمت و شفقت الهی تبدیل شده و می توان از آن برای درک بهتر رابطه خدا با انسان ها، به ویژه عشق و شفقت او نسبت به آنها و نیز درک بهتر جنبه های زنانه و مادرانه خدا، استفاده کرد. وی با ذکر مثال هایی از متون شعری نشان می دهد که چگونه خدا در عهد عتیق به عنوان خالق مهربان و دلسوز به تصویر کشیده شده است که به بندگان خود عشق می ورزد و از آنها مراقبت می کند و رحمتی ترمیمی در پیش می گیرد (Trible 1978, 62).

۵. جمع بندی

از دید تربیل، وضعیت دوگانه ای که آن را هرمنوتیک درونی متن مقدس می نامد، امری طبیعی در متن مقدس است که در خصوص هر موضوعی از جمله مسائل زنان نیز صدق می کند. از دید او این که کدام یک از این دو دیدگاه باید سرلوحه قرار گیرد از طریق سرنخ هایی که در خود متن مقدس وجود دارد به دست می آید. وی معتقد است افرادی که منطق تابعیت را می پذیرند، زن را از دریچه «ارتباط با حوا» و نه «ارتباط با عیسی» می نگرند، زیرا حوا را شخصیت مهم فهم زنانگی قرار داده و او را به عنوان اولین کسی که فریب خورد و دستور خدا را زیر پا گذاشت تلقی می کنند. در حالی که او سعی دارد با بیان داستان زنان مهم و تأثیرگذار و نیز ارتباط آنان با عیسی و مکاشفات شخصی خود ایشان و تجارب ظلم ستیزی و سرپیچی شان از ظلم، جانمایه سعادت را در آنان نمایان سازد و غلبه جنبه برابری را بر جنبه تابعیت به تصویر بکشد. از دید او «شراکت در تصویر الهی» نیت اولیه خداوند برای موجودات بشری بوده است، اما بعد از انجام گناه، زن و مرد از یکدیگر جدا می شوند و مشارکت ازهم پاشیده آنان بدل به وضعیت کنونی می شود. در تلقی او حتی قبل از هبوط، تلقی جنسی شرم آور نبوده است، اما بعد از هبوط برهنگی همراه با احساس شرم ماهیت امر جنسی را نیز تغییر می دهد. می توان در تحلیل هرمنوتیک فمینیستی او گفت جنبه های تاریک متن مقدس در خصوص زنان، بیش از آن که جنبه تجویزی و هنجارسازی الهی داشته باشد، توصیف اثر وضعی گناه و سقوط از بهشت و نیز ظلم مردانی است که غیرالهی بوده اند. پس طرح کلی او از جایگاه زنان در متن مقدس خلق آنان بر تصویر خداوند و مشارکت ایشان در تصویرسازی و جلوه گری اوست، که هم زن و هم مرد به عنوان هم نشینان یکدیگر و به

دور از هر سلسله‌مراتب و وضعیت انقیادی توان تحقق این ملکوت را خواهند داشت.

۶. تحلیل و نقد

رویکردهای ادبی در هرمنوتیک سه مضمون کانونی دارد:

نخست گونه‌های ادبی و مخاطبان: وجه این دست هرمنوتیک‌ها بررسی این نکته است که چطور برخی روایت‌ها برای بعضی گروه‌ها جذابیت پیدا کرده، نهادمند می‌شوند و رواج پیدا می‌کنند. ایشان ضمن تأکید بر ساختار اجتماعی و بافتار تاریخی‌ای که متون در تاروپود آن شکل گرفته‌اند، نقش واسطه‌ها و میانجی‌ها را نیز، که کارکردهای روایت‌های خاص را مشروعیت می‌بخشند، در این مطلوبیت‌ها مؤثر می‌دانند. بر این اساس، کار تریبل کاملاً با توضیح فضای مردسالار و ادبیات حاکم بر آن، چگونگی فهم متن مقدس به ضرر زنان را توجیه می‌کند.

دوم بررسی روایت با روش‌شناسی کیفی: تحقیق‌های فمینیستی متن‌محور با رویکرد ادبی نوعی مصاحبه عمیق محسوب می‌شوند، زیرا به تجربه‌های شخصی زنان که یا روایت شده یا مغفول مانده می‌پردازند و آنها را از حاشیه به میدان می‌آورند. در نتیجه این رویکردها بیشتر از آن که نظریه‌پردازی باشند، نوعی فرایند تحقیق و معرفت‌شناسی به نظر می‌رسند؛ کاری که تریبل در بازیابی داستان‌های زنان در متن مقدس انجام می‌دهد از همین باب است.

سوم بررسی جنبه‌های روایتی زندگی اجتماعی و سیاسی: رویکردهای ادبی متن را به صورت گفتمانی می‌نگرند و روایت خود را بر اساس پیدا کردن دلالت‌ها ارائه می‌دهند. کاری که تریبل انجام داده است نیز شبیه به همین است. هرچند او تلاش می‌کند نقاطی کانونی برای روش و محتوای روایت خود به طور متفاوت از دیگران بیان کند، اما در نهایت با نگاهی فمینیستی، روایتی تساوی‌نگر از متن مقدس ارائه می‌دهد و متن مقدس را از اتهام زن‌ستیزی به عنوان دال مرکزی مبرا می‌کند (اسمیت ۱۴۰۱، ۳۴۰).

در نهایت باید گفت دوگونگی متن مقدس در خصوص مسائل زنان این گونه قابل فهم است که بخش برابری بخش تجویزی است، یعنی خداوند چنین اراده کرده است. به عبارت دیگر، طرح الهی مبتنی بر مشارکت، همدمی، برابری و غیرشرمگین بودن امر جنسی و... است، زیرا در فضایی سالم و به دور از گناه و برتری‌جویی و... بوده است. اما فرازهای انقیاد و تابعیت بیانی توصیفی است از وضعیتی که بعد از گناه اتفاق می‌افتد و باید برای رفع آن تلاش کرد. شاهد موفقیت این تلاش زنی مثل مریم مجدلیه است که توانست از وضعیت تابعیت گناه‌آلود خارج شود. در این بین جرئت زنان در سرپیچی، خود عامل محرکی برای طی مسیر اصلاح است، اما این نوعی سرپیچی از سرپیچی است، یعنی تصمیم به بازگشت از زندگی گناه‌آلود. مردان نیز که وضعیت سلطه بر زنان وضعیت غیراصیل الهیاتی ایشان است باید برای بازگشت به وضعیت برابری، مشارکت و همدمی تلاش کنند.

نقدهایی از سوی خود الهی‌دانان فمینیست بر کار تریبل وارد شده است که در میان ایشان الیزابت شوسلر فیورنزا جایگاهی ویژه دارد. نقد او را می‌توان در سه محور تفصیلی تبیین کرد:

نقد به دفاعیه‌گری پنهان و حبس در متن: فیورنزا معتقد است تریبل با تمرکز صرف بر نقد بلاغی و ادبی، در واقع در حال انجام یک پروژه دفاعیه‌گری است و می‌کوشد با ظرافت‌های بلاغی، کتاب مقدس را از اتهام زن‌ستیزی تبرئه کند. فیورنزا استدلال می‌کند که تریبل با نگاه داشتن خود در حصار متن، از واقعیت‌های تاریخی سرکوب که پشت این متون نهفته است غافل می‌ماند. او تریبل را متهم می‌کند که با نجات دادن متن از طریق تفسیرهای زیباشناختی، در واقع به تداوم مرجعیت متنی کمک می‌کند که در بنیان ساختارهای مردسالارانه شکل گرفته

است (Fiorenza 1983, 45).

تقابل هرمنوتیک رهایی بخش با نقد ادبی: فیورنزا میان متن به مثابه نمونه ادبی در دیدگاه تریبل و متن به مثابه ابزار قدرت، که دیدگاه خود فیورنزا است، تمایز قائل می‌شود. او معتقد است نقد بلاغی تریبل، هرچند در بازخوانی استعاره‌ها (مانند استعاره رحم) موفق است، اما نمی‌تواند ساختار قدرت را جابه‌جا کند. فیورنزا به جای تمرکز بر معنای ادبی متن، بر بازسازی تاریخی تأکید دارد. او معتقد است ما نباید به دنبال آنچه متن درباره زنان می‌گوید باشیم، بلکه باید به دنبال آن چیزی باشیم که متن پنهان کرده است (Fiorenza 1995, 103).

ضرورت هرمنوتیک سوءظن: نقطه افتراق بنیادین این دو اندیشمند در اینجاست که تریبل به متن اعتماد می‌کند تا سرنخ‌های رهایی را از دل آن استخراج کند، اما فیورنزا قائل به سوءظن نظام‌مند است. فیورنزا مطرح می‌کند که کتاب مقدس نباید به عنوان الگوی ازلی و ابدی پذیرفته شود، بلکه باید به عنوان نمونه اولیه نگریسته شود که مفسر حق دارد بخش‌های غیرعادلانه آن را به نفع عدالت جنسیتی طرد کند. او تریبل را نقد می‌کند که با رویکرد هرمنوتیک درونی، در نهایت مفسر را به اسارت همان منطق درونی متن درمی‌آورد، در حالی که مفسر فمینیست باید معیاری فراتر از متن یعنی تجربه زیسته و رهایی زنان را برای قضاوت در اختیار داشته باشد (Fiorenza 1983, 87).

علاوه بر نقدهای فیورنزا، اشکالات ذیل را نیز می‌توان بر کار تریبل وارد دانست:

تفسیر بیش از حد نمادین: تریبل گاهی اوقات در تحلیل‌های خود به تفسیرهای نمادین بیش از حد از متن مقدس متوسل می‌شود. هرچند استعاره و داستان و تصویرسازی‌های متن مقدس امور مهمی هستند، تأکید زیاد بر آنها می‌تواند منجر به ارائه تفاسیری شود که چندان با متن اصلی و زمینه‌های تاریخی و فرهنگی آن همخوانی ندارد. همچنین این امر می‌تواند موجب ایجاد بحث‌هایی پیرامون اثبات‌پذیری ادعاهای او شود.

نسبی‌گرایی حادّ برخاسته از هرمنوتیک درونی: پررنگ کردن جنبه هرمنوتیک درونی و تضادی که خود متن مقدس آن را برمی‌تابد، همواره دو احتمال جدی را برای هر مسئله‌ای در نگاه متن مقدس ممکن می‌سازد. این که تریبل بر اساس سرنخ‌هایی چون داستان و استعاره و انتخاب‌گزینشی اموری به عنوان موضوعات مهم یکی از دو دیدگاه را غلبه می‌دهد، نوعی تأکید بیش از حد بر نسبی‌گرایی در تفاسیر است، به خصوص در حوزه‌هایی مثل اخلاق و قوانین اجتماعی که نیاز به قطعیت در اصول بیشتر احساس می‌شود.

عدم توجه کافی به متن اصلی به مثابه یک محقق متن‌پژوه: تریبل در تأکید بیش از حد بر دیدگاه‌های فمینیستی، از توجه کافی به متن اصلی کتاب مقدس و زمینه تاریخی آن غافل شده است و برای تقویت دیدگاه خود تفسیرهایی ارائه می‌دهد که سویه‌های مدرن دارند و برای یک محقق متن‌پژوه که همیشه متن و محتوا و بلاغت برای او از ساختار اجتماعی و بافتار تاریخی مهم‌تر قلمداد می‌شود، این عطف توجه از متن مکتوب به متن اجتماع، نقص محسوب می‌شود.

۷. نتیجه‌گیری

رویکرد بلاغی تریبل رویکردی انتقادی است. او به دنبال کشف معانی پنهان و مفروضات ضمنی در متون مقدس است. او از خوانندگان می‌خواهد که به متن با پرسش و تردید بنگرند و از پذیرش تفاسیر سنتی و مردسالارانه خودداری کنند. او تلاش می‌کند تا با استفاده از شواهد موجود در متن روشنگری کند و تفسیرهای سنتی و مردسالارانه از کتاب مقدس را به چالش بکشد. او نشان می‌دهد که چگونه این تفسیرها می‌توانند منجر به نادیده گرفتن یا تحریف

نقش و جایگاه زنان شوند. تربیل معتقد است که پیام اصلی کتاب مقدس پیام عدالت و رهایی است. او تلاش می‌کند تا با تحلیل متون مقدس نشان دهد که چگونه این پیام می‌تواند در جهت برابری جنسیتی و رهایی زنان به کار رود. او سفری الهیاتی و جستجویی در متون مقدس عبری را برای یافتن دیدگاه‌های نو شکل می‌دهد، اما نه به قصد ارائه برنامه‌ای جامع، بلکه با تمرکز بر مضامین نادیده‌گرفته‌شده. تربیل به دلیل رویکرد بلاغی‌اش به جزئیات متن توجه زیادی دارد و با دقت به انتخاب کلمات، عبارات و ساختارهای دستوری، به تحلیل داستان‌ها می‌پردازد؛ با همدلی و همدردی با زنان در داستان‌های کتاب مقدس، به رنج‌ها و دردهای آنها توجه می‌کند و تلاش می‌کند تا صدای آنان را به گوش مخاطبان برساند و آنها را به درک عمیق‌تر تجربیات زنان دعوت کند. او با تحلیل متن نشان می‌دهد که هیچ نشانه‌ای از برتری ذاتی مردان یا تبعیت طبیعی زنان در داستان وجود ندارد و زن و مرد در آفرینش برابرند و هر دو به یک اندازه در نافرمانی و عواقب آن مسئول هستند. برخلاف تفاسیر سنتی که زنان را منفعل و فریب‌خورده نشان می‌دهند، تربیل بر نقش فعال و آگاهانه حوا در تصمیم‌گیری و عمل به نافرمانی تأکید می‌کند و او را یک شخصیت مستقل و باهوش به تصویر می‌کشد که با آگاهی کامل از پیامدهای عمل خود تصمیم می‌گیرد. تربیل با بررسی روابط قدرت در داستان، به نقد سلسله‌مراتب جنسیتی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این سلسله‌مراتب منجر به ظلم و ستم بر زنان می‌شود و به چگونگی تبدیل شدن تمایلات جنسی به ابزاری برای سلطه مردان بر زنان پس از نافرمانی اشاره می‌کند. تربیل به دنبال بازسازی داستان آفرینش با نگاهی فمینیستی است. او تلاش می‌کند تا تفسیری از داستان ارائه دهد که با عدالت و انصاف بیشتری با زنان برخورد کند و نقش و جایگاه آنها را به درستی نشان دهد.

در نهایت او به طور مستقیم ادعا نمی‌کند که متن مقدس «اشتباه» است، اما با روش تحلیلی خود نشان می‌دهد که متن مقدس دارای صداهای متقابل است و مقاومت در برابر ظلم و ستم در آن وجود دارد. او تلاش می‌کند تا این صداها و از جمله صدای زنان را کشف و برجسته کند. از سوی دیگر، معتقد است تفسیر یک فرآیند مداوم است و متن مقدس باید در چهارچوب‌های گوناگون درک و فهمیده بشود. بنابراین، از نظر تربیل، مشکل اصلی در خود متن مقدس نیست، بلکه در تفسیرهای نادرست و تبعیض‌آمیز آن است. رویکرد بلاغی او رویکردی است که به زبان به عنوان ابزاری قدرتمند برای شکل‌دهی به واقعیت و اعمال قدرت می‌نگرد. او با تحلیل دقیق زبان و ساختارهای ادبی، به دنبال کشف معانی پنهان و روابط قدرت در متون مقدس است. او با وجود رویکرد فمینیستی خود، به متن مقدس وفادار است و تلاش می‌کند با استفاده از خود کتاب مقدس ادعاهای خود را اثبات کند. مکتب فمینیستی تربیل مکتبی رهایی‌بخش، ادبی، انتقادی و الهیاتی است که با تأکید بر متن مقدس به دنبال ارائه تفاسیری منصفانه‌تر و جامع‌تر از نقش‌ها و تجربیات زنان در داستان‌های کتاب مقدس است.

کتاب‌نامه

اسمیت، فیلیپ. ۱۴۰۱. نظریه‌های فرهنگی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.

Bibliography

- The Holy Bible: Revised Standard Version. 1952. New York: Thomas Nelson & Sons.
 Clifford, Anne M. 2001. *Introducing Feminist Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
 Fiorenza, Elisabeth Schüssler. 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad Publishing.
 Fiorenza, Elisabeth Schüssler. 1995. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical*

- Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- Kennedy, George A. 1984. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Muilenburg, James. 1969. "Form Criticism and Beyond." *Journal of Biblical Literature* 88, no. 1: 1-18.
- Osiek, Carolyn. 1997. "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives." *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 53, no. 4: 956-68.
- Smith, Philip. 2022. *Cultural Theory*. Translated by Mohsen Thalathi. Tehran: 'Ilmi. [In Persian]
- Trible, Phyllis. 1973. "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation." *Journal of the American Academy of Religion* 41, no. 1: 30-48.
- Trible, Phyllis. 1976. "Two Women in a Man's World: A Reading of the Book of Ruth." *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 59, no. 3: 251-79.
- Trible, Phyllis. 1978. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press.
- Trible, Phyllis. 1987. "A Daughter's Death: Literary Criticism, Feminism, and the Bible." In *Backgrounds for the Bible*, edited by Michael Patrick O'Connor and David Noel Freedman, 1-14. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Trible, Phyllis. 2002. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. London: SCM Press.
- Trible, Phyllis, and Letty M. Russell, eds. 2006. *Hagar, Sarah, and Their Children: Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*. Philadelphia: Presbyterian Publishing Corporation.



Evaluation of the Presuppositions of the Problem of Divine Hiddenness from the Perspective of Islamic Thought

Hamidreza Ayatollahy¹ 

Submitted: 2025.11.21

Accepted: 2026.01.27

Abstract

Schellenberg has claimed that if there is a God, His love must be manifested to all humans. But many humans do not find a manifestation of this love. The existence of such non-resistant atheists shows that such a God does not exist. In this article, to evaluate Schellenberg's claim, it has been shown that the structure of his argument is based on four assumptions, the correctness of which in the context of Islamic thought is seriously questionable. The first assumption: God must be at the highest level in terms of love and to all humans. While in Islamic thought, God's love is only for those who love Him and not all humans. The second is that: God must reveal himself to seekers without motives or illness. The article shows that this revelation was made comprehensively through the sending of messengers. Third premise: There are people who sincerely seek to understand God and have a relationship with Him but have not achieved such knowledge. In this paper it will be shown that neither the sincerity of these people's efforts, nor the great effort of these people, nor the lack of evidence are acceptable, because the knowledge of the message of the prophets is widely accepted. Fourth premise: It is expected that there is sufficient evidence to know such a God. This premise shows that the atheist is looking for a specific type of evidence that can be a witness to the existence of God. The believer can claim, based on the Islamic vision, that there are sufficient and numerous evidences for the existence of God that the atheist can achieve if he changes his expectations. As a result, these assumptions cannot be a prelude to Schellenberg's arguments. Therefore, the structure of his argument based on Islamic views collapses.

Keywords

Schellenberg, Divine hiddenness, God of love, non-resistant non-believers, Islamic perspective





ارزیابی پیش فرض‌های مسئله اختفای الهی از منظر اندیشه اسلامی

حمیدرضا آیت‌اللهی^۱

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۳۰

چکیده

شلنبرگ ادعا کرده است که اگر خدایی وجود داشته باشد، باید عشق او برای همه انسان‌ها متجلی شود. اما بسیاری از انسان‌ها جلوه‌ای از این عشق نمی‌بینند. وجود چنین خدانا‌باوران غیرمقاومی نشان می‌دهد چنین خدایی وجود ندارد. در این مقاله، برای ارزیابی ادعای شلنبرگ، نشان داده شده است که ساختار استدلال او بر چهار پیش فرض بنا شده است که در بستر تفکر اسلامی صحت این پیش فرض‌ها محل تردید جدی است. پیش فرض اول می‌گوید خداوند از لحاظ محبت و عشق باید در بالاترین درجه و محبت او نسبت به همه انسان‌ها باشد. این در حالی است که در تفکر اسلامی محبت خداوند صرفاً به کسانی تعلق می‌گیرد که به او عشق بورزند، نه به همه انسان‌ها. پیش فرض دوم این است که خداوند باید خود را به صورتی بر جستجوگران بی‌غرض آشکار سازد، ولی ظاهراً چنین نیست. در مقاله نشان داده شده است این آشکارسازی به صورت فراگیر از طریق ارسال رُسل انجام پذیرفته است. در پیش فرض سوم بیان می‌شود افرادی وجود دارند که صادقانه به دنبال درک خداوند و رابطه با او هستند، اما به چنین شناختی دست نیافته‌اند. در این مقاله نشان داده شده است که هم صادقانه بودن تلاش این افراد، و هم تلاش بسیار این اشخاص و هم نیافتن شواهد هر سه محل تردید است، چرا که اطلاع از پیام پیامبران به طور گسترده مسلم است. چهارمین پیش فرض گویای این است که انتظار می‌رود ادله و شواهد کافی برای شناخت چنین خدایی وجود داشته باشد. این پیش فرض نشان می‌دهد خدانا‌باور به دنبال نوع خاصی از دلیل می‌گردد که بتواند شواهدی بر وجود خداوند باشد. خدانا‌باور بر اساس بیش از همه اسلامی می‌تواند ادعا کند که دلایل کافی و متعددی بر وجود خداوند هست که خدانا‌باور اگر توقعش را تغییر دهد می‌تواند به آنها دست یابد. در نتیجه، این پیش فرض‌ها نمی‌تواند مقدمه‌ای برای استدلال‌های شلنبرگ باشد و ساختار استدلال او بر اساس نگرش اسلامی فرومی‌ریزد.

