بسم الله الرحمن الرحیم

پژوهشنامه فلسفه دین

۴۸

دوفصلنامهٔ علمی فلسفهٔ دین

سال بیست‌وچهارم، شمارهٔ دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

مدیر مسئول: عباس مصلائی 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 علیه‌السلام

رحیم آچار.....استاد فلسفه دین، دانشگاه مرمره، ترکیه

رجب آلپیاایل.....استاد فلسفه دین، دانشگاه استانبول، ترکیه

احمد پاکتچی ..... دانشیار علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

کوین تمپی.....استاد فلسفه، دانشگاه کالوین، ایالات متحده

محسن جوادی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم

نجفقلی حبیبی .....دانشیار بازنشسته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

رسول رسولی‌پور .....دانشیار فلسفه، دانشگاه خوارزمی

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

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

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

یاری کاوکوا.....استاد علوم اجتماعی و فلسفه، دانشگاه یووَسکولَه، فنلاند

کارول کرستن.....استاد مطالعات اسلامی، دانشگاه کاتولیک لوون، بلژیک

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

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

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

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

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

دنیل هاوئرد-اسنایدر.....استاد فلسفه، دانشگاه وسترن واشنگتن، ایالات متحده

حسین هوشنگی .....استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

جاشوئا هولمن.....استاد الهیات سیستماتیک، دانشگاه کانکوردیا، ایالات متحده

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

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

طراح جلد: مهیار نصرالله‌زاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کنندهٔ دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مآخذ رواست.

۲۶۴ صفحه / ۳۰۰۰۰۰۰ ریال

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

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

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

آدرس سامانهٔ مجله: https://prrj.isu.ac.ir

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

چاپخانه: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

راهنمای نگارش مقالات

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

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

۲. نظام ارجاع‌دهی در *پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین* مطابق شیوه‌نامهٔ شیکاگو (ویرایش هجدهم) و به صورت درون‌متنی (مؤلف-تاریخ) است. برای اطلاع دقیق به شیوه‌نامهٔ شیکاگو مراجعه شود، اما برخی از موارد عمومی در قالب مثال در زیر آمده است:

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

- آثاری که چند جلد دارند: (طباطبایی ۱۳۷۴، ۳: ۲۵)
- آثاری که تا سه نویسنده دارند: (احمدی، اکبری، و وکیلی ۱۳۹۲، ۲۶)
- آثاری که بیشتر از سه نویسنده دارند: (احمدی و دیگران ۱۳۹۴، ۴۵)
- چند ارجاع در کنار هم: (احمدی ۱۳۹۲، ۲۴؛ ذاکر ۱۳۷۵، ۳: ۲۸)
- تکرار ارجاع: همانند بار اول نوشته شود و از به‌کار بردن کلمات «همان»، «پیشین» و... (... ,Ibid) اکیداً خودداری شود.
- چند اثر از یک نویسنده در یک سال: با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار آثار از یکدیگر متمایز شوند، مانند (طباطبایی ۱۳۷۶الف، ۲۶؛ Plantinga 1998b, 58)

۳. در پایان مقاله، فهرستی الفبایی از منابع فارسی و لاتین (منابع) 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. نام ناشر.
مثال: هارت‌ناک، یوستوس. ۱۳۵۱. *ویتگنشتاین*. ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر. خوارزمی.

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

مقالهٔ مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». *نام نشریه* دوره (شماره): دامنه صفحات.
مثال: سعیدی‌مهر، محمد. ۱۴۰۱. «درنگی در روش فلسفی ابن‌سینا». *پژوهش‌های عقلی نوین* ۷ (۱۳): ۲۵-۴۸.

Shapiro, Stewart. 2002. "Incompleteness and Inconsistency." *Mind* 111(444): 817-832.

مقالهٔ مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها یا فصلی از یک کتاب: نام‌خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». در *نام کتاب*، نام ویراستار. نام ناشر.
مثال: نیگل، توماس. ۱۳۹۲. «فلسفه اخلاق». در *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ویراستهٔ پل ادواردز و دونالد ام. بورچرت، ترجمه و تدوین انشاءالله رحمتی. سوفیا.

Gutas, Dimitri. 2013. "Avicenna's Philosophical Project." In *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, edited by Peter Adamson. Cambridge University Press.

۴. با توجه به نمایه‌سازی نشریه در نمایه‌های بین المللی، لازم است منابع غیرلاتینِ معاصر ترجمه و منابع غیر لاتین کهن و کلاسیک بر اساس استاندارد IJMES نویسه گردانی (transliteration) شود.

مثال: Motahhari, Morteza. 1999. *God in Human Life*. Sadra. [In Persian]
مثال: Ibn Sina (Avicenna). 1985. *Al-Najat*. Intisharat-i Murtazavi. [In Arabic]

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

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

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

۷. ترجمهٔ انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها در فایلی مجزا در سامانه بارگذاری شود. همچنین، با هدف افزایش دیده شدن و معرفی مقالات فارسی در سطح بین‌المللی، از نویسندگانی که مقالات آنها پذیرفته شده است چکیده مبسوط انگلیسی دریافت می‌شود.

۸. مقاله در قطع A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد با فرمت doc یا docx تنظیم شود. متن مقاله با قلم IRLotus14 (لاتین Times New Roman 11) و یادداشت‌ها و کتاب‌نامه با IRLotus12 (لاتین Times New Roman 9) حروف‌چینی شود.

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

۱۰. 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. مقالهٔ ارسالی نباید در هیچ مجلهٔ داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

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

۱۳. استفاده از هوش مصنوعی مولد، تنها منطبق با دستورالعمل موجود در سامانه نشریه مجاز است.

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

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

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

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

پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵

فهرست مقالات

از الهیات طبیعی تا طبیعت‌گرایی و بازگشت دوباره ۱
نیما نریمانی
راه‌حل مسئلهٔ اگزیستانسی شر: واکاوی یک حلقهٔ شناختی مغفول ۳۱
سمیه عسکری، مهدی عظیمی*، بابک عباسی
تحلیل تطبیقی «خلع بدن» در حکمت اشراق و «تجربه خروج از بدن» در رویکردهای تجربی معاصر..... ۵۳
حمیده ایمانی، مجید احسن*
محتوای غیرشناختی در تحلیل زبان دینی ۷۳
حامد قدیری
بازشناسی مفهوم مکاشفه در دین‌شناسی ناتان سودربلوم ۸۹
قربان علمی، نیلوفر سلمانی*، بهزاد حمیدیه
از حکمت پدرانه تا حرکت استادانهٔ مهره‌های شطرنج: نابسندگی تمثیل‌های خداباوران شکاک در دفاع از اصل نارسایی معرفتی ۱۰۷
شیما شهریاری
نقد تحلیلی اشکالات برهان اعتماد در اثبات عصمت انبیاء..... ۱۳۱
مرتضی حسین‌زاده
ضد-معنا و نظریه‌های معنای معنا ۱۵۳
محسن باقری، محسن جوادی*
کثرت‌گرایی فقهی، الگوی پایه برای تأسیس و توسعه کثرت‌گرایی دینی ۱۷۳
جهانگیر مسعودی
بررسی انتقادی دفاعیهٔ خیر برتر سوئینبرن در برابر استدلال اختفای الهی..... ۱۹۷
حسین خطیبی
علم حضوری و هسته واقع‌نمای باور دینی: ارزیابی استدلال‌های تکاملی ابطالگر (EDAs) در حکمت متعالیه..... ۲۱۷
محمدحسین صفی‌زاده، منصور نصیری*
چندعالَمی و نسبت آن با اثبات‌گرایی، طبیعت‌گرایی و الحاد ۲۳۷
زهرا درخشانی، محمدحسین نامجو*، جلال پیکانی

Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 1-30
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249336.2065

From Natural Theology to Naturalism, and Back Again

Nima Narimani[1]

Submitted: 2025.10.29 Accepted: 2026.02.18

Abstract

This paper investigates the historical and analytical trajectory of the confrontation between theism and naturalism. It demonstrates how naturalism, bolstered by the achievements of modern science, gradually supplanted natural theology as the dominant worldview in academia. This transition is traced through four historical stages: the conflict between science and sacred texts; the denial of divine agency; the post-Darwinian rejection of the necessity for a designer; and finally, the attempt to provide a purely naturalistic explanation of human nature. However, the central argument is that this victory is not definitive. In recent decades, naturalism has faced profound conceptual and empirical challenges that undermine its fundamental pillars. On the one hand, in the realm of human existence, phenomena such as consciousness (the "hard problem"), intentionality, free will, and rationality resist physicalist reductionism. On the other hand, naturalistic assumptions regarding the physical world have been shaken by new findings in cosmology (the origin of the universe and fine-tuning) and biology (biological complexity and evidence of teleology). Ultimately, the article concludes that these challenges not only erode the credibility of comprehensive naturalism but also pave the way for a resurgence of natural theology grounded in scientific and philosophical evidence.

Keywords

naturalism, natural theology, Darwinism, modern science

© The Author(s) 2026.

1. Assistant Professor, Institute for Science and Technology Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (Narimani.nima@sbu.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

Prior to the modern scientific era, the dominant intellectual worldview—from ancient Greek philosophers like Plato and Aristotle to medieval thinkers—was deeply teleological and transcendental/theological, positing that the natural world relied on a transcendent reality. The advent of modern science did not initially negate this worldview. Early scientific pioneers, such as Galileo and Newton, maintained a deep commitment to theism. However, they initiated a methodological shift: explaining nature through empirical evidence and mechanical laws rather than scriptural or purely philosophical deductions. This approach birthed modern "Natural Theology", wherein the order and laws of nature were viewed as the ultimate empirical evidence for a wise Creator. Yet, over subsequent centuries, this theology was gradually overshadowed by a comprehensive "Naturalism" that sought to explain the entire cosmos without any reference to the divine.

1. The Four Stages of Naturalistic Expansion

The historical transition from natural theology to ontological naturalism unfolded through four escalating stages of challenge against the theistic worldview:

- **The Textual Challenge:** Initially, new scientific discoveries (e.g., heliocentrism) challenged the epistemic authority of scriptural interpretations in the domain of natural philosophy, establishing a boundary between empirical science and religious texts.
- **The Providential Challenge:** As classical mechanics successfully explained natural phenomena without invoking supernatural forces, the concept of a "causally closed" physical universe emerged. This marginalized the idea of Special Divine Action or miracles, reducing God's role to a mere First Cause (Deism) and characterizing the universe as a self-sustaining machine.
- **The Teleological Challenge:** The most severe blow to natural theology occurred in the 19th century with Darwin's theory of evolution. It proposed that the apparent design and complexity of life could be explained by blind, undirected material processes. This allowed naturalists to argue that the universe and life were self-originating, entirely eliminating the need for an intelligent Designer.
- **The Anthropological Challenge:** In its final and most radical stage, modern naturalism expanded to naturalize humanity itself. Relying on evolutionary psychology and neuroscience, this physicalist approach reduced human nature—including the soul, consciousness, free will, morality, and even religious belief—to mere by-products of blind evolutionary processes and neural mechanisms. Cognitive Science of Religion (CSR) exemplifies this stage by attempting to render religious concepts and experiences epistemically unjustified and redundant.

2. The Establishment of Comprehensive Naturalism

Through this historical progression, naturalism evolved from a localized scientific method into a maximalist ontology. It is defined today by its commitment to "Physicalism" and "Monism". As articulated by philosophers like Jaegwon Kim and David Papineau, comprehensive naturalism asserts that all entities—mental, biological, and social—must be ontologically identical to, or supervenient upon, physical entities.

3. The Crisis of Naturalism: The Human and Natural Spheres

Despite its perceived absolute victory, this paper argues that comprehensive naturalism

currently faces profound conceptual and empirical crises on three major fronts:

- **The Human Sphere (Philosophy of Mind):** The physicalist project has failed to adequately naturalize the fundamental features of the human mind. Prominent philosophers of mind (e.g., Chalmers, Searle, Nagel) concede that the "Hard Problem of Consciousness"—the subjective, first-person qualitative feel of experience (qualia)—resists third-person physical reduction. Furthermore, intentionality and normative rationality remain anomalous within a strictly material framework. Most critically, "agent causation" (free will) poses an insurmountable challenge; human rationality presupposes the ability to act based on reasons rather than deterministic physical laws. Finally, evolutionary debunking arguments challenge naturalism intrinsically: if human cognitive and moral faculties evolved solely for survival and reproduction, naturalism undermines the very reliability of the cognitive faculties used to discover it.
- **The Biological Sphere:** The neo-Darwinian pillars of reductionism and purposelessness are increasingly contradicted by modern biological discoveries. The extreme complexity of the origin of life (abiogenesis) defies explanations based on blind chance (as noted by Christian de Duve). Furthermore, evidence of "evolutionary convergence" (Simon Conway Morris), "Natural Genetic Engineering" where cells purposefully restructure their own genomes (James Shapiro), and advancements in "Systems Biology" (Denis Noble) collectively refute the idea that life is driven solely by undirected, random mutations.
- **The Cosmological Sphere:** Cosmology presents perhaps the most formidable challenge to naturalism. Historically favoring a static and eternal universe, naturalists were unsettled by the discovery of the Big Bang, which points to a temporal beginning of the cosmos. More importantly, the discovery of the "Fine-Tuning" of the universe—where fundamental constants and initial conditions are delicately balanced to permit life (e.g., Martin Rees's "Six Numbers")—strongly implies teleology. The primary naturalistic rebuttal, the "Multiverse hypothesis", is highly problematic; it completely lacks empirical evidence and radically violates Occam's Razor by positing infinite unobservable entities to avoid a single Creator.

Conclusion

The intellectual trajectory of the confrontation between theism and naturalism has reached a critical historical juncture. The narrative depicting naturalism as the ultimate and unshakeable triumph of science is incomplete and empirically flawed. The profound anomalies resisting physicalist reduction in human consciousness and agency, combined with the teleological implications of biological complexity and cosmological fine-tuning, deeply destabilize the naturalistic worldview. Naturalism can no longer be assumed as the default stance of modern rationality. Instead, these scientific and philosophical challenges open a legitimate and necessary space for a "New Natural Theology"—a worldview that engages profoundly with the latest scientific discoveries to offer a more coherent and comprehensive understanding of reality.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۱-۳۰
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249336.2065

از الهیات طبیعی تا طبیعت‌گرایی و بازگشت دوباره

نیما نریمانی[۱]

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷ **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۲۹

چکیده

این مقاله به بررسی سیر تاریخی و تحلیلی تقابل میان خداباوری و طبیعت‌گرایی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه طبیعت‌گرایی، با تکیه بر دستاوردهای علوم جدید، به تدریج جایگزین الهیات طبیعی به عنوان جهان‌بینی غالب در فضای آکادمیک شد. این گذار از طریق چهار سطح چالش دنبال می‌شود: از تعارض علم با متون مقدس تا نفی فاعلیت و مشیت خاص الهی، انکار نیاز به آفریدگار پس از داروین، و نهایتاً تلاش برای تبیین طبیعت‌گرایانهٔ کامل انسان. با این حال، استدلال اصلی مقاله این است که این پیروزی نهایی نیست. در دهه‌های اخیر، طبیعت‌گرایی خود با چالش‌های مفهومی و تجربی ژرفی روبرو شده که دو رکن اساسی آن (یعنی فیزیکالیسم و نفی غایتمندی حقیقی) را متزلزل می‌کند. از یک سو، در تبیین جهان انسانی، پدیده‌هایی همچون آگاهی (مسئلهٔ دشوار)، حیث التفاتی، اراده آزاد و عقلانیت در برابر تقلیل‌گرایی فیزیکالیستی مقاومت می‌کنند. از سوی دیگر، پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایی دربارهٔ جهان طبیعی نیز با یافته‌های جدید در کیهان‌شناسی (آغازمندی جهان و تنظیم ظریف) و زیست‌شناسی (پیچیدگی حیات و شواهد غایتمندی) به لرزه درآمده است. در نهایت، مقاله نتیجه می‌گیرد که این چالش‌ها نه تنها اعتبار طبیعت‌گرایی فراگیر را تضعیف می‌کنند، بلکه راه را برای بازگشتی دوباره به نوعی الهیات طبیعی متکی بر شواهد علمی و عقلانی هموار می‌سازند.

کلیدواژه‌ها

طبیعت‌گرایی، الهیات طبیعی، داروینیسم، علم مدرن

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

مقدمه

به نظر می‌رسد تا پیش از شکل‌گیری دورهٔ مدرن و ظهور جهان‌بینی علمی جدید، چه در فضای عمومی و چه در فضای متخصصان و متفکران، جهان‌بینی غالب خداباوری است. خداباوری شامل دیدگاه‌های متفاوتی بود، اما باور به جهان غایتمند و اخلاقیِ ماورائی و متعالی از جهان مادی را می‌توان هستهٔ مشترک همهٔ این دیدگاه‌های متنوع دانست. در یونان باستان، که دین وحیانی خاصی بر فضای آن غالب نبود، متفکران برجسته از امر متعالی سخن می‌گفتند. چنان که افلاطون (۴۲۸ تا ۳۴۸ ق.م) این نگاه را طرح کرد که جهانِ مشاهده‌پذیر متکی بر حقیقتی بنیادی‌تر است که رؤیت‌ناپذیر و نامتغیر است. ارسطو (۳۸۴ تا ۳۲۲ ق.م) نیز فیلسوفان پیشین را به این خاطر نقد می‌کرد که طبیعت را همه چیز می‌دانستند. در تقسیم‌بندی سه‌گانه او از علوم، طبیعت موضوع مطالعهٔ فلسفه طبیعی بود، در حالی که موضوع علوم برتری همچون ریاضی و الهیات واقعیات تغییرناپذیر بود. هرچند تمرکز اصلی ارسطو بر جهان طبیعی و مادی بود، در نگاه او طبیعت متکی به خدا بود (Harrison 2019, 7). ارسطو و دیگر فیلسوفان خداباور، باور داشتند که *فوسیس* (جهان طبیعی) دارای طرح الهی است. به‌ویژه نشانه‌های این طراحی را در آن رؤیت‌پذیر می‌دانستند و از آن به باور به توان هوشمندانه طراح می‌رسیدند که آن را علت نهایی این نشانه‌ها قلمداد می‌کردند. دیدگاه نیازمندی و ابتنای جهان بر خاستگاه الهی نه تنها در دورهٔ پساسقراطی حضور داشته و فراگیر بوده، بلکه در دورهٔ پیشاسقراطی نیز این نگاه و باوری فراگیر بوده که جهان چه در آغاز و چه در انجامش متکی و در ارتباط با امر الوهی است (Sedley 2007, 1–2).

در دوران میانه نیز متفکران خداباور بسیاری با اقامهٔ براهین مختلف سعی در اثبات خداوند و جهان‌بینی خداباورانهٔ خویش داشتند. در این رقابت هر برهانی که مستحکم‌تر و اتکای کمتری بر مقدمات مختلف داشت پیروز می‌شد. در سنت اسلامی نیز می‌توان چنین روندی را به خوبی ملاحظه نمود و نسخه‌های گوناگون براهین صدیقین نشان از چنین مسئله‌ای دارد. با این حال در تمدن اسلامی نخستین متفکرانی که سعی بر اثبات عدم وجود خدا داشته‌اند نیز پای به عرصه نهادند (Weltecke 2013, 170–171). اما هرچند منکران جهان‌بینی خداباورانه پیش از جهان مدرن وجود داشتند و براهین اثبات خداوند نیز نقد می‌شد، در این دوران خداباوران همواره دست برتر را چه به لحاظ اندیشه‌ای (کیفی) و چه عمومی (کمّی) داشتند و خداناباوری جریانی همواره در حاشیه بود.

با شکل‌گیری علم جدید و جهان‌بینی علمی جدید، برخی از ارکان هستی‌شناسی سنتی که متکی بر عقل فلسفی (تحت تأثیر افلاطون و خصوصاً ارسطو) و متن مقدس (تفسیر کلیسا از آن) بود زیر سؤال می‌رود. هرچند این نزاع با موارد خاصی همچون بحث زمین- یا خورشید-مرکزی آغاز می‌شود، ابعاد آن بسیار فراتر از این نمونهٔ خاص است. ارائهٔ تبیینی مکانیکی از رویدادهای جهان بدون دخالت هرگونه عامل فراطبیعی مهم‌ترین رکن تبیین‌های جدید علمی است. برای مثال، گالیله با وجود اعتقاد و باور جدی به مسیحیت و متن مقدس، معتقد بود که در شناخت طبیعت باید از مشاهدهٔ تجربی و اثبات‌های ضروری آغاز کرد، نه از متن مقدس (Numbers 2011, 64).

با این حال، اغلب دانشمندان و متفکران دورهٔ مدرن خداباورند. البته خداباوری ایشان یک تفاوت مهم با خداباوری پیش از دورهٔ مدرن دارد و آن بسته بودن جهان نسبت به دخالت عوامل فراطبیعی و الوهی است. به این ترتیب و چنان که بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان علم این مدعا را طرح کرده‌اند، مشخصهٔ کلیدی نگاه علم‌گرایانهٔ

جدید «رد هرگونه ارجاع و نیاز به خداوند در تبیین عملکرد جهان طبیعی» است (Numbers 2011, 62). با این حال، دخالت ندادن فاعلیت الهی در تبیین امور طبیعی نزد این دانشمندان و متفکران پیشروی دورهٔ جدید هرگز به معنای کنار گذاشتن اصل خداباوری و اتکای جهان بر طرح و فاعلیت الهی نبود. چهره‌های برجسته و پیشرویی همچون بیکن، گالیله، نیوتن، بویل و دیگران بر آن بودند که شواهد و پدیده‌های طبیعی بهترین مؤید و نشانه برای اتکای جهان بر ارادهٔ حکیمانهٔ الهی است و به رغم چالش‌های پیش‌آمده برای دستگاه فلسفی-الهیاتی ارسطویی-مسیحی، ایشان عقل متکی بر تجربه را بهترین دلالتگر بر خداباوری می‌دانستند (Gaukroger 2010, chap. 1).

به این ترتیب، محور جهان‌بینی خداباورانه در دورهٔ جدید فلسفه یا الهیات طبیعی است که بر پایهٔ آن هستی‌شناسی نه بر اساس الهیات وحیانی و نه بر اساس عقل فلسفی محض، که بر اساس شواهد تجربی و عقل متکی بر تجربه شکل می‌گیرد. البته الهیات طبیعی کاملاً مؤید خداباوری است و شواهد طبیعی جهان مبنی بر نظام‌مندی و ظرافت‌های آن، چه در سطح کیهان‌شناختی و چه خصوصاً در سطح عالم حیات و زیست‌شناسی، تأییدات مهمی بر آفریده شدن جهان توسط خدایی حکیم و قادر فراهم می‌کند.

به موازات تقویت هستی‌شناسی مبتنی بر شواهد و عقل تجربی، هستی‌شناسی مبتنی بر متن مقدس و عقل فلسفی محض رو به تضعیف و کمرنگ شدن می‌گذارد. از سویی تعارضات میان یافته‌های جدید تجربی و نظریات جدید علمی با هستی‌شناسی سنتی فلسفی-دینی (همچون مسئلهٔ زمین-مرکزی یا افلاک هفت‌گانه و غیره) و از سوی دیگر اشکالات و تردیدهای فلسفی برخی فیلسوفان برجستهٔ غربی همچون هیوم و کانت بر مبانی تفکر فلسفی سنتی و واقع‌نمایی آنها (همچون علیت و دیگر مقولات متافیزیکی همچون وجود، جوهر، ضرورت و...) و توان عقل فلسفی در فهم حقیقت جهان، جایگاه متافیزیک فلسفی-دینی را کمرنگ و کمرنگ‌تر می‌سازد. با وجود این، الهیات طبیعی، که تأیید خداباوری مبتنی بر شواهد و عقل تجربی است، فراگیر و پرقوت می‌ماند. اگرچه علم نیوتنی می‌توانست برای مقاصد مادی و ضددینی به کار گرفته شود، ایدهٔ قوانین طبیعت، که بنیان علم جدید را شکل می‌داد، ذاتاً بنیادی الهی داشت که تا قرن نوزدهم همچنان پابرجا بود. دانشمندان بزرگ قرن نوزدهم همچنان نظم و انتظام جهان طبیعی را به ارادهٔ الهی منسوب می‌کردند. نظریه‌پردازان بزرگ علمی آن زمان، همچون جان هرشل[۱] و ویلیام ویول[۲] اصرار می‌کردند که یکنواختی طبیعت، که بر اساس قوانین تغییرناپذیر بیان می‌گردد، ریشه در جلوهٔ گسترده و یکنواخت قدرت مطلق الهی دارد (Harrison 2019, 11). در این دوران، اگرچه فیلسوفان طبیعی عموماً اظهار گرایش به علل طبیعی می‌نمودند، اما عدهٔ اندکی، اگر وجود داشته باشند، توسل به خداوند را کنار می‌گذاشتند (Numbers 2011, 67).

اما در اواخر قرن نوزدهم، تقریباً تمامی دانشمندان، چه مسیحی و چه غیرمسیحی، سخن گفتن از خداوند را بیرون از قلمروی علم می‌دانستند (Numbers 2011, 67). در واقع، به‌ویژه پس از شکل‌گیری نظریهٔ تکامل از سوی داروین و غلبهٔ آن در فضای آکادمیک و تلاش‌های پیگیر جریان طبیعت‌گرا در این دوران، آرام‌آرام اصل ایدهٔ خداباوری و فهم خداباورانه از شواهد تجربی و جهان طبیعی در فضای علمی به محاق رفت و دیدگاه طبیعت‌گرایی به‌تدریج در فضای آکادمیک جایگزین دیدگاه خداباوری و الهیات طبیعی شد. با ارائهٔ نظریهٔ تکامل که وجود پیچیدگی‌ها، ظرافت‌ها و سازگاری‌های عالم حیات را، به زعم طبیعت‌گرایان، بی‌نیاز از طراحی اولیه و طراح می‌ساخت و در ادامه انسان را نیز نتیجهٔ همان فرآیند کور و مادی تکاملی می‌دید، روند طبیعت‌گرایی علمی قوت و سرعت گرفت.

طبیعت‌گرایی بر آن بود تا تبیینی کاملاً غیرخداباورانه و صرفاً طبیعی و مادی از همهٔ جنبه‌ها و پدیده‌های جهان ارائه کند و انسان را در همهٔ زمینه‌ها از هر امر متعالی فرامادی و در محور آن خداوند بی‌نیاز سازد. غلبهٔ طبیعت‌گرایی در علم خصوصاً پس از طرح و غلبهٔ نگاه تکاملی به حیات و انسان و در ادامهٔ آن طرح نظریات فیزیکالیستی در قرن بیستم نسبت به سرشت انسان و ابعاد ذهنی و فرهنگی او، دو گام مهم طبیعت‌گرایی برای پیشی گرفتن از الهیات طبیعی و خداباوری متکی بر شواهد بودند.

برای تحلیل دقیق‌تر آنچه از آغاز شکل‌گیری علم جدید و الهیات طبیعی تا زمانهٔ غلبهٔ طبیعت‌گرایی بر فضای علمی-فلسفی مغرب‌زمین گذشته نیاز به بررسی کامل‌تری از مناسبات علم، اندیشهٔ خداباورانه و طبیعت‌گرایی است. هرچند مجال پرداخت تفصیلی به این مسئله در اینجا فراهم نیست، برای مروری تاریخی-فلسفی بر اهم محورهای طرح‌شده، در ادامه به معرفی و تبیین چهار سطح چالشی می‌پردازم که به طور تاریخی از ابتدای شکل‌گیری علم جدید در نسبت با اندیشهٔ خداباورانه در فضای آکادمیک مغرب‌زمین و پیرامون آن رخ داده است. همچنین نشان می‌دهم که مسئلهٔ رابطهٔ علم و دین -تعارض و یا عدم تعارض آنها- موضوعی است که از تقابل میان یافته‌های علمی با متون مقدس آغاز شده و در ادامه و با طرح نظریهٔ تکامل به تشکیک در اصل وجود فاعلیت الهی و تکیه داشتن جهان بر آفریدگار می‌رسد و در نهایت با طرح نظریات فیزیکالیستی دربارهٔ سرشت انسان و ابعاد ذهنی و معنوی او به سوی یک طبیعت‌گرایی فراگیر پیش می‌رود.

۱. چالش‌های علم و دین: یک بررسی تاریخی-فلسفی

آنچه در ادامه می‌آید یک مرور اجمالی تاریخی-فلسفی بر چالش‌هایی است که میان اندیشهٔ علمی جدید و تفکر خداباورانه در مغرب‌زمین شکل گرفته است. توجه به این سیر و تفکیک میان چالش‌های شکل‌گرفته می‌تواند به درک بهتر ارتباط میان فضای علمی جدید و نسبت آن با اندیشهٔ خداباورانه کمک کند و مقدمه‌ای باشد برای مواجههٔ شایسته و مؤثر با چالش‌های کنونی.

۱-۱. چالش علم جدید و اعتبار متون مقدس در حوزهٔ طبیعیات

اندیشه‌های علمی در آغاز شکل‌گیری علم مدرن اعتبار کتاب مقدس را به چالش می‌کشیدند. هرچند در آن زمان نگاه غالب کلیسا نص‌گرایانه نبود و تحت تأثیر کارهای متفکران و فیلسوفان مهم مسیحی همچون آکویناس، که وام‌دار فیلسوفان برجستهٔ مسلمان از جمله ابن‌سینا بودند، متن مقدس در بستری فلسفی و مبتنی بر نظامات عقل‌گرایانه فهمیده می‌شد، اما رویکردهای پروتستان بعضاً بر فهم نص‌گرایانه از متن مقدس تأکید داشتند. از طرف دیگر، ابتنای کلیسای کاتولیک بر نظام ارسطویی و کیهان‌شناسی بطلمیوسی سبب بروز چالش‌های مهمی میان نظریات جدید علمی و نظریات پذیرفته‌شده کلیسا می‌شد.

به هر روی، دین‌گرایان در مواردی نظریه‌های علمی جدید را در تعارض با وثاقت کتاب مقدس می‌دانستند. برای مثال، در موردی بسیار مشهور، آنان با نظریهٔ خورشید مرکزی کوپرنیک مخالف بودند، چون آن را در تعارض با نص کتاب مقدس دربارهٔ ایدهٔ زمین‌مرکزی می‌دانستند. چنین بود که به تعبیر باربور، نخستین چالش علم و دین مسئله اعتبار متن مقدس در عرصهٔ علوم طبیعی شد (باربور ۱۳۷۹، ۳۴-۳۵).

گالیله با آن که خود فرد مؤمن و معتقدی بود و به اهمیت و اعتبار کتاب مقدس اذعان داشت، معتقد بود که متن مقدس نه از واقعیات علمی که از معارف معنوی‌ای سخن می‌گوید که مقدمهٔ سعادت انسان‌اند و نباید گفته‌های آن را به جای روش علمی به کار برد، یعنی روشی که مبتنی بر مشاهده و آزمایش است. به نقل از باربور، او در مکاتبه‌ای در این زمینه می‌نویسد:

> به نظر من در بحث از مسائل فیزیکی، ما باید بنای کارمان را نه بر اعتبار نصوص مقدس، بلکه بر تجارب حسی و براهین ضروری بگذاریم؛ زیرا هم آیات کتاب مقدس و هم آیات طبیعت هر دو کلمهٔ خداوند هستند ... به این جهت حق این است که هیچ پدیدهٔ طبیعی که تجربهٔ حسی پیش چشمانمان می‌نهد، یا براهین ضروری صحتش را برای ما اثبات می‌کند، نباید با تشبث به نصوص آیات کریمه، که اگر صدر و ذیلش سنجیده شود، چه بسا منطقاً یا مفهوماً ناظر به معانی دیگری باشد، آن‌ها را در معرض چون و چرا آوریم، تا چه رسد که تخطئه کنیم. (باربور ۱۳۷۹، ۳۶)

بنابراین، گالیله با وجود اعتقاد و باور جدی به خداوند و متن مقدس، معتقد بود که در شناخت طبیعت باید از تجربهٔ مشاهدتی و اثبات‌های ضروری آغاز کرد و نه از متن مقدس (Numbers 2011, 64). نیوتن نیز از این جهت بسیار مشابه گالیله بود، فردی عمیقاً معتقد و باورمند به خداوند و دین، اما قائل به نیاز به روش علمی برای فهم سازوکارهای طبیعت، و البته در بستر و چارچوب خداباورانه. حتی باید گفت که نیوتن در زمینهٔ تعهد و دغدغهٔ دین‌باوری از گالیله نیز بسیار پیشروتر بود. نه تنها فلسفهٔ طبیعی نیوتن کاملاً دینی و مسیحی است، که او پژوهش‌های متون مقدس و الهیاتی را دست‌کم به میزان پژوهش در ریاضی و فیزیک دنبال می‌کرده است. نوشته‌های او در حوزه‌ای که اکنون آن را علوم طبیعی می‌خوانیم نسبت به نوشته‌های او در دین و الهیات بخش کوچکی را شکل می‌دهند. و اگر به این مسئله دغدغه‌های آشکار مذهبی او در نوشته‌هایی که در زمینه علمی نگاشته را اضافه نماییم، آنگاه هر عنوانی به غیر از فیلسوفی طبیعی که عمیقاً مذهبی بوده برای نیوتن خلاف واقع خواهد بود (Shank 2019, 79).

اما مسیری که جریان‌های دینی پیش گرفتند همانند مسیر گالیله و نیوتن در مورد متون مقدس نبود. به همین سبب، چالش میان متن مقدس و یافته‌ها و نظریات علمی به مسئلهٔ زمین یا خورشیدمرکزی یا مسطح یا کروی بودن زمین و محاکمه مشهور گالیله محدود نمی‌شود. تاریخ غرب جدید، خصوصاً در اوایل شکل‌گیری و تثبیت علم جدید، شاهد تقابل‌های پردامنه‌ای میان نظریات و یافته‌های علم جدید و نظریات برآمده از متون دینی و تفسیرهای سنتی برخاسته از آن بود. علاوه بر نظام کیهان‌شناسی سنتی و چالش‌های آن با نظام کیهان‌شناسی جدید، چالش‌هایی در مورد عمر زمین و پیدایش آن، دسته‌بندی موجودات زنده و مراتب آنها، چیستی و خاستگاه بیماری‌ها، پیدایش و تکامل و تنوع حیات و ده‌ها مورد دیگر در طول تکون و فراگیری و تثبیت علم جدید در برابر باورهای خاص دین‌داران ایجاد شد و به این ترتیب هر روز جایگاه و اعتبار باورهای برآمده از متون مقدس نزد جامعهٔ علمی کمرنگ‌تر شد (Harrison 2019, 13).

۱-۲. چالش علم جدید و باور به مشیت و فاعلیت خاص الهی

آنچه تا کنون گفته شد، ناظر به چالش‌هایی بود که میان برخی نظریات خاص علمی و برخی دیدگاه‌های خاص برخاسته از متن مقدس شکل گرفت. اما در عمدهٔ مواردی که علم جدید می‌توانست با دقتِ ریاضی‌وار خود پدیده‌ای را وصف و سازوکار آن را تبیین کند، نظریات برخاسته از نهادهای دینی در مواجهه با آن مغلوب می‌شدند و هرچه

اصرار ایشان بر مقابله با نظریات علمی جدید شدیدتر می‌شد، ضربه‌ای که پس از غلبهٔ نظریات علمی بر پیکرهٔ این جریان‌های دینی و اعتقادات عمومی دینی وارد می‌آمد سهمگین‌تر می‌شد.

با ادامهٔ این روند تقابلی میان نظریات علمی جدید و طبیعیات برآمده از متون مقدس، چالشی عمیق‌تر میان جهان‌بینی علمی و جهان‌بینی دینی شکل گرفت. اما این بار نه میان یک نظریهٔ خاص علمی و برداشتی از متون دینی راجع به یک پدیدهٔ خاص طبیعی، بلکه رکنی مهم در کلیت متون مقدس مورد سؤال قرار گرفت و آن مشیت الهی[۳] بود. مشیت الهی به‌اجمال یعنی نقش ربوبیت، تدبیرگری و عاملیت خداوند در حوادث و رخدادهای جهان، که جدا از شأن آفریدگاری اوست. به نظر می‌رسد مشیت الهی اساس و بنیان نظام هستی‌شناسی دینی است، خصوصاً در ادیان ابراهیمی. مشیت الهی گسترهٔ وسیعی از نظام باورهای دینی را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. برای مثال، اصل نبوت و نزول وحی، معجزات، یاری انسان‌ها و مؤمنان در سختی‌ها و گرفتاری‌های مختلف، اجابت دعا و درخواست‌های آدمیان و نهایتاً تدبیر خاص الهی بر روند مناسبات جهان از جمله باورهایی هستند که ذیل مفهوم مشیت الهی شکل می‌گیرند. همهٔ این موارد از ارکان جهان‌بینی ادیان ابراهیمی هستند و چالش با آنها چالش با یک برداشت خاص از یک یا چند آیهٔ متون مقدس نیست، بلکه چالش با مبانی و اصول هستی‌شناسی دینی است.

تعارض میان نگاه علمی جدید و باور به مشیت الهی از مسئلهٔ جایگاه فعل الهی در طبیعت آغاز شد. خداوند در نگاه پایه‌گذاران علم جدید عمدتاً طراح «ماشین جهانی» تصویر می‌شد، هرچند کوشش‌های گوناگونی انجام می‌گرفت تا مجالی برای فعل مدام خداوند در نظم طبیعی و مکانیکی پیدا شود (Barbour 1997, 31–32). اما به هر روی علم با تبیین جهان به صورت خودبنیاد و بی‌نیاز از هر گونه مداخلهٔ خداوند، سبب تقویت نگاه دئیستی[۴] نسبت به خداوند شد. در پایان قرن هفدهم، به طور فزاینده تصویری سکولار و خودمختار از طبیعت ظاهر شد که مطابق آن پدیده‌های طبیعی تنها نیاز به تبیینی مکانیکی و طبیعی دارند و مأموریت خداوند تنها به تنظیم شرایط اولیه محدود می‌شود (Chapp 2013, 81).

با طرد «علّیت غایی» از ساحت علم مدرن، جایگاه خداوند از «خیر اعلی»، که تمام موجودات به سوی او در حرکت‌اند، به «علت نخستین» تقلیل یافت، علتی که تنها حلقهٔ آغازینِ زنجیرهٔ علل فاعلی محسوب می‌شد. با ظهور گالیله، فرآیندی آغاز شد که در ادامهٔ آن خداوند به‌تدریج صرفاً به عنوانِ آفریدگار اولیهٔ اتم‌های متعامل شناخته می‌شد، نه مبدأی که کل عالم مستمراً به او قائم است. در این پارادایم، طبیعت به گونه‌ای تصویر می‌شد که گویی به محض آفرینش نظامی مستقل و خودکفاست (Barbour 1997, 18–19). کپلر، از منادیان برجستهٔ علم جدید، این تغییر نگرش را چنین صورت‌بندی می‌کند: «هدف من آن است که نشان دهم ماشینِ آسمانی نه شبیه به یک موجود الهی، بلکه شبیه کارِ یک ساعت است. به‌علاوه نشان می‌دهم که چگونه این تلقی فیزیکی از طریق محاسبه و هندسه قابل بیان است» (Chapp 2013, 9).

با بسط علم جدید و فلسفهٔ مکانیکی در قرن هفدهم، بسیاری تصویر سنتی از «فاعلیت الهی» را کنار گذاشتند، تصویری که شرط امکان وقوع معجزه بود. با ظهور دئیسم در قرن هجدهم، فاعلیت خداوند تنها به کنشِ خلق در لحظهٔ آغازین محدود شد (Russell 2000, 5). سیطرهٔ مکانیک کلاسیک و موفقیت آن در پر کردن خلأهایِ معرفتی بشر پیرامون علل طبیعی، لزوم و حتی امکان ارجاع به فاعلیت الهی را کمرنگ کرد. در واقع، رشد دئیسم و الحاد در قرون هجدهم و نوزدهم تا حد زیادی ریشه در چالش‌های فلسفی نوظهوری داشت که علیه مفهوم فاعلیت الهی طرح

شده بود (Shults 2009, 1). در چنین فضایی در قرن نوزدهم، جان تیندال، از پیشگامان ترویج طبیعت‌گرایی علمی، بی‌رحمانه علیه تأثیر دعا استدلال می‌کرد. او بر این باور بود که وقتی علم «یکنواختی طبیعت» را اثبات کرده، عصر معجزه به پایان رسیده است؛ چراکه هیچ نشانه‌ای مبنی بر توقف قوانین فیزیک وجود ندارد و در نتیجه هیچ امکانی برای وقوع معجزه متصور نیست (Stanley 2019, 103-104).

در قرن بیستم، این تقابل میان نگاه علم‌گرای مدرن و آموزهٔ مشیت خاص الهی با شدت بیشتری تداوم یافت. لانگدن گیلکی در مقالهٔ تأثیرگذار خود (۱۹۶۱)، به نقد الهیات سنتیِ برآمده از متون مقدس پرداخت. مسئلهٔ اساسی او این بود که متألهان جدید دیگر حقیقتاً به خدای توصیف‌شده در کتاب مقدس -که در جهان مداخله می‌کند و معجزه می‌آفریند- باور ندارند؛ زیرا آنان نیز، همانند دانشمندان و فیلسوفان مدرن، «بستار علّی زمانی-مکانی»[۵] جهان را پذیرفته‌اند. به تعبیر گیلکی، الهی‌دانان اگرچه از فاعلیت الهی سخن می‌گویند، اما در باطن به آن باوری ندارند. جان مک‌کواری نیز در همین زمینه بیان می‌کند که فهم معجزه به مثابه نقض قوانین طبیعی و مداخلهٔ امر فراطبیعی متعلق به نگاهی رازآلود است که در تفکر «پسا-رازآلود»[۶] جایی ندارد (Plantinga 2011, 69–74).

این دسته از الهی‌دانان بر پایهٔ پیش‌فرض‌های علم جدید معتقدند که فاعلیت خاص الهی[۷] قابل پذیرش نیست و آنچه می‌توان به خداوند نسبت داد نهایتاً اصلِ خلقت جهان و صیانت از وجود آن است، نه شکستن بستار علّی برای مداخله در آن. فیلیپ کلیتون معتقد است که در نگاه نخست، علوم فیزیکی هیچ روزنه‌ای برای فاعلیت خاص الهی باقی نگذاشته‌اند. فعالیت علمی بر این پیش‌فرض استوار است که جهان یک «نظام فیزیکی بسته» است، برهم‌کنش‌های درون آن تابع قوانین‌اند و تاریخچهٔ علّیِ تمامی حوادث بر اساس فیزیک قابل ردیابی است. اما باور سنتی به فاعلیت الهی با تمام این مفروضات در تعارض است؛ زیرا جهان را نظامی باز می‌داند که خداوند بر اساس مقاصد خود در زمان‌های گوناگون در آن اعمال فاعلیت می‌کند، افعالی که منشأ و تبیین نهایی آنها ارادهٔ الهی است و هیچ تبیین مادی برای توضیح آنها کفایت نخواهد کرد (Clayton 2004, 616).

مسئله فاعلیت الهی یکی از چالش‌های بسیار جدی خداباوری در عصر علم است. به‌ویژه خداباوران ابراهیمی به طور سنتی قویاً معتقد و موافق فاعلّیت الهی در نظام طبیعی هستند. اما چگونه کسی می‌تواند حوادث را به طور علّی به خداوند نسبت دهد در حالی که علم جدید معتقد است هر جزئی از نظام طبیعت صرفاً نتیجه تعامل علّی عوامل طبیعی است؟ (Clayton 2004, 616). این تنها بدین معنا نیست که علم دلیلی برای باور به فعل الهی و معجزات در اختیار نمی‌گذارد، بلکه ادعای علم‌گرایان جدید آن است که چنین باوری از سوی علم مردود و ممنوع است (Koperski 2015, 155).

۱-۳. چالش علم جدید با اصل نیاز به فاعلیت الهی

اما چالش برجسته و عمیق‌تر علم جدید با نگاه و اندیشهٔ دینی چالش با اصل خداباوری و نیاز به فاعلیت عام الهی حتی در مورد آفرینش جهان است. امروز چالش اصلی‌ای که از سوی علم و علم‌گرایان جدید در مقابل دین‌داران طرح می‌شود فراتر از دو چالش پیشین است. این بار اصل خداباوری و نیاز به خداوند در توضیح جهان محل سؤال قرار گرفته است. با شکل‌گیری نگاه علمی به جهان و تبیین امور عالم صرفاً بر اساس عوامل طبیعی و فیزیکی و کنار رفتن باورها و عوامل الهی در تبیین‌های علمی، به‌مرور این انگاره تقویت شد که شاید بتوان تبیین کاملی از جهان بدون نیاز به عوامل فراطبیعی و الهی ارائه کرد و اساس نیاز به جهان‌بینی دینی و در رأس آن خداوند را از فهم کل جهان کنار

نهاد.

زمزمه‌های چنین دیدگاهی پیش از نظریهٔ تکامل مطرح شده بود. تقریباً یک قرن پس از درگذشت نیوتن، پیر سیمون لاپلاس[۸] در پاسخ به ناپلئون بناپارت، که گفته بود چرا سرآغاز کتابت که در آن تبیینی علمی از جهان کرده‌ای نامی از خداوند نبرده‌ای، گفته بود که «هیچ نیازی به *فرضیهٔ* خدا در نظام کیهان‌شناختی‌اش ندارد». فیزیک او توصیفی کاملاً طبیعت‌گرایانه از جهان را در دستور کار داشت (Shank 2019, 77). اما در قرن نوزدهم، با پیدایش نظریهٔ تکامل داروین، چالشی بزرگ پیش روی الهیات طبیعی و اصل نیاز و اتکای جهان به خداوند حکیم و هوشمند قرار گرفت. بر اساس نظریه او، پیدایش موجودات زنده نیز بدون نیاز به حضور عاملی هوشمند و متعالی، بر اساس فرآیندی سراسر مادی، تبیین می‌شد و این سبب توسعهٔ جهان‌بینی مادی علمی و به حاشیه رفتن جهان‌بینی دینی و خداباورانه در جامعهٔ علمی شد. گفتگوها و مجادلات فراوان و گسترده‌ای دربارهٔ نسبت نظریهٔ تکامل و خداباوری در آن ایام طرح شد. اما در مجموع و بر اثر تلاش تکامل‌گرایان طبیعت‌گرای برجسته‌ای همچون توماس هاکسلی[۹]، نظریهٔ تکامل به مثابه ضربهٔ نهایی بر پیکرهٔ خداباوری متکی بر علم تلقی شد. این آغازگر دورهٔ جدید و نگاه طبیعت‌گرایانه کامل به جهان بود.

بی‌تردید ابعاد این طبیعت‌گرایی مختص زیست‌شناسی و نظریهٔ تکامل نبود و چهره‌های طبیعت‌گرای برجستهٔ این دوران در دیگر حوزه‌ها نیز در تلاش بودند تا نقش خداوند را از همهٔ عرصه‌های جهان بزدایند. یکنواختی طبیعت که نزد ماکسول نشانهٔ روشن الهی بود، برای تیندال دلیلی بر امتناع فاعلیت الهی بود. تیندال تأکید می‌کرد که علیت موجبیتی در فیزیک به او اجازه می‌دهد تا فضای کلی کیهان‌شناسی را از الهیات بزداید (Stanley 2019, 103).

به این ترتیب، طبیعت‌گرایی علمی هجمه‌ای نو علیه خداباوری آغاز کرد، با طرح این ادعا که می‌توان تبیینی کاملاً طبیعت‌گرایانه از همهٔ پدیده‌های جهان ارائه داد و بنا بر آن دیگر هیچ نیازی به خداوند حتی برای آفرینش و طراحی جهان و پدیده‌های درون آن نیست. طبیعت‌گرایی علمی این را زیر سؤال برد که فهم کامل جهان نیازمند هر گونه ارجاعی به خالق یا فعل الهی است و مدعی شد که تبیین کاملاً طبیعت‌گرایانهٔ همهٔ پدیده‌های جهان امکان‌پذیر است. نزد طبیعت‌گرایان، این محتمل‌تر است که طبیعت خود مبدع خویش باشد و فرآیند طبیعی تنها پدیدآورندهٔ حیات و ذهن باشد. حیات، همچون یک اتفاق کاملاً فیزیکی، به صورت تصادفی شکل گرفته و بعد از آن تکامل زیستی رخ داده است (Haught 2006, 5).

بدین ترتیب نگاه علم‌گرا بر اساس تعهد خویش به روش علمی این ادعا را طرح کرد که می‌توان با حذف هرگونه عامل فرامادی، جهان طبیعی را توضیح داد. چنین توضیحی هم می‌بایست پیدایش جهان را بدون نیاز و هرگونه اتکایی به امری غیرمادی و هوشمند توضیح می‌داد و هم جنبه‌های ذهنی و فرهنگی را بدون اتکا به امری ذاتاً ذهنمند و شعورمند تبیین می‌نمود. از این رو نگاه طبیعت‌گرایانهٔ جدید بر آن شد تا این دو حوزه را نیز کاملاً به صورت مادی تبیین کند و به نوعی تمام جهان را به صورت علمی، یعنی بدون نیاز به دخالت هر گونه عامل فراطبیعی/مادی، توضیح دهد. از سویی نظریات و تلاش‌های بسیاری در حوزهٔ پیدایش جهان طرح شد تا بدون نیاز به هر گونه عامل فراطبیعی و هوشمند پیدایش جهان تبیین شود و از سوی دیگر، و شاید حساس‌تر، نظریات مهم طبیعت‌گرایانه بر آن شدند تا توضیحی کاملاً طبیعت‌گرایانه از همهٔ ابعاد و هویات ذهنی و فرهنگی انسان ارائه دهند، توضیحی که همهٔ این جنبه‌ها را تنها بر پایهٔ تعامل جنبه‌های فیزیکی و بدون هر گونه طراحی‌شدگی و غایتمندی تبیین کند. به این ترتیب،

طبیعت‌گرایی در گام نهایی و شکل کامل خود به سراغ تبیین طبیعت‌گرایانهٔ مهم‌ترین اموری می‌رود که پیش از این تلقی رایج از آنها غیرطبیعت‌گرایانه بود. در رابطه با اموری همچون جنبه‌های ذهنی و عقلانی انسان، جنبه‌های اخلاقی و هنجاری او و در بالاترین سطح، جنبه‌های دینی و معنوی او، تلقی رایج آن بود که این امور (اگر از اساس انکار نشوند) تکیه و اتکایی بر امر فراطبیعی دارند. اما گسترش نگاه طبیعت‌گرایانه به این امور به دنبال طبیعی‌سازی آنها به این معناست که می‌توان تبیین کاملی از آنها بدون هر گونه نیاز و اتکا بر هر امر غیرطبیعی داشت.

۱-۴. چالش نهایی: تبیین طبیعت‌گرایانهٔ انسان

با این وصف، آخرین چالشی که علم و علم‌گرایان جدید در برابر نظام باورهای دینی ایجاد کرده‌اند توسعهٔ نگاه مادی و طبیعت‌باورانه به وجوه ذهنی و معنوی انسان است. این نگاه خصوصاً در روان‌شناسی تکاملی و علم اعصاب جدید ریشه دارد. در این دو حوزه، انسان و همهٔ پدیده‌های روان‌شناختی او از جمله خود دین‌باوری و خداباوری مورد تبیین طبیعی و مادی قرار می‌گیرد و نگاه غالب در این رشته‌های علمی این است که هیچ یک از وجوه به‌ظاهر غیرمادی انسان خاستگاه غیرمادی ندارند. در *ایدهٔ خطرناک داروین*، دنیل دنت مدعی است که تکامل همچون اسیدی جهانی است که بسیاری از شیوه‌های معمول فهم ما نسبت به جهان را می‌خورد؛ اگرچه خداوند نخستین چیزی است که می‌رود، یگانگی انسان، اخلاق، اراده آزاد، نفس، خود بادوام و آگاهی در مقابل قدرت تکامل تسلیم می‌شوند (Dennett 1995, 63).

در واقع نگاه طبیعت‌گرایانهٔ تکاملی به سایر وجوه انسان، جدای از وجوه صرفاً زیستی او، و پیدایش رشته‌هایی همچون روان‌شناسی تکاملی، کاملاً با این هدف است که برای همه وجوه روان‌شناختی انسان تبیینی کاملاً مادی و طبیعت‌باورانه فراهم آید. حوزهٔ دیگری که به کمک این نگاه و تکمیل تبیین کاملاً مادی و طبیعت‌باورانه از تمامی وجوه ذهنی و روانی انسان می‌آید، علوم اعصاب جدید است. در واقع، در حوزهٔ ذهن نیز با تلاشی مجدانه این برنامه علمی پیگیری می‌شود تا نشان داده شود بُعد نفسانی و ذهنی انسان چیزی نیست جز فعالیت مغز وی و انسان تفاوت اساسی با ربات و یا کامپیوتر نخواهد داشت. استفن رز[۱۰] عصب‌پژوه معاصر چنین بیان می‌کند:

> برای بسیاری عصب‌پژوهان پرسیدن این که مغز چگونه کار می‌کند معادل با پرسیدن این است که ذهن چگونه کار می‌کند، چرا که نزد ایشان ذهن انسان چیزی است که در ۱۵۰۰ گرم سلول‌های درهم‌تنیده و مرتبط که مغز را شکل می‌دهند مجسم شده است. (به نقل از Hick 2006, 57)

این نگرش ریشه‌های عمیقی در دیدگاه طبیعت‌گرایانهٔ قرن نوزدهم و به‌ویژه در آرای توماس هاکسلی دارد. هاکسلی با تکیه بر شباهت‌های فیزیولوژیک انسان و حیوانات استدلال می‌کرد، همان طور که حرکات بدن حیوانات به شکل مکانیکی تبیین می‌شود، کنش‌های انسانی نیز از همین منطق پیروی می‌کند. بر اساس «نظریه خودکاری»[۱۱] او، انسان‌ها و حیوانات ماشین‌هایی پیچیده هستند. اگرچه ما از آگاهی برخورداریم، اما این آگاهی صرفاً یک «پدیدار جنبی»[۱۲] است؛ یعنی محصول جانبی فرآیندهای مکانیکی-زیست‌شناختی مغز که خود فاقد هر گونه نیروی علّی برای تأثیرگذاری بر بدن است. به عبارت دیگر، آگاهی معلول این فرآیندهاست، اما علت هیچ کنشی نیست و در واقع هیچ کاری انجام نمی‌دهد (Dardis 2008, 38).

از این رو، تعجبی ندارد که نگاه غالب و رایج فضای علم‌گرا در قرن بیستم به انسان و ابعاد ذهنی او نگاهی فیزیکالیستی است. از سویی جنبه‌های ذهنی انسان چیزی نیستند جز نتیجهٔ برهم‌کنش اجزای مغزی او و از سوی دیگر

مغز و همهٔ جنبه‌های دیگر زیستی‌اش نتیجهٔ روند تکاملی بی‌غایت و بدون طراحی هستند. در ادامهٔ این روند، آخرین سنگری که نگاه علم‌گرا و طبیعت‌باور در برابر نگاه دینی در پی فتح آن است، خود دین است. در گام جدیدِ پیش‌روی نگاه طبیعت‌گرایانه به انسان، نه تنها وجوه مادی و زیستی او، که وجوه روانی و معنوی او نیز مورد تبیین تکاملی قرار می‌گیرد و از جمله این موارد که بیشترین هزینهٔ جریان طبیعت‌گرایی علمی برای نگاه دینی خواهد بود، جایی است که خود دین را موضوع بررسی علمی خویش قرار می‌دهد. دلیل این امر آن است که در نگاه دینی دورترین مفاهیم از تبیین‌های مادی صرف مفاهیم دینی و معنوی هستند. به این ترتیب، گسترش چارچوب طبیعت‌گرایانه برای تبیین طبیعی و مادی از مفاهیم دینی، همچون تجربیات دینی و معنوی، باورهای دینی و... شدیدترین تقابل و پیش‌روی نگاه طبیعت‌گرایانه در برابر نگاه دینی است. بر این اساس، به تعبیر رونالد نامبرز،

> با تسخیر یکی پس از دیگری حوزه‌های گوناگون، علم اکنون وارد پیچیده‌ترین، ممنوعه‌ترین و مقدس‌ترین حوزه یعنی دین می‌گردد. تحت نگاه طبیعت‌باورانهٔ دانشمندان علوم اجتماعی، نفس انکار می‌شود و از میان می‌رود، خداوند به توهمی بدل می‌شود و معنویت امری «زائد و حشو» می‌شود که در نتیجهٔ فرآیندهای فیزیکی از نوع و پیچیدگی خاصی حاصل می‌شود. (Numbers 2011, 73-74)

به این ترتیب، پاسخی که طبیعت‌گرای جسور به پرسش عمیق جهان چگونه چیزی است می‌دهد، چنین خواهد بود: «جهان شامل فرمیون‌ها و بوزون‌ها و هر آن چیزی است که بتواند از آنها ساخته شود و هیچ چیزی که نتواند از اینها ساخته شود را در بر ندارد ... و اگر فیزیک نتواند واقعیتی را کشف کند، آن امر اساساً واقعیت ندارد» (Rosenberg 2015, 19).

روندی که ذکر شد امروز در فضای علمیِ پیشروی جهانی به عنوان جریان غالب تثبیت شده و جریان غالب علم‌گرا معتقد است که تبیین علمی بدون نیاز به هر گونه عامل متعالی و غیرمادی می‌تواند و باید جهان را توضیح دهد و بنابراین باید گفت جریان غالب علم در غرب بر ضد الهیات طبیعی و دلالت شواهد علمی و تجربی به سوی خداباوری است. البته این لزوماً به معنای الحاد نیست، بلکه می‌توان همچنان ایمان خود را محفوظ داشت، اما این ایمان هیچ خاستگاه روشن و قابل‌فهمی در جهان نخواهد داشت، بلکه رابطه‌ای غیرقابل توصیف و بیان و مبتنی بر دل و نه عقل خواهد بود و روشن است که چنین ایمانی در مواجهه با پیشروی طبیعت‌گرایی علمی چه میزان سست و بی‌پناه خواهد بود.

در مقابل، شاید گفته شود که «تجربهٔ دینی شخصی» خود می‌تواند رکنی مستحکم برای حفظ باور و اندیشهٔ دینی، به رغم پیشروی نگاه طبیعت‌گرایانه باشد. این ایده می‌تواند برای بسیاری از دین‌باوران پشتوانه‌ای تلقی شود که بدون نیاز به تقابل نظری-اندیشه‌ای با دیدگاه طبیعت‌گرایانه در ساحت‌های گوناگونِ ذکرشده، مبتنی بر تجربیات شخصی دینی ایمان و باور دینی خویش را حفظ کرده و چنین طرحی را برای جامعهٔ دین‌داران نیز پیشنهاد کنند. اما باید دقت کرد که همان طور که اشاره شد، طبیعت‌گرایی در گام چهارم و نهایی خود حتی ادعای طرح تبیین‌های طبیعی از پدیده‌های دینی و از جمله تجربیات شخصی دینی را دارد. حتی وجود چنین تجربیاتی با وجود طرح دیدگاه‌ها و تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، به لحاظ معرفتی نمی‌تواند پایدار باشد، زیرا طرح تبیین‌های طبیعت‌گرایانه دربارهٔ این امور اصل اعتبار آنها را به لحاظ معرفتی تهدید خواهد کرد. در این راستا، جان هیک در آخرین کتابش، *مرزهای جدید دین و علم* (۲۰۰۶)، به سراغ تهدید بنیادی اعتبار باورهای دینی در سطح چهارم و به ویژه تبیین‌های

طبیعت‌گرایانه در علوم اعصاب نسبت به تجربه‌های دینی می‌رود. او بیان می‌کند که با فرض صحت تبیین‌های طبیعت‌گرایانه در علوم اعصاب نسبت به تجربیات دینی، اعتبار این تجربیات، که در نگاه هیک قلب تپندهٔ دین و باور دینی هستند، به مخاطرهٔ اساسی می‌افتد (Hick 2006, xi). هانس ون ایگن نیز در این راستا توضیح می‌دهد که رویکردهای طبیعت‌گرایانه به دین و تجربیات دینی به طور خاص در علوم شناختی دین از دو مسیر می‌توانند اعتبار باورهای دینی را خدشه‌دار کنند. مسیر نخست نشان دادن تعارض این تبیین‌ها با باورهای دینی و خداباوری است. برای نمونه، طرح تبیین‌های تکاملی راجع به سازوکار تولید باورهای دینی نشان می‌دهد که نمی‌توان اعتمادی نسبت به این باورها داشت و بنابراین آنها ناموجه هستند. اما مسیر مهم دومی که ایگن بیان می‌کند و قابل توجه است، بی‌اعتبارسازی از طریق زائد کردن مفاهیم و تبیین‌های دینی و خداباورانه است. در این مسیر، در گام نخست توضیح کامل تجربیات و باورها و دیگر مؤلفه‌های دینی تنها با سازوکارهای مادی-داروینی صورت می‌گیرد و نقش مفاهیم و مؤلفه‌های غیرمادی زائد جلوه داده می‌شود و در گام بعد پذیرش آنها به لحاظ عقلانی ناموجه قلمداد می‌شود (Van Eyghen 2016).

بدین ترتیب طبیعت‌گرایان با روندی که ذکر شد خود را پیروز نزاع تاریخی با اندیشهٔ خداباورانه می‌دانند و معتقدند این علوم طبیعی بوده و هست که مهم‌ترین عامل تقویت و تثبیت دیدگاه ایشان است. در واقع در نگاه ایشان، موفقیت‌های علوم طبیعی در فیزیک و کیهان‌شناسی و در ادامه و به‌ویژه در زیست‌شناسی با شکل‌گیری نظریهٔ تکامل داروینی و سپس طرح نظریهٔ سنتز مدرن یا نئوداروینیسم، زمینه را برای طرح دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانهٔ فراگیری گشوده است که امتدادش نظریات فیزیکالیستی دربارهٔ سرشت انسان و ابعاد ذهنی او و نهایتاً نظریات طبیعت‌گرایانه در باب ابعاد دینی و معنوی اوست که در حوزه‌هایی با عنوان علوم شناختی دین و الهیات عصب‌شناسی طرح و به پیش برده می‌شود.

اما آیا این پایان کار است؟ آیا طبیعت‌گرایی چنان که بسیاری دانشمندان، فیلسوفان و دیگر مروجانش می‌گویند اعتبار نهایی تثبیت‌شده را از آن خویش کرده و دیگر مجالی برای اندیشهٔ غیرطبیعت‌گرا و در محور آن اندیشهٔ دینی و خداباورانه به لحاظ عقلانی باقی نگذاشته است؟

به نظر نمی‌رسد که چنین باشد. در واقع، اگرچه طبیعت‌گرایان از چالش‌های پیش‌آمده میان دستاوردهای علمی و جهان‌بینی سنتی دینی نهایت استفاده را برای تثبیت ایدهٔ خود برده‌اند، اما این همهٔ ماجرا نبوده و نیست. به نظر نمی‌رسد ایدهٔ محوری طبیعت‌گرایی مبنی بر این که پیشرفت‌های علوم جدید و دستاوردهای عقلانی معاصر به شکل یکپارچه مؤید طبیعت‌گرایی و علیه الهیات طبیعی و خداباوریِ متکی بر شواهد بوده‌اند، ایدهٔ درست و کاملی باشد. آنچه در ادامه می‌آید مروری اجمالی است بر برخی از مهم‌ترین چالش‌هایی که طبیعت‌گرایی جدید با آنها مواجه است. اما پیش از پرداختن به چالش‌های طبیعت‌گرایی، به نظر لازم و مفید است تا بر اساس سیر تاریخی-فلسفی بیان‌شده، تحلیلی از چیستی طبیعت‌گرایی ارائه دهیم تا این مقدمه‌ای برای آشنایی با چالش‌های پیش روی آن باشد.

۲. طبیعت‌گرایی چیست؟

از آنجا که طبیعت‌گرایی نه یک نظریه در یک حوزهٔ خاص علمی یا فلسفی، بلکه ایده و نظریه‌ای کلان دربارهٔ جهان و در واقع نوعی هستی‌شناسی یا جهان‌بینی است که می‌تواند در هر حوزهٔ خاص پیامدها یا شکل خاص خود را داشته باشد، دارای یک تعریف واحد مشخص و فراگیر نیست. با این حال، این به آن معنا نیست که طبیعت‌گرایی هیچ

محتوای محوری و ثابتی در تعاریف و صورت‌بندی‌های گوناگونش ندارد. در این بخش برای درک هستهٔ محوری آن، ابتدا به برخی تعاریف ارائه‌شده از طبیعت‌گرایی اشاره می‌شود و سپس با اتکا بر سیر تاریخی و چهار سطح چالش ذکرشده، طرحی نو برای فهم طبیعت‌گرایی و مراتب مختلف آن ارائه می‌شود.

جمیز کلارک درباره طبیعت‌گرایی چنین می‌گوید:

> ویژگی وحدت‌بخش طبیعت‌گرایی ردِ امر فراطبیعی است. نکته مهم این است که وقتی خدا از تصویر [جهان‌بینی] حذف شود، طبیعت‌گرایی برای بسیاری تنها جایگزین پذیرفتنی به نظر می‌رسد: طبیعت‌گرایی تنها گزینه موجود در میدان است. (Clark 2016, 8)

رونالد گیر می‌گوید:

> طبیعت‌گرایی به طور کلی به معنای حذف و کنار گذاشتن هر امر غیرطبیعی (بخوانید غیرمادی) مانند خدا، روح، امور مجرد و مانند آن است. در تعریف طبیعت‌گرایی، جان دیویی، پیشروی طبیعت‌گرایی امریکایی، می‌نویسد «طبیعت‌گرایی در برابر معنویت‌گرایی ایدئالیستی است، اما همچنین در برابر فراطبیعت‌گرایی (مانند خداباوری) و نسخهٔ تضعیف‌شده آن -که به اصول پیشینی استعلایی در محدوده‌ای فراتر از طبیعت و تجربه (حسی) توسل می‌جوید- نیز هست». (Giere 2010, 213)

دیوید پاپینیو طبیعت‌گرایی را چنین تعریف می‌کند:

> اندیشهٔ محوری در طبیعت‌گراییِ هستی‌شناختی این است که تمام موجودات فضایی-زمانی باید این‌همان با یا به لحاظ متافیزیکی برساختهٔ موجودات فیزیکی باشند. از این رو، بسیاری از طبیعت‌گرایان هستی‌شناختی نگرشی فیزیکالیستی نسبت به موضوعات «خاص» نظیر امور ذهنی، زیستی، اجتماعی و دیگر امور مشابه اتخاذ می‌کنند. آنها معتقدند که در قلمروهای ذهنی، زیستی و اجتماعی، چیزی جز آرایش‌هایی از موجودات فیزیکی وجود ندارد. (Papineau 2023)

با نگاهی به تعاریف یادشده ملاحظه می‌کنیم که اینها یکسان و در یک سطح نیستند. اکنون کار مهمی که در ادامهٔ سیر تاریخی ذکرشده انجام می‌دهیم این است که بیان کنیم در واقع سطوح چالش ذکرشده متناظر با طرح و پیشروی گام‌به‌گام ایدهٔ طبیعت‌گرایی علمی است. در حقیقت اگر یک نگاه تاریخی-فلسفی به ایدهٔ طبیعت‌گرایی در تقابل با ایدهٔ خداباوری داشته باشیم، طبیعت‌گرایی گام‌به‌گام در برابر خداباوری پیشروی و سطح بالاتری را طرح می‌کند. گام نخست این پیشروی بیرون کردن منبع دین به لحاظ معرفتی از حوزهٔ شناخت جهان طبیعی است، چنان که در چالش سطح نخست ملاحظه کردیم. گام دوم پیشروی طبیعت‌گرایی و در واقع مرتبهٔ دوم طبیعت‌گرایی، نفی عاملیت امور فراطبیعی در عملکرد جهان طبیعی و طرح ایدهٔ «بسته بودن جهان طبیعی» است. گام سوم و متناظر با آن مرتبهٔ سوم طبیعت‌گرایی، نفی هر گونه اتکای جهان طبیعی بر امر فراطبیعی (و در محورش خداوند) است، که چنان که ملاحظه کردیم در گام سوم با طرح نظریهٔ تکامل داروینی و نفی اصل نیاز به فاعلیت الهی حتی در مرحلهٔ آفرینش و طراحی جهان محقق می‌شود. اما گام چهارم و نهایی و در واقع مرتبهٔ چهارم و کامل طبیعت‌گرایی در دورهٔ معاصر، طرح ایدهٔ طبیعی‌سازی فراگیر است که در آن نه تنها جهان طبیعی هیچ اتکایی چه به لحاظ عملکردی و چه به لحاظ وجودی بر هیچ امر غیرطبیعی ندارد، بلکه حتی اموری که در نگاه نخست غیرطبیعی تلقی می‌شوند باید طبیعی‌سازی شوند. این امور شامل همهٔ امور جهان طبیعی و در محور آن جهان انسانی خواهند شد و از ذهن و روان انسان تا دین و فرهنگ را در بر خواهد گرفت.

نکتهٔ مهم دربارهٔ سطح آخر و در واقع نسخهٔ کامل طبیعت‌گرایی این است که در این سطح طبیعت‌گرایی به دو دلیل به «فیزیکالیسم» نزدیک می‌شود. دلیل نخست آن است که طبیعت‌گرایی جدید ایده‌ای علم‌محور است و علم بنیادی‌ای که رسالتش شناخت واقعیات بنیادی جهان است فیزیک است. بنابراین طبیعت‌گرایی جدید، که طبیعت‌گرایی علمی است، فیزیک را عهده‌دار شناخت واقعیت بنیادی جهان می‌داند. دلیل دوم این است که طبیعت‌گرایی در مقابل ایده‌های کثرت‌گرا یا دوگانه‌گرا که جهان را تشکیل‌شده از دو یا چند واقعیت بنیادی می‌دانند، نگاهی یگانه‌گرا[۱۳] دارد. به این ترتیب، طبیعت‌گرایی علمی نه تنها دوگانهٔ امر طبیعی و فراطبیعی را در وهلهٔ نخست کنار می‌گذارد که حتی دوگانه‌های دیگری مانند دوگانهٔ نفس و بدن را نیز به عنوان دو واقعیت متفاوت کنار می‌گذارد و در این مسیر «یگانه‌گرایی مبتنی بر فیزیک» یعنی فیزیکالیسم را دنبال می‌کند. در این راستا، جیگوان کیم، فیلسوف برجستهٔ طبیعت‌گرا، در مقالهٔ «از طبیعت‌گرایی به فیزیکالیسم» با طرح دو تعریف کمینه و بیشینه از طبیعت‌گرایی نشان می‌دهد که حتی با تعهد کمینه‌ای مانند ایدهٔ ابتنا[۱۴] در طبیعت‌گرایی می‌توان از طبیعت‌گرایی به فیزیکالیسم رسید (Kim 2011).

به این ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که طبیعت‌گرایی، در دورهٔ جدید، گام‌به‌گام در برابر خداباوری پیشروی کرده و در هر گام طرح و تعریف تمامیت‌خواهانه‌تری از خود ارائه داده است. چنان که در گام نهایی و سطح کامل خود در دورهٔ جدید، این ایده خود را بر اساس فیزیکالیسم و همچنین نئوداروینیسم بازتعریف می‌کند. اکنون باید به پرسش مهمی بپردازیم که پیش‌تر طرح شد: آیا طبیعت‌گرایی به یک نگاه و ایدهٔ تثبیت‌شده بر اساس دلایل و شواهد تبدیل شده است یا با چالش‌هایی اساسی مواجه است؟ در ادامه نشان داده خواهد شد که بر خلاف باور بسیاری که طبیعت‌گرایی را ایده‌ای تثبیت‌شده به لحاظ علمی و عقلانی می‌دانند که اتکای کامل بر شواهد دارد، این ایده دچار مشکلات و چالش‌های مهم علمی و فلسفی است. نکتهٔ قابل توجه در این مسیر این است که نه تنها چهرهٔ پایانی و در واقع شکل کامل طبیعت‌گرایی علمی، که بر اساس فیزیکالیسم و نئوداروینیسم مطرح می‌شود، دچار چالش‌های اساسی است، به‌ویژه در دورهٔ اخیر و بر اساس یافته‌های نوین علمی، بلکه به نظر می‌رسد چالش‌هایی که در بخش بعدی طرح می‌شوند حتی چهره‌های ضعیف‌تر و قدیمی‌تر طبیعت‌گرایی را نیز در سیر تاریخی-فلسفی بیان‌شده زیر سؤال می‌برند. بخش بعدی عهده‌دار بررسی این موضوع است.

۳. طبیعت‌گرایی و چالش‌هایش

۳-۱. طبیعت‌گرایی و انسان

چنان که اشاره شد، با الهام از موفقیت‌های علوم طبیعی در تبیین طبیعت‌گرایانهٔ جهان طبیعی، طبیعت‌گرایی پا را فراتر گذاشت تا جهان انسانی و ابعاد گوناگون ذهنی و معنوی آن را نیز ذیل نگاه خویش قرار دهد. در واقع، آنگاه که ایدهٔ طبیعت‌گرایی در رابطه با جهان طبیعی، یعنی جهان فیزیکی و زیست‌شناختی، در نگاه طبیعت‌گرایان به موفقیت تبیینی قابل توجه دست یافت، راه برای پیشبرد ایدهٔ طبیعت‌گرایی و تسری آن به جهان انسانی نیز هموار دیده شد. به این ترتیب، ایدهٔ اثرگذار در فلسفه معاصر ذهن این فرض است که ذهن باید «طبیعی شود» و راه این کار تقلیل حالات و فرآیندهای ذهنی به چیز دیگری است که می‌تواند در زبان فیزیک، عصب‌شناسی یا دیگر علوم طبیعی قرار گیرد (Horst 2007, 3). مهم‌ترین نسخهٔ طبیعت‌گرایی در رابطه با سرشت انسان و ابعاد ذهنی و معنوی او فیزیکالیسم است. برخی استدلال‌ها به سود فیزیکالیسم جنبهٔ استقرایی دارند: از آنجا که الگوی کلی‌ای که در علوم خاص، همچون

زیست‌شناسی، مشاهده شده حاکی از آن است که آنها به فیزیک قابل تقلیل‌اند، باید انتظار داشته باشیم که همین الگو در مورد پدیده‌های ذهنی نیز قابل اثبات باشد، چرا که آنها نیز با علوم بهتر فهمیده می‌شوند. دیگر استدلال‌ها در نگاه طبیعت‌گرا صراحتاً تجویزی هستند: اگر پدیدهٔ ذهنی به امری غیرذهنی فروکاسته نشود، این امر دلیلی برای تردید در اصل ادعای وجود امور ذهنی در اختیار خواهد گذاشت. بنابراین، برای طبیعت‌گرا، یک فشار انتخابی میان تقلیل یا حذف امور ذهنی وجود خواهد داشت (Horst 2009, 233).

به این ترتیب، در قرن بیستم، مهم‌ترین نگاه طرح‌شده و دفاع‌شده از سوی طبیعت‌گرایان راجع به سرشت انسان و ابعاد وجودی او فیزیکالیسم است، ایده‌ای که بیشترین تلاش‌ها برای حفظ و پیشبردش چه در فضای علمی و چه فلسفی صورت پذیرفت. اما با همهٔ تلاش‌های صورت‌گرفته، فیزیکالیسم با مشکلات و چالش‌های عمیقی رودررو است. علت عمیق بودن چالش‌های پیش روی فیزیکالیسم آن است که شکست آن در تبیین پدیده‌های مربوط به جهان انسانی، تنها سبب از دست دادن امور حاشیه‌ای و فرعی در هستی‌شناسی نمی‌شود، بلکه به منزلهٔ از دست دادن مهم‌ترین و ارزشمندترین جنبه‌های زیست و سرشت انسان است. در واقع، دست‌کم در نگاه عمومی اموری که عمیقاً تصور می‌شود برای سرشت انسانی ما بسیار بنیادی هستند، مانند ارزش‌های اصیل، مسئولیت اخلاقی، اراده آزاد و انتظار حیات پس از مرگ، با نگاه علمی به جهان کنار گذاشته می‌شود. بی‌تردید، حتی برای بسیاری فیلسوفان مادی‌گرا انکار این امور با سختی همراه است (Horst 2011, 202).

در واقع چالش عمومی‌ای که طبیعت‌گرایی و مهم‌ترین نسخهٔ کنونی آن، یعنی فیزیکالیسم، با آن مواجه است، این است که ویژگی‌های مهم سرشت انسانی، به رغم تلاش‌های فراوان طبیعت‌گرایان، تن به تبیین‌های طبیعت‌گرایانه نداده‌اند و به این ترتیب طبیعت‌گرا یا باید دست از طبیعت‌گرایی‌اش بردارد یا قائل به غیرواقعی بودن آن امور شود، دوراهی دشواری که طبیعت‌گرایی را، به بهای از دست دادن مهم‌ترین مؤلفه‌های سرشت انسانی، پذیرفتنی می‌سازد. اما این مؤلفه‌ها که تن به تبیین طبیعت‌گرایانه نمی‌دهند کدام‌اند؟

قرن بیستم در ادامهٔ تثبیت دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه در حوزهٔ فیزیک و زیست‌شناسی در قرن نوزدهم، با ایده‌های طبیعت‌گرایانه و فیزیکالیستی در رابطه با سرشت انسان و ابعاد ذهنی او آغاز شد. رویکردهای رفتارگرایی و این‌همانی فیزیکالیستی بر آن بودند که جنبه‌های ذهنی را به رفتارهای مشاهده‌پذیر انسان تقلیل دهند یا آن را معادل با اجزا و برهم‌کنش‌های مغزی در نظر بگیرند. اما به‌تدریج اشکالات مهمی بر این دیدگاه‌ها وارد شد که آنها را از طبیعی‌سازی ذهن بازداشت. نسخهٔ بعدی طرح‌شده از سوی طبیعت‌گرایان برای طبیعی‌سازی ذهن کارکردگرایی بود. اما روشن شد که آن نیز، به رغم تلاش‌های فراوان رویکردهای طبیعت‌گرا، در تبیین فیزیکی جنبه‌های بنیادین ذهن همچون آگاهی پدیداری، حیث التفاتی و هنجارمندی ذهن ناتوان است. مشهورترین این اشکالات با عنوان مسئلهٔ دشوار آگاهی از سوی دیوید چالمرز طرح شد.

> مسئلهٔ دشوار آگاهی واقعاً مشکل تجربه است. هنگامی که ما می‌اندیشیم و ادراک می‌کنیم، پردازش اطلاعات وجود دارد اما علاوه بر آن جنبهٔ سوبژکتیوی نیز هست. همچنان که نیگل بیان نمود، چیزی که همچون یک موجود، آگاه بودن را نشان می‌دهد. این جنبه سوبژکتیو تجربه است. (Chalmers 2010, 5)

مشکلی که جری فودور از پیشگامان طرح دیدگاه کارکردگرایی در رابطه با آن چنین می‌گوید:

> به زعم من، این کاملاً درست است که ما نمی‌توانیم تصوری از راه‌حل مسئلهٔ دشوار داشته باشیم ... من ترجیح می‌دهم که مسئله سخت حل‌ناشدنی باشد چنان‌که جایگزین آن این است که همگی ما در حل آن از نظر ذهنی ناتوان هستیم. (به نقل از Koons and Bealer 2010, xxi)

به این ترتیب، فیلسوفان برجسته‌ای با گرایش‌های طبیعت‌گرایانه پس از سال‌ها تلاش برای طبیعی‌سازی ذهن و مؤلفه‌های بنیادی آن، اذعان می‌کنند که جنبه‌های بنیادی ذهن انسان را نمی‌توان بر پایهٔ حالات و ویژگی‌های فیزیکی تبیین کرد. برای نمونه، جان سرل معتقد است «حالات آگاهانه، از آن جهت که سوبژکتیو، خصوصی، کیفی و مانند آن‌اند نمی‌توانند ویژگی‌های عمومی فیزیکی و زیستی مغز ما باشند» (Searle 2007, 40). و بنابراین، بی‌تردید، آگاهی به لحاظ هستی‌شناختی قابل تقلیل به ریزساختارهای فیزیکی نیست. این نه به خاطر وجود چیزی عجیب، بلکه به این خاطر است که آگاهی دارای یک هستی‌شناسی اول‌شخص یا سوبژکتیو است و بنابراین قابل تقلیل به هیچ هستی‌شناسی سوم شخص یا عینی نیست (Searle 2007, 50). توماس نیگل نیز باور دارد:

> آگاهی آشکارترین مشکل بر سر راه طبیعت‌گرایی فراگیر است که تنها تکیه بر علوم فیزیکی دارد. وجود آگاهی به نظر دلالت بر این دارد که توصیف فیزیکی از جهان، به رغم غنا و قدرت تبیینی‌اش، تنها بخشی از حقیقت است و نظام طبیعی در صورتی که فیزیک و شیمی بخواهند همه چیز را توضیح دهند خیلی کمتر از آنچه هست خواهد بود. (Nagel 2012, 35)

تقلیل‌ناپذیری ذهن را چندین آزمایش ذهنی قانع‌کننده تقویت کرده است، از جمله آزمایش ماری جکسون، خفاش نیگل و اتاق چینی سرل. دیویدسن نیز بر مبنایی کاملاً متفاوت استدلال می‌کند که نه تنها ذهن تقلیل‌ناپذیر است، بلکه حتی هیچ قانونی وجود ندارد که توصیفات جهان فیزیکی را به توصیفات منحصربه‌فرد بر پایهٔ باورها و امیال مرتبط سازد. این نگاه‌ها در بدو امر صرفاً مشکلات جالبی در دهه ۱۹۸۰ بودند، اما شکاف تبیینی در ۱۹۹۰ با استدلال‌هایی در تقلیل‌ناپذیری آگاهی و کوالیا (کیف نفسانی) ، حیث التفاتی و هنجارمندی (از سوی فیلسوفان طبیعت‌گرایی همچون دیوید چالمرز، جان سرل، رابرت برندوم و دیگران) بیشتر و بیشتر شد (Horst 2012, 27).

آنچه در این فقرات کوتاه از قول فیلسوفان برجستهٔ طبیعت‌گرای معاصر در حوزهٔ ذهن طرح شد، ذکر مختصر و کوتاهی از سرنوشت ایدهٔ طبیعی‌سازی ذهن در نیمه دوم قرن بیستم و آغاز قرن بیست‌ویکم است، ایده‌ای که به رغم تلاش‌های فراوان فکری و علمی به نتیجهٔ دلخواه طبیعت‌گرایان نرسید. به این ترتیب، به نظر می‌رسد ایدهٔ طبیعت‌گرایی در قلمروی انسانی، که محور آن طبیعی‌سازی ذهن بود، بر اساس داوری بخشی از مهم‌ترین فیلسوفان ذهن طبیعت‌گرای معاصر شکست خورده است. این مقاله عهده‌دار طرح دلایل و مباحث کامل فلسفه ذهن که منجر به چنین نتیجه‌ای شده نیست، اما اشاره‌ای مختصر به برخی از مشکلات و چالش‌های اساسی پیش روی ایدهٔ طبیعی‌سازی ذهن بی‌فایده نخواهد بود.

در این راستا، منتقد طبیعت‌گرایی می‌گوید که حالات ذهنی به هیچ وجه فیزیکی نیستند، چرا که آنها (لااقل بعضی از آنها) شش ویژگی دارند که حالات فیزیکی فاقد آنها هستند: (۱) حس کیفی یا «چگونه بودن»[۱۵] یک حالت ذهنی همچون درد. (۲) لااقل بسیاری از حالات ذهنی دارای حیث التفاتی نسبت به چیزی هستند. (۳) حالات ذهنی ویژگی‌های خاص معرفتی دارند (دسترسی مستقیم، دسترسی خصوصی، تسلط معرفتی اول‌شخص، در فضای راجع به امور بودن، خودبازتابی[۱۶] مرتبط با من) که اگر بخواهند فیزیکی باشند نخواهند داشت. (۴) آنها نیازمند

هستی‌شناسی سوژه‌مند[۱۷] هستند، یعنی حالات ذهنی ضرورتاً تعلق به یک سوژهٔ دارای حس اول‌شخص واحد دارند. (۵) حالات ذهنی ویژگی‌های خاص فیزیکی (مثل بُعد داشتن، مکان‌مندی) را که مشخصهٔ حالات فیزیکی است ندارند و به طور کلی با استفاده از زبان فیزیک نمی‌توان آنها را وصف کرد. (۶) افعال برآمده از اراده آزاد دارای نیروی فعال‌اند و منفعل نیستند (Moreland 2008, 38-39).

مسئلهٔ دشوار آگاهی در میان مشکلات طبیعت‌گرایی در قبال ذهن انسان مشهورترین آنها است، اما قطعاً تنها مشکل و حتی جدی‌ترین مشکل نیست. چنان که اشاره شد، مشکلات اساسی دیگری همچون حیث التفاتی یا هنجارمندی ذهن وجود دارند که چالش‌های مهمی را در کنار مسئلهٔ آگاهی پیش روی طبیعت‌گرا قرار می‌دهند. اما چالشی که در ادامهٔ این مسائل است و از آنها جدی‌تر و اساسی‌تر است، مسئلهٔ اراده آزاد و کنشگری انسانی است. در واقع کنشگری یا عاملیت انسانی نه تنها مبتنی بر آگاهی، حیث التفاتی و هنجارمندی است، بلکه چالش اساسی‌ترش آن است که عاملیتی بر پایهٔ این مؤلفه‌ها است که در جهان فیزیکی تغییر ایجاد می‌کند. هنگامی که من تصمیم می‌گیرم این جملات را بنویسم، نه تنها این تصمیم مبتنی بر آگاهی، حیث التفاتی و هنجارمندی ذهن من است، بلکه این تصمیم سبب می‌شود تا تغییری در جهان فیزیکی ایجاد کنم، تغییری که نتیجهٔ صرف قوانین فیزیکی نیست، بلکه اساساً قانونمند به معنای مرسوم آن نیست. زیرا با وجود همهٔ دلایل و علل من خود را آزاد می‌یابم که تصمیمی را بگیرم یا خلاف آن را انجام دهم. در واقع ذهنمندی من سبب می‌شود بتوانم فراتر از صرف برهم‌کنش‌های فیزیکی، به دلایل و محتوای آنها آگاهانه بیندیشم، اما عاملیت انسانی این ظرفیت را ایجاد می‌کند که نتیجهٔ فرآیندی را که آگاهانه و مبتنی بر دلایل طی شده است به جهان فیزیکی اعمال کنم و تغییری نه بر پایهٔ قوانین فیزیکی صرف، بلکه بر پایهٔ عقلانیت و هنجارهای محتوایی ایجاد کنم. اما بالاتر از اینها، اراده آزاد این امکان را در اختیار من قرار می‌دهد که نسبت به علل فیزیکی و حتی دلایل عقلانی آزاد باشم و در نهایت این در اختیار من باشد که تصمیمی را بگیرم و فعلی را انجام بدهم یا از انجام دادن آن سر باز بزنم.