کلیدواژه‌ها

شلنبرگ، اختفای الهی، عشق خداوند، خدانا‌باوران غیرمقاوم، نگرش اسلامی

۱. استاد بازنشسته گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (hamidayat@gmail.com)

۱. مقدمه

از ابتدای قرن بیستم، جریان‌های الحادی رویکردی جدید اتخاذ کرده‌اند. تا اوایل قرن بیستم این جریان‌ها یا سعی می‌کردند دلایلی بیاورند تا انواع برهان‌هایی را که بر وجود خداوند ارائه می‌شد ناکارآمد نشان دهند یا واقعیت باورمندی خداپاوران را با توجیه‌های روان‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه زیر سؤال ببرند (Ayatollahy 2025). اما این اقدامات نتیجه‌ای جز «ندانم‌گرایی» و «شک‌گرایی» نسبت به وجود خداوند نداشت. از اواسط قرن بیستم این جریان‌ها به جای رد دلایل وجود خداوند سعی کردند برهان‌هایی مطرح کنند که اثبات کنند خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد یا اصلاً از خداوند نمی‌توان معنای محصلی به دست آورد. مهم‌ترین تلاش آنها از طریق شر انجام شد (Mackie 1955). آنها می‌خواستند وجود شرور در عالم را دلیلی بر تناقض ذاتی در مفهوم خداوند در دیدگاه خداپاوری نشان دهند. برخی نیز تلاش کردند از تعارض ظاهری علم پیشین خداوند و اختیار انسان چنین نتیجه‌ای را بگیرند. اما برخی فیلسوفان همچون پلنتینگا نشان دادند وجود شر منطقاً نمی‌تواند هیچ گونه تناقضی را نسبت به صفات خداوند نشان دهد و حتی نشان دادند که وجود شرور می‌تواند لازمه خلقت انسانی مختار توسط خداوند باشد (Plantinga 1974). پس از آن، این اشکال منطقی جای خود را به اشکال قرینه‌ای شرور بی‌وجه داد که ویلیام رو آن را صورت‌بندی کرد (Rowe 1979). این اشکال نیز در معرض نقدهای متعدد خداپاوران گرفت.

با ظهور فلسفه‌های تحلیلی، اشکال دیگری از جانب مخالفان خداپاوری مطرح شد که معناداری گزاره‌های دینی را زیر سؤال می‌برد. قالب‌بندی این استدلال را آنتونی فلو در تمثیل معروفش یعنی دو جهانگرد و باغبان نامرئی انجام داد. دو جهانگرد در سفرشان با مجموعه‌ای از درختان مواجه می‌شوند که یکی از آنها ادعا می‌کند باغبانی دانا این مجموعه را تنظیم و مراقبت می‌کند (همان گونه که خداوند در عالم چنین می‌کند). جهانگرد دوم مشاهده نشدن چنین باغبانی را دلیل بر نبودن آن می‌گیرد. سپس نشان می‌دهد هیچ راه محصلی هم عملاً وجود ندارد که به آشکارسازی چنین باغبانی بینجامد. در نتیجه نه می‌توان دلیلی بر وجود چنین باغبانی آورد و نه بر نبود آن. لذا ادعای وجود باغبان معنادار نیست. بازیل میچل، ریچارد هیر، جان هیک و کرومبی نیز در مقابل سعی کردند معناداری وجود خداوند را به نحوی نشان دهند. این شبهه در دو قالب مطرح شده است (Flew et al. 1971). در تمثیل دو جهانگرد، فلو وجود خداوند را زیر سؤال می‌برد، اما در تمثیل دیگری صفات خداوند مورد نظر خداپاوران را بی‌معنا نشان می‌دهد. او فرزندی را مثال می‌زند که از سرطان حنجره در رنج است و در تب می‌سوزد، در حالی که پدر زمینی او شب تا به صبح به هر دری می‌زند تا فرزندش را نجات دهد. اما هیچ اثری از پدر آسمانی که خدای عشق به بندگان است دیده نمی‌شود و نهایتاً فرزند می‌میرد (Flew, in Hick 1990, 368). او با این تمثیل ادعای خداپاوران مبنی بر عشق خدای آسمانی به انسان‌ها را نه قابل اثبات و نه قابل ابطال نشان می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که این باور از اساس معنادار نیست. پس از فلو، این مثال کمتر مورد بحث قرار گرفته است (Ayatollahy 2025).

در اواخر قرن بیستم، شبهه معنادار نبودن وجود خداوند و بی‌معنایی صفات خداوند را شلنبرگ در ساختاری جدید تنظیم کرد تا استدلالی علیه وجود خداوند ارائه کند. او آموزه مسیحی خدای عشق را که مهم‌ترین صفتش عشق به بندگان است تحلیل کرد و لازمه چنین خدای عاشقی را ارتباط داشتن با بندگان دانست، به گونه‌ای که بندگان این رابطه عاشقانه را درک کنند. اما در شرایطی که (حداقل) برخی از انسان‌ها به شدت نیاز دارند که از ثمرات این عشق بهره‌مند شوند، اثر ملموسی از این عشق خداوند در زندگی ایشان دیده نمی‌شود. او از این مسئله به «اختفای

الهی» تعبیر می‌کند (Schellenberg 1993).

۲. پیشینه پژوهش‌ها درباره ادعای شلنبرگ

این ادعای شلنبرگ را اندیشمندان غربی بسیاری همچون سوئینبرن، جان هیک، موزر، مایکل موری و دیگران تحلیل کرده و اشکالاتی بر آن وارد کرده‌اند. این بحث در مجلات فارسی با تجزیه و تحلیل‌های متعددی مواجه شده است. برخی نقدهای اندیشمندان غربی به دیدگاه شلنبرگ را مطرح و آنها را ارزیابی کرده‌اند (محمدپور و علی‌زمانی ۱۳۹۵؛ ۱۳۹۷؛ حسینی ۱۳۹۵؛ حاجی محمد حسینی و علی‌زمانی ۱۳۹۹). برخی به بسط پاسخ‌های غربی به اشکال شلنبرگ پرداخته‌اند. ایشان همانند کسانی که در مسئله شر تئودیه‌پردازی می‌کنند، اغراضی را برای خداوند در نظر گرفته‌اند، که این اغراض باعث می‌شود خداوند خود را مستور از بندگانش کند. در یکی از مهم‌ترین این دیدگاه‌ها، اختفای الهی لازمه اختیار انسان برای ایمان نشان داده می‌شود (اسدی، رحمتی، و عباسی ۱۳۹۹؛ مهدوی آزادبنی و عشریه ۱۴۰۲). برخی نیز از منظر فلسفه اسلامی، مخصوصاً دیدگاه ملاصدرا درباره عشق و ناتوانی در درک کُنّه ذات الهی، به بررسی موضوع پرداخته‌اند (افضلی و رضائزاد ۱۳۹۷). عمده این مقالات در فضای فکری مسیحی-غربی به ساختار و محتوای استدلال شلنبرگ پرداخته‌اند. بررسی مبادی تصدیقی استدلال شلنبرگ نیز تلاش ارزشمند دیگری است که در مقاله‌ای به آن پرداخته شده است (هاشمی و رجبی ۱۴۰۲). در آن مقاله به چهار گزاره بنیادینی اشاره شده که شلنبرگ برای تنظیم استدلال خود به کار گرفته است. در نظر نویسندگان آن مقاله، غیرارادی بودن فرآیند شکل‌گیری باور در انسان، دسترس‌ناپذیر دانستن خدا به عنوان امر غایی، نهایی‌گرایی و مختار بودن انسان چهار مبنای تصدیقی شلنبرگ قلمداد شده است، که کاملاً متفاوت از چهار پیش‌فرض مقاله حاضر است.

اما اگر استدلال‌های شلنبرگ بخواهد در بستر اندیشه اسلامی بررسی شود، مسئله متفاوت خواهد شد، چرا که برخی از مقدمات دیدگاه شلنبرگ در آموزه‌های اسلامی متمایز از دیدگاه مسیحی است. به همین جهت، در این مقاله رویکردی متمایز از مقالات پیشین در این باره اتخاذ شده است. بدیهی است اگر پیش‌فرض‌های دینی و مبانی دیدگاه شلنبرگ متناسب با تفکر اسلامی نباشد و نگاه دیگری به این پیش‌فرض‌ها وجود داشته باشد، استدلال او نمی‌تواند شکل بگیرد. در این مقاله چهار پیش‌فرض او ارزیابی شده است.

شلنبرگ معتقد است اگر خدایی که ادیان توحیدی می‌گویند وجود داشته باشد، خدایی که شخصی است و از همه جهات مطلق و با عظمت است، بنابراین از لحاظ محبت و عشق نیز باید در بالاترین درجه باشد. در وهله بعد، اگر چنین خدای واقعاً عاشق و بامحبتی وجود داشته باشد، باید برای هر انسان صاحب اراده و اختیاری که می‌تواند با او ارتباط شخصی برقرار کند، زمینه را مهیا سازد؛ مگر این که خود این شخص کوتاهی کند و با اختیار خود از قرار گرفتن در حالت ارتباط با خدا غافل شود. اما عملاً می‌بینیم بسیاری از انسان‌ها نتوانسته‌اند به چنین رابطه‌ای دست یابند. پس معلوم می‌شود چنین خدایی وجود ندارد.

او در این تقریر از برهان اختفای الهی با محوریت ناباوری معقول و بحث عشق الهی مدعای مد نظر خود را نتیجه می‌گیرد. این تقریر بدین شکل است:

۱. اگر خدا وجود داشته باشد، باید در نهایت عشق و محبت به بندگانش باشد.
۲. اگر چنین خدایی واقعاً وجود داشته باشد، نباید شاهد رخ دادن ناباوری معقول باشیم.
۳. در حالی که می‌بینیم در جهان این نوع ناباوری وجود دارد.

۴. بنابراین چنین خدایی که در نهایت عشق و مهربانی باشد وجود ندارد. (نتیجه حاصل از مقدمه ۲ و ۳) نتیجه نهایی: اساساً چنین خدایی وجود ندارد (Schellenberg 1993, 83-83; 2005, 204).

او سعی می‌کند با چند تمثیل این مسئله را روشن کند. یکی از تمثیل‌های او به شکل زیر است:

کودکی را فرض کنید که در دل یک جنگل با مادر خود مشغول بازی است. در قسمتی از بازی خود از مادرش می‌خواهد که در جایی پنهان شود و مادر او را بیابد. بنابراین او کنار درختان خود را مخفی می‌کند و منتظر مادر خویش است، اما زمان می‌گذرد و خبری از مادر نمی‌شود. کم‌کم روز به سمت پایان خود نزدیک می‌شود، ولی باز خبری از مادر نیست و این باعث می‌شود که کودک نگران و مضطرب شود. بنابراین او با حالت اضطراب و آشفتگی به دنبال مادر خویش می‌گردد و مدام نام او را فریاد می‌زند. اما پاسخی دریافت نمی‌کند و اثری از او نمی‌یابد. سؤالی که در این مثال به ذهن می‌رسد این است که آیا مادر این کودک در همان نزدیکی است؟ اگر هست و حالت پراضطراب فرزندش را می‌بیند و حقیقتاً عاشق اوست، آیا نباید به درخواست او پاسخ دهد؟ (Schellenberg 2004, 31)

شلنبرگ در مواجهه با برخی اشکالاتی که به استدلال او شد، قالب‌های جدیدی از استدلال ارائه داد. در اینجا به دنبال آن نیستیم که استدلال او را تحلیل کنیم و درستی یا نادرستی آن را نشان دهیم، بلکه صرفاً می‌خواهیم نشان دهیم که روند استدلال‌های او مبتنی بر چند پیش‌فرض است. سپس صحت این پیش‌فرض‌ها را با توجه به نگرش اسلامی ارزیابی خواهیم کرد.

۳. پیش‌فرض‌های نظریه شلنبرگ

۳-۱. پیش‌فرض اول

خداوند از لحاظ محبت و عشق در بالاترین درجه است. یکی از پیش‌فرض‌های او اسناد صفت عشق به خداوند است. او می‌گوید «اگر خدا از همه جهات مطلق و باعظمت باشد، پس باید از لحاظ محبت و عشق نیز در بالاترین درجه باشد» (Schellenberg 1993, 83-84). سؤال این است که آیا واقعاً صفت عشق لازمه ذاتی خداوند است؟ آیا اصلاً ضرورت دارد خداوند عاشق بندگانش باشد؟

شلنبرگ در ادامه و در قالبی جدیدتر می‌گوید اگر خدا خیر محض باشد، وقتی می‌داند جستجوگران صادق برای یافتن او و درک حضورش به چه رنج جانکاهی گرفتارند، باید خویشتن و محبتش را بی‌ابهام بر آنها آشکار سازد، خصوصاً وقتی می‌داند این مستوری زیان‌های جبران‌ناپذیری برای آن مشتاقان به بار می‌آورد (Schellenberg 2004, 37-38). (فراموش نکنیم که در اینجا چون خدا عالم مطلق است از این وضعیت آگاه است و چون قادر مطلق است می‌تواند خویشتن را بدون هیچ ابهامی آشکار کند). اما در جامعه می‌بینیم جستجوگران صادق و غیرلجبازی وجود دارند که خداوند بر آنها آشکار نیست. پس چنین خدایی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

۳-۲. پیش‌فرض دوم

خداوند باید خود را به صورتی بر جستجوگران بی‌غرض آشکار سازد. در مرحله بعد، او می‌گوید اگر چنین خدای واقعاً عاشق و بامحبتی وجود داشته باشد، باید برای هر انسان صاحب اراده و اختیاری که می‌تواند با او ارتباط شخصی برقرار کند زمینه را مهیا سازد؛ مگر این که خود این شخص کوتاهی کرده باشد و با اختیار خودش از قرار گرفتن در حالت ارتباط با خدا غافل شده باشد (Howard-Snyder 1996, 434-437).

۳-۳. پیش فرض سوم

افرادی وجود دارند که صادقانه تمام سعی خود را برای درک خداوند و رابطه با او کرده‌اند، اما به شاهدهی برای شناخت او دست نیافته‌اند، یعنی ضروری است خداوند با بندگانش ارتباط داشته باشد، و در نتیجه نباید عملاً «ناباوری معقول» رخ دهد (درحالی که چنین نیست). در این تقریر بار اصلی استدلال بر وجود «ناباوری معقول» در میان انسان‌هاست. او در ادامه به جای ناباوری معقول از «ناباوری غیرمقاوم» سخن می‌گوید. شلنبرگ در نوشته‌های خود در سال ۱۹۹۳ از ناباوری معقول سخن می‌گوید، در حالی که در نوشته‌های متأخرتر، مخصوصاً در نوشته‌های ۲۰۰۷، از خدا ناباوری غیرمقاوم صحبت می‌کند (Schellenberg 2007, 205)، یعنی کسانی وجود دارند که صادقانه به دنبال کشف حقیقت هستند و اگر دلایلی (مخصوصاً شواهدی از ارتباط عاشقانه خداوند) بیابند هیچ مقاومتی در برابر پذیرش آن نمی‌کنند، اما عملاً نتوانسته‌اند به چنین باوری دست یابند. به عبارت دیگر، هیچ‌گاه رابطه‌ای از جانب خداوند برای آنها آشکار نشده و اگر هم رابطه‌ای باشد کاملاً برای آنها پنهان است. پس خدای ادیان توحیدی چنان بیگانه با زندگی پرفرازونشیب انسان‌هاست که اصلاً نمی‌توان چنین خدایی را موجود دانست.

۱. اگر خدایی که در نهایت محبت و عشق است وجود داشته باشد، همواره طریق ارتباط شخصی با خود را برای هر فرد ناقص و محدودی گشوده می‌گذارد.

۲. اگر واقعاً خدایی وجود داشته باشد که همواره راه ارتباط شخصی با خود را برای هر فرد ناقص و محدودی گشوده بگذارد، پس باید همیشه شاهد چنین رابطه‌هایی برای همه افراد باشیم.

۳. اگر واقعاً خدایی که در نهایت محبت و عشق است وجود داشته باشد، پس نباید افرادی را بیابیم که نسبت به پذیرش وجود خدا در موقعیت «ناباوری غیرمقاوم»^۱ قرار گرفته باشند (نتیجه حاصل از مقدمات ۱ و ۲).

۴. در حالی که برخی از افراد وجود داشته یا دارند که نسبت به پذیرش وجود خدا در وضعیت ناباوری غیرمقاوم قرار داشته یا دارند.

۵. بنابراین خدایی که در نهایت محبت و عشق است وجود نخواهد داشت (نتیجه ۳ و ۴).

۶. اگر خدایی که باید عشق کاملی داشته باشد وجود نداشته باشد، پس خدا وجود ندارد.

۷. نتیجه نهایی: خدایی نیست (نتیجه حاصل از مقدمات ۵ و ۶) (Schellenberg 2015, 103).

اشنايدر این استدلال را چنین صورت‌بندی می‌کند:

۱. اگر واقعاً خدایی که بی‌نهایت عاشق و بامحبت است وجود داشته باشد، آنگاه ضرورت دارد هر فردی که توانایی و شایستگی لازم را برای ارتباط با او دارد، هر زمان که بخواهد، بتواند به چنین رابطه‌ای دست یابد. در نتیجه منطقیاً باید به وجود چنین خدایی هم ایمان پیدا کند، مگر این که خود او شرایط برقراری رابطه با خدا را ایجاد نکرده باشد یا خدا بر اساس مصالح ضروری‌ای جواز برقراری ارتباط به او را ندهد.

۲. انسان‌هایی را می‌بینیم که در ارتباط گرفتن با خدا توفیق پیدا نکرده‌اند، البته بدون این که در این زمینه از ناحیه خودشان کوتاهی رخ داده باشد.

۳. هیچ مصلحت مهمی وجود ندارد که خدا بر اساس آن به بعضی از انسان‌ها امکان دهد که به وجودش اعتقاد نداشته باشند، در حالی که کوتاهی‌ای هم در این زمینه نکرده‌اند.

نتیجه نهایی: بنابراین اساساً خدایی که بی‌نهایت عاشق و بامحبت باشد وجود ندارد (Howard-Snyder)

۳-۴. پیش فرض چهارم

با در نظر گرفتن صفات الهی و اثرات و لوازم آن، انتظار می‌رود وضعیت معرفت‌شناختی خاصی بین انسان و خدا حاکم باشد. در این حالت باید ادله و شواهد کافی برای شناخت چنین خدایی وجود داشته باشد و خدا حضور کاملی در زندگی انسان داشته و همواره آماده برقراری ارتباط با انسان‌ها باشد. خیریت خود ارتباط دلیل تمایل خداوند به برقراری آن است، پس در هر زمانی که فرد قابلیت و استعداد برقراری ارتباط با خداوند را داشته باشد، خداوند باید بخواهد که با او ارتباط برقرار کند، و نباید هیچ زمانی وجود داشته باشد که شخص مستعد برقراری ارتباط با خداوند در ارتباط با خداوند با شکست مواجه شود. در این پیش فرض، بر لزوم ادله و شواهد کافی تأکید و ادعا می‌شود چنین دلایلی وجود ندارد. این پیش فرض بر این مبنا بنا شده است که برهان‌های اثبات خداوند و انواع شواهد وجود خداوند ناکافی هستند و نمی‌توانند بسیاری از انسان‌ها را به وجود چنین خدایی قانع کنند. پس پیش فرض چهارم مبتنی بر آن است که شواهد کافی برای وجود خداوند در دسترس نیست.

موزر در این رابطه می‌گوید: «اگر خداوند وجود دارد، چرا دلیل کافی برای وجود خودش را در اختیار ما قرار نمی‌دهد؟» (Moser 2004, 42). وی بیان می‌کند که اگر خدایی که ادیان توحیدی می‌گویند وجود داشته باشد، خدایی که شخصی است و از همه جهت مطلق و باعظمت است، از لحاظ محبت و عشق نیز باید در بالاترین درجه باشد. در وهله بعد، اگر چنین خدای واقعاً عاشق و بامحبتی وجود داشته باشد، باید برای هر انسان صاحب اراده و اختیاری که می‌تواند با او ارتباط شخصی برقرار کند، «شواهد آشکاری» را برای او نسبت به وجود خود مهیا سازد؛ مگر این که خود این شخص کوتاهی کرده باشد و با اختیار خود از قرار گرفتن در حالت ارتباط با خدا غافل شود.

۴. بررسی پیش فرض‌های نظریه شلنبرگ

۴-۱. ارزیابی پیش فرض اول (نسبت دادن عشق به خداوند)

یکی از شاخصه‌های مهم مسیحیت نسبت دادن صفت عشق به خداوند است: «کسی که عشق نمی‌ورزد خدا را نمی‌شناسد، چون خداوند عشق است» (یوحنا ۴: ۸)؛ «و ما عشقی را که خدا به ما دارد شناخته و باور کرده‌ایم. خدا عشق است و کسی که در عشق ساکن است در خدا ساکن است و خدا در اوست» (یوحنا ۴: ۱۶). از آنجا که بنا بر دیدگاه مسیحی، خداوند به همه بندگان عشق می‌ورزد، شلنبرگ در شبهه اختفای الهی بر اساس این آموزه اظهار می‌دارد که بسیاری از مردم اثری از این عشق الهی به خودشان را نمی‌بینند. آنتونی فلو نیز در بحث معناداری زبان دین همین ایراد را مطرح کرد. جان هیک کتاب معروفی دارد که عنوانش را *شروع و خدای عشق* نامیده است. او به دنبال این است که نشان دهد وجود شروع در عالم با آموزه مسیحی عشق خداوند منافاتی ندارد. شلنبرگ در داستان مادر مهربانی که بچه او را نمی‌بیند ولی به او گفته می‌شود که او بسیار مهربان است بر عشق خداوند تأکید می‌کند؛ فردی که ناامیدانه می‌خواهد نشانی از عشق خداوند بیابد تا او نیز به خداوند عشق بورزد، ولی نشانی نمی‌یابد.

اما در تفکر اسلامی، که قرآن بر آن تأکید می‌کند، هیچ گاه عشق الهی به تمامی انسان‌ها منتسب نمی‌شود، بلکه خداوند صرفاً به کسانی که از او اطاعت کنند، و در حالی که خداوند را نمی‌بینند به او عشق می‌ورزند، محبت و عشق دارد: «بگو اگر خداوند را دوست دارید از من تبعیت کنید تا خداوند شما را دوست بدارد» (آل عمران ۳۱).

آزادگان (Azadegan 2014) عشق الهی مورد ادعای شلنبرگ را این گونه تحلیل می‌کند: کاربرد مفهوم عشق الهی در استدلال شلنبرگ مغشوش و گیج‌کننده است. نخست آن که او بدون توجه کافی به ابعاد و جنبه‌های مختلف این مفهوم از آن استفاده می‌کند. دوم آن که این نکته را نادیده می‌گیرد که این تفسیر اروس‌گونه از عشق الهی است که رابط‌های دوسویه را طلب می‌کند، و اروس مستلزم دارا بودن شرایطی خاص از سوی مخلوقات است که موضوع این عشق قرار می‌گیرند. سوم و از همه مهم‌تر، او توانایی برقراری رابطه با خدا را توانایی بسیار ساده‌ای می‌پندارد که هر کس که قادر به برقراری روابط عادی انسانی باشد، واجد آن است. او به مسیر پیچیده، طولانی و دشوار سیروسلوک عرفانی به سوی کمال توجهی ندارد، مسیری که در طول تاریخ بشریت، تنها عده معدودی از مردان و زنان -البته با عنایت، یاری و راهنمایی خدا- به درستی آن را پیموده‌اند.

من نتیجه می‌گیرم که استدلال الحادی شلنبرگ در هر دو خوانش از عشق الهی -چه به عنوان آگاپه (یعنی بخشنده و غیرپاسخ‌محور) و چه به عنوان اروس (یعنی پاسخ‌محور)- با شکست مواجه می‌شود. اگر او گزینه اول را انتخاب کند، نمی‌تواند وجود یک رابطه دوسویه را نتیجه بگیرد؛ و اگر گزینه دوم را برگزیند، در صورت صحت استدلال من، صرف عدم مقاومت از سوی انسان‌ها برای برقراری چنین رابطه‌ای با خدا کافی نیست. (Azadegan 2014)

ویلیام چیتیک در کتاب عشق: یک بررسی تاریخی، که مجموعه مقالات است، در بحث از «عشق در تفکر اسلامی» می‌گوید:

در قرن سوم، ... مسلمانان در بسیاری از زمینه‌های علمی به تولید آثار مکتوب می‌پرداختند. علمایی که خود را با فقه مشغول کرده بودند، صرفاً به تدوین شریعت، مجموعه قوانین وضع شده توسط قرآن و پیامبر، پرداختند؛ آنها دلیلی برای صحبت از عشق نداشتند، بلکه به تدوین قوانینی برای اجرای عملی آن اهمیت می‌دادند. (Chittick 2024, 95-7)

او سپس متذکر می‌شود که پس از این چند قرن رفته‌رفته فیلسوفانی مثل ابن‌سینا و عارفانی مثل ابن‌عربی لغت عشق را به ادبیات اسلامی آوردند. ولی این عشق صرفاً موجب خلقت عالم توسط خداوند می‌گردید. ابن‌عربی آن را معادل وجود و به وجود آوردن می‌دانست. هیچ کدام از فلاسفه و عرفا از عشق خداوند به تمامی بندگان سخن نگفتند (Chittick 2024, 95-7)، چرا که در ادبیات قرآنی خداوند برای کفار و مشرکان از غضب خود سخن می‌گوید که نشان می‌دهد نه تنها عشق الهی برای بسیاری از مردم معنا ندارد، بلکه خداوند از آنها متنفر است.

با این تفصیل، ادعای شلنبرگ در اختفای الهی مبنی بر عدم دستیابی به عشق خداوند، در تفکر اسلامی چندان معنا ندارد. او می‌گوید «خدایی که شخصی بوده و از همه جهات مطلق و باعظمت است، از لحاظ محبت و عشق نیز باید در بالاترین درجه باشد». در تفکر اسلامی لازمه عظمت الهی و مطلق بودن او داشتن عشق نیست، چه رسد که در بالاترین درجه باشد. به نظر می‌رسد تأکید مداوم کلیسای مسیحی مخصوصاً در موعظه‌های دینی‌شان (نه در تبیین مبانی فکری‌شان) بر این که خداوند عشق است، و غیر آن نیست، این پیش‌فرض را برای او جدی کرده است.

در تفکر اسلامی، به جای عشق از دو نوع رحمت الهی سخن گفته شده است: رحمان و رحیم. رحمان صفت رحمت عام الهی است که خداوند به همه موجودات دارد و این رحمت فراگیر نه تنها اعطای وجود به هر چیز است، بلکه هدایت تکوینی آنها و برقراری قوانین علمی حاکم بر آنها نیز هست. این نوع رحمت بسیار متفاوت از پیش‌فرض شلنبرگ مبنی بر عشق خداوند به بندگان است. اما رحیم صفت رحمتی است که خداوند صرفاً به بندگان با تقوایش مرحمت می‌کند، یعنی این رحمت خاص عنایتی است که بنده با ایجاد زمینه لازم مستعد دریافت آن می‌شود. «و

رحمت من همه چیز را فرامی‌گیرد (ولی) آن را (نهایتاً) برای کسانی که تقوا داشته باشند و... مقرر خواهم کرد» (اعراف ۱۵۶). پس مردمی که ایمان به خداوند ندارند نباید توقع عشق الهی را داشته باشند و نیافتن آن را بهانه‌ای برای پنهان بودن خداوند بدانند.

اما ایراد شلنبرگ می‌تواند در قالب دیگری با تعبیری که از رحیمیت خداوند شد مطرح شود. حتی اگر، بر خلاف مسیحیت، این عشق الهی متوجه تمامی مردم نباشد و صرفاً مومنان را، به صورت رحمت، در بر بگیرد و یا به صورت حبّ یا عشق خدا نسبت به بنده صالح مطرح شود، در آن صورت چگونه آشکارسازی این رحمت یا عشق یا مهربانی برای بندگان مؤمن رخ می‌دهد؟ مؤمن چگونه می‌تواند این رحمت را دریابد؟

مشکل دیگری که در درک معنای عشق توسط شلنبرگ وجود دارد تشبیه آن به محبت مادر نسبت به فرزند است. آیا می‌توان چنین محبتی از خداوند انتظار داشت؟ همان گونه که آنتونی فلو در ماجرای دو جهانگرد و باغبان نامرئی توقع داشت که خداوند را همانند باغبان بدانیم، شلنبرگ نیز چنین انتظاری دارد. در حالی که گفته شد نسبت خداوند به جهان مثل نسبت باغبان به درختان نیست. درختان از قبل بوده‌اند و بدون دخالت باغبان طبق قوانین فیزیکی، شیمیایی و زیستی رشد می‌کنند و باغبان نقشی در هیچ کدام از آنها ندارد. در حالی که خداوند موجب وجود درختان در هر لحظه است و وجود مداوم آنها مرهون خداوند است. همچنین خداوند کلیه قوانینی را که باعث تحولات درختان می‌شود در هر لحظه در عالم جاری و ساری می‌کند. اگر عنایت مداوم او نبود، هیچ یک از درختان نیز هیچ رشدی نداشتند.

نسبت خداوند به عالم مثل علتی در کنار علت‌های دیگر نیست، بلکه این نسبت مثل نسبت ما و صورت‌های خیالی است که می‌سازیم. وجود این صورت‌ها هر لحظه وابسته به توجه مداوم ماست و هر گونه رابطه بین آنها نیز وابسته به جاری ساختن مداوم این قوانین بین اجزای این صورت‌ها توسط ماست. با این تعبیر، حال اگر فرضاً عالمی مثل عالم واقعی در خیال خود تصور کنیم که انسان‌هایی خیالی در آن باشند که همواره توسط ما وجود می‌یابند و تحول پیدا می‌کنند در آن صورت آیا باید توقع داشته باشیم محبت و رحمت ما نسبت به آن انسان‌ها از جنس محبت آنها به یکدیگر باشد، به گونه‌ای که این انسان‌ها «من» را که خالق آنها هستم همواره بیابند تا محبت من را نسبت به خودشان بفهمند؟ آنها از طریق تشبیه روابط خود راهی نمی‌توانند داشته باشند که بر من احاطه پیدا کنند و من را مشاهده کنند. اما من نه تنها از روی لطف به تمامی آنها وجود داده‌ام و این لطف فراگیر برای تمامی آنهاست، بلکه می‌توانم محبت‌های خاص نسبت به کسانی که در آن دنیای خیالی صالح باشند داشته باشم (آیت الهی ۱۳۸۴). آنها چگونه می‌توانند این محبت را درک کنند؟ بهترین راه آن است که کسانی از آنها را انتخاب و به آنها الهام کنم که در کدام شرایط، مشمول محبت خاص من خواهند شد. این همان است که خداوند از طریق آموزه‌های وحیانی به ما خبر می‌دهد. و آثارش را در روح و جان ما می‌نهد، به گونه‌ای که از آثارش (که خود خداوند مطرح کرده است) آنها را می‌یابیم.

اگر ما بدون مشاهده خداوند غیرقابل دیدن، با تفکر عقلانی یا گرایش‌های فطری یا با تهذیب نفسانی یا با نشانه‌های مشهود در عالم یا با شهادت وحیانی پیامبرانش به وجود او یقین کنیم و ایمان بیاوریم و عظمت و لطف او را بیابیم و در نتیجه به او عشق بورزیم، خداوند نیز از طریق وحی ما را از محبت شدید خودش نسبت به ما آگاه می‌کند. او این محبت را با برآوردن حاجت‌هایمان، دادن برکت به مال و جانمان، نجات ما از شرایط هولناک دنیوی،

داشتن آرامش روحی و غیره هم نشان می‌دهد. اینها همان‌هایی هستند که مؤمنان در شرایط مختلف آنها را حس کرده‌اند و در زندگی‌شان به‌وفور دیده‌اند و به‌خوبی دریافته‌اند که از جانب خداوند به آنها رسیده است. نمی‌توان گفت که این دریافت حضور و عنایت خداوند در زندگی فردی مؤمنان را نمی‌توان قبول کرد چون غیرمؤمنان آن را نمی‌یابند. اما سؤال دیگر این است: پس چرا بسیاری از مؤمنان شرایط مادی بدتری نسبت به برخی کافران دارند. به نظر می‌رسد غیرمؤمنان برخوردار از بیشتری نسبت به آنها دارند. پس عنایت خاص خداوند در مجموع کجاست؟ این نگاه ناشی از آن است که ملاک‌های برخی مردم از توجه خاص خداوند با ملاک‌های خداوند بسیار متفاوت است. خداوندی که انسان‌هایی آفریده و مقرر کرده است آنها از امکانات مادی که بنا بر رحمت عامش در اختیار آنها قرار داده است در جهت تعالی‌شان و برکشیده شدن معنوی‌شان استفاده کنند، نمی‌خواهد که ابزارهایی برای اضمحلال آنها در اختیارشان قرار دهد. در نظر او، برخورداری‌های مادی وقتی ارزشمند است که این هدف را دنبال کند. یعنی اگر هم بخواهد به بندگان مؤمنش لطفی کند، باید در جهت رشد و تعالی آنها باشد. لذا اگر عشقی را به آنها ابراز می‌دارد، باید در این زمینه‌ها باشد. به همین جهت، خداوند یکی از مهم‌ترین رحمت‌های خاصش به مؤمنان را آموزش گناهان آنها و از میان برداشتن عواملی که هویت آنها را خدشه‌دار کرده دانسته است. گناهان همان زنجیرهای سنگینی هستند که مؤمنان با ارتکاب آنها به پای خویش می‌بندند و مانع پروازشان می‌شود. خداوند در قرآن معمولاً هر جا سخن از «رحیم» بودنش می‌آورد آن را کنار «غفور» بودنش می‌آورد. در مثال‌های شلنبرگ، او توقع دارد عشق مادر ناپیدا آن گونه نسبت به فرزندش بروز پیدا کند که ناظر به رفاه او و یا برطرف کردن عواملی باشد که به رفاه او خدشه وارد می‌کند. این در حالی است که ارزش رفاه انسان‌ها برای خداوند در جهت خوش‌گذرانی او نیست، بلکه در جهت رشد معنوی و تعالی اوست (Ayatollahy 2024, 143).

تمثیل مادر مهربان و ناپیدا و فرزند جستجوگر تمثیل مناسبی از رابطه خداوند و انسان‌ها نیست. شاید بتوان تمثیل مناسب‌تری از رابطه خدا و انسان‌ها را به این صورت بیان کرد: فرض کنید مربی دلسوزی که امکانات مادی بسیاری دارد، باغ و ساختمانی را در اختیار دانش‌آموزی قرار دهد تا در آن تحصیل کند و به مراتب بالای علمی برسد. او خود نیز تمام برنامه‌های او را تنظیم می‌کند و راه‌های موفقیت او را نه تنها به او نشان می‌دهد بلکه همواره بر آنها نظارت دارد. اما این دانش‌آموز این مربی حکیم و بخشنده و دلسوز را نمی‌بیند. آیا می‌تواند نتیجه بگیرد چنین مربی‌ای وجود ندارد. او می‌داند تمامی امکانات و برنامه‌هایش از الطاف خاص مربی است و انواع شواهد را می‌یابد که چنین شخصی همواره وجود دارد، حال می‌تواند بگوید چون من او را نمی‌بینم پس وجود چنین شخص و الطاف او را در رشد علمی خود باید منکر شوم؟ چرا که توقع دارد هر وقت لذتی را طلب می‌کند این مربی باید برای او آماده سازد و هر گاه با رنجی مواجه می‌شود مربی باید مانع آن سختی برای او شود؟ مربی می‌گوید غرض من از امکاناتی که در اختیار تو قرار داده‌ام خوش‌گذرانی تو نیست، بلکه مهم رشد علمی توست و تو صرفاً می‌توانی انتظار لطف و محبت من در جهت رشد علمی خودت را داشته باشی. اگر مربی امکاناتی رفاهی فراهم کند صرفاً آنهایی برای او ارزشمند است که در جهت رشد علمی باشد. حتی امکان دارد سختی‌هایی را که به رشد علمی او منجر می‌شود برای این دانش‌آموز مجاز بداند.

۴-۲. ارزیابی پیش‌فرض دوم (خداوند باید خود را به صورتی بر جستجوگران بی‌غرض آشکار سازد)
تمایز درستی که شلنبرگ در این عبارت بیان کرده این است که اگر انسان‌هایی از روی عناد یا لجبازی حضور عاشقانه

خداوند را درک نکنند و هر گونه علامتی برای این حضور را خودخواسته توجیه کنند و بگویند ما عشق خداوند را به خود نمی‌یابیم، موجب نمی‌شود این ادعای آنها را برای اختفای الهی چندان مورد توجه قرار دهیم. چرا که مشکل از ناحیه قابل است، نه از ناحیه فاعل. این ادعای شلنبرگ از جهتی منطقی است. اما اگر افرادی عناد و تقصیر نداشته باشند دیگر نمی‌توان مشکل را ناشی از خودشان دانست. پس اگر خداوند انسان‌ها را برای تعالی آنها خلق کرده باشد، نمی‌تواند راهی برای جستجوگران خود نگذاشته باشد، راهی که آنها را از حضور خداوند در عالم و رحمتش بر بندگان مطمئن سازد. کسانی که فطرتی پاک دارند و واقعاً در جستجوی خداوند هستند باید در جهت این مبنای خلقتشان پاسخی مناسب بیابند. خداوند باید این آشکارسازی را بر خود مقرر کرده باشد. اما سؤال اینجاست که چرا این حضور الهی در عالم و عنایت رحمتش (یا عشق در ادبیات شلنبرگ) باید به گونه‌ای باشد که شلنبرگ انتظار دارد؟ آیا درک رحمت الهی فقط باید از طریق تغییرهای غیرمعمول در جهت بروز نعمتی یا ممانعت از ضرری باشد، به گونه‌ای که فرد بفهمد این تغییرها از جانب خداوند است؟

اتفاقاً خداوند خود نیز بر خود مقرر کرده است که این حضور خود را و برکاتش بر بندگان را به آنها نشان دهد و بشر غیرلجباز را به چنین معرفت‌هایی آگاه کند. اصلاً ارسال رُسل در جهت این آگاهی‌بخشی به انسان‌هاست. پیامبران آمده‌اند که انسان‌ها را از وجود خداوند به عنوان امری برتر از آنها و دنیایشان آگاه کنند و صفات او را بر آنها بگویند و نحوه فعلش را در جهان تبیین کنند. آگاهی از صفات فعلیه خداوند به بهترین وجهی در کلام خود خداوند که از طریق پیامبران به بشر گفته است آمده است. اگر جستجوگری این گونه پیام‌ها را نادیده بگیرد، دیگر نمی‌تواند بگوید من نسبت به حقیقت گشوده هستم، ولی این گونه گواهی‌های الهی را نمی‌پذیرم. او تنها می‌تواند در صحت این ادعاهای انبوه پیامبران تردید کند، ولی نمی‌تواند بگوید چنین معرفتی را نشنیده است و نفهمیده است. اگر او صادقانه به دنبال شناخت خداوند و رابطه با اوست نمی‌تواند از کنار هزاران هزار خبری که در این باره به او رسیده است بی‌تفاوت بگذرد. اگر ادعا کند که نمی‌تواند به این نوع معرفت از این طریق اطمینان کاملی داشته باشد می‌توان به او متذکر شد که همان گونه که توانسته است به انواع گزاره‌های تاریخی و جغرافیایی معرفت داشته باشد و آنها را بپذیرد، این معرفت نیز نمی‌تواند مورد تردید قرار گیرد. بله، اگر هیچ یک از معرفت‌های تاریخی را به علت امکان تردید در سلسله ناقلین آنها نپذیرد (که هیچ فرد سلیم‌النفسی چنین نمی‌کند)، در آن صورت باید تردید او را نسبت به پیام پیامبران به گونه‌ای دیگر پاسخ داد. پس واقعاً خداوند خود را بر تمامی کسانی که هیچ عنادی ندارند از طریق پیامبران آشکار ساخته است و ضرورتی ندارد که این آشکارسازی از راه‌هایی که شلنبرگ توقع دارد صورت پذیرد.