به این ترتیب، به نظر می‌رسد، اراده آزاد و کنشگری انسانی چالشی عمیق‌تر و اساسی‌تر پیش روی طبیعت‌گرا قرار می‌دهند، به گونه‌ای که او اذعان می‌کند که «ارادهٔ آزاد مسئله‌ای غیرعادی در میان مسائل فلسفی معاصر است، به نحوی که ما به داشتن پاسخی ناظر به آن هرگز نزدیک هم نشده‌ایم» (Searle 2007, 11). اما شاید طبیعت‌گرا برای رهایی از فشار مسئلهٔ ارادهٔ آزاد بخواهد آن را اساساً انکار کند و توهم بپندارد، چنان که برخی طبیعت‌گرایان چنین مسیری را پیموده‌اند، اما مشکل پیش روی این راهکار آن است که به نظر می‌رسد مسئله خاص اراده آزاد این است که «بدون مفروض داشتن آن، نمی‌توان به زندگی ادامه داد» (Searle 2007, 11).

در واقع، به نظر می‌رسد که عقلانیت انسان در عمل وابسته به کنشگری و اراده آزاد اوست، یا آن گونه که سرل باور دارد، «عقلانیت انسان اختیار را پیش‌فرض می‌گیرد. دلیل آن این است که عقلانیت باید بتواند تفاوت ایجاد کند، باید تفاوتی میان رفتار عقلانی و غیرعقلانی وجود داشته باشد، اما این تنها زمانی امکان‌پذیر است که فضایی برای عاملیت عقلانیت باشد» (Searle 2007, 10). یا چنان که جری فودور بیان می‌کند:

> اگر این دقیقاً درست نباشد که خواست من به طور علّی عامل رسیدن من است و خارش من عامل علّی خاراندن و باور من عامل علّی گفتن...، چنانچه هیچ یک از اینها کاملاً درست نباشد، آنگاه هر چیزی که من راجع به هر چیزی باور دارم نادرست خواهد بود و این پایان جهان است. (به نقل از Horst 2009, 228)

اما مشکلات پیش روی طبیعت‌گرایی در مواجهه با جهان انسانی در اینجا نیز به پایان نمی‌رسد. اخلاق و امکان شناخت جهان چالش‌های مهم دیگری هستند که پیش روی طبیعت‌گرایی قرار گرفته‌اند. این که آیا در جهانی که در نهایت تنها از امور فیزیکی بی‌جهت تشکیل شده است اخلاق جایگاهی خواهد داشت، مسئلهٔ بسیار جدی و عمیقی است، چنان که برخی در نتیجهٔ دیدگاه طبیعت‌گرایانهٔ تکاملی بر آن شده‌اند که شهودهای اخلاقی ما ریشه در هیچ حقیقت والاتری ندارند و تنها نشان‌دهندهٔ استراتژی‌های تکاملی برای افزایش بقا و تولیدمثل هستند. به این ترتیب، دوراهی دشوار دیگر پیش روی طبیعت‌گرا به نظر چنین است که یا دست از طبیعت‌گرایی خود برداشته و حقایق اخلاقی و عینیت آنها را به رسمیت بشناسد و یا قائل به بی‌اساس و بی‌بنیان بودن اخلاقیات و شهودهای اخلاقی انسان شود، شهودهایی که در نهایت به دلیل افزایش سازگاری و تولیدمثل در ما ایجاد شده‌اند. در ادامهٔ این مسئله، این پرسش نیز پیش روی طبیعت‌گرا قرار دارد که اگر تبیین طبیعت‌گرایانهٔ تکاملی از پیدایش انسان پذیرفته شود، آیا جدای از شهودهای اخلاقی او، اعتمادی به دیگر قوای شناختی‌اش خواهد بود، قوایی که در این دیدگاه در نهایت صرفاً برای افزایش بقا و تولیدمثل حفظ شده‌اند. یا ممکن است همچون شهودهای اخلاقی اینها نیز راهبردهایی برای افزایش بقا و تولیدمثل باشند که لزوماً ریشه در هیچ حقیقتی نداشته و بازنمایانندهٔ حقایق جهان نباشند (Sommers and Rosenberg 2003).

اینها بخشی از مهم‌ترین مسائل و چالش‌های پیش روی طبیعت‌گرایی در مواجهه با جهان انسانی هستند. مسائل و چالش‌هایی که نه می‌توان با طبیعی‌سازی از آنها گذر کرد و نه می‌توان نفی‌شان کرد. هرچند برخی طبیعت‌گرایان، همچون حذف‌گرایان یا توهم‌انگاران، پس از عدم موفقیت و شکست‌های پیاپی در طبیعی‌سازی آنها، چاره را در انکار اصل و واقعیت آنها دیده‌اند. کنار گذاشتن این مؤلفه‌های اساسی سرشت انسانی به معنای نفی اصل هویت انسان خواهد بود و چه شکستی برای یک نظریه می‌تواند بالاتر از این باشد که پذیرش آن به نفی اصل و اساس سرشت و هویت انسان بینجامد؟

به هر روی، به نظر می‌رسد با وجود همهٔ تلاش‌های صورت‌گرفته برای پیشبرد ایدهٔ طبیعت‌گرایی و موفقیت‌های روزافزون آن، دست‌کم در مواجهه با جهان انسانی و مؤلفه‌های بنیادی سرشت انسان، طبیعت‌گرایی به موفقیت‌هایی که مدت‌ها آرزوی آنها را داشته دست نیافته است، و حتی مشکلات و چالش‌های عمیقی گریبان‌گیر او شده است. اما چالش‌های پیش روی طبیعت‌گرایی اینجا به پایان نمی‌رسند.

۳-۲. طبیعت‌گرایی و حیات

چنان که پیش‌تر اشاره شد، پیشروی طبیعت‌گرایی در جهان انسانی و شکل گرفتن این ایده که می‌توان انسان و مؤلفه‌های سرشت انسانی را طبیعی‌سازی کرد، پس از آن برای نگاه طبیعت‌گرا شکل جدی به خود گرفت که این تلقی تثبیت شد که طبیعی‌سازی جهان طبیعی، یعنی قلمروی فیزیکی و زیست‌شناسی، کامل شده و تقریباً به پایان رسیده است. این تلقی مبتنی بر نظریاتی بود که تصور می‌شد می‌توانند جهان طبیعی را بدون هر گونه نیاز به آفریدگار توضیح دهند. در حقیقت در این دیدگاه، جهان طبیعی جهانی نبود که آفریده شده، طراحی شده یا غایتمند است.

در کیهان‌شناسی، یک تصویر مطلق‌انگار از کیهان، که آن را بدون آغاز زمانی و بدون محدودیت مکانی در نظر می‌گرفت، در کنار یک تصویر ساده‌انگار نسبت به قوانین بنیادی جهان، زمینه‌ساز چنین نگاه و تصویری بود. با وجود این، ظرافت‌ها و شگفتی‌های عالم حیات دلیل و نشانهٔ روشنی بر غایتمندی جهان و نیازمندی او به آفریدگار هوشمند

بود، زیرا در نگاه بیشتر طبیعی‌دانان نمی‌شد شگفتی‌های عالم حیات را بدون اتکا به عاملی هوشمند و حکیم تبیین کرد.

اما نظریهٔ تکاملی داروین زمینه‌ساز طرح و تقویت این ایده شد که حتی می‌توان عالم حیات و همهٔ شگفتی‌های آن را بر پایهٔ یک روند بی‌غایت مادی توضیح داد، توضیحی که نیازی به یک آفریدگار و طراح حکیم و هوشمند ندارد. چنان‌که دنیل دنت می‌گوید:

> داروین تمایزی میان نظم و طراحی گذارد. در حالی که پیش از وی چنین تصور می‌شد که نظم نیاز به طراح و هدف دارد، او این استنباط را نابود کرد. در حقیقت بر پایهٔ قوانین بی‌هدف، بی‌شعور و بی‌معنای فیزیک نهایتاً نظمی ایجاد می‌گردد که تصور می‌شود دارای طراحی بوده است. در حقیقت مطابق گفتهٔ کارل مارکس داروین غایتمندی را به بی‌جهتی و بی‌غایتی تقلیل داد. (Dennett 1995, 65)

به این ترتیب، با طرح نظریهٔ سنتز مدرن یا نئوداروینیسم این ایده به‌شدت قوت گرفت که عالم حیات، چه در پیدایش و چه در تکامل خویش، نیازی به طراحی یا غایتمندی ندارد و می‌توان بدون نیاز و هرگونه اتکا و ارجاع به طراحی، حیات را تبیین کرد. نزد طبیعت‌گرایان پیام مهم تکامل و بلکه همهٔ علومْ مادی‌گرایی طبیعت‌گرایانه بود. چنان‌که جری کوین زیست‌شناس چنین می‌گوید: «پیام تکامل و همهٔ علوم، مادی‌گرایی طبیعت‌گرایانه است. داروینیسم به ما می‌گوید که همچون همهٔ گونه‌ها، انسان‌ها نیز نتیجهٔ قوای بی‌هدف و کور در گذر طولانی‌مدت زمان هستند» (Coyne 2009, 244–245).

در واقع نه تنها کیهان و حیات دیگر دلالت روشنی بر نیازمندی جهان طبیعی به آفریدگار هوشمند و حکیم نداشتند، بلکه دیدگاه غالب طبیعت‌گرایان و نئوداروینیست‌ها چنین بود که پیدایش عالم حیات به این شکل و در ادامهٔ آن اصل پیدایش انسان، صرفاً یک روند اتفاقی و تصادفی است و اگر چرخهٔ حیات دوباره تکرار شود، هیچ ضمانتی، بلکه احتمال قابل‌توجهی نیست که دوباره چنین روند و نتایجی حاصل شود (Maynard Smith 1992, 34–36). این دیدگاه به‌شدت این ایده را تقویت می‌کرد که نه تنها دیگر نشانه‌ای از ارادهٔ آفریدگار هوشمند و حکیم در جهان نیست، بلکه شواهد علیه آن حکم می‌کنند. زیرا آنچه نظریات جدید علمی از آن حکایت می‌کنند جهانی غایتمند و طراحی‌شده نیست، بلکه یک روند کور و بی‌جهتِ صرفاً مادی است. اما به رغم تأکید و پافشاری طبیعت‌گرایان بر این که این نتایج تثبیت شده و دیگر جای تغییری در اساس و بنیاد دیدگاه ایشان به جهان باقی نمانده است، مگر در جزئیات، به نظر می‌رسد دستاوردها و اکتشافات علمی از نیمهٔ دوم قرن بیستم به این سو، اساس و بنیاد این دیدگاه‌ها را زیر سؤال برده است.

در زیست‌شناسی، به رغم غلبهٔ دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه، فهم جدید از پیچیدگی‌های حیرت‌انگیز ساده‌ترین سلول اولیه، این ایده را کنار زده است که پیدایش حیاتِ نخستین ممکن است نتیجهٔ شانس بوده باشد. پژوهش‌های معتبر و جدید حکایت از آن دارند که توضیح طبیعت‌گرایانه و تصادفیِ پیدایش حیات دچار مشکلات اساسی است. شاید آغاز انتشارِ تردیدهای جدی در فضای علمی در این باره را بتوان *معمای پیدایش حیات*[۱۸] دانست که در آن پژوهشگران برجستهٔ حوزهٔ پیدایش حیات به طرح تردیدهای مهمی دربارهٔ کفایت تبیین‌های تصادفی در رابطه با پیدایش حیات پرداختند. اما این تردیدها و مشکلات نه تنها حل نشدند که مضاعف شدند. تا جایی که زیست‌شناس و پژوهشگر حوزهٔ پیدایش حیات، کریستین دو دوو، بیان می‌کند که «بیشتر زیست‌شناسان، امروز، تمایل به دیدن

حیات به مثابه الزام‌هایی کیهانی دارند که در بنیان جهان نوشته شده، به جای نتایج فوق‌العاده نامحتمل شانس» (De Duve 2011).

اما جدای از مسئلهٔ آغاز حیات، در سطح بعدیِ روند تکامل نیز، برخی از مهم‌ترین یافته‌های فسیلی و دیرین‌شناسی نشان از آن دارد که درخت حیات نتیجهٔ روند تصادفی نیست، بلکه می‌توان سازوکارهای زیستی پیچیده را در نقاط مجزا و دور از هم یافت که این نشان‌دهندهٔ چیزی است که برخی زیست‌فسیل‌شناسان برجسته همچون سیمون کانوی موریس آن را همگرایی تکاملی می‌نامند. این یافته‌ها، به بیان موریس، به زیست‌شناسی‌ای فراتر از صورت‌بندی داروینی اشاره می‌کنند که در آن درخت حیات به رغم انشعاباتش بعید است تصادفی شکل گرفته باشد و نتیجهٔ آن این است که درخت حیات شکلی از پیش معین‌شده دارد (Conway Morris 2009).

فراتر از یافته‌های فسیل‌شناختی، یافته‌ها و اکتشافات در حوزهٔ زیست‌شناسی مولکولی و ژنتیک نشان از آن دارد که بر خلاف تصویر غالب نئوداروینیستی، تغییرات ژنتیکی صرفاً نتیجهٔ جهش‌های تصادفی و بی‌جهت و تدریجی نیستند. جیمز شپیرو، استاد زیست‌شناسی دانشگاه شیکاگو، معتقد است بر اساس یافته‌های فراوان حوزهٔ زیست‌شناسی مولکولی و ژنتیک، در فرآیند حیات و در کلّ ساختارهای ژنوم، پرش‌هایی (غیرتدریجی به معنای داروینیستی) وجود دارد که در آنها ارگانیزم با کلیّت خود، تغییر مورد نیازش در یک جهت خاصّ را بر ژنوم و DNA اعمال می‌کند. چنین نیست که ژنوم صرفاً دچار تغییرات کور و تصادفی شود و انتخاب طبیعی آنچه را سودمند است انتخاب کند، بلکه سازوکارهای غایتمند درون حیات سبب تغییراتی جهتمند در خودشان می‌شوند. او در تبیین این سازوکارها ایدهٔ مهندسی ژنتیک طبیعی[۱۹] را مطرح می‌کند، به این معنا که سلول خود را مهندسی ژنتیک می‌کند. تعبیر مهندسی در نگاه شپیرو تعبیر دقیقی است، چرا که این فرآیند ظرفیت‌هایی دارد که بسیار شبیه آن چیزی است که انسان‌ها در مهندسی انجام می‌دهند. تغییرات کاملاً هوشمندانه و ناظر به نیازها است و از این جهت شبیه مهندسی انسان‌ها است (Shapiro 2011, 129).

این موارد بخش کوچکی از یافته‌های جدید در حوزهٔ زیست‌شناسی است که در تقابل کامل با نگاه طبیعت‌گرایانهٔ نئوداروینیستی پیشین قرار دارد که در آن جایی برای غایتمندی نبود و نگاهی کاملاً تقلیل‌گرایانه داشت. دنیس نوبل، استاد زیست‌شناسی دانشگاه آکسفورد و از پایه‌گذاران زیست‌شناسی سیستمی، بر آن است که یافته‌های جدید نشان‌دهندهٔ ابطال شدن ارکان مهم زیست‌شناسی نئوداروینیستی، همچون تقلیل‌گرایی، نفی غایتمندی و نفی امکان توارث صفات اکتسابی است (Noble 2017, 235–236). او همچنین بر آن است که یافته‌های جدید از زیست‌شناسی‌ای فراتر از نگاه نئوداروینیستی حکایت دارد. در حالی که داروینیست‌ها بر خلاف شواهد جدید بر موضع پیشین خود در حفظ نگاه تقلیل‌گرایانه و نفی غایتمندی پافشاری می‌کنند، تحلیل نوبل از این رفتار چنین است: «در واقع گمان من این است که برای بسیاری از دانشمندان، دفاع از تقلیل‌گرایی و به طور خاص نئوداروینیسم برای مخالفت با مدعیات خلقت‌گرایانه مذهبی یا طراحی هوشمند فراطبیعی یک ضرورت است» (Noble 2017, 248).

نکات بیان‌شده تا اینجا به نظر چالشی بسیار بنیادی‌تر برای طبیعت‌گرایی علمی است، که بر دو رکن تقلیل‌گرایی و عدم غایتمندی در جهان و به‌ویژه عالم حیات تأکید دارد. اگر رکن مهم تقویت دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه در اواخر قرن نوزدهم به این سو را فرض موفقیت و تثبیت شدن نگاه داروینی و در ادامه نئوداروینیستی به عالم حیات بدانیم، به نظر می‌رسد با توجه به نکات بیان‌شده و یافته‌های جدید در زیست‌شناسی این رکن به لرزه

افتاده، اگر نگوییم فروریخته است. اما چالش‌های پیش روی طبیعت‌گرایی در حوزهٔ علوم طبیعی اینجا پایان نمی‌یابد، و شاید بتوان گفت مهم‌ترین و مؤثرترین چالش پیش روی طبیعت‌گرایی در حوزهٔ کیهان‌شناسی رخ داده است.

۳-۳. طبیعت‌گرایی و کیهان

به طور سنتی، دربارهٔ پیدایش جهان دو نگاه وجود داشته است: دیدگاهی که جهان را ازلی می‌دانسته و دیدگاهی که آن را دارای آغاز می‌دانسته است. هرچند بسیاری از فیلسوفان خداباور بر آن بودند که نیازمندی جهان به آفریدگار لزوماً وابسته به ابتدای زمانی داشتن آن نیست، اما آغاز داشتن جهان می‌توانست دلیلی روشن و مناقشه‌ناپذیر بر آفریده شدن آن باشد. از سوی دیگر، بسیاری متألهان با تکیه بر متون دینی بر آن بودند که هرچند دلایل فلسفیِ صرف نمی‌تواند در رابطه با آغاز داشتن یا نداشتن جهان داوری نهایی کند، اما متون دینی، به‌ویژه در ادیان ابراهیمی، به نظر مؤید آغاز داشتن جهان هستند، جهانی که خداوند آن را در زمان آفریده و یک وضعیت ثابت و ازلی نداشته است. با این حال و به رغم آن که در فضای علمی جدید افرادی از آغاز داشتن جهان دفاع کرده بودند، اما دیدگاه غالب علمی پس از شکل‌گیری فیزیک نیوتنی و متأثر از دیدگاه نیوتن، که به زمان و مکان مطلق باور داشت، ازلی بودن جهان بود.

نگاه ازلی و ایستا به جهان حتی در آغاز قرن بیستم ادامه داشت. در ۱۹۱۷، آلبرت اینشتین در مقالهٔ «ملاحظات کیهان‌شناختی در نظریهٔ نسبیت عام»[۲۰] با طرح ثابت کیهان‌شناختی از نیروی دافعه‌ای سخن گفت که اثرات انقباضی گرانش را خنثی می‌کند و در ادامه او با ارائه مقدار دقیقی برای این ثابت، از وضعیت ایستای جهان دفاع کرد (Meyer 2021, 112). محاسبات و نتایج اینشتین از سوی برخی فیزیکدانان مورد نقد قرار گرفت، از جمله الکساندر فریدمن،[۲۱] فیزیکدان روس، نشان داد که معادلات میدان اینشتین می‌تواند پاسخ‌های دیگری داشته باشد که بر اساس آنها جهان ایستا نباشد و انبساط یابد. اما در ادامه ژرژ لومتر،[۲۲] فیزیکدان و کشیش بلژیکی، ضمن حل معادلات اینشتین، که نتیجه‌اش تغییر شعاع کیهان در طول زمان بود، شواهد تجربی را نیز مؤید این نتیجه یافت. به‌ویژه او با استفاده از داده‌های مربوط به انتقال به سرخ[۲۳] کهکشان‌های دور نتیجه گرفت که شعاع کیهان در طول زمان افزایش یافته و این یافته نشان می‌داد که اگر در زمان به عقب برویم شعاع کیهان کوچک و کوچک‌تر خواهد بود.

مدل کیهان‌شناختی لومتر بنیانی برای نظریه‌ای بود که بعدتر فرد هویل، هوادار جهان ایستا، به آن عنوان تمسخرآمیز «انفجار بزرگ»[۲۴] را داد (Meyer 2021, 116). به این ترتیب، دیدگاه غالب کیهان‌شناسی و نگاه فیزیکدانان برجسته آن زمان کاملاً علیه جهان انبساط‌یابنده بود، خصوصاً که چنین دیدگاهی، جدای از شگفت‌انگیز بودن، می‌توانست به شدت سویه‌های آفرینش‌گرایانه داشته باشد. اینشتین در تحقیر ایدهٔ اصلی لومتر چنین بیان کرد که آن ایده‌ای است «الهام‌گرفته از اصول مسیحی دربارهٔ آفرینش که از منظر فیزیکی کاملاً ناموجه است» (Meyer 2021, 116).

با این حال و به رغم مخالفت‌های مهم فیزیکدانان برجسته‌ای چون اینشتین و تلاش‌های پیگیر اخترشناسان برجسته‌ای چون هویل در دفاع از مدل ایستای کیهان، شواهد تجربی مسیر دیگری را پیش می‌گرفت. شرح تفصیلی این روند در این مجال اندک ممکن نیست، اما در نهایت و با همهٔ فرازونشیب‌هایی که بحث میان مدل ایستا و پویای کیهان پیدا کرد و به رغم ناخرسندی شدید اولیه در پذیرش مدل انفجار بزرگ کیهان از سوی جامعهٔ کیهان‌شناسی، شواهد تجربی و محاسبات فیزیکی کفهٔ ترازو را کاملاً به سود این نظریه سنگین کردند، به شکلی که در دههٔ ۱۹۷۰،

اغلب اخترشناسان و کیهان‌شناسان نظریهٔ ایستای کیهان را رها کردند و مدل انفجار بزرگ را پذیرفتند (Meyer 2021, 115-131).

قصد از طرح مدل انفجار بزرگ آن نیست که تأیید شدن این مدل دلیل کافی و قطعی به سود آغازمندی جهان است و آن نیز دلیلی قطعی بر آفریده شدن جهان از سوی آفرینشگری فرازمانی-مکانی. البته در دهه‌های اخیر برخی فیلسوفان خداباور تلاش کرده‌اند تا چنین مسیری را پیش ببرند.[۲۵] نکتهٔ مهم قابل توجه این است که بر خلاف انگارهٔ پیشینِ طبیعت‌گرایان، مبنی بر وجود جهانی ایستا و بی‌حد که می‌توانست زمینه‌ساز بی‌نیازی آن از هر گونه آفرینشگر و مقدمه‌ای برای تثبیت و پیش‌روی طبیعت‌گرایی در سایر حوزه‌ها باشد، اکنون شواهد تجربی حکایت از جهانی دارد که به نظر آغاز شده است و این چالشی جدی برای طبیعت‌گرایی خواهد بود. زیرا جدای از تقویت این امر که جهان آغاز شده است و جهان آغازشده، آفرینشگر را دست‌کم تأیید می‌کند، اگر نگوییم اثبات می‌کند، ایدهٔ آغاز جهان به طور تاریخی همواره ایده‌ای برگرفته از نگاه دینی به جهان بوده است و طبیعت‌گرایان در طول تاریخ عموماً هوادار نگاهی ازلی به جهان بوده‌اند، هرچند بسیاری خداباوران نیز اشکالی در ازلی بودن جهان نمی‌دیده‌اند.

اما آخرین چالش مهم و اساسی پیش روی طبیعت‌گرایان، که شاید از سایر موارد ذکرشده اساسی‌تر باشد، دوباره مربوط به حوزهٔ کیهان‌شناسی است. در دههٔ ۱۹۵۰، فیزیکدانان کشف کردند که حیات در جهان مبتنی بر مجموعه‌ای از نیروها و ویژگی‌ها است که هم خودشان و هم ترکیب خاص‌شان بسیار نامحتمل است. برای نمونه، شدت و میزان نیروهای بنیادی فیزیکی و ترکیب ماده و انرژی در ابتدای جهان به دقت و ظرافت قرار گرفته‌اند تا امکان حیات را در کیهان بدهند، به نحوی که اگر یکی از این مؤلفه‌ها اندکی تغییر کند، امکان پدیدار شدن حیات در کیهان ما از میان می‌رود.

مارتین ریس، کیهان‌شناس پیشرو، در کتاب *شش عدد* به شش مؤلفهٔ بنیادی جهانمان می‌پردازد که اگر تغییر کوچکی در آنها ایجاد می‌شد، جهان ما شکل نمی‌گرفت و امکان حیات در آن از بین می‌رفت. این اعداد عبارت‌اند از N، نسبت میان نیروی الکتریکی که اتم‌ها را کنار هم نگاه می‌دارد و نیروی گرانش، که از مرتبهٔ $۱۰^{۳۶}$ است و اگر این میزان اندکی تغییر می‌کرد جهان مینیاتوری‌ای شکل می‌گرفت که امکان تشکیل حیات در آن نبود؛ ε، که نشانگر استحکام پیوند هسته‌ها است و اگر ۰/۰۰۱ تغییر می‌کرد ما دیگر وجود نمی‌داشتیم؛ Ω، که مربوط به مقدار مادهٔ موجود در جهان است و مقدار نسبی گرانش و انرژی اتساع عالم را مشخص می‌سازد، و اگر از مقدار کنونی اندکی بیشتر یا کمتر بود، جهان یا در خود فرومی‌ریخت یا اساساً کهکشان و ستاره‌ای شکل نمی‌گرفت؛ λ، که نشانگر نوعی پادگرانش است و اتساع جهان را کنترل می‌کند، هرچند در مقیاس کمتر از یک میلیارد سال نوری اثر محسوسی ندارد، اما همین مقدار کوچکش است که امکان شکل‌گیری ستاره‌ها را می‌دهد و اگر بیش از این می‌بود کیهان شکل نمی‌گرفت؛ Q، معرف نسبت دو انرژی بنیادی است و از مرتبهٔ $۱۰^{-۵}$ است، که اگر از این مقدار بیشتر بود ستاره‌ها شکل نمی‌گرفتند و اگر کمتر از این مقدار بود، جهان ساختار نمی‌یافت؛ در نهایت تعداد ابعاد جهان ما که اگر به جای ۳، ۲ یا ۴ می‌بود حیات امکان شکل گرفتن در آن را نمی‌داشت (Rees 2000).

آنچه مارتین ریس در کتاب *شش عدد* می‌گوید بیان ساده‌ای از مسئله‌ای مهم و برجسته است که اکنون با عنوان تنظیم ظریف[۲۶] ثوابت و شرایط جهان برای حیات شناخته می‌شود، کشفی که سبب شگفتی بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان شده است.[۲۷] مسئله این است که جهان ما، به تعبیر پل دیویس، بر لبهٔ چاقویی قرار گرفته است و اگر این

ثوابتِ بنیادی و شرایط اولیه اندکی تغییر می‌کردند، جهان از این وضعیت پذیرای حیات به یک آشوب و بی‌نظمی کاملِ تبدیل می‌شد (Davies 2007, 149). به نظر می‌رسد جهان ما کاملاً برای حیات تنظیم شده و این تنظیم‌شدگی با ظرافت و دقت بسیار قابل‌توجهی روی داده است. شاید زمانی تصور می‌شد که قوانین بنیادین جهان وابسته به هیچ تنظیم ظریفی نیستند و نتیجهٔ ویژگی‌های اولیه و سادهٔ مادی هستند که در سیر تطور خویش سبب پدید آمدن کیهان ما شده است، اما اکنون شرایط متفاوت است، ما می‌دانیم که وضعیت خاص کیهان ما که اجازهٔ پدیدار شدن حیات پیچیده را می‌دهد، به قوانین، ثوابت و شرایط بسیار خاصی وابسته است که اگر تغییر اندکی در آنها به وجود می‌آمد جهان ما یا اساساً در هم فرومی‌ریخت یا حتی اگر به کیهان باثباتی می‌رسید امکان تشکیل حیات را از دست می‌داد.

اکنون به نظر می‌رسد این یافتهٔ مهم تجربی چالشی بزرگ و عمیق را پیش روی دیدگاه طبیعت‌گرایانه به جهان می‌گذارد. اکنون ما خود را در جهانی می‌یابیم که از سویی به نظر آغاز شده است و از سوی دیگر دارای ویژگی‌ها و مؤلفه‌های بنیادینی است که به نظر به ظرافت و دقت تنظیم شده‌اند. شاید در نگاه نخست و برای فطرتی سلیم این یافته‌ها نشان‌دهندهٔ دلالتگری جهان به آفریدگاری حکیم باشد. با این حال، طبیعت‌گرایان در مواجهه با این یافته‌ها و شواهد تجربیِ مربوط به نیمهٔ دوم قرن بیستم به این سو که به نظر دلالتی روشن علیه طبیعت‌گرایی و بلکه به سود خداباوری دارد، ساکت ننشسته‌اند. جدای از طرح این موضوع که چنین یافته‌ای تعجبی ندارد و از آنجا که ما در این جهان ساکن‌ایم، باید انتظار می‌داشتیم که جهان چنین شرایط خاصی داشته باشد که امکان پدید آمدن ما را فراهم کند، مهم‌ترین توضیح و تبیینی که از سوی ایشان ارائه شده، طرح مسئلهٔ چندجهانی[۲۸] بوده است. ایدهٔ چندجهانی بر آن است که چه بسا جهانی که ما در آن هستیم تنها جهان موجود نباشد و جهان‌های بسیار دیگری وجود داشته باشند که جهان ما تنها یکی از آن جهان‌های پرشمار دیگر باشد. ضمناً این جهان‌های دیگر می‌توانند آن قدر زیاد باشند که احتمال پدید آمدن تصادفی جهانی همچون جهان ما در میان آنها آن قدر بعید و نامحتمل نباشد. به این ترتیب، به نظر می‌رسد طرح ایدهٔ چندجهانی بتواند پاسخی طبیعت‌گرایانه به مسئلهٔ تنظیم ظریف ثوابت بنیادی و شرایط اولیه جهان ما باشد که ما را دوباره از آفریدگار حکیم بی‌نیاز سازد.

ایدهٔ چندجهانی به مهم‌ترین توضیح برای مسئلهٔ تنظیم ظریف تبدیل شده است، اما سؤالات مهمی پیرامون آن وجود دارد. این که آیا هیچ شاهد تجربی به سود وجود جهان‌های دیگر، آن هم به تعدادی که بتواند مسئلهٔ تنظیم ظریف را توضیح دهد (مثلاً از مرتبهٔ 10^{500})، وجود دارد؟ یا چنان که برخی بیان کرده‌اند، حتی امکان یافتن شاهدی تجربی در این زمینه ناممکن است، زیرا جهان‌های دیگر به لحاظ علّی از جهان ما جدا هستند. سؤال دیگر آن که، اگر شاهد تجربی برای چنین ایده‌ای نیست، آیا فرض تعداد کافی جهان دیگری که امکان شاهد تجربی‌ای حتی برای یکی از آنها نیست، تخطی از تیغ اکام[۲۹] نیست، قاعده‌ای که مهم‌ترین دستاویز طبیعت‌گرایان به طور تاریخی و فلسفی برای نفی وجود هر امر غیرمادی بوده است؟ با این توضیح که حق نداریم هنگامی که می‌توان توضیح ساده‌تری برای پدیدهٔ مورد نظر ارائه داد، توضیحمان را پیچیده کنیم و هویات مشاهده‌ناپذیر بیشتری در آن وارد کنیم. به نظر می‌رسد جدی گرفتن این پرسش‌ها می‌تواند وضعیت بغرنج طبیعت‌گرایی در مواجهه با یافته‌ها و چالش‌های ذکرشده را روشن‌تر سازد.

نتیجه‌گیری

همان طور که نشان داده شد، سیر اندیشه در جهان غرب شاهد یک جابجایی پارادایمی عظیم بوده است: از جهان‌بینی مبتنی بر الهیات طبیعی، که در آن طبیعت نشانه‌ای از یک آفریدگار غایتمند تلقی می‌شد، به سوی یک طبیعت‌گرایی فراگیر که می‌کوشد تمام پدیده‌ها، از جمله خود حیات و ذهن انسان، را در چارچوب یک نظام مادی بسته و بدون هدف تبیین کند. این گذار، که با انقلاب علمی آغاز و با نظریه تکامل داروین به اوج خود رسید، چنان قدرتمند بود که به نظر می‌رسید طبیعت‌گرایی به تنها گزینهٔ عقلاً قابل دفاع تبدیل شده است. با این حال، استدلال محوری این مقاله آن است که این روایت پیروزی روایتی ناتمام است. در دهه‌های اخیر، سنگرهای مستحکم طبیعت‌گرایی از دو جبههٔ متفاوت، اما همگرا، تحت فشار قرار گرفته‌اند. از یک سو، «جهان انسانی» با پدیده‌های سرکشی چون آگاهی کیفی، حیث التفاتی، عاملیت عقلانی و بنیان‌های اخلاق، در برابر تلاش‌ها برای تقلیل به فرآیندهای صرفاً فیزیکی مقاومت می‌کند. این پدیده‌ها نه تنها به عنوان مسائل حل‌نشده باقی مانده‌اند، بلکه به عنوان ناهنجاری‌هایی بنیادین، کفایت تبیینی فیزیکالیسم را به چالش می‌کشند. از سوی دیگر، «جهان طبیعی»، که زمانی تصور می‌شد بهترین شاهد علیه غایتمندی است، خود به منبعی از شواهد تأمل‌برانگیز تبدیل شده است. تنظیم ظریف و دقیق ثوابت کیهانی برای امکان وجود حیات و پیچیدگی اطلاعاتی عظیم در ساختارهای زیستی، الگوهایی را به نمایش می‌گذارد که به‌سختی می‌توان آنها را به شانس محض یا ضرورت فیزیکی نسبت داد و به طور فزاینده‌ای به سمت تبیین‌های مبتنی بر طراحی یا غایت اشاره دارد.

بنابراین، پیامد نهایی این بحث صرفاً اشاره به چند «مشکل» برای طبیعت‌گرایی نیست، بلکه نشان دادن این است که پایه‌های این جهان‌بینی متزلزل شده است. دیگر نمی‌توان طبیعت‌گرایی را به عنوان موضع پیش‌فرض و بدیهی عقلانیت مدرن در نظر گرفت. چالش‌های برخاسته از ذهن و کیهان، فضا را برای یک بازاندیشی جدی فراهم کرده و این امکان را به وجود آورده‌اند که گفتگو دربارهٔ یک «الهیات طبیعی نوین» -که نه در تقابل با علم، بلکه در تعامل با عمیق‌ترین یافته‌های آن شکل می‌گیرد- دیگر یک کنجکاوی تاریخی نباشد، بلکه یک ضرورت فلسفی و عقلانی برای فهم جامع واقعیت باشد. به نظر می‌رسد سفر فکری غرب، پس از دور شدن از الهیات طبیعی، اکنون در یک پیچ تاریخی مهم قرار گرفته است که می‌تواند مسیر را برای بازگشتی دوباره هموار سازد.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسنده اعلام می‌کند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از طرح پژوهشی، پایان‌نامه یا رساله نیست.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

کتاب‌نامه

باربور، ایان. ۱۳۷۹. *علم و دین*. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

Bibliography

Alter, Torin, and Yujin Nagasawa. 2012. "What Is Russellian Monism?" In *Consciousness in the Physical World*, edited by Torin Alter and Yujin Nagasawa. Oxford University Press.

Barbour, Ian G. 1997. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. HarperSanFrancisco.

Barbour, Ian G. 2000. *Science and Religion*. Translated by Bahauddin Khorramshahi. Markaz-i Nashr-i Danishgahi. [In Persian]

Carruthers, Peter. 2000. *Phenomenal Consciousness*. Cambridge University Press.

Chalmers, David. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford University Press.

Chalmers, David. 2003. "Consciousness and Its Place in Nature." In *The Philosophy of Mind*, edited by David Chalmers. Blackwell.

Chalmers, David. 2004. "Phenomenal Concepts and the Knowledge Argument." In *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*, edited by Peter Ludlow, Yujin Nagasawa, and Daniel Stoljar. MIT Press.

Chalmers, David. 2010. *The Character of Consciousness*. Oxford University Press.

Chalmers, David. 2016. "Panpsychism and Panprotopsychism." In *Panpsychism*, edited by Godehard Brüntrup and Ludwig Jaskolla. Oxford University Press.

Chapp, Larry S. 2013. *The God of Covenant and Creation: Scientific Naturalism and Its Challenge to the Christian Faith*. Bloomsbury.

Chisholm, Roderick. 1997. "Identity through Time." In *Metaphysics*, edited by Michael Loux. Oxford University Press.

Clark, Kelly James. 2016. "Naturalism and Its Discontents." In *The Blackwell Companion to Naturalism*, edited by Kelly James Clark. Wiley-Blackwell.

Clayton, Philip. 2004. "Natural Law and Divine Action: The Search for an Expanded Theory of Causation." *Zygon: Journal of Religion and Science* 39 (3): 615–36. https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2004.00603.x.

Conway Morris, Simon. 2009. "The Predictability of Evolution: Glimpses into a Post-Darwinian World." *Naturwissenschaften* 96 (11): 1313–37. https://doi.org/10.1007/s00114-009-0607-9.

Copan, Paul, and William Lane Craig, eds. 2018. *The Kalām Cosmological Argument*. 2 vols. Bloomsbury Academic.

Coyne, Jerry A. 2009. *Why Evolution Is True*. Oxford University Press.

Dardis, Anthony. 2008. *Mental Causation: The Mind-Body Problem*. Columbia University Press. https://doi.org/10.7312/dard14416.

Davies, Paul. 2007. *Cosmic Jackpot: Why Our Universe Is Just Right for Life*. Houghton Mifflin Company.

De Duve, Christian. 2011. "Life as a Cosmic Imperative?" *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences* 369 (1936): 620–23. https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0312.

Dennett, Daniel C. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. Simon & Schuster.

Gaukroger, Stephen. 2010. *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility: Science and the Shaping of Modernity, 1680–1760*. Clarendon Press.

Giere, Ronald N. 2010. “Naturalism.” In *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, edited by Stathis Psillos and Martin Curd. Routledge.

Harrison, Peter. 2019. “Introduction.” In *Science without God? Rethinking the History of Scientific Naturalism*, edited by Peter Harrison and Jon H. Roberts. Oxford University Press.

Harrison, Peter, and Jon H. Roberts, eds. 2019. *Science without God? Rethinking the History of Scientific Naturalism*. Oxford University Press.

Haught, John F. 2006. *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*. Cambridge University Press.

Hick, John. 2006. *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*. Palgrave Macmillan.

Horst, Steven. 2007. *Beyond Reduction: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*. Oxford University Press.

Horst, Steven. 2009. “Naturalisms in Philosophy of Mind.” *Philosophy Compass* 4 (1): 219–54. https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2008.00191.x.

Horst, Steven. 2011. *Laws, Mind, and Free Will*. MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262015257.001.0001.

Kim, Jaegwon. 2011. “From Naturalism to Physicalism: Supervenience Redux.” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 85 (2): 109–34.

Koons, Robert C., and George Bealer. 2010. “Introduction.” In *The Waning of Materialism*, edited by Robert C. Koons and George Bealer. Oxford University Press.

Koperski, Jeffrey. 2015. *The Physics of Theism: God, Physics, and the Philosophy of Science*. Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1002/9781118932827.

Maynard Smith, John. 1992. “Taking a Chance on Evolution.” Review of *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*, by Stephen Jay Gould. *New York Review of Books*, May 14, 1992, 34–36.

Meyer, Stephen C. 2021. *The Return of the God Hypothesis: Compelling Scientific Evidence for the Existence of God*. HarperOne.

Moreland, J. P. 2008. *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*. Routledge.

Nagel, Thomas. 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford University Press.

Noble, Denis. 2017. *Dance to the Tune of Life: Biological Relativity*. Cambridge University Press.

Numbers, Ronald. 2011. “Science without God: Natural Laws and Christian Beliefs.” In *The Nature of Nature: Examining the Role of Naturalism in Science*, edited by Bruce L. Gordon and William A. Dembski. ISI Books.

Papineau, David. 2023. “Naturalism.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Fall 2023 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/.

Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford University Press.

Rees, Martin J. 2000. *Just Six Numbers: The Deep Forces That Shape the Universe*. Basic Books.

Rosenberg, Alex. 2015. “Disenchanted Naturalism.” In *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, edited by Bana Bashour and Hans D. Muller. Routledge.

Russell, Robert John. 2000. “Divine Action and Chaos Theory.” In *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by Robert John Russell, Nancey Murphy, and Arthur R. Peacocke. Vatican Observatory Publications; Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS).

Searle, John R. 2007. *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*. Columbia University Press.

Sedley, David N. 2007. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. University of California Press.

Shank, J. B. 2019. "Between Isaac Newton and Enlightenment Newtonianism: The 'God Question' in the Eighteenth Century." In *Science without God? Rethinking the History of Scientific Naturalism*, edited by Peter Harrison and Jon H. Roberts. Oxford University Press.

Shapiro, James A. 2011. *Evolution: A View from the 21st Century*. FT Press Science.

Shults, F. LeRon, Nancey Murphy, and Robert John Russell, eds. 2009. *Philosophy, Science, and Divine Action*. Brill.

Sommers, Tamler, and Alex Rosenberg. 2003. "Darwin's Nihilistic Idea: Evolution and the Meaninglessness of Life." *Biology & Philosophy* 18 (5): 653–68. https://doi.org/10.1023/A:1026311011245.

Stanley, Matthew. 2019. "God and the Uniformity of Nature: The Case of Nineteenth-Century Physics." In *Science without God? Rethinking the History of Scientific Naturalism*, edited by Peter Harrison and Jon H. Roberts. Oxford University Press.

Van Eyghen, Hans. 2016. "Two Types of 'Explaining Away' Arguments in the Cognitive Science of Religion." *Zygon* 51 (4): 967–82. https://doi.org/10.1111/zygo.12307.

Waller, Jason. 2019. *Cosmological Fine-Tuning Arguments: What (If Anything) Should We Infer from the Fine-Tuning of Our Universe for Life?* Routledge. https://doi.org/10.4324/9780429285745.

Weltecke, Dorothea. 2013. "The Medieval Period." In *The Oxford Handbook of Atheism*, edited by Stephen Bullivant and Michael Ruse. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

[1] John Herschel (1792–1871)

[2] William Whewell (1794–1866)

[3] Divine Providence

[4] نگاهی که در آن خداوند تنها شأن آفریدگاری دارد و تعامل و تدبیرگری نسبت به جهان ندارد.

[5] causal closure

[6] post-mythical

[7] special Divine action

[8] Pierre-Simon Laplace (1749–1827)

[9] Thomas Huxley (1825-1895)

[10] Stephen Rose

[11] automaton theory

[12] epiphenomenon

[13] monistic

[14] supervenience

[15] what it is like

[16] self-reflexivity

[17] subjective ontology

[18] *The Mystery of Life's Origin* (1984)

[19] natural genetic engineering

[20] Cosmological Considerations in the General Theory of Relativity

[21] Aleksandr Friedmann

[22] Georges Lemaître

[23] redshift

[24] Big Bang

[۲۵] برای مشاهده نمونه‌ای از این تلاش‌ها و بحث‌های پیرامونی، نک. کوپان و کریگ (Copan and Craig 2018) .

[26] fine tuning

[۲۷] برای پیگیری ادبیات تخصصی‌تر پیرامون این موضوع می‌توان به والر (Waller 2019) رجوع کرد.

[28] multiverse

[29] Occam’s razor

Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 31-52
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249378.2070

The Solution to the Existential Problem of Evil: An Analysis of a Neglected Cognitive Loop

Somayeh Askari[1], Mahdi Azimi[2], Babak Abbaasi[3]

Submitted: 2025.11.06 Accepted: 2026.02.19

Abstract

The existential problem of evil is a crisis that theists experience when confronted with unjustifiable suffering. Using a descriptive-analytical method and an interdisciplinary approach (philosophical, psychological, and theological), the present study investigates the causal structure of this problem. It demonstrates that the existential problem of evil possesses a multi-layered structure in which "belief" functions as an "intrinsic element" and a mediating factor between the "occurrence of evil" and its "emotional-behavioral consequences". By focusing on this intrinsic element, this paper presents the foundational requirements and the necessary theoretical framework for designing any practical solution, such that emphasis is placed on the changeable factor (beliefs) without falling into the essence-accident fallacy. Consequently, the present analysis provides a solid theoretical foundation for the idea that overcoming the crisis requires transforming theoretical knowledge into existential belief and employing practical techniques for internalizing meaning in suffering. This transition, as a transformation in the lived pattern, encompasses the entirety of the individual's being.

Keywords

existential problem of evil, belief, ABC Model, cognitive restructuring, meaning-making

© The Author(s) 2026.

1. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Kalam, Department of Philosophy, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (somayeh.askari@iau.ac.ir)
2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (mahdiazimi@ut.ac.ir)
3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (babbaasi@srbiau.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

The existential problem of evil, distinct from a purely propositional formulation, constitutes a crisis in the semantic structure of a theistic individual. In this crisis, foundational religious beliefs—when confronted with experienced suffering—are no longer perceived as mere theoretical ambiguities, but as direct threats to psychological integrity and faith identity. Such a crisis simultaneously implicates cognitive (collapse of the interpretive framework), affective (existential anxiety, sacred anger), and conative (paralysis of the will or rebellion against God) dimensions. The central question is whether intervening in the belief system can mitigate the affective-behavioral consequences of encountering evil. Adopting a "functional problem-analysis" approach, this study views the crisis not as a propositional contradiction, but as a functional dysfunction within the individual's interpretive system. Employing an interdisciplinary analytical-descriptive method, the study synthesizes Albert Ellis's ABC model, George Mavrodes's philosophical analysis, and the existentialist tradition (Kierkegaard's inward appropriation and Frankl's lived meaning).

1. Conceptual Framework: Redefining "Belief" in the Existential Realm

Moving beyond the prevalent propositional conception, this paper defines "belief" as a dynamic, three-level system: Level 1 (B1), foundational frameworks or abstract cosmological assumptions; Level 2 (B2), situational evaluations and interpretations that function similarly to Belief (B) in the ABC model; and Level 3 (B3), identity-defining beliefs manifested in concrete life patterns that have solidified into existential dispositions (*hexis*). The crisis begins when a suffering event (A) challenges the foundational framework (B1), which generates destructive situational interpretations (B2) and, if sustained, leads to the formation of a devastating existential belief (B3). Affective-behavioral consequences (C) are the ultimate output of this process, not its starting point. Therapeutic intervention reverses this process by targeting Level B2.

2. Critique of Current Approaches: Four Erroneous Paths

In the philosophical tradition, conceptualizing the existential problem of evil as a multidimensional experience has frequently fallen into four missteps: (1) focusing on affective outcomes rather than the essence of the problem, given that the essence lies in the interaction between the event (A) and the belief system (B), with emotions being downstream effects; (2) reducing belief to mere propositions, thereby degrading "interpretive dysfunction" to "propositional contradiction"; (3) intervening at an inappropriate belief level (B1), where offering theoretical theodicies to restore cosmological assumptions often proves futile during acute crises; and (4) intervening at the correct level (B2) but with insufficient depth, such as applying purely verbal cognitive exercises that fail to integrate with a coherent semantic system capable of addressing ultimate questions.

3. Demonstrating the Causal Role of Belief

To prove the causal role of belief, this paper advances a logical argument grounded in the classical distinction between sufficient and partial causes: if the mere encounter with evil were the sufficient cause of the crisis, everyone would necessarily experience it, whereas empirical reality demonstrates otherwise. Thus, exposure to evil is merely a partial cause, requiring an internal factor (the belief system) to become sufficient. The contrasting reactions of Viktor Frankl and Elie Wiesel to identical suffering—one displaying resilience through an existential attitude, the other experiencing the collapse of his faith framework—demonstrate that the belief system is an indispensable element in explaining responses to evil. In semantic crises, contextual factors, where they exert influence, ultimately operate through the belief system; for the essence of such a crisis is interpretive rather than merely affective. Consequently, the outcome is determined by the interaction between the external event (A) and the belief system (B), replacing $(A \longrightarrow C)$ with $(A \wedge B) \longrightarrow C$, thereby establishing belief as an intrinsic component of the sufficient cause.

4. Theoretical Foundations: From Mavrodes's Philosophical Analysis to Ellis's Cognitive Model

Mavrodes's analysis serves as the philosophical point of departure. Viewing the problem of evil as inherently dependent on the subject's belief structure, Mavrodes demonstrates through the suffering of Job that Job's anguish was not merely a consequence of external adversity, but stemmed from the incompatibility of his foundational beliefs with the reality of suffering. Mavrodes identifies the resolution not in a theoretical theodicy, but in practical action toward transforming conflict-generating beliefs. At the psychological level, Ellis's ABC model shows that events (A) do not cause distress in themselves; rather, interpretive beliefs (B) determine affective and behavioral responses (C). Extending this model to existential crises necessitates redefining belief health based on three functional criteria—cognitive-semantic, affective-resilience, and conative-functional—rather than mere logical truth.

5. Practical Solution: Cognitive Restructuring at the Optimal Locus of Intervention

The paper identifies Level (B2) as the optimal point of intervention. Situational evaluations are consciously accessible and amenable to revision compared to B1 and B3, and structurally serve as a bridge connecting objective events (A), foundational frameworks, and existential beliefs. Intervening at this level prevents the entrenchment of destructive existential beliefs while safeguarding the core semantic system. This process requires focusing on the intrinsic, modifiable element at B2 while simultaneously engaging the cognitive, affective, and conative domains. The practical solution entails a transition from theoretical knowledge to existential belief—a process wherein the individual, through repeating constructive interpretations within lived practices, gradually transforms their interpretive pattern, replacing despair with resilience. In changeable conditions, this reconstructed belief fosters social agency; in unchangeable conditions, it serves as a shield to preserve dignity and meaning.

Conclusion

The primary finding is that the core of the existential problem of evil lies not in suffering itself, but in the interaction between an activating event and an impaired belief structure. The theoretical contribution is the formulation of a three-level model of belief and the designation of situational evaluations (B2) as the optimal locus of intervention. This model conceptualizes the crisis as a functional dysfunction in the individual's interpretive system rather than an abstract contradiction, and locates its resolution in the gradual restructuring of interpretive patterns. The practical framework derived from this model facilitates a transition from theoretical knowledge to meaning-generating existential belief. Thus, while external evil remains largely beyond human control, choosing an interpretive framework belongs to human agency and existential responsibility. This framework outlines a prospective trajectory for future research in the philosophy of action and existential therapies.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۳۱-۵۲
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249378.2070

راه‌حل مسئلهٔ اگزیستانسی شر: واکاوی یک حلقهٔ شناختی مغفول

سمیه عسکری[۱]، مهدی عظیمی[۲]، بابک عباسی[۳]

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۵ **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۳۰

چکیده

مسئلهٔ اگزیستانسی شر بحرانی است که خداباوران در مواجهه با رنج‌های توجیه‌ناپذیر تجربه می‌کنند. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و با رویکرد بینارشته‌ای (فلسفی، روان‌شناختی و الهیاتی) به واکاوی ساختار علّی این مسئله می‌پردازد و نشان می‌دهد که مسئلهٔ اگزیستانسی شر دارای ساختاری چندلایه است که در آن «باور» به عنوان «عنصر ذاتی» و عامل واسط بین «رخداد شر» و «پیامدهای هیجانی-رفتاری» عمل می‌کند. این مقاله با تمرکز بر این عنصر ذاتی، الزامات بنیادین و چارچوب نظری لازم برای طراحی هر گونه راهکار عملی را ارائه می‌دهد، به طوری که بدون گرفتار شدن در مغالطهٔ خلط کُنه و وجه، بر عامل قابل تغییر (باورها) تأکید می‌شود. نتیجه آن که تحلیل حاضر پایه‌های نظری محکمی برای این ایده فراهم می‌سازد که عبور از بحران مستلزم تبدیل شناخت نظری به باور وجودی و به‌کارگیری تکنیک‌های عملی برای درونی‌سازی معنا در رنج است. این گذار به مثابهٔ یک دگرگونی در الگوی زیسته، کلیت وجود فرد را در بر می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

مسئلهٔ اگزیستانسی شر، باور، مدل ABC، بازسازی شناختی، معنابخشی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (somayeh.askari@iau.ac.ir)
۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (mahdiazimi@ut.ac.ir)
۳. استادیار گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (babbaasi@srbiau.ac.ir)

۱. مقدمه

مسئلهٔ اگزیستانسی شر، بیش از آن‌که یک معضل انتزاعی فلسفی باشد، تجربه‌ای زیسته از فروپاشی معناست که ایمان و روان مؤمن را نشانه می‌رود. تحلیل این بحران به دلیل ماهیت چندوجهی آن، که هم‌زمان ساحت‌های «شناختی»، «هیجانی» و «رفتاری» فرد را درمی‌نوردد، مستلزم گذار از رویکردهای تک‌بُعدی به چارچوبی یکپارچه است.

جستار حاضر با هدف تبیین ساختار علّی مسئلهٔ اگزیستانسی شر و ارائه راهکاری بنیادین برای عبور از آن، به بررسی نقش محوری «باور» در ایجاد بحران‌های وجودی ناشی از شرور می‌پردازد. پرسش اصلی پژوهش این است که آیا می‌توان با تغییر در نظام باورهای فرد، پیامدهای هیجانی-رفتاریِ ناشی از مواجهه با شرور را تعدیل کرد؟

در این مسیر، مقاله ناگزیر است دامنهٔ تحلیلی خود را متمرکز سازد. مطالعهٔ کنونی، با اذعان به پیچیدگی چندبُعدی تجربهٔ رنج، عامدانه چارچوب «باور» را به عنوان کانونی‌ترین و دسترس‌پذیرترین نقطهٔ مداخله برمی‌گزیند. این انتخاب نه به معنای انکار نقش عوامل غیرشناختی، بلکه مبتنی بر این فرض است که مداخله در سطح نظام باور شرط لازم و مؤثر برای حل بحران معنا است. این رویکرد یک «چارچوب ایدئال» است که وضوح تحلیلی را بر توصیفی همه‌جانبه اما پراکنده ترجیح می‌دهد.

روش تحقیق به کار گرفته‌شده تحلیلی-توصیفی و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای (شامل متون فلسفی، روان‌شناختی و الهیاتی) است. چارچوب نظری مقاله ترکیبی از مدل ABC آلبرت الیس در روان‌شناسی شناختی، دیدگاه جورج ماورودس در فلسفهٔ دین، و آرای فیلسوفان اگزیستانسیالیست مانند سورن کیرکگور و ویکتور فرانکل است.

این مقاله وامدار یک چرخش پارادایمی در مسئله‌شناسی شر است. کانون توجه از «مسئله‌شناسی منطقی» (آیا باور به خدا با وجود شر سازگار است؟) به «مسئله‌شناسی عملکردی» تغییر می‌یابد: ساختار باوری فرد چگونه در مواجهه با شر دچار اختلال می‌شود و چگونه می‌توان آن را بازسازی کرد؟ این چرخش، کانون توجه را از توجیه گزاره‌های دینی به سمت توانمندسازی سوژهٔ دینی معطوف می‌سازد. بحران نه تناقضی منطقی، بلکه شکستی در عملکرد نظام تفسیری تلقی می‌شود که راه‌حل آن نه استدلال نظری، بلکه مداخله در خود فرایند تفسیر است.

پژوهش حاضر با ارائه یک مدل تحلیلی-درمانی یکپارچه، دارای سه نوآوری اصلی است: نخست، بسط و تعمیق تحلیل ماورودس با ارتقای مسئله از سطح تعارض باورهای گزاره‌ای به سطح اختلال در عملکرد نظام تفسیری فرد. دوم، تعمیم مدل ABC الیس از حیطهٔ اختلالات روانی روزمره به قلمرو بحران‌های وجودی-الهیاتی، با تأکید راهبردی بر سطح تفسیرهای موقعیتی به عنوان کانون مداخله. و سوم، ارائه معیارهای عملکردی سه‌گانه‌ای برای ارزیابی سلامت باورها.

این پژوهش تحلیلی درون‌دینی است که در سه بخش اصلی سازمان یافته است: ابتدا به تبیین مسئله و نقد رویکردهای تقلیل‌گرا پرداخته می‌شود؛ سپس نقش باور به عنوان عامل واسط در ایجاد بحران تحلیل می‌شود؛ و در نهایت راهکار عملی مبتنی بر بازسازی شناختی ارائه خواهد شد.

۲. تعریف «باور» در چارچوب این پژوهش: از گزاره تا نظام تفسیری پویا

در سنت فلسفهٔ تحلیلی، «باور» عمدتاً به معنای تصدیق گزاره‌ای فهمیده می‌شود. اما در این پژوهش، برای تبیین

ماهیت چندبُعدی بحران اگزیستانسی شر، لازم است چارچوب مفهومی گسترده‌تری به کار گرفته شود. بنابراین، «باور» در این مقاله به عنوان یک سازهٔ تفسیری پویا و چندلایه تعریف می‌شود که در سه سطحِ به‌هم‌پیوسته عمل می‌کند:

۱. چارچوب‌های بنیادین (پیش‌فرض‌های جهان‌شناختی): این سطح (B1) شامل مفروضات عمیق و نیمه‌خودآگاهی است که جهان‌نگری فرد را شکل می‌دهند. در بافت دینی، این چارچوب‌ها اغلب شامل باورهایی مانند عدل الهی، خیرخواهی خدا و دیگر صفات کمالی خداوند هستند. بر اساس تحلیل ماورودس، این سطح توضیح می‌دهد که چرا رنج برای برخی (مانند ایوب نبی) به رنج روحی عمیق تبدیل می‌شود (Mavrodes 1970, 101).

۲. تفسیرها و ارزیابی‌های موقعیتی: سطح دوم (B2) شامل تفسیرها و معناسازی‌هایی است که فرد در مواجهه با رویدادهای خاص ارائه می‌دهد. این ارزیابی‌ها می‌توانند هم خودکار و همراه با هیجان باشند (مانند «همه چیز تمام شد»)، هم تأملی و استدلالی (مانند «این رخداد نشان می‌دهد که جهان بر اساس عدالت اداره نمی‌شود»). نقش این سطح در مدل حاضر مشابه نقش باور (B) در مدل ABC الیس است (Ellis and MacLaren 2005).

۳. باور وجودی (تملّک زیسته‌شده و نهادینه‌شده): این سطح (B3)، فراتر از تصدیق نظری صرف، به ملکهٔ ذهنی و الگوی زیستهٔ نهادینه‌شده اشاره دارد. باور وجودی انگاره‌ای است که در تجربهٔ انضمامی فرد جاری شده، به بخشی از هویت او تبدیل گشته، و بر هیجانات، رفتار و جهت‌گیری‌هایش تأثیر می‌گذارد. این مفهوم وامدار دیدگاه‌های کیرکگور در باب «تملّک ذهنی» (Kierkegaard [1846] 2009, 161) و نیز متأثر از دیدگاه فرانکل در باب «معنای زیسته‌شده» است (Frankl 2004, 117)، با این تفاوت که در چارچوب این پژوهش، باورهای پایدار و نهادینه‌شده در سطح هویت می‌توانند هم سویهٔ مثبت (ایمان‌بخش و تاب‌آور) داشته باشند و هم سویهٔ منفی (یأس‌آور و محدودکننده).

بحران اگزیستانسی شر زمانی رخ می‌نماید که رخداد رنج‌بار با چارچوب بنیادین (B1) در تعارض قرار گیرد، تفسیرها و ارزیابی‌های موقعیتی مخربی (B2) تولید کند، و در نهایت به شکل‌گیری یک باور وجودی مخرب (B3) بینجامد. راهکار درمانی پیشنهادی این مقاله معکوس کردن همین فرایند از طریق مداخله در B2 است. تمرکز این مقاله بر کارکرد نظام‌مند سطوح سه‌گانه است. از این رو «باور» به معنای کل پویای آن به کار می‌رود. این تلقی نه انکار معنای رایج باور، بلکه گسترش معنای باور به قلمروی پدیدارشناختی و وجودی برای تبیین بحران‌های معنایی است.

۳. رویکردهای تک‌بُعدی به مسئله اگزیستانسی شر و محدودیت‌های آنها

مسئلهٔ اگزیستانسی شر، به عنوان تجربه‌ای چندبُعدی، در سنت فلسفی عمدتاً در دو کانون تحلیلیِ مجزا بررسی شده که هر یک وجهی خاص را برجسته می‌سازند:

تمرکز بر ساحت عاطفی-عملی: برخی فیلسوفان، مانند الوین پلانتینگا و جان فینبرگ، بر جنبه‌های عملی و هیجانی مواجهه با رنج تأکید کرده‌اند. پلانتینگا با طرح «مسئلهٔ دینی شر»، راه‌حل را در حیطهٔ مراقبت معنوی جستجو می‌کند و آن را از پاسخ‌های معرفتی جدا می‌سازد (Plantinga 1977, 63–64). فینبرگ نیز تسلی و همدلی را بر تحلیل منطقی اولویت می‌دهد (Feinberg 2004, 477–489). این رویکرد، اگرچه بر رنج متمرکز است، اما از تبیین ساختار شناختی و تفسیری بحران غافل می‌ماند.

تمرکز بر ساحت منطقی: در مقابل، رویکرد فیلسوفانی مانند ریچارد سوینبرن، با وجود پرداختن به واقعیت رنج انسان، آن را به یک «معمای منطقی» برای توجیه خیرهای بزرگ‌تر (مانند اختیار و فضیلت) تقلیل می‌دهد (Swinburne 1998, 244–245). این صورت‌بندیِ صرفاً نظری، اگرچه در سطح استدلالی کارآمد است، اما در برابر تجربهٔ زیستهٔ رنج و بحران معنایی ناشی از آن، پاسخی مستقیم ارائه نمی‌دهد.

ضرورت رویکرد چندوجهی: این محدودیت‌ها لزوم در نظر گرفتن هم‌زمان ابعاد مختلف بحران را نشان می‌دهد. نیکلاس کولگروو، با انتقاد از هر دو رویکرد فوق، بر ضرورت پرداختن هم‌زمان به «باورها و توجیهات عقلی» و «رنج و آسیب هیجانی» تأکید می‌ورزد (Colgrove 2019). مایکل پترسون این ضرورت را گسترش داده، استدلال می‌کند که پاسخ اگزیستانسی باید سه بُعد «شناخت»، «هیجان» و «اراده» را پوشش دهد (Peterson 1982, 135).

این مقاله، با پذیرش ضرورت رویکردی یکپارچه‌نگر، گام بعدی را برمی‌دارد: کاوش در سازوکار درونی‌ای که این ابعاد را به یکدیگر پیوند می‌زند. مدعای محوری آن این است که این سازوکار چیزی نیست جز «ساختار باوری» فرد، که به عنوان متغیر واسط کلیدی، کانون شکل‌گیری بحران اگزیستانسی است.

۴. تحلیل نقش علّی باور: استدلال منطقی و شواهد تجربی

در نگاه اگزیستانسیالیستی به رنج، صرفِ قرار گرفتن در معرض شرور کافی نیست، بلکه عامل یا عوامل واسطه‌ای دیگری نیز در پیدایش احساسات اگزیستانسی دخیل‌اند. روند اثبات این مدعا به شرح زیر است:

۱. اگر صرفاً «مواجهه با شرور» علت تامّهٔ بروز احساسات ناخوشایند اگزیستانسی در فرد خداباور باشد، آنگاه به محض وقوع چنین مواجهه‌ای، این احساسات باید به نحو ضروری پدید آیند؛ زیرا تخلف معلول از علت تامّه محال است.

۲. با این حال، در واقعیت مشاهده می‌شود که برخی افراد حتی در برابر سهمگین‌ترین شرور (اعم از شرور اگزیستانسی یا وحشتناک) چنین احساساتی را تجربه نمی‌کنند.

۳. بنابراین، صرف مواجهه با شر نمی‌تواند علت تامّهٔ تجربهٔ احساسات ناخوشایند اگزیستانسی باشد، بلکه این عامل تنها یکی از علل ناقصه محسوب می‌شود.

۴. از این رو، برای شکل‌گیری این تجربه باید علل دیگری نیز در کار باشد، که در کنار مواجهه با شر، مجموعاً به عنوان علت تامّه عمل کنند.

۵. این علل ناقصهٔ مکمل، نه عامل بیرونی، بلکه عامل درونی در خود فرد است. دلیل این امر آن است که گاهی مشاهده می‌شود که در برابر شری واحد و ثابت، افراد واکنش‌های عاطفی متفاوتی نشان می‌دهند.

۶. اگر عامل بیرونی به‌تنهایی علت بروز آن تجربه بود، باید تمامی افراد در برابر آن شر واحد و ثابت واکنش احساسی یکسان نشان می‌دادند؛ حال آن که چنین نیست.

۷. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که وجود عامل درونی، به عنوان علت ناقصه، برای بروز احساسات اگزیستانسی در فرد خداباور، ضروری است.

۸. تجربهٔ احساسات شدید و طاقت‌فرسا در فرد خداباور نشان می‌دهد که عامل درونی مذکور در ژرف‌ترین لایه‌های وجودی او نفوذ کرده است. از این رو در این مسئله با نیرومندترین و مؤثرترین نیروی درونی فرد

مواجه‌ایم.

در توضیح این استدلال، باید یادآور شد که این رویکرد الهام‌گرفته از تحلیل ماوورودس دربارهٔ ماهیت مسئلهٔ شر است (Mavrodes 1970, 101–102). هرچند تحلیل او به کلیت مسئلهٔ شر می‌پردازد، استدلال منطقی حاضر بسط و توسعه این ایده در چارچوب مسئلهٔ اگزیستانسی شر محسوب می‌شود.

شاهدی بر این موضوع را می‌توان در دیدگاه ریموند ون‌آراگون یافت. او در توصیف مسئلهٔ اگزیستانسی شر بیان می‌کند که تجربهٔ رنج و شر وحشتناک همواره منجر به تزلزل ایمان و بحران وجودی در فرد خداباور نمی‌شود (VanArragon 2010, 40). برای درک بهتر این موضوع، می‌توان به واکنش متضاد گریگر و ربه در برابر یک رنجِ جمعی اشاره کرد. گریگر که ایمان خود را از دست داده بود، از ربه می‌پرسد: «پس از این فاجعه، چگونه هنوز می‌توانی به وجود خدا باور داشته باشی؟» و ربه با لبخند پاسخ می‌دهد: «چگونه می‌توانی پس از آن اتفاق، به خدا باور نداشته باشی؟» (Surin 1986, 148). هر دو با شر واحدی مواجه شده بودند، اما واکنش‌هایشان متفاوت بود: ربه ایمان خود را حفظ کرده و وجودش سرشار از عشق و رضایت‌خاطر بود، در حالی که ایمان گریگر در آستانهٔ نابودی قرار داشت و رابطهٔ شخصی‌اش با خدا آسیب دیده بود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که صرف مواجهه با شر علت کافی بروز احساسات اگزیستانسی و آسیب رابطهٔ معنوی نیست، بلکه عوامل واسطه‌ای دیگر در این فرایند نقش دارند.

استدلال منطقی اثبات کرد که با توجه به عدمِ امکان تخلف معلول از علت تامه و مشاهدهٔ موارد عینیِ نبود بحران در مواجهه با شرور شدید، نمی‌توان شر بیرونی را تنها عامل ایجاد بحران دانست. شواهد تجربی نیز با ارائه مصادیقی از واکنش‌های کاملاً متضاد افراد مختلف در برابر شرور یکسان، این ادعا را عیناً به تصویر کشید. بنابراین، نتیجه‌گیری اجتناب‌ناپذیر این است که برای تبیین کامل این بحران باید عامل درونی و واسطی را در نظر گرفت که در تعامل با شرور بیرونی، علت تامه را تشکیل می‌دهد. این عامل چیزی نیست جز «ساختار باوری فرد».

۵. مبانی نظری: فلسفی، الهیاتی و روان‌شناختی

این پژوهش بحران اگزیستانسی شر را ذیل «بحران‌های معنایی» دسته‌بندی می‌کند. از آنجا که معنا حاصل فرایند تفسیر است و تفسیر نیز خود از چارچوب باوری فرد ناشی می‌شود، «باور» به عنوان مستقیم‌ترین و کانونی‌ترین عامل درونی در شکل‌گیری این بحران در نظر گرفته شده است. اگرچه عوامل دیگری نیز در تعدیل شدت هیجانات نقش دارند، سازوکار اصلی ایجاد «معنا» یا «بی‌معنایی» در مواجهه با رنج یک فرایند مبتنی بر باور است. این نگاه با دیدگاه فیلسوفانی مانند کِلی جیمز کلارک، که مسئلهٔ اگزیستانسی شر را اساساً پدیده‌ای از جنس «ناباوری» و گسست روانی از باور به خدا می‌داند، همسو است (Clark 1990, 85). با این حال، تحلیل حاضر با ارائهٔ چارچوبی ساختاریافته از سطوح سه‌گانه باور، در پی بسط و تعمیق این ایده و تبدیل آن به بنیانی برای مداخلهٔ عملی است. تبیین دقیق این نقش مستلزم بهره‌گیری از دیدگاه‌های فلسفی و روان‌شناختی متعددی است که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

۵-۱. مبانی فلسفی: دیدگاه جورج ماوورودس

در میان دیدگاه‌های فلسفی دربارهٔ مسئلهٔ شر تحلیل ماوورودس جایگاه متمایزی دارد. زیرا او شر را صرفاً یک ناسازگاری منطقی میان وجود خدا و واقعیت شرور نمی‌داند، بلکه آن را پدیده‌ای وابسته به «باور» تلقی می‌کند. ماوورودس معتقد است اگر هیچ کس به آموزه‌هایی مانند عدالت و خیرخواهی خداوند باور نداشته باشد، اساساً

چیزی به نام «مسئلهٔ شر» نیز به وجود نخواهد آمد. او تأکید می‌کند مسئلهٔ شر فقط برای برخی افراد رخ می‌دهد (همان کسانی که به باورهای دینی پایبندند) و برای دیگران، حتی اگر با رنج‌های مشابه روبه‌رو شوند، چنین بحرانی شکل نمی‌گیرد. این تمایز وابستگی ذاتی مسئلهٔ شر به ساختار درونی باور فرد را نشان می‌دهد. این تحلیل زمانی ژرف‌تر می‌شود که آن را در قالب مسئلهٔ اگزیستانسی شر در نظر بگیریم. در این صورت، رنج تنها زمانی به بحران وجودی تبدیل می‌شود که فرد، در درون خود، میان تجربهٔ رنج و باورهای بنیادین دینی‌اش دچار تعارض شود. ماورودس در روایت ایوب نبی نیز همین نکته را برجسته می‌سازد: رنج روحی و روانی ایوب، نه صرفاً پیامد مصیبت‌های بیرونی، بلکه حاصل ناسازگاری میان باور به عدالت و خیرخواهی خدا با واقعیتی تلخ و رنج‌آلود بود (Mavrodes 1970, 101–102).

با تعمیم تحلیل ماورودس، می‌توان گفت در چهارچوب صورت‌بندی دینی مسئلهٔ شر، باور دینی نه تنها نقشی زمینه‌ساز در تجربهٔ شر دارد، بلکه یکی از «عناصر ذاتی» در پدید آمدن خودِ مسئلهٔ شر است، به‌ویژه در شکل اگزیستانسی آن. تا زمانی که فردی برای تفسیر رنج خود در بستر یک نظام اعتقادی-الهیاتی قرار نداشته باشد، آن رنج نه به بحران وجودی و معنایی تبدیل می‌شود، و نه به مسئله‌ای فلسفی.

نکتهٔ ژرف‌تری که در تحلیل ماورودس نهفته است وسیع‌تر بودن دامنهٔ راهکار پیشنهادی او از حیطه صرفاً معرفت‌شناختی است. به باور او، راه برون‌رفت از معضل شر، در گام نهایی، نه ارائه یک تئودیسهٔ نظری، که اقدام عملی به تغییر باورهای تعارض‌زا است. او دست کشیدن از یک باور را یک رفتار در حیطهٔ عمل[1] می‌داند، نه یک راهکار نظری (Mavrodes 1970, 99–102). بدین ترتیب، ماورودس (شاید ناخواسته) مسئلهٔ شر را از قلمرو فلسفهٔ نظری به عرصه «فلسفهٔ عمل» منتقل می‌کند. مقالهٔ حاضر این بینش بنیادین را نقطهٔ آغاز خود قرار داده و گام بعدی را برمی‌دارد: اگر راهکار «تغییر عملی باور» است، این مقاله می‌کوشد با بهره‌گیری از چارچوب‌های روان‌شناختی، تکنیک‌های عملی برای محقق ساختن این تغییر را ارائه دهد.

۲-۵. مبانی روان‌شناختی: رابطه دیالکتیکی باور و احساس

در تبیین رابطهٔ «باور» و «احساس»، چهار دیدگاه اصلی مطرح است: انکار هر گونه رابطهٔ علّی (Hume 2007, 294)، باور به عنوان علت یک‌سویه احساس (Epictetus 2008, 116; Descartes 1964, 16, 24, 26, 27)، احساس به عنوان علت باور (Forgas 1995, 40)، و در نهایت دیدگاه تعاملی دوسویه که مورد تأیید روان‌شناسی معاصر است. در روان‌شناسی معاصر، «باور» و «احساس» به عنوان دو حالت ذهنی درهم‌تنیده شناخته می‌شوند که رابطه‌ای علّی و متقابل با یکدیگر دارند. احساسات می‌توانند باورهای جدیدی ایجاد کرده یا باورهای موجود را تقویت کنند، و در مقابل، باورها نیز نقش تعیین‌کننده‌ای در نوع، شدت و کیفیت هیجانات دارند. فرد بر اساس نحوهٔ باورش به جهان، وقایع زندگی و پیامدهای احتمالی، احساسات خاصی را تجربه می‌کند (Frijda, Manstead, and Bem 2000, 1, 4, 6).

این تعامل دوسویه در بحران اگزیستانسی فرد خداباور اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. پرسش محوری این است که در چنین بحران‌هایی، کدام یک نقش علّی دارد: باور یا احساس؟ روان‌شناسانی چون الیس معتقدند که باورهای فرد در هنگام مواجهه با رخدادها عامل اصلی بروز هیجانات‌اند (Ellis and MacLaren 2005, 42). این دیدگاه می‌تواند مبنایی برای تحلیل روان‌شناختی رنج و راهی برای مواجههٔ مؤثرتر با آن باشد.

۵-۳. چارچوب تبیینی مدل ABC

آلبرت الیس، بنیان‌گذار رویکرد «رفتاردرمانی عقلانی هیجانی» (REBT)، معتقد است «فکر»، «احساس» و «رفتار» سه عنصر جداگانه نیستند، بلکه در ارتباطی درونی و متقابل با یکدیگر قرار دارند. این سه بُعد به گونه‌ای در هم تنیده‌اند که تغییر در یکی می‌تواند بر دو بُعد دیگر نیز تأثیر بگذارد (Ellis 2003, 88; Ellis and MacLaren 2005, 3, 111). الیس برای تبیین شکل‌گیری احساسات، مدل ABC را معرفی می‌کند (Ellis and MacLaren 2005, 41):

A: رویداد تحریک‌کننده[۲]

B: باورهای معقول یا نامعقول[۳]

C: پیامدهای عاطفی و رفتاری[۴]

رخداد (A) ← باور (B) ← احساس (C)

بر اساس این مدل، رویدادها به‌تنهایی باعث ناراحتی نمی‌شوند، بلکه این باورهای ما نسبت به آنها است که نوع احساس و رفتار ما را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، ما مستقیماً از رویداد به احساس نمی‌رسیم، بلکه باورهای ما واسطهٔ این رابطه‌اند (Ellis and MacLaren 2005, 6–7). اگر فردی رخداد تلخ را با باورهای نامعقول تفسیر کند، دچار احساسات ناسالم خواهد شد. اما اگر همان رخداد با نگرشی معقول تحلیل شود، فرد می‌تواند احساسات سالم‌تری را تجربه کند و واکنش‌های مؤثرتری نشان دهد. از این رو الیس معتقد است که برای درمان مشکلات روانی و عاطفی باید به سراغ باورها و افکار رفت. احساسات ناسالم نتیجهٔ نگرش‌ها و تفسیرهای نادرست ما از رویدادها هستند. پس با نقد و اصلاح باورهای غیرمنطقی و مخرب می‌توان به احساسات سالم و رفتارهای مؤثر دست یافت (Dryden and DiGiuseppe 1990, 4–10). این تحلیل از مدل ABC، اولین الزام بنیادین برای هر راهکار عملی را آشکار می‌سازد: تمرکز بر بازسازی باورها (عامل B) به عنوان نقطهٔ مداخلهٔ اصلی.

رویکرد کلی الیس دربارهٔ عاملیت باورها در شکل‌گیری احساسات ناسالم قابلیت تعمیم به مسئلهٔ اگزیستانسی شر را دارد. در ادامه اثبات خواهد شد که آنچه رنج را به بحران اگزیستانسی تبدیل می‌کند خودِ رنج نیست، بلکه معنایی است که فرد در بستر نظام باورهایش برای آن می‌سازد. بنابراین، «باور» عنصر ذاتی و بنیادینِ این بحران است: هم بستر تفسیر رنج است، و هم منشأ شکل‌گیری احساسات اگزیستانسی. با این حال، تعمیم مستقیم مدل ABC به بحران‌های وجودی بدون تعدیل و توجه به ویژگی‌های خاص آن ناقص خواهد بود. برای تطبیق این چارچوب، توجه به سه مؤلفهٔ زیر ضروری است:

الف) جزمیت معکوس: الیس باورهای جزمی (اعم از دینی یا سکولار) را عامل رنج می‌دانست. اما خود دچار «جزمیت معکوس» شد و باورهای متافیزیکی را یکسره غیرعقلانی خواند (Ellis 1980, 2–16). با این حال، چارچوب تحلیلی مدل ABC، به عنوان ابزاری خنثی، امکان تمایز باورهای سازنده از ویرانگر را، صرف‌نظر از خاستگاه متافیزیکی‌شان، فراهم می‌سازد.

ب) بازتعریف معیار سلامت باور (سه معیار عملکردی): در مدل اصلاح‌شدهٔ این پژوهش، سلامت یک باور نه به «دینی یا سکولار بودن» آن، بلکه به عملکرد وجودی آن در مواجهه با بحران سنجیده می‌شود:

۱. *معیار شناختی- معنایی*: آیا باور یک چارچوب تفسیری منسجم، پاسخگو و تاب‌آور در برابر پرسش‌های برآمده

از رنج می‌سازد؟

۲. *معیار هیجانی-تاب‌آوری*: آیا این چارچوب از شدت هیجانات مخرب می‌کاهد و فضایی برای امید فعال و آرامش درونی می‌گشاید؟

۳. *معیار کنشی-عملکردی*: آیا باور به کنش اخلاقی و اجتماعی سازنده و تلاش برای کاهش رنج خود و دیگران می‌انجامد؟

این سه‌گانهٔ معیاری، افزون بر همسویی با تحلیل چندبُعدی پترسون از بحران وجودی شر (Peterson 1982, 135)، ریشه در سنت‌های نظری مستقلی نیز دارد: از معنادرمانی فرانکل در بُعد شناختی-معنایی (Frankl 2004)، تا پژوهش‌های مارتین سلیگمن در روان‌شناسی مثبت در حوزهٔ هیجانی-تاب‌آوری (Seligman 2006)، و تأکید اریک فروم بر کنش اخلاقی به عنوان تجسد باور اصیل (Fromm 1997).

چارچوب سه‌معیاری ارائه‌شده متضمن چهار تمایز روش‌شناختی بنیادین است: تمایز میان صدق و سلامت (حقیقت باور در برابر کارآمدی وجودی آن)، میان ساحت منطقی و وجودی (سازگاری گزاره‌ها در برابر انسجام زیست‌جهان)، میان محتوا و کارکرد (خاستگاه متافیزیکی در برابر عملکرد در بحران)، و میان ساحت فردی و ساحت اجتماعی (التزام درونی در برابر مسئولیت اخلاقی). این تمایزها پرسش محوری را از «آیا این باور صادق است؟» به «آیا این باور در مواجهه با رنج موجب تاب‌آوری و کنش اخلاقی می‌گردد؟» تغییر می‌دهند. بدین‌ترتیب، آنها مدل ABC را از پیش‌داوری ایدئولوژیک و تقلیل‌گرایی منطقی می‌رهانند و آن را به ابزاری عملیاتی برای تمایز نهادن میان باورهای معنابخشِ تاب‌آور و باورهای جزمیِ تخریبگر تبدیل می‌کنند. این تمایز دو ساحت ارزیابی را از هم جدا می‌کند: در ساحتِ مداخله در بحران، معیارْ کارکرد وجودی باور در زیست‌جهان فرد است، و در ساحت ارزیابی نهایی، پرسش از صدق معیار غایی به شمار می‌رود. چرا که در لحظهٔ بحران، پرسش از تاب‌آوری بر پرسش از صدق مقدم است، اما پایداری این تاب‌آوری در طول زمان، در نهایت، به پرسش از صدق بازمی‌گردد.

ج) نقش ابعاد سه‌گانه در شکل‌گیری بحران و ضرورت مداخلهٔ یکپارچه: بحران اگزیستانسی شر پدیده‌ای یکپارچه است که ساحت‌های شناختی (فروپاشی معنا)، هیجانی (اضطراب وجودی) و کُنشی (فلج اراده ناشی از یأس) را هم‌زمان درمی‌نوردند (van Deurzen 2010, 14, 47, 66, 81, 100). این یکپارچگی ریشه در وضعیت هستی‌شناختیِ «در-جهان-بودن» انسان دارد که تقلیل‌پذیر به اجزای مجزا نیست (Heidegger 1962, 78). بنابراین، هر راهکار مؤثری ناگزیر از ارائه پاسخی هم‌سطح و یکپارچه است.

مدعای محوری این مقاله آن است که «نظام باوری» فرد دقیقاً همان نقطهٔ کانونی است که این ابعاد سه‌گانه در آن به هم می‌پیوندند و از هم تأثیر می‌پذیرند. یک باور مخرب هم‌زمان الگویی برای تفسیر جهان می‌سازد (شناخت)، احساسی ویرانگر برمی‌انگیزد (هیجان) و اراده را برای کنش سازنده فلج می‌کند (کنش). از این رو، تمرکز بر بازسازی باور به خودی خود شکلی از مداخلهٔ یکپارچه‌نگر است. زیرا تغییر در این کانون، به طور هم‌زمان، بر تمام ساحت‌های تجربهٔ بحران‌زده اثر می‌گذارد. این نگرش با اصل بنیادین رویکردهای شناختی-هیجانی مانند «رفتاردرمانی عقلانی-هیجانی» الیس همسویی کامل دارد، که بر اختیار انسان در انتخاب باورها و به‌تبع دگرگونی هیجانات و رفتارها تأکید می‌ورزد (Ellis 2003, 90–91).

۴-۵. تعمیم‌پذیری مدل: بحران معنا در چارچوب‌های گوناگون

بحران اگزیستانسی، فارغ از محتوای اعتقادی فرد، زمانی شعله‌ور می‌شود که رخدادی تحریک‌کننده (A)، با هستهٔ مرکزی نظام معنایی فرد -یعنی چارچوب‌های بنیادین (B1)- برخورد کند. این برخورد همچون یک تهدید وجودی برای یکپارچگی چارچوب بنیادین عمل می‌کند. برای فرد خداباور، این هستهٔ مرکزی «عدالت و خیرخواهی الهی» است. برای فرد خداناباور، این هسته ممکن است «تسلط عقلانی و تکنولوژیک انسان بر طبیعت» یا «پیشرفت گریزناپذیر تاریخ» باشد. در هر دو حالت، رخداد بیماری لاعلاج فرزند (A)، این B1 را مستقیماً نشانه می‌گیرد. در این لحظهٔ شوک و سردرگمی، سطح دوم، یعنی سطح ارزیابی‌های موقعیتی (B2)، فعال می‌شود. این سطح پل ارتباطی و ترجمه‌گر میان جهان عینی (A) و چارچوب بنیادین (B1) و باور وجودی (B3) فرد است.

در ذهن خداباور، این ترجمه چنین است: «خدا مرا در این رنج تنها گذاشته است»، «اگر خدا خیرخواه بود، هرگز اجازه نمی‌داد این رنج پیش آید»، یا «خدا جوابم را نمی‌دهد». در ذهن خداناباور نیز چنین است: «طبیعت کور و بی‌رحم است و هیچ هدفی در کار نیست». این جملات تنها افکار گذرا نیستند. اینها ارزیابی‌های موقعیتی مخرب (B2) هستند که به صورت فرساینده ثبات B1 را تحلیل می‌برند و آن را متزلزل می‌کنند. سپس، مسیر را برای شکل‌گیری یک باور وجودی جدید و مخرب (B3) هموار می‌سازند. تعامل این سطوح، یک چرخهٔ معیوب و خودتقویت‌گر است. تزلزل در B1 (شک در عدالت خدا یا توانایی علم) زمینه را برای تولید B2های مخرب بیشتر فراهم می‌کند. هر تفسیر مخرب جدید شک در B1 را عمیق‌تر می‌کند. این چرخه با شتابی تصاعدی پیش می‌رود تا جایی که از مرز فکر و شناخت عبور کرده، به تمامیت وجود فرد سرریز کند. این سرریز ظهور باور وجودی مخرب (B3) است که پیامدهای هیجانی-رفتاری (C) را تولید می‌کند.

در خداباور، این حالت به شکل «خشم مقدس» (C) نسبت به خدایی است که گویی پیمانش را شکسته (Exline 2013). در خداناباور، به شکل «یأس فلسفی» و احساس درماندگی (C) در جهانی است که قوانینش بی‌رحم و تهی از معنا به نظر می‌رسد. جهت هیجان متفاوت است (یکی معطوف به امر قدسی و دیگری معطوف به علم، طبیعت یا تاریخ) اما ساختار رنج یکسان است: آسیب در سازوکار معناسازی ذهن (Tillich 1952, 47).

نتیجه آن که این مدل نشان می‌دهد مسئلهٔ اگزیستانسی شر مسئله‌ای صرفاً الهیاتی نیست. این مسئله بحران انسان معناجویی است که سازهٔ تفسیری‌اش (B1/B2/B3) -خواه دینی، خواه سکولار- در برابر بادهای سهمگین واقعیت تاب نمی‌آورد. نقطهٔ امید در این تحلیل دقیقاً همین جا است: اگر بحران از تعامل معیوب این سطوح ناشی می‌شود، درمان نیز باید معطوف به اصلاح همین تعامل باشد. مدل سه‌سطحی حاضر (B1/B2/B3)، وامدار مدل ABC الیس در روان‌شناسی شناختی است، با تأکید ویژه بر نقش ارزیابی‌های موقعیتی (سطح B2) و ضرورت تمرین‌های تکراریِ «شناختی، هیجانی و رفتاری» برای تبدیل شناخت نظری به باور وجودی (Ellis and MacLaren 2005). این مدل همچنین از دیدگاه ماورودس در باب پیش‌فرض‌های الهیاتی (سطح B1) (Mavrodes 1970, 101) تأثیر پذیرفته است. برای سطح B3، مدل دو جنبه را در نظر می‌گیرد: جنبهٔ مثبت با الهام از فرانکل در معنابخشی و کیرکگور در تملک ذهنی (Kierkegaard [1846] 2009, 161; Frankl 2004)، و جنبهٔ منفی با الهام از روان‌شناسی شناختی در باب باورهای غیرمنطقی نهادینه‌شده (Dryden and DiGiuseppe 1990, 57).

الگوی سه‌سطحی حاضر، اگرچه چارچوب تحلیلی نیرومندی برای بحران‌های اگزیستانسی شر فراهم می‌آورد، مدعی شمول مطلق بر تمامی تجارب انسانی نیست. تفاوت‌های فردی، زمینه‌های فرهنگی و ماهیت رنج (حاد یا مزمن) می‌توانند شکل‌های گوناگونی به این الگو ببخشند. با این حال، همین چارچوب به عنوان نقشه‌ای راهبردی برای مداخله از دقت و کارآمدی چشمگیری برخوردار است.

۶. تحلیل ساختاری: سه لایهٔ فلسفی، روان‌شناختی و منطقی

در بخش‌های پیشین، نقش علّی باور تبیین و اعتباربخشی شد. اکنون در این بخش، با هدف ارائه یک صورت‌بندی نهایی و ساختاریافته، این یافته‌ها را در سه لایه (فلسفی، روان‌شناختی و منطقی) تحلیل می‌کنیم.

۶-۱. لایهٔ فلسفی: باور به عنوان پیش‌شرط معناسازی

بر اساس دیدگاه ماورودس، تجربهٔ بحران عاطفی در مواجهه با مصائب (ایوب نبی)، تنها در صورتی برای فرد معنادار و مسئله‌ساز می‌شود که پیش‌تر به آموزه‌های الهیاتی مانند عدالت یا خیرخواهی خداوند باور داشته باشد (Mavrodes 1970, 101–102). در غیاب این باورها، رنج‌ها صرفاً به «واقعیت‌های طبیعی» تقلیل می‌یابند، واقعیت‌هایی که فاقد بار وجودی‌اند و بحران اگزیستانسی ایجاد نمی‌کنند.

۶-۲. لایهٔ روان‌شناختی: باور به عنوان متغیر واسطه

بر اساس رویکرد REBT الیس، واکنش‌های هیجانی نسبت به بحران (C) مستقیماً از رخداد ناخوشایند (A) ناشی نمی‌شوند، بلکه از طریق باورهایی که آن رخداد را تفسیر می‌کنند (B) شکل می‌گیرند (Ellis and MacLaren 2005, 25–28). این واسطه‌گریِ شناختی تعیین می‌کند که پیامد هیجانی ما چه کیفیتی داشته باشد.

به بیان روشن‌تر، باور مخرب ($B2^-$) مانند «اگر خدا عادل بود، جلوی این رنج را می‌گرفت. پس او یا عادل نیست، یا اصلاً وجود ندارد» به پیامد هیجانی منفی یأس (C^-) می‌انجامد، در حالی که باور معنابخش ($B2^+$) مانند «این رنج درک مرا از عدالت و رحمت خدا به چالش می‌کشد. اکنون معنای آن را نمی‌فهمم، اما این به معنای نبودِ آن نیست» به پیامد مثبت تاب‌آوری (C^+) منجر می‌شود. در این چارچوب، تعدیل (C^-) مستلزم تبدیل ($B2^-$) به ($B2^+$) است که از مسیر تمرین‌های عملی حاصل می‌شود. این سازوکار، که در آن باورهای تفسیری (B) نقش متغیر واسطه‌ای کلیدی را ایفا می‌کنند، با یافته‌های روان‌شناسی دین تأیید می‌شود. همان گونه که کنت پارگامنت در چارچوب نظریهٔ «خطاهای تبیین دینی» استدلال می‌کند، زمانی که فرد در مواجهه با رنج، به صورت انعطاف‌ناپذیری تنها از یک چهارچوب تفسیر دینی استفاده کند و دیگر ابعاد واقعیت را نادیده بگیرد، کارکرد سالم نظام باوری او به عنوان منبع معناسازی مختل می‌شود (Pargament 1997, 225–228). این به‌وضوح مصداق شکل‌گیری همان «باور مخرب (B^-)» در مدل ABC است که به پیامدهای هیجانی مخرب (C^-) می‌انجامد.

۶-۳. لایهٔ منطقی: باور به مثابه جزء ضروری علت تامه

اگر صرف مواجهه با شر (A) علت تامهٔ بحران (C) بود، در آن صورت باید برای هر فرد x، رابطهٔ زیر به طور ضروری صادق می‌بود:

$$\forall x\,(A_x \rightarrow C_x)$$

اما مشاهدات تجربی این رابطه را نقض می‌کنند. رویداد یکسان (A) می‌تواند به دو نتیجهٔ کاملاً متضاد (C) و ($\neg C$)

بینجامد. این تناقض تنها با واردکردن یک متغیر سوم و ضروری، یعنی «سیستم باوری» (B) که فرد با آن رویداد را تفسیر می‌کند، حل می‌شود. بنابراین، علت تامه را باید در ترکیب $A \wedge B \rightarrow C$ جست‌وجو کرد. می‌توان با دو مثال این مدعا را اثبات کرد:

مثال (۱): ویکتور فرانکل، در دل اردوگاه کار اجباری، توانست در تاریکی مطلق روزنه‌ای از امید بیابد (Frankl 2004, 76).

- رویداد تحریک‌کننده (A): اسارت و رنج در اردوگاه کار اجباری.
- سیستم باوری (B): باور به این که «حتی در رنج‌های تغییرناپذیر، انسان‌ها آزادی انتخاب نگرش خود را دارند» (Frankl 2004, 75). این چارچوب فکری رنج را به عنوان فرصتی برای تعالی معنوی تفسیر می‌کرد.
- پیامد (C): ارتقای معنابخشی و رشد.

نتیجه آن که برای فرانکل، وجود آن باور خاص (B^+) بود که باعث شد رویداد (A) منجر به بحران نشود، بلکه به یک پیروزی معنوی تبدیل گردد ($A \wedge B \rightarrow \neg C$).

مثال (۲): الی ویزل در همان اردوگاه تجربه‌ای متفاوت داشت. برای او، رنج نه منبع معنا، بلکه عامل نابودی آن بود (Wiesel [1958] 2006, 64–65, 92–93).

- رویداد تحریک‌کننده (A): اسارت و رنج در اردوگاه کار اجباری.
- سیستم باوری (B): باور به خدایی که جهان را بر اساس عدالت و رحمت اداره می‌کند. این چارچوب فکری مشاهدهٔ رنج بی‌پایان و سکوت خدا را نه یک چالش، بلکه یک تناقض هستی‌شناختی حل‌نشدنی تفسیر کرد (Wiesel [1958] 2006, x–xi).
- پیامد (C): فروپاشی ایمان و بحران معنا.

نتیجه آن که برای ویزل، وجود آن باور خاص (B^-) بود که باعث شد رویداد (A) مستقیماً به بحران (C) بینجامد، زیرا رویداد (A) مستقیماً پایه‌های (B) را نابود کرد ($A \wedge B \rightarrow C$).

این مثال‌ها نشان می‌دهند که واکنش متضاد فرانکل و ویزل در برابر «رنج یکسان» ناشی از نظام باوری (B1/B2/B3) آنهاست. بنابراین، رویداد بیرونی (A) به‌خودی‌خود تعیین‌کننده نیست. آنچه نتیجهٔ نهایی (C یا $\neg C$) را رقم می‌زند، تعامل میان (A) و سیستم باوری (B) فرد است. یک رویداد واحد (A) تنها در صورت برخورد با یک باور آسیب‌پذیر یا خاص (مثل B^-) می‌تواند به بحران (C) منجر شود. بنابراین، باور (B) جزء «ذاتی» در علت تامهٔ مسئلهٔ اگزیستانسی شر است.

۷. راهکار عملی: گذار از شناخت نظری به باور وجودی

آنچه بیشتر تحت عنوان «مسئلهٔ اگزیستانسی شر» شناخته می‌شود، ناظر به فروپاشی روانی و معنویِ فرد خداباور در مواجهه با رنج‌های توجیه‌ناپذیر است. با اثبات نقش محوری و تغییرپذیر باور در بخش‌های پیشین، اکنون می‌توان راهکار عملی متناسب با این الزامات را طراحی کرد.

۷-۱. تبیین ساختار علّی مسئله

بر اساس دیدگاه‌های فلسفی و روان‌شناختی، ساختار مسئلهٔ اگزیستانسی شر در چهار مؤلفه ترسیم می‌شود:

A: عنصر ذاتی اول: مواجهه با رخداد تحریک‌کننده

B: عنصر ذاتی دوم: اختلال در نظام باور [تزلزل چارچوب‌های بنیادین (B1)؛ فعال شدن ارزیابی‌ها و تفسیرهای مخرب موقعیتی (B2) و شکل‌گیری باور وجودی مخرب (B3)]

C: پیامد هیجانی: مانند احساس غم مفرط، خشم و یأس

D: پیامد رفتاری: مانند اعتراض یا شورش علیه خدا

رابطهٔ علّی میان مؤلفه‌ها به صورت زیر قابل نمایش است:

$$(A \wedge B) \longrightarrow (C \wedge D)$$

یعنی مواجهه با رخداد شر همراه با اختلال در باورهای بنیادین و ناکارآمدی چارچوب‌های معنابخش فرد منجر به بحران اگزیستانسی می‌شود. باورها (B) به دلیل قابلیت بازسازی ارادی حتی در شرایط فشار بیرونی محوریت دارند؛ زیرا انسان بردهٔ عوامل اجتماعی، زیست‌شناختی یا محیطی نیست، بلکه مسئول باورهای مخرب خود است (Ellis and MacLaren 2005, 47). پس، اگر (B) حفظ شود یا بازسازی شود، مواجهه با عامل (A) لزوماً منجر به (C و D) نخواهد شد.

۷-۲. نقد تلقی رایج: مغالطهٔ خلط کُنه و وجه

در تحلیل مسئلهٔ اگزیستانسی شر، خطای رایج آن است که تمرکز صرف بر پیامدهای هیجانی و رفتاری (C و D) صورت می‌گیرد و از ذات مسئله، یعنی تعامل میان رخداد شر و اختلال در ساختار باورها (A و B)، غفلت می‌شود. می‌توان تقریر نادرست برخی الهی‌دانان و فلاسفه را بر اساس «مغالطهٔ خلط کُنه و وجه» چنین بازسازی کرد:

۱. C وجود دارد $\Longleftarrow$ مسئلهٔ اگزیستانسی شر وجود دارد

۲. بنابراین، C خود مسئله است

در این نوع مغالطه گمان می‌شود وجود C کافی است تا مسئلهٔ اگزیستانسی شر پدید آید، در حالی که تقریر درست چنین است:

۱. A و B عناصر ذاتی‌اند.

۲. $(A \wedge B) \Longrightarrow (C \wedge D)$

۳. بنابراین، C و D پیامدهای مسئله‌اند، نه اجزای ذاتی آن. ($C \ni$ عناصر ذاتی مسئله) ($D \ni$ عناصر ذاتی مسئله)

در نتیجه، این رویکرد گرفتار مغالطهٔ «خلط کُنه و وجه» است؛ زیرا عناصر پیامدی را به جای اجزای ذاتی مسئله تلقی می‌کند. در چنین شرایطی، درمان‌هایی که فقط بر علائم هیجانی یا رفتارهای پیامدی تمرکز دارند (مثل C و D)، بدون توجه به بازسازی شناختی (B)، صرفاً به تسکین‌های موقت منجر می‌شوند، نه حل ریشه‌ای مسئلهٔ اگزیستانسی.

۷-۳. تحلیل ناکامی رویکردهای پیشین در حل مسئله اگزیستانسی شر

ناکامی تاریخی در مواجهه با مسئلهٔ اگزیستانسی شر را می‌توان در چهار مسیر بنیادینِ نادرست جستجو کرد:

۱. **تمرکز بر پیامد به جای ذات مسئله:** تعدادی از رویکردها توجه خود را معطوف به پیامدهای هیجانی بحران کردند (Feinberg 2004, 477–489; Plantinga 1977, 63–64). این در حالی است که بحران‌های

هیجانی صرفاً علائم و نتایج مسئله هستند، نه ذات آن.

۲. **تقلیل «باور» به «گزاره»:** گروهی دیگر با وجود پرداختن به واقعیت رنج انسان، مسئله را به سطح تناقض میان گزاره‌ها تقلیل دادند (Swinburne 1998, 244–245). اما بحران اگزیستانسی اساساً یک تعارض درون‌نظامی در نظام تفسیری فرد است، نه صرفاً ناسازگاری منطقی میان قضایای انتزاعی. فرد ممکن است از نظر منطقی بداند که شر با وجود خدا ناسازگار نیست، اما همچنان در زیست‌جهان خویش احساس بی‌پناهی و بی‌معنایی کند.

۳. **مداخله در سطح نامناسب باور:** گاه با تشخیص درستِ محوریت «باور»، راهکار در سطحی نامؤثر اجرا شده است. تمرکز بر سطح ۱ (چارچوب‌های بنیادین)، یعنی ارائه تئودیسه‌های فلسفی برای ترمیم پیش‌فرض‌های جهان‌شناختی، در اوج بحران حاد اغلب بی‌ثمر می‌ماند.

در شرایط غرق‌شدگی هیجانی، دسترسی شناختی به این پیش‌فرض‌های عمیق و نیمه‌خودآگاه به‌شدت محدود می‌گردد، پارگامنت این محدودیت را چنین توصیف می‌کند: «حتی معتقدان متدین اغلب در تبدیل باورهای انتزاعی مذهبی به منابع مقابله‌ای عملی در بحران‌ها ناتوان‌اند» (Pargament 1997, 163). تئودیسه‌ها بیشتر برای پیشگیری از بحران (با تقویت و استحکام چارچوب بنیادین پیش از وقوع فاجعه) یا بازسازی بلندمدت (پس از فروکش کردن امواج هیجانی اولیه) مناسب‌اند، نه برای مداخلهٔ اضطراری در قلب بحران.

۴. **مداخله در سطح مناسب اما با عمق ناکافی:** حتی رویکردهایی که سطح صحیح مداخله یعنی سطح ۲ (ارزیابی‌ها و تفسیرهای موقعیتی) را شناسایی کرده‌اند، اغلب در روش اجرا دچار کاستی‌های بنیادین می‌شوند. مشکل اصلی آنها تقلیلِ درمان به یک تمرین شناختیِ صرفاً لفظی و مکانیکی است. در این فرایند سطحی، چهار بُعد اساسی نادیده گرفته می‌شود:

الف. فقدان پیوند با نظام معنایی اصیل و یکپارچه: تمرین‌های جایگزینی فاقد یک چارچوب معنایی عمیق، منسجم و پاسخگو به پرسش‌های غایی زندگی هستند. آنها ممکن است ظاهرِ فکر را تغییر دهند، اما خلأ معناییِ ایجادشده توسط رنج را پُر نمی‌کنند. همان گونه که فرانکل تأکید می‌کند، تمرین‌های صرفاً شناختی که در سطح جایگزینی باورهای کلی عمل می‌کنند، بدون پیوند زدن فرد به «معنای خاص» زندگی‌اش در «لحظه‌ای مشخص»، نمی‌توانند خلأ وجودی ناشی از رنج را پر کنند (Frankl 2004, 113).

ب. عدم یکپارچگی ساحت‌های شناختی، هیجانی و عملی: تغییر صرفاً در سطح «فکر» و «کلام» باقی می‌ماند، بدون آن که هیجاناتِ ریشه‌دارِ مرتبط با رنج را عمیقاً تحت تأثیر قرار دهد یا به کنش‌ها و الگوهای رفتاری جدید منجر شود. این همان نقطه‌ای است که الیس بر آن تأکید داشت: درمان واقعی زمانی رخ می‌دهد که باور عقلانی جدید به یک الگوی هیجانی-رفتاریِ نهادینه‌شده تبدیل شود (Ellis 2003, 90–91).

ج. غفلت از زمینهٔ زیسته و تاریخمندی فرد: تکنیک‌ها به صورت قالبی و بدون توجه به زیست‌جهان خاص، تجربیات پیشین، و بافت فرهنگی-اجتماعی فرد به او تحمیل می‌شوند. این باعث می‌شود تمرین‌ها بیگانه، تصنعی و در نتیجه بی‌اثر به نظر برسند، همان گونه که پژوهش‌های روان‌شناسی دین نشان می‌دهد، فرایندهای معناسازی عمیقاً تحت تأثیر تاریخچهٔ شخصی، شبکه‌های اجتماعی و فرهنگ قرار دارند، به گونه‌ای که حتی پرسش‌های استاندارد درباره «معنا» برای افراد مختلف تعابیر کاملاً متفاوتی دارد (Park 2010, 262, 267, 292–293). از این رو، هر

مداخله‌ای که این زمینه را نادیده بگیرد محکوم به بی‌تأثیری است.

د. ناتوانی در تبدیل شناخت نظری به باور وجودی: این رویکردها در بهترین حالت تنها باورهای گزاره‌ای جدیدی ایجاد می‌کنند که همچنان در سطح شناخت نظری باقی می‌مانند. اما همان گونه که کیرکگور تصریح می‌کند، حقیقت نه یک گزارهٔ انتزاعی، بلکه فرایندی وجودی است که تنها از رهگذر «تملّک درونی»[۵] و «تعمیق تدریجیِ ذهنیت»[۶] برای سوژه معنادار می‌شود. این دیدگاه مؤید آن است که معناداریِ حقیقت منوط به گذار از شناخت نظری به تجربهٔ زیسته در بستر عمل است (Kierkegaard [1846] 2009, 161). فرانکل نیز عنوان می‌کند که معنای رنج زمانی نجات‌بخش است که به تجربهٔ زیسته مبدل شود (Frankl 2004, 113). الیس بر مسیر تغییر باورها با تمرین مکرر برای «درونی‌سازی» تأکید می‌کند (Ellis and MacLaren 2005, 67, 124).

این چهار مسیر نادرست، اگرچه هر کدام بخشی از حقیقت را در بر دارند، اما یا ذات مسئله را نادیده گرفته‌اند، یا به سطح نامناسبی تقلیلش داده‌اند، یا با مکانیسم نادرستی عمل کرده‌اند. تشخیص این ناکامی‌ها بنیان لازم برای طراحی راهکاری جامع و مؤثر را فراهم می‌آورد.

۴-۷. راهکار اگزیستانسی: گذار از نظریه به زیست‌جهان

برای خروج از بن‌بست وجودی، راهکار اگزیستانسی باید سطح بهینه مداخله را شناسایی کند. از میان سه سطح باور، سطح ۲ (ارزیابی‌ها و تفسیرهای موقعیتی) به دلایل زیر اهرم کلیدی است:

سطح ۱ (چارچوب بنیادین B1): پیش‌فرض‌های جهان‌شناختی (Mavrodes 1970, 101) در این سطح چنان ریشه‌دار و نیمه‌خودآگاه هستند که استدلال‌ورزی فلسفی در اوج بحران اغلب بی‌اثر می‌ماند (Feinberg 2004, 477–489).

سطح ۳ (باور وجودی B3): باور در این سطح به «ملکه‌ای» تبدیل شده که در هویت، هیجانات و کنش‌های فرد تنیده است و تغییر آن مستلزم دگرگونی عمیق و زمان‌بری است که در شرایط بحران فوریتی ندارد.

سطح ۲ (ارزیابی‌ها و تفسیرهای موقعیتی B2): این سطح با دارا بودن دو ویژگی راهبردی، به عنوان میدان نبرد اصلی و اهرم قدرتمند عمل می‌کند:

الف. دسترسی‌پذیری بالا: ارزیابی‌ها و تفسیرهای موقعیتی ارزیابی‌های فوری و نسبتاً خودآگاهی هستند که در مواجهه با رخداد پدید می‌آیند و به‌راحتی قابل شناسایی و ثبت هستند (Ellis and MacLaren 2005, 37).

ب. جایگاه واسطه‌ای و اهرم تأثیرگذاری: B2 به لحاظ ساختاری پل ارتباطی بین رخداد عینی (A)، چارچوب‌های بنیادین B1 و باور وجودی B3 است. این جایگاه راهبردی به آن قدرت تأثیرگذاری دوسویه می‌بخشد. از یک سو، مسیر نهادینه شدن بحران را می‌بندد؛ زیرا B3 از تثبیت و تکرار الگوهای تفسیری خاص شکل می‌گیرد. با کنترل و جایگزینی این الگوها در سطح B2، شکل‌گیری یک باور وجودی مخرب و پایدار متوقف، و مسیری برای نهادینه شدن باوری تاب‌آور هموار می‌شود. از سوی دیگر، از هستهٔ مرکزی نظام معنایی حفاظت می‌کند؛ زیرا B1 از طریق تفسیرهای مکرر رویدادها تقویت یا تضعیف می‌شود. با جایگزینی تفسیرهای مخرب با تفسیرهای سازنده، چارچوب‌های بنیادین در برابر حملهٔ رنج مقاوم‌تر می‌شوند و امکان ترمیم می‌یابند. این فرایند از طریق تکرار هدفمند و درونی‌سازیِ تفسیر سازندهٔ جدید محقق می‌شود (Dryden and DiGiuseppe 1990, 74). بنابراین، مداخله در B2 (این نقطهٔ دسترس‌پذیر و تأثیرگذار) امکان مهار بحران را در کوتاه‌مدت فراهم می‌آورد و در بلندمدت بازسازی

کل ساختار وجودی فرد (از B1 تا B3) را ممکن می‌سازد. با در نظر گرفتن این انتخاب راهبردی، راهکار اگزیستانسی باید سه شرط اساسی را برآورده سازد:

۱. *تمرکز بر عنصر ذاتیِ قابل تغییر*: نقطهٔ اثرگذاری باید متوجه عاملی باشد که هم در ایجاد بحران نقش علّی دارد و هم قابلیت بازسازیِ ارادی را داراست، یعنی «ساختار باوری فرد» (Ellis and MacLaren 2005, 47).

۲. *هدف‌گیری خود باور به مثابه نظام زنده*: درمان باید معطوف به بازسازی نظام تفسیری پویا باشد، نه صرفاً تصحیح گزاره‌های منطقی.

۳. *اجرای مداخله در سطح بهینه با روشی یکپارچه*: مداخله در (B2) باید به گونه‌ای طراحی شود که هم‌زمان ساحت‌های شناختی، هیجانی و عملی فرد را درگیر کند و به بازسازی کل نظام تفسیری بینجامد (Ellis 2003, 90–91).

این سه سطح (B1/B2/B3)، نه سه موجودیت مجزا، بلکه سه بُعد تحلیلی از یک کل زنده و یکپارچه هستند که در تعامل دیالکتیکی دائمی قرار دارند. بحران زمانی رخ می‌دهد که این تعامل از هم‌آهنگی خارج شود. راهکار مؤثر ورود از بُعدی است که در شرایط بحران بیشترین دسترسی و اثر اهرمی را دارد (B2)، اما با چشم‌انداز التیام کل نظام. این رویکرد هم از تقلیل‌گرایی می‌پرهیزد و هم راهبرد عملی روشنی ارائه می‌دهد.

برای نمونه، فرض کنید فردی خداباور با بیماری لاعلاج فرزند (A) مواجه می‌شود. ذهنش بلافاصله و ناخودآگاه این ارزیابی را تولید می‌کند: «خدا مرا در این رنج تنها گذاشته است» (B2). این تفسیر مخرب، نه تنها یأس و خشم مقدس (C^-) ایجاد می‌کند، بلکه به صورت فرساینده، باور بنیادی او به عدالت و حضور خدا (B1) را نیز تضعیف می‌کند. اما همین فرد می‌تواند در بافت زندگی روزمره و از طریق تکرارِ منظمِ آیینی (که فراتر از یک تکنیک صرفاً شناختی، بلکه تمرینی برای یکپارچه‌سازی هیجانی-عملی باور است)، خود را در فضای تجربهٔ رحمت الهی قرار دهد و با تکرار جملاتی مانند «این رنج دردناک، هرچند اکنون نامفهوم، اما در چارچوب رحمت بی‌قید الهی معنایی تجربه‌شدنی دارد» (B2)، این تفسیر سازنده و عاطفی-رابطه‌ای را نه به مثابه یک گزاره، بلکه به مثابه الگویی زیسته تمرین کند. این گذار از یک الگو به الگوی دیگر آسان نیست؛ فرد ممکن است بارها میان B1 و B2 در نوسان باشد. اما تداوم در تمرین، به تدریج و از طریق مکانیسم‌های نوروپلاستیسیتی، این تفسیر سازنده را به عنوان الگوی مسلط تفسیری نهادینه می‌کند (Doidge 2007, 63) و توانایی مهار و بازتعریف تفسیر مخرب اولیه را به فرد می‌بخشد.

نتیجه آن که تاب‌آوری، امید و حتی احساس قرب الهی (C^+) جایگزین یأس می‌گردد. این تاب‌آوری جدید، به نوبه خود، چارچوب بنیادین تضعیف‌شده (باور به عدالت و رحمت الهی در سطح ۱) را تقویت می‌کند و یک حلقهٔ بازخورد مثبت ایجاد می‌کند که سرانجام به بازسازی باور در سطح وجودی (B3)، یعنی تبدیل شدن این انگاره به بخشی از «هویت» و «الگوی زیستهٔ فرد»، می‌انجامد. این رویکرد، که درمان را از سطح عملی‌ترین و دسترس‌پذیرترین لایهٔ نظام باوری آغاز می‌کند، نشان می‌دهد مواجهه با بحران اگزیستانسی شر نه در گرو حل انتزاعی پارادوکس‌های الهیاتی، بلکه در گرو زیستن تدریجی الگوهای تفسیری جدید B2 در بستر زیست‌جهان فرد است.

این مثال فرضی کاربرد عملی مدل سه‌سطحی باور (B1/B2/B3) را در بحرانی اگزیستانسی نشان می‌دهد و نحوهٔ تأثیر مداخله در سطح ارزیابی‌ها و تفسیرهای موقعیتی (B2) -با الهام از تکنیک‌های بازسازی شناختی-

هیجانی (Ellis and MacLaren 2005) و معنابخشی وجودی (Frankl 2004)- را در بازسازی کل نظام تفسیری ترسیم می‌کند.

۸. تمایز سطوح رنج: از معناسازی تا کنشگری

ممکن است تصور شود که تمرکز الگوی پیشنهادی بر «بازسازی باورهای فردی» نوعی تقلیل مسئله به سطح روان‌شناختی و غفلت از ابعاد ساختاری و عینی رنج است. اما این اثر میان سطوح سه‌گانه مواجهه با رنج تمایز قائل می‌شود:

سطح ساختاری- اجتماعی: مبارزه با بی‌عدالتی، فقر، تبعیض به مثابه مشکلاتی که مستلزم کنش جمعی است (Freire 1970).

سطح زیست‌شناختی- روان‌پزشکی: مداخلات بالینی و دارویی برای اختلالات ناشی از رنج.

سطح اگزیستانسی- معنایی: جست‌وجوی معنا در مواجهه با رنج اجتناب‌ناپذیر (Frankl 2004).

مدل حاضر مستقیماً به سطح سوم می‌پردازد، نه به جایگزینی سطوح دیگر. این سه سطح مکمل یکدیگرند، نه رقیب. یک جامعهٔ عادلانه (سطح ۱) و ذهنی پایدار (سطح ۲)، فضای لازم برای پرداختن به پرسش‌های معنایی (سطح ۳) را فراهم می‌کنند. مداخلات سطح ۱ و ۲، اگرچه ضروری، پاسخی به پرسش «چراییِ رنج» و «چگونگی زیستن با آن» نمی‌دهند. مدل بازسازی شناختیِ مبتنی بر باور، در مواجهه با شر، از یک سو قابلیت تبدیل شدن به محرک کنشگری اجتماعی را دارد، آنگاه که پنجره‌ای برای تغییر شرایط گشوده باشد؛ از سوی دیگر، در وضعیت‌های تغییرناپذیرِ رنج، به سپری برای حفظ کرامت و معنای درونی بدل می‌شود. این دووجهی بودن، مدل را از دام فردگرایی محض و انفعال می‌رهاند.

۹. نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی ساختار علّی مسئلهٔ اگزیستانسی شر، با ارائه رویکردی یکپارچه‌نگر، از محدودیت تحلیل‌های تک‌بُعدی فراتر رفته است. یافته‌ها نشان می‌دهند که هستهٔ شکل‌گیری بحران، نه در خود رنج، بلکه در تعامل پویا میان «رویداد تحریک‌کننده» (A) و «ساختار باوریِ آسیب‌دیدهٔ فرد» (B) است. بر اساس سنتزی از مدل ABC الیس و تحلیل‌های فلسفی ماورودس، باورها در این میان نه تنها به عنوان عامل واسط، بلکه به عنوان بستر معناساز و بحران‌زای اصلی عمل می‌کنند.

دستاورد نظری متمایز این پژوهش ارائه مدل سه‌سطحی باور (چارچوب‌های بنیادین، ارزیابی‌ها و تفسیرهای موقعیتی، باور وجودی) و تعیین سطح دوم (B2) به عنوان کانون بهینه و دسترس‌پذیر مداخله است. این مدل بحران اگزیستانسی شر را نه یک پارادوکس انتزاعی، بلکه یک اختلال عملکردی در نظام تفسیری فرد تلقی کرده و راه برون‌رفت از آن را در بازسازی تجربهٔ زیسته جستجو می‌کند. راهکار عملی برآمده از این چارچوب گذار از شناخت نظری به باور وجودی از طریق بازسازی شناختی-هیجانی در سطح B2 است. این گذار، با درگیر کردن یکپارچهٔ ساحت‌های «شناختی»، «هیجانی» و «رفتاری»، امکان تبدیل بحران به فرصتی برای تاب‌آوری و تعالی معنوی را فراهم می‌آورد.

در نهایت، این پژوهش تأکید می‌کند که اگرچه وقوع شرور بیرونی (A) غالباً خارج از اختیار انسان است، اما

انتخاب چارچوب تفسیری در برابر رنج، که مستقیماً متوجه عنصر ذاتی بحران (باور) است، عرصهٔ اختیار و مسئولیت وجودی او به شمار می‌رود. این چارچوب نظری، بنیانی برای طراحی راهکارهای عملی در حوزهٔ مشاورهٔ معنوی و روان‌شناسی دین فراهم می‌سازد و افق‌های تازه‌ای برای پژوهش‌های آتی در حوزهٔ فلسفهٔ عمل و درمان‌های یکپارچه‌نگر می‌گشاید.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسندگان اعلام می‌کنند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از رسالهٔ دکتری با عنوان «بازخوانی و ارزیابی اندیشه‌های کلامی شیخ مفید و علامه حلّی در پرتو مسئلهٔ اگزیستانسی شر» به قلم سمیه عسکری، در رشتهٔ فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد علوم و تحقیقات) است.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

Bibliography

Clark, Kelly James. 1990. *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism, and a Defense of Reason and Belief in God.* William B. Eerdmans Publishing Company.

Colgrove, Nicholas. 2019. "The Emotional Impact of Evil: Philosophical Reflections on Existential Problems." *Open Theology* 5 (1): 125–35.

Descartes, René. 1964. *Les passions de l'âme.* J. Vrin.

Doidge, Norman. 2007. *The Brain That Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science*. Viking Penguin.

Dryden, Windy, and Raymond DiGiuseppe. 1990. *A Primer on Rational-Emotive Therapy*. Research Press.

Ellis, Albert. 1980. *The Case against Religion: A Psychotherapist's View and the Case against Religiosity.* American Atheist Press.

Ellis, Albert. 2003. *Ask Albert Ellis: Straight Answers and Sound Advice from America's Best-Known Psychologist.* Impact Publishers.

Ellis, Albert, and Catharine MacLaren. 2005. *Rational Emotive Behavior Therapy: A Therapist's Guide*. Impact Publishers.

Epictetus. 2008. *Discourses and Selected Writings*. Translated and edited by R. Dobbin. Penguin Books.

Exline, Julie J. 2013. "Religious and Spiritual Struggles." In *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality*, vol. 1, edited by Kenneth I. Pargament, Julie J. Exline, and James W. Jones. American Psychological Association.

Feinberg, John S. 2004. *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil.* Revised and expanded edition. Crossway.

Forgas, Joseph P. 1995. "Mood and Judgment: The Affect Infusion Model (AIM)." *Psychological Bulletin* 117 (1): 39–66.

Frankl, Viktor E. 2004. *Man's Search for Meaning*. Rider.
Freire, Paulo. 1970. *Pedagogy of the Oppressed*. Translated by Myra Bergman Ramos. Herder and Herder.
Frijda, Nico H., Antony S. R. Manstead, and Sacha Bem, eds. 2000. *Emotions and Beliefs: How Feelings Influence Thoughts*. Cambridge University Press.
Fromm, Erich. 1997. *To Have or to Be?* Continuum.
Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by J. Macquarrie and E. Robinson. Blackwell Publishers.
Hume, David. 2007. *A Treatise of Human Nature.* Edited by D. F. Norton and M. J. Norton. Clarendon Press.
Kierkegaard, Søren. [1846] 2009. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Translated and edited by A. Hannay. Cambridge University Press.
Mavrodes, George I. 1970. *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion.* Random House.
Pargament, Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. Guilford Press.
Park, Crystal L. 2010. "Making Sense of the Meaning Literature: An Integrative Review of Meaning Making and Its Effects on Adjustment to Stressful Life Events." *Psychological Bulletin* 136 (2): 257–301.
Peterson, Michael L. 1982. *Evil and the Christian God.* Baker Book House.
Plantinga, Alvin. 1977. *God, Freedom, and Evil.* William B. Eerdmans Publishing Company.
Seligman, Martin E. P. 2006. *Learned Optimism: How to Change Your Mind and Your Life*. Vintage Books.
Surin, Kenneth. 1986. *Theology and the Problem of Evil.* Basil Blackwell.
Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford University Press.
Tillich, Paul. 1952. *The Courage to Be.* Yale University Press.
VanArragon, Raymond J. 2010. *Key Terms in Philosophy of Religion.* Continuum.
van Deurzen, Emmy. 2010. *Everyday Mysteries: A Handbook of Existential Psychotherapy*. 2nd ed. Routledge.
Wiesel, Elie. [1958] 2006. *Night.* Translated by M. Wiesel. Hill and Wang.

یادداشت‌ها

[1] action
[2] Activating Event
[3] Beliefs
[4] Consequences /Emotions- Behavior
[5] appropriation
[6] deepening in subjectivity

Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 53-72
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249445.2074

Comparative Analysis of "Mystical Disembodiment" (Khalʿ al-Badan) in Illuminationist Philosophy and "Out-of-Body Experience" in Contemporary Empirical Approaches

Hamideh Emani[1], Majid Ahsan[2]

Submitted: 2025.11.13 Accepted: 2026.02.20

Abstract

The phenomenon of the separation of consciousness from the physical body has been one of the most mysterious and, at the same time, most enduring human experiences throughout history. This paper compares two important approaches in this regard. On the one hand, "mystical disembodiment" (also called voluntary death) in the illuminationist, as a spiritual habitus, is considered the culmination of a willful, philosophical wayfaring and is predominantly active and agentive. On the other hand, "out-of-body experience" (OBE) in contemporary empirical approaches is often described as a "natural occurrence", passive and accidental. The main issue of the research is to analyze these two approaches and explain the essential differences between them, despite their apparent similarities. This analysis, which was carried out with a descriptive-analytical approach and in a comparative manner, showed that "mystical disembodiment" in Suhrawardi's thought is an active, voluntary, teleological act and is completely included in a coherent metaphysical system that can also lead to epistemic "certainty". In contrast, the "out-of-body experience", according to the analysis of contemporary empirical approaches, is a largely passive phenomenon, devoid of teleology, and suspended in an "interpretive vacuum" between neurological data (requiring neurophenomenology) and realist approaches. The results of the research show that the main difference between these two analyses can be proposed in four key axes: 1. agency (voluntary versus passive), 2. teleology (epistemically oriented versus purposeless), 3. ontology (vertical journey to the Mundus Imaginalis versus horizontal journey in the physical world), and 4. explanatory power (the capacity of Suhrawardi's model to resolve the deadlocks of the realist approach).

Keywords

mystical disembodiment (khalʿ al-badan), out-of-body experience (OBE), Illuminationist Philosophy, contemporary empirical approaches

© The Author(s) 2026.

1. PhD-level Seminary Student in Philosophy (Ḥikmah), Rafiʿa al-Mustafa Seminary, Tehran, Iran. (emani.1.hamideh@gmail.com)
2. Assistant Professor of Islamic Philosophy, Faculty of Theology, Islamic Studies and Guidance, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (m.ahsan@isu.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

The phenomenal experience of consciousness detaching from the physical body is one of the most enigmatic phenomena addressed across both classical wisdom traditions and contemporary empirical paradigms. However, contemporary comparative studies frequently conflate the scientific concept of "Out-of-Body Experience" (OBE) with the state of "mystical disembodiment" (khalʿ al-badan) found in Illuminationist (ishraqī) philosophy, relying merely on superficial phenomenological similarities, such as autoscopic vision. Critiquing this methodological reductionism highlights profound ontological and epistemological divergences between the two. Therefore, the present study shifts the focus from a classical inquiry into the "immateriality of the soul" towards a thorough examination of their respective nature, structure, agency, and teleology.

1. Theoretical Foundations and the Nature of Mystical Disembodiment in Suhrawardi

In Suhrawardi's luminous ontology, mystical disembodiment is not seen as accidental or anomalous; rather, it is an active, perfection-oriented (istikmālī) act grounded in the concept of "voluntary death" (al-mawt al-irādī). Within this systematic framework, the "marshalling light" (al-nūr al-ispahbudī), through rigorous ascetic discipline, liberates itself from the constraints of the "tenebrous temple" (al-haykal al-ẓulmānī), achieving the station of "spiritual habitus" (al-malaka rūḥāniyya). This process allows the individual to transition from acquired knowledge (al-ʿilm al-huṣūlī) to direct knowledge by presence (al-ʿilm al-ḥuḍūrī). Although managerial and conscious attachments are temporarily suspended, the vital bond with the body remains intact. This enables the Illuminationist philosopher to perceive the World of Lights and subsequently return to govern the physical body.

2. Out-of-Body Experience in Contemporary Empirical Paradigms

Conversely, contemporary cognitive sciences define an OBE by three phenomenological markers: the feeling of disembodiment, an autoscopic perspective, and altered self-location. The prevalence of this phenomenon in the general population is estimated at 10% to 20%. Recent reviews, including Moix et al. (2025), report that over 80% of cases are completely involuntary and spontaneous. Explanations remain polarized across three principal paradigms:

1. Neurobiological approaches, which emphasize the disruption of multisensory integration (e.g., electrical stimulation of the right temporoparietal junction [TPJ] by Blanke et al. (2022));
2. Psychological approaches, which treat the phenomenon as a trauma-induced defense mechanism or an illusory "fantasy body" arising from sensory deprivation (Blackmore 1982);
3. Realist approaches, which cite instances of "veridical perception"—such as Charles Tart's target identification experiments and the *AWARE II* study (Parnia et al., 2023) documenting lucidity during cardiac arrest and isoelectric EEG—to infer the prospective non-reducibility of consciousness to neural substrates.

3. The Explanatory Gap and the Imperative of Neurophenomenology

Despite delineating neural correlates, neuroscience struggles to clarify the ontological nature of anomalous instances, particularly veridical perceptions during cortical silence. This leads to a profound "explanatory gap". In this context, Francisco Varela's neurophenomenology offers a crucial methodological bridge, establishing a reciprocal, dialectical circulation between third-person quantitative neurodata and disciplined first-person phenomenological accounts. From this perspective, Suhrawardi's cultivated, systematic noetic experiences are not unscientific artifacts; rather, they provide rigorous first-person phenomenological data that can critically enhance and complement reductive laboratory findings.

4. Comparative Analysis of Fundamental Distinctions

A comparative analysis reveals that mystical disembodiment and OBE differ along four essential axes:

1. Agency: Mystical disembodiment is an active, volitional act grounded in personal cultivation, whereas an OBE is predominantly passive, spontaneous, and occurrence-driven.
2. Teleology: Mystical disembodiment is an intentional, epistemically oriented mechanism for attaining direct knowledge by presence, whereas contemporary OBE lacks an inherent teleological vector.
3. Ontological Destination: Mystical disembodiment represents a vertical ascent from the material domain to the Mundus Imaginalis (ʿālam al-mithāl) and the realm of immaterial lights, whereas an OBE remains predominantly a horizontal projection restricted to spatiotemporal, physical coordinates.
4. Explanatory Framework: mystical disembodiment is embedded within a coherent metaphysical system capable of resolving the challenges posed by empirical realism, whereas reductive accounts remain entangled in conceptual impasses.

Conclusion

Contrary to superficial interpretations, out-of-body experiences and mystical disembodiment are fundamentally distinct phenomena, each with its own structure and purpose. The primary contribution of this comparative inquiry lies in demonstrating how Suhrawardi's multi-layered ontology—especially the intermediate realm (Mundus Imaginalis)—can help bridge the explanatory gap in contemporary Western realist paradigms. This approach offers a non-reductive, rational framework for understanding phenomena in which conscious states operate independently of immediate somatic neural substrates.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۵۳-۷۲
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249445.2074

تحلیل تطبیقی «خلع بدن» در حکمت اشراق و «تجربه خروج از بدن» در رویکردهای تجربی معاصر

حمیده ایمانی[۱]، مجید احسن[۲]

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۱

چکیده

پدیده جدایی آگاهی از کالبد فیزیکی یکی از مرموزترین و در عین حال پایدارترین تجارب بشری در طول تاریخ بوده است. در این مقاله دو رویکرد مهم به این موضوع به صورت تحلیلی تطبیق داده می‌شوند. از یک سو، «خلع بدن» (موت ارادی) در حکمت اشراق، به منزلهٔ یک «مَلَکه روحانی»، اوج سلوک حکمی و ارادی و اکثراً فعالانه محسوب می‌شود؛ از سوی دیگر، «تجربه خروج از بدن» در رویکردهای تجربی معاصر اغلب به منزلهٔ یک «رخداد طبیعی»، انفعالی و تصادفی توصیف می‌شود. مسئله اصلی پژوهش این است که در پرتو تحلیل این دو رویکرد، تمایزات ماهوی این دو پدیده به رغم برخی شباهت‌های ظاهری تبیین شود. این تبیین، که با رویکرد توصیفی-تحلیلی و به نحو تطبیقی صورت گرفته، نشان می‌دهد «خلع بدن» در اندیشه سهروردی کنشی فعال، ارادی، غایتمند و کاملاً مندرج در یک نظام متافیزیکی منسجم است و می‌تواند به «یقین» معرفتی نیز بینجامد. در مقابل، «تجربه خروج از بدن»، مطابق تحلیل رویکردهای تجربی معاصر، پدیده‌ای عمدتاً انفعالی، فاقد غایت و معلق در یک «خلأ تفسیری» میان داده‌های عصب‌شناختی (نیازمند پدیدارشناسی عصبی) و رویکردهای واقع‌گرایانه است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که تفاوت اصلی این دو تحلیل در چهار محور کلیدی قابل طرح است: (۱) عاملیت (ارادی در برابر انفعالی)، (۲) غایتمندی (معرفت‌محور در برابر بی‌هدف)، (۳) هستی‌شناسی (سفر عمودی به عالم مثال در برابر سفر افقی در جهان فیزیکی)، و (۴) قدرت تبیین (ظرفیت الگوی سهروردی برای رفع بن‌بست‌های رویکرد واقع‌گرایانه).

کلیدواژه‌ها

خلع بدن، تجربه خروج از بدن، حکمت اشراق، رویکردهای تجربی معاصر

۱. طلبه سطح چهار رشته حکمت، حوزه علمیه رفیعة المصطفی، تهران، ایران. (emani.1.hamideh@gmail.com)
۲. استادیار فلسفه اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (m.ahsan@isu.ac.ir)

مقدمه

تجربه انفکاک آگاهی از کالبد جسمانی، که در آن فرد خود را از منظری خارج از بدن فیزیکی‌اش مشاهده می‌کند، یکی از مضامین مشترک در ادبیات عرفانی، فلسفی و گزارش‌های تجربی مدرن است. به رغم شباهت‌های ظاهری در توصیفات، تفسیرها و تبیین‌های ارائه‌شده از این پدیده، شکافی عمیق میان جهان‌بینی سنتی و پارادایم مدرن وجود دارد. در یک سو، سنت‌های معنوی و حکمی، به‌ویژه در جهان اسلام، از این تجربه تحت عناوینی چون «خلع بدن»، «تجرید» یا «موت ارادی» یاد کرده و آن را مقامی والا و دستاوردی قابل اکتساب در مسیر سلوک روحانی و کسب معرفت قلمداد کرده‌اند. از جمله شیخ شهاب‌الدین سهروردی، بنیان‌گذار حکمت اشراق، «خلع بدن ارادی» را نه یک اتفاق، بلکه یک «ملکه روحانی» و ابزاری ضروری برای نیل به عالی‌ترین مرتبه معرفت یعنی «علم حضوری» می‌داند. در سوی دیگر، در دوران معاصر، این پدیده با عنوان «تجربه خروج از بدن» (OBE)[1] وارد ادبیات علمی، به‌ویژه در حوزه‌های عصب‌شناسی و روان‌شناسی شده است. در این پارادایم، OBE اغلب یک «رخداد» یا «رویداد» توصیف می‌شود که به صورت ناخواسته و انفعالی، در شرایطی خاص مانند تروما، بیهوشی، مراقبه‌های عمیق یا حتی به صورت خودبه‌خودی رخ می‌دهد. نگاه تجربی معاصر به این پدیده مبتنی بر تردید و جستجوی سازوکارهای مادی و عصبی‌ای است که می‌تواند چنین «احساسی» را در فرد ایجاد کند.

این مقاله، که به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد تطبیقی سامان یافته، در صدد است تا با قرار دادن این دو تفسیر در کنار یکدیگر به یک تحلیل تطبیقی دست یابد. مسئله اصلی این نیست که آیا OBE همان خلع بدن است یا خیر، بلکه پرسش بنیادین این است: تفاوت‌های ماهوی، ساختاری و غایی میان «خلع بدن» به مثابه یک کنش معرفتی در نظام اشراق و «تجربه خروج از بدن» به مثابه یک پدیده مورد مطالعه در دوره معاصر چیست؟ این پژوهش بر این فرضیه استوار است که به رغم شباهت در «آنچه دیده می‌شود» (مشاهده بدن از بیرون)، تفاوت در «چگونگی»، «چرایی» و «پیامد» چنان بنیادین است که ما با دو پدیده متمایز از حیث ماهیت روبرو هستیم. هدف این مقاله روشن ساختن این تمایزات از طریق تحلیل چهار محور کلیدی است: عاملیت و کنترل، غایتمندی، هستی‌شناسی مقصد، و جایگاه در یک نظام فکری منسجم. در دهه‌های اخیر، مطالعات فلسفی و تجربی بسیاری در خصوص تجربهٔ خروج از بدن و تجربه‌های نزدیک به مرگ (NDE)[2] صورت گرفته است. از نمونه‌های داخلی می‌توان به مقالهٔ «دلالت آتوسکوپی بر اثبات وجود بُعد غیرمادی انسان» (کثیری ۱۴۰۲) اشاره کرد که وجه تمایز بنیادین آن با پژوهش حاضر در جابه‌جایی پرسش محوری از «اثبات وجود» به «تحلیل ماهیت» است. در حالی که پژوهش‌هایی مانند مقاله کثیری (۱۴۰۲)، با رویکردی اثبات‌گرایانه، به همسان‌انگاری پدیده‌های ناهمگونی چون NDE، OBE و خلع بدن به مثابه شواهد هم‌ارز برای اثبات وجود روح می‌پردازند، تحقیق حاضر دقیقاً در نقطه مقابل این رویکرد قرار می‌گیرد. نوآوری ما در ارائه یک چارچوب تحلیلی دقیق (مبتنی بر عاملیت، غایت و قلمرو) است که خطای روش‌شناختیِ یکسان‌پنداری را تصحیح کرده و به یک گونه‌شناسی کیفی منسجم دست می‌یابد. بر این اساس، تمایز بنیادین میان خلع بدن اشراقی به مثابه یک «مَلَکه روحانی و فعل ارادی» و تجربه خروج از بدن مدرن به عنوان یک «رخداد طبیعی و پدیدار منفعل» برای نخستین بار به صورت نظام‌مند تبیین می‌شود. همچنین این پژوهش در تقابل با رویکرد مقالهٔ «تجربه‌های عرفانی مرگ از منظر مطالعات NDE» (اقبالی و وکیلی ۱۳۸۶) تمایزی بنیادین در هدف و نتیجه‌گیری دارد. آن مقاله یک پژوهش انطباق‌محور و همگرا است که می‌کوشد با یافتن شباهت‌ها میان تجربه نزدیک به مرگ و

عرفان اسلامی، یک «پل مفهومی» بسازد و نشان دهد NDE پرتوی ناقص از «موت اختیاری» است. در مقابل، نوآوری پژوهش حاضر در مرزبندی دقیق و واگرایانه میان تجربه خروج از بدن و خلع بدن سهروردی است. این مقاله عامدانه با برجسته‌سازی تفاوت‌ها در عاملیت، غایت و نتیجه معرفتی، از یکسان‌انگاری رایج جلوگیری کرده و اثبات می‌کند که اینها دو مقولهٔ کاملاً مجزا هستند.

پژوهش‌های غربی پیرامون تجربه خروج از بدن در یک دوگانگی بنیادین میان تبیین‌های روان‌شناختی و رویکردهای واقع‌گرایانه محصور مانده‌اند. از یک سو، چهره‌هایی چون سوزان بلک‌مور این تجربه را نه یک جدایی واقعی، بلکه یک «مدل ذهنی» بازسازی‌شده توسط مغز در غیاب داده‌های حسی می‌دانند (Blackmore 1982). از سوی دیگر، پژوهشگرانی مانند رابرت مونرو آن را شاهدی بر استقلال آگاهی از بدن تلقی می‌کنند (Monroe 1994). این تقابل، تلاش‌هایی را برای راستی‌آزمایی آزمایشگاهی (مانند کارهای چارلز تارت) به دنبال داشته است تا ادعاهای ادراکی این پدیده در شرایط کنترل‌شده سنجیده شوند (Tart 1989). تمایز بنیادین پژوهش حاضر در این است که از این دوگانهٔ «واقعیت/توهم» فراتر می‌رود. این مقاله با معرفی «خلع بدن ارادی» سهروردی مقولهٔ سومی را وارد بحث می‌کند که در ادبیات غربی غایب است: تجربه‌ای که نه یک «رخداد انفعالی» (موضوع بحث بلک‌مور و مونرو) بلکه یک «فعل ارادی» و «مَلَکه روحانی» است. بنابراین، پرسش اصلی ما از «اثبات صدق ادراک» (مانند تارت) به «تحلیل کیفیت معرفت‌شناختی و غایت وجودی» این فعل حکمی-عرفانی تغییر می‌یابد.

۱. تبیین مبانی لازم در تحلیل «خلع بدن» در منظومه فکری سهروردی

برای فهم دقیق «خلع بدن» در اندیشه سهروردی نباید آن را یک پدیده منفرد و مجزا در نظر گرفت. این عمل نقطه اوج یک فرآیند مبتنی بر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی کاملاً منسجم است که در تاروپود «حکمت نوری» تنیده شده است.

۱-۱. هستی‌شناسی نور: مبنای سفر روحانی

در نگاه سهروردی، جهان سلسله‌مراتبی از انوار است که از «نورالانوار» صادر می‌شود. این فیضان نور، مراتب مختلفی از شدت و ضعف در انوار را ایجاد می‌کند که از «انوار قاهره» (طولیه و عرضیه) آغاز شده و به «انوار مدبره» یا «انوار اسپهبدیه» می‌رسد که مسئول تدبیر عالم مادون اعم از عالم مثال و عالم مادی و از جمله بدن‌های انسانی هستند (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲: ۱۳۲). در این میان، عالم مادی و اجسام، که سهروردی آن‌ها را «برزخ» یا «غاسق» می‌نامد، در پایین‌ترین مرتبه قرار دارند که هیچ بهره‌ای از نور ندارند و ظلمت محض هستند و صرفاً حجاب‌ها یا موانعی برای تابش نور محسوب می‌شوند.

۱-۲. انسان‌شناسی اشراقی: نور اسپهبد و هیکل ظلمانی

در نظام حکمی سهروردی، انسان موجودی دوساحتی است. از یک سو، او گوهری نورانی و از سلاله «عالم انوار» است، و از سوی دیگر، در «هیکل ظلمانی» یا کالبد مادی، که سهروردی آن را «برزخ» می‌نامد، محبوس گشته است. به عبارت دیگر، نفس انسانی، یا همان «نور اسپهبد»، گوهری است نورانی و مجرد از عالم انوار که در این کالبد جسمانی یا «هیکل ظلمانی» گرفتار آمده است (سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۱۴۵-۱۴۶). فهم این دوگانگی و تنش دائمی میان این دو ساحت کلید فهم انسان‌شناسی اشراقی و ضرورت «خلع بدن» است. رسالت اصلی این نور اسپهبد بازگشت به موطن اصلی خویش، یعنی عالم نور، و رهایی از اسارت در کالبد مادی است. این بازگشت صرفاً یک

جابه‌جایی مکانی نیست، بلکه یک «استکمال وجودی» و «شدت یافتن نورانیت» است. در این دیدگاه، بدن فیزیکی هم «مَرکب» نفس برای کسب تجارب در عالم مادی است و هم «حجاب» و «قفس» آن. تا زمانی که نفس غرق در تدبیر امور بدنی است و به تعلقات آن مشغول است، از مشاهده بی‌واسطه حقایق عالم بالا محجوب می‌ماند (صادقی مزده ۱۳۹۹، ۳۸-۴۸؛ امین رضوی ۱۳۹۱، ۷۴-۷۶). در توضیح دیدگاه انسان‌شناسی سهروردی نکات ذیل راهگشا است:

الف) ماهیت نفس (نور اسپهبد» به مثابه مدبر بدن و استعاره مدیر و زندانی): سهروردی نفس ناطقه انسانی را «نور اسپهبد» یا «نور مدبِّر» می‌نامد. این اصطلاح، که ریشه در ساختار سیاسی-نظامی ایران باستان دارد (اسپهبد به معنای فرمانده سپاه)، خود گویای کارکرد دوگانه نفس است، بدین معنا که نفس در ساحتِ هستی‌شناختی «فرمانده» (اسپهبد) است و در ساحتِ عملیاتی «مدبرِ» بدن. در مقامِ نخست نور اسپهبد پرتوی از انوار قاهره (عقول مجرد) است که وظیفه تدبیر و مدیریت «هیکل» یا بدن فیزیکی را بر عهده دارد. بدن، به خودی خود، توده‌ای ظلمانی، کثیف و فاقد حیات و ادراک است. این نور اسپهبد است که به آن حیات می‌بخشد، حواس را به کار می‌اندازد، قوا (مانند قوه غاذیه، نامیه، محرکه، متخیله و...) را اداره می‌کند و آن را به ابزاری برای کنش در عالم مادی تبدیل می‌سازد. سهروردی بدن را «آلت» و «مَرکب» نفس می‌داند (سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۱۸۵-۱۸۶، ۲۰۰-۲۰۱). بدون این نور مدبر، بدن صرفاً یک «جرمِ غاسق» (جسم تاریک) است.

ب) استعاره اسارت و غربت: با این حال، این فرماندهی به بهای سنگینی تمام می‌شود. نور اسپهبد که ذاتاً از جنس «نور مجرد» و موطن اصلی‌اش «عالم انوار» است، با تعلق به این بدن و اشتغال به تدبیر آن، از اصل خویش دور افتاده و دچار «غربت» شده است. این همان مضمونی است که در رساله‌های تمثیلی سهروردی مانند *رسالة الطیر* (سهروردی ۱۳۹۶، ۳۸-۴۱) به‌زیبایی به تصویر کشیده شده است. نفس آن طایر قدسی است که در قفس تن گرفتار آمده و نغمه‌اش نغمه فراق و یادکرد موطن اصلی است. سهروردی این وضعیت را «عشق نور اسپهبد به اشراق و تابش انوار قاهره» توصیف می‌کند (دینانی ۱۴۰۰، ۴۸۵-۴۹۵). این عشق و شوق به بازگشت محرک اصلی سلوک حکمی است.

ج) بدن («برزخ»، «حجاب» و استعاره «قفس»): نگاه سهروردی به بدن، نگاهی کاملاً ابزاری و در عین حال منفی است. در این نظام، بدن چند نقش کلیدی ایفا می‌کند:

۱. برزخ: بدن یک «برزخ» است، یعنی حائلی ظلمانی که میان نور اسپهبد و عالم انوار قرار گرفته است (یزدان‌پناه ۱۳۹۱، ۲: ۲۵۴). تا زمانی که نفس از طریق حواس پنجگانه به این برزخ توجه دارد و تمام نیروی خود را صرف مدیریت آن می‌کند، نمی‌تواند انوار عالیه را بی‌واسطه مشاهده کند، مانند کسی که چنان محو تماشای دیوارهای زندان خود شده که آسمان آبی بالای سرش را فراموش کرده است. شیخ اشراق به‌خوبی این مطلب را در رساله *هیاکل النور* تبیین کرده است (سهروردی ۱۳۷۵، ۳: ۸۳ به بعد)

۲. حجاب: تعلقات نفس به بدن و لذایذ و نیازهای جسمانی (شهوت، غضب، و...) حجاب‌هایی هستند که چهره حقیقت را از چشم نفس می‌پوشانند. این حجاب‌ها نورانیت ذاتی نفس را کدر کرده و مانع از «اشراق» یا تابش مستقیم نور معرفت از جانب انوار قاهره بر آن می‌شوند. شیخ اشراق به‌خوبی این مطلب را در رساله *روزی با جماعت صوفیه* تبیین کرده است (سهروردی ۱۳۷۵، ۳: ۲۴۱ به بعد).

۱-۳. معرفت‌شناسی اشراقی و ضرورت خلع بدن

حال، این پرسش مطرح می‌شود که راه نجات این نورِ غریب چیست؟ پاسخ سهروردی در معرفت‌شناسی او نهفته است. او میان دو نوع شناخت تمایز قائل می‌شود. برای درک این که چرا حکیم اشراقی تن به ریاضت شاق یعنی «خلع بدن» می‌دهد، باید ابتدا بحرانی را که سهروردی در معرفت‌شناسی رایج زمان خود (فلسفه مشاء) تشخیص می‌دهد، درک کنیم. این بحران، بحران «علم حصولی» است. سهروردی نظام معرفتی خود را بر تفکیکی بنیادین میان دو نوع شناخت بنا می‌کند که غایت و مسیر سلوک را تعیین می‌کند:

الف) علم حصولی، معرفت از ورای حجاب: علم حصولی، که می‌توان آن را «معرفت باواسطه» یا «معرفت مفهومی» ترجمه کرد، شیوه غالب شناخت ما در زندگی روزمره و همچنین بنیان فلسفه مشاء است. ویژگی‌های اصلی این نوع معرفت بدین قرار است:

۱. حصول صورت در ذهن: در این فرآیند، برای شناخت یک شیء خارجی (مثلاً یک درخت)، «صورتی» یا «مفهومی» از آن شیء در ذهن ما «حاصل» می‌شود. ما هرگز به خودِ درخت خارجی دسترسی مستقیم نداریم؛ آنچه ما می‌شناسیم آن صورت ذهنی است که از درخت در ذهن ما نقش بسته است. بنابراین، میان «عالِم» (شناسنده) و «معلوم بالذات» (صورت ذهنی) یک این‌همانی وجود دارد، اما میان «عالِم» و «معلوم بالعرض» (شیء خارجی) همواره یک «غیریت» و جدایی برقرار است.

۲. نقش واسطه‌ها و حواس: این صورت ذهنی از طریق واسطه‌هایی چون حواس پنجگانه و قوای درونی نفس (خیال، وهم، حافظه) به دست می‌آید و سپس توسط قوه عاقله مفاهیم کلی (مانند مفهوم کلی «درخت») انتزاع می‌شود. در تمام این مراحل، معرفت برای ما است؛ یعنی از مجرای ابزارها و واسطه‌ها عبور کرده و هر واسطه خود یک حجاب بالقوه است (یزدان‌پناه ۱۳۹۱، ۲: ۲۶۹-۲۷۷).

۳. علم رسمی و ظاهری: به همین دلیل، سهروردی فلسفه مشائی و هر نوع معرفت مبتنی بر استدلال و مفهوم‌سازی صرف را «علم رسمی» یا «علم بحثی» می‌نامد. این علم برای نظم دادن به ذهن و آمادگی برای سلوک مفید است، اما نمی‌تواند به «یقین» حقیقی و آرامش‌بخش منجر شود، زیرا همواره با حجاب مفاهیم و غیریت میان عالِم و معلوم همراه است. این علم، علم به «سایه»ها است، نه مشاهده خودِ «نور» (یزدان‌پناه ۱۳۹۱، ۲: ۲۶۹-۲۷۷).

ب) علم حضوری، اتحاد عالِم و معلوم در پرتو شهود: در مقابل این بحران، سهروردی راه نجات را در «علم حضوری» می‌جوید. معرفت حقیقی از نظر سهروردی، نه از طریق استدلال و مفاهیم (علم حصولی)، بلکه از طریق شهود و مشاهده مستقیم (علم حضوری) حاصل می‌شود (عباس‌زاده ۱۳۹۸، ۵۲۵-۵۲۶). این نوع معرفت بنیان حکمت اشراق و هدف نهایی سلوک حکمی است. ویژگی‌های آن دقیقاً در نقطه مقابل علم حصولی قرار دارد:

۱. حضور خودِ واقعیت نزد نفس: در علم حضوری، دیگر پای «صورت» و «مفهوم» در میان نیست. خودِ «معلوم» (ابژه معرفت) با تمام ذات و حقیقتش نزد «عالِم» (سوژه معرفت) «حاضر» است. در اینجا، معرفت از جنس «یافتن» و «وجدان» است، نه «دانستن مفهومی».

۲. حذف واسطه‌ها: این نوع شناخت کاملاً بی‌واسطه است. نه حواس، نه خیال و نه حتی مفاهیم عقلی در آن نقشی ایفا نمی‌کنند. این یک مواجهه مستقیم، عریان و بی‌حجاب میان نفسِ شناسنده و حقیقتِ شناخته‌شده است.

۳. یقین مطلق و شک‌ناپذیری: از آنجا که هیچ واسطه و حجابی در کار نیست تا در آن خطا راه یابد، علم حضوری ذاتاً یقینی و شک‌ناپذیر است. روشن‌ترین مثال برای این نوع معرفت «علم نفس به خود» است. هر فردی خود را و حالات درونی خود (مانند شادی، غم، درد) را به علم حضوری می‌یابد. شما برای دانستن این که شاد هستید، نیازی به استدلال یا نگاه کردن در آینه ندارید؛ خودِ «شادی» نزد شما حاضر است و شما آن را «می‌یابید». این بداهت و یقین، الگوی معرفت حقیقی نزد سهروردی است.

۴. اتحاد عالِم و معلوم: در مراتب بالای علم حضوری، که از طریق شهود و اشراق حاصل می‌شود، دوگانگی میان عالِم و معلوم به‌کلی رنگ می‌بازد و به نوعی «اتحاد» می‌انجامد. نفس با تابش «نور الانوار» و «انوار قاهره» بر آن، چنان نورانی می‌شود که خودِ آن حقایق نوری را در ذات خویش مشاهده می‌کند. این همان «مشاهده» و «ذوق» است که حکما و عرفا از آن سخن می‌گویند. معرفت در اینجا دیگر یک «فعل» نیست، بلکه یک «صیرورت» است؛ نفس به آنچه می‌شناسد تبدیل می‌شود (یزدان‌پناه ۱۳۹۱، ۲: ۲۷۸-۲۹۶).

ج) *نتیجه‌گیری معرفت‌شناسانه و پیوند آن با خلع بدن*: حال به روشنی می‌توان دید که چرا «خلع بدن» یک ضرورت است. علم حصولی علمِ جهانِ کثرت، ماده و حجاب‌ها است، علمی که ابزار اصلی آن حواس و قوای مرتبط با «بدن» است. تا زمانی که «نورِ اسپهبد» درگیر تدبیر بدن و پردازش داده‌های حاصل از آن است، در عالم علم حصولی و سایه‌ها باقی می‌ماند. برای رسیدن به علم حضوری به حقایق عالم نور، نفس باید از ابزارهای علم حصولی فاصله بگیرد و بزرگ‌ترین مانع و حجاب یعنی «بدن» (جرم غاسق) و تعلقات آن را موقتاً کنار بگذارد. «خلع بدن» دقیقاً همان عمل معرفت‌شناختیِ گذار از پارادایم علم حصولی به پارادایم علم حضوری است. این یک راهبرد فعال برای خاموش کردن هیاهوی حواس و مفاهیم (که از کثرات نشئت می‌گیرند) به منظور «شنیدن» و «دیدن» حضور بی‌واسطه حقایق نوری عالم وحدت است. بنابراین، خلع بدن نه یک هدف، بلکه ابزار ضروری و کارآمدترین راه برای تحقق غایت معرفت، یعنی رسیدن به «یقین شهودی» است. برای رسیدن به علم حضوری به حقایق عالم بالا (انوار قاهره)، نفس باید موانع و حجاب‌ها را از میان بردارد. بزرگ‌ترین حجاب، همان طور که گفته شد، اشتغال به بدن و تدبیر آن است. بنابراین، «خلع بدن» یا «موت ارادی» به یک ضرورت منطقی در مسیر معرفت تبدیل می‌شود. این عمل به معنای «مرگ موقت و اختیاری» است؛ یعنی حکیم با اراده و قدرت روحانی خود، به طور موقت پیوند تدبیری خود با بدن را قطع می‌کند. البته لازم به ذکر است که پیوند «حیاتی»، که ضامن زنده ماندن بدن است، باقی می‌ماند. با این انفصال، نور اسپهبد از زندان هیکل ظلمانی آزاد می‌شود و توجهش را از عالم کثرت و ظلمت برمی‌گیرد و به سوی عالم وحدت و نور معطوف می‌کند. در این حالت است که نفس آمادهٔ «اشراق» و پذیرش بی‌واسطهٔ انوار معرفت از عوالم بالا می‌شود. در نتیجه، «خلع بدن» در انسان‌شناسی سهروردی یک تجربه عجیب و غریب یا یک کرامت عرفانی نیست، بلکه راهبرد اصلی نفس و یک راهبرد فلسفی متافیزیکی برای تحقق بخشیدن به ذات حقیقی خویش (نورانی بودن) و رسیدن به غایت نهایی‌اش (معرفت حضوری) از طریق رفع بزرگ‌ترین مانع (تعلق به بدن) است. این کنشی است که «غربت» نفس را به «وصل» و «جهل» ناشی از حجاب را به «یقین» ناشی از مشاهده تبدیل می‌کند.

۲. «خلع بدن» در منظومه فکری سهروردی

پس از بیان مبانیِ لازم در تحلیل اندیشه سهروردی در باب خلع بدن، نوبت به تبیین و تحلیل خلع بدن یا همان «موت ارادی» یا «مرگ کوچک» و کیفیت و طریقهٔ تحقق خلع بدن می‌رسد. بر این اساس، اکنون که دانستیم غایت سلوک

رسیدن به «علم حضوریِ شهودی» است، و مانع اصلی اشتغال نفس به بدن است، این پرسش مطرح می‌شود: طریقت یا راه عملیِ رفع این مانع چیست؟ سهروردی پاسخ را در مفهومی کلیدی و عمیق به نام «موت ارادی» یا مرگ خودخواسته و اختیاری صورت‌بندی می‌کند. «خلع بدن» تحقق عملی همین «موت ارادی» است. در تعریف موت ارادی می‌توان چنین گفت: موت ارادی تقلید اختیاری از فرآیند «موت طبیعی» یا همان مرگ غیرارادی است، اما با یک تفاوت بنیادین. در مرگ طبیعی، پیوند نفس (نور اسپهبد) با بدن به طور کامل و برای همیشه گسسته می‌شود، زیرا بدن دیگر قابلیت پذیرش تدبیر نفس را از دست می‌دهد. اما در موت ارادی، حکیمِ سالک با قدرت و اراده‌ای که از طریق ریاضت و تهذیب نفس کسب کرده است، به طور موقت و آگاهانه، تعلقات تدبیری و توجه خود را از بدن و قوای آن برمی‌گیرد. البته که در این فرآیند علاقه و پیوندی هرچند اندک از ارتباط نفس با بدن باقی خواهد ماند.

این یک «مردن اختیاری» است که در آن حکیم کنترل کاملی بر قوای نفسانی مرتبط با بدن (مانند حواس ظاهری و باطنی، قوه محرکه و...) به دست آورده و قادر است آگاهی خود را -به اراده خویش- از آنها منفک و مجرد سازد. این عمل صرفاً یک تمرکز ذهنی نیست، بلکه یک انقطاع وجودی موقت است. سهروردی این فرآیند و نتیجه آن را طی بیان یک حکایت از افلاطون، که در آن «فراغت» و «انقطاع» کلید ورود به عالم شهود است، چنین توصیف می‌کند:

> افلاطونِ الهی از حال خویش حکایت کرده و مضمون سخنش چنین است: «بسا که با خویشتن خلوت گزیدم و بدن را به کناری نهادم؛ چنان شدم که گویی جوهری مجردم، تهی از پیکر، برهنه از پوشش‌های طبیعی و رها از هیولا. آنگاه در درون ذات خویش درآمدم و از همه چیزهای دیگر بیرون شدم. در این حال، در نفس خویش چنان حسن و بهاء و روشنی و فروغ و زیبایی‌های شگفت و دل‌انگیزی دیدم که پیوسته در شگفت ماندم؛ و دانستم که من جزئی از اجزای جهان بالاتر و شریفم.» (سهروردی ۱۳۷۵، ۱: ۱۱۲).[۳]

در نگاه سهروردی، هر کدام از حکمای الهی به این ملکهٔ روحانی متخلق‌اند، و طی آن حواس از میان برداشته می‌شود و به همین سبب می‌توانند به عالم انوار عروج کنند (سهروردی ۱۳۷۵، ۱: ۱۱۳). شیخ اشراق گاهی از تجرید نفس به عروج نفس تعبیر می‌کند و در توصیف آن واژهٔ عمیقِ «انسلاخ شدید نفس از بدن» را به کار برده که این حالت تجرید را به‌دقت وصف می‌کند و بر محوری بودن نقش خَلع بدن در حصول ملکهٔ مشاهده تأکید دارد:

> و همانا اهل عروجِ نفس، مشاهده‌ای آشکار را تجربه کرده‌اند که از مشاهدهٔ چشمِ سر بسی کامل‌تر است؛ و این در حالتی روی می‌دهد که از بدن به‌شدّت منسلخ و برکنده شده‌اند. ایشان در آن حال یقین دارند که آنچه می‌بینند از جنس نقش‌هایی در قوای بدنی نیست؛ بلکه مشاهدهٔ بصریِ ایشان همراه با نورِ مُدبِّر همچنان باقی است. و هر که در راه خدا چنان که سزاوار است مجاهده کند و بر تاریکی‌ها چیره شود، انوار عالم اعلی را به مشاهده‌ای کامل‌تر از مشاهدهٔ دیدنی‌های این‌جهانی می‌بیند. (سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۲۱۳)[۴]

سهروردی در باب فرآیند تحقق این ملکه به ریاضت به مثابه تضعیف بدن و تقویت نفس اشاره می‌کند و آنچه از بیانات او استفاده می‌شود این است که رسیدن به این قابلیت امری دفعی و تصادفی نیست، بلکه حاصل یک فرآیند طولانی، دشوار و نظام‌مندِ تهذیب و ریاضت است. هدف این ریاضت‌ها دو چیز است:

۱. *تضعیف سیطره بدن بر نفس*: از طریق اعمالی چون کم‌خوری (تقلیل شهوت)، کم‌خوابی، کم‌گویی و عزلت‌گزینی، حکیم به‌تدریج سلطه و جاذبه نیازهای جرم غاسق را بر نفس خود کاهش می‌دهد. هرچه این سلطه کمتر شود، آزادی و استقلال نفس بیشتر می‌شود. زیرا چنان که بیان شد نفس انسان در منظومهٔ فکری اشراقی، حقیقتی

است نورانی که از عالم انوار هبوط کرده و با ورود به عالم ظلمانی مادی، نورانیتش تضعیف و احکام عالم محدود بر آن چیره شده است و از آنجا که سهروردی میان نورانیت و معرفت قائل به پیوندی محکم و ارتباطی دوسویه است، هر چه نفس در عالم ماده بیشتر غوطه‌ور شود به همان وزان از معرفت حقیقی محجوب می‌ماند، و هرچه در ترک تعلق خود به دنیا و به تبع بدن خود، بیشتر بکوشد به همان اندازه بر معرفتش افزوده می‌گردد (سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۳). عبارت سهروردی چنین است: «آنگاه که از شواغل حواس ظاهری انسان کاسته شود، گاه نفس از اشتغال به تخیل نیز رهایی می‌یابد و در این صورت به امور غیبی آگاهی پیدا می‌کند» (سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۲۳۶).[۵]

۲. *تقویت قدرت و استقلال نفس*: از طریق ریاضت‌های معنوی مانند تفکر عمیق (فکر)، ذکر مداوم و تمرکز بر حقایق معنوی، نور اسپهبد به‌تدریج قدرت و استقلال می‌یابد. نفس می‌آموزد که می‌تواند بدون اتکا به حواس و بدن نیز به حیات آگاهانهٔ خود ادامه دهد و مرکز ثقل خود را از «تن» به «جان» منتقل کند. در رساله *هیاکل النور* در این باره می‌گوید:

> بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوتست و او را قوّتهای تن و مشاغل از عالم خود باز داشته است. و هر گه که نفس قوی گردد بفضائل روحانی، و سلطان قوای بدنی ضعیف شود بسبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و بعالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفت‌ها حاصل کند. و نیز باشد که بنفوس افلاک پیوندد، که ایشان عالم‌اند بلوازم حرکات خود. و ازیشان در خواب و بیداری هم چون آینه‌ای که در مقابل چیزی آید که بر وی نقشها بود، آن نقش در آینه حاصل شود. و باشد که نفس مشاهدت امر عقلی کند، و محاکات آن متخیله بکند و منعکس شود بعالم حسّ، هم چنانکه از حسّ منعکس می‌شود بمعدن تخیل. (سهروردی ۱۳۷۵، ۳: ۱۰۷)

نکته پایانی در این بخش این که خلع بدن یک «کنش فعال» و «مَلَکه روحانی» است، یعنی در نهایت، «خلع بدن» حاصل این فرآیند است و باید آن را یک «کنش فعال» دانست. حکیم سالک در این عمل منفعل نیست؛ او منتظر نمی‌ماند تا این اتفاق برایش «رخ دهد»، بلکه او مانند یک خلبان ماهر که هواپیما را به اراده خود از زمین بلند می‌کند، یا یک غواص چیره‌دست که آگاهانه به اعماق اقیانوس فرومی‌رود، به اراده خویش، آگاهی‌اش را از کالبد مادی «خلع» می‌کند. این توانایی به‌تدریج از یک «فعل» ارادی به یک «مَلَکه روحانی» تبدیل می‌شود. «مَلَکه» در فلسفه اسلامی صفتی راسخ و پایدار در نفس است که صدور فعل متناسب با آن برای نفس آسان و بدون نیاز به تأمل و تقلای زیاد صورت می‌گیرد (مطهری ۱۳۷۷، ۷: ۲۲۲). حکیم اشراقی به نقطه‌ای می‌رسد که عمل خلع بدن برای او به یک ملکه تبدیل می‌شود و هر زمان که اراده کند، می‌تواند برای مشاهده انوار عالم بالا از زندان تن رها شود و پس از کسب معرفت، دوباره به تدبیر آن بازگردد. بنابراین، «موت ارادی» صرفاً یک اصطلاح نیست، بلکه توصیف دقیق (طریقت و کیفیت) یک تحول وجودی است که در آن انسان از بندگی تن به سلطنت بر آن می‌رسد و راه را برای تحقق غایت اصلی خود، یعنی معرفت حضوری، هموار می‌سازد. در تأیید آنچه گفته شد این عبارت کوتاه از سهروردی بسیار گویا است: «کار اشراقیون جز با نورهای سانح سامان نمی‌یابد. همانا برخی از این قواعد بر این نورها بنیان نهاده شده‌اند، به طوری که اگر برای ایشان شکی در این اصول پدید آید، به وسیلهٔ خلع بدن از بین می‌رود» (سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۱۳).[۶]

۳. «تجربه خروج از بدن» در رویکردهای تجربی معاصر

پژوهش‌های کلاسیک و معاصر در علوم اعصاب و روان‌شناسی شناختی، «تجربه خروج از بدن» را از حاشیه مباحث فراروان‌شناسی به کانون مطالعات آگاهی منتقل کرده‌اند. با این حال، ادبیات پژوهشی همچنان فاقد یک چارچوب تفسیری واحد است و این پدیده معمولاً در تقاطع علوم اعصاب، روان‌شناسی و مطالعات تجربه نزدیک به مرگ مورد مناقشه قرار می‌گیرد. با وجود این تکثر، مرورهای دامنه‌ای جدید (مانند Moix et al. 2025 که ۸۷ مطالعه را تحلیل کرده‌اند) نشان می‌دهد که الگوهای تکرارپذیری در آن وجود دارد که ادعای انفعالی بودن تجربه را تقویت می‌کند.

۳-۱. تعریف و مؤلفه‌های پدیدارشناختی

در مرورهای سیستماتیک اخیر، OBE به عنوان یک پدیده روان‌شناختی و عصب‌شناختی پیچیده تعریف می‌شود که طی آن فرد احساس «انفکاک» از کالبد فیزیکی را تجربه می‌کند و مرکز آگاهی او در نقطه‌ای خارج از مرزهای بدن مکان‌یابی می‌شود (Campillo-Ferrer et al. 2024). این تجربه غالباً با حس شناور شدن و مشاهده بدن فیزیکی از منظر سوم‌شخص[۷] همراه است (Moix et al. 2025; Monroe 1971). برای درک بهتر این حالتِ توصیف‌شده در ادبیات جدید، به نمونه کلاسیک ذیل توجه کنید:

> خانم کنتس ... ماجرایش را بدین گونه نقل کرده است: «چهار یا پنج دفعه ... احساسی غیرقابل توصیف داشتم، مثل این که خود را خارج از بدنم حس می‌کردم. هر دفعه خودم را می‌دیدم که به حالت دراز کشیده در حال شناور شدنم ... در این مواقع کمال آزادی بر وجودم حکمفرما است». (هاراری و واینتروب ۱۳۸۶)

بر اساس مدل‌سازی‌های پدیدارشناختی مدرن (Aspell and Blanke 2009; Velikovsky 2025)، که با گزارش‌های کلاسیک فوق همخوانی دارند، سه مؤلفه اصلی این تجربه بدین قرار است:

۱. احساس جدایی:[۸] خروج سوژه از مرزهای جسمانی.

۲. دید آتوسکوپیک:[۹] مشاهده بدن خویش از بالا یا زاویه‌ای بیرونی.

۳. تغییر در خود-مکان‌یابی:[۱۰] ادراک حضور در مکانی متفاوت از موقعیت بدن فیزیکی (مثلاً شناور بودن در سقف).

نمونه ذیل از گزارش‌های مونرو هر سه مؤلفه فوق (به‌ویژه شوک ناشی از تغییر مکان‌یابی) را به‌خوبی نمایان می‌کند:

> چندی نگذشت که چیزی را احساس کردم که بر شانه‌ام فشار می‌آورد ... دست بردم تا آن را لمس کنم ... سقف بود ... دقیق‌تر نگاه کردم، و ضربهٔ روانی شدیدی به من وارد شد: آن «شخص» که بر تخت بود، خودِ من بود! (Monroe 1971, 33)

در این گزارش، شدت شوکِ ادراکی بیانگر گسست لحظه‌ای در یکپارچگی خود-بدنی است که امروزه در مدل‌های عصب‌شناختی بر آن تأکید می‌شود.

۳-۲. شیوع و ماهیت تجربه

شیوع این پدیده در جمعیت عمومی بین ۱۰ تا ۲۰ درصد برآورد شده است (Moix et al. 2025). اگرچه در متون به دو نوع «خودانگیخته»[۱۱] و «القایی/ارادی»[۱۲] اشاره شده است، اما شواهد آماری بر غلبه وجه انفعالی دلالت دارند. مطالعات کلاسیک (Green 1968; Palmer 1979) نشان داده‌اند که بیش از ۸۰٪ تجارب به صورت تک‌موردی

و ناخواسته (در شرایط خواب، بیماری یا خطر) رخ می‌دهند. داده‌های جدید نیز تأیید می‌کنند که موارد ارادی (شامل تکنیک‌های تجسمی یا القای آزمایشگاهی) درصد بسیار ناچیزی را تشکیل می‌دهند و موفقیت در آنها نادر است (Moix et al. 2025). بنابراین، عنصر کلیدی در تحلیل پدیدارشناختی این است که OBE اساساً یک «رخداد»[۱۳] است که بر سوژه عارض می‌شود، نه یک «عمل»[۱۴] که توسط او مدیریت شود.

۳-۳. خلأ تفسیری: رویارویی پارادایم‌های متعارض

ابهام اصلی پیرامون OBE در «بحران معنا» یا «خلأ تفسیری» آن نهفته است. در حال حاضر، حداقل سه پارادایم رقیب برای تبیین این پدیده وجود دارد:

الف) رویکرد عصب‌شناختی

در این رویکرد، که در حال حاضر بر مجامع علمی غالب است، OBE همچون یک «توهم بدنی» پیچیده تبیین می‌شود که ریشه در اختلال عملکرد یکپارچگی حسی مغز دارد. نقطه عطف تاریخی این دیدگاه تحقیقات اولاف بلانکه و همکارانش در سال ۲۰۰۲ بود که سازوکار عصبی این پدیده را آشکار ساختند. در مطالعه کلاسیک بلانکه (Blanke et al. 2002, 269)، زنی ۴۳ ساله که برای جراحی صرع تحت پایش الکتروانسفالوگرافی[۱۵] قرار داشت، هنگام تحریک الکتریکی ناحیه‌ای خاص در « پیوندگاه گیجگاهی-آهیانه‌ای راست»،[۱۶] تجربه‌ای کاملاً غیرعادی گزارش کرد. هنگامی که پژوهشگران جریان الکتریکی خفیفی (پالس‌های ۲-۳ ثانیه‌ای) را اعمال کردند، بیمار بیان داشت که احساس می‌کند «از بدن خود جدا می‌شود، در حال شناور شدن است و بدنش را از موقعیتی بالاتر می‌بیند». او در توصیف تجربه گفت: «احساس می‌کنم در فاصله‌ای حدود دو متر بالاتر از تخت هستم و خودم را از بالا می‌بینم.» نکته حائز اهمیت این بود که بیمار در تمام مدت بیدار و پاسخگو بود و هیچ نشانه‌ای از اختلال هوشیاری نداشت. این پژوهش اولیه، چهار محور پدیدارشناختی را برجسته کرد که هنوز هم معتبرند: (۱) جدایی خود از بدن، (۲) دید آتوسکوپیک، (۳) شناوری و تعلیق فضایی، و (۴) ثبات خودآگاهی.

با این حال، پژوهش‌های تکمیلی و متأخر سازوکارهای دقیق‌تری را فراتر از یافته‌های اولیهٔ بلانکه شناسایی کرده‌اند. مطالعات جدید نشان می‌دهند که این پدیده با فرایندهای عصبی پیچیده‌تری مرتبط است. برناسکونی و همکاران (Bernasconi et al. 2022)، با استفاده از روش‌های پیشرفتهٔ رباتیک و تصویربرداری عصبی، نقش تعارض‌های حسی-حرکتی را در ایجاد تغییرات ادراکی مرتبط با حس حضور بررسی کرده‌اند. همچنین، برکوویچ-اوهانا و همکاران (Berkovich-Ohana et al. 2013) فعالیت نوسانی امواج تتا را در نواحی‌ای از مغز، از جمله قشر سینگولیت خلفی (PCC) و محل اتصال گیجگاهی-جداری (TPJ)، با تغییر در تجربهٔ ذهنی بدن و فضا مرتبط دانسته‌اند. یافته‌های هیرومیتسو و همکاران (Hiromitsu et al. 2020) نیز بر نقش احتمالی قشر سینگولیت خلفی در پردازش حس بدن و مکان‌یابی خود تأکید می‌کند. علاوه بر این، لوپز و الزیر (Lopez and Elzière 2018)، در مطالعه‌ای روی ۲۱۰ بیمار مبتلا به سرگیجه، ارتباط تجربهٔ خروج از بدن (OBE) با اختلالات سیستم دهلیزی و عوامل روان‌شناختی را بررسی و گزارش کرده‌اند. در مجموع، این یافته‌ها نشان می‌دهند که OBE با تعامل پیچیدهٔ شبکه‌های عصبیِ دخیل در یکپارچه‌سازی اطلاعات حسی، حفظ حس مالکیت بدن و تعیین مکان خود ارتباط دارد. بنابراین، از منظرِ عصب‌شناسی مدرن، OBE فاقد دلالت متافیزیکی است و صرفاً یک «مدل‌سازی اشتباه مغز» ناشی از نویزهای عصبی و اختلال در یکپارچگی اطلاعات حسی (بینایی، لامسه و تعادل) محسوب می‌شود.

ب) رویکرد روان‌شناختی

این رویکرد OBE را نه یک خروج واقعی، بلکه نوعی سازوکار دفاعی یا «گسست»[۱۷] تفسیر می‌کند. بر اساس مرور جامع مویکس و همکاران (Moix et al. 2025) و متون کلاسیک این حوزه (Alvarado 1997; Cardeña and Pekala 2014, 12)، در شرایط تروما، درد شدید جسمانی یا استرس غیرقابل‌تحمل، ذهن برای محافظت از تمامیت روانی خود، ارتباط آگاهانه با بدن را قطع و خود را در موقعیتی امن (خارج از بدن) بازسازی می‌کند.

سوزان بلک‌مور یکی از منسجم‌ترین مدل‌ها را در این زمینه ارائه داده است. او در فصل ۲۲ کتاب *«فراسوی کالبد»*، فرضیه اصلی خود را چنین بیان می‌کند: «تمام جزئیات تجربهٔ خروج از بدن در چارچوب اصطلاحات روان‌شناختی قابل تبیین است. هیچ‌چیز در یک OBE بدن را ترک نمی‌کند» (Blackmore 1982, 240). طبق مدل او، زمانی که ورودی‌های حسی قطع می‌شوند (مثلاً در آستانه خواب)، مغز برای حفظ مدل پایداری از واقعیت، به منابع درونی یعنی حافظه و تخیل روی می‌آورد و یک «بدن فانتزی» می‌سازد که آن را از زاویه‌ای در حافظه (مثلاً سقف اتاق) مشاهده می‌کند.

پژوهش‌های جدیدتر نشان داده‌اند که موفقیت در ساخت این «بدن فانتزی» به ویژگی‌های شخصیتی خاصی وابسته است که بلک‌مور تلویحاً به آنها اشاره کرده بود. مطالعات (Irwin, as cited in Moix et al. 2025, 3) تأیید می‌کنند افرادی که OBE را تجربه می‌کنند نمرات بالایی در دو شاخصه دارند: (۱) «استعداد تخیل»[۱۸] و (۲) «قابلیت جذب»،[۱۹] یعنی توانایی غرق شدن کامل در تجربیات ذهنی به گونه‌ای که مرز واقعیت درونی و بیرونی کمرنگ شود. این یافته‌های جدید چهار شرط کلاسیک بلک‌مور برای وقوع تجربه را معنادارتر می‌کنند:

۱. تصویرسازی زنده و با جزئیات[۲۰] [که با استعداد تخیل بالا تقویت می‌شود].