۳-۴. ارزیابی پیش فرض سوم (افراد وجود دارند که صادقانه به دنبال درک خداوند و رابطه با او هستند اما به چنین شناختی دست نیافته‌اند)

این پیش فرض، اولاً صادقانه بودن تلاش این افراد، ثانیاً تلاش بسیار این اشخاص و ثالثاً نیافتن شواهد را مفروضه می‌گیرد. هر سه ادعا محل تردید است.

اگر کسی از یک بیماری رنج می‌برد و به دنبال دارویی برای برطرف کردن آن است، با افراد بسیار راستگویی مواجه شود که تمام آنها دارویی خاص را راه علاج بیماری او نشان دهند، ولی او نپذیرد چون سازوکار عمل دارو را نمی‌داند، آیا می‌توانیم بگوییم او صادقانه به دنبال یافتن دارو بوده است؟ او می‌تواند صداقت یک یا چند نفر از این پیام‌رسانان را مورد تردید قرار دهد، ولی منطقی پذیرش سخن پیشنهادکنندگان دارو بسته به ملاک‌های دیگری است،

مثل سابقه صداقت افراد، تعدد خیردهندگان، اثربخشی دارو در دیگران و غیره. این ملاک‌ها اگر برآورده شوند، دیگر نمی‌توان باور کرد که تلاش بیمار صادقانه بوده است. پس بی‌اعتنایی خداناباوران به آگاهی‌بخشی‌های پیامبران و پیروان آنها صادقانه بودن ادعایشان را زیر سؤال می‌برد.

ادعای تلاش بسیار نیز محل تردید است. در واقع عملاً هیچ دلیلی وجود ندارد که آنها تلاش بسیار کرده‌اند. همچنین عوامل بسیاری می‌تواند وجود داشته باشد (مثل لذت‌طلبی) که بی‌رغبتی در تلاش را موجب شده باشد و جستجوگر خیال کند تلاش بسیار کرده است. از این گذشته، می‌توان به گونه‌ای دیگر این تلاش را محل اشکال دانست. اگر کسی برای یافتن یک دانشمند فیزیک به جای تلاش در یافتن این فرد در دانشگاه‌ها، در عشرتکده‌ها جستجو کند یا در جنگلی دورافتاده جستجو کند، گفته می‌شود درست است تلاش بسیاری انجام داده ولی تمامی آنها بی‌ثمر خواهد بود. کسانی که در جستجوی خداوند و رحمت او هستند و تلاششان را به دیدن او و یا نوع خاصی از آثار او منحصر می‌کنند و از پرس‌وجو از دیگران ابا دارند، تلاشی کم‌نتیجه کرده‌اند. یقیناً کمترین تلاش در جهت پرسیدن از دیگران و گوش سپردن به آگاهی‌بخشی‌های دیگران پاسخی برای او به همراه خواهد داشت و معرفت درست را نصیب او خواهد کرد. راه رسیدن به یک مکان، پرسیدن نشانی از راه‌بلد است، اگرچه محاسبات ریاضی و قطب‌نما هم بتواند کمک کند. بی‌توجهی به انواع راهنمایی‌های آسان راهنماهای دانایی که بارها راهی را رفته‌اند و به زوایای آن آشنا هستند، و در عوض تلاش بسیار در محاسبات ریاضی کاری عاقلانه به نظر نمی‌رسد. اگر با تلاش بسیار از طریق محاسبات ریاضی نتوان مقصدی را یافت و بر بی‌توجهی به راهنمایان خبره اصرار شود، آنگاه سردرگمی در یافتن مقصد به رغم تلاش بسیار قابل توجیه نخواهد بود.

ادعای وجود خداناباوری معقول و، بعدتر، وجود خداناباوران غیرمقاوم نیز از چند جهت نمی‌تواند ادعای اختفای خداوند و عدم وجود او را به جایی برساند. اول آن که غیرمقاوم بودن قریب به اتفاق خداناباوران محل تردید است. چرا که بعید است خداناباوری وجود داشته باشد که از اخبار فراگیر پیامبران از وجود خداوند و رحمت او در عالم آگاهی نداشته باشد. برخی از این خداناباوران از اساس این خبر را به استهزاء می‌گیرند، در حالی که بقیه اخبار تاریخی و جغرافیایی را می‌پذیرند؛ و برخی نمی‌خواهند این خبر را به عنوان یک واقعیت بپذیرند و انتظار دارند گونه‌های دیگری از شواهد ناظر به وجود خداوند به دست بیاورند و یا توقع دارند نحوه‌هایی دیگر از عشق خداوند نسبت به بندگان را دریابند. این نوع دوم دقیقاً نوعی مقاومت در برابر شواهد است. صرفاً کسانی را می‌توان غیرمقاوم نامید که به هیچ صورتی امکان دریافت اعلام واقعیت نهایی عالم توسط پیامبران را به دست نیاورده باشند. شاید وجود این گونه افراد در زمان‌های دور محتمل باشد، ولی احتمال وجود چنین افرادی در جهان معاصر که رسانه‌های فراگیر وجود دارد بسیار غیرمحتمل است (آیت‌اللهی ۱۴۰۰).

ثانیاً، این گونه خداناباوران حتماً با خداناباوران بسیاری مواجه می‌شوند که نه تنها معتقدند به درک معقولی از خداواری دست یافته‌اند، بلکه ابراز می‌دارند در زندگی‌شان عنایت خاص خداوند را به خودشان کاملاً درک کرده‌اند. اگرچه شاید وجود چنین خداناباورانی دلیلی بر آن که آنها هم خداواری را بپذیرند نیست، ولی عقلانیت حکم می‌کند که آنها وجود چنین خدایی را یکی از احتمالات مهم بدانند. در نتیجه پذیرش خداناباوری معقول بودن خود را از دست می‌دهد، بلکه آنها باید موضع ندانم‌گرایی را بپذیرند. پس خداناباوری معقول جایی برای عرضه اندام نمی‌یابد. همچنین قبول وجود انبوه خداناباوران باعث تردید آنها در پذیرش خداناباوری می‌شود، و مقاومت در برابر این واقعیت

خداناباوری آنها را مقاوم می‌کند.

اگر خداباوران معتقد باشند که خداوند بر آنهایی که به او اعتقاد داشته باشند و مدت‌ها دستورات او را اجرا کرده باشند آشکار خواهد شد و رحمت خود را بر آنها متجلی خواهد کرد، در آن صورت خداناباوران نمی‌توانند بگویند خدای خداباوری مخفی و غیرقابل دسترس است، بلکه باید بگویند اگر چنین خدایی هم وجود داشته باشد برای ما پنهان است.

شلنبرگ در جایی می‌گوید «پس در نهایت باید نتیجه گرفت که اساساً چنین خدایی با چنین صفاتی وجود ندارد» (Schellenberg 2004, 37-38). شاید واقعاً برداشتی که شلنبرگ از خدا دارد وجود نداشته باشد. اما خداناباوران می‌توانند عاقلانه احتمال دهند شاید برداشتی که آنها از خدا دارند که خدای عشق به تمامی بندگان است و همواره تمامی آنها را مورد لطف قرار می‌دهد (همان گونه که برخی مسیحیان معتقدند) می‌تواند مورد قبول نباشد. اگر خود خداوند بگوید که من لطف ملموس نسبت به تمامی بندگان ندارم، دیگر توقع عشق فراگیر از خداوند معنا نخواهد داشت. اگر تبیین دیگری از خداوند و صفات او باشد، دیگر خداناباوری معقول نخواهد بود. پس آنها باید به تصحیح برداشتشان از خدا بپردازند. احتمال چنین وضعیتی باید آنها را وادارد که به جستجوگری خود ادامه دهند و اگر چنین تلاشی را نکنند خود نوعی مقاومت برای رسیدن به حق خواهد بود و خداناباوری آنها غیرمقاوم نخواهد بود.

۴-۴. ارزیابی پیش فرض چهارم (باید ادله و شواهد کافی برای شناخت چنین خدایی وجود داشته باشد)

این پیش فرض بر این پایه بنا شده است که برهان‌های اثبات خداوند و انواع شواهد وجود خداوند ناکافی هستند و نمی‌توانند بسیاری از انسان‌ها را به وجود چنین خدایی قانع کنند. پس پیش فرض چهارم مبتنی بر آن است که شواهد کافی برای وجود خداوند در دسترس نیست. این پیش فرض نشان می‌دهد خداناباور به دنبال نوع خاصی از دلیل می‌گردد که بتواند شاهی بر وجود خداوند باشد. همچنین به دنبال برداشت خاصی از خداوند است که شاید با خدای مورد ادعای بسیاری از خداباوران متفاوت باشد.

برداشت اغلب مردم از دلیل بر وجود یک فرد یا یک عامل این است که اگر پدیده‌ای رخ می‌دهد باید قبل از رخ دادن آن پدیده عاملی انسانی یا غیرانسانی باشد که بتوان تغییرات قابل مشاهده در جریان ثابت یک وضعیت را به آن عامل نسبت داد. آزمایش‌های تجربی هم با تکرار اثر عامل و پدیدار شدن تغییرات (و ثابت نگه داشتن سایر شرایط) احتمال علت بودن آن عامل را تقویت می‌کند. پس باید مشاهده شود آن علت یا عامل تغییر کرده و پس از مدتی -چه کوتاه چه طولانی- پدیده متغیر رخ داده است. همچنین همان گونه که هیوم می‌گوید یک معیت مکانی هم باید باشد، چرا که یک پدیده را نمی‌توان به یک عامل بسیار دور نسبت داد.

حال اگر بخواهیم تحولات عالم را به خداوند نسبت دهیم، آیا می‌توانیم درک کنیم که تغییری در خداوند رخ داده است که بر اثر آن پدیده‌ای رخ داده است؟ پس این توقع اولیه از علت برخاسته از تجربیات ملموس ما در مورد خداوند رخ نمی‌دهد. ثانیاً وقتی چیزی هیچ تغییری نمی‌کند و ظاهراً ثابت است، آیا می‌توانیم بگوییم علتی نداشته است؟ پیشینه توقعات ما از علت و عامل بودن شخص یا چیزی مبتنی بر تغییر در معلول است. به طریق اولی نمی‌توان در این گونه وضعیت‌های ثابت، تکرار عمل عامل و مشاهده تغییر در یک چیز را که به پدیده‌ای جدید منجر می‌شود راستی‌آزمایی کرد. پس هیچ راه تجربی بر اساس توقعات ما از علل تجربی برای درک عاملیت الهی وجود

ندارد. به بیان دیگر،

نظریه اختفا از لحاظ معرفت‌شناسی مبتنی بر اصالت حس است. بدیهی است هر نقدی که بر این مبنا وارد است، در مورد خود استدلال نیز جاری می‌گردد. از آنجایی که شناخت حسی با جزئیات روبه‌رو است و تنها داده را نشان می‌دهد. (محمدرضایی و مرتضوی شاهرودی ۱۳۹۷)

اگر خداناباور چنین توقعی را از دلیل یا شواهد داشته باشد نمی‌تواند شواهدی بیابد. ادعای خداناباور این است که وجود عالم در هر لحظه توسط خداوند افاضه می‌شود. دلایل تجربی فقط می‌توانند علل تغییر را نشان دهند، ولی نمی‌توانند علل وجود را تبیین کنند.

خداباور همچنان مدعی است که اشیاء عالم چه در حال تغییر باشند چه مدت‌ها ثابت باشند علتی وجودی دارند که خداوند است. خداناباور انتظار دارد خداوند را در پس برخی تغییرات عالم ببیند. او همچنین توقع دارد حضور خداوند را با دخالت‌های ناگهانی خداوند در عالم - مثل معجزات - بیابد، به گونه‌ای که نتوان آن را به عامل دیگری منتسب کرد. اگرچه خداناباور به موارد خاصی از عاملیت خداوند در مواردی مثل معجزات باور دارد، ولی اصل اعتقاد او مبتنی بر این گونه عاملیت خداوند نیست. خداوند نه تنها علت وجود تمامی اشیاء بلکه عامل تمامی تغییرات معمول در عالم هم هست. ثبات قوانین عالم نمی‌تواند توقع خداناباور را برآورده کند. در حالی که از نظر خداناباور تمامی روابط بین اشیاء در عالم که در قوانین علمی نهفته است توسط خداوند ایجاد شده است و او همواره بر تحقق هر لحظه این روابط اراده می‌کند. پس نیافتن شواهدی بر وجود خداوند یا ناشی از برداشت نادرست از خداوند است یا ناشی از نوع خاص دلایلی است که خداناباور توقع دارد از آن طریق او را بیابد.

لذا خداناباور می‌تواند ادعا کند که دلایل کافی و متعددی (چه عمیق فلسفی و چه بسیار در دسترس) بر وجود خداوند هست که خداناباور اگر توقعش را تغییر دهد می‌تواند به آنها به راحتی دست یابد. خداناباور می‌تواند از مشاهده هماهنگی‌های فراوان بین اجزاء عالم پی برد که نمی‌توان آن را به روابط مادی عالم نسبت داد، پس باید حکیمی و رای عالم باشد که قوانین را به گونه‌ای تنظیم کرده باشد که این هماهنگی‌ها رخ دهد. درست است این نوع شواهد نمی‌تواند وجود هر لحظه عالم و وجود هر لحظه قوانین عالم را به خداوند نسبت دهد، ولی معلول بودن عالم را از این جهت نشان می‌دهد. اینها شواهدی است که خداناباور می‌یابد، ولی انتظاراتی باعث می‌شود که خداناباور چشم بر آنها بیند. همچنین وجود خدا با تعریفی که انجام شد از طریق اثبات‌های فلسفی برای آنها که بتوانند آنها را درک کنند امکان پذیر است.

در حقیقت هر ناباوری‌ای که رخ دهد ناشی از قصور در بررسی مدرک یا خودفریبی است. وگرنه خداوند مدرک کافی برای وجود خودش فراهم کرده است. گرچه این قصورها در بعضی از موارد ممکن است به دلیل غفلت و بی‌توجهی شخص یا ایجاد موانع توسط افراد دیگر باشد، اما اگر چنین مواردی رخ دهد و این غفلت‌ها از وجود مدرک و وجود موانع مغرضانه نبوده باشد، باز هم دلیل بر توجیه الحاد نیست (محمدرضایی و علی زمانی ۱۳۹۵).

اما خداناباور مهم‌ترین شاهد و دلیل بر وجود خداوند که اخبار پیامبران و روایان خبر آنهاست نادیده می‌گیرد. قبلاً گفته شد اگر خداوند را علت وجود همه چیز در عالم و علت روابط آنها که تغییرات را ایجاد می‌کند بدانیم، دیگر نمی‌توانیم نسبت خداوند به عالم را مثل عوامل تجربی بدانیم، بلکه این نسبت مثل نسبت ما و صورت‌های خیالی ما خواهد بود. گفته شد اگر ما در خیال خود عالمی مثل جهان فعلی را تخیل کنیم، وجود خیالی آن هر لحظه وابسته به

ما خواهد بود. حال اگر افرادی در این عالم خیالی بخواهند بفهمند که شخصی مثل «من» آن عالم را به وجود آورده و هر لحظه روابط آنها را افاضه می‌کند، از روابطی که در آن عالم بین خودشان هست نمی‌توانند به این سادگی به وجود من پی ببرند. اگر من این عالم را بر اساس هدفی ساخته باشم که تمامی انسان‌های موجود در آن عالم خیالی باید به رشدی در ارتباط با من برسند، بر من لازم است به گونه‌ای به آنها نشان دهم که شخصی مثل من همواره در هستی‌بخشی به آنها و ایجاد زمینه‌های رشد آنها وجود دارد. بهترین راه نیز انتخاب برخی از انسان‌های آن عالم است تا وجود خود را به آنها متذکر شوم و از آنها بخواهم به سایر انسان‌ها نیز وجود من را متذکر شوند. این همان راهی است که خداوند خود را از طریق انبیاء به ما شناسانده است (آیت‌اللهی ۱۴۰۰). تنها خدا ناباورانی می‌توانند بگویند که ما شواهدی بر وجود خداوند نیافته‌ایم که به هیچ وجه و از هیچ طریقی پیام پیامبران به آنها نرسیده باشد. لذا این ادعای خدا ناباوران مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی نادرست است. برخی از آنها نخواستند این شواهد را بپذیرند و یا فقط راه‌های محدود خاصی را به عنوان شواهد پیش‌فرض گرفته‌اند.

اگر این پیش‌فرض‌ها را در موضوع اختفای الهی مردود بدانیم، دیگر جایی برای دلایل تثبیت الحاد باقی نمی‌ماند. نه عشق را به آن صورت به خداوند نسبت می‌دهیم، نه می‌توان گفت خداوند خود را بر انسان‌ها آشکار نساخته است، نه غیرمقاوم بودن خدا ناباوران مورد ادعای شلنبرگ قابل قبول است، و نه نهایتاً ادعای خدا ناباوران که به رغم جستجو، شواهدی روشن بر وجود خداوند نیافته‌اند چندان جایی خواهد داشت.

کتاب‌نامه

- آیت‌اللهی، حمیدرضا. ۱۳۸۴. «نگرش فلسفی-اسلامی به مسئله معناداری زبان دین». *مجله زبان و زبان‌شناسی* ۲: ۵۷-۷۲.
- آیت‌اللهی، حمیدرضا. ۱۴۰۰. «موجه بودن باور متداول به خداوند بر اساس معرفت‌شناسی مبتنی بر شنیده‌های اطمینان‌یافته». *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)* ۱۹، شماره ۱: ۲۷-۲۴۶.
- اسدی، بهروز، انشالله رحمتی، و بابک عباسی. ۱۳۹۹. «نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ بر مبنای تئاهی صفات فعلی و حکمت الهی». *پژوهش‌های فلسفی‌کلامی* ۲۲، شماره ۱: ۵-۲۶.
- افضلی، عبدالرئوف، و عزالدین رضانژاد. ۱۳۹۷. «واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفه اسلامی». *قبسات* ۲۳، شماره ۸۷: ۲۳-۵۷.
- حاجی محمد حسینی، حمیده، و امیرعباس علی‌زمانی. ۱۳۹۹. «تحلیل انتقادی استدلال اختفای الهی شلنبرگ از دیدگاه مایکل موری». *جستارهای فلسفه دین* ۹، شماره ۱: ۲۲۱-۲۴۴.
- حسینی، نصیراحمد. ۱۳۹۵. «نقد استدلال خفای الهی با تکیه بر آرای موزر». *پژوهش‌های فلسفی‌کلامی* ۱۷، شماره ۴: ۲۷-۵۰.
- محمدپور، سکینه، و امیرعباس علی‌زمانی. ۱۳۹۵. «مسئله خفای الهی از دیدگاه جان شلنبرگ و پل موزر». *جستارهای فلسفه دین* ۵، شماره ۲: ۶۷-۸۵.
- محمدپور، سکینه، و امیرعباس علی‌زمانی. ۱۳۹۷. «شلنبرگ، هیک و سوئین‌برن در مواجهه با مسئله خفای الهی». *فلسفه دین* ۱۵، شماره ۲: ۳۴۱-۳۶۴.
- محمدرضایی، محمد، و نرگس مرتضوی شاهرودی. ۱۳۹۷. «بررسی و نقد برهان اختفای الهی». *عقل و دین* ۱۰، شماره ۱۹: ۵۱-۶۹.
- مهدوی آزادبنی، رمضان، و روح‌الله عشریه. ۱۴۰۲. «الحاد در فلسفه غرب معاصر: نقد استدلال مبتنی بر اختفای الهی شلنبرگ».

هاشمی، یاسر، و ابوذر رجیبی. ۱۴۰۲. «ارزیابی مبادی تصدیقی برهان اختفای الهی در اندیشه شلنبرگ». حکمت و فلسفه ۱۹، شماره ۷۶: ۲۴۳-۲۷۲.

Bibliography

- Afzali, Sayyid Abdurrauf, and Izzualdin Rezanejad. 2018. "An Investigation on the 'Divine Concealment' Proof from the Perspective of Islamic Philosophy." *Qabasat* 23, no. 87: 23-57. [In Persian]
- Asadi, Behroz, EnshaAllah Rahmati, and Babak Abbasi. 2020. "A Study and Critique of John Schellenberg's Divine Hiddenness Argument Based on the Finiteness of Divine Active Attributes and Wisdom." *Journal of Philosophical Theological Research* 22, no. 1: 5-26. [In Persian]
- Ayatollahy, Hamidreza. 2005. "A Philosophical-Islamic Perspective on the Problem of Meaningfulness of Religious Language." *Journal of Language and Linguistics* 2: 57-72. [In Persian]
- Ayatollahy, Hamidreza. 2021. "Justifiability of Ordinary Belief in God through Epistemology Based on Trusted Hearings." *Philosophy of Religion Research* 19, no. 1: 227-46. [In Persian]
- Ayatollahy, Hamidreza. 2024. *Philosophy of Religion: A Different Islamic View*. New York: Nova Science Publishers.
- Ayatollahy, Hamidreza. 2025. "The Trend of Western Atheistic Approaches since the Beginning of the Modern Era." *The Quarterly Journal of Western Philosophy* 4, no. 1: 13-28.
- Azadegan, Ebrahim. 2014. "Divine Love and The Argument from Divine Hiddenness." *European Journal for Philosophy of Religion* 6, no. 2: 101-16.
- Chittick, William. 2024. "Love in Islamic Philosophy." In *Love: A History*, edited by Ryan Patrick Hanley. Oxford: Oxford University Press.
- Flew, Anthony, Richard Hare, and Basil Mitchell. 1971. "Theology and Falsification." In *The Philosophy of Religion*, edited by Basil Mitchell, 1-13. Oxford: Oxford University Press.
- Haji Mohammad Hosseini, Hamideh, and Amirabbas Alizamani. 2020. "A Critical Analysis of Schellenberg's Divine Hiddenness Argument from Michael Murray's Perspective." *Jostarha-ye Falsafeh-ye Din* 9, no. 1: 221-44. [In Persian]
- Hashemi, Yaser, and Abuzar Rajabi. 2023. "Evaluating the Assent Principles of the 'Divine Hiddenness Argument' in Schellenberg's Thought." *Wisdom and Philosophy* 19, no. 76: 243-72. [In Persian]
- Hick, John. 1990. *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. 3rd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Hossaini, Sayyed Nasir Ahmad. 2016. "Moser's Criticism of Divine Hiddenness Argument." *Journal of Philosophical Theological Research* 17, no. 4: 27-50. [In Persian]
- Howard-Snyder, Daniel. 1996. "The Argument from Divine Hiddenness." *Canadian Journal of Philosophy* 26, no. 3: 433-53.
- Mackie, J. L. 1955. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64, no. 254: 200-212.
- Mahdavi Azadboni, Ramezan, and Rouhollah Oshrieh. 2023. "Atheism in Contemporary Western Philosophy: A Critique of Schellenberg's Divine Hiddenness Argument." *Western Philosophy* 2, no. 3: 77-90. [In Persian]
- Mohammadpour, Sakineh, and Amirabbas Alizamani. 2016. "The Problem of Divine Hiddenness from the Perspectives of John Schellenberg and Paul Moser." *Jostarha-ye Falsafeh-ye Din* 5,

no. 2: 67–85. [In Persian]

Mohammadpour, Sakineh, and Amirabbas Alizamani. 2018. "The Views of Schellenberg, Hick, and Swinburne on the Concept of Divine Hiddenness." *Philosophy of Religion* 15, no. 2: 341–64. [In Persian]

Mohammadrezaei, Mohammad, and Nargessadat Mortazavi Shahroodi. 2018. "Reviewing and Criticizing the Argument from Divine Hiddenness." *Reason and Religion* 10, no. 19: 51–69. [In Persian]

Moser, Paul K. 2004. "Does Divine Hiddenness Justify Atheism?" In *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, edited by Michael Peterson. Malden, MA: Blackwell.

Plantinga, Alvin. 1974. *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper and Row.

Rowe, William. 1979. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism." *American Philosophical Quarterly* 16, no. 4: 335–41.

Schellenberg, J. L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schellenberg, J. L. 2004. "Divine Hiddenness Justifies Atheism." In *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, edited by Michael L. Peterson and Raymond J. van Arragon, 30–41. Malden, MA: Blackwell.

Schellenberg, J. L. 2005. "The Hiddenness Argument Revisited (I)." *Religious Studies* 41, no. 2: 201–15.

Schellenberg, J. L. 2007. *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

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

یادداشت‌ها

¹ nonresistant nonbelief



Kant's Pre-Critical Possibility Proof for God's Existence as the Ground of Possibility: A Reconstruction

Ahmad Ebrahimzadeh¹ , Mustafa Zali² 

Submitted: 2025.11.05

Accepted: 2026.02.02

Abstract

The aim of this paper is to analyze and reconstruct Kant's possibility proof. By distinguishing real possibility from logical possibility and by appealing to the notion of real absolute necessity, this proof introduces God as the unique necessary being who serves as the ground of all possibilities and who exists with real absolute necessity. The argument is significant both from a historical perspective and in virtue of its implications for modal metaphysics, particularly with respect to the problem of the ground of possibilities and the truthmakers of modal propositions. As such, it has recently received renewed attention in contemporary Kant scholarship. After presenting the conceptual preliminaries, the present study examines four main steps of the possibility proof, following the interpretations and reconstructions developed within contemporary Kant scholarship: (1) the necessity of the existence of a ground for real possibilities; (2) the transition from *de dicto* necessity to *de re* necessity (that is, the existence of a necessary being); (3) the demonstration of the uniqueness of this ground; and (4) its simplicity. At each stage, the argument is given a logical reconstruction, the main challenges confronting it are identified, and a number of critical remarks and proposals are offered with a view to refining or revising the formulation and addressing these challenges. In the final section, by presenting a preferred reconstruction of the possibility proof, it is argued that the overall structure of the argument can be rendered shorter and more rigorous in a two-step form, while preserving its core content: The first step is to move toward finding at least one ground for some possibilities, and the second step is to claim that any ground for some real possibilities is a ground for all real possibilities, and therefore there exists one ground for all real possibilities.

Keywords

Kant, *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*, the possibility proof, logical and real possibility and necessity, absolute real necessity

© The Author(s) 2026.



1. Ph.D. Candidate in Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran. (brahimzadeh.a@ut.ac.ir)

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (m.zali@ut.ac.ir)



کانت پیشانقادی و برهان امکان بر اثبات وجود خدا به مثابه بنیاد امکان‌ها: یک بازسازی

احمد ابراهیم زاده^۱، مصطفی زالی^۲

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴

چکیده

موضوع این نوشتار تحلیل و بازسازی «برهان امکان» کانت است، برهانی که او در کتاب یگانه بنیان ممکن برای اثبات وجود خدا (۱۷۶۳) صورت‌بندی کرده است. این برهان، با تفکیک امکان واقعی از منطقی و با تکیه بر مفهوم ضرورت مطلق واقعی، خداوند را به عنوان یگانه موجود ضروری‌ای معرفی می‌نماید که بنیاد همه امکان‌ها است و به ضرورت مطلق واقعی وجود دارد. این برهان هم از جنبه تاریخی و هم از نظر تأثیراتش برای متافیزیک وجهی (مسئله بنیاد امکان‌ها و صادق‌ساز گزاره‌های امکانی) حائز اهمیت و در کانت‌پژوهی معاصر مجدداً مورد توجه قرار گرفته است. جستار پیش رو، پس از طرح مقدمات مفهومی درباره این برهان، چهار گام اصلی برهان را مطابق روایت و صورت‌بندی برخی مفسرین، بدین ترتیب مورد ملاحظه قرار می‌دهد: (۱) ضرورت وجود بنیادی برای امکان‌های واقعی، (۲) گذر از ضرورت گزاره‌ای به شیئی (وجود موجودی ضروری)، (۳) اثبات یگانگی این بنیاد، و (۴) بساطت آن. در هر مرحله، ضمن صورت‌بندی منطقی برهان و طرح برخی چالش‌های پیش روی آن، ملاحظات انتقادی و نیز پیشنهادهایی به منظور تکمیل یا اصلاح صورت‌بندی و رفع چالش‌ها ارائه می‌شود. در بخش نهایی، با ارائه صورت‌بندی مختار از برهان امکان، نشان داده می‌شود که می‌توان با حفظ محتوای اصلی این برهان، ساختار کلی آن را در قالب دو مرحله، کوتاه‌تر و متقن‌تر ساخت: یک مرحله در راستای یافتن حداقل یک بنیاد برای برخی امکان‌ها و مرحله دوم این که ادعا کنیم که هر بنیاد برای برخی امکان‌های واقعی، بنیادی برای همه امکان‌های واقعی است، و بنابراین یک بنیاد برای همه امکان‌های واقعی وجود دارد.

کلیدواژه‌ها

کانت، یگانه بنیان ممکن برای اثبات وجود خدا، برهان امکان، امکان و ضرورت منطقی و واقعی، ضرورت مطلق واقعی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (ebrahimzadeh.a@ut.ac.ir)

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (m.zali@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

کانت برخلاف دوره نقادی که امکان معرفت نظری به خداوند و برخی دیگر از حقایق متافیزیکی را رد می‌کند (Kant CPR, A798; B826)،^۱ در دوره پیشانقادی، همچنان به عقل نظری خوش‌بین است و در کتاب *یگانه بنیان ممکن برای اثبات وجود خدا* (1763)^۲ به ارائه دو برهان پیشینی و پسینی می‌پردازد (Kant OPG, II 159-160; A198-199). هدف این نوشتار بررسی صورت‌بندی برهان پیشینی وی است.

در یک دسته‌بندی، می‌توان براهین نظری (نه عملی/اخلاقی) اثبات وجود خداوند را به دو دسته پیشینی و پسینی تقسیم کرد. براهین پیشینی برای توجیه نتایج خود نیازی به آن ندارند که به تجربیات خاص استناد کنند و در مقابل براهین پسینی به تجربیات خاصی^۳ مستندند. براهین پسینی رایج در فلسفه مدرن در سه عنوان براهین کیهان‌شناختی کلاسیک، براهین غایت‌شناختی یا نظم و براهین مبتنی بر تجربه دینی قابل طبقه‌بندی هستند (Chignell and Pereboom 2025). براهین وجودی^۴ از مشهورترین براهین پیشینی‌اند که «در صددند وجود یک شیء را از طریق مفهوم یا ایده آن اثبات کنند» (Chignell and Pereboom 2025, §2.1). موضع کانت نسبت به براهین وجودی حتی در دوره پیشانقادی نیز منفی است و در واقع نگرش منفی او در دوره نقادی حاصل همان انتقادات دوره پیشانقادی است (Adams 2000, 431). اما براهین پیشینی تنها در براهین وجودی منحصر نیستند. حداقل دو عنوان دیگر از این دست براهین مطرح بودند: برهان از طریق صدق‌های ضروری^۵ و برهان از طریق امکان^۶ یا برهان امکان. برهان نخست مبتنی بر این پیش‌فرض است که هر صدقی به واسطه چیزی غیر از خودش صادق است، بنابراین به «صادق‌ساز»^۷ نیاز دارد. اما برهان دوم از صدق گزاره‌های ناظر به امکان بر وجود صادق‌ساز یا مبنایی^۸ برای آن استدلال می‌کند و در صدد تبیین متافیزیکی امکان است. ارائه معیار این برهان به موندولوژی لایبنیتس بازمی‌گردد^۹ (Leibniz 1898, §45) و «پس از لایبنیتس با صورت‌بندی متفاوت و ویژه‌ای در کانت پیشانقادی مورد توجه قرار گرفت» (Adams 2000, 427; Chignell and Pereboom 2025, §2.3).

برهان اخیر محور همین نوشتار است؛ برهانی پیشینی، غیر از برهان وجودی^{۱۰}، که شرایط صدق مقدماتش را در امور ناظر به موجودات ممکن به امکان خاص^{۱۱} جستجو نمی‌نماید. از این رو، این برهان هرچند با امکان آغاز می‌شود، اما با براهین کیهان‌شناختی کلاسیک (همانند برهان امکان و وجوب) متفاوت است.^{۱۲} در برهان کیهان‌شناختی، ما با مقدمه‌ای تجربی^{۱۳} مانند «وجود چیزی [مثلاً ممکن، حادث، متغیر و یا متحرک]» آغاز به استدلال می‌نماییم (Peterson et al. 2013, 86). اما برهان کانت بر اساس این ادعای پیشینی پیش می‌رود که «چیزی ممکن است»،^{۱۴} نه این که چیز ممکن وجود دارد یا اساساً چیزی وجود دارد^{۱۵} (Chignell 2009, 164).^{۱۶} این برهان، علاوه بر این که تنها برهان پیشینی مقبول کانت در دوره پیشانقادی است، از جهات دیگری نیز، همچون نتایجش برای متافیزیک وجهی (مسئله بنیاد امکان‌ها و صادق‌ساز گزاره‌های امکانی)، حائز اهمیت است (Chignell 2009, 157-159; Yong 2014, 27-28)، و این امور موجب آن شده تا خصوصاً در دوره معاصر فیلسوفان و کانت‌پژوهانی در آثار خود به صورت‌بندی این برهان، نتایج آن و نقد و بررسی تفصیلی آن بپردازند.^{۱۷} سیر کلی این برهان به شکلی اجمالی و ساده‌سازی شده از این قرار است: استدلال از یک امکان / گزاره امکانی آغاز می‌شود.^{۱۸} آنگاه کانت ادعا می‌کند که این امکان باید تبیینی متافیزیکی داشته باشد و به تعبیری لازم است صادق‌ساز یا بنیادی برای آن یافت تا روشن شود به چه جهت چنین امکانی برقرار است. ادعای او این است که تنها بنیاد صحیح

برای چنین امکانی باید موجودی بالفعل^{۱۹} باشد که البته، به دلیل این بنیادی بودن، باید دسته‌ای از ویژگی‌ها را نیز دارا باشد. با در نظر گرفتن مدعیات صریح کانت در این باره و برخی از تفاسیر ناظر به این برهان، می‌توان گفت مهم‌ترین این ویژگی‌ها از این قرارند: موجودی کامل و جامع از حیث مجموعه‌ای از ویژگی‌ها^{۲۰} (حداقل در برخی تفاسیر)، ضروری به ضرورت مطلق، یگانه و بسیط.

مسئله اصلی این مقاله ناظر به صورت‌بندی منطقی خود برهان است^{۲۱} و بر آن‌ايم تا از میان صورت‌بندی‌های متأخری که برای آن مطرح شده، یکی از صورت‌بندی‌های مفصل و مورد توجه آن را مبنای کار خود قرار دهیم. در ادامه و پس از بیان توضیح پاره‌ای اصطلاحات ضروری برای فهم برهان، بازسازی صوری برهان طی چهار مرحله بیان و ملاحظاتی انتقادی و تکمیلی ناظر به این صورت‌بندی طرح می‌شود. در پایان، نکاتی در رابطه با ساختار کلی برهان مطرح شده و بر اساس آن صورت‌بندی مختار از برهان ارائه خواهد شد.

۲. اصطلاحات اصلی برهان

اما در نخستین قدم لازم است که اصطلاحات این برهان را از پیش مرور و تثبیت نماییم.

۲-۱. محمول

واژه «محمول»^{۲۲} در این برهان فراوان از سوی کانت به کار برده می‌شود. اصطلاح «محمول» امروزه صرفاً به هویت زبانی خاصی اطلاق می‌شود که مثلاً در کنار لفظی مفرد (موضوع) سازنده ساده‌ترین جملات موضوع-محمولی (به عنوان هویات زبانی مرکب) خواهند بود (Blackburn 2005, 288). بنابراین «محمول» اصطلاحی متفاوت از «ویژگی»^{۲۳} است؛ چراکه ویژگی‌ها، حداقل در برخی دیدگاه‌ها، هویتی غیروابسته به ذهن و زبان ما دارند.^{۲۴} اما کانت از این اصطلاح هم برای اشاره به ویژگی‌ها استفاده می‌کند و هم معادل‌های زبانی آنها (یعنی محمولات). بر همین اساس، برخی کانت‌پژوهان نیز به دلایلی ترجیح داده‌اند که همانند کانت برای اشاره به ویژگی‌ها هم از همان تعبیر «محمول» استفاده کنند؛ اولاً به جهت تبعیت از کانت و ثانیاً به این جهت که از انتساب موضعی خاص به کانت در باب چیستی ویژگی‌ها یا محمولات اجتناب ورزند (Chignell 2009, 165). ما نیز از همین رویه تبعیت خواهیم کرد و بر همین اساس است که در بحث آتی ممکن است از فعل نمونه‌دار شدن^{۲۵} نیز برای محمول‌ها استفاده شود.

۲-۲. امکان منطقی و واقعی

کانت مخالف متافیزیک وجهی رایج پیشینیان خود بود (Stang 2016, 13). آموزه کلیدی این متافیزیک آن بود که اصل امتناع تناقض عالی‌ترین اصل هستی‌شناسی (نه فقط منطق) است. بر این پایه، هرچه منطقاً متناقض نباشد، ممکن است و صدق ضروری آن است که نقیضش متضمن تناقض باشد. بنابراین محمول مرکبی که تناقض منطقی درونی ندارد، امکان نمونه‌دار شدن را داراست و یک جفت محمول نیز اگر تناقض منطقی ندارند قابلیت باهم‌نمونه‌دار شدن^{۲۶} را دارند. طبیعتاً طبق این ادعا، اگر دو محمول قابل جمع نیستند، آلابد منطقاً ناسازگارند و اجتماعشان متضمن تناقض است.

اما کانت عدم تناقض را تنها به عنوان شرط صوری امکان نمونه‌دار شدن یک محمول می‌پذیرفت و معتقد بود که با آن تنها می‌توان به امکان منطقی دست یافت. اما امکان به معنای مطلق کلمه، یعنی امکان واقعی، علاوه بر شرط صوری، به شرط مادی یا واقعی هم محتاج است (Kant OPG, II, 77-78; A 17-18). پس برای نمونه‌دار شدن

یک محمول، (اگر مرکب باشد) علاوه بر نبود تناقض منطقی میان اجزای آن (شرط لازم امکان منطقی)، محمول‌های اتمی سازنده آن نیز باید خودشان امکان واقعی (متافیزیکی) نمونه‌دار شدن را دارا باشند (Kant OPG, II, 80; A22) و علاوه بر اینها، برای باهم‌نمونه‌دار شدن این محمولات اتمی نیز باید امکان واقعی این امر وجود داشته باشد^{۲۷} (Chignell 2009, 171-175). در نتیجه، در نگاه کانت، امکان‌های منطقی‌ای وجود دارند که به معنای مطلق کلمه (واقعی و متافیزیکی) ممکن نیستند. برای مثال، یک شیء ممتد نمی‌تواند وصف اندیشندگی را هم داشته باشد، اما این عدم امکان ناشی از تناقض منطقی نیست (Stang 2016, 101).

در رابطه با شرط مادی امکان (واقعی) یک محمول، ادعای کانت (که از آن در برهان استفاده می‌کند) این است که چنین امکانی باید در چیزی x «داده‌شده»^{۲۸} باشد و این، مطابق صورت‌بندی استانگ از کانت، یعنی اگر F یک محمول^{۲۹} واقعاً ممکن است، پس جوهری x وجود دارد، به نحوی که:

- یا F, x را نمونه‌دار می‌کند

- یا امکان F نتیجه^{۳۰} x است^{۳۱} (یعنی x بنیان امکان F است) (Kant OPG, II, 79; A21; Stang) (2016, 103).

بر اساس این ادعا، محمول‌ها تنها در صورتی واقعاً ممکن‌اند که بنیانی موجود داشته باشند، و در نتیجه، اگر هیچ چیز وجود نداشته باشد، هیچ چیزی (واقعاً) ممکن نیز نخواهد بود. به نظر برخی، پشتوانه این ادعا «اصل دلیل کافی»^{۳۲} است که کانت آن را اجمالاً قبول دارد و مفادش، بر اساس یک صورت‌بندی از او، این است: در هر صدقی محتاج چیزی هستیم که بنیاد تعیین‌بخش آن صدق باشد (Chignell 2009, 158). به هر حال، ادعای تبیین‌پذیری امکان در درجه اول بر تبیین‌ناپذیری اش‌علی‌الاصول ترجیح دارد و می‌توان این ادعا را، حداقل در تحلیلی اولیه، بر پایه اصل صادق‌سازی یا لزوم ابتدای متافیزیکی موجهات در نظر بسیاری موجه دانست.