۲. آزمون واقعیت ضعیف،[۲۱] به طوری که خاطرات و تصاویر «واقعی» به نظر می‌رسند.

۳. انسداد ورودی‌های حسی از بدن (مانند حالت فلج خواب).

۴. حفظ هوشیاری و تفکر منطقی (Blackmore 1982, 244).

برای درک کاربردی این همپوشانی نظری و شخصیتی، می‌توان به تحلیل تجربیات مشهور سیلوان مولدون پرداخت. مولدون اغلب گزارش می‌کرد که تجربیاتش در حین ضعف جسمانی و فلج موقت (کاتالپسی) رخ می‌دهند. از منظر روان‌شناختی، شرایط او (بیماری و فلج) شرط سوم بلک‌مور (قطع ورودی حسی) را فراهم می‌کرد. در این خلأ حسی، ذهن او که دارای «قابلیت جذب» بالایی بود، مدلی از اتاق را بر اساس حافظه بازسازی می‌کرد (شرط اول و دوم). نکته مهم اینجاست که او در تمام مدت هشیار بود (شرط چهارم)، که این باعث می‌شد بازسازی ذهنی‌اش نه همچون خواب، بلکه همچون واقعیتی عینی ادراک شود (مولدون و کرینگتون ۱۳۷۵). بنابراین، تحقیقات اخیر (Sellers 2018) نیز تأیید می‌کنند که آنچه مولدون و دیگران تجربه کرده‌اند سفر روح نیست، بلکه محصول تعامل پیچیدهٔ «گسست در شرایط استرس» و «استعداد بالای مغز برای واقعیت‌سازی» است.

ج. رویکرد واقع‌گرایانه: چالش آگاهی غیرموضعی

در نقطه مقابلِ تبیین‌های تقلیل‌گرایانه، دیدگاه واقع‌گرایانه قرار دارد که OBE را دلیلی بر احتمال استقلال آگاهی از بستر عصبی[۲۲] می‌داند. مویکس و همکاران (Moix et al. 2025)، در مرور دامنه‌ای خود، این دسته از تبیین‌ها را تحت عنوان «نظریه‌های آگاهی غیرموضعی» دسته‌بندی کرده و تصریح می‌کنند که مدل‌های صرفاً مادی‌گرایانه قادر به توضیح تمام ابعاد این پدیده نیستند. رابرت مونرو، از پیشگامان این دیدگاه، در گزارش‌های کلاسیک خود استدلال

می‌کند که این تجربیات به فرد اثبات می‌کند که «چیزی بیش از بدن فیزیکی است» (Monroe 1994) و اطلاعات را نه از طریق حواس، بلکه به صورت بسته‌های فشردهٔ آگاهی دریافت می‌کند.

چالش اصلی برای نظریه‌های مغزمحور زمانی آشکار می‌شود که بحث «ادراک صادق»[۲۳] به میان می‌آید؛ یعنی زمانی که فرد اطلاعاتی را گزارش می‌دهد که از دید فیزیکی او پنهان بوده است. چارلز تارت (Tart 1998) در آزمایشی مشهور نشان داد که سوژه در حین تجربه خروج توانسته عدد پنج‌رقمی تصادفی ۲۵۱۳۲ را که تنها از سقف قابل رؤیت بوده به‌درستی قرائت کند. مرورهای جدید تأیید می‌کنند که نظریه‌های فیزیولوژیک مبتنی بر اختلال در «پیوندگاه گیجگاهی-آهیانه‌ای»، اگرچه سازوکار حسِ شناوری را توضیح می‌دهند، اما در تبیین چگونگی «کسب اطلاعات صحیح بصری» در زمانی که چشم‌ها بسته‌اند، با بن‌بست مواجه‌اند (Moix et al. 2025).

علاوه بر آزمایش‌های کنترل‌شده، شواهد بالینی در شرایط آستانه مرگ نیز این دیدگاه را تقویت می‌کنند. در حالی که پژوهش‌های کلاسیک اوسیس و هارالدسون (Osis and Haraldsson 1977) بر جهان‌شمول بودن الگوهای روانی این تجارب تأکید داشتند، یافته‌های مدرن‌تر، مانند مطالعه (Parnia et al. 2023, 119)، چالش بزرگ‌تری را پیش روی علم مادی قرار داده‌اند: بیماران در حین ایست قلبی و با وجود خطِ صافِ نوار مغزی، هوشیاری بسیار شفاف و ساختاریافته‌ای را گزارش کرده‌اند. این سطح از هوشیاریِ «بیش از حد واقعی» نمی‌تواند محصول جانبی مغزی باشد که از کار افتاده است.

در نهایت، تحلیل پدیدارشناختی این تجارب نیز تفاوت ماهوی آنها را با توهمات ساختگی نشان می‌دهد. بر خلاف تجارب تکه‌تکه و مصنوعی ناشی از تحریک الکتریکی مغز، مویکس و همکاران (Moix et al. 2025) با استناد به یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهند که تجربه‌های اصیل عمدتاً به صورت «خودانگیخته» و نه ارادی رخ می‌دهند. در این رویدادها، سوژه نقش یک «ناظر خاموش» و انفعالی را دارد که پرتاب شدن به واقعیتی وسیع‌تر را نظاره می‌کند، ویژگی‌ای که با ماهیت فعال و سازندهٔ تخیل یا توهم در تضاد است.

۳-۴. جمع‌بندی: شکاف تفسیری و ضرورت پدیدارشناسی عصبی

مرور سه رویکرد فوق نشان می‌دهد که اگرچه علوم اعصاب (مانند یافته‌های بلانکه و برناس‌کونی) در شناسایی «همبسته‌های عصبی» و سازوکارهای ایجاد حس جدایی موفق بوده‌اند، اما در تبیین «ماهیت هستی‌شناختی» آن، به‌ویژه در موارد ادراک صادق و هوشیاری بدون فعالیت مغزی، ناتوان مانده‌اند. اعتراف پژوهشگران در مرورهای سال ۲۰۲۵ مبنی بر ناکافی بودن تبیین‌های صرفاً فیزیولوژیک، نشان‌دهنده یک «شکاف تفسیری»[۲۴] عمیق است.

در اینجا، رویکردهای نوینی همچون «پدیدارشناسی عصبی»،[۲۵] که توسط فرانسیسکو وارلا مطرح شده است، می‌تواند نقش حلقه مفقوده را بازی کند. پدیدارشناسی عصبی پیشنهاد می‌کند که به جای تقلیل تجربه اول‌شخص به داده‌های عصبی (رویکرد بلانکه) یا انکار واقعیت عصبی (رویکرد عرفانی محض)، باید یک گردش دوری و دیالکتیک میان «داده‌های عصب‌شناختی» و «گزارش‌های دقیق پدیدارشناختی» ایجاد کرد. از این منظر، تجارب شهودی دقیق سهروردی (به عنوان داده‌های اول‌شخصِ تربیت‌شده) در تضاد با علم قرار نمی‌گیرند، بلکه می‌توانند در نقش مکملی ضروری برای تفسیر داده‌های خامِ آزمایشگاهی (مانند تحریک TPJ) عمل کنند و معنای وجودیِ این تغییرات عصبی را آشکار سازند. این نقطه کورِ علمی دقیقاً همان مدخلی است که در آن حکمت اشراق با طرح هستی‌شناسی چندلایه می‌تواند تبیینی منسجم‌تر ارائه دهد.

۴. تحلیل تطبیقی خلع بدن از منظر حکمت اشراق و تجربه خروج از بدن از منظر رویکردهای تجربی معاصر

اکنون با تبیین دو دیدگاه، می‌توانیم به تحلیل تطبیقی دقیق‌تری بپردازیم و تمایزات بنیادین آنها را آشکار سازیم:

۱. *عاملیت و کنترل (کنش فعال در برابر رخداد انفعالی)*: بنیادی‌ترین تفاوت در عاملیت نهفته است. خلع بدن سهروردی یک «کنش فعال» است. این یک «مَلَکه» و توانایی اکتسابی است که حاصل سال‌ها ریاضت و تسلط بر نفس است. حکیم اشراقی «اراده» می‌کند که از بدن خلع شود و این عمل را آگاهانه به انجام می‌رساند. او خلبان این سفر است. در مقابل، OBE در اکثر موارد یک «رخداد انفعالی» است. این تجربه‌ای است که برای فرد «اتفاق می‌افتد»، اغلب به صورت غیرمنتظره و خارج از کنترل او. فرد تجربه‌گر مسافر یا ناظری است که در این رویداد گرفتار آمده، نه این که عامل آن باشد.

۲. *غایتمندی (هدف مقدس در برابر بی‌هدفی)*: این دو پدیده از نظر غایتمندی نیز کاملاً متمایز هستند. خلع بدن ذاتاً «هدفمند» است. این یک ابزار است، نه هدف. غایت نهایی آن، نه صرفاً تجربه جدایی از کالبد، بلکه رسیدن به «علم حضوری» و مشاهده بی‌واسطه حقایق در عالم نور و در نهایت تقرب به نورالانوار است. این یک ابزار معرفت‌شناختی است. در مقابل، OBE ذاتاً «بی‌هدف» است. این یک تجربه خام و بدون هدفِ از پیش تعیین‌شده است. معنا یا هدفی اگر وجود داشته باشد، پس از وقوع تجربه توسط فرد به آن الصاق می‌شود. خودِ تجربه کانون توجه است، نه آنچه از طریق آن به دست می‌آید.

۳. *هستی‌شناسی مقصد (سفر عمودی در برابر سفر افقی)*: جهت و مقصد این دو سفر نیز از نظر هستی‌شناختی متفاوت است. خلع بدن یک «سفر عمودی» است. این یک صعود وجودی از مرتبه پایین‌تر (عالم ماده) به مرتبه‌ای بالاتر از هستی (عالم انوار) است. جهت حرکت به سوی مراتب عالی‌تر نور و تجرد است. هرچند حکیم، پس از کسب این ملکه، توانایی سیر افقی در عالم نور را نیز دارد، اما جهت‌گیری اصلی و غایت نهایی صعودی است. در مقابل، OBE غالباً یک سفر افقی است. در اکثر گزارش‌ها، فرد خود را در همان محیط فیزیکی (اتاق بیمارستان، صحنه تصادف) اما از نقطه‌نظری متفاوت می‌یابد. این یک جابه‌جایی در فضای فیزیکی یا همزاد اثیری آن است، نه لزوماً یک ارتقا به عالمی با مرتبه وجودی متفاوت.

۴. *بستر نظام‌مند (یقین در برابر بحران معنا)*: جایگاه این دو پدیده در یک نظام فکری پیامدهای معرفتی متضادی را به دنبال دارد. خلع بدن جزئی لاینفک از یک «نظام جامع» در حکمت اشراق است. این تجربه در چارچوب هستی‌شناسی نوری، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی اشراق کاملاً معنا می‌یابد. برای حکیم اشراقی، این تجربه منجر به یقین می‌شود و تأییدکنندهٔ جهان‌بینی اوست. در مقابل، OBE تاکنون یک «پدیده سرگردان» در خلأ تفسیری است. همان طور که دیدیم، این پدیده میان تفاسیر متضاد عصب‌شناختی، روان‌شناختی و واقع‌گرایانه معلق است. این وضعیت برای علم مدرن منشأ «پرسش» و چالش است. اما نکته مهم آن است که برای فرد تجربه‌گر، گاه این رویداد به یک «نقطه عطف وجودی» و آغازگر یک دگردیسی معنوی تبدیل می‌شود. این تجربه، با به چالش کشیدن پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه فرد، او را به جستجوی معنایی جدید برای زندگی و آگاهی سوق می‌دهد.

۵. *از رخداد طبیعی تا ملکه روحانی*: پس از تحلیل‌های تطبیقی فوق، می‌توانیم نسبت میان این دو پدیده را با یک استعاره روشن سازیم. تجربه خروج از بدن (OBE) همانند صاعقه در شبی تاریک است. این یک رخداد

طبیعی، شگفت‌انگیز و خیره‌کننده است که به صورت تصادفی و غیرقابل کنترل رخ می‌دهد. صاعقه می‌تواند برای لحظه‌ای افق دید را روشن کند و وجود جهانی فراتر از تاریکی را الهام ببخشد، اما نمی‌توان از آن برای روشنایی دائمی یک مسیر استفاده کرد؛ این پدیده‌ای غیرقابل اتکاست. در مقابل، خلع بدن در حکمت اشراق همانند نیروی الکتریسیته است که مهار شده است. این یک ملکه روحانی است که محصول دانش (حکمت نظری)، تمرین (حکمت عملی) و اراده راسخ حکیم است. این دیگر یک اتفاق نیست، بلکه یک ابزار قابل اتکا، هدفمند و مکرر است که برای تحقق غایتی مشخص به کار می‌رود: روشناییِ مستمرِ طریقِ معرفت.

نتیجه‌گیری

برآیند امعان نظر در باب مسئله خلع بدن در حکمت اشراق و تجربه‌های خروج از بدن در رویکردهای تجربی معاصر به این نتیجه رهنمون شد که OBE را به رغم برخی شباهت‌ها نمی‌توان با خلع بدن یکسان دانست. OBE از این جهت که بتواند جهان‌بینی فردی را به چالش بکشد و آغازگر یک جستجوی معنوی باشد، شایسته تأمل است، اما تمایزات چهارگانه (عاملیت، غایت، هستی‌شناسی و نظام‌مندی) نشان می‌دهد که این دو پدیده قابل فروکاست به یکدیگر نیستند.

با این‌حال، مهم‌ترین دستاورد این پژوهش فراتر از بیان تمایزات است. یافته‌ها نشان می‌دهند که چارچوب معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی سهروردی ظرفیت آن را دارد که در نقش یک «مدل پیشنهادی» برای حل بن‌بست‌های موجود در «رویکرد واقع‌گرایانه» غربی (آثار تارت، مونرو و پرنیا) عمل کند. پژوهشگران غربی با معمای «ادراک صادق» (مشاهده واقعیت بدون ابزار حسی) روبرو هستند، اما یک هستی‌شناسی مدون برای تبیین آن ندارند و در نتیجه میان «ماتریالیسم» و «دوگانه‌انگاری خام» سرگردان‌اند. حکمت اشراق با معرفی «عالم مثال» در حکم یک ساحت وجودی واسط که هم دارای «شکل و مقدار» است و هم «غیرمادی»، دقیقاً همان مختصات هستی‌شناختی را فراهم می‌کند که داده‌های تجربی تارت و مونرو برای معنادار شدن به آن نیاز دارند. به بیان دیگر، سهروردی «جغرافیایِ» گمشده‌ای را ارائه می‌دهد که «مسافرانِ» تجربیِ غرب در آن سفر کرده‌اند اما نام و ماهیت آن را نمی‌دانستند.

در نهایت، این مقاله با استفاده از استعاره «برق مهارشده» در برابر «صاعقه»، نتیجه می‌گیرد که خلع بدن یک «صناعت روحانی» برای روشنایی طریق معرفت است، حال آنکه OBE، با وجود قدرت الهام‌بخشی، یک رخداد طبیعی و غیر قابل اتکاست که بیش از آن که پاسخ‌دهنده باشد، پرسش‌برانگیز است، پرسش‌هایی که پاسخ نهایی آنها نه در آزمایشگاه، بلکه در حکمت اشراقی یافت می‌شود.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسندگان اعلام می‌کنند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از طرح پژوهشی، پایان‌نامه یا رساله نیست.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

کتاب‌نامه

اقبالی، آزاده، و هادی وکیلی. ۱۳۸۶. «تجربه‌های عرفانی مرگ از منظر مطالعات NDE». *قبسات* ۴۶: ۱۳۱-۱٤٦.

امین رضوی، مهدی. ۱۳۹۱. *سهروردی و مکتب اشراق*. ترجمه مجدالدین کیوانی. نشر مرکز.

دینانی، غلامحسین. ۱۴۰۰. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. انتشارات حکمت.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۷۵. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، دوره ۴ جلدی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۹۶. *رسالة الطیر*. شرح و نگارش بهمن صادقی مزده. انتشارات مولی.

صادقی مزده، بهمن. ۱۳۹۹. *تجلی حکمت خسروانی در فلسفه اشراق*. انتشارات شعیبی.

عباس‌زاده، مهدی. ۱۳۹۸. *نظام معرفت‌شناسی سهروردی*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کثیری، منصور. ۱۴۰۲. «دلالت آتوسکوپی بر اثبات وجود بُعد غیرمادی انسان». *معرفت کلامی* ۱۴ (۱): ۱۲۹-۱٤۰.

مطهری، مرتضی. ۱۳۷۷. *مجموعه آثار*. جلد ۷. انتشارات صدرا.

مولدون، سیلوان، و هروارد کرینگتون. ۱۳۷۵. *برون‌فکنی کالبد اختری*. ترجمه مهران کندری. چاپ دوم. نشر میترا.

هاراری، کیت، و پاملا واینتروب. ۱۳۸۶. *پرواز روح در ۳۰ روز*. ترجمه رضا جمالیان. نشر درسا.

یزدان‌پناه، سید یدالله. ۱۳۹۱. *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*. جلد ۲. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، و انتشارات سمت.

Bibliography

Abbaszadeh, Mehdi. 2019. *Suhrawardi's Epistemological System*. Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]

Alvarado, C. S. 1997. "Mapping the Characteristics of Out-of-Body Experiences." *Journal of the American Society for Psychical Research* 91: 15–32.

Amin Razavi, Mehdi. 2012. *Suhrawardi and the School of Illumination*. Translated by Majd al-Din Keyvani. Nashr-i Markaz. [In Persian]

Aspell, J. E., and O. Blanke. 2009. "Understanding the Out-of-Body Experience from a Neuroscientific Perspective." In *The Neurology of Consciousness*, edited by S. Laureys and G. Tononi. Academic Press.

Berkovich-Ohana, A., Y. Dor-Ziderman, J. Glicksohn, and A. Goldstein. 2013. "Alterations in the Sense of Time, Space, and Body in the Mindfulness-trained Brain: A Neurophenomenologically-guided MEG Study." *Frontiers in Psychology* 4. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00912/.

Bernasconi, Fosco, Eva Blondiaux, Giulio Rognini, Herberto Dhanis, Laurent Jenni, Jevita Potheegadoo, Masayuki Hara, and Olaf Blanke. 2022. "Neuroscience Robotics for Controlled Induction and Real-Time Assessment of Hallucinations." *Nature Protocols* 17 (12): 2966–2989. https://doi.org/10.1038/s41596-022-00737-z/.

Blackmore, S. J. 1982. Beyond the Body: An Investigation of Out-of-the-Body Experiences. Heinemann.

Blanke, O., S. Ortigue, T. Landis, and M. Seeck. 2002. "Stimulating Illusory Own-Body Perceptions." *Nature* 419 (6904): 269–70.

Campillo-Ferrer, T., A. Alcaraz-Sánchez, E. Demšar, H.-P. Wu, M. Dresler, J. Windt, and O. Blanke. 2024. "Out-of-Body Experiences in Relation to Lucid Dreaming and Sleep Paralysis: A

Theoretical Review and Conceptual Model. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 163. https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2024.105770/.

Cardeña, E., and R. J. Pekala. 2014. "Research on the Physiological Effects of Altered States of Consciousness." In *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*, 2nd ed., edited by E. Cardeña, S. J. Lynn, and S. Krippner. American Psychological Association.

Dinani, Gholamhossein. 2021. *The Radiance of Thought and Intuition in the Philosophy of Suhrawardi*. Intisharat-i Hikmat. [In Persian]

Eqbali, Azadeh, and Hadi Vakili. 2007. "Mystical Experiences of Death from the Perspective of NDE Studies." *Qabasat* 46: 131-146. [In Persian]

Green, C. E. 1968. *Out-of-the-Body Experiences*. Hamish Hamilton.

Harary, Keith, and Pamela Weintraub. 2007. *Have an Out-of-Body Experience in 30 Days*. Translated by Reza Jamalian. Nashr-i Dursa. [In Persian]

Hiromitsu, K., N. Shinoura, R. Yamada, and A Midorikawa. 2020. "Dissociation of the Subjective and Objective Bodies: Out-of-body Experiences Following the Development of a Posterior Cingulate Lesion. *Journal of Neuropsychology* 14(1): 183–92. https://doi.org/10.1111/jnp.12199/.

Kasiri, Mansour. 2023. " The Implications of Atoscopy for Proving the Existence of an Immaterial Human Dimension." *Ma`rifat-e Kalami* 14(1): 129-140. [In Persian]

Lopez, C., and M. Elzière. 2018. "Out-of-Body Experience in Vestibular Disorders: A Prospective Study of 210 Patients with Dizziness." *Cortex* 104: 193–206.

Moix, J., J. Nieto, and A. Y. De la Rua. 2025. Out-of-Body Experiences: Interpretations through the Eyes of Those Who Live Them. *Frontiers in Psychology* 16. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2025.1566679/.

Monroe, R. A. 1971. *Journeys Out of the Body*. Doubleday.

Monroe, R. A. 1994. *Ultimate Journey*. Doubleday.

Motahhari, Morteza. 1998. *Collected Works*. Vol. 7. Sadra Publications. [In Persian]

Muldoon, Sylvan, and Hereward Carrington. 1996. *The Projection of the Astral Body*. Translated by Mehran Kondori. 2nd ed. Nashr-i Mitra. [In Persian]

Osis, K., and E. Haraldsson. 1977. *At the Hour of Death*. Avon.

Palmer, J. 1979. "A Community Mail Survey of Psychic Experiences." *Journal of the American Society for Psychical* Research 73: 221–51.

Parnia, Sam, Tara Keshavarz Shirazi, Jignesh Patel, et al. 2023. "AWAreness during REsuscitation-II: A Multi-Center Study of Consciousness and Awareness in Cardiac Arrest." Resuscitation 191: 109903. https://doi.org/10.1016/j.resuscitation.2023.109903

Sadeqi Mazdeh, Bahman. 2020. *The Manifestation of Khosravani Wisdom in the Philosophy of Illumination*. Intisharat-i Shuʿaybi. [In Persian]

Sellers, J. 2018. The Multi-Dimensional Traveller: A Guide to Out-of-Body Experiences. Jessica Kingsley Publishers.

Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 1996. *Majmuʿih-yi Musannafat-i Sheykh-i Ishraq*. 4 vols. Edited and introduced by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, and Najafgholi Habibi. Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic-Persian]

Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 2017. *Risala al-Tayr*. Commentated and written by Bahman Sadeqi Mazdeh. Intisharat-i Mawla. [In Persian]

Tart, C. T. 1968. "A Psychophysiological Study of Out-of-the-Body Experiences in a Selected Subject." *Journal of the American Society for Psychical Research* 62(1): 3–27.

Tart, C. T. 1998. “Six Studies of Out-of-the-Body Experiences.” *Journal of Near-Death Studies* 17 (2): 73–99.

Velikovsky, J. T. 2025. Phenomenology of the Self: From Neuroscience to Metaphysics. Oxford University Press.

Yazdanpanah, Seyyed Yadollah. 2012. *Wisdom of Illumination: A Report, Commentary, and Assessment of the Philosophical System of Shaykh Shahab al-Din Suhrawardi*. Vol. 2. Research Institute of Hawzah and University and SAMT Publications. [In Persian]

یادداشت‌ها

[1] Out-of-Body Experience

[2] Near-Death Experience

[۳] و قد حکی الآلهی أفلاطون عن نفسه فقال ما معناه «انّی ربما خلوت بنفسیی و خلعت بدنی جانبًا و صرت کأنّی مجرّد بلا بدن عری عن الملابس الطبیعیة بری عن الهیولی، فأکون داخلًا فی ذاتی خارجًا عن ساير الأشیاء فأری فی نفسی من الحسن و البهاء و السناء و الضیاء و المحاسن العجیبة الأنیقة ما أبقی متعجّبا فأعلم إنّی جزء من أجزاء العالم الأعلی الشریف».

[٤] و قد جرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صریحة أتمّ ممّا للبصر فی حالة انسلاخ شدید عن البدن، و هم متیقّنون حینئذ بأنّ ما یشاهدون من الأمور لیست نقوشًا فی بعض القوی البدنیة، و المشاهدة البصریة باقیة مع النور المدبّر. و من جاهد فی اللّه حقّ جهاده و قهر الظلمات، رأی أنوار العالم الأعلی مشاهدة أتمّ من مشاهدة المبصرات هاهنا.

[٥] الإنسان إذا قلّت شواغل حواسّه الظاهرة، فقد یتخلّص عن شغل التخیل، فیطّلع علی أمور مغیبة.

[٦] بل الإشراقیون لا ینتظم أمرهم دون سوانح نوریة. فانّ من هذه القواعد ما یبتنی علی هذه الانوار، حتّی إن وقع لهم فی الاصول شک، یزول عنهم بالسلم المخلّعة.

[7] autoscopy

[8] disembodiment

[9] autoscopic perspective

[10] altered self-location

[11] spontaneous

[12] induced

[13] occurrence

[14] action

[15] intracranial EEG

[16] right TPJ

[17] dissociation

[18] fantasy proneness

[19] absorption

[20] vivid and detailed imagery

[21] low reality testing

[22] brain substrate

[23] veridical perception

[24] explanatory gap

[25] neurophenomenology

Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 73-88
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249668.2088

Non-cognitive Content in Analysis of Religious Language

Hamed Ghadiri[1]

Submitted: 2025.12.18 Accepted: 2026.04.11

Abstract

Do religious sentences have factual content and refer to some religious reality? One answer to this question is formulated in terms of the moderate attitude theory. According to this theory, religious sentences conventionally express both non-cognitive states, such as emotions, and cognitive content, thereby expressing the speaker's religious belief. Michael Scott argues that all attitude theories, including the moderate attitude theory, must provide an account of the attitudes corresponding to religious sentences in a way that be capable of accommodating the distinctions and nuances among such sentences. According to Scott, however, providing such an account poses a serious challenge for these theories, and is more difficult for them than for attitude theories in ethics. In this paper, I argue that, insofar as the moderate attitude theory takes the content of religious sentences to consist of both a cognitive and a non-cognitive component, it can assign the explanatory burden of accounting for the distinctions among the diverse and varied religious sentences to the cognitive component. Thus, either the moderate attitude theory does not face Scott's challenge in the first place, or, if it does, it can readily meet it. I further argue that this formulation of the moderate attitude theory does not diminish the value or significance of the non-cognitive component in the content of religious sentences.

Keywords

religious language, attitude theory, non-cognitivism, Michael Scott

© The Author(s) 2026.

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

Extended Abstract

Introduction

Whether religious utterances possess cognitive content stands as one of the foundational questions in contemporary philosophy of religion. Standard responses have historically divided into cognitivist accounts, which treat religious utterances as truth-apt descriptions of reality, and non-cognitivist accounts, which analyze religious discourse as expressing non-truth-apt attitudes, emotions, or practical commitments. More recently, hybrid semantic theories have gained prominence by proposing that religious utterances conventionally combine both cognitive and non-cognitive dimensions.

Among these hybrid accounts is Michael Scott's *moderate attitude theory* (Scott 2013, 2015). According to this view, religious sentences conventionally express both cognitive beliefs regarding religious facts and non-cognitive mental states (such as emotions, devotion, or evaluative attitudes). However, Scott himself raises a major internal challenge against attitude-based approaches: because attitude theories appeal to non-cognitive states to explain religious meaning, they must provide an account of attitudes fine-grained enough to accommodate the immense variety and subtlety of religious discourse. Scott argues that this task is far more challenging in religious language than in ethics (Scott 2013; van Roojen 2004).

This paper argues that Scott's challenge rests on a presupposition that moderate attitude theory is not obliged to accept: that the explanatory burden of fine-grained semantic differentiation must fall entirely upon the non-cognitive component. Once the cognitive and non-cognitive components are formally distinguished, Scott's objection either dissolves or imposes no greater burden on religious semantics than it does on moral expressivism.

1. Taxonomy of Religious Content and the Nature of Moderate Attitude Theory

To clarify the debate, Scott outlines several competing paradigms:

1. Face-Value Theory (Pure Cognitivism): Religious sentences function semantically like ordinary descriptive sentences, expressing straightforward beliefs about theological states of affairs.
2. Absolute Non-Cognitivism: Religious utterances lack religious cognitive content entirely, expressing solely emotive, practical, or affective stances (Braithwaite 1975).
3. Religious Expressivism: Sentences express non-cognitive attitudes primarily, carrying descriptive or non-religious content only secondarily.
4. Moderate Attitude Theory: Sentences conventionally express *both* cognitive and non-cognitive content simultaneously.

Scott illustrates this dual structure using Simon Blackburn's analysis of slurs and thick concepts (e.g., *kraut*), where a single utterance conveys both a descriptive proposition and a derogatory non-cognitive stance. By parity of reasoning, a religious claim such as "God is merciful" expresses both a proposition concerning divine mercy and a distinct non-

cognitive orientation toward that theological reality.

2. Scott's Objection

According to Scott, a robust theory of religious meaning must account for the semantic differentiation between fine distinctions, such as "God is merciful" versus "God is generous" (Scott 2013, p. 11). If an attitude theory relies on non-cognitive attitudes to construct meaning, it appears forced to assign a distinct, finely tailored attitude to each distinct theological sentence, leading to an unwieldy and ad hoc taxonomy of mental states.

This paper identifies and distinguishes four possible readings of this objection:

1. The Semantic Differentiation Reading: Can an attitude theory account for why two distinct religious sentences have different meanings?
2. The Contentual Adequacy Reading: Are non-cognitive attitudes sufficiently rich to match the conceptual complexity of theological assertions?
3. The Theoretical Economy Reading: Does accommodating this diversity require an implausibly bloated taxonomy of non-cognitive states?
4. The Positive Account Reading: What positive characterization can be given to the non-cognitive component if it is not sentence-specific?

3. The Moderate Attitude Theory and the Differentiating Role of Content

The paper demonstrates that Readings 1, 2, and 3 share a flawed presupposition: they assume that the non-cognitive component must independently execute the work of semantic differentiation. Under moderate attitude theory, this assumption is gratuitous.

We can model the semantic content of any religious sentence Sas an ordered pair consisting of a cognitive component (C) and a non-cognitive component (NC):

$$\text{Content}(S) = \langle C, NC \rangle$$

Consider the two sentences:

- S_1: "God is merciful" $\rightarrow \langle C_{\text{merciful}}, NC \rangle$
- S_2: "God is generous" $\rightarrow \langle C_{\text{generous}}, NC \rangle$

Since two ordered pairs $\langle a_1, b_1 \rangle$and $\langle a_2, b_2 \rangle$are distinct if and only if $a_1 \neq a_2$or $b_1 \neq b_2$, the difference in cognitive truth-conditions ($C_{\text{merciful}} \neq C_{\text{generous}}$) is fully sufficient to guarantee semantic divergence between $S_1$and S_2. Consequently, the non-cognitive component NCcan remain invariant across distinct sentences without threatening semantic individuation.

This model explains why absolute non-cognitivism suffers under the articulation problem while moderate attitude theory is immune: where cognitive content is absent, NCmust bear the entire differentiating load; where cognitive content is preserved, semantic differentiation is handled by standard propositional semantics.

4. Moderate Attitude Theory and Some Candidates for the Non-Cognitive Component

Addressing the fourth reading—the demand for a positive, non-trivial account of NC—the paper demonstrates that moderate attitude theory requires only a general, invariant

attitude. Drawing on continental phenomenology and apophatic traditions, plausible candidates include:

- Praising: Following Jean-Luc Marion (2012), praise marks an intentional, non-predicative relation to the divine phenomenon that exceeds conceptual containment.
- Praying: Following Jacques Derrida (1992), prayer operates as an address, commitment, and radical openness toward the transcendent and the unnamable.
- Devotion and Submission: A general stance of worshipful reverence and existential commitment toward transcendent reality.

Any of these unified candidates allows moderate attitude theory to account for the non-cognitive dimension across varied discourses without proliferating ad hoc attitudes.

5. Does Moderate Attitude Theory Marginalize the Non-Cognitive Component?

A critical counter-objection is whether this division renders the non-cognitive component *epiphenomenal*—reducing moderate attitude theory to standard cognitivism with a decorative add-on.

The paper refutes this objection by distinguishing semantic differentiation from explanatory indispensability. The non-cognitive component does not differentiate between individual descriptive contents; rather, it distinguishes *religious discourse as a whole* from merely detached descriptive assertions. While the cognitive component governs truth conditions, the non-cognitive component explains the speaker's practical, existential, and liturgical stance toward the transcendent.

Conclusion

Scott's articulation problem does not undermine moderate attitude theory. By reallocating semantic differentiation to the cognitive component, the theory retains theoretical parsimony, resists reductionism, and preserves the unique hybrid nature of religious language.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۷۳-۸۸
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249668.2088

محتوای غیرشناختی در تحلیل زبان دینی

حامد قدیری[۱]

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۷ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۱/۲۲

چکیده

آیا جملات دینی محتوای ناظر به واقع دارند و از واقعیتی حکایت می‌کنند؟ یکی از پاسخ‌های این پرسش در قالب نظریهٔ گرایشیِ معتدل صورت‌بندی می‌شود. طبق این نظریه، جملات دینی وضعاً هم بیانگر وضعیت‌های غیرشناختی مثل عواطف هستند و هم دارای محتوای شناختی‌اند و باورِ دینیِ گوینده را بیان می‌کنند. مایکل اسکات معتقد است که همهٔ نظریه‌های گرایشی، از جمله نظریهٔ گرایشیِ معتدل، باید از گرایش‌های متناظر با جمله‌های دینی تقریری ارائه کنند که بتواند تمایزات و ظرایف جمله‌های دینی را پوشش دهد. اما طبق نظر او، ارائهٔ چنین تقریری چالشی جدی برای آنهاست و در قیاس با نظریه‌های گرایشی در اخلاق، کاری دشوارتر خواهند داشت. در این مقاله، استدلال خواهم کرد که نظریهٔ گرایشیِ معتدل، از آن حیث که معنای جملات دینی را متشکل از یک مؤلفهٔ شناختی و یک مؤلفهٔ غیرشناختی می‌داند، می‌تواند بارِ تبیین تمایزِ جملات متکثر و متنوعِ دینی را بر عهدهٔ مؤلفهٔ شناختی بگذارد، و بدین ترتیب یا با چالش اسکات مواجه نمی‌شود، یا اگر مواجه شود، به‌راحتی می‌تواند از عهدهٔ آن بربیاید. همچنین استدلال خواهم کرد که این صورت‌بندی از نظریهٔ گرایشیِ معتدل به معنای کاستن از ارزش مؤلفهٔ غیرشناختی در محتوای جملات دینی نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها

زبان دینی، نظریهٔ گرایشی، غیرشناختی‌انگاری، مایکل اسکات

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

مقدمه

آیا جملات دینی محتوای ناظر به واقع دارند و از واقعیتی دینی حکایت می‌کنند؟ در پاسخ به این پرسش، رویکردهای مختلفی مطرح شده‌اند که برخی شناختی‌انگار هستند، برخی غیرشناختی‌انگار[1] و برخی ترکیبی از این دو. در این میان، یکی از نظریه‌ها اجمالاً معتقد است که جملات دینی وضعاً[2] هم بیانگر وضعیت‌های غیرشناختی مثل عواطف هستند و هم دارای محتوای شناختی‌اند و باورِ دینیِ گوینده را بیان می‌کنند. مایکل اسکات در آثار متعدد خود این رویکرد را نظریهٔ گرایشیِ معتدل[3] می‌نامد. نظریهٔ گرایشیِ معتدلْ خودْ نمونه‌ای از دسته‌ای فراخ‌تر از نظریه‌ها با عنوان نظریه‌های گرایشی است (که تفصیل آن در ادامه خواهد آمد).

مایکل اسکات در برخی آثار خود اشاره دارد که عموم نظریه‌های گرایشی (از جمله نظریهٔ گرایشیِ معتدل) با چالشی مواجه‌اند که در اینجا آن را «چالش تقریر» نامیده‌ام. طبق این چالش، نظریه‌های یادشده از آن حیث که گرایش‌های غیرشناختی را در تحلیل خود دخیل کرده‌اند، باید تقریر و تحلیلی ایجابی از گرایش‌های موردنظرشان ارائه بدهند. او معتقد است که این چالش برای نظریه‌های گرایشی چالشی جدی و «سهمگین» است، اما اشاراتی دارد دایر بر این که سهمگینیِ این چالش برای نظریهٔ گرایشیِ معتدل کمتر است. اما آیا نظریهٔ گرایشیِ معتدل در مواجهه با این مسئله با چالشی جدی روبه‌رو خواهد شد؟ من در این مقاله، تلاش می‌کنم چالش یادشده را تفصیل دهم و خوانش‌های مختلفی از آن ارائه دهم و استدلال کنم که با توضیحِ بیشتر و شفاف‌تر کردنِ نظریهٔ گرایشیِ معتدل، معلوم می‌شود که یا اساساً با چنین چالشی مواجه نیست، یا اگر مواجه باشد، می‌تواند بسیار راحت‌تر از آنچه اسکات ادعا کرده از عهدهٔ آن بربیاید.

برای نیل به این هدف، مقالهٔ حاضر پنج گام اصلی را طی می‌کند: در گام نخست صورت‌بندی مایکل اسکات از نظریه‌های ناظر به محتوای جملات دینی، از جمله نظریهٔ گرایشیِ معتدل، را معرفی خواهم کرد. این معرفی نسبتاً مفصل خواهد بود، چون التفات به تمایزهای ظریفِ این نظریه‌ها برای درک گام‌های بعدیِ این مقاله ضرورت دارد. در گام دوم، مفاد کلیِ چالشِ موردنظرِ اسکات را توضیح خواهم داد؛ اجمالاً چالش یادشده از این قرار است که نظریه‌های گرایشی در حوزهٔ زبان دینی باید تقریری از گرایش‌های موردنظرِ خود ارائه بدهند، اما ارائهٔ چنین تقریری چالشی جدی برای آنهاست و در قیاس با نظریه‌های گرایشی در اخلاق کاری دشوارتر خواهند داشت. در گام سوم و چهارم، چالش تقریر را در چهار خوانش تفصیل خواهم داد تا استدلال کنم که نظریهٔ گرایشیِ معتدل، از آنجا که محتوای جملات دینی را متشکل از یک مؤلفهٔ شناختی و یک مؤلفهٔ غیرشناختی می‌داند، یا اساساً با چنین چالشی مواجه نیست، یا اگر مواجه باشد، می‌تواند بسیار راحت‌تر از آنچه اسکات ادعا کرده از عهدهٔ آن بربیاید. در نهایت، در گام پنجم استدلال خواهم کرد که این صورت‌بندی از نظریهٔ گرایشیِ معتدل به این معنا نیست که از ارزش و اهمیت مؤلفهٔ غیرشناختی کاسته شده؛ چرا که این صورت‌بندی وظایف مؤلفهٔ شناختی و غیرشناختی را تفکیک می‌کند و جایگاه هر یک را در چارچوبی واقع‌بینانه‌تر و منسجم‌تر بازتعریف می‌کند و مشخصاً مؤلفهٔ غیرشناختیْ نقش توضیح نحوهٔ درگیریِ عملی، التفاتی و وجودیِ گوینده با مؤلفهٔ شناختیِ جملات دینی را بر عهده دارد.

۱. محتوای جملات دینی: شناختی یا غیرشناختی؟

یکی از پرسش‌های مهم حوزهٔ زبان دینی پرسش از محتوای جملات دینی است: آیا این جملات محتوای شناختی و

ناظر به واقع دارند یا نه. مراد از این پرسش این است که آیا می‌توان جملاتی مثل «خدا مهربان است» و «خدا کریم است» را مشابه جملاتی مثل «درخت سبز است» و «میز قهوه‌ای است» تحلیل کرد و مدعی شد که در مقام حکایتگری از واقعیت دینی هستند یا باید از حکایتگری آنها دست برداشت و به‌نحوی محتوای غیرشناختی و غیرناظر به واقع برای آنها در نظر گرفت. این پرسش با پاسخ‌های متعددی از جانب نظریه‌پردازانِ گوناگونی مواجه شده است. مایکل اسکات، در مقام یکی از متعاطیانِ حوزهٔ زبان دینی، در آثار متعددی به دسته‌بندیِ پاسخ‌های گوناگون به این پرسش پرداخته است (Scott 2015, 207–210; 2013, 9; 2022; Moore and Scott 2007, 3–9). (از آنجا که فهم و بررسی نقدِ او نیازمند التفات به تفاوت‌های ظریف میان این نظریه‌ها است، در ادامه با تفصیلِ بیشتر به شرح این نظریه‌ها می‌پردازم.)

رویکرد نخست موسوم به «نظریهٔ بَدْوی»[۴] است که مطابق درک متعارف ما در کاربردهای عمومی زبان عمل می‌کند و هیچ تفاوتی میان زبان دینی و کاربردهای دیگر زبان قائل نیست (Scott 2013, viii). طبق این رویکرد، جملات دینی حاکی از واقعیت‌ها و ویژگی‌های دینی‌اند و وضعاً برای بیان باور گوینده نسبت به آن واقعیات به کار می‌روند. بدین ترتیب، تحلیل جملهٔ «خدا مهربان است» همانند است با تحلیل جمله‌ای مثل «حسن مهربان است» یا «میز قهوه‌ای است»؛ یعنی مدعای گوینده این است که واقعیتی وجود دارد و ویژگی «مهربان بودن» بر «خدا» بار می‌شود. اما این رویکرد با چالش‌هایی مواجه می‌شود که عمدتاً از ویژگی‌های خاص متعلَق این زبان برمی‌آید؛ متعلَق زبانِ دینی علی‌الادعا امری متعالی و تجربه‌ناپذیر است و از این حیث با متعلَقِ کاربردهای معمولِ زبان متعارف تفاوت دارد. بدین ترتیب، برخی بر تجربه‌ناپذیریِ متعلَق زبان دینی تکیه کرده‌اند، و به‌تبع اصحاب نظریهٔ تحقیق‌پذیریِ معنا معتقد شده‌اند که جملات دینی از آن حیث که تجربه‌پذیر و تحقیق‌پذیر نیستند، ناظر به واقع نیستند و از واقعیتی حکایت نمی‌کنند (از جمله ایر و بریث‌ویت (Braithwaite 1975)). از سوی دیگر، برخی (مانند اصحاب الهیات تنزیهی مثل آنتونی کنی (Kenny 2005)) با قول به تعالی و مطلقاً دیگری دانستنِ خدا معتقد شده‌اند که نمی‌توان زبان متعارف را همان گونه که در موردِ اشیای معمول به کار می‌بریم، برای توصیف و حکایتِ این امر متعالی به کار بُرد. در نتیجه، مدعی شده‌اند که میان کاربست زبان در گفتمان دینی و کاربست آن در گفتمان‌های معمول و متعارف تفاوت‌هایی وجود دارد و نمی‌توان، طبق نظریهٔ بدوی، جملاتِ دینی را مشابه جملات دیگر تحلیل کرد. بدین ترتیب میان تحلیل «خدا مهربان است» و «حسن مهربان است» تفاوت‌هایی وجود خواهد داشت.

یکی از رویکردهای بدیلی که در پسِ چنین چالش‌هایی مطرح می‌شود رویکردی است که زبان دینی را به‌نحوی بیانگر گرایش‌های غیرشناختی می‌انگارد. طبق این نظر، اجمالاً جملات دینی، بر خلاف کاربردِ جملات در گفتمان معمول، یا هیچ گونه حکایتگری‌ای از واقعیت نمی‌کنند و محتوایشان صرفاً محتوای غیرشناختی است یا آن که علاوه بر محتوای شناختی، نوعی محتوای غیرشناختی دارند. مایکل اسکات این نوع رویکردها را ذیل عنوان کلی «نظریهٔ گرایشی» جای می‌دهد (Scott 2013, 3) و سه نمونه از آن را برمی‌شمارد که شباهت‌ها و تفاوت‌های ظریفی با هم دارند:

دستهٔ نخست نظریهٔ غیرشناختی‌انگارِ مطلق است که بر مبنای آن جملات دینی حاکی از واقعیت‌های دینی نیستند و *فقط* گرایش‌های غیرشناختی را بیان می‌کنند. یکی از مهم‌ترین نمونه‌های این نظریه همان نظریهٔ بریث‌ویت (Braithwaite 1975) است که پیش‌تر به آن اشاره‌ای شد. به‌تبع رویکردهای رایج در پوزیتیویسم منطقی،

بریث‌ویت معتقد بود که ملاک معناداری جملات آن است که به شکل تجربی تحقیق‌پذیر باشند. بدین ترتیب، جملات دینی از آن حیث که به شکل تجربی تحقیق‌پذیر نیستند، پس فاقد محتوای شناختی‌اند و چیزی دربارهٔ جهان نمی‌گویند. با این حال، بر خلاف روندِ رایج در پوزیتیویسم منطقی، او جملات دینی را بالکل کنار نمی‌انداخت و معتقد بود که هرچند این جملات ناظر به واقع نیستند و چیزی دربارهٔ جهان نمی‌گویند، اما می‌توانند بیانگر احوالات درونیِ گوینده باشند. در این صورت، جمله‌ای مثل «خدا مهربان است» نه حکایتگر از واقعیتی دینی، بلکه صرفاً بیانگر این احوالِ درونی است که «بَه مهربانی!» یا «من مهربانی را می‌پسندم.» طبق این رویکرد، توقعِ محتوای شناختی از جملات دینی نابجاست و آنها را صرفاً باید به شکل غیرشناختی تحلیل کرد.

دستهٔ دوم نظریه‌ای است که مشابه نظریهٔ پیش‌گفته معتقد است که جملات دینی وضعاً حاکی از واقعیات دینی نیستند و نهایتاً حاکی از گرایش عاطفیِ گوینده‌اند؛ اما وجهِ تفاوت آن با نظریهٔ غیرشناختی‌انگارِ مطلق این است که این امکان را محفوظ می‌دارد که جملات دینی بالعرض متضمن یک ادعای غیردینیِ ناظر به واقع باشند. برای مثال، جملهٔ «بخشندگیِ تو اجر الهی دارد» را در نظر داشته باشیم. این جمله از آن حیث که به «اجر الهی» اشاره دارد جمله‌ای دینی تلقی می‌شود. طبق این نظریه، جملهٔ یادشده وضعاً بیانگر گرایشِ عاطفیِ قدردانی و مدح نسبت به بخشندگی است و می‌توان آن را این گونه تحلیل کرد: «بَه بخشندگی» یا «من بخشندگی را می‌پسندم.» اما علاوه بر این، متضمن این ادعای غیردینیِ ناظر به واقع هم هست که «تو چیزی را بخشیده‌ای» و از این حیث حاکی از امری واقعی و قابل صدق و کذب اما غیردینی است (Scott 2015, 209). مایکل اسکات از این نظریه با عنوان بیانی‌انگاری[۵] یاد می‌کند، اما چنین عنوانی تمییز این نظریه از نظریهٔ پیش‌گفته (یعنی نظریهٔ غیرشناختی‌انگارِ مطلق) را دچار مشکل کند؛ چرا که آن نظریه هم به‌نحوی بیانی‌انگار بوده است. با این حال، برای تفکیک روشن‌تر آنها می‌توان این جمع‌بندی را داشت که نظریهٔ غیرشناختی‌انگارِ مطلق محتوای جملات دینی را مطلقاً غیرشناختی می‌داند، اما نظریهٔ بیانی‌انگاری هرچند محتوای آن را غیرشناختی می‌داند، این امکان را هم محفوظ می‌دارد که ممکن است این جملات متضمن یک ادعای غیردینیِ ناظر به واقع باشند. اما هر دوی این نظریه‌ها از آن حیث که هیچ محتوای شناختیِ دینی‌ای برای جملات دینی در نظر نمی‌گیرند با هم اشتراک دارند.

سومین دسته نظریهٔ گرایشیِ معتدل است. طبق این نظریه، جملات دینی وضعاً هم بیانگر وضعیت‌های غیرشناختی مثل عواطف هستند و هم دارای محتوای شناختی‌اند و باورِ دینیِ گوینده را بیان می‌کنند (Scott 2015, 210). بدین ترتیب، جمله‌ای مثل «خدا مهربان است»، طبق این نظریه، توأمان هم از عواطف و رویکرد غیرشناختیِ گوینده حکایت می‌کند و هم از یک واقعیتِ دینی. اسکات برای روشن‌تر کردنِ نظریهٔ گرایشیِ معتدل به مثالی از بلک‌برن متوسل می‌شود. مفاد این مثال به جایی اشاره دارد که با استفاده از واژهٔ kraut (که لفظ تحقیرآمیزی برای اشاره به آلمانی‌ها است) بگوییم «فلانی kraut است». در چنین کاربردی، وضع واژه چنان است که هم به آلمانی بودنِ او اشاره شده (مؤلفهٔ شناختی) و هم حس تحقیر نسبت به او بیان شده است (مؤلفهٔ غیرشناختی) (Scott 2013, 6). مهم‌ترین ویژگی‌ای که در این نظریه وجود دارد همانا حضور *توأمان* محتوای شناختی و غیرشناختی است. به همین دلیل، نظریهٔ گرایشیِ معتدل تفاوت ظریفی با نظریهٔ بیانی‌انگاری دارد: در این نظریه، معنای متناظر با جملات دینی *وضعاً* توأمان هم واجد مؤلفه‌ای شناختی است و هم واجد مؤلفه‌ای غیرشناختی. اما طبق نظریهٔ بیانی‌انگاری، اولاً هیچ یک از جملات دینی *وضعاً* واجد مؤلفهٔ شناختی نیستند، ثانیاً فقط *برخی از آنها* (و نه همهٔ آنها) به شکل

عرضی متضمن یک ادعای غیردینیِ ناظر به واقع‌اند.

در یک نگاه کلی، می‌توان چهار نظریهٔ یادشده (نظریهٔ بدوی، نظریهٔ غیرشناختی‌انگارِ مطلق، نظریهٔ بیانی‌انگار و نظریهٔ گرایشیِ معتدل) را در چارچوب جدول زیر کنار هم نشاند:

عنوان نظریه	امر بیان‌شده به صورت وضعی	امر بیان‌شده به صورت عرضی
نظریهٔ بدوی	واقعیات و ویژگی‌های دینی	–
نظریهٔ غیرشناختی‌انگارِ مطلق	گرایش‌های غیرشناختی	–
نظریهٔ بیانی‌انگار	گرایش‌های غیرشناختی	(در برخی موارد) واقعیات و ویژگی‌های غیردینی
نظریهٔ گرایشی معتدل	واقعیات و ویژگی‌های دینی + گرایش‌های غیرشناختی	–

می‌توان تفاوت این نظریه‌ها را در تحلیل جملهٔ «خدا مهربان است» به این شیوه نشان داد:

- نظریهٔ بدوی: این جمله از یک واقعیت دینی حکایت می‌کند و برقرار بودنِ ویژگیِ دینیِ خاصی برای یک موجود در جهان واقعی را ادعا می‌کند. به همین خاطر، می‌توان این جمله را مثل جملهٔ «حسن مهربان است» تحلیل کرد.
- نظریهٔ غیرشناختی‌انگارِ مطلق: این جمله بالکل فاقد معنای شناختی است و اساساً برای حکایتگری از واقعیت وضع نشده است، بلکه صرفاً قرار است گرایش غیرشناختی و عاطفیِ گوینده را نشان دهد؛ بدین ترتیب تحلیل آن چیزی شبیه «بَه مهربانی!» یا «من مهربانی را می‌پسندم» خواهد بود.
- نظریهٔ بیانی‌انگار: این جمله اساساً برای حکایتگری از واقع وضع نشده و بیانگر گرایشِ غیرشناختی و عاطفی گوینده است. بنابراین تحلیل آن چیزی شبیه «بَه مهربانی!» یا «من مهربانی را می‌پسندم» خواهد بود. اما *ممکن است* علاوه بر آن، حاکی از یک *واقعیتِ غیردینی* هم باشد. البته این جمله از هیچ واقعیت غیردینی‌ای حکایت نمی‌کند، اما جملهٔ «بخشندگیِ تو اجر الهی دارد» از واقعیت غیردینیِ «تو چیزی بخشیده‌ای» حکایت می‌کند.
- نظریهٔ گرایشی معتدل: این جمله توأمان هم مؤلفه‌ای شناختی دارد و هم مؤلفه‌ای غیرشناختی. بدین ترتیب، تحلیل این جمله هم از «بَه مهربانی!» حکایت می‌کند و هم می‌گوید که واقعیتی دینی هست که متناظر با این جمله است و صدق این جمله در برقرار بودنِ آن واقعیتِ دینی است.

تا به اینجا، نظریه‌های پیش‌گفته به‌تفصیل بررسی شد. در ادامه، سراغ چالشی می‌روم که مایکل اسکات برای نظریه‌های گرایشی (از جمله نظریهٔ گرایشیِ معتدل) مطرح کرده است.

۲. نقد اسکات: چالش تقریر

اسکات در سه اثر خود (Scott 2013, 11, 2015, 210; 2022) پس از توصیف این دیدگاه‌ها تصریح می‌کند که همهٔ نظریه‌های گرایشی (اعم از غیرشناختی‌انگارِ مطلق، بیانی‌انگار و نظریهٔ معتدل) با چالش مشترکی مواجه‌اند: از آنجا که گرایش‌های غیرشناختی را در تحلیل خود دخیل کرده‌اند، باید تقریر و تحلیلی ایجابی از گرایش‌های موردنظرشان ارائه بدهند. برای توضیح و تفصیل این نقد، دو جملهٔ دینیِ زیر را مدنظر داشته باشیم:

الف) «خدا کریم است.»

ب) «خدا رحیم است.»

ما به عنوان کاربرِ متعارفِ زبان، در مواجهه با این دو جمله آنها را متمایز از یکدیگر قلمداد می‌کنیم و تفاوت آنها را در ظرافت‌های موجود در معنای «کریم» و «رحیم» می‌دانیم. نظریهٔ بدوی به‌راحتی می‌تواند این تفاوت‌ها را برای ما توضیح بدهد: طبق این نظریه، هر یک از این جملات حاکی از واقعیتی متناظر با همان جمله است و به سببِ تفاوتِ واقعیت‌های متناظر با آنها، محتوای خودِ جمله‌ها نیز با یکدیگر متفاوت خواهد بود.

اما نظریه‌های گرایشی، از آن حیث که به گرایش‌های غیرشناختی متمسک می‌شوند، باید تحلیلی که از این دو جمله ارائه می‌دهند به گونه‌ای باشد که بتواند این شهود متعارفِ ما در تمایز و تفاوت قائل شدن بین این دو جمله را تأیید کند. به عبارت دیگر، باید بتوانند ظرافت و تنوع موجود در جملات زبان دینی را پوشش بدهند و توضیح بدهند که گرایش متناظر با «خدا کریم است» چه تفاوتی با گرایش متناظر با «خدا رحیم است» خواهد داشت.

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که «بَه رحمت!» و «بَه کرامت» دو محتوای گرایشیِ متفاوتی است که می‌تواند این تفاوت را توضیح دهد. اما اگر به جملات پیچیده‌ترِ زبان دینی توجه کنیم، دشواریِ کار عیان‌تر می‌شود. فرض کنید جملاتی شبیه این را داشته باشیم: «خدا رحمت خود را بر بخشی از انسان‌ها و رحمانیتش را بر همهٔ موجودات افاضه می‌کند و هر کسی را که به کرامت الهی گوشهٔ چشمی داشته باشد، در رضوان الهی جای می‌دهد و هر کسی را که از رحمت خدا ناامید شده است در دوزخ جاودان خواهد ساخت.» این جملات همگی جملاتِ دینی به شمار می‌آیند و با توجه به تفاوت‌های ظریفی که دارند، کارِ نظریه‌های گرایشی در تحلیل آنها دشوار می‌شود.

اسکات برای آن که نقد خود را روشن‌تر کند، بحث از نظریه‌های گرایشیِ اخلاقی را پیش می‌کشد. طبق نظریه‌های گرایشیِ اخلاقی، ادعاهای اخلاقی مثل «دروغ نادرست است»، «علی آدمِ خوبی است» و «راست‌گویی فضیلت است» بیانگر وضعیتِ ذهنیِ غیرشناختی از جنس تأیید و مدح یا رد و ذم است و همین وضعیت‌ها هستند که محتوا و معنای ادعاهای اخلاقی را شکل می‌دهند (van Roojen 2004). اسکات معتقد است که نظریه‌های گرایشیِ اخلاقی نیز با چالش مشابهی مواجه خواهند بود، اما به‌آسانی می‌توانند از عهدهٔ آن بربیایند؛ چرا که می‌توانند تکثر و تنوع جملات اخلاقی را ذیل دو دستهٔ تحسین و تقبیح یا مدح و مذمت جا بدهند و تحلیل سرراستی از گرایش‌های متناظر با جملات اخلاقی ارائه بدهند. در مقابل، محمول‌های دینی به این اندازه مشخص و مرزگذاری‌شده نیستند و نظریه‌های گرایشی در زبان دینی نمی‌توانند به‌راحتی از پسِ آن بربیایند (Scott 2013, 11).

با این توضیح، می‌توان چالش موردنظر اسکات را (که آن را «چالش تقریر» نامیده‌ام) این گونه صورت‌بندی کرد: نظریه‌های گرایشی در حوزهٔ زبان دینی، به عنوان یکی از لوازم تبیینیِ خود، باید گرایش‌های موردنظرِ خود را به گونه‌ای تقریر کنند که بتوانند تمایزات و ظرافت‌های جمله‌های دینی را پوشش دهند، اما ارائهٔ چنین تقریری چالشی جدی برای آنهاست و در قیاس با نظریه‌های گرایشی در اخلاق، کاری دشوارتر خواهند داشت.

در این نقد، باید به دو نکته توجه داشت: اولاً اسکات همهٔ مصادیق برشمردهٔ نظریه‌های گرایشی را با چالشِ یادشده مواجه می‌داند، هرچند اشاره می‌کند که «سهمگینیِ» این مسئله برای نظریهٔ گرایشیِ معتدل کمتر است؛ ثانیاً کارِ همهٔ مصادیق برشمردهٔ نظریه‌های گرایشی در حلِ این چالش را دشوارتر از کار نظریه‌های گرایشی در اخلاق می‌داند. حالا می‌توان این سؤال را مطرح کرد: آیا اصلاً این برای نظریهٔ گرایشیِ معتدل چالشی جدی است؟

۳. نظریهٔ گرایشیِ معتدل و نقش تمایزبخشی در محتوا

در اینجا می‌خواهم چالش تقریر را تفصیل بدهم تا بررسی کنیم که مُراد از این چالش دقیقاً چه می‌تواند باشد. در یک نگاه کلی، دست‌کم سه خوانش از این چالش می‌توان ارائه داد:

خوانش نخست از چالشِ تقریر به این نحو خواهد بود که آیا نظریهٔ گرایشی اساساً قادر است تفاوت معنایی میان جملات دینیِ مختلف را توضیح دهد. در اینجا پرسش در باب «امکان تبیین تفاوت‌ها» است، نه این که دقیقاً با کمک چه ابزاری این تفاوت‌ها تبیین می‌شوند. به نظر می‌رسد که این حداقلی‌ترین خوانش از چالش تقریر است و باز هم به نظر می‌رسد که نقدی که اسکات مطرح کرده دست‌کم «امکانِ» ارائهٔ چنین تبیینی را نفی نکرده؛ چرا که بیشتر از «دشواری» این چالش سخن می‌گوید، نه «ممتنع بودن» آن.

خوانش دوم به کفایتِ محتوایی در نظریه‌های گرایشی می‌پردازد. طبق این خوانش، چالش تقریر چنین خواهد بود که آیا مؤلفه‌های غیرشناختی‌ای که متناظر با جمله‌های دینی در نظر گرفته می‌شوند آن قدر غنی و متکثر هستند که بتوانند تفاوت‌های معنایی میان جملات دینی را توضیح دهند؟ به نظر می‌رسد آنجایی که اسکات به نظریه‌های گرایشی در اخلاق متمسک می‌شود به چنین نکته‌ای توجه دارد؛ چرا که گویی می‌خواهد بگوید که در حوزهٔ اخلاق، جملات اخلاقی با وجود تمام تکثرها و تنوع‌ها به کفایتِ محتوایی چندانی نیاز ندارند و به صرف تمسک به دوگانه‌هایی مثل تحسین/تقبیح یا مدح/مذمت می‌توان آنها را توضیح داد، اما جملات دینی تنوعات و تکثراتی دارند که نظریهٔ گرایشی به‌دشواری می‌تواند از پسِ تبیین آنها بربیاید؛ مثلاً جملاتی اوصاف خدا را ذکر می‌کنند و جملاتی به واقعه‌های دینی-اسطوره‌ای اشاره دارند و جملاتی به پدیده‌هایی مثل بهشت و جهنم.

اما خوانش سوم ممکن است چالش تقریر را از حیث مؤونه‌های نظری مطرح کند. این چالش ممکن است بگوید که شاید نظریه‌های گرایشی بتوانند تک‌تک جمله‌های دینی را به شکل ارتجالی[۶] با گرایش‌های غیرشناختی متناظر سازند، اما همچنان این پرسش باقی می‌ماند که آیا چنین مؤونه‌ای از حیث نظری موجه است یا نه. در واقع نگرانی اصلی در اینجا این است که نظریه‌های گرایشی برای حفظ قدرت تبیینی خود ناچار شوند فهرستی طولانی، ناموجه یا تصنعی از نگرش‌های متمایز را در چارچوبِ نظریِ خود وارد کنند، و در نتیجه از سادگی، شفافیت و مزیت‌های اولیهٔ خود فاصله بگیرند.

اما هر سه خوانشِ یادشده گویا یک پیش‌فرض اساسی دارند: وقتی مؤلفه‌های غیرشناختی در تحلیل جملات دینی وارد می‌شوند، باید در تبیینِ تکثر و تنوع جملات دینی نقشی ایفا کنند. بدین ترتیب، خوانش اول می‌پرسد که آیا ممکن است مؤلفهٔ غیرشناختی از عهدهٔ تبیین تنوع و تکثر جملات دینی بربیاید؟ خوانش دوم می‌پرسد که کدام مؤلفهٔ غیرشناختی از چنان کفایت محتوایی‌ای برخوردار است که می‌تواند تکثر و تنوع جملات دینی را تبیین کند؟ و در نهایت، خوانش سوم می‌پرسد که اگر چیدمانِ پیچیده و متنوعی از مؤلفه‌های غیرشناختی توانستند از پسِ تبیین تنوع و تکثر جملات دینی بربیایند، آیا چنین چیدمانی دارای قدرت تبیینی و نیز برتری تبیینی نسبت به بقیهٔ نظریه‌ها هست یا نه؟

با این حال، نکتهٔ مهم در اینجا این است که نظریهٔ گرایشیِ معتدل (یعنی نظریه‌ای که معتقد بود جملات دینی توأمان هم برای حکایت از واقعیات و ویژگی‌های دینی و هم برای بیان گرایش‌های غیرشناختی وضع شده‌اند) هیچ نیازی به پیش‌فرضِ گفته‌شده ندارد. به عبارت دیگر، اگر در صورت‌بندی‌ای که اسکات از این نظریه ارائه کرده مداقه

داشته باشیم، خواهیم دید که می‌توان نظریهٔ گرایشیِ معتدل را به گونه‌ای فهمید که مؤلفهٔ غیرشناختی هیچ نقشی در تبیین تنوع و تکثر جملات دینی نداشته باشد.

برای روشن‌تر شدن این نکته می‌توانیم از مفهوم زوج مرتب استفاده کنیم. در اینجا بهره‌گیری از مفهوم زوج مرتب، نه لزوماً به عنوان یک نظریهٔ تمام‌عیار معنایی، بلکه نوعی چارچوب تحلیلی حداقلی یا حتی ابزاری برای تقریب به ذهن است تا درک روشن‌تری از تعهدات نظریهٔ گرایشیِ معتدل داشته باشیم. طبق این تحلیل، نظریهٔ گرایشیِ معتدل معنای جملهٔ دینی را به صورت زوج مرتبی می‌بیند که یکی از مؤلفه‌های آن واقعیات و ویژگی‌های دینی (مؤلفهٔ شناختی) و مؤلفهٔ دیگر آن گرایش‌ها (مؤلفهٔ غیرشناختی) است. بر این اساس جملات دینی زیر را می‌توان به این شکل تحلیل کرد:

- «خدا رحیم است»: (واقعیت رحیم بودن خدا، گرایش غیرشناختی)
- «خدا کریم است»: (واقعیت کریم بودن خدا، گرایش غیرشناختی)
- «آدم و حوا از بهشت هبوط کرده‌اند»: (واقعیت هبوطِ آدم و حوا، گرایش غیرشناختی)
- «بهشت پاداش مؤمنان است»: (واقعیت پاداش بودن بهشت برای مؤمنان، گرایش غیرشناختی)

حالا می‌دانیم که اولاً برای متمایز بودن دو زوج مرتب نیازی نیست که هر دو مؤلفهٔ آن متفاوت باشند، و به همین خاطر، صرف تمایز و تفاوت یکی از مؤلفه‌ها کفایت می‌کند؛ ثانیاً در تحلیل پیش‌گفته، مؤلفه‌های نخست هر یک از جملات دینی همان واقعیات و ویژگی‌های دینی‌ای هستند که نظریهٔ بدوی برای جملات دینی در نظر می‌گرفت و به صرفِ تنوع آنها می‌توانست از مخمصهٔ چالشِ تقریر نجات پیدا کند. با این حساب، حتی اگر گرایش‌های غیرشناختیِ یادشده در این زوج مرتب‌ها عیناً یکی باشند، باز هم مؤلفهٔ شناختی می‌تواند تفاوت و تمایزِ جملاتِ متناظر با آنها را به‌خوبی تبیین کند. بدین ترتیب، می‌توانیم صورت‌بندی‌ای از نظریهٔ گرایشیِ معتدل داشته باشیم که بار تمایزبخشی بر عهدهٔ مؤلفهٔ شناختیِ آن باشد، و در نتیجه، دیگر هیچ ضرورتی وجود نخواهد داشت که مؤلفهٔ غیرشناختی نقش تمایزبخشی را ایفا کند.

همین نکته توضیح می‌دهد که چرا فقط نظریهٔ گرایشیِ معتدل از دایرهٔ این چالش خارج می‌شود و دو نظریهٔ دیگر (نظریهٔ غیرشناختی‌انگارِ مطلق و نظریهٔ بیانی‌انگار) همچنان در این دایره باقی می‌مانند. نظریهٔ غیرشناختی‌انگارِ مطلق اساساً هیچ مؤلفهٔ شناختی‌ای برای جملات دینی در نظر نمی‌گیرد و نقش تمایزبخشی را تمام‌وکمال به مؤلفهٔ شناختی می‌سپارد؛ نظریهٔ بیانی‌انگار هم از آنجا که قائل به مؤلفهٔ شناختیِ دینی برای همهٔ جملات دینی نیست، ناگزیر باید تمایز جملات را با تکیه به مؤلفه‌های غیرشناختی توضیح دهد. پس تا اینجا معلوم می‌شود که چون در نظریهٔ گرایشیِ معتدل لازم نیست که نقش تمایزبخشی بر عهدهٔ مؤلفهٔ غیرشناختی باشد، پس چالش تقریر (بنا به خوانش‌هایی که مؤلفهٔ غیرشناختی را تمایزبخش می‌خواهند) بر این نظریه وارد نخواهد بود.

۴. نظریهٔ گرایشیِ معتدل و نمونه‌هایی برای مؤلفهٔ غیرشناختی

اما ممکن است چالش تقریر را در قالبِ خوانش چهارم صورت‌بندی کنیم. طبق این خوانش، درست است که مؤلفهٔ (مؤلفه‌های) غیرشناختی قرار نیست تنوع و تکثر جملات دینی را توضیح دهند، اما همچنان بر عهدهٔ صاحب نظریه است که مشخص کند جملات دینی به کدام مؤلفهٔ (مؤلفه‌های) غیرشناختی اشاره دارند.

البته این مطالبه بجاست و نظریهٔ گرایشیِ معتدل باید تقریری ایجابی ارائه بدهد. اما مدعای من در پاسخ به

این چالش این است که چون وظیفهٔ تمایزبخشی از دوشِ مؤلفهٔ غیرشناختی برداشته شده، می‌توان با ارائهٔ یک تقریر حداقلی از مؤلفهٔ غیرشناختی از عهدهٔ این چالش برآمد؛ و ارائهٔ این تقریرِ حداقلی، بر خلافِ نظر مایکل اسکات، دست‌کم دشوارتر از تقریرِ نظریه‌های گرایشیِ اخلاقی نخواهد بود. با این حساب، لازم است به دو پرسش بپردازیم: اولاً چه نامزدهایی برای تقریر حداقلی از مؤلفهٔ غیرشناختی داریم؟ ثانیاً چرا چنین تقریری از تقریر نظریه‌های گرایشیِ اخلاقی ساده‌تر به نظر می‌آید؟

در پاسخ به پرسش نخست، صرفاً از باب نمونه به سه تقریر محتمل اشاره می‌کنم (در اینجا در مقام دفاع یا شرح تفصیلی این مؤلفه‌ها نیستم، بلکه صرفاً به این موارد اشاره می‌کنم تا با تکیه به برخی نظراتِ موجود، نشان دهم که چگونه می‌توان برای همهٔ جملات دینی یک مؤلفهٔ غیرشناختی در نظر گرفت).

در تقریر نخست، می‌توان از ایدهٔ ژان-لوک ماریون بهره گرفت. ماریون زبان دینی را اساساً نه گزارشی، بلکه پاسخی از جنس ستایش[۷] نسبت به دریافتِ پیشامفهومیِ پدیدار الهی می‌داند و معتقد است که گفتار دینی نسبت وجودی و التفاتی انسان به امر الهی را در قالب ستایش اظهار می‌کند (Marion 2012, 76). حالا، نظریهٔ گرایشیِ معتدل می‌تواند ایدهٔ غیرشناختیِ «ستایش» را از ماریون اخذ کند و مدعی شود که جملات دینی علاوه بر توصیف و گزارشِ حاکی از واقعیتِ دینی، حاوی مؤلفهٔ غیرشناختی «ستایش» خواهند بود. در اینجا دیگر لازم نیست که در جمله‌های متنوع و متکثرِ دینی، «ستایش» به اَشکالِ گوناگونی پدیدار شود و می‌تواند به شکل ساده و بسیطی در همهٔ جملات دینی مشترک باشد. بدین ترتیب، جملات پیش‌گفتهٔ دینی چنین تحلیل می‌شوند:

- «خدا رحیم است»: (واقعیت رحیم بودن خدا، گرایش غیرشناختیِ ستایش)
- «خدا کریم است»: (واقعیت کریم بودن خدا، گرایش غیرشناختیِ ستایش)
- «آدم و حوا از بهشت هبوط کرده‌اند»: (واقعیت هبوطِ آدم و حوا، گرایش غیرشناختیِ ستایش)
- «بهشت پاداش مؤمنان است»: (واقعیت پاداش بودن بهشت برای مؤمنان، گرایش غیرشناختیِ ستایش)

در تقریر دوم، می‌توان از ایدهٔ ژاک دریدا بهره جست که زبان دینی را نه گزارش امر الهی بل «نیایش»[۸] و دعا در خطاب به چیزی می‌داند که همواره از چنگ تصریح مفهومی می‌گریزد. بدین ترتیب، در نظرِ او، زبان دینی در اصل صورت‌بندیِ تعهد، توسل و گشودگی نسبت به امر غیبی است، نه توصیف آن (Derrida 1992, 111). در اینجا هم نظریهٔ گرایشیِ معتدل می‌تواند این ایدهٔ «نیایش» را از دریدا اخذ کند و معتقد شود که مؤلفهٔ غیرشناختیِ جملات دینی از جنس همین «نیایش» است.

یا در نهایت، در تقریرِ سوم، اجمالاً می‌توان نگاهی جامع‌تر داشت و مؤلفهٔ غیرشناختی جملات دینی را «تعبد نسبت به امر متعالیِ غیبی» دانست؛ به این معنا که فرد وقتی در گفتمان دینی قرار می‌گیرد، خود را در نسبت با امر متعالی و غیبی می‌داند و از آنجا که آن امر متعالی و غیبی را اصیل و سرنوشت‌ساز به شمار می‌آورد، گرایشی از جنس خودسپاری به آن را دارد.

در هر صورت، فارغ از این‌که کدام یک از این تقریرها قابل‌دفاع‌اند و چه تقریرهای بدیل دیگری هم می‌توان ارائه داد، همین نمونه‌ها کفایت می‌کنند که ببینیم نظریهٔ گرایشیِ معتدل «می‌تواند» به‌راحتی نامزدهایی برای مؤلفهٔ غیرشناختی ارائه کند.

اما پرسش دوم همچنان پابرجاست: چرا چنین تقریری از تقریر نظریه‌های گرایشیِ اخلاقی ساده‌تر به نظر

می‌آید؟ این پرسش را می‌توان به این نحو پاسخ داد که اولاً در نظریه‌های گرایشیِ اخلاقی (با وجود همهٔ سادگیِ تبیینی‌ای که اسکات ادعا کرده است)، بارِ تمایزبخشی بر عهدهٔ مؤلفهٔ غیرشناختی است و همین می‌طلبد که صاحبِ نظریهٔ گرایشیِ اخلاقی توضیح بدهد که چگونه مؤلفه‌های غیرشناختی‌ای مثل تحسین/تقبیح یا مدح/ذم را در تبیین جملات متنوع و متکثر اخلاقی کافی می‌داند؛ ثانیاً اگر از این نکته بگذریم، دست‌کم کار نظریهٔ گرایشیِ معتدل در ارائهٔ یک مؤلفهٔ مشترک برای تمام جملات دینی از کار نظریهٔ گرایشیِ اخلاقی برای تبیین جملات اخلاقی بر پایهٔ دوگانه‌های پیش‌گفته «دشوارتر نیست.»

با این حساب، می‌توان ادعا کرد که اگر چالش تقریر را بر اساس خوانش چهارم صورت‌بندی کنیم، نظریهٔ گرایشیِ معتدل می‌تواند نامزدهایی برای مؤلفهٔ غیرشناختی ارائه دهد و به نظر می‌رسد که برخلاف رأی مایکل اسکات، کاری دشوارتر از نظریه‌های گرایشیِ اخلاقی بر عهده نخواهد داشت.

۵. آیا نظریهٔ گرایشیِ معتدل مؤلفهٔ غیرشناختی را از ارزش نمی‌اندازد؟

تا به اینجا به این نتیجه رسیده‌ایم که نظریهٔ گرایشیِ معتدل می‌تواند بارِ تمایزبخشیِ محتوایی در جملات دینی را از دوش مؤلفهٔ غیرشناختی بردارد و با یک تقریر حداقلی (مثل نیایش یا ستایش)، از پسِ توضیح و تشریح مؤلفهٔ غیرشناختیِ جملاتِ دینی بربیاید. اما همین جا می‌توان به‌اجمال نقد تازه‌ای علیه نظریهٔ گرایشیِ معتدل مطرح کرد: ویژگی عمومی نظریه‌های گرایشی در حوزهٔ زبانِ دینی این است که محتوای غیرشناختیِ جملات را پررنگ‌تر می‌کنند و چه‌بسا آن را لُبِ محتوای جملات دینی می‌دانند. اما به نظر می‌رسد که این صورت‌بندی از نظریهٔ گرایشیِ معتدلْ ارزش و اهمیت و جایگاه مؤلفهٔ غیرشناختی در محتوای جملات دینی را کم‌رنگ کرده و اولویت را به مؤلفهٔ شناختی (حکایتگری از واقعیتِ دینی) داده و بیشتر نمونه‌ای از «شناختی‌انگاری» به شمار می‌آید.

این اعتراض در نگاه نخست موجه به نظر می‌آید، اما بر پیش‌فرضی استوار است که می‌توان آن را به چالش کشید. در واقع این اعتراض پررنگ بودن نقش یک مؤلفه را در تمایزبخشیِ معنایی آن می‌داند. به بیان دقیق‌تر، این اعتراض مفروض می‌گیرد که اگر مؤلفه‌ای در تفکیک میان معانی جملات هم‌سنخ نقشی ایفا نکند، آنگاه نقشی غیرضروری یا حاشیه‌ای خواهد داشت.

در مقابلِ چنین پیش‌فرضی می‌توان استدلال کرد که نقش اساسی مؤلفهٔ غیرشناختی در نظریهٔ گرایشیِ معتدل همانا تبیین کارکردهای عمل‌گرایانه، گفتمانی و هویتیِ زبان دینی است؛ یعنی همان کارکردهایی که لزوماً در سطح تمایزهای معناییِ ظریف میان محمول‌های دینی منعکس نمی‌شوند، اما حذف آنها به معنای از دست رفتنِ بخش مهمی از نحوهٔ عملکردِ گفتمان دینی خواهد بود. به عبارت دیگر، وجود همین مؤلفهٔ غیرشناختی است که باعث می‌شود جمله‌ای از جملات متعارف فاصله بگیرد و ذیل گفتمان دینی جای بگیرد و نشان بدهد که ستایش، نیایش، تعبد یا چیزهایی از این دست از مقومات گفتمان دینی است. بدین ترتیب، نظریهٔ گرایشیِ معتدل نه مؤلفهٔ غیرشناختی را حذف می‌کند و نه آن را به ابزار تمایزبخشی فرومی‌کاهد؛ بلکه با تفکیک دقیقِ وظایف مؤلفهٔ شناختی و غیرشناختی، جایگاه هر یک را در چارچوبی واقع‌بینانه‌تر و منسجم‌تر بازتعریف می‌کند. در این چارچوب، مؤلفهٔ شناختی مسئول تبیین صدق، کذب و تمایزهای محتوایی است، و مؤلفهٔ غیرشناختی مسئول توضیح نحوهٔ درگیری عملی، التفاتی و وجودیِ گوینده با آن محتوا.

بدین ترتیب، صورت‌بندی نظریهٔ گرایشیِ معتدل را این‌گونه در نظر بگیریم: اولاً توأمان دارای مؤلفهٔ شناختی و

مؤلفهٔ غیرشناختی (مثلاً در قالب یک زوج مرتب) است؛ ثانیاً مؤلفهٔ غیرشناختی را چیزی مثل ستایش یا نیایش یا تعبد بدانیم؛ ثالثاً نقش تمایزبخشی بر عهدهٔ مؤلفهٔ شناختی است؛ رابعاً نقش توضیح نحوهٔ درگیری عملی، التفاتی و وجودی گوینده با محتوا بر عهدهٔ مؤلفهٔ غیرشناختی است. این صورت‌بندی، که کاملاً با روایتِ اسکات از نظریهٔ گرایشیِ معتدل همراه است، یا اساساً با چالش تقریر مواجه نیست، یا اگر مواجه باشد، به‌راحتی می‌تواند از پسِ آن بربیاید.

نتیجه‌گیری

آیا جملات دینی محتوای ناظر به واقع دارند و از واقعیتی حکایت می‌کنند؟ در این مقاله دیدیم که یکی از پاسخ‌های محتمل به این پرسش رویکردهایی هستند که زبان دینی را به‌نحوی بیانگر گرایش‌های غیرشناختی می‌انگارند. طبق این نظر، جملات دینی، بر خلاف کاربردِ جملات در گفتمان معمول، یا تماماً ناظر به واقع نیستند و محتوایشان صرفاً محتوای غیرشناختی است، یا علاوه بر محتوای شناختی، دارای نوعی از محتوای غیرشناختی هستند. یکی از این نظریه‌ها نظریهٔ گرایشیِ معتدل است، نظریه‌ای که طبق آن، جملات دینی وضعاً هم بیانگر وضعیت‌های غیرشناختی مثل عواطف هستند و هم دارای محتوای شناختی‌اند و باورِ دینیِ گوینده را بیان می‌کنند.

مایکل اسکات همهٔ نمونه‌های نظریه‌های گرایشی را اجمالاً با چالشی مواجه ساخت که آن را «چالش تقریر» نامیدیم. طبق این چالش، نظریه‌های یادشده از آن حیث که گرایش‌های غیرشناختی را در تحلیل خود دخیل کرده‌اند، باید تقریر و تحلیلی ایجابی از گرایش‌های موردنظرشان ارائه بدهند. نحوهٔ طرح این چالش از جانب اسکات چنان است که اولاً همهٔ مصادیق برشمردهٔ نظریه‌های گرایشی را با چالشِ یادشده مواجه می‌داند؛ ثانیاً کار همهٔ مصادیق برشمردهٔ نظریه‌های گرایشی در حلِ این چالش را دشوارتر از کار نظریه‌های گرایشی در اخلاق می‌داند.

در این مقاله نشان دادیم که وجه دشواریِ «چالش تقریر» احتمالاً زمانی پدیدار خواهد شد که قرار باشد تکثر و تنوعِ جملات دینی را بر اساس گرایشِ غیرشناختیِ توضیح دهیم؛ اما نظریهٔ گرایشیِ معتدل، از آنجا که محتوای جملات دینی را زوج مرتبی متشکل از مؤلفهٔ شناختی و مؤلفهٔ غیرشناختی می‌داند، می‌تواند نقش تمایزبخشی در محتوا را به مؤلفهٔ غیرشناختی بسپارد، و از این حیث با چالش تقریر مواجه نخواهد شد. همچنین اگر چالش تقریر را مطالبهٔ ارائهٔ تقریری (نه لزوماً تمایزبخش) از مؤلفهٔ غیرشناختی بدانیم، باز هم نظریهٔ گرایشیِ معتدل گزینه‌های متعددی (مثل نیایش و ستایش و تعبد) در دسترس دارد که تقریرِ آنها دست‌کم دشوارتر از کارِ نظریه‌های گرایشی در اخلاق نیست. بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد که بر خلاف نظر مایکل اسکات، نظریهٔ گرایشیِ معتدل یا اساساً با چالش تقریر مواجه نمی‌شود، یا اگر مواجه شود، می‌تواند با رویکردی حداقلی نسبت به مؤلفهٔ غیرشناختی، تقریر موردنظر را ارائه دهد و از این حیث ظاهراً کاری دشوارتر از نظریه‌های گرایشیِ اخلاقی نخواهد داشت.

اما این تقریرِ حداقلی از مؤلفهٔ شناختی لزوماً به معنای دست‌کم گرفتنِ مؤلفهٔ غیرشناختی و کاستن از ارزش آن در محتوای جملات دینی نیست؛ چرا که می‌توان مدعی شد که نظریهٔ گرایشیِ معتدل، با تفکیک دقیق وظایفِ مؤلفهٔ شناختی و غیرشناختی، جایگاه هر یک را در چارچوبی واقع‌بینانه‌تر و منسجم‌تر بازتعریف می‌کند. در این چارچوب، مؤلفهٔ شناختی مسئول تبیین صدق، کذب و تمایزهای محتوایی است، و مؤلفهٔ غیرشناختی مسئول توضیح نحوهٔ درگیری عملی، التفاتی و وجودیِ گوینده با آن محتوا.

با این حال، همچنان دست‌کم دو پرسشِ گشوده وجود دارد: اولاً آیا نظریهٔ گرایشی معتدل، فارغ از این نقد و

این جواب، فی‌نفسه نظریه‌ای معقول و پذیرفتنی است؟ ثانیاً تقریر مؤلفهٔ غیرشناختی (هرچند قرار نیست لزوماً امری پیچیده و ذوابعاد باشد) چه می‌تواند باشد: ستایش، نیایش، تعبد نسبت به امر متعالیِ غیبی یا چیزی دیگر؟ هر یک از این پرسش‌ها می‌توانند سرآغاز پژوهشی مستقل باشند.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسنده اعلام می‌کند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از طرح پژوهشی، پایان‌نامه یا رساله نیست.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد –به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد– استفاده نشده است.

Bibliography

Braithwaite, Richard Bevan. 1975. *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*. Norwood Editions.

Derrida, Jacques. 1992. "How to Avoid Speaking: Denials." Translated by John P. Leavey Jr. In *Derrida and Negative Theology*, edited by Harold Coward and Toby Foshay. State University of New York Press.

Kenny, Anthony. 2005. *The Unknown God: Agnostic Essays*. Continuum.

Marion, Jean-Luc. 2012. *God Without Being: Hors-Texte*. 2nd ed. Translated by Thomas A. Carlson. University of Chicago Press.

Moore, Andrew, and Michael Scott, eds. 2007. *Realism and Religion: Philosophical and Theological Perspectives*. Ashgate.

Scott, Michael. 2013. *Religious Language*. Palgrave Macmillan.

Scott, Michael. 2015. "Realism and Anti-Realism." In *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, edited by Graham Oppy. Routledge.

Scott, Michael. 2022. "Religious Language." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2022 ed., edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/religious-language.

Van Roojen, Mark. 2004. "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism.

یادداشت‌ها

[1] cognitivist / non-cognitivist
[2] conventionally
[3] moderate attitude theory
[4] face value theory
[5] expressivism
[6] ad hoc
[7] praise
[8] praying

Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 89-106
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.247222.1957

Reconceptualizing Revelation in Nathan Söderblom's Science of Religion

Ghorban Elmi[1], Niloufar Salmani[2], Behzad Hamidieh[3]

Submitted: 2024.10.27 Accepted: 2026.06.08

Abstract

This study addresses the question of how Nathan Söderblom—a prominent historian and phenomenologist of religion—interpreted revelation within religion. While Western scholarship has previously examined Söderblom's position on revelation, the present research distinguishes itself through its comprehensiveness and its critical engagement with divergent scholarly interpretations. The study is organized around several axes: the relationship between revelation and religion in Söderblom's science of religion, the origin of revelation, the types of revelation, and its continuity throughout history. Together, these axes yield a comprehensive account of revelation in his science of religion. The paper concludes that Söderblom's interpretation of revelation, though grounded in a Christian framework—particularly in its claims regarding the centrality of revelation in religion, the origin of revelation, and divine self-disclosure in Jesus—nonetheless contains innovative elements. In this innovative reading, revelation is located at a higher level of human consciousness and is situated along the axis of religious genius. Furthermore, revelation is construed as the central marker of his discourse, and the point of encounter among religions, and its traces can be extended to so-called primitive religions.

Keywords

Nathan Söderblom, revelation, consciousness, genius, primitive religion

© The Author(s) 2026.

1. Professor, Department of Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran. (gelmi@ut.ac.ir)
2. Ph.D. Graduate in Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (salmani.niloofar@ut.ac.ir)
3. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran. (hamidieh@ut.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

Revelation is an issue that comes up often in the context of Christian theology, although it is actually a very significant issue in theology as a whole and in philosophy as well. For the adherents of the Abrahamic religions, the concept of the absoluteness and infiniteness of God presupposes that the full knowledge of the infinite can only be achieved through revelation, which is taken to mean an action that occurs from the will of the infinite. In Christian theology, this knowledge has been contrasted with the natural knowledge that can be achieved through rational analysis of the order of nature. Nathan Söderblom's viewpoint, which is in contrast to rationalist approaches, would seem to be worth considering. One notable reason for the focus on this thinker in the current research is that he was highly influential and a major contributor to the history of religions discipline. It is also notable because his concept of revelation is one that comes from a phenomenologist of religion.