۲-۳. محمولات مشتق و بنیادی

خداوند می‌تواند دو دسته از محمولات را دارا باشد: (الف) محمولات مشتق^{۳۳} که به نحوی نتیجه خدا هستند و از این جهت که خداوند دارای محمولات دیگری هست، حائز آنها نیز می‌باشد. طبیعتاً کانت امکان این محمولات را بر آن محمولات پایه‌ای‌تر و نمونه‌دار شدن آن پایه‌ها در خداوند مبتنی می‌داند. (ب) محمولات بنیادی^{۳۴}، یعنی محمولات پایه‌ای که نتیجه خدا و نمونه‌دار شدن محمولاتی دیگر توسط او نیستند. در مورد این محمولات، کانت معتقد است که به معنای دیگری، بنیاد امکانشان در خدا قرار دارد. منظور او این است که این محمولات از این جهت ممکن‌اند که نمونه‌دار شدنشان توسط خدا منطقیاً مستلزم امکان آنهاست؛ از باب این قاعده که فعلیت مستلزم امکان است (Stang 2016, 104-105). پس چه محمولات مشتق و چه بنیادی برای امکانشان بنیانی در خداوند دارند، هرچند نوع بنیاد بودن خداوند برای آنها متفاوت است. حال در نظرگاه کانت تمامی امکان‌ها (امکان نمونه‌دار شدن تمامی محمول‌ها، حتی محمول‌های غیرخدا) نیز در نهایت در خداوند بنیاد دارد^{۳۵} و اثبات این ادعا رسالت همین برهان است.

۲-۴. ضرورت مطلق

ضرورتی که در این برهان قرار است در بنیاد تمامی امکان‌ها فرض شود؛ اولاً ضرورتی واقعی است (نه منطقی) و ثانیاً ضرورت واقعی مطلق^{۳۶} (نه مشروط^{۳۷}) است (Stang 2016, 123-128). ضرورت مطلق ضرورت به معنای مطلق کلمه نیست، بلکه نوعی ضرورت خاص است؛ یعنی ممکن است چیزهایی داشته باشیم که بالضروره موجودند، منتها

لزوماً با ضرورت مطلق موجود نیستند. کانت این معنای ویژه از ضرورت را در بیان رابطه خداوند با مطلق امکان‌ها به کار خواهد بست.

توضیح آن که کانت، متناظر با امکان، ضرورت را نیز بر دو نوع منطقی و واقعی می‌داند. همچنین برخلاف منطق‌گرایان مدرن، موجود ضروری به ضرورت منطقی را قبول ندارد. منطق‌گرایان مدرن معتقد بودند چیزی که بالضروره وجود دارد، در واقع عدم وجودش موجب تناقض منطقی و از این رو غیرممکن است. اما به نظر کانت، وجود یک محمول واقعی نیست و نفی آن در هیچ موجودی به تناقض نمی‌انجامد. بنابراین هیچ چیز با ضرورت منطقی وجود ندارد و اگر چیزی بخواهد بالضروره موجود باشد، باید با ضرورت واقعی وجود داشته باشد (Kant 122-123; OPG, II 81-82; A26-27; Stang 2016, 122-123). منتها ضرورت واقعی برای کانت بر دو نوع مطلق و مشروط است. کانت برای فهم دو نوع ضرورت واقعی از تناظری که در دو نوع ضرورت منطقی منطق‌گرایان مطرح بود استفاده می‌کند که البته خود او در فضای ضرورت و امکان منطقی بدان‌ها نیز باور داشت.

برای کانت، همانند منطق‌گرایان، اصل امتناع تناقض بالاترین اصل امکان منطقی است که کل فضای امکان منطقی را بنیاد می‌بخشد، و با ابطال آن دیگر هیچ چیز منطقیاً ممکن نخواهد بود. از این رو، این اصل دارای ضرورت مطلق منطقی است. در مقابل، گزاره‌های منطقیاً مستتج از آن، از ضرورت مشروط منطقی برخوردارند. می‌توان گفت رابطه میان اصل تناقض با تمامی امکان‌های دیگر از جمله همین ضرورت‌های منطقی مشروط از نوع ابتدا است و البته در فضای امکان منطقی برقرار است (Stang 2016, 123). به همین ترتیب، در قلمرو امکان واقعی، ضرورت مطلق واقعی، در باب گزاره‌ها یا موجودات، از آن گزاره یا موجودی است که ابطال آن (به ترتیب، یعنی کذب یا عدم وجودش) تمام امکان‌های واقعی را از بین ببرد و این یعنی چنین گزاره یا موجودی کل فضای امکان واقعی را بنیاد ببخشد. در مقابل، گزاره‌ها یا موجودات دارای ضرورت واقعی مشروط آنهایی هستند که به ترتیب، از گزاره یا موجود دارای ضرورت مطلق واقعی ناشی می‌شوند. بدیهی است که کانت در پی اثبات این ادعا است که موجودی که از ضرورت مطلق واقعی برخوردار است (خداوند) وجود دارد. به نحو مشابهی می‌توان گفت، رابطه میان ضرورت مطلق واقعی با سایر امکان‌ها، از جمله ضرورت‌های مشروط، از نوع ابتدا است که منتها این بار در فضای امکان واقعی برقرار است (Stang 2016, 124).

چنان که می‌بینیم، ضرورت مطلق کانتی از رابطه‌ای با امکان‌ها سخن می‌گوید که از نوعی ابتدای متافیزیکی خبر می‌دهد و بر حسب رابطه شرطی محال^{۳۸} و ویژه‌ای با عنوان ابطال^{۳۹} قابل فهم است (Stang 2016, 121). به نظر می‌رسد این رابطه را می‌توانیم، مرتبط با گزاره‌ها^{۴۰}، در تعریف ضرورت مطلق چنین نشان دهیم:

$$\blacksquare p =_{\text{def}} [\Box p \wedge (\neg p \Rightarrow \neg \Diamond (\exists x) Fx)]$$

در این تعبیر عملگر \blacksquare را برای بیان ضرورت مطلق انتخاب کرده‌ایم. امکان‌ها را، مطابق ادبیات کانت در برهان آتی، همان امکان محمول‌ها در نظر گرفتیم و مراد از امکان یک محمول نیز همان امکان نمونه‌دارشدن آن است. F به صورت دلخواه انتخاب شده است و هر محمولی را می‌توان به جای آن نشاناند. از \Rightarrow نیز در اینجا برای رابطه شرطی محال استفاده شده، نه شرطی خلاف واقع معمولی. اگر شرطی خلاف واقع معمولی برای صورت‌بندی رابطه ابطال استفاده شود، با امتناع مقدم، شرطی صادق خواهد بود، و با قرار دادن هر گزاره ضروری معمولی (نه فقط ضروری مطلق) به جای p ، نفی آن ممتنع است و صدق رابطه را نتیجه می‌دهد. بنابراین بهترین گزینه شرطی‌های

محال هستند که با انتفای ضروری مقدم صادق نمی‌شوند. کانت نیز از واژه «ابطال» چنین چیزی می‌فهمد. نفی هر صدق ضروری برای کانت ابطال تمامی امکان‌ها به شمار نمی‌رود. به عبارت دیگر، نزد کانت، اگر یک صدق ضروری کاذب بود، تنها برخی چیزها «ابطال» می‌شدند، نه همه چیزها. مثلاً ممکن است صدق ضروری p را داشته باشیم (p صدقی ضروری غیر از «خدا وجود دارد» است) که اگر p کاذب بود، تنها برخی امکان‌های واقعی، نه همه آنها، دیگر ممکن نمی‌بودند (Stang 2016, 125).

۲-۵. بنیاد تمامی امکان‌ها و بنیاد برخی امکان‌ها

با توجه به مطلب اخیر، دو اصطلاحی را که در برهان آتی به کار خواهند رفت می‌توانیم در اینجا معرفی کنیم:

- بنیاد برخی امکان‌های واقعی^{۴۱} (با عبارت مخفف GSRP)

- بنیاد همه امکان‌های واقعی^{۴۲} (با عبارت مخفف GARP) (Stang 2016, 105).

با توجه به نکات ذیل ۲-۲، این دو اصطلاح را می‌توان چنین تعریف کرد:

- جوهر X بنیاد برخی امکان‌های واقعی (GSRP) است اگر و تنها اگر [حداقل] یک محمول ممکن F وجود داشته باشد که در X داده شده باشد.^{۴۳}

- جوهر X بنیاد همه امکان‌های واقعی (GARP) است اگر و تنها اگر برای هر محمول ممکن F ، F در X داده شده باشد» (Stang 2016, 105).

با توجه به آنچه ذیل ۲-۴ آمد، می‌توان فهمید که موجود ضروری به ضرورت مطلق واقعی [شیئی] یک GARP است (Stang 2016, 128).

۳. بازسازی استدلال کانت

چنان که در مقدمه گفتیم، در صورت‌بندی برهان یکی از بازسازی‌های مفصل و مورد توجه آن را مبنا قرار می‌دهیم و آن صورت‌بندی استانگ است. این صورت‌بندی متناظر با چهار زیربخش مرتبط کتاب کانت (Kant OPG, II 81-84; A25-33) پیش می‌رود و برای برهان چهار مرحله در نظر گرفته است (Stang 2016, 128-134).

۳-۱. مرحله اول: ضرورت مطلق گزاره‌ای وجود چیزی

۳-۱-۱. صورت‌بندی استانگ

استدلال خود کانت، چنان که استانگ آن را با تغییراتی اندک صورت‌بندی کرده است، با این مقدمات قابل ارائه است:

۱. p به ضرورت مطلق ضروری است اگر و تنها اگر، اگر p - آنگاه هیچ محمولی^{۴۴} امکان واقعی نمی‌داشت. [تعریف ضرورت مطلق در بخش ۳-۴]

۲. اگر F یک محمول واقعاً ممکن باشد، آنگاه جوهری وجود دارد که امکان واقعی آن را بنیان می‌نهد. [بخش ۳-۲]

۳. اگر F یک محمول واقعاً ممکن باشد و یک جوهر امکان واقعی آن را بنیان نهد، آنگاه عدم وجود آن جوهر امکان واقعی F را ابطال می‌کند. [باز هم بخش ۳-۲]

۴. پس، اگر هیچ چیزی موجود نبود، هیچ محمولی امکان واقعی نمی‌داشت. [بر اساس سطر ۲ و سطر ۳]^{۴۵}

۵. پس، به نحو مطلقاً ضروری چیزی موجود است. [بر اساس ۱ و ۴] (Stang 2016, 129)

نتیجه این استدلال بر فرض تمامیت، این گزاره ضروری به ضرورت مطلق واقعی است: چیزی (حداقل یک چیز) وجود دارد، و البته مقصود چیزی است که به مثابه یک جوهر بنیاد امکان یا امکان‌های واقعی محمولات ممکن (به امکان واقعی) است.

۳-۱-۲. نمادین‌سازی صورت‌بندی استانگ

برخی (Chignell 2009, 165) در نمادین‌سازی این برهان به منظور رفع خلأهای استدلالی از مقدماتی بهره برده‌اند که حداقل صریحاً از کانت مستفاد نیست و به نتیجه‌ای نیز ختم شده‌اند که بر خلاف نقطه نظر کانتی، فاقد ضرورت مطلق واقعی است. اما در صورتی‌سازی زیر، ما تلاش کرده‌ایم با تکیه بر دعاوی اصلی کانت و با حداقل افزوده‌ها خلأهای استدلالی آن را ترمیم کرده، با سادگی بیشتر به نتیجه نهایی خود کانت واصل شویم. پیش از ارائه آن، چند نکته را اشاره یا یادآوری می‌کنیم: (۱) عملگر \diamond دلالت بر امکان واقعی دارد. (۲) عملگر \blacksquare نشانگر ضرورت مطلق واقعی است (نک. بخش ۲-۴). (۳) امکان یک محمول را با امکان نمونه‌دار شدن آن نشان داده‌ایم. (۴) محمول G را، البته به تبعیت از برخی (Chignell 2009, 165)، برای نشان دادن رابطه مبتنا به کار برده‌ایم و G_{xFy} به این معنا است که x بنیاد امکان نمونه‌دار شدن F توسط y است. (۵) از \Rightarrow برای رابطه شرطی محال استفاده شده است. (۶) برای صورتی‌سازی ادعای کانت از محمول وجود ($E!$) استفاده شده، اما با این همه، سور وجودی مثبت نیز خنثی نیست و حتی در موارد فقدان وجود محمولی نیز تعهد وجودی به همراه خواهد داشت.

1. $\diamond(\exists x)Fx$ مقدمه مفروض [F دلخواه است]
2. $\blacksquare p \leftrightarrow [\neg p \Rightarrow (\forall F)\neg\diamond(\exists x)Fx]$ متخذ از تعریف ضرورت مطلق (۲-۴)
3. $\diamond(\exists x)Fx \rightarrow (\exists y)(Sy \wedge GyFx)$ مقدمه دال بر ابتنای امکان محمولات بر جوهری بنیادبخش
4. $\neg(\exists y)(Sy \wedge GyFx) \rightarrow \neg\diamond(\exists x)Fx$ عکس نقیض شرطی، 3
5. $\neg(\exists z)E!z \rightarrow \neg(\exists y)(Sy \wedge GyFx)$ مقدمه مفروض و بدیهی
6. $\neg(\exists z)E!z \rightarrow \neg\diamond(\exists x)Fx$ قیاس شرطی، 4 و 5
7. $\neg(\exists z)E!z \rightarrow (\forall F)\neg\diamond(\exists x)Fx$ تعمیم و معرفی سور کلی⁴⁶، 6
8. $\blacksquare(\exists z)E!z \leftrightarrow [\neg(\exists z)E!z \Rightarrow (\forall F)\neg\diamond(\exists x)Fx]$ جانمایی، 2
9. $\blacksquare(\exists z)E!z$ حذف دوشروطی، 8 و 7

استدلال با مقدمه دال بر «امکان واقعی نمونه‌دار شدن یک محمول دلخواه» آغاز می‌شود و چون دلخواه در نظر گرفته شده، در واقع تمامی امکان‌های واقعی (امکان نمونه‌دار شدن هر محمولی) در اینجا مورد توجه است (Kant OPG, II 157/ A 193) و در جستجوی بنیاد آنها خواهیم بود (Chignell 2009, 167). سطر 2 متخذ از تعریف ضرورت مطلق واقعی در ۲-۴ است. سطر 3 نیز ادعایی کانتی است که در ۲-۲ مطرح کردیم و مطابق آن، اگر واقعاً ممکن است که چیزی دارای ویژگی F باشد، پس باید جوهری (چیزی) وجود داشته باشد که بنیاد این امکان بوده باشد. باقی سطور استدلال نیز واضح‌اند.

۳-۲. مرحله دوم: ضرورت مطلق شیئی وجود چیزی

حاصل مرحله اول این ادعا بود که «به نحو مطلقاً ضروری، چیزی وجود دارد»:

$$\blacksquare(\exists x)E!x$$

که به اقتضای مفهوم ضرورت مطلق گزاره‌ای یعنی: این گزاره که «حداقل چیزی هست (البته ممکن است چیزهایی باشند که مبنای امکان محمولات ممکن می‌باشند)» باید این گونه فهمیده شود که «اگر این گزاره صادق نباشد (چیزی نباشد و طبعاً آن بنیاد یا بنیادها نیز وجود نداشته باشند)، در این صورت هیچ محمولی واقعاً امکان [نمونه‌دارشدن] ندارد». حال در مرحله دوم، کانت در صدد اثبات این ادعا است که «چیزی به نحو مطلقاً ضروری [به ضرورت مطلق] وجود دارد»:

$$(\exists x) \blacksquare E! x$$

و این یعنی گذاری از یک ادعای وجهی گزاره‌ای^{۴۸} (در مرحله قبل) به یک ادعای وجهی شیئی^{۴۹} (Abaci 2014, 14-15). پس نتیجه ادعایی این مرحله این است که چیزی وجود دارد که اگر موجود نبود، هیچ چیز واقعاً ممکن نمی‌بود و این یعنی این شیء بنیاد امکان تمامی ممکنات است و مطابق ۲-۵:

$$(\exists x)(GARPx)$$

برخی معتقدند که «غیرقابل دفاع‌ترین گام استدلال کانت» همین مرحله است؛ چراکه «هیچ تناقضی در این فرض وجود ندارد که جهان ضرورتاً ناتهی باشد، ولی صرفاً متشکل از چیزهایی باشد که به امکان خاص موجودند» (Wood 1978, 70-71)، یعنی هیچ شیء خاصی نیست که ضرورتاً موجود باشد. راه‌هایی برای تصحیح این گزار پیشنهاد شده است. پیشنهاد استانگ این است که اگر تمام موجوداتی را که هر کدام بنیان برخی از امکان‌های واقعی هستند (GSRPها) مجموعاً به عنوان موجودی واحد فرض کنیم، آنگاه این موجود بنیان تمام امکان‌های واقعی (GARP) خواهد بود و به ضرورت مطلق شیئی وجود خواهد داشت. چراکه اگر این مجموع به طور کامل (یعنی با تمام اجزای آن) نابود شود، در این صورت هیچ محمول ممکن واقعی نیز باقی نخواهد ماند (Stang 2016, 130).^{۵۰}

دو نکته در مورد این راه‌حل لازم است که گوشزد شود: نخست این که به نظر می‌باید از نظر متافیزیکی این مجموع را یک اعتبار صرف تلقی نکرد، که البته در میان متافیزیک‌دانان معاصر نیز برخی در هستی‌شناسی خود به جمع‌هایی مشابه قائل‌اند (Varzi 2019).^{۵۱} دوم و مهم‌تر آن که این کل و مجموع نمی‌تواند از نوع کل‌های کلاسیک باشد. «این مجموع [مجموع GSRPها] باید به گونه‌ای باشد که از بین بردن هر یک از اجزای حقیقی^{۵۲} آن، آن را نابود نسازد؛ بلکه تنها راه نابود کردن این مجموع نابودی همه اجزای حقیقی آن باشد» (Stang 2016, 130). این ویژگی از آن جهت لازم است که ما در حقیقت در سیر استدلال به دنبال نوعی کل و مجموع هستیم که بتواند بنیاد تمام امکان‌ها باشد و با نابودی آن تمام امکان‌ها از بین بروند. پس با کل معمولی نمی‌توان چنین هدفی را پیش برد؛ زیرا، در این کل‌ها با از بین رفتن برخی از اجزا نیز کل از میان می‌رود. حال اگر مجموع GSRPها از این دست باشد و با از بین رفتن یک جزء، GSRP از بین برود، لزوماً تمام امکان‌ها زایل نمی‌شوند، زیرا ممکن است برخی اجزای دیگر این کل، چون باقی هستند، امکان‌هایی را بنیاد نهند و این یعنی اساساً این کل را نمی‌توانیم یک GARP تلقی کنیم.

استانگ برای حل این مشکل مفهوم انبوه^{۵۳} را از کیت فاین (Fine 1994a, 137) اقتباس می‌کند. انبوه بر خلاف جمع‌های کلاسیک غیرصُلب^{۵۴} است. انبوه^{۵۵} Xها مجموعی از Xها است که «اگر و تنها اگر دست‌کم یکی از Xها وجود داشته باشد، آن نیز وجود خواهد داشت» (Stang 2016, 130). به همین دلیل، انبوه با از بین رفتن برخی از اجزای خود از بین نمی‌رود.^{۵۶}

با این تفصیل، انبوه‌های از همه GSRP ها می‌تواند یک GARP باشد، چراکه تنها با نابودی تمام اجزایش نابود می‌شود و با نابودی آن نیز که مقارن با نابودی تمامی GSRP ها است هیچ امکانی برقرار نخواهد ماند. از طرفی هم می‌دانیم که یک GARP به ضرورت مطلق واقعی شیئی وجود دارد (نک. بخش ۲-۵). پس اگر طبق مرحله اول:

$$\blacksquare (\exists x) E! x$$

این گزاره نیز با تطبیق متغیر بر انبوه به همان ضرورت برقرار است:

$$\blacksquare (\exists x) (E! x \wedge GARP x)$$

و وقتی به ضرورت مطلق واقعی گزاره‌ای^{۵۶} ثابت شد که چیزی هست که GARP است، از آنجا که در ۲-۵ ادعا شد:

$$(\forall x) (GARP x \rightarrow \blacksquare E! x)$$

پس این ادعا نیز برقرار خواهد بود:

$$\blacksquare (\exists x) (\blacksquare E! x \wedge GARP x)^{57}$$

۳-۳. مرحله سوم: یگانگی

ادعای این مرحله آن است که موجود ضروری به ضرورت مطلق واقعی شیئی یگانه^{۵۸} است (Kant OPG, II 84; A31). به تعبیر دیگر، از آن انبوه‌های که از GSRP ها در مرحله قبل فرض کردیم تنها یکی داریم؛ فقط یک انبوه با آن ویژگی وجود دارد. در تعبیر صوری این ادعا، ما در مرحله قبل به این رسیدیم که:

$$\blacksquare (\exists x) (\blacksquare E! x \wedge GARP x)$$

که به روشنی می‌توان این عبارت را با حذف محمول وجود و به تبع آن عملگر ضرورت [شیئی]، ساده‌تر نیز کرد:^{۵۹}

$$\blacksquare (\exists x) GARP x$$

حال در این مرحله ادعا این است که:

$$\blacksquare (\exists x) [GARP x \wedge (\forall y) (GARP y \rightarrow x = y)]$$

اما چگونه می‌توان این ادعا را اثبات کرد؟ بازسازی استانگ از استدلال کانت در این مرحله (Stang 2016,)

131) یک برهان خلف چهارسطری است:^{۶۰}

۱. فرض کنیم که A و B هر دو GARP هستند و $A \neq B$. [فرض]

۲. اگر x یک GARP باشد، آنگاه به ازای هر محمول ممکن F، x بنیاد امکان F است، حال به یکی از این دو نحو:

الف) F توسط x نمونه‌دار شده است و امکان F هیچ بنیاد دیگری ندارد.

ب) امکان F در x (به نحو دیگری^{۶۱}) بنیان نهاده شده. [کل سطر ۲ مطابق تعریف GARP است. نک. ۲-۵]

۳. ∴ در نتیجه

- از طرفی، چون علی‌الفرض (در سطر ۱) A یک GARP است، پس امکان محمولات بنیادی A هیچ بنیاد دیگری [غیر از نمونه‌دارشدنشان توسط خود او] ندارد.

- و از طرف دیگر، چون علی‌الفرض (در سطر ۱) B یک GARP است، پس امکان محمولات بنیادی A در B بنیان نهاده شده است. [به جهت سطر ۱ و ۲]

روشن است که این یک تناقض است.

۴. ∴ پس، اگر A و B هر دو GARP هستند، پس در واقع $A=B$.

با این همه، به نظر می‌رسد که می‌توان این مرحله را به نحو دیگری نیز اثبات کرد، یعنی بر اساس مفهوم انبوهه مرحله قبل. بر پایه این مفهوم، انبوهه کذایی جامع تمام GSRP‌ها است و از این رو یک GARP است. حال اگر دو تا از این انبوهه، یعنی A و B، داشته باشیم که از هم متمایز باشند، در این صورت به موجب تمایز، یا B دست‌کم دارای یک جزء (یک GSRP) است که A فاقد آن است و یا برعکس؛ A حداقل یک جزء (یک GSRP) دارد که B فاقد آن است. حال آن که هر دو فرض نامعقول است؛ چون فقدان یک GSRP در A و B به این معناست که آنها جامع تمام GSRP‌ها نیستند و به تبع یک GARP نیز نخواهند بود و این خلاف فرض ما درباره آنها است.

۳-۴. مرحله چهارم: بساطت

مرحله پایانی^{۶۲} برهان کانت اثبات این است که یگانه GARP مورد نظر بسیط^{۶۳} است. مقصود آن است که جوهری واحد است، نه انبوهه‌ای از جواهر (Kant OPG, II 84; A31-32). به تعبیر دیگر، انبوهه GSRP‌ها تک‌جزئی است. به اذعان بسیاری، این مرحله دشوارترین گره این برهان است (Fisher and Watkins 1998, 375; Adams 2000, 433-434; Stang 2016, 132-135). مشکل اصلی این است که حتی خداناباور نیز می‌تواند تا اینجا با کانت همراهی کند و به انبوهه‌ای GARP از GSRP‌ها معتقد باشد، بی آن که به هیچ جوهر واحد بسیطی^{۶۴} با عنوان GARP قائل شود. برای مثال، مطابق نظرگاه فاین (Fine 1994b)، هر امکانی بر ذات خاصی مبتنی است، پس کل فضای امکان‌ها نیز نه توسط یک جوهر واحد بسیط، بلکه توسط انبوهه‌ای مرکب از همان ذات‌ها (انبوهه‌ای GARP از GSRP‌های متعدد) بنیاد یافته است (Stang 2016, 132). دیدگاه‌هایی مشابه این را کثرت‌گرایی وجهی^{۶۵} می‌نامند (Stang 2016, 132). احتمال صحت چنین نظرگاه‌هایی برای برهان کانت اشکال‌تکثر^{۶۶} (Yong 2014, 28) خوانده می‌شود که کانت ملزم به رد آن است.

استدلال خود کانت برای این مرحله (Kant OPG, II 84; A31-32) طرح این ادعا است که هر GSRP لاجرم یک GARP است (Stang 2016, 133) و چون مطابق ۳-۳، ما فقط یک GARP (همان انبوهه GSRP‌ها) می‌توانیم داشته باشیم، پس اگر این انبوهه تک‌جزیی نباشد و دست‌کم دو جزیی باشد (یعنی دو GSRP داشته باشیم) در نتیجه طبق ادعای کانت، حداقل دو GARP خواهیم داشت^{۶۷} و این با ضرورت یگانگی GARP در ۳-۳ منافات دارد.

با این همه، چنان که گفته‌اند، این ادعای کانت که «هر GSRP لاجرم یک GARP است» به نحوی مصادره به مطلوب (Adams 2000, 433; Stang 2016, 133-134) و خود محتاج به اثبات است. راه‌های مختلفی برای اثبات این ادعا و تصحیح این مرحله از برهان پیشنهاد شده و به تفصیل نیز مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند که البته مقاله حاضر گنجایش ورود به آنها را ندارد (Stang 2016, 134-143). در اینجا تنها به پاسخ یونگ (Yong 2014, §3) اشاره می‌کنیم. به نظر او، برای رد کثرت‌گرایی وجهی باید به کل فضای امکان‌ها به مثابه یک تمامیت نیز توجه کرد و صرفاً نباید امکان‌های جزیی را در نظر گرفت. تمامی امکان‌ها و محمولات ممکن به مثابه یک کل منسجم امری هستند که در درونشان انواع روابط ممکن [وجهی] برقرار است (روابطی همانند سازگاری، ناسازگاری، استلزام و غیره) (Stang 2016, 136) ((Yong 2014, 39-41)). چنین تمامیت و چنان روابطی میان امکان‌ها بر چه بنیادی مبتنی است؟ به نظر می‌رسد که برای تبیین آن باید بنیاد دیگری نیز در کار باشد که مستقیم یا غیرمستقیم فضای کل امکان‌ها را ابتدا بخشد و به این صورت، هم امکان‌ها و هم روابط گوناگون میان آنها تبیین متافیزیکی بیابد.

بر این اساس، توان تبیینی این نظرگاه نسبت به کثرت‌گرایی وجهی بیشتر است (Yong 2014, 39-45) و اگر اساس برهان کانتی تعهد به اصل دلیل کافی است (نک. ۲-۲)، تعهد کامل به این اصل اقتضا می‌کند که در جستجوی بنیادی برای روابط ممکن میان امکان‌ها نیز باشیم (Yong 2014, 40-41) و خود این را که نتیجه مطلوب کانتی می‌تواند کاربرد جامع‌تری برای PSR به ارمغان بیاورد باید از مزایای نظری آن تلقی شود (Yong 2014, 49).

۴. صورت‌بندی مختار از برهان امکان

در بخش ۳، برهان کانت را بر اساس مراحل مورد نظر وی (عمدتاً با اتکا به صورت‌بندی استانگ) و بعضاً با اشاراتی به تکمله‌های کانت‌پژوهانه اجمالاً مورد توجه قرار دادیم. اکنون صورت‌بندی دیگری از این برهان ارائه می‌کنیم و سپس به مزیت‌های این صورت‌بندی جدید اشاره خواهیم کرد. در این بازآرایی، در عین حفظ ایده‌های اصلی کانت، ترتیب مراحل و محتوای آنها بعضاً تغییر یافته و برهان صورت کوتاه‌تر و ساده‌تری می‌یابد. این صورت‌بندی که از جهاتی بر نسخه اصلی ترجیح دارد، در دو مرحله اصلی و یک مرحله خارج از رسالت برهان خلاصه می‌شود.

۴-۱. مراحل صورت‌بندی مختار

۴-۱-۱. مرحله اول

مرحله اول متناظر با مرحله اول استدلال پیشین است. کافی است که در این مرحله هرچند با موضع ضعیف‌تری به این ادعا برسیم که چون امکان نمونه‌دارشدن یک محمول وجود دارد، پس چیزی هست که بنیاد آن است:

$$(\exists x)GSRPx$$

در یکی از پی‌نوشت‌های ذیل ۳-۲ اشاره کردیم که برای این برهان نیازی به این نداریم تا ضرورت مطلق واقعی گزاره‌ای را در نظر بگیریم. هرچند از آنجا که امکان نمونه‌دارشدن یک محمول نیز (مطابق اصل ۵ در سیستم S5) ضروری است،^{۶۸} بنیاد داشتن آن نیز ضروری است، و از این رو ادعای فوق به صورت ضروری نیز قابل طرح است:

$$\Box(\exists x)GSRPx$$

۴-۱-۲. مرحله دوم

حال، این دست‌کم یک GSRP ثابت‌شده، یا GARP هم هست یا نیست. با فرض تمامیت حداقل یکی از راه‌های مختلفی که در مرحله ۴ برهان کانتی مطرح‌اند و علی‌الادعا می‌توانند این مدعای کانتی را اثبات کنند که هر GSRP یک GARP هم هست، حداقل یک GSRP داریم که GARP هم هست (متناظر نتیجه نهایی ۳-۴):

$$(\exists x)GARPx$$

با اثبات وجود دست‌کم یک GARP، مطابق ۲-۵ ضرورت مطلق شیئی هم برایش ثابت خواهد شد و این خود اثبات جداگانه‌ای نمی‌طلبد (متناظر نتیجه نهایی مرحله ۲).

حقیقت این است که برهان در این صورت‌بندی جدید در همین مرحله از استدلال به هدف خود رسیده است و آن اثبات موجودی GARP است که ضروری به ضرورت مطلق شیئی است. از این رو، مرحله بعدی (اثبات یگانگی) در حقیقت جزو مراحل اصلی استدلال نخواهد بود. این در حالی است که مراحل متناظر در نسخه اصلی برهان چنین ویژگی‌ای ندارند. به این مطلب در ۴-۲ روشن‌تر خواهیم پرداخت.

۴-۱-۳. مرحله سوم (خارج از رسالت برهان)

متناظر با کلیت مرحله ۳ در برهان اصلی، می‌توان گفت: اگر طبق مرحله قبل حداقل یک GARP داریم، باید گفت که حداکثر نیز یکی داریم؛ یعنی GARP یگانه است:

$$(\exists x)[GARPx \wedge (\forall y)(GARP y \rightarrow x = y)]$$

این ادعا با همان دلیل مطرح در مرحله ۳ در نسخه اصلی برهان قابل اثبات خواهد بود (نک. ۳-۳).

۴-۲. تفاوت‌های صورت‌بندی اصلی و مختار

چنان که قابل مشاهده است، با تغییر در ساختار برهان کانتی، در عین حفظ هسته اصلی آن، از چند ادعای غیرضروری که باری اضافی بر دوش نسخه اصلی برهان بودند رها شده‌ایم و همچنین برخی مراحل را نیز از ذیل رسالت اصلی آن خارج ساخته‌ایم. توضیح بیشتر این تغییرات را در قالب این موارد می‌بینیم:

- برای مرحله اول نیازی به ضرورت مطلق واقعی گزاره‌ای نداریم؛ چراکه در مراحل بعدی قرار نیست همان را به ضرورت مطلق شیئی تبدیل کنیم و ضرورت مطلق شیئی به گونه دیگری اثبات می‌شود.
- برای اثبات ضرورت مطلق شیئی در مرحله بعد محتاج به استفاده از مفهومی چون انبوهه نخواهیم بود.
- به تبع نکته قبل، مرحله ۴ برهان کانتی که در صورت‌بندی جدید به مرحله دوم تبدیل شده، چنان که روشن است، دیگر نباید مرحله بساطت نام بگیرد؛ زیرا بر خلاف نسخه اصلی، چنین نیست که در مرحله قبل انبوهه‌ای داشته باشیم که در این مرحله بخواهیم از تک‌جزیی بودن آن دفاع کنیم.
- مرحله ۴ و ۲ در نسخه اصلی برهان در اینجا در قالب یک مرحله (مرحله دوم) با هم ترکیب شده‌اند و اثبات این مرحله هر دو نتیجه را حاصل می‌سازد.
- مرحله ۳ برهان کانتی نیز در این صورت‌بندی مرحله‌ای خارج از رسالت اصلی برهان در نظر گرفته شده است. زیرا در این صورت‌بندی عنوان این مرحله به‌درستی مرحله یگانگی است و در صدد اثبات یگانگی خداوند (به معنای متعارف آن در فلسفه و الهیات) است؛ یعنی بی‌شریک بودن یک موجود مشخص (در ویژگی مورد نظر یعنی ضرورت وجود مطلق و ابتدای کل فضای امکان). در این صورت، از آنجا که یگانگی خداوند به همان معنای متعارف فلسفی و کلامی خود، در واقع خارج از ادعای اثبات اصل وجود خداوند است، مجازیم این مرحله را خارج از مراحل اصلی برهان در نظر بگیریم. این در حالی است که در صورت‌بندی اصلی برهان (نک. ۳-۳) معنای یگانگی صرفاً یگانه بودن انبوهه GSRPها بود، نه چیزی بیشتر از این^{۶۹-۷۰} و از این رو، نه مرحله یگانگی و نه مرحله بساطت در صورت‌بندی اصلی (چنان که در یکی از پی‌نوشت‌های ۳-۴ بیان شد) به معنای متعارفشان به کار نرفته‌اند و لذا جزو مراحل اصلی محسوب شده‌اند.

۴-۳. نمادین‌سازی مراحل صورت‌بندی مختار

صوری‌سازی استدلال نیز در این صورت‌بندی بر طبق مهم‌ترین گام‌های آن چنین خواهد بود:^{۷۱}

- | | |
|--|---|
| 1. $(\exists x)GSRPx$ | نتیجه مرحله اول |
| 2. $(\forall x)(GSRPx \rightarrow GARPx)$ | مقدمه‌ای که در مرحله دوم باید به اثبات برسد |
| 3. $(\exists x)GARPx$ | نتیجه مرحله دوم |
| 4. $(\forall x)(\forall y)[(GARPx \wedge GARP y) \rightarrow x = y]$ | مقدمه‌ای که در مرحله سوم باید به اثبات برسد |

نتیجه مرحله سوم (خارج از رسالت برهان) $5. (\exists x)[GARPx \wedge (\forall y)(GARYy \rightarrow z = y)]$

در پایان متذکر می‌شویم که هرچند برهان کانتی در برخی صورت‌بندی‌ها مراحل کمتری همانند صورت‌بندی مختار دارد، منتها غالباً تابع تفسیری است که مفسر را در بازسازی برهان بی‌نیاز از برخی از مراحل یادشده می‌نماید. اما ایده‌ای که در این صورت‌بندی مطرح شده اتفاقاً سعی کرده از تفسیرهای خاص خنثی باشد و تنها از حیث سامان‌دهی منطقی، مراحل لازم برای وصول به نتیجه را با همان تفسیر چهار مرحله‌ای بهینه‌سازی کند.

۵. نتیجه‌گیری

برهان مورد نظر کانت بر اساس صورت‌بندی برخی کانت‌پژوهان معاصر (استانگ) یک صورت‌بندی چهار-مرحله‌ای است که کمابیش به صورتی‌سازی اجمالی آن نیز دست زدیم:

مرحله اول: اثبات این گزاره ضروری به ضرورت مطلق که چیز یا چیزهایی باید به عنوان بنیاد امکان‌های واقعی وجود داشته باشد.

مرحله دوم: پل زدن از این ضرورت گزاره‌ای به ضرورت شیئی مشابه برای چیز یا چیزهایی به عنوان بنیاد امکان‌ها. این مرحله چالشی دارد که برخی برای آن از مفهوم انبوهه استمداد جست‌اند.

مرحله سوم: اثبات یگانگی آن انبوهه.

مرحله چهارم: بساطت و تک‌جزیی بودن انبوهه. به باور بسیاری، چالش برانگیزترین مرحله برهان همین است و با اشکال تکرار و نظرگاه کثرت‌گرایی و جهی روبرو است. از میان راه‌های مطرح به منظور حل این چالش به راه حل ملاحظه تمامیت فضای امکان‌ها (مجموعه امکان‌ها با انواع روابط و نسبت‌هایی که میانشان برقرار است) اشاره کردیم.

اما در صورت‌بندی مختار ادعا شد که می‌توان با حفظ محتوای اصلی برهان کانتی، مراحل آن را به صورت کارآمدتر و کوتاه‌تری سازماندهی کرد و از برخی پیچیدگی‌های غیرضروری آن (پل زدن از ضرورت گزاره‌ای به شیئی و مفهوم انبوهه) اجتناب کرد. در این صورت تنها با دو مرحله اصلی می‌توان به اصل اثبات وجود خداوند رسید: یک مرحله در راستای یافتن حداقل یک بنیاد برای برخی امکان‌ها (حداقل وجود یک GSRP) و مرحله دوم این که (با استمداد از یکی از راه‌های موفق مرحله چهارم در صورت‌بندی قبل) ادعا کنیم که هر GSRP یک GARP است و بنابراین یک GARP وجود دارد. اما این که این GARP یگانه است یا نه، در این صورت‌بندی از رسالت برهان خارج خواهد بود.

کتاب‌نامه

- روحانی راوری، مرتضی، امیرعباس علیزمانی، سید حمید طالب‌زاده، و احد فرامرز قراملکی. ۱۳۹۸. «بازخوانی براهین اثبات وجود خدا در اندیشه دوران پیشانقدی کانت». پژوهشنامه فلسفه دین ۱۷، شماره ۲: ۱۲۱-۱۴۲.
- فلاحی، اسدالله. ۱۳۹۵. منطق تطبیقی. تهران: سمت.
- موحد، ضیاء. ۱۳۹۳. منطق موجّهات. تهران: هرمس.
- نبوی، لطف‌الله. ۱۳۸۳. مبانی منطق موجّهات. تهران: دفتر نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس.

Bibliography

- Abaci, Uygur. 2014. "Kant's Only Possible Argument and Chignell's Real Harmony." *Kantian Review* 19, no. 1: 1–25.
- Abaci, Uygur. 2019. *Kant's Revolutionary Theory of Modality*. New York: Oxford University Press.
- Adams, Robert Merrihew. 2000. "God, Possibility, and Kant." *Faith and Philosophy* 17, no. 4: 425–40.
- Blackburn, Simon. 2005. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Chignell, Andrew. 2009. "Kant, Modality, and the Most Real Being." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 91, no. 2: 157–92.
- Chignell, Andrew. 2023. "Kant's Panentheism: The Possibility Proof of 1763 and Its Fate in the Critical Period." In *Kant on Proofs for God's Existence*, edited by Ina Goy, 41–68. Berlin: De Gruyter.
- Chignell, Andrew, and Derk Pereboom. 2025. "Natural Theology and Natural Religion." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/natural-theology/>.
- Fallahi, Asadollah. 2016. *Comparative Logic*. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Fine, Kit. 1994a. "Compounds and Aggregates." *Noûs* 28, no. 2: 137–58.
- Fine, Kit. 1994b. "Essence and Modality." *Philosophical Perspectives* 8: 1–16.
- Fisher, Mark, and Eric Watkins. 1998. "Kant on the Material Ground of Possibility: From *The Only Possible Argument* to the *Critique of Pure Reason*." *Review of Metaphysics* 52, no. 2: 369–395.
- Kant, Immanuel. 1992. "The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God (1763)." Translated by Ralf Meerbote. In *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, edited by David Walford. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. 1898. *The Monadology and Other Philosophical Writings*. Translated by Robert Latta. Oxford: Clarendon Press.
- Loux, Michael J., and Thomas M. Crisp. 2017. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. 4th ed. London: Routledge.
- Movahed, Zia. 2014. *Modal Logic*. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Nabavi, Lotfollah. 2004. *Foundations of Modal Logic*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Athar-i 'Ilmi-yi Danishgah-i Tarbiyat-i Modarris. [In Persian]
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, and David Basinger. 2013. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. 5th ed. New York: Oxford University Press.
- Rohani Ravari, Morteza, Amirabbas Alizamani, Seyed Hamid Talebzadeh, and Ahad Faramrz Qaramaleki. 2019. "Reflections on the Argument for the Existence of God in Pre-Critical Period of Kant's Thought." *Philosophy of Religion Research* 17, no. 2: 121–42. [In Persian]
- Stang, Nicholas F. 2010. "Kant's Possibility Proof." *History of Philosophy Quarterly* 27, no. 3: 275–99.
- Stang, Nicholas F. 2016. *Kant's Modal Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Varzi, Achille. 2019. "Mereology." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/mereology/>.
- Wood, Allen W. 1978. *Kant's Rational Theology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Yi, Byeong-Uk. 2005. "The Logic and Meaning of Plurals. Part I." *Journal of Philosophical Logic* 34, no. 5-6: 459-506.
- Yong, Peter. 2014. "God, Totality and Possibility in Kant's Only Possible Argument." *Kantian Review* 19, no. 1: 27-51.