1. The Connection Between Religion and Revelation

One of the most important problems considered in the current paper pertains to the connection between religion and revelation. It is worth mentioning that two major distinct approaches to the problem appeared during the nineteenth century, which was the intellectual period when Söderblom developed his theory. According to the first approach, revelation was treated as a fictitious or illusory notion that could not find its place in religion. This approach assumed that so-called primitive peoples did not have enough development to have the sense of transcendence that should be perceived through revelation. However, the second approach suggested considering revelation as a key element of religion, as it was based on the fact that primitive and civilized peoples had similar mental qualities and that it was possible to identify the proofs of awareness of the transcendent in primitive religions. Under such conditions, Söderblom, using his classification of religions as religions of revelation and religions of culture along with evidence of the existence of revelation in primitive religions in the modern scientific literature, places the revelation at the center of religion and considers it to be the highest form of religious elements.

2. The Source of Revelation

Another important debate in this study is connected with the topic of the source of revelation. The nineteenth-century scholars confined the notion of revelation to the human sphere, viewing it as a result of physical phenomena. Their position was based on the ideas of evolutionism, reductionism, and materialism. Meanwhile, other scientists disputed these premises since the question of religious experience was attested among different people throughout history. Therefore, they emphasized that the source of revelation should be viewed as coming from God, who reveals Himself to humans through self-disclosure. Speaking of this controversy, Söderblom emphasizes the presence of religious experience of significant figures in the history of humanity and argues that reality is too diverse to be described in terms of one principle or to fit into any one

framework of interpretation.

3. The Nature of Revelation

Another issue addressed in this study concerns the nature of revelation. With the rise of critical biblical scholarship in the nineteenth century, two approaches to revelation emerged: propositional and non-propositional. The propositional approach is based on traditional Christian theology, which regards revelation as the set of propositions regarding the activities and purposes of God transmitted to humankind in a supernatural way. From this perspective, revelation consists of eternal and timeless truths embodied in the teachings of the Church and in Scripture. On the other hand, the non-propositional approach represents a certain breakthrough in the conception of revelation among modern theologians. It regards the reduction of revelation to a set of propositions or verbal statements concerning the nature of God as an unduly narrow perspective. Revelation is instead understood as God's self-disclosure, through which God enters into a personal relationship with human beings. This approach can be examined in several interrelated axes, including presence, experience, history, and divine love. Söderblom's position is more closely aligned with the latter view. He conceives of revelation as extending beyond the confines of Scripture and, more fundamentally, as divine self-disclosure. In a position broadly consonant with Schleiermacher's, he maintains that God's self-disclosure is through individual religious experience. However, taking the concept of genius into account while describing the process of revelation, Söderblom presents his own version of revelation which differs from Schleiermacher's and other theologians' conceptions.

4. The Continuity of Revelation

The last problem to be discussed in the current study is the continuity of revelation throughout history. From the viewpoint of traditional supernaturalism, based on religious doctrine, revelation is considered to be a thing of the past, not the present. Within this paradigm, revelation is transmitted from generation to generation by means of Scripture and tradition. On the other hand, in the nineteenth century, a few theologians confirmed the continuity of revelation throughout history as the basis of religion, which is a living reality not bound by rational doctrines or theological propositions. Söderblom, drawing on the notion of the living God and identifying traces of revelation even within so-called primitive religions, develops a position broadly consonant with that of Schleiermacher.

Conclusion

The findings of this study indicate that revelation is associated with the highest forms of human consciousness and is centered on religious genius. Revelation also functions as the central element within the discourse of religion, providing a point of convergence among diverse religions. Furthermore, signs of revelation can also be found in primitive religions.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۸۹-۱۰۶
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.247222.1957

بازشناسی مفهوم مکاشفه در دین‌شناسی ناتان سودربلوم

قربان علمی[۱]، نیلوفر سلمانی[۲]، بهزاد حمیدیه[۳]

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

چکیده

هدف از نگارش این پژوهش آن است که تفسیر ناتان سودربلوم، دین‌شناس برجسته قرن نوزدهم و بیستم میلادی، از مکاشفه معلوم گردد و پاسخ وی به این پرسش کلیدی در دین‌شناسی و فلسفه دین مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. پژوهش حاضر حول محورهایی نظیر نسبت مکاشفه با دین در دین‌شناسی سودربلوم، سرچشمه مکاشفه، نوع مکاشفه و تداوم آن در تاریخ انجام گرفته است، که موجبات ادراک همه‌جانبه از مسئلهٔ مکاشفه در دین‌شناسی وی را فراهم می‌آورد. برون‌داد این نوشتار به شرح ذیل است: تفسیر سودربلوم از مکاشفه، به رغم این که در گزاره‌های مربوط به محوریت مکاشفه در دین، سرچشمه مکاشفه و مکاشفه خدا در عیسی، تحلیلی مسیحی‌مآبانه است، نوآوری‌هایی نیز دارد. در این تفسیر نوآورانه، مکاشفه به سطح بالای آگاهی بشر اختصاص می‌یابد و بر محور نبوغ دینی قرار می‌گیرد. همچنین، مکاشفه به مثابهٔ دال مرکزی گفتمان، نقطهٔ تلاقی ادیان قلمداد می‌شود و نشانه‌هایی از آن قابل اطلاق به ادیان ابتدایی است.

کلیدواژه‌ها

ناتان سودربلوم، مکاشفه، آگاهی، نبوغ، ادیان ابتدایی

۱. استاد گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (gelmi@ut.ac.ir)
۲. دانش‌آموخته دکتری رشته ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (salmani.niloofar@ut.ac.ir)
۳. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (hamidieh@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

پیروان ادیان ابراهیمی، با این پیش‌دانسته که خداوند موجودی مطلق و بی‌نهایت است، بر این باورند که کامل‌ترین شکل شناخت از امر بی‌نهایت تنها به ارادهٔ او و از طریق وحی یا مکاشفه[۱] صورت می‌پذیرد. در بافتار الهیات مسیحی، این نوع از شناخت در نقطهٔ مقابل شناخت طبیعی، که به واسطه تأمّل عقلانی در نظام طبیعت حاصل می‌شود، قرار دارد.

برای طرح بهتر مسئله، نخست لازم است نظری بر سده‌های نوزدهم و بیستم تاریخ مسیحیت بیفکنیم تا بستر زمانی پژوهش حاضر نمایان شود. در این دوره، مطالعات انتقادی کتاب مقدس دو رویکرد گزاره‌ای و غیرگزاره‌ای را در مقابل یکدیگر قرار داد. بیان این نکته ضروری است که در این دوران توجه به نگاه گزاره‌ای کاهش یافته است. با این حال این رویکرد همچنان در میان برخی از اندیشمندان مسیحی مشاهده می‌شد. رویکرد گزاره‌ای حکایتگر پیروی از دیدگاه الهیات سنتی مسیحی است (Evans 2005, 313, 324). به عبارت دیگر، این تفسیر از مکاشفه اختصاص به دوره مدرن ندارد و از اصول اساسی الهیات مسیحی در قرون وسطی بوده است. در این رویکرد، مکاشفه آموزه‌هایی در باب فعل و هدف غایی خداوند در قالب گزاره‌ها تلقی می‌شود که از طریق وسایط فراطبیعی به انسان منتقل می‌شود (هیک ۱۳۸۱، ۱۳۶). در این معنا، مکاشفه دلالت بر حقایقی ازلی و فرازمان دارد که در آموزه‌های رسمی کلیسا و کتاب مقدس یافت می‌شود (Fackre 1997, 16). در مقابل، رویکرد غیرگزاره‌ای بیانگر تحول معنایی مکاشفه در انگارهٔ الهی‌دانان جدید است. پیروان دیدگاه اخیر بر این پای می‌فشرند که مکاشفه مجموعه‌ای از گزاره‌ها و کلماتی در باب ماهیت خداوند نیست، بلکه انکشاف خدا برای آغاز ارتباط شخصی با بشر است (هوردن ۱۳۶۸، ۱۰۹؛ فخار نوغانی ۱۳۹۵، ۱۱۵، ۱۱۶). مک‌گراث در این باره می‌گوید معنای مکاشفه نوعی دوستی حیات‌بخش است که احیاگر زندگی آدمی است، و تعریف آن به مفهوم ابلاغ معرفت، برداشتی کاملاً سطحی به نظر می‌رسد (McGrath 2011, 156).

پرسشی که اینجا به پاسخ نیاز دارد این است که چطور می‌توان مکاشفه در رویکرد غیرگزاره‌ای را تحلیل کرد. در پاسخ به این پرسش باید گفت که مکاشفه در دیدگاه الهی‌دانان اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در چند محور حضور، تاریخ، عشق الهی و تجربه قابل تحلیل است. نویسندگان و پیروان مکتب دیالکتیکی در الهیات، که متأثر از شخص‌گرایی مارتین بوبر هستند، مکاشفه را بر محور حضور خداوند در فرد مؤمن تحلیل می‌کنند و بر این تأکید می‌کنند که مکاشفه اطلاعاتی درباره خداوند نیست، بلکه انتقال حضور شخصی خدا و رویارویی با اوست (Bertram 1951, 2). از سوی دیگر، پیروان الهیات فیض، به پیروی از کارل رانر[۲]، مکاشفه را ظهور عشق الهی می‌دانند. از نظر این گروه، مکاشفه خودآشکارسازی خداوند در قالب عشقی است که به شکلی اسرارآمیز در وجود انسان قرار داده شده، و موجب حس عشق ورزیدن نسبت به تعالی نفس می‌شود (همتی ۱۳۷۹، ۱۱۹). همچنین، در رویکرد الهیات تاریخی، که متأثر از ولفهارت پاننبرگ[۳] است، مکاشفه به فعل خداوند شناخته و تفسیر می‌شود. طرفداران این رویکرد بر این باورند که مکاشفهٔ شخصی خدا در کتاب مقدس نه به شکل تجلی مستقیم خدا، بلکه به طور غیرمستقیم در قالب افعال خداوند در تاریخ رخ داده است (Schwöbel 2005, 129). الگوی دیگری که از آن می‌توان سخن گفت مکاشفه بر محور تجربهٔ انسان است. در این الگو که متعلق به الهیات لیبرال و اندیشمندانی نظیر شلایر ماخر[۴] و آلبرت ریچل[۵] است، خداوند به واسطهٔ تجربهٔ فردی مکشوف می‌شود. به باور این گروه، تجربهٔ دینی

گوهر بنیادین و مشترک ادیان است و ایمان‌های تاریخی گونه‌هایی از یک تجربهٔ دینی قلمداد می‌شوند (Hardy 2005, 30).

ناتان سودربلوم (۱۸۶۶-۱۹۳۱) یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار در الهیات نئولیبرال است که همسو با الهی‌دانان دیگر دست به نظریه‌پردازی در باب مکاشفه زده است. هنگام سخن گفتن از سودربلوم می‌توان او را در دو مقام در نظر داشت: در مقام یک پدیدارشناس و مورخ دین (Waardenburg 1999, 54; Sharpe 1986, 228) و دیگر در مقام یک فعال اجتماعی. سودربلوم علاوه بر ایفای نقش در بحث‌های نظری راجع به ادیان، سهم عظیمی در جامعهٔ عصر خود داشته است. مصادیق فعالیت‌های اجتماعی او را می‌توان در مقابله‌اش با جزم‌گرایی و احترام به سنت‌های دیگر (Lange 2006, 464 ff) و دغدغه‌های مهمش برای ایجاد وحدت میان ادیان دید، که در حمایتش از نهضت وحدت کلیساها[۶] و اقداماتش برای صلح جهانی نمود یافته است (Jackelén and Wirén 2015, 378). از نظر جان دیک، اقدامات سودربلوم برای ایجاد صلح جهانی بود که او را به دریافت جایزه صلح نوبل رساند (Dick 1992, 319). این در نظر نگارندگان این پژوهش یکی از مهم‌ترین و تأمل‌برانگیزترین اتفاقات در تاریخ روحانیت (کهانت، کشیشی و...) بوده است. دلیل این مدعا آن است که او اولین کشیشی بود که موفق به دریافت جایزهٔ صلح نوبل شد. در واقع، وجه ممتاز سودربلوم، در مقایسه با بسیاری از کشیشان عصرش، توصیفی است که محققان راجع به وی بیان کرده‌اند: او نه تنها یک شخصیت روحانی در جایگاه یک اسقف، بلکه یک شخصیت دانشگاهی در مقام یک نظریه‌پرداز بود که کرسی استادی را در دانشگاه‌های سوئد و آلمان به دست گرفته بود (Sillen 1948, 39, 41). به نظر می‌رسد این تلفیق شخصیت یکی از دلایل محبوبیت او در جهان و نامزد شدنش برای دریافت جایزه صلح نوبل بوده باشد.

سودربلوم در باب مکاشفه نظرگاه خاص خود را دارد. اگرچه او از حیث تحلیل مکاشفه در گروه آخری قرار دارد که توضیح آن رفت، نظریه‌ای متفاوت از این گروه ارائه داده است که در جهان امروز نیز قابل طرح است. یکی از ضرورت‌های پژوهش درباره ناتان سودربلوم نقش مهمی است که او در تاریخ ادیان داشته است. از سوی دیگر، چهرهٔ ناشناختهٔ وی در تحقیقات دانشگاهی ایران دلیل قابل طرح دیگر است. از ضرورت‌های دیگر پژوهش حاضر می‌توان به تفسیر مکاشفه از زبان یک پدیدارشناس و مورخ دین اشاره کرد که به طور دقیق ادیان مختلف را مورد واکاوی قرار داده است. مسلم آن است که پرداختن به این شخصیت برجسته زمینه‌ای را برای پژوهش‌های دیگر در ایران راجع به وی فراهم خواهد ساخت.

برای درک بهتر موضوع پژوهش حاضر، پیش از آغاز بحث، بیان دو نکته ضروری است: نخست آن که مکاشفه در نظام فکری سودربلوم یک مفهوم انتزاعی نیست، بلکه واقعیتی است که جنس تجربه را می‌توان در مورد آن اطلاق کرد؛[۷] ثانیاً مکاشفه در نگاه او پیوند وثیقی با ایمان و دینداری دارد. ارلند انمارک در این باره می‌گوید از نظر سودربلوم ایدهٔ مکاشفه متعلق به چیزی است که از نظر دینی اهمیت دارد. او در توضیح می‌گوید از نظر سودربلوم مکاشفه فراتر از ایمان نیست؛ ضمن آن که کمتر از ایمان هم نیست، بلکه درهم‌تنیده با آن است (Ehnmark 1955, 218). شایان ذکر است که از نظر سودربلوم مصادیق بیرونی مکاشفه لزوماً علایم خارق‌العادهٔ آشکار، چشم‌اندازها، و صداها نیست، بلکه مکاشفه می‌تواند بدون آنها نیز رخ دهد (Sharpe 1981, 25).

نویسندگان پژوهش حاضر تلاش دارند، با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، دیدگاه سودربلوم درباره مکاشفه

را مورد بررسی قرار دهند و زوایای مختلف بحث او را ترسیم کنند. محورهای طرح بحث مکاشفه در دین‌شناسی سودربلوم عبارت‌اند از سرچشمه مکاشفه، نسبت مکاشفه با دین و ارتباط نبوغ با مکاشفه که محتوای درونی پژوهش حاضر را شکل می‌دهد.

۲. پیشینه پژوهش

در باب آرای دین‌شناختی ناتان سودربلوم به زبان فارسی تنها سه اثر علمی قابل ذکر است: رساله «دین‌شناسی ناتان سودربلوم» (۱۴۰۲) اثر نیلوفر سلمانی، که در آن زوایای مختلف دین‌شناسی سودربلوم مدلسازی شده است؛ مقاله «بررسی انطباق‌پذیری و افتراق‌پذیری نظرگاه ناتان سودربلوم در باب هسته مرکزی دین با نظریات روانشناختی» (۱۴۰۲) به قلم قربان علمی و نیلوفر سلمانی، که در آن از منظری روانشناختی هسته مرکزی دین مورد بررسی قرار گرفته است؛ و مقاله «جایگاه تجربه دینی در اندیشه ناتان سودربلوم» (۱۴۰۳) نوشتهٔ سیده سوزان انجم روز و قربان علمی، که در آن به تحلیل تجربه دینی با رویکرد پدیدارشناسی پرداخته شده است. با این حال پژوهش‌های متعددی به زبان‌های خارجی وجود دارد که راجع به سودربلوم انجام گرفته است. جدای از ترجمهٔ کتاب‌های این دین‌پژوه و پدیدارشناس می‌توان به آثار تألیفی دربارهٔ او اشاره کرد که شامل مقالات و کتب تحقیقی است.[۸]

پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام گرفته هیچ یک موضوع مکاشفه را در دین‌شناسی سودربلوم به طور منسجم بررسی نکرده‌اند. همچنین این پژوهش‌ها بیشتر معطوف به نقش سودربلوم در تاریخ ادیان، مطالعهٔ علمی دین از دیدگاه وی، بررسی پدیدارشناسانه تجربه دینی و بررسی روان‌شناسانهٔ هسته مرکزی دین بوده‌اند. اما پژوهش حاضر با در نظر داشتن ابعاد مختلف موضوع، مسئلهٔ مکاشفه را در دین‌شناسی سودربلوم به طور جامع و با رویکردی تطبیقی، که با ورود سنخ‌شناسی به بحثْ عملی شده است، مورد تحلیل قرار می‌دهد. بدین ترتیب، این پژوهش نسبت مکاشفه با دین در دین‌شناسی سودربلوم و سرچشمه و نوع آن را بررسی می‌کند و سپس به بحث مکاشفهٔ مدام می‌پردازد که دلالت بر وجود آن در عصر حاضر دارد.

۳. نسبت مکاشفه با دین در دین‌شناسی ناتان سودربلوم

به منظور توضیح نسبت مکاشفه با دین در دین‌شناسی سودربلوم ضروری است که به سنخ‌شناسی‌ای بپردازیم که وی در تاریخ ادیان انجام داده است. لذا پیش از این بحث به سنخ‌شناسی او خواهیم پرداخت.

۳-۱. سنخ‌شناسی

طریق ادراک صحیحِ نسبت مکاشفه با دین در دین‌شناسی سودربلوم داشتن فهمی جامع از سنخ‌شناسی وی در تاریخ ادیان است. سودربلوم در مطالعات خود ادیان را به دو نوع مکاشفه‌ای و فرهنگ تقسیم می‌کند (Karlström 1931, 79). وی در این تقسیم‌بندی در حقیقت میان دو نوع دین نبوی و دین طبیعت یا فرهنگ تمایز قائل شده است. در دیدگاه او، وجه تمایز این دو سنخ، که اولی معرّف ادیان پیامبرانه و دومی بیانگر ادیان چندگانه‌پرست است، در گستره معرفت به خدا است. او عقیده دارد دین مکاشفه‌ای در مقایسه با دین فرهنگ شناخت غنی‌تری از خدا دارد و خدای آن، نه خدای ناشناخته و پنهان، بلکه به معنای واقعی کلمه خدای آشکار است (Ehnmark 1955, 222). سودربلوم با این سنخ‌شناسی ادیان را از یکدیگر تمییز می‌دهد و در این میان مکاشفه را حلقهٔ اتصال گونه‌های مختلف ادیان معرفی می‌کند. او بیان می‌کند در درون همه ادیان مکاشفه درونی، که از آن با عنوان عرفان یاد می‌کند، وجود دارد. البته

این ایده‌ای نیست که سودربلوم مبدع آن باشد. دلیل آن را می‌توان در این نشانه جست که بسیاری پیش از وی بر محوریت مکاشفه در ادیان صحه گذاشته‌اند و سودربلوم خود بر آن تأکید دارد. وی مشخصاً بیان می‌کند ایدهٔ «همه ادیان مبتنی بر مکاشفه یا عرفان‌اند» یک ایدهٔ مسیحی قدیمی است (Söderblom 1966, 8).

پیرو سنخ‌شناسی فوق از دین، سودربلوم عرفان را در دو نوع عرفان شخصیت[۹] و عرفان بی‌نهایت[۱۰] سنخ‌شناسی می‌کند. پیش از پرداختن به این سنخ‌شناسی باید این نکته را متذکر شد که عرفان از نظرگاه سودربلوم تجربه دینی بشر را نمایش می‌دهد (Underhill 1930, vii). او در تعریف عرفان بیان می‌کند که عرفان آن شکلی از تقوا است که در جستجوی وحدت انسان با واقعیت الوهی است و در کنار اخلاص و دانش تکمیل‌کنندهٔ وجود انسان است (Sharpe 1981, 20, 25, 27). اگرچه عبارات فوق بر توجه سودربلوم به عرفان دلالت دارد، این موضوع وی را در جرگهٔ عرفا و افراد دارای چنین ایدئولوژی‌ای قرار نمی‌دهد؛ چنان که شارپ در این باره اعلام می‌کند که همدلی سودربلوم با عرفان فقط وقتی ظاهر می‌شود که وی درباره دین صحبت می‌کند (Sharpe 1981, 30). از این رو، به نظر می‌رسد گرایش اصلی سودربلوم نه عرفان اسرارآمیز و غیردینی، بلکه عرفانی دینی است. عرفانِ شخصیت از نظرگاه سودربلوم عرفانی اخلاق‌محور است. وی این نوع از عرفان را مرتبط با ادیان مکاشفه‌ای می‌داند. به بیانی دقیق‌تر، مصادیقی که سودربلوم برای عرفان شخصیت مفروض داشته است عرفان موجود در دین موسی (ع)، عیسی (ع)، زرتشت (ع) و محمد (ص) است، که از نظر او به ایمان به خدای زنده و خدایی که رابطهٔ تخاطبی با انسان دارد و در تاریخ عمل می‌کند، معطوف است. نمونهٔ چنین عرفانی نزد لوتر و اکهارت قابل مشاهده است. در بحث انسان‌شناسی، این نوع از عرفان شخصیت انسان را توأم با ترس از امر قدسی و همچون گنجی که باید حفظ شود تلقی می‌کند. سودربلوم این پارامترها را هم‌راستا با ویژگی غیرمنتظره بودن برای این نوع از عرفان بیان می‌کند که به نظر می‌رسد این ویژگی را برای اثبات حقانیت دین مطرح کرده است، مبنی بر این که دین محصول فرآیند تکامل نیست. بنابراین، این نوع از عرفان مرحله‌ای از تکامل قلمداد نمی‌شود، بلکه در مقام یک پدیدار است که به خودی خود در قدیمی‌ترین ازمنه یعنی در میان انسان‌های ابتدایی ظاهر شده است (Söderblom 1963, 47).

در نگرش سودربلوم، عرفانِ بی‌نهایت عرفانی دارای جذبه و سیر در آسمان است. او عرفان بی‌نهایت را مربوط به ادیان طبیعت یا فرهنگ می‌داند و مصادیق آن را عرفان نهفته در ادیان چندخدایی نظیر هندوئیسم مفروض می‌گیرد. نظر به آثار سودربلوم، در انسان‌شناسی چنین عرفانی، تهی بودن[۱۱] مطرح است و شخصیت انسان، متناظر با آنچه در بودیسم مطرح است، بیرون ریخته می‌شود (Söderblom 1963, 25). او عرفان بی‌نهایت را نقطهٔ مقابل عرفان شخصیت قرار می‌دهد و می‌گوید این نوع از عرفان مرحله‌ای از تکامل است. بدین ترتیب، ادیان طبیعت و فرهنگ در بستر زمان به وحدت کاملِ هر چه بیشتر یعنی به همه‌خدایی تکامل یافته‌اند. به بیانی دقیق‌تر، در ادیان فرهنگ هر چه فرهنگ رشد می‌کند، خدایان در آن غیرشخصی‌تر و انتزاعی‌تر می‌شوند و بیشتر در نیروی بزرگ، ذات بزرگ، آن واحد[۱۲]، نور-تاریکیِ برهمن-آتمن ناپدید می‌شوند. این رخداد در همان نقطه‌ای است که عرفان بی‌نهایت به بالاترین شکل دین شخصی تبدیل می‌شود (Söderblom 1903, 55).

نظر به آنچه بیان شد، سودربلوم عرفان شخصیت را در مرتبه‌ای بالاتر از عرفان بی‌نهایت قرار می‌دهد. مهم‌ترین وجهی که می‌توان در این ارتباط بیان کرد آن است که عرفان شخصیت کارِ نبوغ دینی است. این موضوع به طور مشخص دلالت بر یکی از رجحان‌های عرفان شخصیت بر عرفان بی‌نهایت در نگرش سودربلوم دارد (Sharpe

1975). دلیل دیگر این دیدگاه در بیان کارلستروم قابل ملاحظه است. کارلستروم در این ارتباط بیان می‌کند در نظرگاه سودربلوم عرفان شخصیت به این دلیل بر عرفان بی‌نهایت برتری دارد که به امری مستقل مبدل می‌شود که هم می‌تواند بر فرهنگ عالی و غنی اثر بگذارد و هم با آن پیوند یابد (Karlström 1931,79).

۳-۲. تحلیل نسبت مکاشفه با دین

با توجه به سنخ‌شناسی‌های فوق، که دلالتی است بر آن که مکاشفه به دلیل اهمیتش در دین یکی از وجوه طبقه‌بندی ادیان (ادیان مکاشفه‌ای / ادیان فرهنگ) قرار می‌گیرد، و با توجه به این که سودربلوم برعکس اکثر اندیشمندان عصرش بر این باور است که با وجود پایین‌تر بودن ادیان ابتدایی از ادیان دیگر، رگه‌هایی از مکاشفه در این ادیان نیز وجود دارد، می‌توان گفت مکاشفه در نقطهٔ مرکزی دین‌شناسی سودربلوم قرار دارد. به بیانی دقیق‌تر، سودربلوم در دین‌شناسی خود، مکاشفه را کانون اتصال ادیان و برترین نوع در میان انواع معرفی می‌کند. از این رو، مکاشفه در نظام فکری سودربلوم در رأس دین قرار دارد و مؤلفه‌های دینی دیگر زیر سایبان مکاشفه معنا می‌یابند. این بیانات به‌خوبی بیانگر این است که در دین‌شناسی سودربلوم میان مکاشفه و دین نسبت عموم خصوص مطلق منطقی وجود دارد. دایره بزرگ‌تر دین را در بر می‌گیرد، که حوزه معنایی آن آیین، اجتماع، اخلاق و غیره را شامل می‌شود، و دایره کوچک‌تر مکاشفه را نشان می‌دهد، که شمول کمتری دارد ولی در محور دایره دین است. به نظر می‌رسد ریشه این موضوع به زمینهٔ فکری مسیحی سودربلوم یعنی یگانه‌پرستی بازمی‌گردد. در این ارتباط می‌توان به سخن برنتل اشاره کرد. وی بیان می‌کند در الهیات توحیدی، به‌ویژه الهیات یهودی و مسیحی، خداوند از طریق مکاشفه در نظام هستی، تاریخ و وجدان انسان‌ها ظهور می‌یابد (برنتل ۱۳۸۱، ۴۱-۴۴). این بیان به‌وضوح دلالتگر توازی دیدگاه سودربلوم با دیدگاه یگانه‌پرستانه است.

محوریت مکاشفه و تجربه قدسی در نگرش سودربلوم نکته‌ای است که ذهن مخاطب را به دیدگاه الیاده بازگشت می‌دهد. الیاده نیز در این ارتباط سخن می‌راند. وی بیان می‌کند از آنجا که دین همان تجربه امر قدسی است، کارهای پدیدارشناس نیز به کمک اسناد تاریخی بیان‌کنندهٔ تجلیات امر قدسی[۱۳] است و وی می‌کوشد تا موقعیت وجودی و معانی دینی ارائه‌شده در این پدیدارها را کشف کند (Douglas 1987, 279). این عبارات بیانگر اشتراک فکری سودربلوم با الیاده است (الیاده در زمان درگذشت سودربلوم تنها ۲۴ سال داشت).

۴. سرچشمه مکاشفه در دین‌شناسی ناتان سودربلوم

۴-۱. بررسی مفهوم مکاشفه

پیش از آغاز بحث از سرچشمه مکاشفه، طرح این پرسش ضروری است که سودربلوم هنگام سخن گفتن از مکاشفه بر یک مفهوم پای می‌فشرد یا معانی متعددی را بر این واژه اطلاق می‌سازد؟ بر اساس آثار سودربلوم می‌توان گفت وی مکاشفه را نه در یک معنای واحد بلکه در دو معنای گوناگون به کار می‌برد. توضیح سودربلوم در بیان ماهیت مکاشفه برای نیل به پاسخ یاری‌بخش است. وی در این ارتباط، از مکاشفه عام (متعلق به مکاشفه انسان‌ها) و مکاشفه خاص (متعلق به فرهنگ مسیحی-اسرائیلی) سخن می‌راند و بیان می‌کند که مکاشفه خاص حاوی چیزی بیش از مکاشفه عام است. به عبارت دقیق‌تر، سودربلوم مکاشفه خاص را دارای عنصر «آشکارشدگی خدا در عیسی» می‌داند که مکاشفه عام هرگز نمی‌تواند به آن دست یابد. در مقابل، مکاشفه عام در دین‌شناسی وی ارتباط نزدیکی با تصور وی از

معنای دینی معجزه دارد. از این رو، مکاشفه عام به عنوان خودآشکاری الهی، معجزه تلقی می‌شود. انمارک در این باره بیان می‌کند سودربلوم تفاوت میان مکاشفات را نه تفاوت در درجه بلکه تفاوت در نوع مفروض داشته است (Ehnmark 1955, 218, 220, 222) و چنان برای مکاشفهٔ خاص وجاهت قائل است که در نگاهش دینِ مکاشفه‌ای با شناخت فزون‌ترش از ماهیت خدا، بر مکاشفهٔ خاص استوار است. با توجه به بیانات فوق، تقسیم مکاشفه به دو سنخ عام و خاص بیانگر اطلاق دو معنا برای مفهوم مکاشفه است و این نه ابداع سودربلوم، بلکه از پیش‌دانسته‌های او است، چراکه این موضوع را می‌توان در تفاسیر کتاب‌مقدسی مسیحیت و در نظام فکری الهی‌دانان مسیحی ملاحظه کرد. از این رو، در این بحث نیز وام‌دار دیدگاه مسیحی است و از این عقیده فاصله نگرفته است.

۴-۲. تحلیل سرچشمه مکاشفه

پیش از هر چیز باید گفت که نگرش سودربلوم در باب سرچشمه مکاشفه عیناً دیدگاه مسیحی را بازگو می‌کند. در ارتباط با سرچشمه مکاشفه در دین‌شناسی سودربلوم می‌توان نخست به سخن واردنبرگ راجع به او اشاره کرد. واردنبرگ می‌گوید: «سودربلوم معتقد است که هرچند مکاشفه توسط انسان رخ می‌دهد؛ لیکن در حقیقت از جانب خداوند است» (Waardenburg 1999, 55). همچنین سخنی از سودربلوم در این خصوص، که در کتاب‌های مختلفش مورد اشاره قرار گرفته است، یاریگر این بحث است: «کار خدا بوده است که در طول زمان‌ها تداوم داشته است» (Söderblom 1926). دلالت‌های فوق به‌وضوح نشان می‌دهد سرچشمه مکاشفه در دین‌شناسی سودربلوم خداوند است. به نظر می‌رسد سودربلوم در این امر متناظر با برخی مباحث دیگر متأثر از پیش‌زمینهٔ فکری‌اش یعنی مسیحیت است. طبق تاریخ مسیحیت وقتی مسئله حقیقت مسیحیت از خطاناپذیری کتاب مقدس به مکاشفه زنده خدا در تاریخ مبدل شد، در عیسی مسیح تحقق یافت و این در هر روح انسانی با فیض ماندگار شد. این همان چیزی است که سودربلوم نیز به آن باور داشت. واردنبرگ در این باره بیان می‌کند که در نگرش سودربلوم مکاشفه فراتر از محدودهٔ کتاب مقدس است و منشأ آن امری ماورائی به نام خدا یا امر قدسی است (Waardenburg 1999, 55). این باور که سرچشمه مکاشفه خدا یا امر قدسی است چیزی نیست که تنها از سودربلوم نقل شده باشد، بلکه پدیدارشناسان بسیاری از جمله میرچا الیاده، رودلف اوتو، و بسیاری دیگر بر آن صحه گذاشته‌اند. برای مثال، میرچا الیاده در تعریف واژهٔ مکاشفه در *دائرةالمعارف دین* بیان می‌کند مکاشفه فرآیندی است که در آن امر قدسی رازی را بر انسان منکشف می‌سازد. این راز، در بالاترین مرتبه، ماهیت خود خدا است، و در مراتب پایین‌تر، جهت‌های دیگری به خود می‌گیرد (Collins 1987, 334).

همان طورکه از محتوای بیانات فوق برمی‌آید، پاسخ به این پرسش که سودربلوم سرچشمه مکاشفه را چه چیز می‌داند محدود به ساحت انسانی نیست، بدین معنا که مکاشفه به عنوان یک برساخت فیزیکی مطرح نیست، بلکه در ساحت هستی‌شناسی دینی قابل تشریح است، یعنی در حقیقتی به نام خداوند که خود را طی فرآیند خودارتباطی برای انسان آشکار می‌سازد. برای سودربلوم خداوند به عنوان یک حقیقت مطرح است. وی متناظر با بسیاری از پدیدارشناسان کلاسیک از خدا با عنوان امر قدسی یاد می‌کند و امر قدسی را جوهرهٔ دین معرفی می‌کند که طی یک تجربه برای انسان آشکار می‌شود (تجربه‌ای که خدا خود را برای انسان آشکار می‌سازد). از نظر سودربلوم، قدرتی الهی و مافوق طبیعی در تجربه قدسی وجود دارد که اساسی‌ترین ویژگی آن تقدس[۱۴] است (Söderblom 1908, 731, 740) و این قدرت در اصل متعلَّق تجربه دینی است. کارلستروم و نلسون در توضیح دیدگاه سودربلوم راجع به

محوریت امر قدسی در تجربه دینی بیان می‌کنند که به باور سودربلوم ذهن فردِ تجربه‌گر توسط امر قدسی تحت تأثیر قرار می‌گیرد (Karlström 1931, 41; Nelson 2007, 364). شارپ نیز به این نکته اشاره دارد که امر قدسی، تابو، و دارندهٔ مانا ویژگی‌هایی‌اند که در مواجهه با آنها تجربه دینی شکل می‌گیرد (Sharpe 1975, 270, 273). با نظر به بیانات کارلستروم، نلسون و شارپ و بسیاری دیگر از سودربلوم‌شناسان، به نظر می‌رسد امر قدسی در نگرش سودربلوم دال مرکزی تجربه دینی و عامل مؤثر در ایجاد یک تجربه است. از این رو، پژوهش‌های انجام‌گرفته توسط سودربلوم، برعکس مطالعات دانشگاهی زمانه‌اش، سرچشمه مکاشفه و دین را امری انسانی تلقی نمی‌کند و برای امر ماورائی در این مباحث موجودیت قائل می‌شود.

۵. ربط نبوغ با مکاشفه در دین‌شناسی ناتان سودربلوم

در دین‌شناسی سودربلوم نبوغ، تاریخ و شخصیت معنوی ابعاد هستی‌پذیری مکاشفه را شکل می‌دهند. نظر به این که نبوغ در قیاس با تاریخ و شخصیت معنوی کمتر از زبان پژوهشگران پیش از سودربلوم در تحلیل مکاشفه بیان شده است، در این پژوهش تمرکز بر این پدیدار است. در واقع، آنچه نظریه سودربلوم را در این میان برجسته و ممتاز می‌سازد و به سخن راندن راجع به مکاشفه در نظرگاه وی وجاهت می‌بخشد، سومین شکل مکاشفه یعنی نبوغ است که پیش از هوش معنوی که در علم روان‌شناسی بر آن صحه گذاشته شده، از زبان وی مطرح شده است. از نظر سودربلوم، مکاشفه عمل نبوغ است و در همه افراد به طور بالقوه و پنهان وجود دارد. به تعبیری دیگر، هر انسانی به واسطه نبوغ توانایی آن را دارد که به ساحت مکاشفه راه یابد و خدا را رؤیت کند. نبوغ در دین‌شناسی وی مجرایی برای دستیابی به مکاشفه است؛ بدین معنا که آدمی از طریق نبوغ دینی به تجارب دینی راه می‌یابد و از آن طریق خدا را ادراک می‌کند. وی در بیان نبوغ از دو سطح آگاهی دینی عوام و خواص سخن می‌گوید. سطح عوام دلالت بر مذهب‌گرایی[۱۵] دارد و نگرشی پارسامحورانه و با احترام به زندگی را به نمایش می‌گذارد و سطح خواص دلالت بر نبوغ دینی دارد که طی آن یک تجربه دینی خاص، متمایز و شخصی رخ می‌دهد (Sharpe 1975, 271). از نظر سودربلوم، این سطح دربرگیرندهٔ آگاهی بالاتری است و دلیل آن این است که وجود همواره در «شدن» قابل درک است و معنای زندگی تنها برای «ارادهٔ سرشار از انرژی» و «شهود[۱۶] قلب مشتاق» وجود خواهد داشت (En levnadsteckning 1931, 103). به نظر می‌رسد وجاهت دادن به نبوغ دینی و پایین‌تر دانستن آگاهی در مذهب‌گرایی توسط سودربلوم انتقادی به آیین‌گرایی عصر وی است. این دلالت بر آن دارد که سودربلوم در جستجوی دینداری‌ای پرمغز در انسان‌هاست؛ لیکن به دلیل این که در آثار متعددش از نقش کلیسا در جهان، که نمودی از توجه به آیین است، سخن می‌راند، وی نه ذات آیین بلکه قشری بودن را که عاری از تجربه قدسی است، مورد نقد قرار می‌دهد.

۵-۱. تلقی ناتان سودربلوم از نبوغ

ادراک صحیح مکاشفه در نظام فکری سودربلوم معلول فهمی جامع از تلقی او از نبوغ است. ادراک نبوغ در این نظام فکری به واسطه پرسش ذیل انجام می‌گیرد: نبوغ چیست؟ آیا معادل استعداد است؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت سودربلوم معتقد است این نبوغ استعداد صرف نیست. دلیل وی برای این ادعا این است که فرد بااستعداد خلقت را تولید و دستکاری می‌کند؛ لیک نابغه آن را از طریق ایجاد چیزهایی کاملاً نو ادامه می‌دهد[۱۷] (Nelson 2007, 365, 366). به نقل از نلسون، سودربلوم نبوغ دینی را آفرینشگر جامعه و عالی‌ترین آفرینشگر[۱۸] در سطح

معنوی می‌داند. در واقع، در نگرش سودربلوم نبوغ چیزی را برای فرد آشکار می‌کند، و از پی آن، خلقت خدا به روشی کاملاً جدید تفسیر می‌شود (Söderblom 1932, 358; Nelson 2007, 365, 366). نظر به این مهم، دیدگاه سودربلوم در باب نبوغ متفاوت از استعدادی است که دانشمندان از آن سخن می‌گویند و بیشتر معادلی برای هوش معنوی در علم روان‌شناسی است، که توضیح آن رفت. سودربلوم نبوغ را یک ضرورت برای خلقت، نجات و زنده کردن و بیرون آوردن چیزی جدید از گنجینه‌های پنهان می‌داند و ظهور آن را اثبات این حقیقت می‌داند که جوهر واقعیت، نه یک ارتباط مرده علت‌ومعلولی، بلکه خلقت مدام و ابدی است (Söderblom 1966, 147). پرسش مطرح در اینجا این است که در دین‌شناسی سودربلوم چه مؤلفه یا حیطه‌ای انسان را به ادراک مکاشفهٔ مدام نائل می‌سازد؟ پاسخ به این پرسش با نظر به دو وجه مکاشفه گویا خواهد بود: وجه ظاهری مکاشفه که پاسخ به آن در حیطهٔ تاریخ ادیان است، بدین معنا که تاریخ ادیان بستری برای ادراک آغاز و استمرار مکاشفه خداوند است؛ وجه باطنی مکاشفه که پاسخ به آن دوسویه است. مقصود از وجه باطنی جوهرهٔ مکاشفه است که امری فراطبیعی است، و هم پدیدارشناس، که از پدیدار به جوهر حرکت می‌کند، و هم فرد دارای نبوغ دینی می‌توانند به ادراک آن نائل شوند؛ چراکه مکاشفه امری درونی و متعلق به ساحت دانش حضوری است. طبق گفتارهای سودربلوم، نبوغ در انسان، که به‌تفصیل از آن سخن رفت، عنصری برای ادراک مکاشفهٔ مدام است. به گزارش نلسون، این نبوغ، در اندیشهٔ سودربلوم، آفرینش را به گونه‌ای دیگر یعنی به صورت بستری برای مکاشفهٔ دائمی خدا تفسیر می‌کند (Nelson 2007, 365, 366). جمله معروف سودربلوم چنین است:

> در پدیده نبوغ موج نیرومندی از قدرت خلاق ایجاد می‌شود و پدیده روحیه‌های خلاق موجب این اندیشه در ما می‌شود که زندگی در واقعیت خود نه صرفاً یک هیئت حاکمه بلکه یک خلقت مداوم است، ... ما هرگز قادر به تحلیل کامل علل و عناصر نبوغ خلاق نخواهیم بود. ما هرگز قادر به پیش‌بینی آن نخواهیم بود لیکن خداوند در مسیر پیچیده نسل‌ها کار می‌کند ... انسان حقیقی اینجا یعنی همان زمان که از او خواسته می‌شود کار خود را انجام می‌دهد. (Söderblom 1932, 355; 1966, 150, 147)

بیانات فوق نشان می‌دهد که تاریخ، پدیدارشناسی و مؤلفهٔ نبوغ در دین‌شناسی سودربلوم، انسان را به ادراک مکاشفهٔ مدام نائل می‌سازد. از این رو، مؤلفهٔ نبوغ در کنار تاریخ و پدیدارشناسی، ابزارهای مورد توجه سودربلوم برای تحلیل مکاشفه و مطالعهٔ دین هستند.

۶. تداوم مکاشفه در تاریخ در دین‌شناسی ناتان سودربلوم

سودربلوم در کتاب *خدای زنده* از مکاشفه با عنوان خودارتباطی الهی یاد می‌کند. او در این کتاب بیان می‌کند: «مکاشفه که در حقیقت خودارتباطی الهی است، از هزاران سال پیش در میان مردمان ابتدایی ظاهر شده، در مسیح به اوج خود رسیده و همچنان نیز ادامه خواهد داشت» (Söderblom 1932). این بیانگر آن است که در دین‌شناسی وی خداوند در طول تاریخ خود را برای بشر آشکار ساخته و در آینده نیز به این فعل ادامه خواهد داد. سودربلوم با وجود این که سطح آگاهی دینی مردمان ابتدایی را مورد تأیید قرار نمی‌دهد و آن را در قاعدهٔ هرم آگاهی قرار می‌دهد، در برخی موارد به رگه‌هایی از مکاشفه در ادیان ابتدایی اشاره دارد. البته او منشأ ادیان ابتدایی را همواره مکاشفه نمی‌داند و تنها معتقد است در برخی موارد می‌توان شکلی از مکاشفه را در میان این مردمان یافت. به نقل از واردنبرگ، سودربلوم قائل به وجود مکاشفه در میان ادیان ابتدایی است (Waardenburg 1999, 994-9). او در

این موضوع متأثر از آندرو لانگ است. آندرو لانگ بر یکتاپرستی به مثابهٔ اولین صورت دین در میان مردمان ابتدایی تأکید دارد و سودربلوم نیز به تبعیت از او و در عین حال در تقابل با وی، که نگاهی انحصاری دارد، قائل به رگه‌هایی از مکاشفه در میان ادیان ابتدایی است. از سوی دیگر، همان طورکه پیش‌تر بیان شد، سودربلوم معتقد است که جوهر واقعیت نه یک ارتباط مردهٔ علت‌ومعلولی، بلکه خلقت مدام و ابدی است (Söderblom 1966, 147). این دلالتی است بر آن که خدا در نگرش سودربلوم زنده و پویا است و خود را در هر زمانی به گونه‌ای خاص آشکار می‌سازد.

۶-۱. نقش مکاشفه مدام در ادراک مطالعه دین

مکاشفه مدام به اندازه‌ای برای سودربلوم دارای اهمیت است که آن را موضوع محوری مطالعه علمی الهیات یا تاریخ ادیان معرفی می‌کند. پیش‌فرض وی در این زمینه گزاره‌ای است که واردنبرگ به نقل از وی بیان کرده است: «تاریخ ادیان زمینه‌ای از خودارتباطی الهی است» (Waardenburg 1999, 55). سودربلوم با این پیش‌فرض این نظریه را مطرح می‌کند که تطابق روش الهیات با مسئلهٔ مکاشفه مدام به عنوان یک ضرورت مطرح است. او ادعای خود را با ذکر دلیل این گونه بیان کرده است:

> روش هر پژوهش از جمله همه پژوهش‌های الهیاتی باید با موضوعی سازگار شود که شخص درباره آن به پژوهش می‌پردازد. بر این اساس، از آنجا که دین مربوط به واقعیت و ابعاد واقعیتی است که در سراسر آن خدای زنده با ما سخن می‌گوید، پس واقعیت در الهیات امری پویا است و چنین واقعیتی باید مورد بررسی قرار گیرد. به بیانی دقیق‌تر، اگر خداوند واقعاً یک خدای زنده است و اگر آفرینش امری دائمی، در حال تکامل و گسترش است، روش الهیاتی ما نیز باید با این سنخ موضوعات تطابق داشته باشد. (Nelson 2007, 367, 368)

همان طورکه ملاحظه می‌شود، سودربلوم مکاشفهٔ مدام را، که بیانگر خودارتباطی الهیِ دائمیِ خداست، مؤثر در ادراک بهتر مطالعه دین می‌داند و نقش کلیدی برای آن قائل است. به نظر می‌رسد او در این موضوع متوجه نقص روش‌شناختی‌ای است که به منتقدان دین عصرش قابل انتساب است. در قرن نوزدهم، که جریان فکری تکامل اجتماعی در آن موج می‌زد، منتقدان دین در رشته‌های مختلف، بی آن که به جوهرهٔ دین که توسط تجربه‌گر تجربه می‌شد و زندگی تجربه‌گر را سال‌ها تحت تأثیر خود قرار می‌داد، توجه داشته باشند، دین را همچون یک برساخت تکاملی تحلیل می‌کردند. به نظر می‌رسد سودربلوم، با بیان این نقص روش‌شناختی که دین را ایستا و همچون رایانه‌ای بدون نرم‌افزار قلمداد می‌کرد، در جهت دفاع از دین برآمده است. البته این می‌تواند با هدف مقابلهٔ سودربلوم با جزم‌گرایی عصرش نیز بوده باشد. از این رو، با توجه به این که هر دو مؤلفه در زمان حیات وی وجود داشته است، می‌توان ذکر نقص روش‌شناختی در دین‌شناسی را از سوی وی هدفی دوسویه به شمار آورد.

توضیحات فوق شاید سودربلوم را در معرض این نقد قرار دهد که او یک شهودی بوده است. چنان که تور آندره، شاگرد و جانشین وی، در این باره می‌گوید رویکرد سودربلوم شهودی است و او ایده خود را در مورد نبوغ با بحث مکاشفه مطابقت داد. با این حال، شارپ -مفسر دیدگاه‌های سودربلوم- بیان می‌کند این طور نیست که وی منحصراً بر شهود متکی باشد (Sharpe 1975, 272). دلیلی که شارپ بیان می‌کند وجود رویکرد تاریخی سودربلوم نسبت به داده‌هاست. از نظر شارپ، با وجود آن که سودربلوم در بحث مکاشفه دارای رویکرد شهودی است، رویکرد تاریخی را بر رویکرد شهودی ترجیح داده است. شخص دیگری که سودربلوم را صرفاً شهودی تصویر نمی‌کند فان‌درلیو است. فان‌درلیو، ضمن ستایش جایگاه سودربلوم در پدیدارشناسی، او را نماد رویکرد پدیدارشناسی معرفی

می‌کند (Sharpe 1986, 228). علاوه بر نشانه‌های حاضر، می‌توان این موضوع را مطرح کرد که تأکید سودربلوم بر مطالعه علمی ادیان حکایت از فراتر رفتن او از رویکرد شهودی دارد. چنان که بسیاری از محققان بیان می‌کنند که سودربلوم الهیات را با مطالعات علمی دین یکی (Sharpe 1975, 273) و آن را مقتضی شناخت سایر ادیان می‌داند (Söderblom 1914, 79; Jackelén and Wirén 2015, 201, 380).[۱۹] از نظر نگارندگان این پژوهش، سودربلوم در مطالعهٔ مکاشفه و مؤلفه‌های دینی دیگر، علاوه بر رویکرد تاریخی، رویکرد پدیدارشناختی نیز داشته است. از این رو، نشانه‌های رویکرد شهودی در نظام فکری وی با رویکرد پدیدارشناختی، که رویکردی علمی است، تضاد ندارد. در واقع شهود ضرورت کار پدیدارشناس است تا به عمق نگرش تجربه‌گر و یا ذات پدیدار دست یابد. بر این اساس، داشتن شهود در کار سودربلوم وی را از مطالعهٔ علمی که خود را مقید به آن می‌ساخت دور نمی‌کند؛ زیرا چنان که بیان شد مطالعهٔ تجربه دینی، که از جنس شهود است، نیازمند روشی از جنس خودش است.

۷. ارزیابی تحلیل سودربلوم از مفهوم مکاشفه

همان طورکه از پژوهش حاضر به دست می‌آید، تحلیل سودربلوم از مکاشفه، به جز بُعد نبوغ دینی، تحلیلی مسیحی‌مآبانه است. با این حال، تحلیل او به دلیل آن که بر محور نبوغ است، آن را متمایز از تحلیل الهی‌دانان عصر خود و شایسته پژوهش می‌سازد. می‌توان پژوهشی تفصیلی و مجزا در باب توازی نبوغ دینی در نگرش او با هوش معنوی انجام داد که سال‌ها بعد از او در میان روان‌شناسان مطرح شد. یکی از مؤلفه‌هایی که می‌توان در ارزیابی تحلیل سودربلوم از مکاشفه بیان کرد این است که در سنخ‌شناسی او از عرفان، که آن را معادلی برای مکاشفه می‌داند، عرفان شخصیت در یگانه‌پرستی بر عرفان بی‌نهایت در چندخدایی رجحان دارد. در نظر نگارندگان این پژوهش، یکی از دلایل این دیدگاه در دین‌شناسی او می‌تواند آن باشد که چنین عرفانی، بنا به عقیده او، محصول فرآیند تکامل نیست و این بر حقانیت یک عرفان دلالت دارد. ضمناً تأکید بر اخلاق که آن را ویژگی خاص عرفان شخصیت می‌داند نیز بیانگر کمال چنین عرفانی است و می‌تواند مزید بر علت باشد. شایان ذکر است سودربلوم در تحلیل خود مکاشفه را محصول تجلی و خلق مدام خداوند می‌داند که می‌توان آن را با ایدهٔ خلق مُدام در دیدگاه دو عارف مسلمان قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی، عین‌القضات همدانی (همدانی ۱۹۶۲، ۶۰، ۶۱، ۶۵) و محی‌الدین ابن‌عربی (ابن‌عربی ۱۳۶۶، ۱۲۶) که پیش از وی می‌زیسته‌اند، دارای قرابت دانست. در واقع، سودربلوم علت ظهور مکاشفه را تجلی‌های مداوم خداوند بیان می‌کند که انسان از طریق نبوغ دینی به ادراک آن نائل می‌شود.

۸. نتیجه‌گیری

مکاشفه در دین‌شناسی سودربلوم نقطهٔ اتصال ادیان و عاملی برای وحدت آنها قلمداد می‌شود. مکاشفه نه یک مؤلفهٔ دینی در کنار مؤلفه‌های دیگر، بلکه دال مرکزی گفتمان دینی است و وجود آن در هر شکلی از دینداری سطح بالای آگاهی دینی را نمایان می‌کند. در انگاره سودربلوم، مضاف بر تاریخ و شخصیت معنوی، نبوغ یکی از شروط تحقق مکاشفه است که به طور بالقوه در هر انسانی وجود دارد و فعلیت یافتن آن موجب می‌شود بشر خودارتباطی خدا را در تاریخ فهم کند. در بحث سرچشمه مکاشفه، سودربلوم نبوغ را مجرایی برای ادراک مکاشفه معرفی می‌کند، نه آن که بشر خود سرچشمه مکاشفه باشد. او حتی هنگام تأکید بر تمرین‌های معنوی برای تحقق مکاشفه و نیل به خداوند، آنها را علل تامه معرفی نمی‌کند و از ضرورت لطف خدا سخن می‌گوید. به بیانی دقیق‌تر، هرچند مکاشفه در

دین‌شناسی سودربلوم از طریق انسان رخ می‌دهد، در حقیقت از جانب خداست. بر این اساس، سودربلوم سرچشمه مکاشفه را مانند دانشمندان علوم تجربی به طور مادی تحلیل نمی‌کند، بلکه تفسیری معنوی از آن دارد و تلقی او از امر قدسی امری فرامادی است. برون‌داد دیگر این پژوهش آن است که مکاشفه در بستر زمان استمرار می‌یابد. او نقطهٔ آغاز آن را در میان ادیان ابتدایی می‌داند. به علاوه، او مکاشفه مسیحی را در امتداد آن و در عین حال نقطهٔ پایانی برای این پدیدار تصور نمی‌کند. دلیل این را می‌توان در یک گزاره دوبخشی بیان کرد: با توجه به آن که سودربلوم خدا را یک خدای زنده و غیرایستا می‌داند و به تبع آن واقعیت جهان را امری پویا می‌داند، مکاشفه در هر لحظه و هر زمانی می‌تواند رخ دهد. از این رو، پایانی نمی‌توان برای مکاشفه متصور شد. این تفسیر سودربلوم از پویایی خدا و استمرار مکاشفه بحث مکاشفه و اتصال به عالم ماوراء طبیعت را باز می‌گذارد و حقیقت مکاشفه را در تاریخ ادیان مدفون نمی‌سازد. در واقع، سودربلوم مکاشفه را به فرایندی مدام در تاریخ تفسیر می‌کند که در هر آنی از آنات امکان پدیدار شدن آن وجود دارد. برون‌داد این تفسیر به لحاظ روان‌شناختی پویایی و حیات در فرد دیندار است.

در بیانی جامع، این محقق سوئدی تحلیل خود از مکاشفه را بر محور نبوغ قرار داده که دارای همبستگی مثبت با ادراک خلق مدام است. او در این تحلیل تجلی‌های مداوم خداوند را علت ظهور مکاشفه بیان می‌کند و ریشه‌های آن را در امر فرامادی مورد تحلیل قرار می‌دهد. تحلیل سودربلوم، با وجود ابداعاتی که دارد، در گزاره‌های مربوط به محوریت مکاشفه در دین، سرچشمه مکاشفه و مکاشفه خدا در عیسی، تحلیلی مسیحی‌مآبانه است. ضمناً به دلیل گرایش لیبرالیستی، او متأثر از الهی‌دانانی نظیر فریدریش شلایرماخر، آلبرت ریچل و ارنست ترلچ است. مهم‌ترین انتقادی که می‌توان بر سودربلوم در بحث مکاشفه وارد ساخت انتقادی است که روشنفکران قرن هجدهم بر آن صحه گذاشته‌اند و مکاشفه عیسی را نگرشی اسطوره‌ای و غیرتاریخی اعلام کرده‌اند. انتقاد دیگری که متوجه سودربلوم است مربوط به نگرهٔ برتری مکاشفه عیسی بر انبیا و عرفای دیگر در تاریخ است که هیچ دلیل متقنی برای آن وجود ندارد و همواره طرفداران هر دینی بر برتری مکاشفه پیامبر خود تأکید داشته‌اند، جدا از آن که این دیدگاه متأثر از بافت اجتماعی مسیحی‌ای است که وی در آن می‌زیست.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسندگان اعلام می‌کنند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از رسالهٔ دکتری با عنوان «بررسی دین‌شناسی ناتان سودربلوم» به قلم نیلوفر سلمانی، در رشته ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، دفاع‌شده در سال ۱۴۰۳ است.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

کتاب‌نامه

ابن‌عربی، محی‌الدین. ۱۳۶۶. *فصوص الحکم*. الزهرا.

ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۶۴. *خلق مدام در عرفان اسلامی و آئین بودائی ذن*. ترجمه و مؤخره منصوره کاویانی. علمی و فرهنگی.

برنتل، جورج. ۱۳۸۱. *آیین کاتولیک*. ترجمه حسن قنبری. دانشگاه ادیان و مذاهب.

فخار نوغانی، وحیده. ۱۳۹۵. «بررسی و نقد مفهوم وحی گزاره‌ای و غیرگزاره‌ای در الهیات مسیحی». *فلسفه دین* ۱۳ (۱): ۱۱۳-۱۳۸.
همتی، همایون (گردآورنده). ۱۳۷۹. *مقدمه‌ای بر شناخت مسیحیت*. ترجمه همایون همتی. نقش جهان.
همدانی، عین‌القضات. ۱۹۶۲. *شکوی الغریب عن الأوطان إلی علماء البلدان*. حققه عفیف عسیران. باریس: دار بیبلیون.
هوردن، ویلیام. ۱۳۶۸. *راهنمای الهیات پروتستان*. ترجمهٔ طه طاووس میکائیلیان. علمی و فرهنگی.
هیک، جان. ۱۳۸۱. *فلسفهٔ دین*. ترجمهٔ بهزاد سالکی. انتشارات بین‌المللی الهدی.

Bibliography

Hemmati, Homayoun, ed. 2000. *Understanding Christianity*. Translated by Homayoun Hemmati. Naghsh-i Jahan. [In Persian]
Bertram, Robert W. 1951. "Brunner on Revelation." *Concordia Theological Monthly* 22 (9): 625–43.
Blaauw, Martijn. 2009. "The Nature of Divine Revelation." *The Heythrop Journal 50*: 2–12.
Brentel, George. 2002. *Catholicism*. Translated by Hassan Qanbari. University of Religions and Denominations. [In Persian]
Collins, John J. 1987. "Apocalypse: An Overview." In *Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade. Macmillan.
Dick, John A. 1992. "*Nathan Söderblom and the Study of Religion* by Eric J. Sharpe." *The Catholic Historical Review* 78 (2): 318-9. https://www.jstor.org/stable/25023804/.
Douglas, Allen. 1987. "Phenomenology of Religion." In *Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade, vol. 2. Macmillan.
Ehnmark, Erland. 1955. "General Revelation According to Nathan Söderblom." *The Journal of Religion* 35 (4).
En Levnadsteckning. 1931. *Nathan Söderblom: A Life*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
Evans, C. Stephen. 2005. "Faith and Revelation." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright. Oxford University Press.
Fackre, Gabriel. 1997. *The Doctrine of Revelation*. Edinburgh University Press.
Fakhar Noghani, Vahideh. 2016. "Review of Propositional and Non-Propositional Revelation in Christian Theology." *Philosophy of Religion* 13 (1): 113–38. [In Persian]
Gracia, Jorge J. E. 2001. *How Can We Know What God Means?: The Interpretation of Revelation*. Palgrave Macmillan.
Hamadani, Ayn-al-Qudat. 1962. *Shakwa al-Gharib ʿan al-Awtan ila ʿUlamaʾ al-Buldan*. Edited by Afif Usayran. Paris: Dar Bibliyun. [In Arabic]
Hardy, Daniel W. 2005. "Karl Barth." In *The Modern Theologians*, edited by David Ford. Blackwell.
Hick, John. 2002. *Philosophy of Religion*. Translated by Behzad Saleki. Alhoda International Publications. [In Persian]
Hordern, William. 1989. *A Layman's Guide to Protestant Theology*. Translated by Tatevos Mikaelian. Ilmi va Farhangi. [In Persian]
Ibn 'Arabi, Muhammad ibn 'Ali. 1987. *Fusus al-Hikam*. Intisharat-i al-Zahra. [In Arabic]
Izutsu, Toshihiko. 1985. *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy.* Translated by Mansoureh Kavian. Shirkat-i Intisharat-i 'Elmi va Farhangi. [In Persian]
Jackelén, Antje, and Jakob Wirén. 2015. "Nathan Söderblom and Our Own Time." *Dialog* 54 (4).
Karlström, Nils, ed. 1931. *Nathan Söderblom: in memoriam*. Stockholm: Svenska Kyrkans

Diakonistyrelses Bokförlag.
Lange, Dietz. 2006. *Nathan Söderblom und seine Zeit*. Vandenhoeck & Ruprecht.
McGrath, Alister. 2011. *Christian Theology*. 5th ed. Wiley-Blackwell.
Nelson, Derek R. 2007. "Encountering the World's Religions: Nathan Söderblom and the Concept of Revelation." *Dialog* 46: 363–70.
Schwöbel, Christoph. 2005. "Wolfhart Pannenberg." In *The Modern Theologians*, edited by David Ford. Blackwell.
Sharpe, Eric J. 1975. *Nathan Söderblom and the Study of Religion*. University of Manchester.
Sharpe, Eric J. 1981. "Christian Mysticism in Theory and Practice: Nathan Söderblom and Sadhu Sundar Singh." *Religious Traditions* 4 (1).
Sharpe, Eric J. 1986. "The Phenomenology of Religion." In *Comparative Religion: A History*, edited by Eric J. Sharpe. Open Court.
Sillen, Walter. 1948. "Nathan Söderblom." *The Journal of Religion* 28 (1): 37–50.
Söderblom, Nathan. 1901. *Den levande guden*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
Söderblom, Nathan. 1908. "Holiness." In *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, vol. 6. T&T Clark.
Söderblom, Nathan. 1914. *Naturlig religion och religionshistoria. En historik och ett program*. Stockholm: Bonnier.
Söderblom, Nathan. 1926. *Memories from the Eighties and Nineties*. Unpublished translation by Carl Axel Aurelius of an extract from Nathan Söderblom's article in Upsala Kristliga Studentforbund 1901–1926. Uppsala.
Söderblom, Nathan. 1932. *Den levande guden*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
Söderblom, Nathan. 1963. *Uppenbarelsereligion*. Bokförlaget Prisma.
Söderblom, Nathan. 1966. *The Nature of Revelation*. Edited by Edgar Carlson. Fortress.
Underhill, Evelyn. 1930. *Mysticism*. 12th ed. Methuen.
Waardenburg, Jacques. 1999. *Classical Approaches to the Study of Religion*. New York & Berlin: Mouton.
Ward, Keith. 2011. "Religion and Revelation." In *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Edited by Chad V. Meister. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

[1] revelation

[2] Karl Rahner (1904-1984)

[3] Wolfhart Pannenberg (1928-2014)

[4] Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

[5] Albrecht Ritschl (1822- 1889)

[6] ecumenism

[۷] در نگرش سودربلوم، دین و مؤلفه‌های دینی نظیر مکاشفه هرگز نمی‌توانند برای آنانی که هیچ تجربه‌ای از آن ندارند اثبات شوند، از این رو لازم است که بدون پیش‌داوری و به‌درستی مورد تحلیل قرار گیرند. دلیل وی برای این ادعا آن است که هرگز نمی‌توان دین را به مفاهیم منطقی تقلیل داد. او همچنین به بخشی از نامه اسقفی اشاره می‌کند مبنی بر این که باور به خدا باید بر یک تجربهٔ شخصی عظیم از واقعیت وی بنا شود، نه بر انباشته‌ای از حقایق که برای همه دسترس‌پذیر است (Ehnmark 1955, 222).

[۸] برخی از این آثار بدین قرارند:
The Legacy of Nathan Söderblom; *Nathan Söderblom als Kommunikator: Genie und Grenze*; *Unendlichkeitsmystik und Persönlichkeitsmystik: Zur Beleuchtung von Prämissen und Möglichkeiten in der Mystikdistinktion Nathan Söderbloms*; *Nathan Söderblom*; *Christian Mysticism in Theory and Practice: Nathan Söderblom And Sadhu Sundar Singh*; *Nathan Söderblom and Our Own Time*; *Nathan Söderblom zum 100jährigen Geburtstag am 15. Januar 1966*; *The Correspondence between Alfred Loisy and Nathan Söderblom*; *Nathan Söderblom - Theologe, Religionswissenschafter, Friedensnobelpreisträger*; *Nathan Söderblom and the study of religion*; *Integrating History of Religions into the Theological Curriculum: Nathan Söderblom and the Emerging Science of Religion*; *Nathan Soederblom and His Contribution to the Study of Religion: Essays in Commemor*; *Nathan Soderblom and the Study of Religion*; *Nathan Söderblom as a Pioneer of Religious Studies, as a Theologian and as an Archbishop of the Church of Sweden*.

[9] personality Mysticism

[10] the Unio mystica

[11] emptiness

[12] the One

[13] Hierophanies

[14] Holiness

[15] general religiosity

[16] vision

[۱۷] چنین نبوغی بصیرتی ذهنی و کاری است که زیبایی و تقدس خداوند را برای جهان عیان می‌سازد. سودربلوم بر این باور است که یک هنرمند و یک پیامبر می‌توانند این کار را در تاریخ انجام دهند. در نگرش وی پیامبرانی که ندای خداوند را سمع می‌کنند نابغه‌اند، همین طور نقاشانی که تصاویرشان ترک می‌خورد و ذوق و خیال مذهبی آنانی را که شاهد کارند می‌گشایند و نیز موسیقی‌دانانی نظیر باخ و موتسارت که زوایای جدید زیبایی خداوند را می‌گشایند، همگی نوابغ تاریخ هستند. سودربلوم می‌گوید «همان طورکه باخ در صدای موسیقی‌اش دیده شده و اثبات می‌شود، سعی کنید بفهمید که خداوند بخشی از آفرینش خود است. پس در وجود باخ و وجود خالق هستی شک نورزید ... رسالت شما انتزاعی بودن نیست؛ رسالت شما خدمت به مردم است. در این صورت، اعمالتان اعمال خداوند خواهد بود» (Nelson 2007, 366).

[18] creator par excellenceo

[۱۹] سودربلوم بر این باور است که برای دانشجویان الهیات و همچنین برای افراد تحصیل‌کرده داشتن دانش در مورد سایر ادیان و سنت‌های مذهبی امری ضروری است. به علاوه، الهی‌دان در حرفه کلیسایی‌اش از دانش و تحقیقات علمی دور نیست. تسامح سودربلوم نه تنها در این باور وی بلکه در عباراتی نظیر عبارت ذیل کاملاً مشهود است: «حرفه کلیسایی ما حصارکشی نیست که ما را از حوزه دانش دور کند بلکه یک کشیش سوئدی باید قرآن بخواند و این نیاز در حقیقت در روزگار ما کاملاً مشهود است» (Söderblom 1901; Jackelén and Wirén 2015, 380).

Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 107-129
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249096.2050

From Parental Wisdom to Grandmaster's Move: The Insufficiency of Skeptical Theist Analogies in Defense of the Principle of Epistemic Limitation

Shima Shahriyari[1]

Submitted: 2025.10.03 Accepted: 2026.06.10

Abstract

Skeptical theism, now regarded as one of the most important responses to evidential arguments from evil, rests on the Principle of Epistemic Limitation, which may be briefly formulated as follows: If theism is true, then, given our cognitive limitations, we should be skeptical of our ability to attain, in every situation, a detailed and comprehensive understanding of all of God's reasons and plans for organizing the world. One common way of defending this principle is to appeal to analogies. This article analyzes and evaluates two prominent examples: Wykstra's parent analogy and Alston's chess analogy. First, it argues that, despite its considerable prominence in the skeptical theist literature, the parent analogy is not particularly successful in representing the epistemic gap between humans and God, because comparing an adult human being to a nine-month-old infant presents an exaggerated picture of the human cognitive condition. The article then reconstructs the chess analogy and shows that it offers a more apt representation of the epistemic gap between humans and God, since, unlike the parent analogy, it depicts this gap within a framework of shared rules and concepts while preserving the possibility of limited knowledge. Nevertheless, this analogy, too, faces difficulties when employed as an analogical argument, since relevant disanalogies between its source and target domains weaken its argumentative force, and it cannot, on its own, provide sufficient support for the Principle of Epistemic Limitation. Accordingly, by distinguishing between the argumentative and clarificatory functions of analogies, the article concludes by proposing that these analogies be used not as analogical arguments but, alongside independent arguments advanced by skeptical theists, as illustrative devices for eliciting intuitive understanding.

Keywords

skeptical theism, Principle of Epistemic Limitation, analogical argument, parent analogy, chess analogy

© The Author(s) 2026.

1. Assistant Professor, Department of Contemporary Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (shi.shahriyari@urd.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

Skeptical theism, a major contemporary response to the evidential problem of evil, rests on what this article calls the *Principle of Epistemic Limitation* (PEL): given our cognitive limitations, it is epistemically appropriate to doubt that, in every situation, we are capable of attaining a detailed and comprehensive understanding of all God's reasons and purposes. One way of rendering this limitation intelligible is through analogy, most notably Stephen Wykstra's "parent analogy". This paper argues, however, that William Alston's "chess analogy" is less vulnerable to several difficulties facing the parent analogy and has received insufficient attention in the skeptical theism literature. It reconstructs the parent analogy and its principal objections, then identifies the relative advantages and limitations of the chess analogy. More fundamentally, it argues that even the strongest analogies lack sufficient independent argumentative force to establish PEL. Their proper role, then, is to clarify and illustrate rather than to prove.

1. The Parent Analogy

Wykstra's parent analogy, originally connected with his *Condition of Reasonable Epistemic Access* (CORNEA), is central to skeptical theism literature. Its basic thought is that, just as an infant is often unable to grasp a loving parent's reasons for permitting painful experiences, finite human beings should not expect to grasp all the reasons available to an omniscient, omnipotent, and perfectly good God. On a minimal reading, the analogy gives intuitive force to rejecting a characteristic *noseeum inference*: from "I can see no God-justifying reason for this evil" to "probably there is no God-justifying reason for it."

The article argues that this minimal reading is more defensible than Wykstra's enriched version, which appeals to a morally deep rather than a morally transparent world and to goods lying in the distant future. These additions make the analogy more ambitious but tie it to controversial claims about the moral structure of the world.

Critics, especially Rowe, Russell, Dougherty, and Wielenberg, reverse the parent analogy. A loving and powerful parent would normally remain present to a suffering child, offer reassurance, and, where possible, explain the point of the suffering. By analogy, if God had morally sufficient reasons for permitting horrendous suffering, one might expect sufferers to receive some awareness of those reasons or of God's comforting presence. The skeptical theist's reply is that God may have morally sufficient reasons for divine silence or hiddenness beyond our epistemic reach. Yet this reply is legitimate only if PEL has independent support; otherwise, appealing to PEL to defend the analogy risks begging the question.

More fundamentally, the parent analogy faces three difficulties. First, an adult human is not cognitively comparable to an infant, while a finite, fallible parent is not metaphysically comparable to an omniscient and omnipotent God. Second, the analogy draws part of its force from the specifically Christian image of God as Father, limiting its cross-traditional reach. Third, its affective and normative structure imports parental duties of presence, consolation, care, and explanation into an epistemological question about human access to divine reasons.

2. The Chess Analogy

Alston's chess analogy offers a more promising model. A novice who cannot discern a good reason for a grandmaster's move is not thereby justified in concluding that no good reason exists. The novice's failure may reflect a difference in strategic insight and depth of calculation, capturing the skeptical theist's point without portraying humans as conceptually impoverished infants.

Its chief advantage is that novice and grandmaster occupy a shared, rule-governed framework. Both know the rules and the general aim of the game, and the novice may assess some moves, yet the grandmaster grasps strategic relations beyond the novice's horizon. Likewise, human beings need not lack all moral concepts or positive knowledge of divine purposes; their limitation concerns access to the full network of goods, evils, consequences, and relations that might figure in God-justifying reasons. The chess analogy therefore preserves limited positive epistemic access, focuses on epistemic superiority rather than affective relationship, and reduces the pressure toward negative theology.

Nevertheless, it too has important limitations. A grandmaster remains a finite human agent; chess does not capture the existential gravity of real suffering; the novice–grandmaster gap is in principle reducible through training and explanation, whereas the God–human cognitive gap is regarded as fundamental; and chess expertise is partly practical know-how, while the issue here concerns understanding reasons that might justify divine permission of evil.

3. Analogy as an Illustrative and Clarifying Device

The article's final proposal is that neither the parent analogy nor the chess analogy, nor analogies of this general kind, has sufficient independent argumentative force to establish PEL. Relevant similarities between source and target domains remain contestable, while relevant disanalogies prevent any straightforward transfer of conclusions.

Yet the analogies need not be discarded. Their proper role is to clarify and illustrate rather than to prove. Used alongside independent, non-analogical arguments for skeptical theism claims, they can make the human epistemic position before God more intelligible, render cognitive distance vivid, and suggest why epistemic humility may be reasonable in some cases. Once the distinction between argumentative and clarifying functions is explicit, the standards of evaluation also change: an analogy need not independently establish a conclusion, but should provide a relevant, intelligible, and non-misleading representation of the epistemic situation. Since no single analogy captures every dimension of the God–human cognitive relation, complementary analogies may offer a more balanced picture, although the danger of anthropomorphism remains.

Conclusion

The chess analogy is comparatively more successful than the parent analogy because it models epistemic asymmetry within a shared conceptual framework and is less culturally and emotionally loaded. Even so, neither analogy can bear the argumentative weight often placed upon it. PEL should therefore rest on independent, non-analogical considerations, while analogies should function as aids to understanding—windows through which the limits of finite human cognition in relation to divine reasons become more vivid and intelligible.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۱۰۷-۱۲۹
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249096.2050

از حکمت پدرانه تا حرکت استادانهٔ مهره‌های شطرنج: نابسندگی تمثیل‌های خداباوران شکاک در دفاع از اصل نارسایی معرفتی

شیما شهریاری[۱]

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۱ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۳/۲۰

چکیده

خداباوری شکاکانه، که امروزه یکی از مهم‌ترین پاسخ‌ها به استدلال‌های شواهدی شر تلقی می‌شود، بر اصل نارسایی معرفتی تکیه دارد که به طور خلاصه از این قرار است: اگر خداباوری صادق باشد، آنگاه با توجه به محدودیت‌های شناختی‌مان، از منظر معرفتی شایسته است در این خصوص تردید کنیم که در تمام موقعیت‌ها می‌توانیم به فهم تفصیلی و همه‌جانبه از تمام دلایل و مقاصد الهی در سامان‌دهی جهان دست یابیم. یکی از شیوه‌های رایج برای دفاع از این اصل تمسک به تمثیل‌ها است که پژوهش حاضر با تمرکز بر دو نمونه برجسته، «تمثیل والدین» وایکسترا و «تمثیل شطرنج» آلستون، به تحلیل و ارزیابی آنها می‌پردازد. در گام نخست، این مقاله نشان می‌دهد که تمثیل والدین، با وجود شهرت گسترده‌اش در ادبیات خداباوری شکاکانه، در بازنمایی شکاف معرفتی انسان و خدا چندان موفق نیست، زیرا تناظر انسان بالغ با نوزاد نه‌ماهه تصویری اغراق‌آمیز از وضعیت شناختی انسان به دست می‌دهد. در ادامه، پس از تقریر تمثیل شطرنج نشان داده می‌شود که این تمثیل تصویر مناسب‌تری از شکاف معرفتی انسان و خدا به دست می‌دهد، زیرا بر خلاف تمثیل والدین، این شکاف را در چارچوبی از قواعد و مفاهیم مشترک به تصویر می‌کشد و امکان شناخت محدود را نیز محفوظ می‌کند. با این همه، این تمثیل نیز، چنانچه در مقام استدلال تمثیلی به کار رود، با دشواری‌هایی روبه‌رو است؛ زیرا ناهمانندی‌های مرتبط میان دو سوی آن از قوت استدلالی‌اش می‌کاهند و نمی‌تواند به‌تنهایی پشتوانه‌ای کافی برای اصل نارسایی معرفتی باشد. بر این اساس، در پایان، با تمایز میان کارکرد استدلالی و کارکرد تفهیمی تمثیل‌ها، پیشنهاد می‌شود این تمثیل‌ها نه در مقام استدلال تمثیلی، بلکه در کنار استدلال‌های مستقل خداباوران شکاک، به منزله ابزارهایی برای تصویرسازی و برانگیختن فهم شهودی به کار روند.

کلیدواژه‌ها

خداباوری شکاکانه، اصل نارسایی معرفتی، استدلال تمثیلی، تمثیل والدین، تمثیل شطرنج

۱. استادیار گروه فلسفه معاصر، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (shi.shahriyari@urd.ac.ir)

مقدمه

در ادبیات تحلیلی معاصر، *خداباوری‌شکاکانه* به صورت‌های متفاوتی تعریف شده است[۱] و فیلسوفان در دست‌یابی به تعریفی دقیق از آن با یکدیگر اختلاف‌نظرهای جدی دارند؛ تعریفی که هم بتواند تمام تقریرهای این دیدگاه را در بر بگیرد و هم رقیبان و مخالفان را بیرون بنهد. این اختلاف‌ها تا حدی ناشی از آن است که خداباوری شکاکانه در آغاز در نقش پاسخی به تقریر ویلیام رو از استدلال شواهدی شر شکل گرفت و طبیعی است که تعاریف اولیهٔ آن در تناسب مستقیم با همان نوع استدلال سامان یافته باشند. با این حال در این پژوهش، خداباوری شکاکانه خانواده‌ای از دیدگاه‌ها لحاظ می‌شود که دست‌کم دو گزارهٔ زیر را می‌پذیرند:

> گزارهٔ ۱: اگر خداباوری صادق باشد، آنگاه با توجه به محدودیت‌های شناختی‌مان، از منظر معرفتی شایسته است در این خصوص تردید کنیم که *در تمام موقعیت‌ها* می‌توانیم به فهم تفصیلی *و همه‌جانبه* از *تمام* دلایل و مقاصد الهی در سامان‌دهی جهان دست یابیم.[۲]
>
> گزارهٔ ۲: اگر گزارهٔ ۱ صادق باشد، آنگاه استدلال‌های شر -دست‌کم در برخی از تقریرهایشان- نقض یا تضعیف می‌شوند.[۳]

هر یک از این دو گزاره را می‌توان مستقل از هر گونه التزام متافیزیکی به وجود خدا پذیرفت. از همین رو، خداباوران شکاک بارها تأکید کرده‌اند که حتی خداناباوران و ندانم‌گرایان نیز می‌توانند در پذیرش این تردید معرفتی یا چیزی نزدیک به این با ایشان همراه شوند.[۴]

در این نوشته، گزارهٔ ۱ را *اصل نارسایی معرفتی* می‌نامیم. خداباوران شکاک این اصل را نخستین بار به طور خاص در مورد وضعیت‌هایی به کار بردند که در آنها با شروری روبه‌رو می‌شویم که نمی‌توانیم هیچ خیر برتر یا دلیل توجیه‌گری را *بیابیم* که خداوند را در رواداری آن شر موجه کند. در ادبیات آنها، از این شرور با تعابیری چون *شرور ظاهراً گزاف*[۵] یا *شرور فهم‌ناپذیر*[۶] یاد می‌شود.[۷] صورت‌بندی رایج این اصل که می‌توان آن را *اصل نارسایی معرفتی در باب شرور فهم‌ناپذیر* نامید، بدین شرح است:

> ۱/۱ ما با توجه به محدودیت‌های قوای شناختی‌مان، در موقعیتی نیستیم که بتوانیم از این واقعیت که «شر فهم‌ناپذیر وجود دارد.» به نحو موجهی به این نتیجه برسیم که «به احتمال زیاد شر گزاف وجود دارد.».[۸]

بر این اساس، حتی اگر پس از دقیق‌ترین و فراگیرترین تأملات انسانی، هیچ خیر برتری را *نیابیم* که رواداری الهی را به برخی از شرور موجه کند، مجاز نیستیم نتیجه بگیریم که در واقع هیچ خیر برتری وجود ندارد که آن رواداری الهی را موجه سازد. به بیان دیگر، فقدان دسترسی شناختی ما به خیر برتر شاهد خوبی بر نبود آن خیر نیست. این رویکرد را می‌توان *احتیاط معرفتی موضعی* نامید؛ صورتی محدود و زمینه‌مند از شکاکیت که ما را از گذار استنتاجی از «شر فهم‌ناپذیر» به «شر واقعاً گزاف» بازمی‌دارد.

خداباوران شکاک برای پشتیبانی از *اصل نارسایی معرفتی* از شیوه‌های گوناگونی بهره گرفته‌اند که یکی از رایج‌ترین آنها توسل به تمثیل‌ها است. پرسش اصلی پژوهش حاضر نیز در همین خصوص طرح می‌شود: آیا تمثیل‌های خداباوران شکاک، به‌ویژه تمثیل والدین و تمثیل شطرنج، می‌توانند به نحو مناسبی از *اصل نارسایی معرفتی* دفاع کنند؟ و چنانچه این تمثیل‌ها در مقام استدلال‌های تمثیلی از توان کافی برخوردار نباشند، آیا باید آنها را

به‌کلی از ادبیات خداباوری شکاکانه کنار گذاشت یا می‌توان برای آنها نقشی محدودتر، اما همچنان سودمند، در نظر گرفت؟

تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است، پژوهشی مستقل که تمثیل‌های خداباوران شکاک را با تمرکز بر این دو پرسش بررسی کند، به زبان فارسی منتشر نشده است؛ هرچند در برخی پژوهش‌های فارسی به پاره‌ای از ابعاد این بحث پرداخته شده است. برای نمونه، در مقالهٔ «خداباوری شکاکانه و محدودیت‌های شناختی بشر»، تمثیل والدین وایکسترا بررسی می‌شود و نویسندگان نتیجه می‌گیرند که این تمثیل در جایگاه یک استدلال تمثیلی در تأیید خداباوری شکاکانه از قوت کافی برخوردار نیست. آنان سپس برای دفاع از محدودیت شناختی بشر به ملاحظات و استدلال‌های مستقل آلستون روی می‌آورند (سعیدی و دیگران ۱۳۹۹). پژوهش حاضر، هرچند با این نتیجهٔ کلی همدل است که تمثیل والدین به‌تنهایی نمی‌تواند بار دفاع از اصل نارسایی معرفتی را بر دوش کشد، اما از چند جهت مسیر متفاوتی را دنبال می‌کند. نخست، موضوع آن منحصراً تمثیل‌های خداباوران شکاک و ارزیابی معرفتی آنهاست. از این رو استدلال‌های غیرتمثیلی آلستون دربارهٔ محدودیت قوای شناختی بشر موضوع بررسی مستقل این مقاله نیستند. دوم، پژوهش حاضر تمثیل شطرنج آلستون را به طور مستقل بازسازی می‌کند و با سنجش تطبیقی آن با تمثیل والدین نشان می‌دهد که این تمثیل از برخی کاستی‌های تمثیل والدین عاری است. از این رو شاید شایسته باشد در ادبیات خداباوری شکاکانه، به جای تمرکز انحصاری بر تمثیل والدین، توجه بیشتری به تمثیل‌های آلستون شود. سوم، پیشنهاد می‌شود تمثیل‌ها، با وجود ناکفایتی در مقام استدلالی مستقل، به‌کلی از ادبیات خداباوری شکاکانه کنار گذاشته نشوند؛ زیرا همچنان می‌توان از آنها در کنار استدلال‌های دیگر خداباوران شکاک، برای تصویرسازی و روشن‌تر ساختن فاصلهٔ معرفتی بین انسان و خدا بهره گرفت.

بر همین اساس، در این مقاله نخست تمثیل والدین تقریر و مهم‌ترین کاستی‌های آن بررسی می‌شود. سپس مزیت‌های تمثیل شطرنج نسبت به تمثیل والدین و نیز محدودیت‌های خاص آن ارزیابی می‌شود. و در پایان، پیشنهاد می‌شود که این تمثیل‌ها نه به‌تنهایی پشتوانهٔ اصل نارسایی معرفتی قرار گیرند و نه اساساً در مقام استدلال تمثیلی عرضه شوند، بلکه در کنار دیگر استدلال‌های خداباوران شکاک، صرفاً در نقش ابزارهایی برای تصویرسازی و برانگیختن فهم شهودی به کار روند.

۱. تمثیل والدین

شاید بتوان *تمثیل والدین* را شناخته‌شده‌ترین و پرکاربردترین تمثیل در ادبیات خداباوری شکاکانه دانست. این تمثیل نخستین بار از سوی استیون وایکسترا در پشتیبانی از یک اصل معرفتی با عنوان CORNEA صورت‌بندی شد و سپس مقالات متعددی به تحلیل و ارزیابی این تمثیل پرداختند.[۹] در این بخش تلاش می‌کنیم تمثیل والدین را در تقریری حداقلی صورت‌بندی کنیم و کارایی آن را نه در مقام پشتیبانی مستقیم از CORNEA، بلکه در مقام دفاع از *اصل نارسایی معرفتی* نشان دهیم.

به نظر می‌رسد اهتمام اولیهٔ وایکسترا در طرح تمثیل والدین، تمرکز بر گزارهٔ شرطی زیر است:

> اگر موجودی وجود داشت که این عالمِ پیرامون ما را آفریده بود و حفظ می‌کرد، حکمت و بصیرت او به وجهی چشمگیر فراتر از حکمت و بینش ما می‌بود. (Wykstra 1996, 139)

به عبارت دیگر، *اگر* خدایی با اوصاف سه‌گانهٔ علم مطلق، قدرت مطلق و خیر محض وجود داشته باشد، طبیعی است که گسترهٔ فهم و معرفت او به نحو بنیادین از ظرفیت‌های معرفتی مخلوق متناهی فراتر رود. حال وایکسترا می‌کوشد فاصلهٔ عظیم معرفتی را از سطح ادعایی انتزاعی به سطحی قابل ادراک برساند و برای این منظور از تمثیل والدین استفاده می‌کند. همان گونه که تفاوت توانایی‌های شناختی پدر و نوزاد برای ما قابل‌فهم است، می‌توان شکاف معرفتی خدا و انسان را به صورت تمثیلی و شهودی فهمید:

> با توجه به آنچه مستقلاً دربارهٔ محدودیت‌های شناختی خود می‌دانیم، بصیرت چنین موجودی نسبت به ما ممکن است همانند بینش والدین نسبت به نوزاد نه‌ماهه‌شان تلقی شود. (Wykstra 1996, 139)

این تمثیل کمک می‌کند گزارهٔ شرطی بالا به صورت تجربه‌ای قابل‌درک و ملموس درآید و در نهایت بتوان به نتیجهٔ مورد نظر وایکسترا دست یافت: همان گونه که فاصلهٔ شناختی نوزاد با والدین مانع درک مقاصد ایشان در تجویز رنج‌های دردناکش می‌شود، شکاف معرفتی میان خدا و انسان نیز دسترسی معرفتی ما را به همهٔ دلایل الهی در تجویز شرور ظاهراً گزاف محدود می‌کند. وایکسترا تصریح می‌کند:

> بعید نیست که ما برخی خیرهای برتر را تشخیص دهیم. اما این که باید اکثر آنها را بشناسیم، تقریباً به همان اندازه محتمل است که یک نوزاد نه‌ماهه بتواند اغلب مقاصد والدینش را در خصوص رنج‌هایی که آنها اجازه می‌دهند او متحمل شود، تشخیص دهد. این بدان معناست که این امر اصلاً محتمل نیست. بنابراین برای هر موردِ مفروضی از رنج شدید، دلیل خوبی هست تا فکر کنیم اگر خیر برتری در ارتباط با آن رنج وجود داشته باشد، ما به آن خیر دسترسی معرفتی نداریم. (Wykstra 1984, 88)

بنابراین ناتوانی کودک در درک چرایی تجویز والدینش به رنج‌های دردناک می‌تواند مشابه ناتوانی انسان در درک خیر برتر الهی در تجویز شرور ظاهراً گزاف در نظر گرفته شود و در نهایت از آن به این نتیجه رسید که فاصلهٔ عمیق معرفتی میان انسان و خدا، مشابه شکاف شناختی نوزاد و والدین، چنان است که *ناآگاهی* از خیرهای برتر هیچ گاه نمی‌تواند شاهد معتبری بر *نبود* آن خیرها قلمداد شود.