یادداشت‌ها

^۱ در ارجاع به نقد عقل محض (*Critique of Pure Reason*) از مخفف عنوان آن استفاده شده است.

^۲ The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God (1763)

در برخی ترجمه‌ها واژه Ground به جای Basis به کار رفته است. عنوان اصلی کتاب از این قرار است: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* و ارجاعات به این اثر در نوشتار حاضر با OPG انجام خواهد شد.

^۳ هرچند از نوع حسی هم نباشند، مانند براهین مبتنی بر تجربه دینی.

^۴ ontological

^۵ necessary truths

^۶ possibility

^۷ truthmaker

^۸ ground

^۹ هرچند خود لایبنتیس آن را نه برهانی مستقل، که شعبه‌ای از برهان از طریق صدق‌های ضروری تلقی می‌کند (Leibniz 1898, §45)؛ زیرا، چنان که می‌دانیم، دعاوی امکانی دعاوی ضروری نیز هستند و هر ادعای امکانی صادقی ضرورتاً صادق است. اما در کانت، برهان امکان واقعاً برهان مستقلی است که از ویژگی خاصی در امکان بهره می‌برد، نه ویژگی ضروری بودن آن، که در این امر با دیگر صدق‌های ضروری نیز مشترک است.

^{۱۰} البته در اصطلاح‌شناسی کانت، «برهان وجودی» گاهی در معنای وسیع‌تری نیز به کار می‌رود که شامل این برهان هم می‌شود (Kant OPG, II 160; A199; Stang 2016, 28;147).

^{۱۱} contingent

^{۱۲} برهان امکان کانتی بر پایه امکان عام (possibility) است، ولی برهان امکان و وجوب از امکان خاص (contingency) آغاز می‌کند.

^{۱۳} به معنای عام کلمه

^{۱۴} مقصود از این تعبیر در ادامه مقاله روشن‌تر خواهد شد.

^{۱۵} لازم به ذکر است که ادعایی مانند «چیزی ممکن است» نیز می‌تواند طبق برخی دیدگاه‌ها ادعایی دال بر وجود هویتی خاص تلقی شود، مثلاً یک وضعیت امور خاص (state of affairs) که ممکن است و در نظر عده‌ای وضعیت‌های امور در هستی‌شناسی به عنوان نوعی از موجودات مورد پذیرش‌اند (Loux and Crisp 2017, 141-142). منتها مبانی واقع‌گرایانه‌ای از این دست را در کانت و لایبنتیس قابل‌ردیابی نمی‌بینیم. از این رو نسبت به موضع‌گیری آنها در این مورد خشتی خواهیم ماند و ادعای امکانی را حداقل بدین نحو ادعایی دال بر وجود هویتی خاص قلمداد نمی‌کنیم.

^{۱۶} در رابطه با وضعیت کلی این برهان در چارچوب ادبیات فلسفه و کلام اسلامی، هرچند بررسی تفصیلی جداگانه‌ای را مقتضی است، اما خوب است در قالب نکاتی چند به آن اشاراتی داشته باشیم: (الف) تفاوت‌هایی میان این برهان و براهین رایج فلسفه و کلام اسلامی وجود دارد که در متن و پی‌نوشت‌های قبلی تلویحاً به عمده‌ترین آنها اشاره شد. (ب) اما از این منظر که این برهان، قطع نظر از این که معادلی در سنت اسلامی ندارد، چه وضعیتی در رابطه با آموزه‌های فلسفی و کلامی اسلامی خواهد داشت، باید گفت که برخی از ابزارهای مفهومی این برهان را می‌توان در لابلای آثار منطق‌دانان و فیلسوفان مسلمان مشاهده کرد، همانند تمایزی که در مرحله اول و

دوم استدلال (تمایز جهت گزاره‌ای از شیئی) با آن مواجهیم و اتفاقاً نخستین بار در ابن‌سینا به‌صراحت مورد اشاره قرار می‌گیرد (موحد ۱۳۹۳، ۲۰۷-۲۱۰؛ فلاحی ۱۳۹۵، ۲۶۷-۲۶۸). (ج) با این همه تفاوت‌های مبنایی‌ای وجود دارد که می‌تواند پذیرش این برهان در چارچوب سنت اسلامی را سخت جلوه دهد، تفاوت‌هایی که البته محتاج پژوهش‌های مستقلی هستند، مانند این که مطابق آنچه خواهیم دید، اگر ضرورت و امکان منطقی را همان ضرورت و امکان ذاتی فلسفه اسلامی بدانیم و ضرورت‌های بالغیر را معادل ضرورت‌های نومولوژیک (nomological) تلقی کنیم، آیا برای ضرورت و امکان متافیزیکی معادلی در این سنت یافت می‌شود؟ این در حالی است که تمایز میان جهت منطقی و واقعی (متافیزیکی) از مهم‌ترین بخش‌های مورد تأکید کانت در این برهان است. همچنین با توجه به مبنای خاص فلسفه اسلامی در رابطه با مفهوم امکان، به مثابه معقول ثانی فلسفی، وضعیت متافیزیکی آن چگونه خواهد بود و آیا معرفی یک موجود به عنوان بنیاد متافیزیکی آن در این سنت فلسفی از سازگاری منطقی برخوردار است؟ با این تفصیل، باید تأکید کرد که تبیین وضعیت دقیق این برهان در نظام مفهومی فیلسوفان مسلمان و همچنین در رابطه با مبنای فلسفی مقبول آنها نیازمند بررسی مفصلی خواهد بود.

^{۱۷} در این میان می‌توان به این آثار اشاره کرد: Fisher and Watkins 1998; Adams 2000; Chignell 2009; 2023; Stang 2010; 2016; Abaci 2014; 2019; Yong 2014. در منابع فارسی‌زبان، به رغم جستجوهای چند، تنها یک اثر مرتبط با این برهان یافتیم (روحانی راوری و دیگران ۱۳۹۸) که به کلیت اثر کانت، برخی حواشی پیرامونی آن و اجمالی از هر دو برهان مطرح در این اثر پرداخته است.

^{۱۸} این امکان به صورت دلخواه انتخاب خواهد شد، و از این جهت بدین نحو نیز قابل تعبیر است که استدلال در واقع از تمامی امکان‌ها آغاز می‌شود.

^{۱۹} actual/wirklichem

^{۲۰} در تفاسیر مختلف مراد از این مجموعه ویژگی‌ها می‌تواند متفاوت باشد.
^{۲۱} از این رو به دیگر مباحث کانت‌پژوهان معاصر بر محور این برهان نخواهیم پرداخت: از جمله (۱) موضع کانت دوره نقادی نسبت به این برهان (Adams 2000, 428-429; Chignell 2009, 159; 188-190; 2023, §4; Stang 2016, 146, 149)، و (۲) نتیجه نهایی برهان و تصویری که بر فرض تمامیتش قرار است از رابطه خدا و امکان‌ها ارائه دهد (Stang 2016, 104-118; Chignell 2023). هرچند بحث اخیر بی‌ارتباط با صورت‌بندی برهان نیست و در نحوه تبیین مقدمات و نتایج قابل‌اخذ از آنها می‌تواند تأثیرگذار باشد، اما با این همه مجبوریم این بحث مفصل را نیز از دستور کار این نوشتار خارج بدانیم و تنها به صورت حاشیه‌ای در مواردی به آن اشاراتی داشته باشیم.

^{۲۲} predicate/prädikat

^{۲۳} property

^{۲۴} هرچند عده‌ای نیز طبق نسخه‌ای از نام‌گرایی در باب ویژگی‌ها می‌توانند آنها را صرفاً نام‌ها یا عنوان‌هایی برای محمول‌های زبانی متناظر خود بدانند (Loux and Crisp 2017, 60-62).

^{۲۵} instantiation

این تعبیر (و امثال آن همچون exemplification و exhibition) را غالباً برای ویژگی‌ها به کار می‌برند (Loux and Crisp 2017, 18)، نه محمولات.

^{۲۶} co-instantiation

^{۲۷} شرط اخیر در واقع شرطی است که چیگنل در تفسیر خود از کانت مطرح و به وی نسبت می‌دهد (Chignell 2009; 2023). منتها بسیاری بر این باورند که این شرط، هم از جهت انتساب به کانت و هم از حیث فلسفی، برای تکمیل برهان و نتیجه نهایی آن مفید نیست و اتفاقاً چالش‌زا است. با توجه به بحث‌های فراوانی که در این رابطه شده (-107, 101; Stang 2016, 11; Abaci 2014, 5-11) و از آنجا که بحثی است که ارتباط بیشتری با تصویر نهایی از برهان (نه اصل صورت‌بندی‌اش) دارد، در کل مقاله سعی کرده‌ایم از طرح و بررسی آن فاصله بگیریم.

²⁸ given

²⁹ استانگ در اینجا طبق تفسیرش از کانت قید «اتمی» را به محمول اضافه می‌کند، منتها ما برای عدم ورود به اختلاف تفسیری مورد نظر از آوردن این قید در متن صرف نظر کرده‌ایم.

³⁰ کانت خودش تصریح نمی‌کند که مرادش از نتیجه دقیقاً چیست و معنایی نامشخص از آن را مد نظر دارد و همین امر هم محل بحثی تفسیری درباره تصویر نهایی از استدلال از منظر کانت می‌شود. به هر حال استانگ و ما آن را به دلایلی در قالب ابتدای متافیزیکی فهم می‌کنیم (Stang 2016, 103).

³¹ هرچند خود F, x را نمونه‌دار نمی‌کند و اگر F بخواهد نمونه‌دار شود چه بسا توسط چیز دیگری نمونه‌دار شود.

³² The Principle of Sufficient Reason (PSR)

³³ derivative

³⁴ fundamental

³⁵ علی‌الاصول ممکن است چیزی غیر از خدا هم به همان محمول بنیادی‌ای که خداوند بدان متصف است متصف گردد، منتها چنین محمولی در نسبت با آن موجود بنیادی نخواهد بود؛ زیرا در واقع به دلیل نمونه‌دارشدنش توسط خدا ممکن شده، نه نمونه‌دارشدنش توسط آن موجود (Stang 2016, 105).

³⁶ absolute necessity

³⁷ conditional

³⁸ counterpossible

³⁹ cancellation

⁴⁰ وجود ضروری یک شیء را نیز می‌توان با ضروری بودن گزاره دال بر وجود آن نشان داد.

⁴¹ ground of some real possibility

⁴² ground of all real possibility

⁴³ یعنی به نحوی بنیاد آن باشد؛ یا آن را نمونه‌دار کند یا صرفاً امکان آن را بنیان نهاده باشد (هرچند در موجود دیگری نمونه‌دار می‌شود) (نک. ۲-۲).

⁴⁴ در استانگ طبق تفسیر خود او از کانت، قید «اتمی» به محمول اضافه شده (Stang 2016, 129) که چنان که در ۲-۲ اشاره کردیم، از آوردن آن در تبیین استدلال چشم‌پوشی می‌کنیم.

⁴⁵ این که ۴ (با این که ادعایی کلی است) نتیجه ۲ و ۳ تلقی شده بدین جهت است که F به نحو دلخواه در استدلال به کار رفته است.

⁴⁶ این تعمیم بدین خاطر است که F به صورت دلخواه انتخاب شده است.

⁴⁷ روشن است که این عبارت نسبت به نتیجه مرحله قبل تنها در حرف انتخاب شده برای متغیر متفاوت است.

⁴⁸ de dicto

⁴⁹ de re

⁵⁰ برای مشاهده راه‌حل دیگر و بررسی آن، نک. Abaci (2014, 15).

⁵¹ چه بسا لازم هم نباشد که این مجموع را هویتی واقعی در نظر بگیریم، زیرا در مراحل بعدی، ادعا خواهد شد که این کل تک‌جزئی است و اساساً گویا از همان ابتدا در مورد یک شیء مشخص صحبت می‌کردیم و تنها به دلیل محدودیت‌های معرفت‌شناختی در این مرحله، آن را تحت عنوان یک مجموع مطرح کردیم. وقتی علی‌الادعا بتوانیم نشان دهیم که این کل جز یک جزء ندارد، دیگر مهم نیست که خود کل واقعی است یا اعتباری.

⁵² proper parts

⁵³ aggregate

⁵⁴ non-rigid

^{۵۵} انبوهه با مجموعه (set) نیز تفاوت دارد. اولاً مجموعه کاملاً به اعضای مشخص خود وابسته است و با حذف حتی یک عضو از میان می‌رود. ثانیاً بر خلاف انبوهه، ما چیزی تحت عنوان مجموعه تهی (بدون اعضا) نیز داریم. و ثالثاً، چنان که گفته‌اند (Yi 2005, 496)، معمولاً مجموعه‌ها را هویتی انتزاعی (abstract) در نظر می‌گیرند، در حالی که دیگر مرکبات مانند انبوهه‌ها را انضمامی (concrete) تلقی می‌نمایند.

^{۵۶} حقیقت این است که در واقع این ادعا حتی بدون ضرورت گزاره‌ای نیز نتیجه مورد نظر را خواهد داشت. بنابراین هرچند در مرحله قبل خواستیم به تبع استانگ و خود کانت ضرورت گزاره‌ای را در نهایت نتیجه بگیریم تا به نحوی در این مرحله آن را به ضرورت شیئی بدل کنیم، ولی از نظر منطقی باید گفت که اساساً برای اتصال مرحله قبل به این مرحله نه تنها ضرورت مطلق گزاره‌ای، بلکه هیچ نوع ضرورتی لازم نیست؛ چراکه به صرف این که بتوان GARP بودن چیزی را ثابت کرد، می‌توان از همین امر ضرورت مطلق شیئی را برایش اثبات کرد.

^{۵۷} ضرورت مطلق واقعی شیئی تنها برای اسناد وجود به یک شیء به کار می‌رود و به همین دلیل در صورتی ادعای یادشده، عملگر این نوع ضرورت را به درون پرانتز برده و مدخول آن را فقط E!x قرار داده‌ایم.

⁵⁸ einig

^{۵۹} حذف محمول وجود به خاطر سور وجودی است و حذف عملگر یادشده نیز از آن روست که خود محمول GARPx، طبق ۲-۵، بیانگر مفاد آن می‌باشد.

^{۶۰} استدلال با تصرفاتی چند نقل شده است.

^{۶۱} غیر از نمونه‌دارشدن آن توسط x.

^{۶۲} البته مراحل بحث کانت پس از این نیز با اثبات صفات الهی ادامه می‌یابد (از Kant OPG, II 85; A33 به بعد)، منتها روشن است که این بخش‌ها را باید خارج از مسئله اثبات اصل وجود تلقی کرد. هرچند شاید به نظر برسد که دو مرحله اخیر (یگانگی و بساطت) نیز باید خارج از رسالت برهان بر وجود خدا در نظر گرفته شوند، منتها حقیقت این است که مفاهیم یگانگی و بساطت که در اینجا به تبع کانت از آنها استفاده می‌کنیم (Kant OPG, II 84; A31) در واقع با همان تلقی رایج فلسفی-کلامی (به عنوان صفات الوهی) مد نظر نیستند. برای مثال، در خصوص بساطت نه خود کانت و نه عملاً استدلال ارائه‌شده چنین معنایی را افاده نمی‌کنند که «GARP یگانه [ما] امری کاملاً فاقد اجزا است، بلکه [مفاد] استدلال [صرفاً] این است که GARP یگانه از اجزایی تشکیل نشده که هر کدام زیرمجموعه‌ای از فضای [مجموعه] محمولات ممکن را بنیاد نهند» (Stang 2016, 132). بنابراین این نتیجه با این فرض نیز سازگار است: GARP مورد نظر یگانه جوهری است که «دارای اجزایی هست، منتها این اجزا نقش جداگانه‌ای در بنیادگذاری امکان ایفا نمی‌کنند» (Stang 2016, 132). به تعبیر دیگر، در مرحله بساطت، تنها مدعی این هستیم که این GARP انبوهه‌ای از چند GSRP نیست (انبوهه GSRP‌ها تک‌جزیی است)، اما ممکن است مرکب از اجزای دیگری باشد که البته هیچ‌کدام به‌تنهایی GSRP نیستند.

⁶³ einfach

^{۶۴} به این معنا که امر مرکبی از GSRP‌ها نباشد.

⁶⁵ modal pluralism

⁶⁶ plurality objection

^{۶۷} غیر از این که خود انبوهه هم GARP بود.

^{۶۸} یعنی $\diamond p \rightarrow \square \diamond p$ (نبوی ۱۳۸۳، ۱۹).

^{۶۹} هرچند در صورت بندی اصلی کمابیش محتوای یگانگی متعارف در مرحله بساطت (۳-۴) تأمین می‌شود.

^{۷۰} مگر این که ادعا شود مدعای مرحله دوم یعنی اثبات ضرورت مطلق شیئی برای انبوهه GSRP نیز می‌تواند به عنوان پایان بحث از اثبات اصل خداوند تلقی شود و دو مرحله بعد به‌نوعی سخن از برخی صفات او محسوب گردند.

^{۷۱} برای راحتی کار از عملگر ضرورت استفاده نکرده‌ایم، منتها روشن است که در مقدمات حضور دارد و از این رو به نتیجه نهایی نیز، بر اساس قاعده معرفی ضرورت در سیستم K (نبوی ۱۳۸۳، ۴۲)، قابل سرایت است.

Contents

Near-Death Experiences: The Philosophical Implications of the Existing Ambiguities	1
Mojtaba Etemadinia	
Studies on the Core of Religion Leading to the De-identification of Religion	19
Alireza Shojaeizand	
Peter Berger's Perspective on the Crisis of the Meaning of Life in Modern Societies	39
Mohammad Esmailzadeh, Hamed HajiHeidari*	
Kant and the Problem of the Meaning of Life	55
Ghazaleh Hojjati	
Emil Fackenheim and the Reinterpretation of Jewish Theology in Light of the Holocaust: An Analysis and Critique	73
Milad Azami Maram, Alireza Moayyed Rad*	
Explicating a Composite Theodicy in the School of Mirza Mahdi Isfahani: The Case of Mohammad Hossein Assar	93
Mohammad-Hossein Kolahi	
The Relation of Human Will to Causality and Divine Knowledge: A New Explanation of the Problem of Free Will	109
Hosein Souzanchi	
Cognitive Explanation of the Problem of Evil: The Role of Cognitive Science in Enriching the Philosophical Dialogue	127
Eisa Mohmmadinia	
Divine Action in a Lawful World: Why Dispositional Essentialism Is the Middle Way	143
Ebrahim Azadegan*, Javad Darvish Aghajani	
Feminist Rhetorical Hermeneutics in Understanding Biblical Texts from the Perspective of Phyllis Trible	161
Zahra Sharif	
Evaluation of the Presuppositions of the Problem of Divine Hiddenness from the Perspective of Islamic Thought	177
Hamidreza Ayatollahy	
Kant's Pre-Critical Possibility Proof for God's Existence as the Ground of Possibility: A Reconstruction	195
Ahmad Ebrahimzadeh, Mustafa Zali*	

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 4500 words in length and no more than 8,000. For the short article and book review the length is between 1500 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 brackets. 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 brackets. 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. 24, No. 1, (Serial 47), Spring & Summer 2026

Publisher: Imam Sadiq University
Director-in-Charge: Abass Mosalaei Pour Yazdi
Editor-in-Chief: Reza Akbari
Manager: Roohollah Fadaei
Literary Editor: Mohammad Ebrahim Baset

Editorial Board:

Rahim Acar (Professor, Marmara University, Turkey)
Reza Akbari (Professor, Imam Sadiq University, Iran)
Recep Alpyağıl (Professor, Istanbul University, Turkey)
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)
Jari Kaukua (Professor, University of Jyväskylä, Finland)
Carool Kersten (Professor, KU Leuven, Belgium)
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 (Emeritus Professor, Tehran University, Iran)
Rasoul Rasoulipour (Associate Professor, Kharazmi University, Iran)
Mohammad Saeedi 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

220 Pages / 3000000 IRR

Imam Sadiq University, Modiriāt Bridge,
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran, P.O. Box: 14655-159
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology
Tel: +9821-88094001-5 (396); Fax: +9821-88385820; E-mail: PRRJ@isu.ac.ir

<https://prj.isu.ac.ir>

Management of Technical Affairs: Deputy of Research & Technology

Printing: Imam Sadiq University Press

Telfax: +9821-88094915