البته به نظر می‌رسد هنوز یک پرسش مهم بی‌پاسخ مانده است: چرا باید انتظار داشته باشیم که اگر خدایی وجود داشته باشد، آن خیرهای برتری که رواداری او را به رنج‌های فهم‌ناپذیر موجه می‌کنند، به احتمال زیاد خارج از حد فهم و درک ما باشند؟ وایکسترا در پاسخ به این پرسش بین دو جهانِ اخلاقاً ژرف و اخلاقاً شفاف تمایز می‌گذارد (Wykstra 1996, 140). در جهان اخلاقاً شفاف، خیرهای توجیه‌گرِ خداوند در تجویزش به شرور دهشتناک برای ما کاملاً در دسترس و به سهولت رؤیت‌پذیرند؛ اما در جهان ژرف، این خیرها برای ما اغلب مبهم، پیچیده و نامکشوف‌اند. ادعای او این است که اسرارآمیز و مرموز بودن از آن سنخ اموری است که ما دقیقاً از یک مطلق-خدا انتظار داریم و اگر جهان ما را چنین موجودی آفریده باشد، کاملاً قابل انتظار و محتمل است که یک جهان اخلاقاً مبهم و عمیق آفریده باشد؛ یعنی جهانی که برخی از خیرهای مورد نظرِ خداوند در تجویزش به شرور دهشتناک برای ما مبهم و نامفهوم باشند. بنابراین خداباوری با یک جهان اخلاقاً مبهم و رازآلود بیشتر همخوانی دارد تا یک جهان اخلاقاً شفاف.

وایکسترا برای مفهوم‌سازی این انتظار بار دیگر تلاش می‌کند تا تمثیل والدین را در یک بازخوانی جدید غنی‌تر کند. او می‌پرسد: چقدر احتمال دارد خیری که رواداری والدین را به رنج کنونی فرزندشان موجه می‌کند، در آینده‌ای

دور واقع شود؟ او پاسخ به این پرسش را وابسته به دو پرسش دیگر می‌داند: اول، آیا وضعیت زندگی کودک محصول طرح و نقشهٔ آگاهانهٔ والدین است یا برآمده از تصادف و بخت؟ دوم، اگر طرح آگاهانه‌ای در کار است، خردمندی، منش آینده‌نگر و توانایی والدین تا چه اندازه است؟ وایکسترا با استناد به فهم عرفی بیان می‌کند که هر چه این سه خصیصه در والدین فزون‌تر باشند، احتمال آن که خیرهای توجیه‌گرِ رواداری والدین به رنج فعلی فرزند در آیندهٔ دورتری قرار داشته باشد، بیشتر می‌شود (Wykstra 1996, 143-4).

وایکسترا سپس چنین نتیجه می‌گیرد که اگر جهان ما حاصل فرایندهای تصادفی‌ای باشد که از کنش آگاهانه ناتوان‌اند و هیچ فهم و درکی از خیرها و آینده ندارند، پس احتمال این امر به‌شدت پایین می‌آید که رنج‌های کنونی اصلاً به سبب خیرهای برتر باشند یا به خاطر خیرهایی باشند که در آیندهٔ دور واقع می‌شوند. اما اگر این جهان آفریدهٔ موجودی خردمند، خیرخواه و قادر باشد، هر چه برآورد ما از فهم، توجه و توانایی این موجود در تحقق خیرهای برتر بالاتر رود، این احتمال نیز افزایش می‌یابد که خیرهایی که مجوز تجویز او به شرور هستند، در آیندهٔ دورتری محقق شوند (Wykstra 1996, 144). از آنجا که در خداباوری، جهان ذیل طرح و نقشهٔ خدایی نامتناهی در علم و حکمت، بی‌نهایت خیرخواه و حساس به زندگی مخلوقات و نامحدود در قدرت فهمیده می‌شود، پس به فرض خداباوری، این احتمال بالا می‌رود که خیرهای مد نظر خدا در رواداری رنج‌های دهشتناک، در آیندهٔ دور قرار داشته باشند[۱۰] و همین امر به ما دلیلی می‌دهد تا یک جهان اخلاقاً مبهم و رازآلود را یک انتظار موجه بدانیم.

بدین ترتیب وایکسترا در بازخوانی جدید از تمثیل والدین می‌کوشد بار پشتیبانی از مدعیات افزوده‌ای نظیر «ژرفای اخلاقی جهان» و «دوردست بودن خیرهای برتر» را نیز بر دوش این تمثیل بگذارد. اما به نظر نگارنده، تقریر نخست و حداقلی این تمثیل به‌مراتب ایمن‌تر از بازخوانی آن است. در صورت‌بندی اولیه، تمثیل بر کمینه‌ای از مفروضات تکیه دارد، و اگر با فروتنی معرفتی صرفاً بر ناموجه بودن گذار از «عدم دسترسی به خیرهای برتر» به «نبود آن خیرها» بسنده شود، توفیق بیشتری خواهد داشت. در چارچوب این خوانش حداقلی، هدف از تمثیل والدین را می‌توان ملموس‌سازی این ادعا در نظر گرفت که در برخی از مواردِ مربوط به رنج‌های شدید، چنین انتظاری از دسترسی معرفتی، *ممکن است* روا نباشد و «خیر برتری را نمی‌یابم» نمی‌تواند پشتیبانی محکمی از «خیر برتری نیست» کند. اما تمثیل والدین در بازخوانی جدید با افزودن فرض‌های کلان دربارهٔ ساختار اخلاقی جهان به دعاوی بحث‌انگیز گره می‌خورد؛ افزوده‌هایی که هرچند جذاب‌اند، بار پشتیبانی را سنگین‌تر و تمثیل را در برابر انتقادات منتقدان آسیب‌پذیرتر می‌سازند. حفظ تمثیل والدین در سطح اولیه و منطبق با فهم عرفیِ شکاف معرفتی، از بلندپروازی‌های تئودیسه‌وار می‌پرهیزد و امکان دفاع حداقلی را حفظ می‌کند.

بر همین مبنا، در ادامه، تمثیل والدین را در همان تقریر نخست مفروض می‌گیریم و سپس بررسی می‌کنیم که آیا انتقاد تمثیل معکوس بر این تقریر حداقلی وارد است یا خیر.

۱-۱. انتقاد تمثیل معکوس والدین

گرچه تمثیل والدین به‌سرعت در ادبیات خداباوری شکاکانه شهرت چشمگیری یافت و در چند دههٔ اخیر به یکی از تمثیل‌های پرارجاع در ادبیات غربی مسئلهٔ شر بدل شده، شماری از فیلسوفان بر این باورند که این تمثیل نه تنها در تأیید *خداباوری شکاکانه* ناتوان است، بلکه با بازخوانی خاصی می‌تواند خلاف مسیری حرکت کند که طراحان اولیه برای آن در نظر داشتند و نهایتاً به تضعیف مبانی خداباوری نیز بینجامد.

این نسخهٔ وارونه که از آن با عنوان *تمثیل معکوس والدین*[۱۱] یاد می‌شود، نخستین بار از سوی ویلیام رو طرح شد. او در نوشته‌های متعدد، تمثیل والدین را بازصورت‌بندی کرد و در کاربردی دفاعی برای پاسخ‌گویی به خداباوران شکاک به کار گرفت (برای نمونه، نک. Rowe 1996, 276; 2001, 298-9; 2006, 87-89). پس از او، ترنت دوئرتی با تقریری مفصل‌تر نشان داد که تمثیل والدین با اهداف اولیهٔ خداباوران شکاک ناسازگار است و در نهایت به نتایج نامطلوب برای خداباوری می‌انجامد (نک. Dougherty 2012a, 19-24). اریک ویلنبرگ نیز با صورت‌بندی این تمثیل در قالب *والد مهربان* همین مسیر را در پیش گرفت؛ با این تفاوت که ویلنبرگ از این تمثیل در یک کاربرد تهاجمی و به عنوان شاهدی علیه خداباوری مسیحی استفاده کرد (نک. Wielenberg 2015, 301-14).

به نظر می‌رسد در تمام این تقریرهای معکوس بر بُعدهای عاطفی و هنجاری والدگری تأکید می‌شود و انتقاد مهم آنها به خداباوران شکاک این است که آنها در صورت‌بندی تمثیل والدین عمدتاً بر اوصافی چون علم و حکمت تمرکز کرده و اوصاف مهمی چون محبت و مهربانی را بیشتر به صورت تزئینی به کار برده و به نحو شایسته آنها را مستقیماً در ساختار تمثیل دخیل نکرده‌اند. همین گزینش دلخواهانه نیز باعث شده نتیجهٔ بحث به نفع خداباوری شکاکانه رقم بخورد. ترنت دوئرتی با توجه به همین انتقاد است که ادعا می‌کند تمثیل معکوسِ آنها قدرتمندتر از تمثیل والدین خداباوران شکاک است؛ زیرا بر تصویری جامع‌تر و متوازن‌تر از اوصاف خداوند استوار است (Dougherty 2012b).

اجازه دهید تصویری را که ویلیام رو از تمثیل معکوس ارائه می‌دهد به‌اختصار بیان کنیم. به عقیدهٔ او، از آنجا که درد و رنجْ طاقت‌فرسا و ذاتاً شر است، از یک والد *خوب و مهربان* انتظار می‌رود که در طول این مدت سخت کنار فرزند حضور داشته باشد و او را مطمئن سازد که این رنج به هیچ وجه گزاف نیست و روزی پایان خواهد یافت. در مرحلهٔ بعد تلاش کند تا فرزند را از عشق، نگرانی و اهمیت دادنش به او مطمئن سازد و در نهایت خاطرجمع شود که فرزند توانسته است آن خیر برتر را دریابد یا حداقل از عشق و علاقه‌اش به او آگاه است. چنانچه پدر و مادری از انجام این کار امتناع ورزند، هرگز نمی‌توان آنها را مهربان و خیرخواه نامید، بلکه باید آنها را بی‌رحم و ظالم دانست (Rowe 1996, 276).

بر همین اساس، اگر خدایی واجد آن اوصاف سه‌گانه وجود داشته باشد که دلیل برتری برای تجویزش به رنج‌های ظاهراً گزاف داشته باشد، این احتمال بالا خواهد بود که ما انسان‌ها فهمی هرچند اجمالی از ماهیت آن خیر یا حداقل اطمینانی به وجود آن خیر داشته باشیم یا دست‌کم در میانهٔ رنج نشانه‌ای روشن از حضور و تسلای الهی را دریافت کنیم و در این موقعیت‌ها با احتجاب الهی روبرو نشویم (Rowe 2001, 299). اما به زعم ویلیام رو، شمار عظیمی از انسان‌ها رنج‌های طاقت‌فرسا را بدون چنین آگاهی یا تجربه‌ای از حضور و تسلای الهی تحمل می‌کنند. پس به احتمال زیاد چنین خدایی وجود ندارد (Rowe 2006, 89). بدین ترتیب تمثیل والدین در این تقریر وارونه، علیه خداباوری عمل می‌کند.

منتقدان دیگر نیز تقریباً همین سیر انتقادی را دنبال می‌کنند. به عقیدهٔ بروس راسل، اگر خداوند همانند یک پدر و مادر مهربان، خوب بود و به ما اهمیت می‌داد، چرا طرح و خیرهای نهفتهٔ جهان را برای موجودات هوشمندی مانند ما شفاف نکرده است؟ (Russell and Wykstra 1988, 147). ترنت دوئرتی نیز یادآور می‌شود که دانستن اجمالی چرایی رنج تحمل آن را تا اندازه‌ای آسان‌تر می‌کند، و عدم تبیین و حضور الهی خود بار مضاعفی بر شدت آن

رنج می‌افزاید؛ اما روشن نیست که چرا خدای خیر این رنج‌های شدید را بدین سان برای ما سنگین‌تر و تحمل‌ناپذیرتر می‌سازد؟ (Dougherty 2012a, 21). به نظر می‌رسد این پرسش‌ها چنان مسئله‌آفرین‌اند که برخی از خداباوران شکاک نیز دشواری پاسخ به آنها را گوشزد کرده‌اند (برای مثال، نک. Alston 1996a, 123, n. 22).

بنابراین، منتقدانْ خداباوران شکاک را با یک دوراهی دشوار مواجه می‌کنند:

یا تمثیل والدین را همچنان حفظ کنند و به پیامد معکوس آن یعنی تضعیف خداباوری تن دهند،

یا تمثیل والدین را رها کنند و اعتراف کنند که این تمثیل پشتوانهٔ مناسبی برای دعاوی آنها از جمله *اصل نارسایی معرفتی* نیست.

۱-۲. ارزیابی تمثیل معکوس

هرچند خداباوران شکاک به انتقاد تمثیل معکوس پاسخ‌های متعددی داده‌اند؛[۱۲] اما در این مقاله تنها بر پاسخی تمرکز می‌کنیم که دقیقاً با راهبرد محوری آنان همسو است. بر اساس *اصل نارسایی معرفتی*، هرچند حضور آشکار و تسلی آرامش‌بخش خدا ارزشی مثبت دارد، اما ممکن است خداوند دلایلی اخلاقاً کافی برای این احتجاب داشته باشد، دلایلی که ممکن است انتظار دسترسی معرفتی ما به تمام آنها ناپذیرفتنی باشد.

ویلیام آلستون به‌صراحت سکوت الهی و ناآگاهی ما از دلایل الهی در باب تجویز رنج‌های به‌ظاهر گزاف را نمونه‌ای از همان شرور فهم‌ناپذیری می‌داند که دلایل توجیه‌گر آنها برای ما ناشناخته است (Alston 1996b, 321). از این رو، حتی اگر ندانیم چرا خداوند ما را در خصوص این مسئله در موقعیت تاریکی نگه داشته است، مجاز نیستیم نتیجه بگیریم که او هیچ دلیل کافی‌ای در این خصوص نداشته است (Alston 1996a, 123, n. 22).

پاسخ مایکل برگمن نیز تقریباً در همین راستا صورت‌بندی می‌شود (Bergmann 2001, 282-3). پاسخ او را می‌توان به زبان ساده چنین خلاصه کرد:

اگر خیرهایی که از حد فهم و درک ما خارج‌اند و خدا را در تجویز رنج‌های دهشتناک موجه می‌کنند، وجود داشته باشند، آنگاه:

یا (الف) در این موقعیت‌ها، سکوت و احتجاب الهی رخ نمی‌داد

یا (ب) خیر برتری وجود دارد که سکوت و احتجاب الهی را در این موقعیت‌ها موجه می‌سازد.

برای آن که ویلیام رو بتواند گزارهٔ (الف) را نسبت به (ب) محتمل‌تر بداند، باید مقدمهٔ ذیل را بپذیرد:

(۱) احتمالاً هیچ خیر برتری وجود ندارد که سکوت و احتجاب الهی را در این موقعیت‌ها موجه کند.

و طبیعی‌ترین راه به سود (۱) اتکا به این گزاره است:

(۲) هیچ خیری که *ما بشناسیم*، سکوت و احتجاب الهی را موجه نمی‌کند.

اما گذار از (۲) به (۱) همان الگوی (نمی‌یابم - پس احتمالاً نیست)[۱۳] را در خود دارد که وایکسترا به‌تفصیل و بارها در نوشته‌هایش بر ناموجهی چنین گذاری تأکید داشت (خصوصاً، نک. Wykstra 1996, 126-150). به بیان دیگر، تمام انتقادهایی که خداباوران شکاک در رد استدلال شواهدی شرور گزاف (استنتاج شرور گزاف از شرور فهم‌ناپذیر) ارائه داده بودند، می‌تواند با جرح‌وتعدیلی در رد این نوع استنتاج نیز به کار رود. در نتیجه، بار اثبات بر عهدهٔ منتقد باقی می‌ماند تا نشان دهد:

الف) هیچ دلیل اخلاقاً کافی برای سکوت و احتجاب الهی در شرایط رنج‌های دهشتناک وجود ندارد

و

ب) انتظار معقول آن است که اگر خدای واجد اوصاف سه‌گانه وجود دارد، رنج‌کشیده *باید* یکی از اَشکال حضور یا پیام تسلی‌بخش الهی را تجربه کند.

تا زمانی‌که بر این دو ادعا برهان‌آوری مستقل عرضه نشود، *اصل نارسایی معرفتی* به قوت خود باقی است و تمثیل معکوس دیگر نمی‌تواند به عنوان ناقض عمل کند.

در پایان توجه به این نکته بایسته است که کارآمدی پاسخ پیش‌گفته مشروط به آن است که تمثیل والدین، نه به مثابهٔ استدلالی مستقل برای اثبات *اصل نارسایی معرفتی*، بلکه در کنار استدلال‌های دیگرِ خداباوران شکاک و با کارکرد تبیینی-تصویری به کار گرفته شود، نکته‌ای که در پیشنهاد نهایی مقاله نیز به آن خواهیم پرداخت. در غیر این صورت، اگر تمثیل خودْ مبنای دفاع از اصل قرار گیرد، و سپس همان اصل برای رد تمثیل معکوس به کار گرفته شود، با خطر مصادره به مطلوب مواجه خواهد شد.

۱-۳. ناکفایتی تمثیل والدین و لزوم ارائهٔ جایگزین‌های دقیق‌تر

در بخش پیشین یکی از واکنش‌های خداباوران شکاک به انتقاد تمثیل معکوس را مرور کردیم. اما فارغ از کارآمدی آن پاسخ، پرسش مهم‌تری مطرح است که این مقاله نیز در پی بررسی آن است: آیا تمثیل والدین حقیقتاً تمثیل خوبی برای بازنمایی شکاف معرفتی انسان و خدا است؟ به نظر می‌رسد این تمثیل، با وجود شهرت گسترده‌ای که دارد، در این بازنمایی چندان موفق نیست و رواج آن، بیش از آن که از شایستگی خود تمثیل برآید، تا حدّی وام‌دار پیش‌فرض‌های الهیاتی، به‌ویژه آموزهٔ مسیحی *خدا به مثابهٔ پدر* است. از این رو، پیشنهاد نگارنده آن است که در ادبیات خداباوری شکاکانه تمثیل‌های دقیق‌تر دیگری جایگزین شوند. در ادامه نشان می‌دهیم که تمثیل والدین حداقل با سه اشکال اساسی روبه‌رو است.

الف) ناهمسانی دو سوی تمثیل

در تمثیل والدین، وجه مشترک دو سوی تمثیل فاصلهٔ شناختی است. به بیان روشن‌تر، میان توانایی‌های شناختی خدا و انسان با توانایی‌های شناختی والد و نوزاد نه‌ماهه‌اش فاصلهٔ شناختی برقرار است. سپس چنین نتیجه می‌شود: همان طور که نامحتمل است که نوزاد بتواند تمام مقاصد والدینش را در تجویز رنج‌هایش دریابد، این نیز نامحتمل است که انسان بتواند *تمام* دلایل الهی را برای رواداری رنج‌های شدید دریابد. اما به نظر می‌رسد مهم‌ترین ضعف این تمثیل ناهمسانی دو سوی تمثیل در هر دو ضلع آن است. از یک سو، برابرسازی وضعیت شناختی نوزاد نه‌ماهه با انسان بالغ اغراق‌آمیز است و فقر شناختی نوزاد را به‌نادرستی به وضعیت انسانی تعمیم می‌دهد. از سوی دیگر، همسان‌انگاری والد محدود و خطاپذیر با خدای دانای مطلق و قادر مطلق تفاوت‌های متافیزیکی بنیادین را نادیده می‌گیرد و با خطر انسان‌انگاری همراه است. در ادامه هر کدام را جداگانه بررسی می‌کنیم:

۱) *ناهمانندی وضعیت شناختی انسان و نوزاد*

همان گونه که ویلیام‌رو یادآور می‌شود، نوزاد نه‌ماهه اساساً فاقد چارچوب مفهومی لازم حتی برای طرح پرسش از مقاصد خیرخواهانهٔ والدین است و هیچ بستر گفت‌وگویی وجود ندارد که والد به مدد آن بتواند دلایل خود را به نوزاد منتقل کند. اما انسان بالغ از شبکه‌ای نسبتاً غنی از مفاهیم و احکام اخلاقی برخوردار است و می‌تواند بسیاری از خیرهای برتر را تصور و ارزش‌گذاری کند؛ حتی خیرهایی که تاکنون در جهان فعلی تجربه نکرده است.[۱۴] ویلیام رو با

چنین بیانی نتیجه می‌گیرد که شاید بهتر بود تمثیل والدین به جای این که نسبت والدین با نوزاد را بازتاب دهد، منعکس‌کنندهٔ ارتباط آنها با فرزندی بود که به اندازهٔ کافی بزرگ شده است که بتواند این قبیل مسائل را فهم کند و از همین رو شناساندن این خیرهای برتر به او کار چندان دشواری نبود (Rowe 1996, 275).

البته ممکن است چنین تصور شود که انسان در قبال دلایل نهان و کلان الهی که کاملاً فراتر از فهم انسانی‌اند، همانند یک نوزاد در همان نسبت ادراکی نزدیک به صفر قرار دارد و از همین رو تناظر انسان با نوزاد قابل دفاع است. اما باز هم به نظر می‌رسد اشکال ویلیام رو پابرجا است. زیرا تناظر انسان با نوزاد نه‌ماهه نمونه‌ای اغراق‌شده از وضعیت شناختی انسانی را به تصویر می‌کشد. این ناهمترازی شدید در خصوص ظرفیت شناختی، علاوه بر این که فاصلهٔ شناختی خدا با انسان را بیش از واقع می‌نمایاند، امکان فهم هر گونه تبیین الهی را نیز عملاً ناممکن جلوه می‌دهد. این در حالی است که برخی از خداباوران شکاک در نوشته‌هایشان تصریح دارند که در خداباوری شکاکانه هرچند فاصلهٔ شناختی انسان با خدا بنیادین و عمیق است، همچنان امکان گفت‌وگوی معرفتی حداقلی باقی است و انسان می‌تواند با تعقل یا ارجاع به منابع مقدس تا حدی به ارزیابی محدود برخی از دلایل الهی بپردازد (Rea 2013, 504). اگر بپذیریم خداباوری شکاکانه حاکی از باور به چنین دیدگاهی است، پس تناظر انسان با نوزاد نه‌ماهه ممکن است ناخواسته مخاطب را به تصویر کاملاً سلبی از خدا سوق دهد و خلاف مقصود خداباوران شکاک به الهیات سلبی بینجامد.[۱۵]

۲) *ناهمانندی خدای نامحدود با والد انسانی*

والد انسانی به فرض آن که یک دانای حکیم و بسیار مهربان باشد، به هر حال موجودی محدود، خطاپذیر و در معرض تزاحم وظایف است. اما خدا در سنت‌های یگانه‌باور فاعلی است با علم مطلق، خیریت محض و قدرت نامحدود. از این رو، در تمثیل والدین با عدم تناظری میان «والد به عنوان انسانی با خصایص محدود» و «خدا با خصایص نامحدود» روبرو هستیم. این ناهم‌سنخی متافیزیکی بنیادین به‌شدت از اعتبار تمثیل والدین می‌کاهد.

البته ممکن است خداباور شکاک بگوید صرف فهرست کردن شباهت‌ها و تفاوت‌ها سنجهٔ معتبری برای ارزیابی قوت تمثیل نیست و تنها *وجوه مرتبط* اهمیت دارند.[۱۶] افزون بر این، هدف از برقراری این تمثیل همسان‌سازی تام نیست، بلکه صرفاً نشان دادن *برتری معرفتی در موارد خاص* است. پس می‌توان والد را حامل همین نقش دانست و با در نظر داشتن همین وصف خاص، دیگر تفاوت‌ها را بیرون از میدان گذاشت.

اما به نظر می‌رسد این پاسخ چندان قانع‌کننده نیست، زیرا حتی اگر بگوییم هدف تمثیل صرفاً برجسته‌سازی برتری معرفتی فاعل برتر است، باید پذیرفت که برخی ناهمانندی‌های متافیزیکی میان خدا و والد از قبیل علم و قدرت نامحدود در برابر دانش و توان محدود دقیقاً از سنخ تفاوت‌های مرتبط‌اند. به گفتهٔ ویلیام رو، والد انسانی با قیود نادانی، ناتوانی و تزاحم وظایف مواجه است و از همین رو در شرایطی پذیرفتنی است که او را در رواداری رنج فرزندش موجه بدانیم، اما هیچ یک از این قیود دربارهٔ خدای دانای مطلق و قادر مطلق صادق نیست، و از همین رو بسیار دشوار است بپذیریم که چنین خدایی نتوانسته از فجایع بزرگ پیشگیری کند (Rowe 2004, 8). به بیان روشن‌تر، این ناهمانندی‌ها بر ارزیابی اخلاقی رواداری رنج اثر مستقیم می‌گذارند و نمی‌توان آنها را از سنخ تفاوت‌های حاشیه‌ای دانست. بنابراین پلی که تمثیل می‌سازد، زیر سنگینی همین تفاوت‌های کلیدی می‌شکند.

ب) سوگیری الهیاتی و زمینه‌مندی مسیحی-فرهنگی

هرچند در الهیات مسیحی از تمثیل‌های متعددی برای تبیین رابطهٔ خدا با انسان استفاده شده است، اما تمثیل پدر-فرزند جایگاهی محوری دارد که در قلب آموزهٔ پرنفوذ «خدا به مثابهٔ پدر آسمانی» قرار می‌گیرد (برای مطالعه در خصوص این آموزه رجوع شود به تعالیم کلیسای کاتولیک، بندهای ۲۳۸-۲۴۰) و به نظر می‌رسد بخشی از اقبال گسترده به تمثیل والدین در ادبیات خداباوری شکاکانه نیز از همین جا نشئت می‌گیرد. این آموزه چنان در فضای مسیحی رسوخ دارد که ذهن خوانندهٔ غربی را از پیش برای دیدن نسبت خدا و انسان در قالب رابطهٔ پدر و فرزند آماده می‌کند و برای بسیاری از مخاطبان پرورش‌یافته در سنت مسیحی بی‌درنگ طعم مقبولیت دارد. طرح‌وارهٔ *والد خیرخواه مقتدر* در لایه‌های مختلف فرهنگ، از ادبیات و سینما تا روایت‌های روان‌شناسی عامه‌پسند و حتی استعاره‌های سیاسی-حقوقی مانند دولت به مثابهٔ والد شهروندان، نهادینه شده است، و ذهن مخاطب غربی از پیش برای پذیرش چنین تمثیلی آماده است. اما دقیقاً از همین جا محدودیت دامنهٔ اعتبار و شائبهٔ سوگیری الهیاتی پدید می‌آید.

روشن است که این تمثیل به نحو پیشینی بر پذیرفتن تصویر پدرانه از خدا متکی است، تصویری که در الهیات مسیحی محوریت دارد تا آنجاکه به تعبیر ویلنبرگ، اگر خدای مسیحیت وجود داشته باشد، آنگاه رابطهٔ خدا و انسان از جهاتی شبیه رابطهٔ پدر و فرزند است (Wielenberg 2015, 308). اما همین پیش‌فرض در بسیاری از سنت‌های غیرمسیحی یا در الهیات عقل‌محور غایب است یا حداکثر نقشی حاشیه‌ای دارد. در این سنت‌ها، الگوی عاطفی *پدر مهربان و مقتدر* صرفاً حُسن ظاهری دارد و با نیاز اصلی مخاطب، که در این بحث می‌تواند سنخی معرفت‌شناختی و متافیزیکی داشته باشد، همخوان نیست. از همین رو، قابلیت تعمیم بین‌الادیانی این تمثیل تا اندازه‌ای محدود می‌ماند و نیروی اقناعی آن در بافت‌های فرهنگی ناهم‌سنخ به نحو محسوسی کاهش می‌یابد. به بیان دقیق‌تر، هر چه اتکای تمثیل به مفروضات خاص الهیاتی و فرهنگی بیشتر باشد، اعتبار فرابافتی و قدرت انتقال آن به چارچوب‌های دینی-فلسفی بدیل کمتر می‌شود و همین جاست که تمثیل والدین به تمثیلی وابسته به زمینهٔ مسیحی-فرهنگی بدل می‌شود که بیرون از این بافت، بخشی از نیروی اقناعی و کارایی خود را از دست می‌دهد.

ج) عاطفه‌محوری و تزریق هنجارهای والدگری به جای تمرکز بر فاصلهٔ معرفتی

تصویر پدری خیرخواه که برای تحقق خیری برتر رنج فرزندش را روا می‌دارد به‌شدت بر الگوی خویشاوندی و پیوندهای عاطفی تکیه دارد. همین بار عاطفی می‌تواند کیفیت تمثیل را تضعیف کند. زیرا سوگیری عاطفی معمولاً شباهت‌های سطحی دلنشین را پررنگ و تفاوت‌های ساختاری را کم‌رنگ می‌سازد و مخاطب به جای سنجش تناظرهای معرفتیِ مرتبط با دسترسی و انتظار رؤیت، درگیر مناسبات عاطفی و هیجانی والدگری می‌شود. در نتیجه، آنچه باید به مثابهٔ *فاصلهٔ معرفتی خدا-انسان* سنجیده شود، در دل روایتی احساس‌برانگیز پوشیده می‌ماند.

همچنین تمثیل والدین به‌آسانی هنجارهای رابطهٔ والدگری همچون حضور عاطفی، دلنگرانی حقیقی، تسلی، همدردی آشکار و تبیین چرایی رنج برای فرزند را به بحث تزریق می‌کند و مخاطب را پیشاپیش آماده می‌کند تا آنچه برای پدر انسانی تکلیف اخلاقی است، بی‌درنگ برای خدای نامتناهی نیز تکلیف بینگارد. این پیش‌انگاشت، افزون بر این که منتقدان را به طرح انتقاداتی چون پدر سرد و بی‌تفاوت می‌کشاند و تمثیل والدین را در برابر وارونه‌سازی‌هایی از قبیل تمثیل معکوس ویلیام رو آسیب‌پذیرتر می‌سازد، همچنین تمرکز اصلی بحث را از سطح معرفت‌شناختی به

داوری اخلاقی دربارهٔ بایدهای الهی منحرف می‌سازد و سنجش تناظرهای معرفتیِ تمثیل به‌آسانی جای خود را به سوگیری عاطفی می‌دهد. از درون همین شرایط، انتظاراتی هنجاری سر برمی‌آورند که هر چه برآورده نشوند، به شواهدی علیه خداباوری بدل می‌گردند.

بدین ترتیب با توجه به مباحث پیش‌گفته، تمثیل والدین به سبب اتکای پررنگ به الگوی خویشاوندی، بار عاطفی چشم‌گیری را بر تمثیل تحمیل می‌کند و مخاطب را از سنجش دقیق امور معرفتی دور می‌سازد. اگر مقصود پشتیبانی از *اصل نارسایی معرفتی* است، مناسب‌تر آن است که خداباوران شکاک از تمثیل‌های عاطفه‌زدوده و فرامسیحی همچون تمثیل شطرنج استفاده کنند.

۲. تمثیل شطرنج

از آنجا که تمثیل والدین با اشکالات مهمی همراه است، برخی از خداباوران شکاک به تمثیل‌های دیگری رو آورده‌اند. یکی از مؤثرترین تلاش‌ها در این مسیر به ویلیام آلستون بازمی‌گردد.[۱۷] البته آلستون در برداشت نخست خود به تمثیل والدین وایکسترا استناد می‌دهد و مخالفت صریحی با آن نمی‌کند (Alston 1996a, 102). اما در تأملات بعدی‌اش، ناکفایتی تمثیل والدین را گوشزد و تصریح می‌کند که این تمثیل به دلیل عدم تناظر مفهومی و آسیب‌پذیری در برابر نقدهای افرادی چون ویلیام رو بهتر است کنار گذاشته شود (Alston 1996b, 317). بر این اساس، او تمثیل‌هایی را پیشنهاد می‌کند که به قرائت نگارنده عمدتاً تخصص‌محور هستند[۱۸] و شاید بتوانیم بگوییم که تمثیل شطرنج برجسته‌ترین نمونه در این میان است.

در تمثیل شطرنج، نسبت انسان به خدا همچون نسبت نوآموز شطرنج به استاد بزرگ تصویر می‌شود که اهداف، طرح‌ها و راه‌بردهای پیچیدهٔ استاد از سطح ادراک و افق محاسباتی نوآموز فراتر می‌رود. این الگو هم با محدودیت‌های شناختی انسان سازگارتر است و هم از بار عاطفی و اخلاقی تمثیل والدین فاصله می‌گیرد. برای آن که روشن شود که چگونه این تمثیل می‌تواند برخی از ضعف‌های تمثیل والدین را جبران کند، شایسته است ابتدا این تمثیل را به روایت آلستون بازسازی کنیم.

آلستون در «تأملات (موقتاً) نهایی در باب استدلال شاهدمحور شر» به‌اختصار یک مسابقهٔ شطرنج را مثال می‌زند (Alston 1996b, 317) که در اینجا کمی با جرح‌وتعدیل آن را بیان می‌کنیم:

تصور کنید که یک نوآموز شطرنج در سال ۱۳۸۷ در حال تماشای مسابقهٔ شطرنج بین احسان قائم‌مقامی و آناتولی کارپف بوده است. فرض کنید که این فرد با مشاهدهٔ حرکت اخیر قائم‌مقامی با خودش بگوید که تا آنجا که می‌توانم ببینم به دلیل این حرکت نابجای قائم‌مقامی هیچ راه فراری نمی‌یابم که او بتواند خودش را از کیش و مات شدن نجات دهد و سپس نتیجه بگیرد که اصلاً هیچ راه فراری وجود ندارد. به عبارت دیگر، استنتاجی که این فرد ترتیب داده است، بدین صورت است:

> از آنجا که من هیچ دلیل خوبی برای حرکت اخیر قائم‌مقامی نمی‌یابم،
> پس هیچ دلیل خوبی وجود ندارد که او را در حرکت اخیرش موجه کند.

روشن است که این استنتاج کاملاً نسنجیده است. زیرا آن فرد با توجه به این که در شطرنج مبتدی است، نباید انتظار داشته باشد که تمام دلایل آن حرکت خاص قائم‌مقامی را بفهمد. شاید آن حرکت خاص دقیقاً در راستای طرح و نقشه‌ای باشد که او از پیش با درایت تمام برای پیروز شدنش طراحی کرده است. بنابراین این واقعیت که او نمی‌تواند

دلیل خوبی را برای یک حرکت *خاص* قائم‌مقامی بیابد، او را در رسیدن به این نتیجه موجه نمی‌کند که هیچ دلیل خوبی برای این حرکت خاص وجود ندارد. زیرا محدودهٔ محاسبهٔ او هرگز با عمق محاسبهٔ استاد بزرگ شطرنج قابل قیاس نیست. می‌توانیم این تمثیل را در قالب گزارهٔ زیر صورت‌بندی کنیم:

> اگر فاعلی با توان شناختی محدود (مبتدی) در ارزیابی فعل فاعلی با توان شناختی بسیار فراتر (قهرمان شطرنج) ناکام بماند، این امکان مطرح است که ناکامی مبتدی در تشخیص دلیل آن فعل، پیامد طبیعی تفاوت مرتبهٔ تأمل و محاسبه‌گری باشد، نه شاهدی بر نبود دلیل.

بنابراین مبتدی از ناکامی شناختی‌اش در تشخیص دلیل توجیه‌گر نمی‌تواند به نحو موجهی به نبود آن دلیل گذر کند.

پیوند میان این تمثیل با *اصل نارسایی معرفتی* کاملاً روشن است؛ زیرا پذیرش نتیجهٔ فوق دقیقاً ما را به این می‌رساند که در باب توانایی خود برای درک *کامل* همهٔ مقاصد الهی در *تمام موقعیت‌ها* احتیاط معرفتی پیش بگیریم.

۲-۱. مزیت‌های تمثیل شطرنج در مقایسه با تمثیل والدین و کاستی‌هایش

با توجه به مباحث پیشین، در این بخش نشان می‌دهیم که تمثیل شطرنج از جهاتی بر تمثیل والدین برتری دارد و ابزار مناسب‌تری برای مقاصد خداباور شکاک است. در ادامه مهم‌ترین مزایا را به‌اجمال بیان می‌کنیم:

الف) به نظر خداباوران شکاک، خدا و انسان در بستر یک چارچوب مشترک قاعده‌مند و اخلاقی قرار دارند و در این خصوص از زبان مشترک ارزشی برخوردارند، با این تفاوت که خداوند داده‌ها را از چشم‌اندازی نامتناهی و طرحی کلان می‌بیند و سامان می‌دهد، اما انسان فهمی موضعی و محدود از سازوکار جهان دارد. در نگاه آنها، هرچند انسان به نحوی ایجابی و کلّی از غایت نهایی آگاه است، اما در تشخیص این که چه رخدادها و خیرهای واسطه‌ای و چگونه در طرح الهی به سوی آن غایت می‌انجامند، دسترسی محدود دارد (Perrine 2023; Rea 2013, 504). به نظر می‌رسد تمثیل شطرنج بهتر از تمثیل والدین این وضعیتِ مورد نظر خداباوران شکاک را بازنمایی می‌کند. استاد و شاگرد هر دو در یک نظام مشترک قانونمند حرکت می‌کنند؛ قواعد بازی و غایت نهایی برای هر دو شناخته شده است؛ در برخی موقعیت‌ها امکان ارزیابی حرکت‌های استاد در سطحی محدود برای شاگرد وجود دارد. تمایز اصلی نه در فقدان مفاهیم و قواعد مشترک، بلکه در عمق دسترسی و ژرفای محاسبه‌گری است. استاد همان صفحه‌ای را که شاگرد می‌بیند به گونه‌ای عمیق‌تر تفسیر و محاسبه می‌کند و با چشم‌اندازی فراتر چند حرکت جلوتر را پیش‌بینی می‌کند. شاگرد غایت نهایی را می‌شناسد، اما از تاکتیک‌ها و راهبردهای استاد در مسیر رسیدن به آن غایت بی‌خبر است. این تناظر معرفتی دقیقاً همان چیزی است که خداباور شکاک در پی برجسته‌سازی آن است: ناتوانی فاعلِ فروتر نه از فقر شناختی محض، بلکه از محدودیت دسترسی به منظومهٔ کامل علل و اغراض برمی‌خیزد.

اما در تمثیل والدین، به غیر از مشابهت سطحی شکاف شناختیِ والد/خدا با نوزاد/انسان، هیچ وجه اشتراک دیگری وجود ندارد، و آن تمثیل اتفاقاً همین شباهت تک‌بُعدی را نیز به‌درستی منتقل نمی‌کند و تقریباً مخالف آن چیزی است که خداباوری شکاکانه بدان قائل است. زیرا در الگوی والد–نوزاد تقریباً هیچ چارچوب مشترکی وجود ندارد؛ نوزاد نه قوانین را می‌شناسد، نه هدف غایی را می‌فهمد و نه حتی مفاهیم پایه برای گفتگو را در اختیار دارد. این تصویر با آنچه خداباوری شکاکانه به آن قائل است تفاوت اساسی دارد. ولی در تمثیل شطرنج، شکاف شناختی درون افقی مشترک رخ می‌دهد و مجال دسترسی ایجابیِ محدود را باقی می‌گذارد. بنابراین چشم‌اندازی که از طریق تمثیل شطرنج به دست می‌آید با آنچه خداباوران شکاک بارها در نوشته‌هایشان بر آن تأکید کرده‌اند همخوان‌تر است.

ب) هدف اصلی خداباوران شکاک از به‌کارگیری این تمثیل‌ها نشان دادن برتری معرفتی فاعل برتر است. در تمثیل شطرنج با توجه به همین امر تکیهٔ اصلی بر حکمت، تدبیر و ژرفای محاسبه‌گری استاد باقی می‌ماند، اما در تمثیل والدین این امر بر یک رابطهٔ پدرانه و مادرانه از سنخ مراقبتی و زیستی طرح‌ریزی می‌شود. از همین رو تمثیل والدین مخاطب را از موضوع اصلی دور می‌کند و او را درگیر سازوکارهای عاطفی و روانی می‌کند. اما تمثیل شطرنج این خطر را مهار می‌کند و با تمرکز بر شهود راهبردی استاد و حرکت مهره‌های شطرنج تلاش دارد وجود حکمت برتر در پس رخدادهای این جهان را نیز به مخاطب القا کند.

ج) تمثیل والدین بیش از آن که بر شباهت‌ها استوار باشد، بر تفاوت مطلق تکیه می‌کند و شکاف معرفتی را چنان اغراق‌آمیز به تصویر می‌کشد که هر داوری ایجابی را در باب خداوند ناممکن می‌سازد. این امر، خلاف مراد خداباوران شکاک، مخاطب را ناگزیر به آستانهٔ شناخت‌ناپذیری و الهیات سلبی می‌راند. در مقابل، تمثیل شطرنج با اتکا به شباهت‌های بنیادین، تا حدودی این خطر را مهار می‌کند؛ زیرا این شکاف را درون چارچوبی واحد و قانونمند تصویر می‌کند و همچنان افق مفهومی مشترک را محفوظ می‌گذارد. در چنین مدلی از ژرفای محاسبه و اختلاف مرتبهٔ فهم، ممکن است شاگرد هرگز به شهود راهبردی استاد نرسد؛ اما می‌تواند به نشانه‌های ایجابی حداقلی، دست‌کم در خصوص وجود دلایل برتر، دست یابد. این تعادلی روشمند میان اعتراف به شکاف معرفتی و امکان داوری ایجابی محدود برقرار می‌کند و یادآور می‌شود که خداباوری شکاکانه با دعاوی الهیات سلبی موافق نیست.

د) تمثیل شطرنج، بر خلاف تمثیل والدین، بر الگوی خویشاوندی و هنجارهای عاطفی بنا نمی‌شود؛ محور آن تفاوت مرتبهٔ فهم و محاسبه‌گری است. نتیجهٔ طبیعی این عاطفه‌زدودگی آن است که تمثیل شطرنج به وارونه‌سازی‌های اخلاقی حساس نیست. به بیان روشن‌تر، تمثیل شطرنج بر خلاف تمثیل والدین که به ویژگی‌های عاطفی‌هنجاری اتکا دارد که قابل‌وارونه‌سازی‌اند، همچون جایگزینی والد مقتدر و حکیم با والد بی‌توجه و ظالم، اعتبارش به اخلاقِ رابطه وابسته نیست و بر تکالیف عاطفی رابطه بنا نشده تا با وارونگی همان تکالیف فروبپاشد، بلکه به شکاف شناختی متکی است. از سوی دیگر از آنجا که تمثیل شطرنج بر پیش‌فرض‌های خاص پدرانگی الهی بنا نمی‌شود، شائبهٔ وابستگی به پیش‌فرض‌های مسیحی را برطرف می‌کند. این استقلال، قدرت انتقال برون‌الهیاتی این تمثیل را افزایش می‌دهد که حتی در افق‌های سکولار هم اقناع بیناذهنی بیشتری پیدا کند. زیرا استاد بزرگ فاعلی است که در چارچوب قواعد مشترک، به واسطهٔ حکمت راهبردی و عمق محاسبه‌گری، برتری می‌یابد، نه به اتکای پیوندهای عاطفی.

با توجه به نکات فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که تمثیل شطرنج نسبت به تمثیل والدین مزیت‌هایی دارد و بدیلی سنجیده‌تر است، اما همچنان بی‌نقص نیست. از یک سو، برخی اشکالات تمثیل والدین مانند ناهمسانی خدای نامتناهی با استاد انسانی به تمثیل شطرنج نیز وارد است. از سوی دیگر، تمثیل شطرنج با اشکالات خاص خود نیز همراه است. مفاهیم بازی و مسابقه ممکن است ناخواسته برای مخاطب مضامین رقابتی برد و باخت را تداعی کند که به دلایل خیرخواهانهٔ خدا قابل تعمیم نیست. به خصوص که میدان شطرنج، رنج و آلام واقعی انسانی را بازنمایی نمی‌کند و بُعد وجودی مسئلهٔ شر را کم‌رنگ می‌سازد. از سوی دیگر، فاصلهٔ مهارتی نوآموز تا استاد هرچند بسیار زیاد باشد، اما اصولاً غلبه‌پذیر است. آموزش، تجربه و توضیح پسینی می‌تواند بخش‌هایی از منطق حرکت‌های استاد را روشن کند و شاگرد را به مرتبهٔ استادی نیز برساند؛ حال آن که فاصلهٔ معرفتی انسان و خدا، در نگاه خداباوران شکاک، بنیادین و اصولاً نازدودنی است.

افزون بر این، در تمثیل شطرنج نوع خاصی از معرفت، معرفت مهارتی از سنخ چگونگی انجام کار، سبب برتری شناختی استاد بر شاگرد است. حال آن‌که در بحث مربوط به خیرهایی که توجیه‌گر تجویز الهی به شرور هستند نوع دیگری از شناخت یا فهم محل بحث است که صرفاً یا اساساً از سنخ مهارت نیست. پس یک تمثیل مهارت‌محور نمی‌تواند تصویر مناسبی را در این خصوص بازسازی کند.

۳. پیشنهاد نهایی: تمثیل به منزلهٔ ابزار تصویرساز و روشنگر

هرچند در بخش پیش نشان داده شد که گذار از تمثیل والدین به الگوهای تخصص‌محوری چون تمثیل شطرنج از جهاتی پیشرفتی در صورت‌بندی این سنخ از تمثیل‌ها به شمار می‌آید، اما به نظر می‌رسد هر دو تمثیل همچنان با اشکال پایداری روبه‌رو هستند که تنها به این دو نمونه اختصاص ندارد و حتی بر نسخه‌های تمثیلی دیگر نیز سایه می‌افکند. مسئله این است که این تمثیل‌ها، حتی در نسخه‌های دقیق‌تر و اصلاح‌شده، به‌تنهایی از توان استدلالی کافی برای پشتیبانی از *اصل نارسایی معرفتی* برخوردار نیستند و نمی‌توان چنین ادعای کلانی را بر شانه‌های یک یا چند تمثیل استوار ساخت. چنان که گذشت، میان دو سوی تمثیل والدین و تمثیل شطرنج در برخی وجوهِ مرتبط، ناهمانندی‌های مهمی وجود دارد و مشابهت‌های ادعایی نیز همواره محل مناقشه‌اند. به نظر می‌رسد این دشواری‌ها در خصوص تمثیل‌های جایگزین نیز همچنان پابرجا باشند و هیچ کدام نتوانند تضمین کافی را برای انتقال حکم از حوزهٔ مبدأ به حوزهٔ مقصد فراهم آورند.

البته این سخن به معنای کنار نهادن این تمثیل‌ها نیست و حفظ آنها در ادبیات خداباوری شکاکانه هنوز سودمند است؛ زیرا نمی‌توان انکار کرد که تمثیل‌ها ابزارهای قدرتمندی برای فهم امور انتزاعی و پیچیده‌اند و قدرت روشنگری و تصویرسازی بالایی دارند. سنت فلسفهٔ علم نشان می‌دهد که تمثیل‌ها می‌توانند در توسعهٔ مفاهیم، شکل‌دهی مدل‌ها و گشودن افق‌های تبیینی کارآمد باشند (Bartha 2019). الهام از این کارکرد در الهیات فلسفی نیز قابل‌تأمل است. تمثیل سنجیده می‌تواند حس فاصلهٔ شناختی و لزوم فروتنی معرفتی را برانگیزد و موقعیت معرفتی انسان را در برابر خدا به نحو ملموس و شهودی روشن سازد. همان‌گونه که فرد مبتدی گاه از فهم برخی مقاصد استاد عاجز می‌ماند، انسان نیز ممکن است در برخی موقعیت‌ها نتواند برخی دلایل الهی را دریابد. این تمثیل ساده، شهودی طبیعی را برمی‌انگیزد که فاصلهٔ شناختی عظیم میان خالق و مخلوق را به طرزی بی‌واسطه و فهم‌پذیر یادآور می‌شود، شهودی که بدون صورت‌بندی استدلالی می‌تواند وضعیت شناختی ما را در برابر امر متعالی روشن‌تر سازد و فروتنی معرفتی در چنین موقعیت‌هایی را واکنشی معقول جلوه دهد. از این منظر، ارزش این تمثیل‌ها، بیش از آن‌که در اثبات و تأیید ادعا باشد، در روشن‌سازی و تفهیم است و به ما کمک می‌کند تا این شکاف شناختی و محدودیت‌های معرفتی خویش را بهتر حس کنیم.

با این حال، این کارکرد تا زمانی به‌درستی حفظ می‌شود که این تمثیل‌ها در ادبیات خداباوری شکاکانه در همان مقام تفهیم و تصویرسازی باقی بمانند و بار استدلالیِ بیش از اندازه‌ای بر آنها نهاده نشود. در غیر این صورت، عرضهٔ این تمثیل‌ها در قالب استدلال تمثیلی پیامد ناخواسته‌ای در پی خواهد داشت: در این مقام سریعاً تناظرهای جزءبه‌جزء با سخت‌گیری بیشتری مطالبه می‌شوند و معیارهای ارزیابی استدلال تمثیلی بر آنها تحمیل می‌گردد. در نتیجه، مدافع تمثیل ناگزیر به همتاسازی دقیق است و تلاش او برای تقویت این امر، به گونه‌ای معکوس، بر دامنهٔ آسیب‌پذیری تمثیل می‌افزاید و آن را در برابر واکاوی‌های تحلیلی شکننده‌تر می‌کند تا جایی که کارکرد سادهٔ اولیه‌اش

را به‌کل از دست می‌دهد. از این رو، تلاش برای ارتقای این تمثیل‌ها به سطح استدلال، نه تنها بر ارزش آنها نمی‌افزاید، بلکه چه بسا کارکرد اولیه‌شان را در تفهیم و تصویرسازی تضعیف کند و از نیروی اقناعی پیشینی آنها نیز بکاهد.

البته پیشنهاد حاضر صرفاً بازتعریف بیرونی از جایگاه تمثیل‌ها در ادبیات خداباوری شکاکانه نیست، بلکه به نظر می‌رسد برخی خداباوران شکاک نیز، حداقل در برخی نوشته‌هایشان، از تمثیل‌ها در مقام روشنگری و کارکرد تفهیمی بهره برده باشند. برای مثال، مایکل برگمن در یکی از نوشته‌هایش تصریح می‌کند که خداباوران شکاک اغلب از تمثیل برای تفهیم موضع خود بهره می‌برند (Bergmann 2009, 378). آلستون نیز با صراحت بیشتری از کارکرد استدلالی تمثیل‌هایش فاصله می‌گیرد و تأکید می‌کند آنها را برای کمک به فهم بهتر چنین موقعیت‌هایی و شفاف‌سازی ابعاد مسئله طرح کرده است (Alston 1996b, 332). این تعابیر نشان می‌دهند که ظاهراً نزد این دو فیلسوف، تمثیل‌ها قرار نیست به‌تنهایی بار پشتیبانی از ادعایشان را بر دوش کشند، بلکه کارکرد اصلی آنها فراهم آوردن تصویری ملموس‌تر از محدودیت‌های شناختی انسان و گشودن افق‌های ادراکی و شهودی‌ای است که گاهی ممکن است در صورت‌بندی‌های صرفاً انتزاعی پنهان بمانند. اما کارکرد تفهیمی تمثیل‌ها در جریان مناقشات بعدی بدین گونه حفظ نشد و در عمل بار استدلالی بر دوش این تمثیل‌ها نهاده شد. به‌خصوص منتقدان خداباوری شکاکانه غالباً این تمثیل‌ها را در هیئت استدلال‌های تمثیلی بازسازی کردند و بر اساس معیارهای چنین استدلال‌هایی به سنجش و نقد آنها پرداختند. این نه تنها سبب شد که این تمثیل‌ها زیر فشار الزام‌ها و معیارهای سخت به‌کل فروریزند، بلکه موجب شد در نگاه منتقدانی چون دوئرتی تضعیف تمثیل‌هایی چون تمثیل والدین، که در نظر او پشتوانهٔ اصلی خداباوری شکاکانه است، به منزلهٔ ترک برداشتن و فروریختن کل بنای این دیدگاه تلقی شود (در این خصوص، نک. Dougherty 2012a).

به نظر می‌رسد بخش مهمی از این دشواری‌ها از آنجا ناشی می‌شود که مرز میان کارکرد استدلالی و کارکرد تفهیمیِ تمثیل‌ها در ادبیات خداباوری شکاکانه هنوز به‌صراحت تعیین نشده است. روشن است که اگر این تمثیل‌ها چنان به اصل نارسایی معرفتی پیوند یابند که بخشی از پشتوانهٔ استدلالی آن محسوب شوند، مطالبهٔ منتقدان کاملاً به‌حق است که خداباوران شکاک باید شباهت‌های مرتبط میان دو سوی تمثیل را به‌روشنی نشان دهند، در خصوص ناهمانندی‌های مرتبط پاسخگو باشند و از موجه بودن انتقال حکم از حوزهٔ مبدأ به حوزهٔ مقصد با بیان دقیق‌تری دفاع کنند. در این مقام، کاستی‌های تمثیل دیگر صرفاً نقصی ساده در تصویرسازی یا تفهیم یک موقعیت معرفتی نیستند، بلکه به ضعفی مهم بدل می‌شوند که می‌توانند اعتبار اصل نارسایی معرفتی را تحت تأثیر قرار دهند و به تبع آن به خود خداباوری شکاکانه مستقیم ضربه زنند. اما اگر از کاربرد تمثیل‌ها در ادبیات خداباوری شکاکانه انتظار دیگری داشته باشیم و آنها را نه به عنوان استدلالی برای دفاع از اصل نارسایی معرفتی، بلکه وسیله‌ای برای تقریب به ذهن و روشن‌تر ساختن موقعیت معرفتی انسان در برابر خدا لحاظ کنیم، معیار ارزیابی نیز باید متناسب با همین کارکرد تغییر کند. در این مقام، دیگر برخی از مطالبه‌های منتقد موضوعیت ندارد. زیرا در کاربرد درست، مدعیات تمثیل متضمن چنین انتقال استدلالی‌ای نیست. آنچه می‌توان به‌درستی از آن انتظار داشت ارائهٔ تصویری مرتبط، غیرگمراه‌کننده و فهم‌پذیر از فاصلهٔ معرفتی انسان و خداست. بنابراین، ناتوانی تمثیل در ایفای نقش یک استدلال مستقل لزوماً به

معنای ناکامی آن در مقام تفهیم و تصویرسازی نیست؛ همچنان که موفقیت آن در برانگیختن فهمی شهودی نیز به‌تنهایی برای تأیید اصل نارسایی معرفتی یا دعاوی دیگر خداباوران شکاک کفایت نمی‌کند.

بر این اساس، پیشنهاد مقالهٔ حاضر بازگرداندن تمثیل‌ها به کارکرد محدودتر و مناسب‌تر آنهاست. این تمثیل‌ها نه به‌تنهایی پشتوانهٔ اصل نارسایی معرفتی قرار گیرند و نه در مقام استدلال‌های تمثیلی عرضه شوند، بلکه شایسته است در کنار استدلال‌های مستقل[۱۹] خداباوران شکاک، برای ملموس کردن فاصلهٔ معرفتی انسان و خدا و برانگیختن فهمی شهودی از این موقعیت به کار روند. در چنین چارچوبی، تمثیل نه پشتوانهٔ مستقل خداباوری شکاکانه، بلکه وسیله‌ای برای فهم بهتر مدعایی است که پشتوانهٔ آن از جای دیگری فراهم آمده است و به همین جهت نواقص پایدار این تمثیل‌ها به معنای تزلزل کل موضع خداباوری شکاکانه نخواهد بود. افزون بر این، از آنجا که هیچ تمثیل منفردی نمی‌تواند همهٔ ابعاد این مسئله را به‌درستی بازنمایی کند، بهتر است به جای تکیه بر یک تمثیل یا چند تمثیل هم‌سنخ، سبدی از تمثیل‌های مکمل به کار گرفته شود تا در مجموع، تصویری متوازن‌تر از شکاف معرفتی انسان با خدا فراهم آید. هرچند حتی در چنین چارچوبی نیز خطر انسان‌انگاری به تمامی مهار نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که هرچند تمثیل والدین وایکسترا و تمثیل شطرنج آلستون در گسترش ادبیات خداباوری شکاکانه اثرگذار بوده‌اند، اما با کاستی‌های مهمی روبه‌رو هستند و نمی‌توانند به‌تنهایی پشتوانهٔ کافی برای *اصل نارسایی معرفتی* فراهم آورند. از این رو، دفاع از این اصل باید بر استدلال‌های مستقل و غیرتمثیلی استوار شود و تمثیل‌ها، در حاشیهٔ آن استدلال‌ها، صرفاً نقش روشنگری و تسهیل فهم را بر عهده بگیرند؛ به این صورت که موقعیت معرفتی انسان را در برابر خدا فهم‌پذیرتر سازند، تصویری روشن از محدودیت‌های انسان در داوری جامع دربارهٔ تمام اهداف و افعال الهی فراهم آورند و به نحو شهودی آشکار سازند که فروتنی معرفتی در چنین موقعیتی می‌تواند معقول باشد. بنابراین، ناکفایتی تمثیل‌ها در مقام استدلال مستلزم حذف آنها از گفتمان خداباوری شکاکانه نیست و شاید جایگاه مناسب آنها چنین باشد: آنها پنجره‌های فهم‌اند که کمک می‌کنند موقعیتی را که این اصل ناظر به آن است روشن‌تر و ملموس‌تر دریابیم.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسنده اعلام می‌کند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از طرح پژوهشی، پایان‌نامه یا رساله نیست.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

کتاب‌نامه

سعیدی، فاطمه، عبدالرسول کشفی، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۹. «خداباوری شکاکانه و محدودیت‌های شناختی بشر». *پژوهش‌های فلسفی* ۳۰: ۱۲۲-۱۴۱. https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.37483.2479

Bibliography

Alston, William P. 1996a. "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition." In *The Evidential Argument from Evil*, edited by Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press.

Alston, William P. 1996b. "Some (Temporarily) Final Thoughts on the Evidential Argument from Evil." In *The Evidential Argument from Evil*, edited by Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press.

Bartha, Paul. 2019. "Analogy and Analogical Reasoning." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/entries/reasoning-analogy/.

Bergmann, Michael. 2001. "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil." *Noûs* 35 (2): 278–96.

Bergmann, Michael. 2009. "Skeptical Theism and the Problem of Evil." In *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, edited by Thomas Flint and Michael Rea. Oxford University Press.

Bergmann, Michael. 2012. "Commonsense Skeptical Theism." In *Reason, Metaphysics, and Mind: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*, edited by Kelly James Clark and Michael Rea. Oxford University Press.

DePoe, John M. 2017. "Positive Skeptical Theism and the Problem of Divine Deception." *International Journal for Philosophy of Religion* 82: 89–99.

Dougherty, Trent. 2012a. "Reconsidering the Parent Analogy: Unfinished Business for Skeptical Theists." *International Journal for Philosophy of Religion* 72 (1): 17–25.

Dougherty, Trent. 2012b. "Skeptical Theism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/entries/skeptical-theism/.

Draper, Paul. 1996. "The Skeptical Theism." In *The Evidential Argument from Evil*, edited by Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press.

Helman, David H., ed. 1988. *Analogical Reasoning: Perspectives of Artificial Intelligence, Cognitive Science, and Philosophy*. Synthese Library 197. Kluwer Academic Publishers.

Howard-Snyder, Daniel. 1992. "Seeing through CORNEA." *International Journal for Philosophy of Religion* 32 (1): 25–49.

Howard-Snyder, Daniel. 1996a. "Introduction." In *The Evidential Argument from Evil*, edited by Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press.

Howard-Snyder, Daniel. 1996b. "The Argument from Inscrutable Evil." In *The Evidential Argument from Evil*, edited by Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press.

Howard-Snyder, Daniel. 1999. "God, Evil, and Suffering." In *Reason for the Hope Within*, edited by Michael Murray. Eerdmans.

Howard-Snyder, Daniel. 2009. "Epistemic Humility, Arguments from Evil, and Moral Skepticism." In *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 2, edited by Jonathan L. Kvanvig. Oxford University Press.

Howard-Snyder, Daniel. 2014. "Agnosticism, the Moral Skepticism Objection, and Commonsense Morality." In *Skeptical Theism: New Essays*, edited by Trent Dougherty and Justin P. McBrayer. Oxford University Press.

Howard-Snyder, Daniel, and Michael Bergmann. 2004. "Evil Does Not Make Atheism More Reasonable than Theism." In *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, edited by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon. Blackwell Publishing.

Jordan, Jeff. 2017. "The 'Loving Parent' Analogy." *International Journal for Philosophy of Religion* 82: 15–28.

McBrayer, Justin P. 2004. "Evidential Arguments from Evil and the 'Seeability' of Compensating Goods." *Auslegung: A Journal of Philosophy* 27 (1): 17–22.

McBrayer, Justin P. 2010a. "Skeptical Theism." *Philosophy Compass* 5: 611–23.

McBrayer, Justin P. 2010b. "Skeptical Theism." In *Internet Encyclopedia of Philosophy*, edited by James Fieser and Bradley Dowden. http://www.iep.utm.edu/skept-th/.

McBrayer, Justin P. 2012. "Are Skeptical Theists Really Skeptics? Sometimes Yes and Sometimes No." *International Journal for Philosophy of Religion* 72 (1): 3–16.

Morris, Dolores G. 2023. "Sleep Training, Day Care, and Swim Lessons: Skeptical Theism and the Parent-Child Analogy." *Faith and Philosophy* 40: 24–42.

Oliveira, Gabriel Reis de. 2022. "Sceptical Theism, the Parent Analogy, and Many Goods." *Religious Studies* 59: 503–16.

Plantinga, Alvin. 1996. "Epistemic Probability and Evil." In *The Evidential Argument from Evil*, edited by Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press.

Perrine, Timothy. 2023. "Skeptical Theism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/entries/skeptical-theism/.

Rea, Michael C. 2013. "Skeptical Theism and the 'Too Much Skepticism' Objection." In *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, edited by Daniel Howard-Snyder and Justin P. McBrayer. Blackwell Publishing.

Rowe, William L. 1996. "The Evidential Argument from Evil: A Second Look." In *The Evidential Argument from Evil*, edited by Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press.

Rowe, William L. 2001. "Skeptical Theism: A Response to Bergmann." *Noûs* 35 (2): 297–303.

Rowe, William L. 2004. "Evil Is Evidence against Theistic Belief" and "Reply to Howard-Snyder and Bergmann." In *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, edited by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon. Blackwell Publishing.

Rowe, William L. 2006. "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil." *International Journal for Philosophy of Religion* 59 (2): 79–92.

Russell, Bruce, and Stephen Wykstra. 1988. "The 'Inductive' Argument from Evil: A Dialogue." *Philosophical Topics* 16 (2): 133–60.

Rutledge, Jonathan Curtis. 2017. "The Parent Analogy: A Reassessment." *International Journal for Philosophy of Religion* 82 (1): 5–14.

Saeedi, Fateme, AbdolRasoul Kashfi, and AmirAbbas Alizamani. 2020. "Skeptical Theism and Cognitive Limitations of Humanity." *Journal of Philosophical Investigations* 30: 122–41. https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.37483.2479. [In Persian]

Sennett, James F. 1993. "The Inscrutable Evil Defense against the Inductive Argument from Evil." *Faith and Philosophy* 10 (2): 220–29.

Shields, Jannai. 2022. "Representing the Parent Analogy." *European Journal for Philosophy of Religion* 13 (4): 1–10.

Trakakis, Nick. 2007. *The God beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*. Springer.

Wielenberg, Erik J. 2010. "Sceptical Theism and Divine Lies." *Religious Studies* 46 (4): 509–23.

Wielenberg, Erik J. 2015. "The Parent–Child Analogy and the Limits of Skeptical Theism." *International Journal for Philosophy of Religion* 78 (3): 301–14.

Wykstra, Stephen J. 1984. "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance.'" *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (2): 73–93.

Wykstra, Stephen J. 1996. "Rowe's Noseeum Arguments from Evil." In *The Evidential Argument from Evil*, edited by Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press.

یادداشت‌ها

[۱] skeptical theism. برای تعریف‌های بدیل و مشابه، نک.

Alston 1996b, 321; Bergmann 2001, 278–9; 2009, 376; Draper 1996, 176; McBrayer 2010a, 611; Rea 2013, 485.

[۲] در این اصل، سه قید نقش محوری دارند: قیدِ «در تمام موقعیت‌ها» امکان دسترسی شناختی در برخی موقعیت‌ها را نفی نمی‌کند؛ چه بسا در برخی موقعیت‌ها دلایل الهی روشن و قابل‌شناسایی باشند. قید «تمام دلایل» انتظار کشف همهٔ ملاحظات الهی را به‌ویژه در وضعیت‌های پیچیده و چندعلتی نامعقول می‌سازد؛ هرچند در همین موقعیت‌ها ممکن است به بخشی از دلایل دسترسی وجود داشته باشد. قید «فهم تفصیلی و همه‌جانبه» نیز یادآور می‌شود که گاهی دسترسی به دلایل الهی از طریقی مثلاً وحی امکان‌پذیر است؛ اما تجربه‌ناپذیری این خیرها در جهان فعلی و فهم محدود از میزان ارزشمندی این خیرهای تجربه‌نشده یا فهم پاره‌پاره از شروط تحقق آنها مانع از فهم تفصیلی و همه‌جانبه شود. این قرائت با تأکیدهای ویلیام آلستون، مایکل برگمن، دنیل هوارد اسنایدر و مایکل رِی همخوان است. در این خصوص، نک.

Alston 1996b, 325; Bergmann 2009, 378; Howard-Snyder 2009, 20-22; Rea 2013, 495–6.

[۳] این دو گزاره با اقتباس از تعریف تیموسی پرین (Perrine 2023) و اضافاتی از ملاحظات مایکل رِی (Rea 2013, 484-6)، دنیل هوارد اسنایدر (Howard-Snyder 1996b, 298-300; 1999, 108-10; 2009, 20-22; 2014, 293-6) و مایکل برگمن (Bergmann 2001, 284-6) بیان شده‌اند.

[۴] برای نمونه، برگمن (Bergmann 2001, 278; 2009, 375)، هوارد اسنایدر (Howard-Snyder 2009, 20) و پرین (Perrine 2023) هر یک به بیانی متفاوت بر این نکته تصریح کرده‌اند. هوارد اسنایدر بر همین اساس اصطلاح Agnosticism را به جای Skeptical Theism ترجیح می‌دهد (Howard-Snyder 2014, 294). اما همان گونه که برگمن یادآور می‌شود، نمی‌توان *خداباوری شکاکانه* را عنوان ناشایستی در نظر گرفت، زیرا کاملاً طبیعی است دیدگاهی را که نخستین بار خداباوران صورت‌بندی و از آن دفاع کرده‌اند به نام آنان نام‌گذاری کنیم (Bergmann 2009, 375).

[5] apparently gratuitous evil

[۶] دنیل هوارد اسنایدر (Howard-Snyder 1992; 1996a; 1996b)، جیمز سنت (Sennett 1993)، آلوین پلنتینگا (Plantinga 1996, 75) و مایکل برگمن (Bergmann 2009, 377; 2012, 12) از جمله کسانی هستند که برای تحلیل استدلال‌های ویلیام رو از واژهٔ (inscrutable evil) یا شر فهم‌ناپذیر و رازآلود استفاده کرده‌اند و آن را تقریباً مشابه همان تعریفی که در متن بیان شد به‌کار برده‌اند.

[۷] البته به گفتهٔ ویلنبرگ، میان دو تعبیر شرور فهم‌ناپذیر (inscrutable evils) و شرور ظاهراً گزاف (apparently gratuitous evils) تمایزی وجود دارد که گاه در ادبیات خداباوری شکاکانه نادیده گرفته می‌شود. شر زمانی برای یک شخص فهم‌ناپذیر است که آن شخص، پس از تأمل، هیچ دلیل توجیه‌گری برای رواداری خدا به آن شر نیابد و زمانی برای او ظاهراً گزاف است که به نظر او آن شر واقعاً گزاف باشد. تفاوت این دو زمانی روشن می‌شود که کسی بداند برای شری معین دلیل خوبی وجود دارد، بی آن که بداند آن دلیل چیست. در چنین وضعی آن شر برای او فهم‌ناپذیر است، اما ظاهراً گزاف نیست. نک. Wielenberg (2010, n. 6).

[۸] برای صورت‌بندی‌های مشابه و بدیل، نک.

Howard-Snyder 1996b, 290-1; 2014, 293; Perrine 2023; Wykstra 1996, 126-8; Draper 1996, 176; McBrayer 2010a, 611; 2010b; 2012, 4-6.

[۹] از جمله مقالات مهمی که تاکنون مستقیماً به طرح بحث از تمثیل والدین وایکسترا پرداخته‌اند می‌توان به این موارد اشاره کرد:

Dougherty 2012a; Wielenberg 2015; Rutledge 2017; Jordan 2017; Shields 2022; Oliveira 2022; Morris 2023.

[۱۰] به نظر می‌رسد مراد وایکسترا در اینجا هم خیرهای برتری است که در آیندهٔ دوری محقق می‌شوند و هم خیرهای برتری که اکنون محقق شده‌اند، اما معرفت ما به آنها در آیندهٔ دور واقع می‌شود.

[11] the reverse parent analogy

[۱۲] از جمله پاسخ‌ها از این قرارند: (۱) استفاده از تمثیل ژرفای علمی و مبهم بودن جهان فیزیکی (Russell and Wykstra 1988, 146). (۲) تکیه بر خداباوری شکاکانهٔ ایجابی و ارائهٔ دلایل مرتبهٔ دوم (DePoe 2017, 93-94). (۳) تفکیک *احساس* رهاشدگی از رهاشدگی واقعی و هشدار نسبت به استنتاج پنهانِ «نمی‌یابم پس نیست» همراه با نمونه‌هایی از موارد تجویز موجه والدین در خصوص احساس رهاشدگی نزد فرزندان (Morris 2023, 27-31). (۳) نقد پیش‌فرض «محبت یکسان حداکثری» که انتظار آگاهی همهٔ رنج‌کشیدگان از حضور الهی را ناموجه می‌سازد (Jordan 2017). (۴) طرح دلایل مرتبهٔ دوم در چارچوب الهیات رابطه‌مند و نقش ابهام معرفتی در رابطهٔ دوستانهٔ حقیقی (Shields 2022). (۵) امکان وجود نقص‌های ذهنی در دریافت یا فهم دلایل الهی (برگرفته از McBrayer 2004, 21). و در ادامه، با تمایز بین امکان مفهومی و متافیزیکی، نشان دادن این که بهبود سیستم ذهنی ما در بهترین حالت از امکان مفهومی برخوردار است، نه امکان متافیزیکی (Alston 1996a, 117).

[۱۳] برای مرور کوتاه در خصوص این گذار و پاسخ خداباوران شکاک می‌توانید به این مقالهٔ فارسی مراجعه کنید:
محمدرضایی، محمد، محسن جوادی، و شیما شهریاری. ۱۴۰۰. «استدلال شواهدی ویلیام رو از شر و پاسخ خداباوران شکاک به آن». *فلسفه دین* ۱۸ (۱): ۱—۲۲.

[۱۴] ویلیام رو در این عبارت به خیرهای مربوط به جهان آخرت (به فرض وجودشان) اشاره دارد، همچون اعتقاد مسیحیان به رؤیت سعیده و سرور حضور ابدی نزد خدا (Rowe 1996, 264; 2004, 7-8) یا اعتقاد مسلمانان به نائل شدن به رضوان الهی و ملاقات با خدا.

[۱۵] البته به نظر می‌رسد این اشکال با تغییر سن کودک تا حدودی قابل‌رفع است و باید توجه داشت که وایکسترا نیز پیشنهاد داده بود که می‌توانید سن فرزند را به گونه‌ای تنظیم کنید که با برآورد شما از نسبت معرفت انسانی با علم مطلق الهی سازگار باشد (Wykstra 1984, 88). جیمز سنت با توجه به همین موضوع تلاش کرد تمثیل والدین را با ارجاع به رابطهٔ خودش با دختر ده‌ساله‌اش بازخوانی کند. او از این تمثیل استفاد کرد تا نشان دهد که نابرابری میان منظر اخلاقی او و دخترش شاهد خوبی بر وجود نابرابری‌ای مشابه میان منظر اخلاقی او و خداست (Sennett 1993, 226).

[۱۶] در ادبیات معاصر، معیارهای گوناگونی برای ارزیابی قوت تمثیل پیشنهاد شده‌اند. یکی از معیارهای کلاسیک شمارش شباهت‌ها و ناهمانندی‌ها است. اما این دیدگاه از سوی بسیاری ناکافی تلقی می‌شود. در مقابل، رویکرد دیگری بر ربطمندی تأکید می‌کند و پرسش اصلی در ارزیابی یک تمثیل را در این می‌داند که آیا وجوه شباهت و تفاوت به نتیجهٔ مورد استنتاج ربط علّی دارند یا نه. هر چه شباهت‌های *مرتبط* بیشتر و ناهمانندی‌های *مرتبط* کمتر باشد، احتمال صدق نتیجه بالاتر می‌رود. برای مطالعهٔ بیشتر، نک. Bartha (2019) و Helman (1988)، به‌ویژه بخش سوم کتاب ***Analogical Reasoning***.

[۱۷] برگمن و هوارد اسنایدر از دیگر خداباوران شکاکی هستند که به جای تمثیل والدین از تمثیل‌های آلستون استفاده می‌کنند. برای این منظور، نک. Bergmann and Howard-Snyder (2004, 19); Howard-Snyder (1999, 104).

[۱۸] در تمام این نمونه‌ها به فعالیت یا دستاوردهای یک استاد ماهر در حوزه‌ای خاص اشاره می‌شود که ما هیچ سررشته‌ای از آن نداریم. این موارد می‌توانند شامل نظریهٔ علمی، تابلوی نقاشی، قطعه‌ای موسیقی، طرحی معمارانه یا حرکتی پیچیده در بازی شطرنج باشد. البته افزون بر تمثیل‌های تخصص‌محور، آلستون دستهٔ دیگری از تمثیل‌ها را نیز عرضه می‌کند که بر قلمروهای ناشناخته‌ای متمرکزند که ما در تعیین گستره، تنوع و ساختار مفصل این قلمروهای ناشناخته دچار کاستی هستیم. برای مطالعهٔ بیشتر در خصوص این دستهٔ دوم، نک. Alston (1996b, 318-9)، و برای نقدها، نک. Rowe (2004, 26); Trakakis (2007, 154-7).

[۱۹] برخی دیگر از استدلال‌های خداباوران شکاک از این قرارند: استدلال نمایانگری مناسب، استدلال پیچیدگی، استدلال پیشرفت، استدلال شقوق بدیل و استدلال بر مبنای محدودیت‌های چندگانهٔ شناختی.

Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 131-152
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249141.2054

Analytical Critique of Objections to the Argument from Trust in Proving Prophetic Infallibility

Morteza Hoseinzadeh[1]

Submitted: 2025.10.10 Accepted: 2026.06.12

Abstract

Prophetic infallibility is a central issue in Shiʿi theology and plays a decisive role in the credibility of revelation and legitimacy of prophethood. Among rational arguments for infallibility, the "Argument from Trust" is significant because it rests on a psychological and social principle: the purpose of prophethood can be fully realized only when people have absolute trust in the prophet, and such trust requires complete infallibility in belief, religious rulings, and conduct. Using an analytical-critical method, this study examines three major objections to this argument. The first claims that trust is possible without complete infallibility by comparing prophets with non-infallible scholars or experts. This analogy is invalid, since prophets differ fundamentally in mission, verifiability of error, and scope of influence. The second objection holds that infallibility entails compulsion. In response, the study distinguishes essential impossibility from extrinsic impossibility and argues that infallibility is the perfection of free will, arising from intuitive knowledge and divine love, not a denial of agency. The third objection concerns the argument's limited evidential scope. This is answered by explaining infallibility as a firmly rooted moral disposition operative in all circumstances; even private sins or pre-prophetic faults would undermine public trust and prophetic dignity. The findings show that the Argument from Trust can establish the comprehensive infallibility of prophets in religious, epistemic, and social dimensions.

Keywords

infallibility, prophets, prophethood, Argument from Trust

© The Author(s) 2026.

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran. (Mhoseinzadeh@znu.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

Prophetic infallibility (*ʿiṣma*) is a central doctrine in Shiʿi theology because the credibility of revelation, the legitimacy of prophetic mission, and the possibility of reliable divine guidance depend upon it. If a prophet were liable to error in belief, in receiving or transmitting revelation, or in conduct related to religious leadership, public confidence in his message would be weakened. Among the rational arguments for prophetic infallibility, the Argument from Trust (*burhān al-wuthūq*) has a special status. It is based on a psychological and social principle: the purpose of prophethood, namely the complete guidance of humanity, can be fulfilled only when people have full trust in the prophet. Such trust requires the prophet's protection from sin, error, forgetfulness in religious matters, and any action incompatible with the dignity of divine leadership. This paper analytically and critically examines the main objections raised against the Argument from Trust.

1. The Argument from Trust

The Argument from Trust can be summarized as follows: God sends prophets to guide human beings; guidance requires people to accept and follow the prophet's teachings with confidence; such confidence is possible only if the prophet is fully reliable in belief, speech, and conduct; therefore, the prophet must be infallible. Nasir al-Din al-Tusi formulates this point concisely: the prophet must be infallible so that trust may be obtained and the purpose of prophethood fulfilled. Although the argument may initially seem to prove only infallibility in receiving and conveying revelation, a deeper analysis shows that trust in revelation cannot be separated from trust in the prophet's whole personality. Testimonial knowledge depends on the credibility, honesty, and cognitive reliability of the speaker. If a prophet could commit deliberate sins or serious errors in other areas of life, people would reasonably doubt his integrity and reliability in transmitting revelation. Trust in a prophet is therefore holistic and cannot be artificially divided into isolated domains.

2. First Objection: Trust without Complete Infallibility

The first objection claims that complete infallibility is unnecessary for trust. People trust scholars, jurists, physicians, and other experts despite knowing that they are fallible. Thus, it is argued, people may also trust a prophet who possesses great knowledge and moral excellence without being absolutely infallible. The article responds that this objection rests on a false analogy. Trust in ordinary experts differs fundamentally from trust in prophets. Experts work within human disciplines, and their errors can usually be evaluated, corrected, or compared with the views of other specialists. A prophet, however, is the primary receiver and transmitter of divine revelation. If error were possible in this domain, the community would have no independent criterion for distinguishing divine truth from prophetic mistake. Moreover, the consequences of error are not comparable. A physician's or jurist's mistake is limited and often correctable, whereas an error in prophetic revelation could misguide an entire community for generations. Therefore, ordinary trust in fallible specialists cannot justify trust in a fallible prophet. The paper also rejects the claim that social trust normally begins from an initial presumption of reliability. Such a presumption may apply to everyday interactions, but it cannot be extended to claims of revelation, divine command, and salvation. These claims require

stronger epistemic guarantees, as shown by the role of miracles and proofs in prophetic missions.

3. Second Objection: Infallibility and Compulsion

The second objection argues that if infallibility excludes every possibility of sin, it must imply compulsion. If God prevents the prophet from sinning by force, the prophet's moral perfection loses its value, and he no longer acts as a free agent. Some Qur'anic warnings addressed to prophets are also taken to imply that sin is genuinely possible for them. In response, the article distinguishes between essential impossibility and extrinsic impossibility. Sinning is not essentially impossible for a prophet, as a logical contradiction is impossible. Rather, it becomes extrinsically impossible because of the prophet's intuitive knowledge, deep love of God, and firmly rooted spiritual disposition. The prophet retains the power to sin, but no effective motive for sin arises within him. Infallibility is therefore not the denial of freedom but the perfection of free will. It is an inward perfection of will, not an external coercion. Moreover, Qur'anic warnings to prophets can be understood as rhetorical, instructional, or addressed through the prophet to the community. They express the seriousness of sin and *shirk* without implying actual liability to commit them.

4. Third Objection: The Limited Scope of the Argument

The third objection states that even if the Argument from Trust is valid, it proves only limited infallibility, such as infallibility in public conduct, after the beginning of the prophetic mission, or in transmitting revelation. It allegedly cannot prove infallibility in private life, before prophethood, or in ordinary affairs. The paper replies that infallibility is not merely an external pattern of behavior but a stable moral and cognitive disposition. Such a disposition cannot be divided into public and private spheres. If a person could sin in private, this would indicate the absence of the inner perfection required for prophetic authority. Private wrongdoing also affects character and may eventually appear in public conduct. Similarly, sins before the prophetic mission would damage later trust, because trust is shaped by a person's history and reputation. Even repentance does not necessarily erase all psychological and social effects of past wrongdoing. Prophetic leadership requires a person whose purity and reliability are present from the beginning. Regarding ordinary mistakes, the article emphasizes that any error affecting religious guidance, public confidence, or the prophet's exemplary role cannot be considered insignificant. Since the prophet is not only a transmitter of revelation but also the practical model of divine guidance, his conduct must sustain complete confidence.

Conclusion

The study concludes that the objections raised against the Argument from Trust fail to undermine its logical and theological force. The analogy between prophets and ordinary experts is invalid; infallibility does not entail compulsion; and the argument, properly understood, supports comprehensive prophetic infallibility. Trust in a prophet is holistic, epistemically foundational, and socially decisive. Therefore, the Argument from Trust can establish the necessity of prophetic infallibility in religious, epistemic, moral, and social dimensions. It remains a strong rational basis for defending the Imamite doctrine that prophets must be protected from sin, error, forgetfulness in religious matters, and any conduct incompatible with divine guidance.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۱۳۱-۱۵۲
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249141.2054

نقد تحلیلی اشکالات برهان اعتماد در اثبات عصمت انبیاء

مرتضی حسین‌زاده[۱]

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۸ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۳/۲۲

چکیده

عصمت انبیاء از موضوعات اصلی علم کلام شیعی است و نقشی تعیین‌کننده در اعتبار وحی و مشروعیت رسالت دارد. در میان دلایل عقلی اثبات عصمت، «برهان اعتماد» به دلیل اتکا بر اصلی روان‌شناختی-اجتماعی جایگاه ویژه‌ای دارد. این برهان بیان می‌کند که تحقق کامل هدف نبوت در گرو اعتماد مطلق به پیامبر است، اعتمادی که صرفاً با عصمت کامل در باور، احکام و رفتار حاصل می‌شود. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-انتقادی، مهم‌ترین نقدهای وارد بر این برهان را بررسی می‌کند. نخستین نقد، امکان تحقق اعتماد بدون عصمت کامل است که مبتنی بر تشبیه پیامبران به علما یا متخصصان غیرمعصوم بوده و با توجه به تفاوت‌های اساسی در مأموریت، امکان سنجش خطا و دامنه اثر «قیاس مع‌الفارق» به شمار می‌آید. نقد دوم، استلزام جبر از عصمت است که با تفکیک میان «امتناع بالذات» و «امتناع بالغیر» پاسخ داده شده و بیان می‌شود که عصمت اوج کمال اختیاری ناشی از علم شهودی و محبت الهی است و به معنای سلب اراده نیست. نقد سوم، محدود بودن دامنه اثباتی برهان نسبت به مدعاست که با تبیین جامعیت ملکه نفسانی عصمت در همه شرایط رفع می‌شود؛ حتی گناه در خلوت یا پیش از بعثت، اعتماد عمومی و شأن رسالت را مخدوش می‌کند و پیامبران از آغاز معصوم بوده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد برهان اعتماد توان اثبات عصمت جامع انبیاء را در ابعاد شرعی، معرفتی و اجتماعی دارد. این برهان ضمن آشکار کردن ضرورت عقلی عصمت، در برابر نقدها استوار مانده و مبنایی معتبر برای دفاع از عصمت همه‌جانبه انبیاء فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها

عصمت، انبیاء، نبوت، برهان اعتماد

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. (Mhoseinzadeh@znu.ac.ir)

مقدمه

مسئله عصمت انبیاء یکی از بنیادی‌ترین مباحث علم کلام شیعی است که نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین ماهیت نبوت، اعتبار وحی و مشروعیت رسالت الهی ایفا می‌کند. این بحث، به دلیل ارتباط مستقیم با امکان اعتماد مطلق امت به پیامبر، همواره در مرکز مباحث کلامی قرار داشته است. عصمت به معنای تنزه کامل پیامبران از گناهان کبیره و صغیره، خطا و نسیان در امور دینی، و هر گونه عملی است که شأن رهبری الهی آنها را مخدوش کند و موجب سلب اعتماد عمومی مردم شود.

در میان ادله و براهین عقلی و نقلی اثبات عصمت، برهان اعتماد (یا برهان وثوق) جایگاهی خاص و برجسته دارد. این برهان بر مبنای یک اصل عقلایی و روان‌شناختی بدیهی شکل گرفته است، اصلی که بر این نکته تأکید می‌کند که تحقق غرض نبوت، یعنی هدایت حقیقی بشر، تنها در صورتی ممکن است که اعتماد کامل مردم به پیامبر حاصل شود، و چنین اعتمادی جز با عصمت تامّ پیامبر در اعتقادات، احکام و رفتار تحقق نخواهد یافت. خواجه نصیرالدین طوسی این استدلال را به شکلی موجز چنین بیان کرده است: «وجب أن یکون النبي معصوماً لیحصل الوثوق فیحصل الغرض» (خواجه طوسی ۱۴۰۷، ۲۱۳).

پژوهش حاضر ناظر به اشکالاتی است که در مقاله «بررسی و نقد براهین نقض غرض و اعتماد در اثبات عصمت انبیاء» بر برهان اعتماد وارد شده است. اشکالات مربوط به برهان نقض غرض، با توجه به اهمیت و حجم بحث، در پژوهشی مستقل بررسی شده است (نک. حسین‌زاده ۱۴۰۵). این تحقیق با رویکردی تحلیلی-انتقادی و بر پایه منابع اصیل کلامی، از آثار متکلمان متقدم امامیه تا نوشته‌های اندیشمندان معاصر، نخست هر یک از نقدهای سه‌گانه را طرح می‌کند، سپس به تحلیل آنها می‌پردازد و در نهایت پاسخ‌های مستدل مدافعان برهان را ارائه می‌دهد.

این پژوهش نشان خواهد داد که برهان اعتماد نه تنها ضرورت عصمت را در ابعاد شرعی، معرفتی و اجتماعی به طور جامع اثبات می‌کند، بلکه با پاسخ به نقدهای مطرح‌شده و رفع ابهامات موجود، می‌تواند مبنایی استوار، محکم و قابل اتکا برای اثبات عصمت انبیاء در علم کلام شیعی فراهم آورد و نقش اساسی خود را در دفاع از این باور بنیادی دینی ایفا کند.

قبل از طرح نقدهای وارد بر برهان و پاسخ به آنها، ذکر این نکتهٔ مهم ضروری است که برهان اعتماد در شکل اولیه‌اش تنها عصمت پیامبر در دریافت و رساندن وحی را اثبات می‌کند؛ اما وقتی ساختار استدلال و پیش‌فرض‌های معرفتی آن را دقیق‌تر بررسی کنیم، روشن می‌شود که این نوع عصمت به صورت منطقی و ضروری بر عصمت پیامبر در سایر ابعاد زندگی نیز تکیه دارد. این وابستگی را می‌توان در سه محور توضیح داد:

اولاً، از نگاه معرفت‌شناسی گواهی، اعتماد مردم به سخن پیامبر درباره وحی بر دو پایه اصلی استوار است: صداقت و دقتِ شناختی. در چارچوب گواهی معتمد، باور دینی مردم به گزارش وحی تنها زمانی موجه است که راوی از اعتبار معرفتیِ کامل برخوردار باشد (آیت‌اللهی ۱۴۰۰، ۲۳۷). اگر پیامبر در زندگی عادی مرتکب گناهی عمدی شود، چنین رفتاری می‌تواند نشانه‌ای بر امکان نقض صداقت باشد. از آنجا که مخاطبان هیچ معیار قابل‌اعتمادی برای جدا کردن حوزه‌های گوناگون صداقت ندارند، نمی‌توانند اطمینان داشته باشند که صداقت پیامبر فقط در حوزهٔ وحی محفوظ مانده است. اعتماد نگرشی یکپارچه است و نمی‌توان آن را به صورت مصنوعی به حوزه‌های مستقل تقسیم کرد.

ثانیاً، از منظر روان‌شناسی شناختی و نظریه خطا، خطاهای سهوی در کارهای مهم معمولاً نشان‌دهنده ضعف در کنترل شناختی، دقت، توجه و پردازش اطلاعات هستند (Reason 1990, 8). این ضعف‌ها ماهیتی فراگیر دارند و به حوزه‌ای خاص محدود نمی‌شوند. افزون بر این، در رویکرد بیزی، سابقه خطاهای یک فرد احتمال خطاهای بعدی او را افزایش می‌دهد؛ زیرا عملکرد گذشته عامل داده‌ای تعیین‌کننده برای ارزیابی قابلیت اعتماد اوست (Earman 1992, 64). بنابراین اگر فردی در امور غیروحیانی دچار خطاهای سهوی شود، احتمال بیزی خطا در دریافت یا رساندن وحی نیز افزایش می‌یابد، و در نتیجه اعتماد معرفتی به صحت وحی کاهش پیدا می‌کند. چنین وضعی با مبانی معرفت‌شناسی برون‌گرا -که بر قابل اعتماد بودن فرآیندهای شناختی تأکید دارد- سازگار نیست (آیت‌اللهی ۱۴۰۱، ۵۸).

بنابراین، برهان اعتماد ضرورت عصمت جامع در همه ابعاد را اثبات می‌کند، نه صرفاً عصمت در حوزه محدود ابلاغ وحی. تفکیک عصمت به حوزه‌های مستقل، از منظر معرفت‌شناسی گواهی و روان‌شناسی اعتماد، غیرممکن است.

برهان اعتماد، هرچند بر پایه‌های استوار عقلانی بنا شده و از انسجام ظاهری قابل توجهی برخوردار است، از سوی گروهی از منتقدان وابسته به مکاتب کلامی مختلف، از جمله معتزله و اشاعره، و نیز جمعی از اندیشمندان معاصر، مورد نقد قرار گرفته است. این انتقادات عمدتاً حول سه محور متمرکز شده‌اند:

۱. *امکان اعتماد بدون عصمت کامل*: ادعا می‌شود همان گونه که مردم به علما و متخصصان غیرمعصوم اعتماد می‌کنند، می‌توان به پیامبر غیرمعصوم نیز اعتماد داشت و نیازی به عصمت مطلق نیست.

۲. *تعارض عصمت با اختیار*: گفته می‌شود عصمت مطلق موجب می‌گردد پیامبر به صورت جبری از گناه مصون باشد که این امر ارزش اخلاقی ناشی از انتخاب آزاد را از بین می‌برد.

۳. *محدودیت اثباتی برهان*: برهان اعتماد فقط بخشی از عصمت را ثابت می‌کند (مانند عصمت در جلوت یا پس از بعثت) و توان اثبات عصمت کامل و همه‌جانبه مد نظر متکلمان امامیه را ندارد.

از این رو، بررسی و تحلیل این اشکالات و ارائه پاسخ به آنها ضروری است. پژوهش حاضر به ارزیابی انتقادی این اشکالات می‌پردازد و پاسخ‌هایی بر مبنای کلام امامیه ارائه می‌کند.

۱. نقد اول: جواز اعتماد بدون فرض عصمت تامّ

اولین نقدی که بر برهان اعتماد وارد شده این است که برای حصول اعتماد و وثوق به انبیاء نیازی به فرض عصمت تامّ نیست. چنان که قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید: «نفوس بشری به کسی که دارای فضل عظیم باشد اعتماد می‌کنند و فضل اعظم یعنی عدم ارتکاب هیچ خطایی لازم نیست»، و بر این اساس ارتکاب سهوی گناه صغیره بر انبیاء جایز دانسته شده است (عبدالجبار ۱۹۶۲، ۳۰۹). در این بستر، وثوق و اعتماد مردم به انبیاء در ردیف اعتماد آنها به علما، متخصصان و مراجع دینی قرار داده شده که با وجود علم به عدم عصمت آنها از خطا و نسیان، مردم به آنها اعتماد دارند (اترک ۱۳۹۹، ۲۲۳). این اعتماد دارای علل و عوامل چهارگانه‌ای دانسته شده است:

اول، اصل اولیه اعتماد است، دایر بر این که در شرایط عادی مردم در وهله نخست به یکدیگر اعتماد دارند، مگر خلافش ثابت شود. دوم، علم است که هر چه علم شخص بیشتر باشد، اعتماد مردم به او بیشتر می‌شود. انسان جاهل در مقام عمل به خاطر جهلش در شرایطی قرار دارد که نمی‌تواند انتخاب درست کند، لذا ناچار از اعتماد به

انسان عالم به خاطر علمش است. گرچه همواره احتمال خطا در کلام متخصص وجود دارد، اما این باعث عدم وثوق و اعتماد به او نمی‌شود؛ زیرا خیر کثیر آنها توجیه‌گر خطاها و شرّ قلیلشان است. سوم، حقانیت کلام است که قابل کشف با عقل عرفی است و موجب وثوق می‌شود. چهارم، فضایل اخلاقی مانند صداقت، راستی، تقوا، علم و حکمت است که موجب افزایش اعتماد می‌شود.

از آنجا که دعوت انبیاء یک امر انسانی و پدیده‌ای اجتماعی است، اعتماد مردم به آنها نیز بر همین اساس قابل توجیه است. اعتماد امری تشکیکی و دارای مراتب است و همه مسائل دینی از اهمیت یکسانی برخوردار نیستند. معجزات انبیاء را نیز می‌توان در راستای عوامل اعتمادساز توجیه کرد، چرا که قدرت در انجام کاری که دیگران توانش را ندارند موجب جلب نظر مردم می‌شود.

در مقابلِ اشکالی که طرح شده، مبنی بر این که اعتماد مطلق به انبیاء نیازمند عصمت است، پاسخ داده شده که مراجع دینی با وجود عدم عصمت و حتی ارتکاب خطاهای نادر، می‌توانند وظیفه هدایت مردم را انجام دهند که قوی‌ترین دلیل بر امکان تحقق هدف رسالت بدون فرض عصمت است. همچنین درباره اشکال سید مرتضی، مبنی بر این که اطمینان به غیرمعصوم کمتر است، پاسخ داده شده که وقتی ارسال فردِ کاملاً معصوم امکان‌پذیر نباشد، باید به فردی در مرتبه پایین‌تر اکتفا کرد تا غرض اصلی هدایت از دست نرود، چرا که بر اساس حکم عقل، دفع افسد به فاسد یا کسب خیر کثیر با وجود شر قلیل ضروری است (اترک ۱۳۹۹، ۲۲۵-۲۲۷).

۱-۱. تبیین تعریف جامع عصمت

پیش از پاسخ به این نقد، لازم است تعریف دقیق و جامع عصمت روشن شود تا مبنای پاسخ‌ها استوار گردد. تعاریف رایج عصمت در کلام امامیه بدین قرار است:

۱. *عصمت بر اساس لطف الهی*: گروهی از متکلمان عصمت را لطف الهی دانسته‌اند که با وجود توانایی بر گناه، انگیزه ارتکاب معصیت یا ترک طاعت را از بین می‌برد (فاضل مقداد ۱۴۱۲، ۴۲؛ ۱۴۰۵، ۳۰۱؛ عبیدلی ۱۳۸۱، ۴۵۵؛ شریف مرتضی ۱۹۹۸، ۲: ۳۴۷). در این رویکرد، عصمت مداخله‌ای الهی برای تقویت انگیزه‌های مثبت و تضعیف انگیزه‌های منفی است. محدودیت این تعریف آن است که عصمت را امری خارجی و وابسته به تدبیر خداوند می‌بیند و نسبت این لطف با ساختار نفسانی، علم و اراده معصوم را روشن نمی‌کند؛ همچنین خطا و نسیان و اعمال منافی شأن رهبری را پوشش نمی‌دهد.

۲. *عصمت بر اساس ملکه نفسانی*: دسته‌ای از متکلمان عصمت را ملکهٔ نفسانی راسخی دانسته‌اند که از طریق قوه عقلی و بصیرت درونی عمل می‌کند (آل یاسین ۱۴۱۳، ۲۵۱؛ سبحانی ۱۴۲۱، ۳۸۹). این ملکه حالت نفسانی راسخی است ناشی از وحی یا تصور عواقب گناه که موجب نفرت از معصیت می‌شود (فاضل مقداد ۱۴۲۲، ۲۴۴؛ حسینی شیرازی ۱۴۱۰، ۳۳۳). این قوه از طریق تشخیص دقیق حق از باطل و درک عواقب اعمال عمل می‌کند (شیخ طوسی ۱۳۸۲، ۱: ۷۱).

۳. *عصمت بر اساس عدم خلق گناه*: بر اساس مبانی اشاعره در افعال انسانی، عصمت عبارت است از خلق قدرت بر طاعت و عدم خلق گناه (آمدی ۱۴۲۳، ۲: ۲۰۸؛ تفتازانی ۱۴۰۹، ۴: ۳۱۲). این دیدگاه با اختیار انسان منافات دارد و امکان مدح و ذم اخلاقی را منتفی می‌کند.

تعاریف رایج عصمت در کلام امامیه، به رغم روشن کردن بخشی از حقیقت آن، برای پاسخگویی کامل به اشکالات منتقدان کافی نیستند. بر این اساس، ارائه تعریفی جامع‌تر ضروری است. این بدان معناست که با پذیرش برخی از تعاریف محدود، بخشی از اشکالات منتقدان قابل پاسخگویی نخواهد بود. با توجه به هدف بعثت و وظایف چندبعدی رهبری، تعریف جامع عصمت باید شامل سه بُعد شود: بُعد شرعی (تنزه از گناهان کبیره و صغیره)، بُعد معرفتی (مصونیت از خطا و نسیان در دریافت و ابلاغ وحی)، و بُعد اجتماعی (پرهیز از رفتارهای ناسازگار با شأن معصوم). حقیقت عصمت ریشه در حب و انس عمیق معصوم با خدا دارد که از آغاز آفرینش و بر اساس علم ازلی الهی در وجود او نهاده شده است (حمود ۱۴۲۱، ۱: ۴۳۶)، بی آن که اختیارش سلب شود. این محبت موجب افاضه علوم لدنی و علم شهودی به حقایق می‌شود که انگیزه گناه را از بین می‌برد. بر این اساس، عصمت ملکهٔ نفسانی راسخی است ناشی از محبت و علم یقینی به حقایق الهی که معصوم را از هر گناه، خطا، نسیان و عمل ناسازگار با شأن رهبری بازمی‌دارد.

۱-۲. پاسخ به نقد: مغالطه قیاس مع‌الفارق

این استدلال که برای حصول اعتماد و وثوق به انبیاء نیازی به فرض عصمت تامّ نیست، دچار مغالطه قیاس مع‌الفارق است. مدعی میان اعتماد عرفی و اعتماد دینی خلط کرده است. اعتماد به پیامبر از جنس اعتماد به پزشک یا مرجع تقلید نیست. به عبارت دیگر، نمی‌توان انبیا را هم‌ردیف با علما، دانشمندان، متخصصان، اهل علوم و فنون، رهبران سیاسی-اجتماعی و مراجع دینی دانست؛ زیرا رسالت و وظیفه‌ای که انبیاء دارند با دیگران متفاوت است. تفاوت انبیاء و مراجع دینی از چند جهت قابل بررسی است:

۱. *تفاوت در ماهیت وظیفه*: انبیاء «دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی» هستند، در حالی که مراجع صرفاً «استنباط‌کننده از منابع دینی» هستند که در آن خطا می‌تواند راه یابد. ممکن است گفته شود چه ضرورتی دارد که وحی قطعی و یقینی باشد و چه اشکالی دارد که احکام دینی را عمل کنیم بدون آن که قطعی باشند؟ در پاسخ باید گفت: اجتهاد مراجع و استنباط فقها بر پایه‌ای یقینی استوار است که همان وحی معصومانه پیامبر است. اگر این پایه خود مشکوک باشد، تمام بنای دین فرومی‌ریزد و هیچ معیاری برای سنجش صحت استنباط‌ها باقی نمی‌ماند. تبلیغ مراجع دینی به عنوان سفارت الهی و خلافت خداوند نیست، بلکه آنها صرفاً ابزار انتقال فتوی و احکام الهی به مردم‌اند و آگاهی نسبت به حکم الهی در لوح محفوظ ندارند و باید کسی باشد که آن احکام را به مراجع دینی و مردم برساند (حمود ۱۴۲۱، ۱: ۴۴۱).

۲. *تفاوت در قابلیت ارزیابی*: خطای مراجع قابل تشخیص و اصلاح است، اما اگر احتمال خطا در دریافت و ابلاغ وحی بدهیم، هیچ معیاری برای تشخیص صحیح از سقیم نداریم. ممکن است گفته شود که فرشته وحی می‌تواند معیار صحت و سقم باشد و خداوند می‌تواند خطای پیامبر را اصلاح کند. در پاسخ باید گفت: اولاً، این فرض مستلزم دور یا تسلسل است. توضیح آن که اگر پیامبر در دریافت یا ابلاغ وحی خطا کند و فرشته بخواهد آن را اصلاح کند، این اصلاح نیز باید از طریق همان پیامبر به مردم برسد. اگر پیامبر در دریافت پیام اصلاحی نیز امکان خطا داشته باشد، به تسلسل می‌انجامد؛ و اگر در پیام اصلاحی خطا نکند، این سؤال مطرح می‌شود که چرا در پیام اول خطا کرد، ولی در پیام دوم خطا نکرد؟ این تفکیک نیازمند معیاری است که در اختیار مردم نیست.

ثانیاً، مردم هیچ دسترسی مستقیمی به فرشته وحی ندارند تا صحت و سقم کلام پیامبر را بسنجند. تمام ارتباط آنها با وحی از طریق پیامبر است. بنابراین، حتی اگر فرشته خطای پیامبر را اصلاح کند، این اصلاح نیز از زبان همان پیامبر به مردم می‌رسد و مردم معیار مستقلی برای تشخیص ندارند که آیا این سخن جدید، اصلاح خطای قبلی است یا خود نیز خطاست. در همین راستا، داستان آیات غرانیق، که برخی مفسران نقل کرده‌اند، نمونه‌ای است که نشان می‌دهد پذیرش امکان خطا در ابلاغ وحی چه پیامدهای خطرناکی دارد. البته این داستان از نظر سندی و محتوایی مردود است. ابن‌کثیر تصریح می‌کند که تمام طرق نقل این داستان مرسل و منقطع است و هیچ سند صحیحی برای آن وجود ندارد (ابن‌کثیر ۱۴۲۰، ۵: ۳۸۹). قرطبی نیز می‌گوید: «این حدیثی است که هیچ یک از اهل صحت آن را تخریج نکرده و با سند صحیح سالم متصل و موثق روایت نشده است» (قرطبی ۱۳۸۴، ۱۲: ۸۰). هر دو مفسر تأکید می‌کنند که این داستان با عصمت پیامبر (ص) در تبلیغ منافات دارد و بهترین توجیه آن است که شیطان این کلمات را در گوش مشرکان انداخته، نه این که از زبان پیامبر (ص) صادر شده باشد.

ثالثاً، ممکن است گفته شود حتی بدون فرض عصمت، نظارت مستمر وحی می‌تواند جایگزین آن شود، به این صورت که هر خطا یا گناهی بلافاصله و بدون تأخیر توسط وحی اصلاح شود. اما پذیرش این فرض در واقع اعتراف ضمنی به ضرورت عصمت است؛ زیرا اگر نتیجه نهایی این باشد که پیامبر هرگز مرتکب خطا و گناه نشود، این همان عصمت است، چه منشأ آن ملکه درونی باشد و چه نظارت مستمر بیرونی. افزون بر این، فرض «تأخیر صفر» میان خطا و اصلاح عملاً به معنای عدم وقوع خطاست؛ زیرا خطا زمانی محقق می‌شود که به مرحله فعل برسد، و اگر قبل از تحقق یا همزمان با آن اصلاح شود، اصلاً خطایی رخ نداده است. حتی اگر این سازوکار ممکن باشد، اشکال دیگری پدید می‌آید: الگو بودن پیامبر اقتضا می‌کند رفتار صحیح از شخصیت درونی و ملکات نفسانی او نشئت بگیرد، نه از کنترل مداوم بیرونی؛ مردم باید از کسی پیروی کنند که ذاتاً راه درست را برمی‌گزیند، نه کسی که بدون نظارت خارجی قادر به مصون ماندن از خطا نیست.

۳. *تفاوت در دامنه تأثیر*: خطای مراجع دینی محدود به مقلدان ایشان است و مراجع دیگر ممکن است بتوانند آن را تصحیح کنند، اما خطای پیامبر تمام امت را تا قیامت گمراه می‌کند و هیچ مرجع دیگری برای تصحیح آن وجود ندارد. این که گفته شده است بحث بر سر امکان اعتماد یا عدم اعتماد به فرد غیرمعصوم است، نه بر سر علم یا عدم علم به احکام واقعی و لوح محفوظ (اترک ۱۳۹۹، ۲۲۶)، سخن صحیحی نیست؛ زیرا اگر علم به احکام الهی، که طریق دستیابی به آن پیامبر است، به وجود نیاید، وجود و عدم اعتماد فایده‌ای ندارد. از منظر این پژوهش، فلسفه وجودی پیامبر دستیابی به احکام الهی و هدایت کامل بشر است، نه صرفاً اعتماد کردن به او، هرچند نویسنده آن مقاله ممکن است فلسفه نبوت را محدودتر بداند.

۳-۱. پاسخ به اشکال مبتنی بر عامل اصل اولی اعتماد

ادعا شده است که در شرایط عادی، اصل اول در روابط انسانی اعتماد است. اما این نیازمند تدقیق و تفصیل است. این ادعا حداکثر در محدوده امور عادی و روزمره زندگی قابل پذیرش است، اما تعمیم آن به تمام حوزه‌های حیات انسانی با چالش‌های جدی مواجه است. در تعاملات ساده اجتماعی نظیر خریدوفروش، گفتگوهای معمولی و روابط اجتماعی سطحی، ممکن است اصل بر اعتماد باشد، هرچند حتی در این موارد نیز میزان اعتماد متناسب با اهمیت موضوع متغیر است. اما در حوزه‌های تخصصی، اعتماد هرگز امری بدیهی و اولی نیست. هیچ کس صرفاً بر اساس

ادعای فردی مبنی بر تخصص پزشکی، به او اجازه جراحی نمی‌دهد. احراز صلاحیت از طریق مدارک معتبر، سوابق عملی و تأییدیه‌های نهادهای ذی‌صلاح ضروری است. در امور غیبی و ماورائی نیز اصل بر عدم اعتماد است. ادعاهای مربوط به امور غیبی به دلیل عدم امکان راستی‌آزمایی مستقیم، نیازمند ادله و براهین قوی‌تری هستند. اگر فردی مدعی دریافت وحی شود، آیا اصل اولی اعتماد به اوست؟ پاسخ قطعاً منفی است. تاریخ بشر مملو از مدعیان دروغین نبوت است که نشان می‌دهد اصل عقلایی در برخورد با چنین ادعاهایی، احتیاط و طلب دلیل است. قرآن کریم نیز بارها به ضرورت طلب برهان و معجزه از مدعیان نبوت اشاره کرده است.

زمانی که پیامبری احکامی بیاورد که با عرف و عادات جاری جامعه در تعارض باشد -نظیر تحریم غذاها و نوشیدنی‌های متداول، وضع قوانین خاص برای ازدواج و طلاق، تغییر در آداب و رسوم اجتماعی، الزام به عبادات و مناسک خاص- نه تنها اصل بر اعتماد نیست، بلکه مقاومت طبیعی جامعه در برابر این تغییرات نیازمند ارائه ادله قوی‌تر از سوی پیامبر است. علاوه بر این، بسیاری از احکام دینی با منافع آنی افراد و گروه‌های قدرتمند در تعارض است، و در چنین شرایطی اعتماد صرف کافی نیست. همچنین وجود مدعیان متعدد نبوت با آموزه‌های متعارض ضرورت وجود معیارهای دقیق برای تشخیص صادق از کاذب را نشان می‌دهد.

ممکن است گفته شود که اهل سنت با وجود عدم اعتقاد به عصمت تام انبیاء، به پیامبران اعتماد دارند و این نشان می‌دهد که اعتماد بدون عصمت تام ممکن است. اولاً، اهل سنت نیز در حوزه دریافت و ابلاغ وحی قائل به عصمت پیامبر (ص) هستند و اختلاف آنها با امامیه عمدتاً در حوزه‌های دیگر مانند صدور گناه صغیره یا خطا در امور شخصی است. قاضی عیاض در کتاب *الشفاء* تصریح می‌کند که «امت اجماع کرده‌اند که پیامبر در آنچه راهش تبلیغ است، معصوم است از اخبار دادن به چیزی بر خلاف واقع، نه از روی قصد، نه عمد، نه سهو و نه غلط» (قرطبی ۱۳۸۴، ۱۲: ۸۱). بنابراین، استناد به موضع اهل سنت برای نفی ضرورت عصمت در ابلاغ وحی ناشی از خلط میان حوزه‌های مختلف عصمت است. ثانیاً، اعتماد اهل سنت به پیامبر (ص) دقیقاً به دلیل پذیرش عصمت او در ابلاغ وحی است. اگر این عصمت را نفی کنند، مبنای اعتماد آنها نیز متزلزل می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه اعتماد به پیامبر را ممکن می‌سازد همان عصمت در ابلاغ است که مورد اتفاق فریقین است.

۴-۱. پاسخ به اشکال مبتنی بر عامل علم در اعتماد

در این اشکال ادعا می‌شود که اعتماد به انبیاء همانند اعتماد به متخصصان بر اساس علم آنها امکان‌پذیر است و احتمال خطا مانع از این اعتماد نمی‌شود. در پاسخ به این اشکال، چند نکته اساسی قابل طرح است:

اولاً در صورت پذیرش امکان خطا در کلام انبیاء، مردم با چالش جدی در تمییز احکام صحیح از خطاهای احتمالی مواجه خواهند شد. این وضعیت منجر به ایجاد حالت تشکیک دائمی در تعالیم دینی می‌گردد که با هدف بعثت انبیاء در تعارض است. تشخیص علم در افراد عادی از طریق قرائن و نشانه‌های متعدد امکان‌پذیر است، از جمله داشتن مدارک علمی معتبر، سابقه اختراعات و اکتشافات، توانایی در حل معضلات و مشکلات دنیوی و سایر شواهد عینی. با این حال، حتی در این موارد نیز احتمال اشتباه در تشخیص وجود دارد. اما در خصوص انبیاء، معیارهای تشخیص علم آنها متفاوت است و نمی‌توان از همان قرائن دنیوی استفاده کرد.

ثانیاً، اگر بپذیریم که علم معیار اصلی اعتماد است، باید توجه کنیم که صرف علم، بدون تضمین عصمت در عمل، اعتماد کامل را فراهم نمی‌کند. زیرا اگر پیامبر در خلوت گناه کند یا در ابلاغ دچار سهو شود، این علم نمی‌تواند

مانع از شک و تردید مردم گردد. مردم نمی‌توانند به طور یقینی بدانند که آیا آنچه پیامبر ابلاغ می‌کند دقیقاً همان وحی الهی است یا آمیخته با خطا و سهو او. بنابراین، علم بدون عصمت در عمل و ابلاغ نمی‌تواند مبنای اعتماد مطلق باشد.

ثالثاً در مراجعه به متخصصان دنیوی، ابتدا باید تخصص فرد احراز شود و انسان‌ها معمولاً در جستجوی بهترین متخصص هستند. نکته مهم آن است که هم مراجعه‌کننده و هم متخصص، هر دو به امکان خطا واقف هستند و متخصص نیز صراحتاً اقرار می‌کند که ممکن است دچار اشتباه شود. این وضعیت در امور دنیوی و در چارچوب زندگی بشری امری طبیعی است، و اگر خطایی رخ دهد، عواقب آن محدود و قابل جبران است. اما خطای پیامبر در دریافت یا ابلاغ وحی نه قابل تشخیص است (چون معیار دیگری نداریم)، نه قابل اصلاح (چون منبع اصلی خطا دارد)، و نه قابل جبران (چون تأثیر آن تا قیامت ادامه دارد). این تفاوت بنیادین ضرورت عصمت در دریافت و ابلاغ وحی را نشان می‌دهد.

رابعاً در مورد انبیاء، موضوع بحث ارسال و ابلاغ احکام دینی است که هدف خداوند رساندن این احکام بدون هیچ گونه خطا و تحریف به مردم است. این تفاوت ماهوی میان رسالت دینی و تخصص‌های دنیوی ضرورت عصمت را برجسته می‌سازد.

خامساً حتی اگر پزشکی را در نظر بگیریم که تاکنون هیچ خطایی مرتکب نشده است، امکان ارزیابی عملکرد او و تشخیص خطاهای احتمالی وجود دارد. معیارهای عینی برای سنجش صحت تشخیص و درمان پزشکی موجود است. اما در خصوص انبیاء، اگر احتمال خطا در دریافت و ابلاغ وحی را بپذیریم، هیچ معیار انسانی برای ارزیابی صحت یا سقم پیام‌های الهی وجود نخواهد داشت. گرچه در مورد اعمال و رفتار انبیاء امکان ارزیابی وجود دارد، اما این ارزیابی منوط به آن است که ابتدا عصمت در دریافت و ابلاغ وحی پذیرفته شود.

در نگاه نخست، برهان اعتماد صرفاً عصمت در دریافت و ابلاغ وحی را اثبات می‌کند. اما با تأمل بیشتر روشن می‌شود که اعتماد به پیامبر در ابلاغ وحی متوقف بر اعتماد به شخصیت کلی اوست؛ زیرا اگر پیامبر در امور دیگر مرتکب گناه عمدی شود، مردم در صداقت او در ابلاغ وحی نیز تردید خواهند کرد. همچنین حتی خطای سهوی در امور مهم اعتماد به دقت و ضبط پیامبر را کاهش می‌دهد و این پرسش را ایجاد می‌کند که آیا در دریافت و ابلاغ وحی نیز دچار سهو نشده است. افزون بر این، پیامبر الگوی عملی دین است و اگر در عمل خطا کند، چه عمدی و چه سهوی، مردم نمی‌دانند کدام رفتار او حجت است و کدام خطا، و این موجب اختلال در تبعیت می‌شود. همچنین ارتکاب گناه موجب تنفر و دوری مردم می‌گردد و غرض بعثت که جذب مردم به دین است، نقض می‌شود. بنابراین، برهان اعتماد، با لحاظ این مقدمات، عصمت مطلق در همه ابعاد را اثبات می‌کند، نه صرفاً عصمت در ابلاغ (حسین‌زاده ۱۴۰۴، ۲۲). بنابراین، قیاس اعتماد به انبیاء با اعتماد به متخصصان دنیوی قیاس مع‌الفارق است و نمی‌تواند ضرورت عصمت انبیاء را نفی کند.

طرح تعاریف متعدد عصمت و نقد آنها ضرورتی روش‌شناختی برای پاسخ به منتقدان است. منتقدان با ادعای «امکان اعتماد بدون عصمت تام»، از تعریفی محدود استفاده می‌کنند که غالباً به پرهیز از گناهان کبیره یا عدم خطا در ابلاغ وحی محدود است. اما تعریف جامع عصمت، که شامل ابعاد شرعی، معرفتی و اجتماعی است، نشان می‌دهد: اولاً، اعتماد به پیامبر مفهومی چندبُعدی است و احتمال خطا در هر بُعد اعتماد جامع را برهم می‌زند. ثانیاً،

تعریف جامع مبتنی بر ماهیت درونی عصمت (حب و انس عمیق به خداوند و علم شهودی به حقایق الهی) است (حمود ۱۴۲۱، ۱: ۴۳۶) که به طور ذاتی همه ابعاد رفتار را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نمی‌توان آن را محدود کرد. ثالثاً، از منظر این پژوهش، هدف از بعثت هدایت کامل بشر است که مستلزم اعتماد کامل مردم به پیامبر در تمام ابعاد است. اگر در برخی ابعاد امکان خطا یا گناه وجود داشته باشد، مردم در آن ابعاد با تردید مواجه می‌شوند و این تردید به‌تدریج به حوزه وحی و دستورات دینی نیز سرایت می‌کند؛ زیرا اعتماد به فرد یک کل واحد است، و نمی‌توان به کسی که در برخی امور خطا می‌کند در همه امور اعتماد مطلق داشت. رابعاً، تعاریف محدود پاسخگوی همه اشکالات منتقدان نیستند و تعریف جامع نشان می‌دهد که برهان اعتماد تنها با عصمت تام سازگار است. در نتیجه، ادعای «امکان اعتماد بدون عصمت تام» مبتنی بر تعریف محدود از عصمت است. بر اساس تعریف جامع عصمت که در این پژوهش ارائه شد، اعتماد مطلق به پیامبر مستلزم عصمت مطلق در همه ابعاد است.

۲. نقد دوم: استلزام عصمت جبری و تعارض با اختیار

نقد دیگری که بر برهان اعتماد وارد شده استلزام عصمت جبری و تعارض با اختیار است. استدلال شده که اگر عصمت به معنای نفی مطلق «احتمال» صدور گناه از معصوم باشد -همان گونه که برهان اعتماد مقتضی آن است- این امر تنها از طریق دخالت مستقیم و قاهرانه اراده الهی قابل تحقق است. به عبارت دیگر، خداوند باید به نحو جبری و قهری مانع از صدور گناه از نبی شود (اترک ۱۳۹۹، ۲۲۷).

بر این اساس گفته شده با پذیرش جبری بودن عصمت، این مصونیت نه تنها فضیلتی برای او محسوب نمی‌شود، بلکه اساساً او را از دایره تکلیف و مسئولیت اخلاقی خارج می‌کند. همچنین اختیار، به معنای توانایی انتخاب میان خیر و شر، جزء لاینفک ماهیت انسانی است. اگر این توانایی به نحو مطلق از نبی سلب شود، او دیگر انسان کامل نخواهد بود، بلکه به موجودی شبیه فرشتگان تبدیل می‌شود که فاقد قوه شهویه و غضبیه هستند. قرآن کریم نیز در موارد متعددی انبیاء را از ارتکاب گناه یا شرک بر حذر می‌دارد. این خطابات و هشدارها ظاهراً دلالت بر امکان وقوع این اعمال از انبیاء دارند، زیرا هشدار دادن به کسی که اساساً قادر به انجام عملی نیست، امری لغو و عبث است که با حکمت الهی سازگار نیست (اترک ۱۳۹۹، ۲۲۸).

۲-۱. منشأ عصمت: حب و انس عمیق با خداوند

پیش از پاسخ به این نقد، لازم است منشأ عصمت را به طور دقیق تبیین کنیم تا روشن شود که عصمت نه از سر جبر، بلکه از روی علم شهودی و محبت الهی است. در میان دیدگاه‌های متکلمان درباره منشأ عصمت، سه نظریه اصلی قابل شناسایی است:

۱. *عصمت ناشی از تقوای نفسانی شدید*: در نخستین نظریه، عصمت را ناشی از تقوای نفسانی شدید می‌دانند (محمدی ری‌شهری ۱۳۹۰، ۲۱۸-۲۱۹؛ ربانی گلپایگانی و واعظ حسینی ۱۳۹۳). مطابق این نظریه، معصوم از طریق مجاهده نفس و تزکیه مستمر به درجه‌ای از تقوا و پرهیزگاری می‌رسد که صدور گناه از او عملاً غیرممکن می‌شود. به باور این گروه، عصمت حاصل تلاش فردی معصوم در تقویت اراده و عقل است، به گونه‌ای که امکان لغزش و انحراف او از میان می‌رود. علامه مجلسی نیز در *بحارالأنوار* (۱۴۰۴، ۲۵: ۱۹۴) به این دیدگاه اشاره کرده و در عین حال آن را مورد نقد قرار داده است. ایراد اساسی این دیدگاه در این است که عصمت را امری صرفاً اکتسابی و عرضی قلمداد می‌کند، حال آن که بنا بر اجماع متکلمان امامیه، عصمت به عنوان یک موهبت الهی، امری

ذاتی است که از جانب خداوند به معصومین عطا شده و بخشی از ساختار وجودی ایشان است. افزون بر این، این دیدگاه نمی‌تواند عصمت در دوران کودکی یا پیش از بلوغ را تبیین کند، زیرا در این دوران فرد هنوز به مجاهده نفس و تزکیه کامل نرسیده است. بنابراین، با پذیرش این تعریف، اشکال منتقدان درباره عصمت قبل از بلوغ وارد خواهد بود.

۲. *عصمت ناشی از علم قطعی و شهودی به قبح گناه*: در دومین نظریه، عصمت را ناشی از علم قطعی و شهودی به قبح گناه و عواقب آن می‌دانند. بر اساس این نظریه، معصوم به دلیل علم حضوری و شهودی که به ماهیت گناهان و پیامدهای آنها دارد، هیچ گاه به انجام آن میل نمی‌کند و از هر گونه معصیت دوری می‌گزیند (فاضل مقداد ۱۴۲۲، ۲۴۴؛ طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۱۳۹). با این حال، علم شهودی هرچند شرط لازم عصمت است، شرط کافی نیست؛ زیرا حتی با وجود علم شهودی به قبح گناه، اگر محبت عمیق به خداوند وجود نداشته باشد، امکان غلبه شهوات و صدور گناه منتفی نیست. چنان که ابلیس با وجود علم شهودی به خداوند، به دلیل فقدان محبت و وجود کبر، مرتکب عصیان شد.

۳. *عصمت ناشی از حب و انس عمیق معصوم با خداوند متعال*: در سومین نظریه، عصمت را ناشی از حب و انس عمیق معصوم با خداوند متعال می‌دانند (علامه طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۱۳۷). بر اساس این نظریه، محبت شدید و خالصانه معصوم به خداوند، که ریشه در ذات او دارد و از ابتدای خلقت در وجود او نهاده شده است، موجب می‌شود که او از هر گونه گناه و معصیت دوری کند. این محبت الهی زمینه‌ساز افاضه معارف و علوم لدنی بر قلب معصوم است، و این معارف، به عنوان نوری الهی، وجود او را چنان روشن می‌کند که هیچ گونه انگیزه‌ای برای گناه در وی ایجاد نمی‌شود. این نظریه بر رابطه مستقیم میان محبت الهی و عصمت تأکید دارد و علم شهودی و یقینی معصوم به حقایق را نتیجه این محبت می‌داند. بنابراین، تحقق عصمت نیازمند هر دو عامل است: محبت عمیق به خداوند، که انگیزه گناه را در مبدأ خاموش می‌سازد و جاذبه به سوی طاعت ایجاد می‌کند، و علم شهودی به قبح گناه، که دافعه از معصیت را تقویت می‌کند. این دو در تعامل با هم ملکه‌ای راسخ پدید می‌آورند که صدور گناه را بالغیر ممتنع می‌سازد.

بر اساس این نظریه، از منظر عرفانی نیز می‌توان عصمت را تحلیل کرد. در عرفان اسلامی، پیامبر به عنوان «انسان کامل» و «خلیفةالله» شناخته می‌شود. انسان کامل کسی است که تمام اسماء و صفات الهی در او به فعلیت رسیده و مظهر تام حق تعالی گشته است. بنابراین، از منظر عرفانی، عصمت پیامبر ریشه در مقام خلافت الهی و انسان کامل بودن او دارد که به صورت ذاتی، و نه عرضی، او را از هر گونه گناه و خطا مصون می‌دارد، بدون آن که اختیارش سلب شود؛ زیرا اختیار او در مسیر اراده الهی قرار گرفته و با آن هم‌جهت شده است.

محبت شدید به خداوند و علم به عظمت او «علم غیب» نیست، بلکه «علم حضوری» و «معرفت قلبی» است. این علم در دوره پیش از بعثت از طریق فطرت پاک، تربیت الهی خاص و الهامات باطنی حاصل می‌شود، و پس از بعثت با وحی تقویت و تکمیل می‌گردد. علم معصوم به آثار گناه و عواقب آن نیز نیازمند علم غیب نیست؛ در دوره پیش از بعثت از طریق فطرت سلیم و عقل مستقیم که قبح گناهان عقلی را درک می‌کند حاصل می‌شود، و پس از بعثت با تعلیم الهی و معرفت به سنت‌های الهی تکمیل می‌گردد.

شاید سؤال شود که نبی پیش از بعثت احکام الهی را از کجا می‌داند که به آنها عمل کند و معصوم بماند؟ در پاسخ باید گفت: عصمت پیش از بعثت به معنای عدم ارتکاب گناهان عقلی (مانند شرک، ظلم، فحشاء) است که فطرت انسانی و عقل سلیم آنها را قبیح می‌داند، نه لزوماً التزام به احکام تفصیلی شریعتی که هنوز نازل نشده است. احکام عقلیه مستقل از وحی قابل درک هستند و پیامبران پیش از بعثت از طریق فطرت پاک و عقل مستقیم خود، این قبایح را تشخیص می‌دهند. افزون بر این، اگر شریعت سابقی در جامعه جاری بوده، پیامبر می‌تواند به آن ملتزم باشد. بنابراین، عصمت در این دوره نیازمند وحی تفصیلی نیست.

طبق این دیدگاه جامع، نهادینه شدن عوامل عصمت به معنای سلب اختیار نیست، بلکه تقویت اراده در جهت خیر است. این وضعیت شبیه ملکات راسخ نفسانی است که نتیجه اختیار و تلاش مستمر هستند و پس از تثبیت، اختیار را از بین نمی‌برند، بلکه آن را در جهت خیر تقویت می‌کنند، به گونه‌ای که معصوم جز آنچه خدا می‌خواهد، نمی‌خواهد و این نه از سر اجبار، بلکه از روی عشق و محبت به خداوند است (جوادی آملی ۱۳۸۱-الف، ۳: ۱۸۶). فرد معصوم جهنم را با تمامی عواقب و هولناکی‌هایش به صورت شهودی درک می‌کند. به همین دلیل، او با یقین کامل از هر گونه گناه دوری می‌جوید، همان گونه که یک پزشک حاذق به دلیل آگاهی از خطر یک بیماری مهلک، هرگز از غذای آلوده بیمار نمی‌خورد و یا انسانی عاقل دست خود را به دهان مار سمی نزدیک نمی‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۱-ب، ۲۳۹).

نظریه سوم از چند جهت بر نظریات پیشین برتری دارد. اولاً، این نظریه هم جنبه موهبتی عصمت را حفظ می‌کند، که بر اساس علم ازلی خداوند به اعمال معصوم شکل گرفته، و هم نقش اراده و اختیار معصوم را نادیده نمی‌گیرد. ثانیاً، این نظریه می‌تواند عصمت را در تمامی مراحل زندگی معصوم، حتی در دوران کودکی، به‌خوبی توجیه کند. زیرا محبت الهی و عشق به خداوند از همان ابتدای خلقت در وجود معصوم نهادینه شده است. این دیدگاه نشان می‌دهد که عصمت نه تنها امری بیرونی یا صرفاً اکتسابی نیست، بلکه ملکه‌ای درونی و ذاتی است که ناشی از محبت و انس عمیق معصوم با خداوند و علم شهودی او به حقایق است.

۲-۲. پاسخ به نقد

عصمت به معنای عدم اراده گناه است، نه عدم قدرت بر گناه. معصوم قدرت کامل بر ارتکاب گناه دارد، اما به دلیل کمال معرفت و محبت الهی، هرگز اراده گناه در او شکل نمی‌گیرد. عصمت به معنای جبر نیست، و ترک گناه نباید به عنوان نقص اختیار فهم شود، بلکه اوج کمال اختیار است که از علم شهودی معصوم به حقیقت گناه و قبح آن نشئت می‌گیرد. این علم انگیزه ارتکاب گناه را در نفس او خاموش می‌کند، و با وجود داشتن قدرت گناه، به دلیل درک عمیق نسبت به اطاعت و محبت الهی، او آن را برنمی‌گزیند. مثال‌هایی مانند پزشکی که از کشندگی سم آگاه است و هرگز آن را نمی‌نوشد یا مادری که محبت عمیق به فرزند خود دارد به او آسیب نمی‌زند، این امتناع را نشان می‌دهد.

در پاسخ به آیاتی که انبیاء را از ارتکاب گناه یا شرک بر حذر می‌دارند، باید گفت که این نقد بر پیش‌فرضی نادرست استوار است که «هشدار فقط به کسی داده می‌شود که امکان واقعی ارتکاب آن فعل را دارد». فخر رازی در تحلیل خطابات قرآنی به انبیاء، به‌ویژه آیاتی که ظاهراً حاوی هشدار یا نهی هستند، تصریح می‌کند که این خطابات به هیچ وجه دلالت بر وقوع شک، گناه یا حتی امکان واقعی صدور آنها از پیامبر ندارند. او بیان می‌کند که قضیه شرطیه «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ» صرفاً بیان ملازمه میان شرط و جزاست و هیچ دلالتی بر تحقق شرط ندارد. او وجوه مختلفی را

برای این گونه خطابات بیان می‌کند، مانند این که در بسیاری موارد، این خطابات در واقع خطاب به امت است، نه شخص پیامبر؛ گاه برای تصریح پیامبر به برائت و اعلام یقین او، گاه برای تقویت یقین و طمأنینه نفس از طریق تکثیر دلایل (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۷: ۳۰۰-۳۰۱). خداوند با خطاب قرار دادن پیامبر به امت می‌آموزد که شرک چه عواقب سنگینی دارد. همچنین برخی هشدارها جنبه «بیان حکم کلی» دارند، نه «احتمال وقوع از مخاطب». پیامبر به عنوان مبلّغ این حکم اولین مخاطب آن قرار می‌گیرد تا سپس به دیگران ابلاغ کند.

نکته کلیدی‌ای که در فهم عصمت باید مورد توجه قرار بگیرد تمایز میان دو نوع امتناع است: امتناع بالذات به معنای محال ذاتی بودن چیزی است که قدرت به آن تعلق پیدا نمی‌کند، حتی قدرت الهی؛ امتناع بالغیر به معنای چیزی است که ذاتاً ممکن است، اما به دلیل وجود علل و شرایط خاص وقوع آن محال می‌شود. صدور گناه از معصوم از این قبیل است. در نتیجه صدور معصیت از معصوم ذاتاً ممکن است، اما به دلیل علم کامل و شهودی به حقایق، محبت شدید به خداوند، درک عمیق قبح گناه و لطف و عنایت ویژه الهی، ممتنع (بالغیر) می‌گردد. این امتناع با اختیار منافاتی ندارد، همان گونه که امتناع صدور ظلم از خداوند با قدرت مطلق او منافاتی ندارد. آنچه با قدرت و اختیار خداوند منافات دارد امتناع بالذات است نه بالغیر.

۳. نقد سوم: اخص بودن دلیل از مدعا

منتقدان معتقدند که حتی با پذیرش تمام مقدمات برهان اعتماد، این استدلال تنها می‌تواند بخش محدودی از عصمت را اثبات کند و توان پوشش همه ابعاد و مراتب عصمت مورد ادعای متکلمان امامیه را ندارد. به تعبیر منطقی، «دلیل» (برهان اعتماد) از «مدعا» (عصمت مطلق و همه‌جانبه) «اخص» است (اترک ۱۳۹۹، ۲۲۸).

۳-۱. مراتب عصمت

پیش از پاسخ به این نقد، لازم است مراتب عصمت را به طور دقیق تبیین کنیم تا روشن شود که برهان اعتماد چگونه تمام این مراتب را پوشش می‌دهد. عصمت به عنوان یک مفهوم چندلایه دارای مراتب مختلفی است که هر یک حوزه خاصی از زندگی و رسالت معصوم را در بر می‌گیرد.

مرتبه اول: عصمت در اعتقاد. نخستین و بنیادی‌ترین مرتبه عصمت در اعتقاد است که عبارت است از مصونیت کامل از خطا در باورهای اساسی و اصول اعتقادی. معصوم در این مرتبه از هر گونه شک، تردید یا انحراف در شناخت حقایق الهی، صفات خداوند، معاد و سایر اصول دین مصون است (شیخ مفید ۱۴۱۳-الف، ۳۷؛ علامه حلی ۱۴۱۳، ۱۵۵؛ سبحانی ۱۳۸۳، ۵: ۳۱).

مرتبه دوم: عصمت در دریافت، حفظ و تبلیغ وحی. مرتبه دوم عصمت در دریافت، حفظ و تبلیغ وحی است که مختص انبیاء و رسولان الهی است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۶: ۳۱۳؛ تفتازانی ۱۴۰۹، ۵: ۵۰). این مرتبه شامل عدم خطا در دریافت پیام الهی، حفظ آن از تحریف و تبدیل، و ابلاغ دقیق و کامل آن به مردم است. اهمیت این مرتبه در آن است که اعتبار و حجیت وحی الهی به آن وابسته است.

مرتبه سوم: عصمت از گناه. سومین مرتبه عصمت از گناه است که شامل پرهیز کامل از معاصی کبیره و صغیره می‌شود (شیخ مفید ۱۴۱۳-ب، ۲۹-۳۰). این عصمت هم شامل دوران قبل از بعثت می‌شود و هم دوران پس از آن، و هم در خلوت و هم در جلوت مردم جاری است. وجود این مرتبه از عصمت برای حفظ اعتماد مردم به رهبری دینی و امکان اقتدا و پیروی از معصوم ضروری است.

مرتبه چهارم: عصمت از خطا در امور عادی. چهارمین مرتبه عصمت از خطا در امور عادی است که شامل مصونیت از اشتباهات روزمره و امور دنیوی می‌شود (شیخ مفید ۱۴۱۳-ج، ۲۹-۳۰؛ علامه حلی ۱۴۱۳، ۱۵۵-۱۵۷). این مرتبه محل اختلاف میان متکلمان است. شیخ صدوق در کتاب *من لا یحضره الفقیه* سهو را بر پیامبر جایز دانسته و مخالفان این دیدگاه را غالی خوانده است (شیخ صدوق ۱۴۱۳، ۱: ۳۵۹). در مقابل، شیخ مفید در رساله *عدم سهو النبی* به‌تفصیل به رد این دیدگاه پرداخته و سهو را بر پیامبر محال دانسته است (شیخ مفید ۱۴۱۳-ج، ۲۰-۲۵). بررسی تفصیلی این اختلاف و ادله طرفین نیازمند پژوهشی مستقل است که از حوصله این مقاله خارج است. آنچه در این پژوهش مورد تأکید است عصمت در امور مرتبط با رسالت و هدایت است که مورد اتفاق متکلمان امامیه است.

این مراتب چهارگانه در مجموع تصویری جامع از عصمت ارائه می‌دهند که هم ابعاد نظری و اعتقادی را در بر می‌گیرد، هم جنبه‌های عملی و رفتاری را شامل می‌شود، و هم حوزه‌های مرتبط با رسالت دینی و هم امور زندگی روزمره را پوشش می‌دهد.

۳-۲. پاسخ به اشکالات محدودیت دامنه اثباتی برهان

برهان اعتماد بر محور «وثوق عمومی مردم» استوار است. منتقدان چند اشکال مطرح کرده‌اند:

۱. اشکال اول: عصمت در خلوت

گناهی که پیامبر در خلوت کامل و به دور از هر گونه دید و نظارت انجام دهد، هیچ تأثیری بر اعتماد عمومی نخواهد داشت، زیرا اساساً کسی از آن مطلع نمی‌شود. پس چگونه می‌توان با استناد به ضرورت حفظ اعتماد، عصمت در خلوت را اثبات کرد؟

پاسخ: عصمت یک «ملکه نفسانی» راسخ و عمیق است که در تمام حالات و شرایط یکسان عمل می‌کند (حمود ۱۴۲۱، ۱: ۴۴۱). ملکه، بر خلاف رفتار ظاهری، قابل تجزیه به «خلوت» و «جلوت» نیست. اگر کسی در خلوت قابلیت ارتکاب گناه را داشته باشد، این نشان می‌دهد که ملکه عصمت در او شکل نگرفته است. ملکه نفسانی به معنای حالتی راسخ و پایدار در نفس است که از ماهیت درونی انسان سرچشمه می‌گیرد، نه از شرایط بیرونی. بنابراین، اگر معصوم در خلوت قادر به گناه باشد، در جلوت نیز این قابلیت وجود دارد و تنها ترس از افشا او را از گناه بازمی‌دارد که این با حقیقت عصمت منافات دارد.

از منظر روان‌شناختی، تجربه‌ها و رفتارهای پنهان فرد به عنوان بخشی از «زندگی زیسته» او، به‌تدریج در نظام شخصیت انباشته و تثبیت می‌شوند و در گذر زمان در قالب الگوهای رفتاری، واکنش‌های هیجانی و شیوه‌های بیان کلامی ظهور می‌یابند. از آنجا که شخصیت صرفاً مجموعه‌ای از رفتارهای منفصل نیست، بلکه نظامی منسجم و پویاست که کل فرد را در بر می‌گیرد، جداسازی پایدار میان ساحت خصوصی تجربه‌ها و رفتارهای آشکار در سیر بلندمدت زندگی انسانی امکان‌پذیر نیست (McCrae and Costa 2008, 208).

۲. اشکال دوم: عصمت قبل از بعثت

اعتماد مردم به پیامبر پدیده‌ای است که پس از اعلام نبوت شکل می‌گیرد. اگر پیامبر قبل از بعثت مرتکب گناهانی شده باشد، این لزوماً اعتماد مردم در دوران نبوت را متزلزل نمی‌کند، به‌ویژه اگر توبه کرده و اصلاح شده باشد. بنابراین، برهان اعتماد نمی‌تواند ضرورت عصمت در تمام طول عمر را نشان دهد.

پاسخ: همان گونه که گفته شد، گناهان تأثیر تراکمی بر روح و شخصیت انسان دارند (McCrae and Costa 2008, 208). اگر پیامبر قبل از بعثت مرتکب گناه شده باشد، این آثار در شخصیت او باقی می‌ماند و او را برای دریافت وحی و رهبری امت نامناسب می‌سازد. توبه می‌تواند موجب بخشش گناه شود، اما آثار روانی و شخصیتی آن ممکن است باقی بماند. اعتماد امری تاریخی و حساس به سابقه است و سابقه بد، حتی پس از اصلاح، از ارزیابی اعتماد حذف نمی‌شود. اعتماد قضاوت عقلانی مبتنی بر اطلاعات گذشته است (Hardin 2002, 7). از منظر نظریه‌های معاصر اعتماد، قضاوت اعتماد اجتماعی اساساً متکی بر سابقه و شهرت کنشگر است و رفتارهای گذشته همواره قرینه‌ای در ارزیابی قابلیت اعتماد آینده در نظر گرفته می‌شوند (Hardin 2002, 56).

استناد به آیه «يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ» (فرقان: ۷۰) برای اثبات این که توبه می‌تواند آثار گناه را کاملاً از بین ببرد و در نتیجه عصمت پیش از بعثت ضرورتی ندارد، ناتمام است. زیرا این آیه ناظر به مقام آخرت و پاداش اخروی است، نه زدودن کامل آثار دنیوی و روانی گناه. به بیان دیگر، تفاوت میان «مغفرت» و «زوال آثار» باید لحاظ شود. خداوند گناه را می‌بخشد و عقاب اخروی را برمی‌دارد، اما این لزوماً به معنای زدودن کامل آثار تکوینی گناه بر نفس نیست. آثار گناه بر قلب و روح امری تکوینی است، و صرف توبه آن را به طور کامل برطرف نمی‌کند. حتی اگر توبه آثار روانی گناه را کاهش دهد، این امر تدریجی است و نیازمند زمان و مجاهدت. اما شأن نبوت اقتضا می‌کند که پیامبر از ابتدا دارای نفسی پاک و مستعد دریافت وحی باشد، نه آن که پس از گناه و توبه به این مقام برسد.

۳. اشکال سوم: عصمت در امور عادی

عرف عقلا خطا و فراموشی در امور روزمره را امری طبیعی و قابل اغماض می‌داند. اشتباهات جزئی در محاسبات، فراموش کردن برخی امور غیرمهم، یا خطاهای سهوی در کارهای عادی، معمولاً موجب سلب اعتماد کامل از افراد نمی‌شود. پس چرا باید پیامبر از چنین خطاهایی مصون باشد؟

پاسخ: خطا، حتی در امور ساده، تصویری از فردی غیرقابل اعتماد ترسیم می‌کند (Earman 1992, 64) که با شأن دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی ناسازگار است. بنابراین اگر کسی در امور ساده و محسوس دچار خطا شود، چگونه می‌توان اطمینان داشت که در امور پیچیده و غیبی دچار خطا نشود؟ این یک قیاس اولویت عقلایی است. عرف عقلا خطا و فراموشی در امور روزمره را طبیعی می‌داند، اما این قضاوت درباره افراد عادی است، نه درباره کسی که مدعی دریافت وحی الهی است. از پیامبر انتظار می‌رود که در تمام ابعاد زندگی الگویی کامل باشد. اگر او در امور ساده دچار خطا شود، مردم به‌حق می‌توانند بپرسند: «اگر او در این امور ساده خطا می‌کند، چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که در دریافت و ابلاغ وحی خطا نمی‌کند؟» بنابراین، حتی عصمت در امور عادی نیز برای حفظ اعتماد کامل مردم به پیامبر ضروری است.

۴. اشکال چهارم: قاعده خیرکثیر

عقلای عالم، بر اساس قاعده «لا يُترک الخير الكثير لأجل الشر القليل»، خیر فراوان را به خاطر شر اندک رها نمی‌کنند. اگر پیامبری در مجموع منافع عظیمی برای جامعه به همراه داشته باشد، خطاهای جزئی و نادر او نباید موجب کنار گذاشتن کامل دعوت او شود.

پاسخ: قاعده «خیر کثیر و شر قلیل» در جایی کاربرد دارد که بدیلِ کامل‌تر در دسترس نباشد و فاعلِ مختار ناچار از ترجیح میان گزینه‌های ناقص باشد. اما در مسئله بعثت انبیا، سخن از فاعلی قادر و حکیم است که می‌تواند

در چارچوب نظام اختیار انسانی اصلح را برگزینند. از این رو، فرضِ بعثت پیامبری معصوم به معنای تحمیل عصمت جبری یا سلب قدرت بر خطا نیست، بلکه ناظر به انتخاب انسانی است که با حفظ اختیار، به سبب علم یقینی، تربیت الهی و شکل‌گیری ملکه راسخ نفسانی، داعی مؤثری برای ارتکاب گناه در او تحقق نمی‌یابد. بنابراین، در فرض امکان تحقق عصمت تام به صورت اختیاری، تمسک به قاعده خیر کثیر برای توجیه عدم ضرورت عصمت کامل، وجهی نخواهد داشت و تنها در صورت اثبات امتناع ذاتی چنین انسانی می‌توان به استدلال‌های تزاحمی متوسل شد، حال آن که دلیلی بر این امتناع اقامه نشده است.

نتیجه‌گیری

مسئله عصمت انبیاء یکی از بنیادی‌ترین مباحث علم کلام اسلامی است که نقشی تعیین‌کننده در تبیین ماهیت نبوت، اعتبار وحی و مشروعیت رسالت ایفا می‌کند. در میان ادله عقلی متعدد برای اثبات عصمت، برهان اعتماد به دلیل اتکا بر یک اصل روان‌شناختی-اجتماعیِ بدیهی جایگاه ویژه‌ای دارد. این برهان بر این مبنا استوار است که تحقق غرض نبوت، یعنی هدایت حقیقی بشر، تنها در صورتی ممکن است که اعتماد کامل مردم به پیامبر حاصل شود، و چنین اعتمادی جز با عصمت تامّ پیامبر در اعتقادات، احکام و رفتار تحقق نخواهد یافت. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-انتقادی به بررسی اشکالات مطرح‌شده بر این برهان پرداخت و نشان داد که تعاریف رایج عصمت در کلام امامیه دچار محدودیت‌هایی هستند و ارائه تعریفی جامع‌تر ضروری می‌نماید، تعریفی که سه بُعد شرعی، معرفتی و اجتماعی را در بر گیرد. بر این اساس، عصمت به عنوان ملکه راسخ نفسانی ناشی از علم شهودی به حقایق تعریف شد که معصوم را از ارتکاب گناه، خطا و نسیان در امور دینی، و هر عملی که با شأن رهبریِ الهی منافات دارد، بازمی‌دارد، بدون آن که اختیار او را سلب کند.

در بررسی اشکالات وارد بر برهان اعتماد، نخستین نقد مبتنی بر امکان حصول اعتماد بدون عصمت تامّ بود، که طبق آن اعتماد به انبیاء با اعتماد به علما و متخصصان قیاس می‌شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که این استدلال دچار مغالطه قیاس مع‌الفارق است، زیرا اعتماد عرفی و اعتماد دینی از هم متمایزند و تفاوت‌های ماهوی در وظیفه، قابلیت ارزیابی خطا و دامنه تأثیر میان انبیا و مراجع دینی وجود دارد. انبیاء دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی هستند و در صورت پذیرش امکان خطا در کلام آنها، هیچ معیار انسانی‌ای برای ارزیابی صحت پیام‌های الهی باقی نمی‌ماند، در حالی که خطای مراجع دینی قابل تشخیص و اصلاح است. همچنین خطای پیامبر تمام امت را تا قیامت گمراه می‌کند، اما خطای مراجع محدود و جبران‌پذیر است.

نقد دوم مبتنی بر استلزام عصمت جبری و تعارض با اختیار بود، که با تمایز میان امتناع بالذات و امتناع بالغیر پاسخ داده شد. صدور گناه از معصوم از نوع امتناع بالغیر است که ذاتاً ممکن، اما به دلیل علم شهودی، محبت الهی و درک عواقب گناه ممتنع می‌گردد، و این امتناع با اختیار منافاتی ندارد. بنابراین عصمت به معنای جبر نیست، بلکه اوج کمال اختیار است که از علم و محبت نشئت می‌گیرد.

نقد سوم مبتنی بر اخص بودن دلیل از مدعا بود، که ادعا می‌کرد برهان اعتماد نمی‌تواند عصمت در خلوت، قبل از بعثت و در امور عادی را اثبات کند. همچنین بر اساس قاعده خیر کثیر، اگر پیامبری در مجموع منافع عظیمی برای جامعه به همراه داشته باشد، خطاهای جزئی و نادر او نباید موجب کنار گذاشتن کامل دعوت او شود. در پاسخ مشخص شد که عصمت یک ملکه راسخ نفسانی است که قابل تجزیه به خلوت و جلوت نیست، چراکه گناهان

خلوت نیز احتمال افشا دارند، بر روح و شخصیت تأثیر می‌گذارند و به‌تدریج در رفتار عمومی نمایان می‌شوند. همچنین مردم به افرادی که سابقه گناهان کبیره دارند، حتی پس از توبه، اطمینان کامل پیدا نمی‌کنند، و آیات قرآنی نیز مؤید این است که پیامبران از کودکی برگزیده و پاک بوده‌اند. درباره خطا در امور عادی نیز بیان شد که تکرار خطاهای جزئی تصویر فرد غیرقابل اعتماد را ترسیم می‌کند. همچنین قاعده خیر کثیر زمانی کاربرد دارد که گزینه کامل‌تر وجود نداشته باشد، اما خداوند قادر است پیامبری معصوم بفرستد که هم خیر کثیر داشته باشد و هم از شر قلیل مبرا باشد. بنابراین برهان اعتماد می‌تواند دامنه جامعی از عصمت را در تمام مراتب و ابعاد اثبات کند.

در نتیجه، بررسی جامع اشکالات مطرح‌شده بر برهان اعتماد نشان داد که این برهان از استحکام منطقی کافی برخوردار است و پاسخ‌های مستدل و مستند به تمامی نقدها ارائه شده است. برهان اعتماد می‌تواند به طور معتبر عصمت جامع و همه‌جانبه انبیاء را در تمام ابعاد شرعی، معرفتی و اجتماعی اثبات کند و نشان دهد که عصمت ضرورتی عقلی برای تحقق غرض نبوت است، نه یک امتیاز اختیاری. این پژوهش تأیید کرد که عصمت با اختیار منافاتی ندارد، بلکه اوج کمال اختیار در پرتو علم و محبت است، و قیاس اعتماد به انبیاء با اعتماد به متخصصان دنیوی قیاس مع‌الفارق است و نمی‌تواند ضرورت عصمت را نفی کند. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که برهان اعتماد نه تنها یکی از محکم‌ترین ادله عقلی عصمت است، بلکه در برابر نقدهای مطرح‌شده نیز ایستادگی کرده و می‌تواند پایه‌ای استوار برای اثبات عصمت جامع انبیاء فراهم آورد.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسنده اعلام می‌کند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از طرح پژوهشی، پایان‌نامه یا رساله نیست.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

کتاب‌نامه

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). ۱۴۱۳ ق. *من لا یحضره الفقیه*. ج. ۱. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر. ۱۴۲۰ ق. *تفسیر القرآن العظیم*. به تحقیق سامی بن محمد سلامة، جلد ۱-۸. دار طیبة للنشر والتوزیع.

اترک، حسین. ۱۳۹۹. «بررسی و نقد براهین نقض غرض و اعتماد در اثبات عصمت انبیاء». *پژوهشنامه فلسفه دین* ۱۸ (۱): ۲۱۷-۲۳۹.

آل یاسین، محمدحسن. ۱۴۱۳ ق. *أصول الدین*. مؤسسه آل یاسین.

آمدی، سیف‌الدین. ۱۴۲۳ ق. *أبکار الأفکار في أصول الدین*. تحقیق احمد محمد مهدی. دار الکتب.

آیت‌اللهی، حمیدرضا. ۱۴۰۰. «موجه بودن باور متداول به خداوند بر اساس معرفت‌شناسیِ مبتنی بر شنیده‌های اطمینان‌یافته». *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)* ۱۹ (۱): ۲۲۷-۲۴۶.

آیت‌اللهی، حمیدرضا. ۱٤۰۱. «امکانات جدید برون‌گرایی معرفت‌شناختی برای فلسفه دین و مواجهه با چالش تنوع ادیان». *پژوهش‌های فلسفی- کلامی* ۲۴ (۲): ۵۳-۷۲.
تفتازانی، سعدالدین. ۱۴۰۹ ق. *شرح المقاصد*. تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره. الشریف الرضی.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۱الف. *تفسیر قرآن به قرآن*. اسراء.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۱ب. *وحی و نبوت در قرآن*. اسراء.
حسین‌زاده، مرتضی. ۱۴۰۴. «نقش معجزه و عصمت در حجیت گواهی نبوی: تحلیل معرفت‌شناختی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی». *جستارهای فلسفه دین* ۱۴ (۱): ۱-۲٤.
حسین‌زاده، مرتضی. ۱۴۰۵. «نقد تحلیلی اشکالات برهان نقض غرض در اثبات عصمت». *پژوهش‌های مابعدالطبیعی* ۷ (۱): ۲۷۵-۳۰۰.
حسینی شیرازی، سید محمد. ۱۴۱۰ ق. *القول السدید في شرح التجرید*. دار الإیمان.
حمود، جمیل. ۱۴۲۱ ق. *الفوائد البهیة في شرح عقائد الإمامیة*. مؤسسة الأعلمی.
ربانی گلپایگانی، علی، و سید کریم واعظ حسینی. ۱۳۹۳. «منشأ عصمت». *کلام اسلامی* ۹۰: ۵۱-۷۷.
سبحانی، جعفر. ۱۳۸۳. *منشور جاوید*. ج. ۱. مؤسسة الإمام الصادق (ع).
سبحانی، جعفر. ۱۴۲۱ ق. *الأضواء علی عقائد الشیعة الإمامیة*. مؤسسة الإمام الصادق (ع).
شریف مرتضی، علی بن حسین. ۱۹۹۸ م. *أمالي المرتضی*. دار الفکر العربي.
شیخ طوسی، محمد بن حسن. ۱۳۸۲ ش. *تلخیص الشافي*. تحقیق حسین بحرالعلوم. انتشارات المحبین.
شیخ مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳-الف. *النکت الاعتقادیة*. المؤتمر العالمي للشیخ المفید.
شیخ مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳-ب. *أوائل المقالات في المذاهب و المختارات*. المؤتمر العالمي للشیخ المفید.
شیخ مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳-ج. *عدم سهو النبي*. المؤتمر العالمي للشیخ المفید.
طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. *المیزان في تفسیر القرآن*. دفتر انتشارات اسلامی.
طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۴۰۷ ق. *تجرید الاعتقاد*. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
عبیدلی، سید عمیدالدین. ۱۳۸۱ ش. *إشراق اللاهوت في نقد شرح الیاقوت*. تصحیح علی‌اکبر ضیائی. میراث مکتوب.
علامه حلی، حسن بن یوسف. ۱۴۱۳ ق. *کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد*. تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. مؤسسة النشر الإسلامی.
علامه حلی، حسن بن یوسف. ۱۹۸۲ م. *نهج الحق وکشف الصدق*. تعلیقات عین‌الله حسنی ارموی. دار الکتاب اللبناني.
علامه مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۴ ق. *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. ج. ۱-۷۰. مؤسسة الوفاء.
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. ۱۴۰۵ ق. *إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین*. تحقیق سید مهدی رجائی. کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. ۱۴۱۲ ق. *الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد*. تحقیق ضیاءالدین بصری. مجمع البحوث الإسلامیة.
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. ۱۴۲۲ ق. *اللوامع الإلهیة في المباحث الکلامیة*. تحقیق و تعلیق شهید قاضی طباطبایی. دفتر تبلیغات اسلامی.
فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۲۰ ق. *مفاتیح الغیب* (*التفسیر الکبیر*). ج. ۱-۳۲. دار إحیاء التراث العربي.
قاضی عبدالجبار. ۱۹۶۲-۱۹۶۵ م. *المغني في أبواب التوحید والعدل*. تحقیق جورج قنواتی. الدار المصریة.
قرطبی، محمد بن احمد. ۱۳۸۴ ش. *الجامع لأحکام القرآن*. تصحیح احمد عبدالعلیم البردونی. دار إحیاء التراث العربي.
محمدی ری‌شهری، محمد. ۱۳۹۰ ش. *فلسفه وحی و نبوت*. دار الحدیث.

Bibliography

Al Yasin, Muhammad Hasan. 1992. *Usul al-Din*. Mu'assasa Al Yasin. [In Arabic]

Amidi, Sayf al-Din (al-). 2002. *Abkar al-Afkar fi Usul al-Din*. Edited by Ahmad Muhammad Mahdi. Dar al-Kutub. [In Arabic]

Atrak, Hossein. 2020. "The Reliability and the Purpose-Refutation Arguments in Proving Prophets' Infallibility: A Critical Survey." *Philosophy of Religion Research* 18 (1): 217–239. https://doi.org/10.30497/prr.2020.12615.1539 [In Persian]

Ayatollahy, Hamid Reza. 2021. "Justifiability of Ordinary Belief in God through Epistemology Based on Trusted Hearings." *Philosophy of Religion Research* 19(1): 227-246. https://www.doi.org/10.30497/prr.2021.241376.1691 [In Persian]

Ayatollahy, Hamid Reza. 2022. "New Facilities of Epistemological Externalism for Philosophy of Religion and Facing the Challenge of Diversity of Religions." *Journal of Philosophical Theological Research* 24(2): 53-72. https://www.doi.org/10.22091/jptr.2022.7873.2681 [In Persian]

Earman, John. 1992. *Bayes or Bust? A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*. MIT Press.

Fadil al-Miqdad (al-). 1984. *Irshad al-Talibin ila Nahj al-Mustarshidin*. Edited by Sayyid Mahdi Raja'i. Intisharat-i Kitabkhanih-yi Ayatullah Mar'ashi. [In Arabic]

Fadil al-Miqdad (al-). 1991. *Al-Iʿtimad fi Sharh Wajib al-Iʿtiqad*. Edited by Ziya' al-Din Basri. Majma' al-Buhuth al-Islamiyya. [In Arabic]

Fadil al-Miqdad (al-). 2001. *Al-Lawamiʿ al-Ilahiyya fi al-Mabahith al-Kalamiyya*. Edited and annotated by Shahid Qadi Tabataba'i. Daftar-i Tablighat-i Islami. [In Arabic]

Hammoud, Mohammad Jamil. 2000. *Al-Fawa'id al-Bahiyya fi Sharh ʿAqa'id al-Imamiyya*. Mu'assasa al-A'lami. [In Arabic]

Hardin, Russell. 2002. *Trust and Trustworthiness*. Russell Sage Foundation.

Hilli, Hasan ibn Yusuf. 1982. *Nahj al-Haqq wa Kashf al-Sidq*. Annotated by 'Ayn Allah Hosni Armawi. Dar al-Kitab al-Lubnani. [In Arabic]

Hilli, Hasan ibn Yusuf. 1992. *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Iʿtiqad*. Edited and annotated by Hasan Hasanzadeh Amoli. Mu'assasa al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Hoseinzadeh, Morteza. 2025. "The Role of Miracle and Infallibility in the Epistemic Authority of Prophetic Testimony: An Epistemological Analysis of Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's View." *Essays in Philosophy of Religion (Jostarhaye Falsafeh Din)* 14(1): 1–24.

Hoseinzadeh, Morteza. 2026. "Analytical Critique of Objections to the Purpose-Contradiction Argument in the Proof of Prophetic Infallibility." *Metaphysical Research* 7 (1): 275–300. https://doi.org/10.22034/mi.2026.11096 [In Persian]

Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali (al-Shaykh al-Saduq). 1992. *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Vol. 1. Mu'assasa al-Nashr al-Islami al-Tabi'a li-Jami'a al-Mudarrisin. [In Arabic]

Ibn Kathir, Ismail ibn ʿUmar. 1999. *Tafsir al-Qur'an al-ʿAzim*. Edited by Sami ibn Muhammad Salamah. Volumes 1–8. Dar Tayyiba li al-Nashr wa al-Tawziʿ. [In Arabic]

Javadi Amoli, Abdollah. 2002a. *Qur'an by Qur'an Exegesis*. Isra'. [In Persian]

Javadi Amoli, Abdollah. 2002b. *Revelation and Prophethood in the Qur'an*. Isra'. [In Persian]

Majlisi, Muhammad Baqir. 1983. *Bihar al-Anwar*. Volumes 1–70. Mu'assasa al-Wafa'. [In Arabic]

McCrae, Robert R., and Paul T. Costa. 2008. *Personality in Adulthood: A Five-Factor Theory Perspective*. 2nd ed. Guilford Press.

Qadi 'Abd al-Jabbar (al-). 1962–1965. *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-ʿAdl*. Edited by George Qanawati. Al-Dar al-Misriyya. [In Arabic]

Qurtubi, Abu 'Abd Allah (al-). 2005. *Al-Jamiʿ li Ahkam al-Qurʾan*. Edited by Ahmad 'Abd al-'Alim al-Barduni. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Rabbani Golpaygani, Ali, and Sayyid Karim Va'ez Hosseini. 2014. "Origin of Infallibility." *Kalam Islami* 90: 51–77. https://doi.org/10.22034/mi.2026.11096. [In Persian]

Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn 'Umar (al-). 1999. *Mafatih al-Ghayb (al-Tafsir al-Kabir)*. Vols. 1–32. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Reason, James. 1990. *Human Error*. Cambridge University Press.

Reyshahri, Mohammad. 2011. *The Philosophy of Revelation and Prophethood*. Mu'assisih-yi 'Ilmi Farhangi-yi Dar al-Hadith. [In Persian]

Sharif al-Murtada (al-). 1998. *Amali al-Murtada*. Dar al-Fikr al-'Arabi. [In Arabic]

Shaykh al-Mufid (al-). 1992a. *Al-Nukat al-Iʿtiqadiyya*. Al-Mu'tamar al-'Alami li al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]

Shaykh al-Mufid (al-). 1992b. *Awaʾil al-Maqalat fi al-Madhahib wa-l-Mukhtarat*. Al-Mu'tamar al-'Alami li al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]

Shaykh al-Mufid (al-). 1992c. *ʿAdam Sahw al-Nabi*. Al-Mu'tamar al-'Alami li al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]

Shaykh al-Tusi. 2003. *Talkhis al-Shafi*. Introduction and edited by Hossein Bahr al-'Ulum. Intisharat-i al-Muhibbin. [In Persian]

Shirazi, Muhammad (al-). 1989. *Al-Qawl al-Sadid fi Sharh al-Tajrid*. Dar al-Iman. [In Arabic]

Subhani, Ja'far. 2000. *Lights on the Beliefs of the Imami Shi'a*. Mu'assasa al-Imam al-Sadiq. [In Arabic]

Subhani, Ja'far. 2004. *The Eternal Charter (Volume 1: Monotheism and Polytheism from the Perspective of the Qur'an)*. Mu'assasa al-Imam al-Sadiq. [In Persian]

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1996. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Maktaba al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Taftazani, Sa'd al-Din. 1988. *Sharh al-Maqasid*. Introduction, edited and annotated by 'Abd al-Rahman 'Umayrah. Al-Sharif al-Radi. [In Arabic]

Tusi, Nasir al-Din (al-). 1986. *Tajrid al-Iʿtiqad*. Daftar-i Tablighat-i Islami-yi Hawzih-yi 'Ilmiyyih-yi Qom. [In Arabic]

'Ubaydali, Sayyid 'Amid al-Din. 2002. *Ishraq al-Lahut fi Naqd Sharh al-Yaqut*. Edited by Ali Akbar Ziya'i. Miras-i Maktub. [In Persian]

Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 153-171
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249487.2078

Anti-Meaning and Theories of the Meaning of Meaning

Mohsen Bagheri[1], Mohsen Javadi[2]

Submitted: 2025.11.20 Accepted: 2026.06.24

Abstract

The concept of "anti-meaning" or "negative meaning" has emerged as a novel idea in contemporary philosophy and discussions about the meaning of life. Scholars such as Metz, Landau, and particularly Nyholm and Campbell have explored and expanded on the theory of anti-meaning. Nyholm and Campbell have formulated the theory based on existing normative theories regarding life's meaning. This paper aims to advance the literature on anti-meaning by framing the concept within a meta-normative domain. At the meta-normative level, the term "meaning" in "the meaning of life" encompasses three distinct interpretations: 1. Meaning as purpose, 2. Meaning as value, and 3. Meaning as intelligibility. The concept of anti-meaning is structured according to these three interpretations: 1. Anti-meaning based on purpose refers to a life characterized by conflicting and scattered goals; 2. Anti-meaning based on value signifies a life that possesses negative value; 3. Anti-meaning based on intelligibility occurs when elements of anti- intelligibility, such as contradictions in life and its narrative, are present.

Keywords

Anti-meaning, meaning of life, meaning of meaning, purpose, value, intelligibility

© The Author(s) 2026.

1. Ph. D. Candidate in Ethics, University of Qom, Qom, Iran. (m.bagheri@stu.qom.ac.ir)
2. Professor, Department of Ethics, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding Author) (javadi-m@qom.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

The concept of "anti-meaning", or "negative meaning", has recently emerged as an important topic in contemporary philosophical discussions on the meaning of life. Traditional approaches to the meaning of life have generally focused on a binary distinction between meaningful and meaningless lives. According to this traditional framework, a life either possesses meaning or lacks it. However, this distinction seems insufficient for explaining cases in which a person's life is not merely empty of meaning but appears to move in an opposite direction, containing elements that actively undermine or destroy meaning. The concept of anti-meaning attempts to describe this negative dimension of human existence. Several contemporary philosophers, including Thaddeus Metz, Iddo Landau, and especially Samuel Nyholm and Stephen Campbell, have contributed to the development of the theory of anti-meaning. Previous discussions have mainly formulated anti-meaning within normative theories of meaning of life, such as objective, subjective, goal-based, and hybrid theories. The present paper develops a different approach by reconstructing anti-meaning at a meta-normative level. Instead of asking what specific values or goals make life meaningful, it investigates the fundamental meanings of "meaning" itself and examines how the opposite of each meaning can generate a distinct understanding of anti-meaning.

1. The Concept of Anti-Meaning in Contemporary Philosophy

The contemporary discussion of anti-meaning begins with the idea that some lives and actions cannot be adequately described as merely meaningless. Metz argues that certain actions possess a negative dimension of meaning rather than simply lacking meaning. For example, a life involving severe harm or destructive actions may be considered worse than an ordinary meaningless life because it contains an active contribution to negative outcomes. Similarly, Landau argues that some lives, such as the life of Hitler, cannot be adequately categorized as merely lacking value; rather, they represent lives with significant negative value. Nyholm and Campbell provide one of the most systematic analyses of anti-meaning. They distinguish between two models. The first is the defeater model, according to which anti-meaning consists of elements that reduce or cancel positive meaning. In this model, anti-meaning functions as an opposing force that can eventually eliminate meaningfulness. The second is the counterforce model, which considers anti-meaning as a negative dimension of meaning itself, allowing a distinction between different degrees of meaningless lives. According to this model, some lives are not simply empty of meaning but are directed toward the opposite of meaningfulness.

2. Anti-Meaning and the Meaning of Life as Purpose

The first interpretation of meaning examined in the article is meaning as purpose. Many philosophical approaches understand the meaning of life as having a central aim or direction. A meaningful life, in this sense, is a life organized around significant goals and actions directed toward achieving those goals. Based on this interpretation, anti-meaning should not simply be understood as the absence of goals. A person may fail to achieve a goal while still living a meaningful life if their actions remain directed toward a coherent purpose. Therefore, anti-meaning requires something stronger than ordinary purposelessness. It occurs when a person's life contains fragmented, contradictory, or self-defeating goals. A person whose aims continuously conflict with each other, or whose actions systematically undermine their central purpose, experiences a form of anti-purpose. This interpretation presents anti-meaning as a structural failure in the organization of human life. The problem is not necessarily the content of the goal,

whether subjective or objective, but rather the inability of goals and actions to form a coherent direction.

3. Anti-Meaning and the Meaning of Life as Value

The second interpretation considers meaning as value or significance. Within this framework, a meaningful life is one that possesses positive value, while anti-meaning corresponds to negative value. A life becomes anti-meaningful when its overall contribution is characterized by destructive, harmful, or negative values. This does not necessarily imply a simple numerical calculation of positive and negative values. Rather, anti-value can be understood through qualitative differences between values. Certain forms of harm, such as systematic destruction of human dignity or extensive violence, may possess a negative weight that cannot be balanced by superficial positive achievements. The paper also considers subjective, objective, and hybrid interpretations of value. From a purely subjective perspective, difficulties arise because a person may feel satisfaction while engaging in objectively harmful activities. Therefore, a more comprehensive account requires considering both subjective attitudes and objective values. Anti-meaning becomes especially clear when positive psychological engagement is directed toward objectively negative activities.

4. Anti-Meaning and the Meaning of Life as Intelligibility

The third interpretation understands meaning as intelligibility. According to this view, the question of the meaning of life concerns whether human existence can be understood within a coherent framework that connects important aspects of life, including origin, purpose, value, suffering, death, and destiny. From this perspective, anti-meaning is not simply the absence of understanding. Lack of understanding may involve uncertainty or incomplete knowledge, whereas anti-meaning involves active contradictions within a person's fundamental worldview. A life becomes anti-meaningful when its central beliefs, commitments, and interpretations are internally incompatible. Examples include situations in which a person simultaneously denies objective moral values while making moral judgments as if such values objectively exist, or when a person accepts a worldview that contradicts the practical structure of their life. Therefore, anti-meaning in this framework is a form of anti- intelligibility: a disruption of the coherence that allows human existence to be interpreted as an integrated whole.

Conclusion

This article argues that anti-meaning should not be limited to a specific normative theory of meaning in life. Instead, it can be reconstructed at a meta-normative level through three fundamental interpretations of meaning: purpose, value, and intelligibility. Each interpretation produces a distinct account of anti-meaning. When meaning is understood as purpose, anti-meaning consists of fragmented, contradictory, or self-defeating goals. When meaning is understood as value, anti-meaning refers to a life characterized by negative value. When meaning is understood as intelligibility, anti-meaning emerges through fundamental contradictions that undermine the coherence of one's life narrative. This approach demonstrates that anti-meaning is not merely a secondary problem within theories of meaning of life. Rather, it reveals a deeper structure within the concept of meaning itself and provides a broader philosophical framework for understanding why some lives appear not only meaningless but actively opposed to meaning.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۱۵۳-۱۷۱
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249487.2078

ضد-معنا و نظریه‌های معنای معنا

محسن باقری[۱]، محسن جوادی[۲]

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۹ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۳

چکیده

در فلسفه معاصر و حوزهٔ معنای زندگی مفهوم جدیدی تحت عنوان «ضد-معنا» یا «معنای منفی» مطرح شده است، که نویسندگانی از جمله متز، لاندو و خصوصاً نیهولم و کمپل کوشیده‌اند آن را بررسی کنند و بسط دهند. نیهولم و کمپل نظریهٔ ضد-معنا را بر اساس نظریات هنجاری موجود در زمینه معنای زندگی صورت‌بندی کرده‌اند. در راستای پیشبرد ادبیات بحث ضد-معنا، این مفهوم را در حوزه‌ای فراهنجاری صورت‌بندی خواهیم کرد. در سطح فراهنجاری، معنا در عبارت «معنای زندگی» دارای سه معنا است: (۱) معنا به معنای هدف، (۲) معنا به معنای ارزش، و (۳) معنا به معنای فهم‌پذیری. بر اساس هر یک از این سه نظریه، تلاش شده مفهوم ضد-معنا صورت‌بندی شود. ضد-معنا بر اساس معنا به معنای هدف جایی است که زندگی دارای اهداف متشتت و متناقض باشد. بر مبنای نظریهٔ معنا به معنای ارزش، ضد-معنا همان زندگی دارای ارزش منفی است. در نهایت ناظر به نظریه معنا به معنای فهم‌پذیری، ضد-معنا زمانی رخ می‌دهد که عناصری ضدفهم همچون تناقض در زندگی و روایت آن حضور داشته باشند.

کلیدواژه‌ها

ضد-معنا، معنای زندگی، معنای معنا، هدف، ارزش، فهم‌پذیری

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. (m.bagheri@stu.qom.ac.ir)
۲. استاد گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (javadi-m@qom.ac.ir)

مقدمه

در ادبیات رایج بحث معنای زندگی عمدتاً دو مقوله معناداری و بی‌معنایی مطرح می‌شود؛ زندگی فرد مجموعاً یا معنادار است و یا خالی از معنا. در این بین، برخی نویسندگان گاهی به‌اشاره و گاهی به‌صراحت سخن از مفهوم دیگری به نام *ضد-معنا*[1] گفته‌اند. ضد-معنا دلالت بر قطب منفی و فعال در مقابل معناداری دارد، یعنی یک زندگی نه تنها ممکن است بی‌معنا باشد، بلکه به سبب وجود عناصر کاهنده معنا، ممکن است معنای منفی هم داشته باشد. در ادامه و در بخش اول مقالهٔ حاضر، مروری بر ادبیات مختصر شکل‌گرفته در زمینه ضد-معنا انجام می‌شود. سپس در بخش دوم، با مطرح کردن معانیِ معنا، ضد-معنا بر اساس هر یک از معانی صورت‌بندی خواهد شد.

ظاهراً اولین کسی که مفهوم ضد-معنا و معنای منفی را صریحاً مطرح کرده نویسندهٔ مشهور تادئوس متز است. متز در آثار مختلفی به این نکته اشاره کرده است: در مقاله‌ای به سال ۲۰۰۲، او مدعی است که بهترین شکل نمایش برخی از کارهای فاقد معنا استفاده از ارزش منفی است. مثلاً شخصی که همسر خود را برای به دست آوردن پول بیمه به قتل می‌رساند، زندگی‌ای‌اش نه فقط بی‌معنا بلکه دارای ضد-معنا است (متز ۱۳۸۲، ۲۹۸). در کتاب *معنا در زندگی*، او معنای منفی را *آنتی-مَترِ*[2] نام‌گذاری می‌کند و می‌گوید خوابیدن بیش از حد و منفجر کردن مجسمه ابولهول برای تفریح، در مقایسه با هم، از نظر معنا تفاوت چشم‌گیری دارند و نمی‌توان صرفاً هر دو را بی‌معنا دانست، بلکه اندازهٔ معنایی منفجر کردن این مجسمه زیر صفر است. به همین دلیل، باید مفهومی مانند آنتی متر در میان باشد که بار منفی معنای زندگی را نشان دهد (Metz 2013, 64).

ایدو لاندو نیز به مفهوم ضد-معنا با تعبیر معنای منفی اشاره می‌کند و با ذکر نمونهٔ زندگی هیتلر، مدعی است که زندگی او، در مقایسه با زندگی معمولی‌ای که بی‌معناست، بسیار متفاوت است. او می‌گوید زندگی هیتلر نه تنها خالی از ارزش مثبت است، بلکه دارای ارزش عظیم منفی نیز هست (Landau 2011, 316).

ویشاک در مقاله خود تبیینی متفاوت از مقوله معنای زندگی ارائه می‌دهد. او ادعا می‌کند که معنای زندگی در واقع بیانی از مجموع اعمال انسان است از این جهت که دارای چه دلایل هنجاری‌ای بوده است. به تعبیر دیگر، معناداری زندگی به این است که اعمال فرد دارای دلایل هنجاری صحیحی باشد. او معناداری را چنین صورت‌بندی می‌کند: «زندگی S معنادار است، اگر و فقط اگر و به میزانی که کنش‌های S در کلّ تفاوت مثبتی ایجاد کند از حیث آنچه منشأ و مبنای دلایل هنجاری برای عمل است» (Višak 2017, 518). مبنای دلایل هنجاری وابسته به این است که چه چیزی در نهایت برای عامل مهم است. به تعبیر دیگر، مبنای هنجارْ آن چیز یا ویژگی یا واقعیتی است که منشأ و مولّدِ دلیل هنجاری نهایی می‌شود. نظریات گوناگونی همچون نظریهٔ میل‌محور، ارزش‌های مستقل، طرح الهی، رفاه‌گرایی و غیره را می‌توان در زمره مبانی دلایل هنجاری شمرد. البته ویشاک در تعیین این مبنا بحثی نمی‌کند و صرفاً صورت‌بندی مسئله برایش اهمیت دارد (Višak 2017, 517). او در انتهای مقاله پیش‌گفته، به طور مختصر، معنای منفی یا ضد-معنا را با مبنای خود تطبیق می‌دهد و می‌گوید، همان طور که زندگیِ بعضی اشخاص در جهت درست قرار دارد، امکان دارد زندگی عده‌ای در جهت نادرست پیش برود. درستی یا نادرستی بسته به مبنای دلایل هنجاری تعیین می‌شود. وقتی زندگی‌ای در خلاف جهت آن امری که از جهت هنجاری مبنا و مهم است پیش رود، آن زندگی دارای معنای منفی است. مثلاً بر اساس رفاه‌گرایی، اگر مجموع اعمالی که شخص در زندگی انجام داده است، بر خلاف دلایل هنجاری بر مبنای رفاه او باشد، زندگی او دارای معنای منفی یا همان ضد-معنا خواهد

بود. او معنای منفی زندگی را چنین صورت‌بندی می‌کند: «زندگی S دارای معنای منفی است، اگر و تنها اگر و به میزانی که اعمالی که S در زندگی‌اش انجام می‌دهد، به طور کلی تفاوت منفی ایجاد کنند از نظر آنچه مبنای دلایل هنجاری برای عمل را تشکیل می‌دهد» (Višak 2017, 527). در واقع در حوزه معناداری زندگی، ویشاک چهار دسته را شناسایی می‌کند. دسته اول زندگی معنادار است، که تعریفش گذشت. دسته دوم زندگی با معنای منفی است، که بیان شد. دسته سوم زندگی‌ای است که هم معنای مثبت دارد و هم معنای منفی. بر خلاف دیگران، ویشاک معتقد است زمانی که شخص در زندگی خود به مقدار مساوی عمل له و علیه هنجاری داشته باشد، نمی‌توان زندگی او را بی‌معنا دانست، بلکه زندگی او هم معنای مثبت دارد و هم منفی. دسته چهارم بی‌معنایی است و آن جایی است که اعمال قابل‌توجهی که به دلایل له و علیه هنجاری مستند باشند نداشته باشد. مثلاً اگر مبنای هنجاری بودن طرح الهی باشد، زندگی‌ای بی‌معناست که نه در جهت پیشبرد طرح الهی گام برداشته است و نه در جهت تضعیف آن (Višak 2017, 528).

۱. دو تصویر صوری ضد-معنا

مهم‌ترین و تفصیلی‌ترین آثاری که در حوزهٔ ضد-معنا نگاشته شده است مربوط به دو مقاله‌ای است که نوشتهٔ نیهلم و کمپل هستند. آنان برای تبیین مفهوم ضد-معنا، آن را از دو حیث بررسی می‌کنند. یک جهت ساختاری صوری برای معنا را توضیح می‌دهد و جهت دیگر به جنبهٔ محتوایی آن می‌پردازد.

از جهت صوری، ضد-معنا دارای دو تصویر متفاوت است. صورتی که به نام مدل شکست‌دهنده یا نقض‌کننده[۳] نام‌گذاری شده حالتی است که در آن زندگی یا معنادار است و یا بی‌معنا. ضد-معنا در این مدل آن اموری هستند که باعث کاهش معنای زندگی شخص می‌شوند. فعالیت‌های دارای ضد-معنا باعث کاهش معنای زندگی تا اندازهٔ بی‌معنایی می‌شوند. بدترین حالت از نظر معنای زندگی در این مدل بی‌معنایی است و آن جایی است که امور ضد-معنادار همهٔ اثر امور معنادار را لغو و شکسته باشند. مدل دیگر مدل نیروی متقابل[۴] است. در این مدل معناداری دارای قطب منفی‌ای به نام ضد-معنا است. بر اساس این مدل، بعضی از زندگی‌ها از نظر معنایی دارای بار منفی هستند و از بی‌معنایی به سمت جهت مخالف معناداری عبور می‌کنند (Nyholm and Campbell 2022, 280–1).

۲. ضد-معنا بر اساس چهار دسته نظریات معنای زندگی

در جنبهٔ محتوایی، آنان با بررسی نظریه‌های معناداری زندگی به نظریه‌هایی در مورد ضد-معنا می‌رسند. بررسی نیلهوم و کمپل (۲۰۱۵) دربارهٔ نظریهٔ نیروی متقابل است. آنان نظریه‌های معنای زندگی را به چهار دسته تقسیم می‌کنند:

دسته اول از نظریات معنای زندگی نظریات عینی هستند. در یک نظریهٔ عینی، زندگی تا جایی معنادار است که فرد به بهبود جهان یا ارتقای خیر کمک کند. این نظریه از این جهت عینی است که وابسته به ارزیابی یا احساس شخصی فرد نیست و حتی اگر کسی نسبت به کار خود بی‌اعتنا یا بیگانه باشد، باز هم ممکن است زندگی‌اش معنادار باشد. بی‌معنایی در این نظریه زمانی رخ می‌دهد که شخص تأثیری در ارتقای خیر در جهان نداشته باشد. از سوی دیگر، ضد-معنا جایی است که نه تنها شخص به ارتقای خیر کمکی نکرده است، بلکه در پیشبرد شر تأثیر گذاشته است. برای مثال، مدیرعامل کارخانه‌ای را در نظر بگیرید که هم فعالیت خیرخواهانه برای کمک به فقرا دارد و هم مسئول آلودگی شدید زیست‌محیطی است. در این صورت، نمی‌توان زندگی این مدیر را بامعنا دانست، بلکه ممکن

است مقدار ضرری که می‌زند بسیار بیشتر از عمل معنادارش باشد، که در این صورت زندگی او ضد-معنادار است (Campbell and Nyholm 2015, 697–8).

دسته دیگر نظریات رضایت ذهنی هستند، که بهتر بود نظریات ذهنیت‌گرا نامیده می‌شدند. در این دسته، معنا در زندگی بر اساس نگرش‌ها یا ادراکات فردی تعریف می‌شود. در این نظریه‌ها بیان می‌شود که یک زندگی یا فعالیت به میزان رضایت فرد از آن معنا دارد. رضایت حداقل شامل احساس مثبت نسبت به فعالیت است و به ارزش عینی آن فعالیت ارتباطی ندارد. بنابراین، زندگی‌هایی که شامل کارهای بی‌ارزش از نظر عینی هستند، می‌توانند به همان اندازه معنادار باشند که زندگی‌های هنری یا اخلاقی، به شرطی که فرد از فعالیت‌های خود احساس رضایت کند. در دیدگاه رضایت ذهنی، ضد-معنا زمانی رخ می‌دهد که شخص از فعالیت یا زندگی خویش ناراضی باشد. این می‌تواند ناشی از این باشد که فرد احساس کند فعالیتش مضر یا احمقانه است. در هر صورت قوام ضد-معنا به احساس نارضایتی است. در این چهارچوب، بی‌معنایی عدم رضایت از زندگی است و اگر این عدم رضایت تبدیل به نارضایتی عمیق شود، ضد-معنا حاصل خواهد شد (Campbell and Nyholm 2015, 698–9).

دستهٔ سوم نظریات معنای زندگی، مطابق دسته‌بندی نیلهوم و کمپل، نظریه‌های دستیابی به هدف هستند.[۵] زندگی معنادار در اینجا زمانی محقق می‌شود که شخص به هدف مرکزی خویش که آزادانه آن را انتخاب کرده است برسد. (با توجه به همپوشانی نظریات هدف‌محور با دسته‌بندی «معنا به مثابه هدف» در چارچوب نظریات معنای معنا، بررسی تفصیلی مسئلهٔ هدف به آن بخش موکول می‌شود.)

دسته چهارم از نظریات معنای زندگی نظریات ترکیبی هستند. این گروه، که به واسطهٔ تحقیقات سوزان ولف معروف شد، ترکیبی از عینی‌گرایی و ذهنی‌گرایی است. بر این اساس، هر گاه حالت ذهنی مثبت با ارزش عینی مثبت همراه شود، معنا شکل می‌گیرد. در چنین دیدگاهی، فقدان هر یک از مؤلفه‌های ذهنی و عینی باعث بی‌معنایی زندگی می‌شود. اگر شخص مشغول فعالیت‌هایی با ارزش عینی باشد، اما از این فعالیت‌ها ناراضی باشد، زندگی‌اش معنادار نیست. از سوی دیگر، شخصی که با رضایت زیاد به اموری مشغول است که از نظر عینی بی‌ارزش هستند زندگی معناداری نمی‌تواند داشته باشد. نظریهٔ ترکیبی بر اساس تنوع ارزش به حسب مثبت یا منفی یا خنثی بودن و نیز انواع حالات ذهنی رضایتمندی، نارضایتمندی و حالت ذهنی خنثی، مجموعاً دارای نُه حالت خواهد بود. همان طور که گفته شد، در حالتی که رضایتمندی با ارزش مثبت همراه باشد، زندگی معنادار است. اما برای تبیین ضد-معنا، یک راه این است که هر دو مؤلفه معکوس شوند. پس در وضعیتی که شخص با نارضایتی مشغول فعالیت با ارزش منفی است، زندگی ضد-معنادار را تجربه می‌کند. اما نکته‌ای که وجود دارد این است که به نحو شهودی، یکی دیگر از این حالت‌های نه‌گانه ضد-معنای بیشتری از حالت مذکور دارد. زمانی که شخصی با رضایت کامل مشغول فعالیت با ارزش منفی است، به نظر می‌رسد معنای زندگی‌اش از حالت پیش‌گفته پایین‌تر است. نیهولم و کمپل، با توجه به این نکته، ایدهٔ دیگری برای ضد-معنا مطرح می‌کنند. ضد-معنا در صورتی است که ناهماهنگی بین دو مؤلفه رخ داده باشد، یعنی مولفهٔ ذهنیِ متناسب با ارزش عینی مثبت حالت رضایت است. پس حالت ذهنی عدم رضایت با ارزش مثبت نامتناسب است و ضد-معنا را شکل می‌دهد. صورت دیگر از عدم تناسب مشغول بودن به فعالیتِ با ارزش منفی با حالت رضایت خاطر است (Campbell and Nyholm 2015, 700–3).

۳. اهمیت مفهوم ضد-معنا

نیهولم و کمپل بعد از تبیین نظریهٔ ضد-معنا، با استفاده از نظریات معنا، به اهمیت مفهوم ضد-معنا می‌پردازند. آنان معتقدند مفهوم ضد-معنا به دو دلیل مهم است. یک دلیل این است که این مفهوم به وضوحِ نظری مسئله معنای زندگی کمک می‌کند. ضد-معنا کمک می‌کند تا امور معنابخش به زندگی روشن‌تر شوند. دلیل دیگرِ کاربرد عملی ضد-معناست. بدون حضور مفهوم ضد-معنا، در ارزیابی‌معنای زندگی‌هایی همچون زندگی مدیرعامل، در مثالی که قبلاً ذکر شد، خطا رخ می‌دهد. اگر مفهوم ضد-معنا وجود نداشته باشد، زندگی آن مدیرعامل معنادار محسوب می‌شود، در حالی که به لحاظ شهودی این گونه نیست (Campbell and Nyholm 2015, 704-7).

نیهولم و کمپل، در پاسخ به اشکال وودارد، پاسخ کامل‌تری به فواید و اهمیت مفهوم ضد-معنا می‌دهند. اشکال وودارد طبق صورت‌بندی نیهولم و کمپل این گونه است:

۱. اگر یک مفهوم، بازنگرانه[۶] باشد، تنها در صورتی می‌توان آن را پذیرفت که هزینه‌های آن با مزایای واضحی جبران شود.
۲. مفهوم ضد-معنا بازنگرانه است.
۳. هزینه‌های پذیرش این مفهوم با هیچ مزیت واضحی جبران نمی‌شود.
۴. بنابراین، ما نباید مفهوم ضد-معنا را بپذیریم (Nyholm and Campbell 2022, 284).

در پاسخ به اشکال وودارد، نیهولم و کمپل هر یک از دو مدل ضد-معنا را بررسی می‌کنند. ابتدا از مدل نقض‌کننده شروع می‌کنند. وودارد ادعا می‌کنند که مفهوم ضد-معنا بازنگرانه است و در زبان عمومی واژه‌ای برای کاهنده معنا وجود ندارد. پاسخ نیهولم و کمپل این است که شهودی بودن یک مفهوم ملازم با وجود واژه برای آن نیست. مفهوم ضد-معنا در مدل نقض‌کننده در شهودها و داوری‌های عمومی وجود دارد. برای نشان دادن این مدعا، دو مثال مشابه مقایسه می‌شود: در هر دو، فاعل زندگی ده نفر را بسیار بهبود می‌بخشد و احساس رضایت می‌کند و هیچ تأثیری بر دیگران ندارد. در مثال دوم، همین عمل زندگی هزار نفر دیگر را بدتر می‌کند و خودِ فاعل وقتی به آن پیامد وسیع منفی آگاه می‌شود، دچار رنج و دل‌زدگی می‌شود. اگر فقط معناداری سنجیده شود، باید دو کنش از نظر معنای زندگی برابر باشند، اما داوری شهودی ما این گونه نیست: عمل دوم به‌وضوح معنادار نیست. بهترین تبیین این عدم تقارن، پذیرفتن این است که عناصر «ضد-معنا» (آسیب گسترده، احساس منفی) عناصر مثبتِ معنا را خنثی یا باطل می‌کنند، یعنی به نحو شهودی معنا و ضد-معنا جمع می‌شوند (Nyholm and Campbell 2022, 285–6).

وضعیت در مدل نیروی متقابل متفاوت است. نیهولم و کمپل می‌پذیرند که مفهوم ضد-معنا در مدل نیروی متقابل مفهومی بازنگرانه است و در شهود و داوری‌های عمومی حضور ندارد، هرچند برخی شهودهای رایج تا حدی از آن حمایت می‌کنند. مثال قابل توجه زندگی هیتلر است. این داوری که زندگی او بی‌معنا بود کافی به نظر نمی‌رسد و شهود عمومی مایل است تا زندگی او را بسیار بدتر از یک بی‌معنایی ساده بداند. ضد-معنا مفهومی برای تبیین چنین شهود عمومی‌ای می‌تواند فراهم کند. در هر صورت، با پذیرش بازنگرانه بودن مفهوم ضد-معنا، مقدمه دومِ استدلال وودارد صحیح است و راه بطلان استدلال او، خدشه در مقدمه سوم است. نیهولم و کمپل نشان می‌دهند که مزایای پذیرش مفهوم ضد-معنا بر هزینه‌هایش می‌چربد و در نتیجه باید آن را پذیرفت (Nyholm and Campbell 2022, 286).

مزیت اولِ پذیرش مفهوم قوی‌تر ضد-معنا این است که برای توصیف فعالیت‌ها یا زندگی‌هایی که به نظر می‌رسد کاملاً مخالف معنا هستند واژه «بی‌معنا» کافی نیست. نیهولم و کمپل مثال اقدامات و سیاست‌های دونالد ترامپ را بیان می‌کنند که به تغییرات اقلیمی آسیب می‌زند و ادعا می‌کنند که این اقدامات نمی‌تواند تنها «بی‌معنا» توصیف شود، زیرا این واژه قدرت کافی برای بیان ماهیت این اقدامات را ندارد. مفهوم «ضد-معنا»، که نشان‌دهنده رفتن به سمت منفی در معناست، بهتر می‌تواند ماهیت چنین اعمالی را توصیف کند. اگرچه وودارد اضافه کردن مفهوم غیراخلاقی به بی‌معنایی را پیشنهاد می‌کند، استفاده از مفهوم ضد-معنا راه‌حل بسیار مناسب‌تری برای بیان این احساس است و به فهم عمیق‌تر معنای زندگی کمک می‌کند (Nyholm and Campbell 2022, 287).

مزیت دوم این است که مدل نیروی متقابل در بررسی بی‌معنایی زندگی‌ها نسبت به مدل نقض‌کننده یک مزیت مهم دارد. مدل نقض‌کننده همه زندگی‌ها و فعالیت‌های بی‌معنا را در یک دسته قرار می‌دهد و در نتیجه این تصور غلط را ایجاد می‌کند که همه زندگی‌های بی‌معنا در یک سطح از معنا قرار دارند. اما نیروی متقابل چنین تفاوتی را می‌تواند نشان دهد. برای مثال، کسی که مرتکب قتل شده و پس از آزادی از زندان تلاش می‌کند با انجام کارهای خوب زندگی معناداری داشته باشد، ممکن است بتواند با گذشت زمان و انجام اعمال مثبت، به زندگی معنادار دست یابد. اما در مورد آدولف هیتلر، که مسئول جنایات گسترده‌ای علیه بشریت بود، حتی چندین عمر پر از اعمال خوب نمی‌تواند ضد-معنای عظیم زندگی او را جبران کند. مدل نیروی متقابل این تفاوت را به‌خوبی نشان می‌دهد و مقدار ضد-معنا را به عنوان یک معیار معرفی می‌کند. به این ترتیب، این مدل فاصله زندگی‌های بی‌معنا از هم را به‌خوبی آشکار می‌سازد و همچنین نشان می‌دهد که برخی افراد به دلیل میزان زیادی از ضد-معنا از داشتن زندگی معنادار بسیار دورتر هستند (Nyholm and Campbell 2022, 288).

مزیت سومی که نیهولم و کمپل به آن می‌پردازند این است که مدل نیروی متقابل، در بحث معنا و ضد-معنا در زندگی، پاسخ بهتری به نگرانی‌هایی که افراد علاقه‌مند به معنا باید داشته باشند می‌دهد. اگر کسی به دنبال زندگی معنادار باشد، معقول است که از فعالیت‌ها و سبک‌های زندگی کاملاً بی‌معنا پرهیز کند. مدل نقض‌کننده تنها تا زمانی که ضد-معنا به حدی برسد که تمام معنا را خنثی کند می‌تواند همراهی کند. مثلاً، اگر کمک به دیگران معنای زندگی را افزایش می‌دهد و آسیب رساندن به دیگران از آن می‌کاهد، در حالتی که آسیب رساندن به دیگران به حدی برسد که تمام معنا را از بین ببرد، شخص باید نسبت به آسیب‌های بیشتر از آن هم نگران باشد. فردی که به دنبال معناست، نمی‌تواند نسبت به تفاوت بین آسیب رساندن به ده یا پنجاه نفر بی‌اعتنا باشد (Nyholm and Campbell 2022, 288–9).

مزیت آخر و نهایی برای مدل نیروی متقابل مزیتی عملی‌تر است. نویسندگان معتقدند که زندگی در دنیای مدرن اقتضای توجه بیشتر به ضد-معنا را دارد، چراکه فناوری‌های قدرتمند و سبکِ زندگیِ امروزی تهدیدی برای آینده انسان و سایر گونه‌ها ایجاد کرده‌اند. این مزیت در واقع به ارتباط بین «آسیب‌های جدید» و مسئله معنا مرتبط است. رابطه ما با گروه‌های دیگر، مانند افراد فقیر، نسل‌های آینده که با پیامدهای زیست‌محیطی رفتار ما زندگی خواهند کرد، و یا حیوانات در مزرعه‌های صنعتی، به اندازه‌ای که معمولاً تصور می‌شود نامتقارن نیست. برای مثال، معمولاً تصور می‌شود که رابطه ما با نسل‌های آینده یک‌سویه است؛ زیرا ما می‌توانیم بر آنها تأثیر بگذاریم، اما آنها نمی‌توانند بر ما تأثیر بگذارند. با توجه به مفهوم ضد-معنا می‌توان تبیین کرد که این رابطه دوسویه است و آسیب به

آنها باعث ایجاد ضد-معنا در زندگی انسان‌های حال حاضر می‌شود. مفهوم ضد-معنا می‌تواند انگیزه‌ای جدید برای انسان‌ها ایجاد کند در جهت عدم شرکت در فعالیت‌هایی که به نسل‌های آینده یا گونه‌های دیگر آسیب می‌زند (Campbell and Nyholm, 2015, 708–9; Nyholm and Campbell 2022, 289).

بر اساس مزایای مذکور، می‌توان در مقدمه سوم استدلال وودارد، یعنی مزیت نداشتن مفهوم جدید، خدشه وارد کرد و راهی فلسفی برای ایجاد چنین مفهومی گشود.

تا اینجا خلاصه‌ای از بحث‌های موجود در مورد ضد-معنا ارائه شد. در بخش بعد، هر یک از معانی معنا مطرح می‌شود و بعد از توضیحی در ارتباط با آن معنا، نظریهٔ ضد-معنا با لحاظ آن معنا بررسی می‌شود.

۴. ضد-معنا و معانی معنا

۴-۱. معنا به معنای هدف

اولین معنایی که برای معنای زندگی بیان می‌شود هدف زندگی است. بسیاری از نویسندگان و فیلسوفان در جست‌وجوی معنای زندگی به معنای هدف زندگی هستند. سوزان ولف در مقاله‌ای دربارهٔ رواج این معنا از معنا میان مردم این گونه می‌گوید:

> اگرچه ممکن است وقتی مردم می‌پرسند «معنای زندگی چیست؟» امور زیادی وجود داشته باشد، اما به نظر می‌رسد محوری‌ترین آنها جست‌وجویی برای یافتن هدف یا اهدافی برای وجود انسان است. این درخواستی است برای فهمیدن این که چرا اینجا هستیم. (Wolf 2013, 305)

شوپنهاور، به عنوان اولین فیلسوفی که به‌صراحت تعبیر معنای زندگی را به کار برده است، تصریح به هدف می‌کند:

> ... پس سؤال پیش می‌آید که واقعاً معنای زندگی چیست؟ این کار بیهوده که در آن هر چیزی که اساسی است به طور غیرقابل برگشتی ثابت و تعیین‌شده است، برای چه هدفی انجام می‌شود؟ (Schopenhauer 1902, 91)

جولیان بگینی در کتاب خود با عنوان *اینها همه برای چیست؟* می‌گوید اگر حتی بپذیریم که حالت طبیعی انسانی، همان طور که هابز گفته است، جنگ همه علیه همه است و در نتیجه زندگی تنها، فقیر، زشت، وحشیانه و کوتاه است، با این حال می‌توان زندگی‌هایی تصویر کرد که با داشتن هدف به‌شدت معنادار می‌شوند (Baggini 2005, 23). مردم معمولاً چنین می‌اندیشند که اگر فقط یک هدف والاتر می‌داشتم، زندگی‌ام ارزش می‌یافت، اما آیا پرسش از چرایی به انتها می‌رسد؟ او می‌گوید راه توقف زنجیره «چرا/برای این که» یا قطع دلبخواهی (مثل پرت کردن حواس کودک) است یا رسیدن به پاسخی که پرسش بیشتر را ناموجه یا بی‌ربط کند. در بعضی زمینه‌ها این ناموجه بودن روشن است. مثلاً در درون یک بازی، وقتی می‌گویید رخم را حرکت دادم تا سه حرکت بعد کیش و مات کنم، پرسیدن «چرا می‌خواهی کیش و مات کنی؟» در همان بافتِ بازی بی‌جا است. اما در مورد چرایی کل زندگی این سؤال موجه است و به‌سختی پاسخ داده می‌شود (Baggini 2005, 25).

بگینی توضیح می‌دهد که هدف اگر همیشه آینده‌محور باشد، دچار اشکالاتی می‌شود. یکی از اشکالات این است که اگر ما فانی باشیم، پس مرگ مانع رسیدن ما به هدف خواهد شد. همچنین اگر فانی نباشیم و به صورت دائمی زندگی کنیم هیچ گاه به هدف نخواهیم رسید چون هدف همیشه در آینده است. اما مشکل از این حادتر است. اگر فرض کنیم شخصی هدفی داشته و به آن رسیده، بعد از آن دچار خلأ می‌شود و خواهد پرسید «حالا که رسیدم،

برای چه ادامه بدهم؟» (Baggini 2005, 28). بگینی راه‌حل این مشکلات را در این می‌داند که هدف نباید یک رویداد لحظه‌ای باشد، بلکه باید یک سبک زندگی‌ای باشد که استمرارش ارزشمند است. مثلاً کارآفرینی که از فرایند کار کردن لذت می‌برد، نه از رسیدن به نتایج، به‌نوعی به سبک زندگی پایدار و هدفی قابل اتکا رسیده است (Baggini 2005, 32–39).

هدف می‌تواند دو منشأ داشته باشد: یک منشأ دینی و دیگری انسانی. اهدافی که منشأ انسانی دارند می‌توانند صورگوناگونی داشته باشند. مثلاً ممکن است هدف زندگی رسیدن به آرمان خاصی از مکاتب بشری همچون عدالت باشد. همچنین می‌تواند کاملاً شخصی باشد و به دلخواه خود شخص انتخاب شود. منشأ دینی معمولاً با نظریهٔ طرح الهی شناسایی می‌شود. این نظریه، که متز آن را نظریهٔ «هدف» نام‌گذاری می‌کند، دیدگاهی است که در آن زندگی انسان زمانی معنادار و هدفمند است که آن هدفی را داشته باشد که خدا آن را معین کرده است (Metz 2000, 295).

۴-۱-۱. ضد-معنا و هدف

بعد از روشن شدن معنا به مثابه هدف، اکنون به بررسی مفهوم ضد-معنا در این دسته از نظریات می‌پردازیم. نیهولم و کمپل، برای تبیین ضد-معنا در این نظریه، ابتدا دو تفسیر متفاوت از هدف ارائه می‌دهند. مثلاً فرض کنید دو شخص به سمت خروجی ساختمان حرکت می‌کنند. هدف یکی از آنها این است که خواهرش را که بیرون از ساختمان است ببیند. شخص دیگر به این دلیل به سمت خروجی می‌رود که می‌داند در ساختمان آتش‌سوزی رخ داده است. این مثال نشان‌دهندهٔ دو نوع هدف است. یک نوع از هدف بر پایهٔ میل و خواسته است و دیگری بر پایهٔ انزجار. نظریهٔ ضد-معنا در این چارچوب به دو شکل قابل تفسیر است: در یک تفسیر زندگی‌ها به میزان دستیابی به اهداف مرکزی معنا دارند، چه این اهداف بر پایهٔ خواسته باشند و چه انزجار. ضد-معنا در این نگاه ناشی از عدم دستیابی به اهداف مرکزی است و نبود اهداف مرکزی زندگی را دارای ضد-معنا می‌کند. در تفسیر دوم، معنا تنها از دستیابی به اهداف مبتنی بر خواسته‌ها ناشی می‌شود. در این دیدگاه، ضد-معنا تنها از عدم دستیابی به اهداف بر پایهٔ انزجار ناشی می‌شود. نتیجه این که دستیابی به اهداف انزجاری تأثیری بر معنا ندارد (Campbell and Nyholm 2015, 699–700).

به نظر نگارندگان، تفکیک مورد نظر کمپل و نیهولم بدون دلیل است و استدلالی برای قبول کردن این تفسیر وجود ندارد که ضد-معنا رسیدن به اهداف مبتنی بر انزجار است و تحقق هدفی بر این اساس هیچ معنایی به زندگی شخص اضافه نمی‌کند. تفکیک اهداف به مبتنی بر خواسته و مبتنی بر انزجار به خودیِ خود یک تمایز روان‌شناختی/پدیدارشناختی دربارهٔ انگیزش است، نه تمایزی دربارهٔ ساختار معنا. از این رو، انتقال مستقیم این تمایز به تبیین ضد-معنا نیازمندِ یک مقدمهٔ واسط است که نشان دهد منشأ انگیزشیِ هدف (خواست یا انزجار) در معناآفرینیِ هدف نقشِ تعیین‌کننده دارد. در غیابِ چنین مقدمه‌ای، این ادعا که «تحقق اهدافِ مبتنی بر انزجار هیچ معنایی به زندگی اضافه نمی‌کند» صرفاً یک داوریِ هنجاریِ پنهان است. افزون بر این، بسیاری از اهدافِ به‌ظاهر انزجاری، از حیثِ ساختارِ غایی، صورتِ ایجابی دارند: کسی که برای رهایی از فقر می‌کوشد، در واقع برای امنیت، استقلال یا شکوفایی تلاش می‌کند. بنابراین، این که اهداف انزجاری اساساً ضد-معنا هستند قابل قبول نیست.

از سوی دیگر، ضد-معنا با تفسیر اول، یعنی نرسیدن به هدف، شرح چندانی از مسئله به دست نداده است. همچنین ضد-معنا به معنای نرسیدن به هدف دچار اشکال است. ممکن است زندگی شخص به‌شدت هدفمند و

جهت‌دار باشد، اما به هر دلیلی به هدف خود نرسد. آیا می‌توان گفت این زندگی نه تنها بی‌معنا بلکه دارای ضد-معناست؟

به نظر می‌رسد بهتر است بررسی را از این نکته آغاز کنیم: از آنجا که در بحث فعلی معنا به معنای هدف است، ضد-معنا را باید ضدهدف معنا کرد. زندگی معنادار به معنای زندگی هدف‌دار است و زندگی ضد-معنادار زندگی‌ای شامل ضداهداف است. حال باید ضدهدف را تفسیر کرد تا مسئله روشن شود. ضدهدف را می‌توان دو گونه تفسیر کرد. یک تفسیر این است که ضدهدف به این معنا باشد که شخص زندگی‌اش نه تنها بی‌هدف است، بلکه به‌شدت متشتت است. مثلاً شخصی که در زندگی‌اش نه تنها هدف مشخصی ندارد (بی‌معنایی)، بلکه هر روز و هر ساعت دنبال چیزی است و اهدافی متغایر بلکه متناقض را دنبال می‌کند. در یک برهه تصمیم به خلق یک اثر هنری شگرف می‌گیرد، اما زود از این هدف منحرف می‌شود، بلکه کلاً هنر را امری بی‌فایده و لغو می‌داند. روز دیگری هدف زندگی خویش را کمک به جلوگیری از آلودگی محیط زیست در نظر می‌گیرد، اما بعد از مدت اندکی و در ابتدای مسیر چنین کاری به نظرش بیهوده یا کم‌ارزش می‌نماید و چنین هدفی را لایق زندگی خویش نمی‌بیند. می‌توان چنین زندگی‌ای را زندگی ضد-معنادار و به تعبیر دیگر زندگی ضدهدف‌دار دانست. در این تفسیر بی‌معنایی جایی است که فردی بدون هدف زندگی خویش را سپری کند.

تفسیر دوم از ضد-معنا به معنای ضدهدف می‌تواند این باشد که شخص با این که دارای هدفی در زندگی خویش است، اما مسیری که در زندگی طی می‌کند بر خلاف جهت هدف مد نظر خویش باشد. بی‌معنایی در این تفسیر همان بی‌هدفی است. مثلاً شخصی که هدف زندگی خویش را کمک به فقرا قرار داده است، عضو مؤسسه‌ای می‌شود که به صورت غیرمستقیم از فقرا بیگاری می‌کشد. نکتهٔ محوری در این تفسیر آن است که ضد-معنا صرفاً اشتباه در انتخاب وسیله نیست، بلکه وقتی رخ می‌دهد که مجموعهٔ انتخاب‌ها و عادت‌ها به طور پایدار اثرِ هدفِ محوری را نقض می‌کند؛ یعنی زندگی در سطحِ عملی علیه غایت مورد نظر سامان می‌یابد. این حالت را می‌توان واژگونیِ غایت نامید: فرد از حیثِ گفتار و خودفهمی صاحبِ هدف است، اما از حیثِ سازوکارهای عملی همان هدف را خنثی می‌کند.

از حیث روش‌شناختی، دسته‌بندی نیهولم و کمپل ناظر به نظریه‌های هنجاری است. در آن چارچوب هدف معمولاً به منزلهٔ هر غایتی که عامل برمی‌گزیند تلقی می‌شود و ارزش‌گذاریِ آن یا مفروض گرفته می‌شود یا به نظریهٔ هنجاریِ دیگر واگذار می‌شود. اما در سطح فراهنجاریِ حاضر، وقتی می‌گوییم معنا = هدف، عملاً دربارهٔ شرطِ ساختاریِ معنا سخن می‌گوییم: این که داشتنِ غایتِ مرکزی (و نسبتِ درستِ کنش‌ها با آن غایت) چگونه امکانِ سخن گفتن از معنا را فراهم می‌کند. در نتیجه، ضد-معنا نیز باید به مثابهٔ اختلال در این شرط ساختاری فهم شود، نه به مثابهٔ بد بودنِ محتوای هدف یا ناخوشایند بودنِ منشأ انگیزش. همچنین نظریهٔ فراهنجاری حاضر با هر دو نظریهٔ هنجاری عینی‌گرایی و ذهنی‌گرایی سازگار است.

توضیح این که در نظریهٔ معنا به مثابه هدف، ممکن است اعتبار ارزشی هدف ذهنی باشد یا عینی. مثلاً شخص هدفی را بر اساس لذت انتخاب می‌کند. این انتخابی ذهنی‌گرایانه است. نمونه هدف مبتنی بر عینی‌گرایی هدفی است که مثلاً بر اساس خیر اخلاقی انتخاب می‌شود. معناداری زندگی در این دو فرض با تلاش در جهت رسیدن به هدف

مذکور حاصل می‌شود. ضد-معنا در هر یک از حالات عینی و ذهنی هدف می‌تواند به دو معنا باشد و مجموعاً چهار حالت به دست می‌آید:

الف. معناداری یعنی داشتن و تلاش در جهت هدف با ارزش ذهنی‌گرایانه و ضد-معنا یعنی داشتن اهداف متناقض و متشتت ذهنی‌گرایانه

ب. معناداری یعنی داشتن و تلاش در جهت هدف با ارزش ذهنی‌گرایانه و ضد-معنا یعنی حرکت در جهت خلاف هدف مذکور

ج. معناداری یعنی داشتن و تلاش در جهت هدف با ارزش عینی‌گرایانه و ضد-معنا یعنی داشتن و تلاش در جهت اهداف متشتت و متناقض

د. معناداری یعنی داشتن و تلاش در جهت هدف با ارزش عینی‌گرایانه و ضد-معنا یعنی حرکت در خلاف جهت هدف مذکور

۴-۲. معنا به مثابه ارزش

یکی دیگر از معانی‌ای که دربارهٔ واژهٔ معنا مطرح می‌شود ارزش و اهمیت است. مفهوم اهمیت مرتبط با مفاهیمی همچون ارزش و تأثیر است. انسان‌ها رخدادها و وقایعی را که تأثیر مهم و زیادی داشته‌اند با اهمیت می‌دانند و اگر این تأثیر مثبت باشد بامعنا نیز هست (Seachris 2019, 368).

ویل دورانت در نامه‌ای به برتراند راسل نوشت که «من در کتاب بعدی‌ام تلاش می‌کنم با سؤالی روبه‌رو شوم که نسل ما ... به نظر می‌رسد همیشه آماده پرسیدن آن است ... -معنا یا ارزش زندگی انسان چیست؟» (Russell 2014, 443). راسل، بدون این که یکی بودن ارزش و معنا را زیر سؤال ببرد، پاسخ داد: «بسیار متأسفم که بگویم در حال حاضر ... متقاعد شده‌ام که زندگی هیچ معنایی ندارد، و با این اوصاف، نمی‌دانم چگونه می‌توانم هوشمندانه به سؤالات شما پاسخ دهم» (Russell 2014, 445).

سوزان ولف به‌وضوح از نسبت زندگی با ارزش سخن می‌گوید. او مدعی است ارزش‌های عملی در دو نوع اخلاق و خوشبختی محدود نمی‌شوند و نوع سومی از ارزش وجود دارد که نه اخلاقی است و نه خودخواهانه. مثلاً وقتی مادری به خاطر عشق به فرزندش شب را بیدار می‌ماند تا برای جشن فردا لباسی برای او بدوزد، این کار او نه اخلاقاً لازم است و نه به نفع خودش است. فقط به خاطر عشق و دوست داشتن این کار را انجام می‌دهد. عشق دلیلی غیر از دلایل و ارزش‌های اخلاقی و خودخواهانه است. اینجا ارزشی در بیرون از شخص وجود دارد که فاعل را به سمت خود می‌کشاند. ولف معتقد است ارتباط با امور ارزشمند بیرونی، وقتی با کشش درونی همراه شود، معنای زندگی را می‌سازد (Wolf 2012).

به نظر می‌رسد مآل جملهٔ «ارزش زندگی چیست؟» این باشد که آیا زندگی دارای ارزش است یا خیر، و اگر زندگی ارزشمند است، این ارزشمندی از چه چیزی نشئت گرفته است. صورت دیگر این سؤال این است که پرسیده شود آیا زندگی ارزش زیستن دارد یا نه؟

۴-۲-۱. *ضد-معنا و ارزش*

در نظریهٔ معنا به معنای ارزش، مسئلهٔ ضد-معنا به‌روشنی منطبق می‌شود. با لحاظ این که معنای معنا در این نظریه به معنای ارزش است، پس ضد-معنا به معنای ضدارزش است. ضدارزش یعنی همان ارزش منفی. بنابراین در گروه

نظریاتی که معنا را به معنای ارزش لحاظ می‌کنند، زندگی‌ای دارای ضد-معناست که مجموعاً دارای ارزش منفی باشد. زندگیِ دارای ارزش منفی را می‌توان به صورت‌های گوناگون تفسیر کرد. یک تفسیر می‌تواند این باشد که زندگی با ارزشِ منفی زندگی‌ای است که شخص در آن با ارزش‌های منفیِ زیادی ارتباط دارد. تفسیر دیگر این که فرد ارزش‌های منفی را در جهان بیشینه می‌کند. ضدارزش می‌تواند شامل ضدارزش‌های مربوط به حیطهٔ اخلاق، هنر، آگاهی و غیره باشد.

بی‌معنایی در این دیدگاه زندگی‌ای است که فاقد هر گونه ارزش مثبت یا منفی باشد. همچنین زندگی‌ای که برایند ارزش‌های مثبت موجود با ارزش‌های منفی موجود در آن تقریباً یکسان باشند نیز بی‌معنا تلقی می‌شود.

ممکن است گفته شود این مدل تراز ارزشی بیش از حد کمی‌انگارانه است: آیا واقعاً می‌توان ارزش‌های وجودی، اخلاقی یا معرفتی را جمع و تفریق کرد؟ آیا یک رنج شدید می‌تواند با چند لذت سطحی «خنثی» شود؟ پاسخ این است که این نظریه بر اساس رتبه‌بندی کیفی ارزش‌ها قابل تبیین است. مثلاً برخی ضدارزش‌ها (مانند تحقیر نظام‌مند کرامت انسانی یا خشونت گسترده) چنان وزن منفی‌ای دارند که با ارزش‌های سطحی یا زودگذر قابل خنثی‌سازی نیستند. بنابراین، سخن از برآیند لزوماً به معنای حسابگری عددی ساده نیست، بلکه می‌تواند مبتنی بر مراتب و اوزان هنجاری باشد.

تقسیم‌بندی‌ای که در سطح هنجاری می‌توان برای این گروه از نظریات انجام داد، همان تقسیم هستی‌شناختی است. معنا و ضد-معنا و به تعبیر دیگر، ارزش و ضدارزش می‌توانند ذهنی باشند یا عینی. ضد-معنا در نظریات ذهنی‌گرایانه می‌تواند شامل اموری باشد که از منظر حالات ذهنی، ترجیحات یا نگرش‌های فاعل دارای ارزش منفی‌اند؛ مانند رنج، درد، ناکامی یا جهل، در صورتی که این امور بر خلاف خواست‌ها و ترجیحات شخص تلقی شوند. البته نظریهٔ ذهنی‌گرایانه با مشکل جدی مواجه است. بر اساس نظریهٔ صرفاً ذهنی، ممکن است زندگی‌ای پر از ظلم اما دارای حالت ذهنی مثبت، معنادار تلقی شود. به همین جهت باید به سمت نظریات عینی یا ترکیبی رفت.

حال باید دید که آیا می‌توان در نظریهٔ معنا و ضد-معنا به معنای ارزش، نظریهٔ ترکیبی نیز به دست آورد. به نظر می‌رسد چنین نظریه‌ای قابل بررسی است. نظریهٔ ترکیبی عبارت بود از نظریه‌ای که معتقد است معنا زمانی به دست می‌آید که جذبشدگی ذهنی با جذابیت عینی با هم محقق شوند. با در نظر گرفتن معنا به معنای ارزش، نظریهٔ ترکیبی عبارت می‌شود از این که زندگی زمانی ارزشمند است که جذابیت ذهنی و جذابیت عینی با هم محقق شوند. با کمک گرفتن از توضیحاتی که نیهولم و کمپل در نظریهٔ ترکیبی داشتند، می‌توان چنین گفت که ضد-معناداری یا همان ضدارزشمندی زندگی زمانی به وجود می‌آید که شخص با حالت ذهنی مثبت یا منفی با ارزش منفیِ عینی مواجه شود. طبیعتاً در صورتی که شخص با رضایت خاطر به امری با ارزش منفی مرتبط می‌شود، زندگی‌اش ضد-معنادارتر و ضدارزشمندتر از حالتی است که با انزجار این مشغولیت را دارد.

باید توجه داشت که بر اساس برخی مکاتب فکری همچون رواقی‌گری، رنج که حالت ذهنی منفی محسوب می‌شود، نه تنها موجب کم شدن معنا نمی‌شود، بلکه منشأ معنا است. مقاومت در برابر شرارت، رشد شخصیت از طریق مشقت، یا همدردی با محرومان اموری هستند که رنج نقش مهمی در آنها دارد، ولی نه تنها معنا را کاهش نمی‌دهند، بلکه موجب معناداری زندگی می‌شوند. پس در نظریهٔ ترکیبی باید دقت کرد که هر حالت ذهنی منفی‌ای لزوماً موجب کم شدن معنا نمی‌شود، بلکه در ارتباط با ارزش عینی مد نظر سنجیده می‌شود.

۴-۳. معنا به مثابه فهم‌پذیری

نظریهٔ سوم، نظریهٔ معنا به مثابه فهم‌پذیری است. عده‌ای همچون سیکریس، جاشوا توماس و گلدمن، چنین نظریه‌ای را طرح کرده‌اند. در این دیدگاه، تمرکز اصلی بر فهم‌پذیری زندگی به جای هدف یا ارزش است. طرفداران چنین دیدگاهی معتقدند کلمهٔ معنا در مسئلهٔ معنای زندگی، به‌اشتباه به ارزش و هدف تغییر داده شده و سنت فلسفی و همچنین فهم عمومی چنین تغییری را برنمی‌تابد. در سنت فلسفی، سؤال از معنا معمولاً در قالب مذهبی فهمیده شده و پاسخ آن با طرح و نقشهٔ خدا گره خورده است. زندگی انسان وقتی معنا دارد که به طرز مناسبی در نقشه‌ای که خدا برای کل آفرینش دارد جای بگیرد. این یعنی نوعی تناسب و جایگیری زندگی انسان در طرحی بزرگ‌تر که نهایتاً منجر به قابل فهم بودن زندگی او می‌شود (Goldman 2018, 122). همچنین به صورت معمول وقتی کسی دنبال معنای زندگی است، در واقع در پی یافتن اطلاعاتی در مورد امور مهمی از زندگی است همچون منشأ پیدایش، این که چگونه باید زندگی کند، و این که در نهایت چه خواهد شد (Thomas 2019, 1556). جاشوا لوئیس توماس تصریح می‌کند که معنای زندگی از جنس اطلاعاتی است که شخص باید دربارهٔ زندگی داشته باشد تا زندگی‌اش معنادار شود. او می‌گوید سؤال از معنای یک پدیده یا عمل معمولاً یک یا چند مورد از این سؤالات است: (۱) علت پدیده چیست؟ (۲) نتیجهٔ این رخداد چیست؟ (۳) مقصود عامل از عمل چیست؟ (۴) ماجرا و داستان این پدیده چیست؟ (۵) این پدیده نشانگر و دلالتگر به چیست؟ توماس می‌گوید در مورد زندگی سؤال پنجم چندان صحیح به نظر نمی‌رسد و پاسخ سؤال معنای زندگی چیست، می‌تواند یکی یا چند تا از سؤالات یک تا چهار باشد.

سیکریس، با بررسی زبان عمومی، نشان می‌دهد که معنا به معنای فهم‌پذیری نیز وجود دارد. استعمالاتی که به معنای فهم‌پذیری مربوط است:

What you said didn't mean a thing. (چیزی که گفتی مفهومی نداشت.)

Do you know what I mean? (آیا مفهوم حرف من را ادراک می‌کنی؟)

سیکریس فهم‌پذیری را با مفهوم سازگاری توضیح می‌دهد. اشیاء یا امور هر گاه در ارتباطی متناسب یا به تعبیر دیگر سازگار با هم باشند، دارای معنا و مفهوم هستند. این سازگاری به دو گونه است. معنای مضیق سازگاری، سازگاری منطقی است. مثلاً وقتی کسی بپرسد: چه چیزی از کوچک‌ترین چیز کوچک‌تر است، این سؤال بی‌معناست چون دچار عدم تناسب منطقی است. اما عدم تناسب در معنای عام‌تری نیز قابل تصور است. مثلاً اگر گفته شود دانشجویان فلسفه برای امتحان فلسفه ماشین‌حساب نیاورند، این جمله بی‌معنا است، چرا که تناسبی بین فلسفه و ماشین‌حساب وجود ندارد. در این معنای عام، هر گاه اموری با باورها، هنجارها یا تعهدات دیگرِ اجتماعی، معرفتی و غیره تناسب نداشته باشد، بی‌معنایی ایجاد می‌شود. پس فهم‌پذیری در معنای عام از رهگذر سازگاری در یک زمینه یا کل به وجود می‌آید (Seachris 2019, 364–65). مثال دیگری که به نوعی متفاوت فهم‌پذیری توسط زمینه یا کل را بیان می‌کند این است: تصور کنید قسمت‌هایی از یک عکس را مشاهده می‌کنید: چیزی سبز و دارای بافت در بالا سمت راست، دو چشم در وسط سمت چپ، و چهار پای زمخت در پایین سمت چپ. همهٔ آنچه از تصویر دیده می‌شود همین است. شما مقداری اطلاعات دارید اما به اندازه‌ای نیست که اجزایی را که می‌بینید قابل فهم کند. حال تصویر کامل برای شما نمایان می‌شود و متوجه می‌شوید تصویر مربوط به پسر جوانی است که با سگی در پارکی پر از درخت قدم می‌زند. با دیدن این کل، فهمی از آن اطلاعات اولیه به دست آوردید که در ابتدا نداشتید. چارچوب‌ها و

زمینه‌ها کمک می‌کنند که اجزای گسستهٔ تجربه‌های انسان، به واسطهٔ آن زمینه‌ها و چارچوب‌ها، به طرز مناسبی با هم مرتبط و در نتیجه قابل درک شوند (Goetz and Seachris 2020, 94–95).

سیکریس می‌گوید معنا به معنای فهم‌پذیری دربارهٔ زندگی دلالت بر این دارد که انسان به دنبال یک چارچوب یا زمینه‌ای است که جنبه‌های وجودی مهم زندگی‌اش را به نحو سازگار در بر بگیرد. این جنبه‌های مهم شامل ریشه‌ها، هدف، اهمیت، ارزش، مرگ، سرنوشت و غیره است. انسانی که در جست‌وجوی معنای زندگی است، دغدغهٔ دستیابی به پاسخ پرسش‌هایی در مورد امور یادشده دارد، پاسخ‌هایی سازگار و متناسب به نحوی که رضایتی وجودی برای او حاصل کند.

سیکریس معتقد است معنای زندگی در معنای فهم‌پذیری، با دو معنای دیگر معنا ارتباط وثیقی دارد. یک نحو ارتباط این است که زندگی زمانی قابل فهم است که دارای اهداف و فعالیت‌ها و ارتباطات مهم و ارزشمند باشد (Seachris 2019, 371). این یک ارتباط ارگانیک بین سه معنای مذکور است و با رویکرد ترکیبی که این سه معنا را صرفاً با هم جمع می‌کند متفاوت است. او در مورد ارتباط این سه مفهوم با یکدیگر می‌گوید:

> زندگی‌ای که اهمیت دارد و دارای جهتی است، نوعی تناسب مهم با واقعیت را نشان می‌دهد که به ما اجازه می‌دهد بگوییم که چنین زندگی‌ای قابل فهم و بنابراین معنادار است. زندگی‌ای که به‌درستی با هم تناسب داشته باشد، زندگی‌ای خواهد بود که در آن همه جنبه‌ها از جمله دین (یا سایر عبادات نهایی)، خانواده، دوستان، شغل، فعالیت‌های فکری، اوقات فراغت، حضور آگاهانه و غیره، در جای خود باشند. وقتی همه چیز در جای خود قرار ندارد، یا از تعادل خارج می‌شود، ما شروع به نگرانی می‌کنیم که به طور کلی چنین زندگی‌ای معنایی ندارد. برای مثال، بیشتر ما در لحظاتی که بیشتر تأمل می‌کنیم، معتقدیم که این منطقی نیست که بیشتر زندگی خود را صرف رنگ‌آمیزی مکرر دیوارهای خانه خود کنیم، یا ساعت‌ها در شبکه‌های اجتماعی وقت بگذاریم، حتی اگر لذت ببریم. چرا؟ زیرا اشتغال به این گونه فعالیت‌ها با آنچه عموماً برای شکوفایی انسان مفیدتر است و در آن تجسم می‌یابد مطابقت ندارد. چنین زندگی‌هایی فاقد نوعی ادراک‌پذیری هستند. (Goetz and Seachris 2020, 20)

خلاصه این که به نظر سیکریس و برخی دیگر از فیلسوفان، پرسش درباره چیستی معنای زندگی درخواستی برای فهم امور مهم زندگی از جمله مبدأ، هدف، ارزش، سرنوشت، مرگ و غیره به صورت منسجم و مرتبط با یکدیگر است.

۴-۳-۱. ضد-معنا و فهم‌پذیری

بعد از روشن شدن مفهوم معنا به مثابه فهم‌پذیری، حال به بررسی مفهوم ضد-معنا در این نظریه می‌پردازیم. اصولاً ضد-معنا در این نظریه به معنای ضدفهم‌پذیری است. آیا چنین چیزی معنای محصلی به دست می‌دهد؟ چه اموری را می‌توان ضدفهم‌پذیر نامید؟

به نظر می‌رسد تفسیری برای ضدفهم‌پذیری می‌توان ارائه کرد. در این تفسیر زندگیِ ضدفهم‌پذیر عبارت است از این که نه تنها سازگاری بین امور مهم و فعالیت‌های گوناگون در زندگی وجود ندارد، بلکه ناسازگاری شدیدی هم بین آنها وجود دارد. مثلاً فرض کنید، بر اساس معنا به مثابه فهم‌پذیری، زندگی‌ای معنادار و فهم‌پذیر است که بتوان فهمی از اموری این‌چنینی به صورت منسجم حاصل کرد: چرا اینجاییم، فلسفهٔ رنج چیست، مرگ چه جایگاهی در زندگی دارد و آیا زندگی‌ای پس از مرگ وجود دارد یا نه. حال زندگیِ بی‌معنا عبارت است از فقدان چنین انسجامی. اما ضد-معنا شامل ناسازگاری بین نگرش‌های مذکور است. مثلاً فردی باور دارد ارزش اخلاقی توهم زیست‌شناختی است و از تکامل ناشی شده و همزمان اعمال دیگران را با تعبیر «غیراخلاقی» سرزنش می‌کند، گویا واقعیت هنجاری

سختی مفروض است. مثال دیگر شخصی است که می‌پذیرد مرگ پایان مطلق هویت است و در عین حال طرح زندگی‌اش را بر پایهٔ «پاداش‌های شخصی پس از مرگ» سامان می‌دهد.

بی‌معنایی در این نظریه ناشی از عدم فهم‌پذیری زندگی است، یعنی دچار نوعی خلأ و نبود چارچوب است. شخص نمی‌داند چگونه قطعات را کنار هم بگذارد؛ سکوت یا ابهام غالب است. ابهام برابر با ضدفهم‌پذیری نیست. در حالت ابهام شخص تبیین مشخصی ندارد، نه این که تبیین‌هایی متناقض از هم داشته باشد. ملاک ضدفهم وجود تناقض بین تبیین‌ها و گزاره‌های مختلف شخص است.

ممکن است گفته شود این معیار بیش از حد عقل‌گرایانه است و زندگی بسیاری از انسان‌های عادی را ضد-معنادار معرفی می‌کند؛ زیرا بیشتر افراد مجموعه‌ای از باورهای ناهماهنگ دارند، بی آن که زندگی‌شان لزوماً پوچ یا ویرانگر به نظر برسد. این نقد تنها در صورتی وارد است که هر ناسازگاری جزئی را به منزلهٔ ضد-معنا تلقی کنیم. اما در این چارچوب، ضدفهم‌پذیری ناظر به ناسازگاری‌های بنیادین و ساختاری است؛ یعنی تعارض‌هایی که در سطح باورهای محوریِ مربوط به مرگ، ارزش، عاملیت، رنج و غایت زندگی رخ می‌دهد و طرح زندگی شخص را از درون دچار فروپاشی روایی می‌کند. ناسازگاری‌های خُرد و روزمره (مثلاً تناقض‌های عملی یا خطاهای موردی) لزوماً به ضد-معنا نمی‌انجامند. بنابراین، مفهوم ضدفهم‌پذیری ناظر به نوعی بی‌ثباتی تفسیر بنیادین است، نه هر ناهماهنگی روان‌شناختی.

می‌توان انواعی از ناسازگاری را مطرح کرد و بر اساس آن انواع ضد-معنا در نظریهٔ فهم‌پذیری به وجود می‌آیند. گاهی ناسازگاری منطقی است. مثلاً شخص از سویی باور دارد که هیچ غایت عینی‌ای وجود ندارد و از سوی دیگر معتقد است که باید بر اساس یک غایت عینی زندگی کند. نوع دیگر ناسازگاری، ناسازگاری علّی است. یعنی شخص از سویی معتقد به جبرگرایی علّی است و از سوی دیگر خود را عاملی آزاد می‌داند.

نکتهٔ انتهایی این است که اعتقاد به رازوارگی معنای زندگی متفاوت از ضدفهم‌پذیری است. در رازوارگی، شخص بدون حضور تناقض معتقد می‌شود که معنای زندگی یک راز است. به تعبیر دیگر، معنای زندگی که همان فهم‌پذیری زندگی است، پاسخش راز است. در این نظام، تناقضی حضور ندارد تا به ضد-معنا ختم شود. خلاصه این که ضد-معنا به معنای ضدفهم‌پذیری، ابهام یا رازوارگی نیست، بلکه حضور فعال تناقضات درونی در نظام باورهای شخص است.

نتیجه گیری

در این مقاله کوشیده شد تا مفهوم ضد-معنا فراتر از صورت‌بندی‌های هنجاریِ رایج (نظیر آنچه نیهولم و کمپل بر اساس نظریات عینی، ذهنی، هدف‌محور و ترکیبی ارائه داده‌اند) بازتعریف شود و این بازتعریف در سطحی فراهنجاری و مبتنی بر سه معنای بنیادینِ معنا (هدف، ارزش و فهم‌پذیری) صورت گیرد. دستاورد اصلی مقاله آن است که نشان می‌دهد ضد-معنا صرفاً یکِ نقصِ هنجاریِ عارضی در نظریه‌های معنای زندگی نیست، بلکه ریشه در ساختارهای عمیق‌تری دارد که به خود مفهوم معنا بازمی‌گردد. این رویکرد فراهنجاری از جهتی نوآورانه است که امکانِ تعریفِ ضد-معنا را مستقل از التزام به یک نظریهٔ هنجاریِ خاص (عینی‌گرا، ذهنی‌گرا یا ترکیبی) فراهم می‌آورد و در عین حال با هر یک از آنها قابل انطباق است.

از این حیث، مفهوم ضد-معنا بر اساس سه معنای معنا صورت‌بندی شد. معنای زندگی به مثابه هدف دارای ضد-معنایی به این صورت است که زندگی شخص نه فقط بی هدف بلکه دارای اهداف متشتت و متناقض است. معنای دوم معنا ارزش است. ضد-معنا در این نظریه عبارت است از زندگی‌ای که دارای ارزش منفی باشد. معنای سوم فهم‌پذیری است. در این نظریه، ضد-معنا به معنای ضدفهم‌پذیری است، یعنی حالتی که نه تنها زندگی فهم‌پذیر نیست، بلکه دارای عناصری است که فهم را مختل می‌کند، مثلاً وضعیتی که فرد دارای باورهایی متناقض است.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسندگان اعلام می‌کنند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از رساله دکتری با عنوان «بررسی تحلیلی معنای زندگی به مثابه فهم‌پذیری زندگی» به قلم محسن باقری، در رشته فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، است.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

کتاب‌نامه

متز، تدئوس. ۱۳۸۲. «آثار جدید درباره معنای زندگی». ترجمهٔ محسن جوادی. *نقد و نظر* ۸ (۱-۲): ۲۶۶-۳۱۳.

Bibliography

Baggini, Julian. 2005. *What's It All About?: Philosophy and the Meaning of Life*. Oxford University Press.

Campbell, Stephen M., and Sven Nyholm. 2015. "Anti-Meaning and Why It Matters." *Journal of the American Philosophical Association* 1 (4): 694–711. https://doi.org/10.1017/apa.2015.9.

Goetz, Stewart, and Joshua W. Seachris. 2020. *What Is This Thing Called the Meaning of Life?*. Routledge.

Goldman, Alan H. 2018. *Life's Values: Pleasure, Happiness, Well-Being, and Meaning*. Oxford University Press.

Landau, Iddo. 2011. "Immorality and the Meaning of Life." *Journal of Value Inquiry* 45 (3): 309–17. https://doi.org/10.1007/s10790-011-9293-x.

Metz, Thaddeus. 2000. "Could God's Purpose Be the Source of Life's Meaning?" *Religious Studies* 36 (3): 293–313. https://doi.org/10.1017/s0034412500005278.

Metz, Thaddeus. 2003. "New Works on the Meaning of Life." Translated by Mohsen Javadi. *Naqd va Naẓar* 8 (1-2): 266–313. [In Persian]

Metz, Thaddeus. 2013. *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford University Press.

Nyholm, Sven, and Stephen M. Campbell. 2022. "Meaning and Anti-Meaning in Life." In *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, edited by Iddo Landau. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190063504.013.3.

Russell, Bertrand. 2014. *The Autobiography of Bertrand Russell*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315824499.

Schopenhauer, Arthur. 1902. *On Human Nature; Essays (Partly Posthumous) in Ethics and* Politics. Selected and Translated by T. Bailey Saunders. Sonnenschein; Macmillan.

Seachris, Joshua. 2019. “From the Meaning Triad to Meaning Holism: Unifying Life’s Meaning.” *Human Affairs* 29 (4): 363–78. https://doi.org/10.1515/humaff-2019-0031.
Thomas, Joshua L. 2019. “Meaningfulness as Sensefulness.” *Philosophia* 47 (5): 1555–77. https://doi.org/10.1007/s11406-019-00063-x.
Višak, Tatjana. 2017. “Understanding ‘Meaning of Life’ in Terms of Reasons for Action.” *Journal of Value Inquiry* 51 (3): 507–30. https://doi.org/10.1007/s10790-017-9591-z.
Wolf, Susan. 2012. *Meaning in Life and Why It Matters*. Princeton University Press.
Wolf, Susan. 2013. “Meaning of Lives.” In *Exploring the Meaning of Life*, edited by Joshua Seachris. Wiley-Blackwell.

یادداشت‌ها

[1] anti-meaning

[۲] anti-matter. علت عدم ترجمه این تعبیر آن است که ترجمه‌ای مناسب برای مفهومی که مد نظر است پیدا نشد. مفهوم مد نظر متز در مقابل مفهوم «مهم بودن» (to matter) است.

[3] defeater model

[4] The Counterforce Model

[۵] در اینجا شایسته است این نکته ذکر شود که دسته‌بندی نظریات توسط نیلهوم و کمپل دچار مشکل است، چراکه اگر دسته‌بندی بر اساس عینی یا ذهنی بودن معنا انجام شده، چنان‌که همین گونه است، دسته سوم به عنوان نظریه دستیابی به هدف، نظریه‌ای در عرض نظریات دیگر نخواهد بود و می‌تواند مصداقی از نظریات ترکیبی باشد.

[6] revisionist

Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 173-196
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.250323.2117

Jurisprudential Pluralism as the Foundational Paradigm for the Development of Religious Pluralism

Jahangir Masoudi[1]

Submitted: 2026.05.16 Accepted: 2026.07.23

Abstract

Jurisprudential pluralism, as one of the most consequential theoretical achievements in the history of Islamic thought, raises a fundamental question: can this paradigm be extended beyond the domain of jurisprudence (*fiqh*) into the spheres of doctrine (*iʿtiqādāt*) and speculative theology (*kalām*)? Employing an analytical–comparative method, the present study examines the epistemological and theological foundations of the doctrines of juristic fallibility (*takhṭiʾa*, prevalent in the Imami tradition) and juristic infallibility (*taṣwīb*, the position affirming the correctness of every qualified mujtahid, prevalent in the Sunni tradition), and advances two principal arguments. First, jurisprudential pluralism—insofar as it is predicated upon the theory of *takhṭiʾa*—is rooted in the recognition that the jurist (*faqīh*) is liable to error notwithstanding the methodological rigor of his endeavor. Second, the rational grounds undergirding *takhṭiʾa*—among them the distinction between truth itself and the apprehension of truth, the principle of divine justice (the rational repugnance of punishment in the absence of prior declaration(*qubḥ al-ʿiqāb bilā bayān*)), the concept of authoritativeness (*ḥujjiyya*) as binding (*munajjiz*) and excusing (*muʿadhdhir*), and the fallibility of the non-infallible persons—are susceptible of extension to the doctrinal domain. The *taṣwīb* position, by contrast, lacks such capacity for extension on account of its relativist entailments and the rational impasses it generates—chief among them the conjunction of contradictories (*ijtimāʿ al-naqīḍayn*) and preference without a preponderating ground (*tarjīḥ bilā murajjiḥ*). The study's central finding is that, on the basis of the ethics of belief and a theistic ethics, the speculative theologian (*mutakallim*), no less than the jurist, having exhausted his epistemic capacity, is—in the event of unintentional error—excused (*maʿdhūr*) and in possession of an authoritative proof (*ḥujja*). This approach, while safeguarding the singular truth of religion, lays the groundwork for constructive dialogue and peaceful coexistence among the Islamic schools of thought in the contemporary age.

Keywords

jurisprudential pluralism, religious pluralism, juristic fallibility (*takhṭiʾa*); juristic infallibility (*taṣwīb*); ethics of belief

© The Author(s) 2026.

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (masoudi-g@um.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

In the field of religious and jurisprudential studies, one of the most significant epistemic challenges is the question of plurality in religious understanding. In the contemporary pluralistic world, a fundamental question arises: can a pluralistic approach be identified within the corpus of Muslim thinkers' views—one capable of extension to all domains of religious knowledge, particularly the spheres of doctrine (*iʿtiqādāt*) and speculative theology (*kalām*)? Raising this question, the present paper seeks, by examining the theories of *takhṭiʾa* (juristic fallibility) and *taṣwīb* (juristic infallibility) in the principles of jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*), to demonstrate that jurisprudential pluralism has deep roots in the Islamic tradition and can serve as a theoretical foundation for embracing religious pluralism in the domain of doctrine. The author's principal hypothesis is that for over a thousand years, Muslim jurists—both Shi'i and Sunni—have adhered to a view that may be termed "jurisprudential pluralism," and that this view, in its Shi'i model—namely, the theory of *takhṭiʾa*—is susceptible of extension to all religious knowledge, and in particular to the domain of doctrine and speculative theology.

1. Definition and Foundations of Jurisprudential Pluralism

Jurisprudential pluralism, in its more moderate form, signifies the acceptance of plurality in jurisprudential interpretations and the validation of divergent juristic endeavors (*ijtihādāt*)—this being the theory of *takhṭiʾa*. In its more extreme form, this concept holds that truth in jurisprudence may itself be plural, and that the differing opinions of mujtahids may all be simultaneously correct—this being the theory of *taṣwīb*. The foundations of jurisprudential pluralism may be examined along four principal axes: epistemological (the plurality of human understanding of religious texts and its connection to the ethics of belief), theological (its connection to divine justice, rational good and evil, and divine grace), foundational principles of jurisprudence (the possibility of multiple real rulings in *taṣwīb* or the validity of divergent apparent rulings in *takhṭiʾa*), and social (a response to Islamic societies' need for flexibility and a foundation for toleration and peaceful coexistence among the schools of thought).

2. The Theories of *Takhṭiʾa* and *Taṣwīb*

Within the Islamic jurisprudential tradition, two central theories have been advanced to account for disagreement among jurists. The theory of *takhṭiʾa*—the position of Shi'i jurists—rests on the conviction that for every eventuality there exists a single real ruling established by God, which the mujtahid endeavors to discover; this endeavor, however, may culminate in either error or correctness. The crucial point in this theory is that the jurist, in the event of error, is excused (*maʿdhūr*) and indeed meritorious (*maʾjūr*). Shi'i jurists have consistently maintained a distinction between "the Shari'a (religion)" and "the understanding of the Shari'a (religious knowledge)."

The theory of *taṣwīb*—the prevailing position among Sunnis—signifies the affirmation of the correctness of all mujtahids' juristic endeavors, in the sense that every mujtahid, in his *ijtihād*, attains the real ruling. Shi'i jurists, invoking the principle of the impossibility of the conjunction of contradictories (*ijtimāʿ al-naqīḍayn*) and the impossibility of preference without a preponderating ground (*tarjīḥ bilā murajjiḥ*), reject the theory of *taṣwīb*, maintaining that legal rulings are contingent upon real interests and harms (*al-maṣāliḥ wa-l-mafāsid*), not upon the opinion of the mujtahid.

3. The Possibility of Extending the Theory of *Takhṭiʾa* to the Domain of Doctrine

The author maintains that there is no reason for the theory of *takhṭiʾa* to remain confined to the domain of jurisprudence. The most important grounds for extension are that the arguments advanced by Shi'i jurists in establishing the theory of *takhṭiʾa* possess, by their very nature, the capacity for extension to the domain of doctrine. In the drama of *takhṭiʾa*, there are two principal actors: the jurist, or the human epistemic agent, and God, or the divine agent. The ethics of belief require that the epistemic agent, in every domain of knowledge, exert his utmost scholarly effort;

this is his epistemic duty. Should he fulfill his duty and yet fail to attain the truth, he is excused—indeed, meritorious. Divine ethics likewise require that God, being just, not impose upon human beings a burden heavier than their capacity, in accordance with the principle of the rational repugnance of punishment in the absence of prior declaration (*qubḥ al-ʿiqāb bilā bayān*). These two principles—the ethics of belief and divine ethics—operate equally in the domain of jurisprudence and in that of doctrine. The author supplements this discussion with the rational arguments underpinning the theory of *takhṭiʾa*: (1) the distinction between truth itself and the apprehension of truth—religious truth is one and absolute, yet human apprehension of it may be plural; (2) the foundation of divine justice—the principle of *qubḥ al-ʿiqāb bilā bayān* and the distinction between intentional and unintentional error justify the excusability of the erring mujtahid; (3) the concept of authoritativeness (*ḥujjiyya*)—an authoritative proof (*ḥujja*) in jurisprudence is defined as that which, when the mujtahid acts upon it, renders him excused and justified in that act, even if it does not correspond to reality; (4) the theory of infallibility (*ʿiṣma*)—in Shi'i thought, infallibility is established solely for the infallibles, while other human beings, including mujtahids, remain liable to error. This principle provides a rational justification for the excusability of the erring mujtahid, and the same logic obtains in the domain of doctrine.

4. An Examination of the Objections to Extension

Opponents of extension advance two principal arguments. First, the essential difference between rulings and doctrines: doctrinal principles are of the nature of veridical propositions (*al-qaḍāyā al-ḥaqīqiyya*), whereas jurisprudential rulings are of the nature of conventional constructions (*iʿtibāriyyāt*). In response, the author notes that jurisprudential rulings are likewise "conventional constructions corresponding to reality" (*iʿtibāriyyāt nafs al-amriyya*), which refer back to real interests and harms, and are therefore reality-oriented. Furthermore, the process of *takhṭiʾa* depends upon the principle of "epistemic duty," not upon whether the content of knowledge is conventional or veridical in nature. So long as the possibility of epistemic error in understanding persists, the theory of *takhṭiʾa* remains operative. Second, the difference in importance: doctrinal principles constitute the "roots of religion" (*uṣūl al-dīn*), while jurisprudential rulings constitute the "branches of religion" (*furūʿ al-dīn*), and error in doctrinal matters is more consequential. In response, the author argues that this consideration merely renders the criteria of inquiry more stringent; it does not render error impossible. Even under the most stringent standards, the human being remains fallible, and therefore divine justice requires that he be excused in the event of unintentional error.

Conclusion

The central problem of this study is the possibility of religious pluralism and its capacity for extension to all Islamic knowledge. The findings indicate that the answer to both pivotal questions is affirmative. Within the Islamic jurisprudential tradition, clear evidence exists for the acceptance of a form of pluralism in the guise of the theories of *takhṭiʾa* and *taṣwīb*. The most significant finding of the research, however, is the possibility of extending the theory of *takhṭiʾa* to the domain of doctrine—an extension grounded in robust epistemological foundations rooted in a profound appreciation of the limitations of human knowledge. The key point in this extension is the distinction between truth and the apprehension of truth: religious truth is one and absolute, yet a valid and justified apprehension of that truth may be plural. This subtle distinction opens the way for accepting plurality in understanding, without thereby culminating in relativism about reality and truth. This approach is not only theoretically coherent but can also serve to address many practical challenges in the contemporary Islamic world, inasmuch as the acceptance of the possibility of plurality in understanding doctrinal principles—while preserving the essential frameworks of religion—can facilitate constructive dialogue among the Islamic schools of thought and their peaceful coexistence, offering a middle path between absolute dogmatism and extreme relativism.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۱۷۳-۱۹۶
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.250323.2117

کثرت‌گرایی فقهی، الگوی پایه برای تأسیس و توسعه کثرت‌گرایی دینی

جهانگیر مسعودی[۱]

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۰۱

چکیده

کثرت‌گرایی فقهی، به عنوان یکی از مهم‌ترین دستاوردهای نظری در تاریخ اندیشه اسلامی، این پرسش اساسی را مطرح می‌سازد که آیا می‌توان این الگو را از قلمرو فقه به عرصه اعتقادات و کلام نیز تعمیم داد؟ این پژوهش با روش تحلیلی-تطبیقی، ضمن بررسی مبانی معرفت‌شناختی و کلامی نظریات «تخطئه» (در سنت امامیه) و «تصویب» (در میان اهل سنت)، استدلال می‌کند که اولاً کثرت‌گرایی فقهی‌ای که مستند به نظریه تخطئه است، ریشه در پذیرش امکان خطای فقیه در عین تلاش روشمندِ وی دارد؛ ثانیاً دلایل عقلی نظریه تخطئه ـ از جمله تفکیک حقیقت از فهم حقیقت، اصل عدالت الهی (قبح عقاب بلا بیان)، حجیت به مثابه منجِّز و معذِّر، و خطاپذیری غیرمعصوم ـ قابلیت تعمیم به حوزه اعتقادات را دارند. در مقابل، دیدگاه تصویب به دلیل لوازم نسبی‌گرایانه و محذورات عقلی (مانند اجتماع نقیضین و ترجیح بلامرجح) ظرفیت تعمیم ندارد. یافته اصلی پژوهش گویای آن است که با تکیه بر اخلاق باور و اخلاق الهی، می‌توان به یک نوع کثرت‌گرایی اعتقادی و کلامی راه یافت و می‌توان قبول کرد، متکلم نیز همچون فقیه، پس از تلاش‌های روشمندانه و بَذل وُسع معرفتی خود به باورهایی موجه دست می‌یابد و در صورت خطای غیرعمدی معذور و دارای حجت است. این رویکرد، ضمن پاسداشت حقیقت واحد دینی و نیز نشان دادن الگوی قابل قبول برای کثرت‌گرایی دینی، زمینه‌ساز گفتگوی سازنده و همزیستی مسالمت‌آمیز میان مذاهب اسلامی و نیز ادیان مختلف در عصر حاضر می‌شود.

کلیدواژه‌ها

کثرت‌گرایی فقهی، کثرت‌گرایی دینی، نظریه تخطئه، نظریه تصویب، اخلاق باور

۱. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
(masoudi-g@um.ac.ir)

مقدمه

در عرصه مطالعات دینی و فقهی، یکی از مهم‌ترین چالش‌های معرفتی مسئله تکثر و تنوع فهم‌های دینی است. این پژوهش در صدد است تا به یکی از حساس‌ترین و پیچیده‌ترین موضوعات در حوزه اندیشه اسلامی بپردازد: «امکان کثرت‌گرایی فقهی و گسترش آن به تمام قلمرو معرفت دینی، خاصه کلام و اعتقادات».

پرسش محوری این پژوهش بدین شرح است: آیا در تاریخ اندیشه اسلامی می‌توان رویکردی با ماهیتِ کثرت‌گرایانه یافت؟ و آیا این رویکرد قابلیت گسترش به تمامی عرصه‌های معرفت اسلامی را دارد؟ فرضیه و پاسخ نخستین این نوشتار به پرسش مزبور این است: بیش از هزار سال است که فقیهان مسلمان، اعم از شیعه و سنی، به رغم اختلافات فیمابین، به دیدگاهی اعتقاد می‌ورزند که می‌توان آن را کثرت‌گرایی فقهی نامید، و به اعتقاد ما در این نوشتار، دیدگاه کثرت‌گرایانهٔ مزبور قابلیت تعمیم به تمام معارف دینی و به طور خاص به حوزه اعتقادات و کلام را دارد.

پدیده کثرت‌گرایی در ادیان ابراهیمی، به دلیل متن‌محور بودن[1] آنها، ریشه در تنوع فهم‌ها و برداشت‌های انسانی از متون مقدس دارد. در سنت اسلامی، این موضوع عملاً از دیرباز مورد توجه متفکران و فقیهان مسلمان بوده است و نظریه‌های «تخطئه» و «تصویب» دو رویکرد یا نظریه کلیدی هستند که می‌توانند مبنای نظری برای درک عمیق‌تر کثرت‌گرایی دینی در فقه اسلامی و فراتر از آن در اندیشه اسلامی به شمار آیند. نظریه تخطئه که عمدتاً در میان فقهای شیعه مطرح است، گویای این باور است که فقیه، با تمام تلاش صادقانه علمی و روشمند خود، ممکن است به برداشتی برسد که با واقعیتی که نزد خداوند است منطبق نباشد. این رویکرد، ضمن محترم شمردن تلاش عالمان دینی، امکان خطای آنان را پذیرفته و سرنوشت معرفت و عمل فقهی را با قبول این امکان طراحی می‌کند. در مقابل، نظریه تصویب که در میان فقهای اهل سنت رایج است، دیدگاهی افراطی‌تر است که برداشت فقهای مختلف را در صورتی که از چارچوب‌های روشمند و تعریف‌شده تبعیت کنند، صائب می‌داند. این دو نظریه، به رغم تفاوت‌های ظاهری، می‌توانند مبنای مشترکی برای درک کثرت‌گرایی فقهی باشند.

اهمیت این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که در عصر کنونی فهم عمیق و منعطف از متون دینی می‌تواند راهگشای بسیاری از چالش‌های فکری و اجتماعی معاصر باشد. گسترش کثرت‌گرایی دینی نه تنها امکان گفتگوی نظری میان مذاهب و اندیشه‌های مختلف را فراهم می‌کند، بلکه زمینه‌ای برای تفاهم و همزیستی عملی آنان را نیز ممکن می‌سازد. محور اصلی پژوهش حاضر تحلیلِ امکان گسترش نظریه فقهی شیعه، یعنی دیدگاه تخطئه، از حوزه فقه به قلمرو کلام و اعتقادات است. برای این منظور، در پی آن هستیم تا با واکاوی دقیق مبانی معرفت‌شناختی این نظریه، چارچوبی نظری برای درک گسترده‌تر کثرت‌گرایی دینی ارائه دهیم. ساختار کلی پژوهش بر تشریح چند محور اساسی استوار است:

۱. مفهوم کثرت‌گرایی فقهی و مبانی آن؛
۲. نظریه‌های تخطئه و تصویب به عنوان نظریه‌های پشتیبانِ کثرت‌گرایی فقهی؛
۳. امکان گسترش و تعمیمِ کثرت‌گرایی مزبور به حوزه کلام و اعتقادات بر محوریت دیدگاه تخطئه؛
۴. بررسی مهم‌ترین نقدهایی که بر دیدگاه تعمیم وارد شده است.

۱. کثرت‌گرایی فقهی: تعریف و مبانی

کثرت‌گرایی فقهی یکی از مباحث مهم و چالش‌برانگیز در تاریخ اندیشه اسلامی است که ارتباط تنگاتنگی با نظریه تخطئه و تصویب دارد. این مفهوم به طور کلی به معنای پذیرش تعدد و تکثر در برداشت‌های فقهی و اعتبار بخشیدن به اجتهادات مختلف است. برای درک عمیق‌تر این موضوع، لازم است ابتدا به تعریف و مبانی آن بپردازیم.

۱-۱. تعریف کثرت‌گرایی فقهی

کثرت‌گرایی فقهی در اصطلاح به معنای پذیرش این دیدگاه است که در مسائل فقهی می‌تواند بیش از یک نظرِ «معتبر»[۲] وجود داشته باشد. این نظریه در صورت افراطی‌تر آن معتقد است که حقیقت در فقه می‌تواند متکثر باشد و نظرات مختلف مجتهدین می‌تواند همگی به صورت همزمان «صحیح»[۳] باشند. دیدگاه یادشده در تعریف کثرت‌گرایی فقهی با مفهوم و ایده «تخطئه» و «تصویب» در اصول فقه ارتباط نزدیکی دارد.

۱-۲. مبانی کثرت‌گرایی فقهی

مبانی کثرت‌گرایی فقهی را می‌توان در چند محور اصلی بررسی کرد:

الف. مبانی معرفت‌شناختی: از لحاظ معرفت‌شناختی، کثرت‌گرایی فقهی دست‌کم بر این اصل استوار است که فهم انسان از متون دینی می‌تواند متکثر باشد. دانش فقه مانند سایر معارف اسلامی بر اساس خوانش از متون مقدس شکل می‌گیرد و به تعبیر امروزی‌ها متن‌محور است و لذا سرنوشت آن با مبانی هرمنوتیکی و تفسیری فقیه گره خورده است. مبانی هرمنوتیکی و تفسیری بخش مهمی از مبانی معرفت‌شناختی فقیه را در فرایند بلند استنباط احکام تشکیل می‌دهند. از سوی دیگر، روشن است که کثرت‌گرایی فقهی با بحث نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی ارتباط وثیق دارد و برخی از قرائت‌های رادیکال از این نظریه به ویژه در قالب نظریه تصویب به کثرت‌گرایی هستی‌شناختی منتهی می‌شوند.

علاوه بر نکته یادشده، در سطور آینده خواهیم دید که کثرت‌گرایی فقهی با موضوعی به نام اخلاق باور و معرفت گره خورده است که با توسع، آن را نیز یکی از مبانی معرفت‌شناختی بحث در نظر خواهیم آورد.

ب. مبانی کلامی: از منظر کلامی، کثرت‌گرایی فقهی را با مباحث اعتقادی مهمی چون بحث عدالت الهی، مسئله حسن و قبح عقلی و نیز مسئله لطف الهی ارتباط می‌دهند. به عنوان نمونه برخی از محققان از نسبت میان نظریه حسن و قبح شرعی در اشاعره و نظریه تصویب سخن گفته‌اند (محقق داماد ۱۳۸۸) و برخی دیگر از پیوند نظریه تخطئه با اصل عدالت الهی و این که اقتضای رحمت و لطف الهی این است که همه تلاش‌های مجتهدان در فهم احکام را معتبر بدانیم. در قسمت‌های بعد به تفصیل بیشتر از این مبانی سخن خواهیم گفت.

ج. مبانی اصولی: از دیدگاه اصول فقه، کثرت‌گرایی فقهی بر پایه امکان تعدد حکم واقعی (در نظریه تصویب) و یا اعتبار احکام ظاهری مختلف (در نظریه تخطئه) استوار است. واقعی یا ظاهری بودن احکام مزبور یکی از مهم‌ترین مناقشات مطرح در این عرصه است. همین طور این که کثرت در حکم در چه مرحله یا قلمروی اتفاق می‌افتد؟ در مرحله اقتضا یا انشا حکم الهی؟ مرحله فعلیت یا تنجز حکم یا در قلمرو منطقة الفراغ که حکمی از طرف شارع وجود ندارد؟ این دسته از مباحث اصولی، مواردی است که به ایده تصویب یا تخطئه قالب‌های متفاوتی می‌بخشد (نک. آب‌سواران ۱۳۹۴).

د. مبانی اجتماعی: از منظر اجتماعی، کثرت‌گرایی فقهی پاسخی به نیاز جوامع اسلامی برای انعطاف‌پذیری در احکام و تطبیق آنها با شرایط مختلف است. بهعلاوه این رویکرد می‌تواند به همزیستی مسالمت‌آمیز مذاهب مختلف اسلامی کمک شایان نماید. این سخن مبتنی بر ارتباط وثیقی است که میان مفهوم کثرت‌گرایی[۴] با مفهوم تساهل یا همان رواداری[۵] وجود دارد. تساهل و همزیستی مسالمت‌آمیز در کنار ناهمکیشان دینی یا مذهبی به طور طبیعی در بستر نگاه کثرت‌گرایانه و پذیرش رسمی آن به سهولت انجام می‌گیرد اما در بستر دیدگاه‌های انحصارگرایانه[۶] همراه با دشواری‌های نظری و عملی بسیاری است.

۱-۳. دلایل و مستندات کثرت‌گرایی فقهی

طرفداران کثرت‌گرایی فقهی برای اثبات دیدگاه خود به دلایل مختلفی استناد می‌کنند:

- روایات و احادیث متعدد که بر اعتبار اجتهاد و پذیرش اختلاف نظر در میان علمای دین دلالت دارند، مانند روایت معروف نبوی (ص) مبنی بر این که «اختلاف أمتی رحمة» و موارد دیگر.
- سیره عملی صحابه و تابعین در پذیرش اختلاف نظرات فقهی.
- اجماع علمای اسلام بر جواز اختلاف در فروع فقهی.
- دلایل عقلی.
- نیاز و ضرورت عملی در جامعه اسلامی.

در این بخش، یعنی در بیان ادله کثرت‌گرایی فقهی، به همین مختصر اکتفا و در بخش‌های بعد، به‌ویژه در بخش تعمیم، به نحو تفصیلی به دلایل خاصِ عقلی در پشتیبانی از کثرت‌گرایی فقهی خواهیم پرداخت، زیرا آنچه می‌تواند مبنایی برای سریان نظریه فقهی به حوزه اعتقادات باشد دلایل عقلی آن است.

۲. نظریه تخطئه و تصویب

نظریه تخطئه یا تصویب از مباحث مهم و بنیادین در علم اصول فقه است که پس از انقطاع وحی و در قرن دوم هجری مطرح شد. این دو نظریه به عنوان یکی از مباحث کلیدی در تبیین ماهیت اجتهاد و چگونگی دستیابی به احکام شرعی، نقش مهمی در شکل‌گیری مکاتب مختلف فقهی داشته‌اند.

۱-۲. نظریه تخطئه (دیدگاه فقهای شیعه)

فقهای شیعه به طور کلی قائل به نظریه تخطئه هستند. در اصطلاح اصولی، تخطئه به این معناست که برای هر واقعه یک حکم واقعیِ ثابت از جانب خداوند وجود دارد که مجتهد در تلاش برای کشف آن است و ممکن است در این راه به خطا برود یا به صواب برسد (نک. محقق داماد ۱۳۸۸؛ آخوند خراسانی ۱۴۰۹، ۴۶۸—۴۶۹؛ واعظ الحسینی ۱۴۲۰، ۴۴۴).

عموماً تأکید می‌شود که تمامی علما و فقهای شیعه از متقدمان تا معاصران با اعلام مخالفت خویش با نظریه تصویبِ اهل تسنن، در واقع خود را اهل تخطئه معرفی کرده‌اند. محقق داماد (۱۳۸۸) معتقد است که این مسئله تا زمان شیخ طوسی بسیار جدی مورد بحث و بررسی علمای شیعه قرار گرفته و در دوره متأخر بحث از آن کم‌رنگ شده، گویی از موارد مفروغ‌عنه تلقی می‌گردد که نیازی به بحث و یادآوری نسبت به آن نیست. او توضیح می‌دهد که

از نظر فقهای شیعه میان شریعت (دین) و فهم شریعت (معرفت دینی) همواره فاصله‌ای وجود دارد، در حالی که گویا در نظریه تصویب این مرزگذاری رعایت نمی‌شود (محقق داماد ۱۳۸۸).

یکی از نکات مهم در تطور نظریه تخطئه این است که فقهای شیعه در نسخه‌های نخستین نظریه، بیشتر تأکیدشان بر خطاپذیری فقیه و در عین حال اعتبار استنباط فقهی او و معذور بودنش در خطای پدید آمده است، اما در مراحل بعد، یعنی دست‌کم در دوره شیخ انصاری و سپس صاحب کفایه، نظریه تخطئه در صدد احراز دستاورد بالاتری از اعتبار و معذوریت برای فقیه است؛ بدین معنا که فقیه نه تنها معذور است بلکه مَثوب و مأجور هم هست. آنان در این جهت به مفاهیمی چون مصلحت سلوکیه و مصلحت تسهیلیه متوسل می‌شوند که به اعتقاد برخی صاحب‌نظران می‌توان آن را نظریه تصویب شیعه نام‌گذاری کرد (نک. هوشنگی ۱۳۸۹؛ گرجی ۱۳۹۳).

۲-۲. دیدگاه اهل سنت (تصویب)

در میان اهل سنت دیدگاه شایع تصویب است. تصویب در اصطلاح، به معنای صحیح دانستن اجتهادِ همه مجتهدین است، به این معنا که هر مجتهدی در اجتهاد خود به حکم واقعی دست می‌یابد (نک. غزالی بی‌تا، ۴: ۴۸—۵۰). البته مصوِّبه، دامنهٔ صواب‌انگاری آرا و اقوال مجتهدان را به امور ظنی و اجتهادی شرعی محدود کرده‌اند، یعنی اموری که مفاد امارات و اصول و خبر واحد است. پس به سادگی اموری که از احکام شرعی نیست یا مواردی که طرفینِ مخالفت، مجتهدِ واجد صلاحیت نیستند، از دایرهٔ بحث خارج می‌شوند. همچنین در امور قطعی مانند اصل وجوب نماز، روزه و زکات، و حرمت ربا و سرقت که با دلیل قطعی مانند تواتر ثابت شده‌اند، یا موارد منصوص که دلایل قطع‌آوری بر آنها وجود دارد، اصل تصویب جاری نمی‌شود (هوشنگی ۱۳۸۹).

معمولاً دیدگاه مصوبه را به دو قسم تقسیم می‌کنند:

الف. دیدگاه اشاعره که معتقدند در موارد ظنی که نص صریحی وجود ندارد، حکم تابع ظن مجتهد است و هر آنچه مجتهد به آن برسد، همان حکم خداست (نک. محقق داماد ۱۳۸۸؛ آب‌سواران ۱۳۹۴).

ب. دیدگاه معتزله که بر این باورند در هر واقعه حکم معینی بر پایه مصلحت یا مفسده واقعی وجود دارد، اما در صورتی که دلایل فقیه، اعم از اماره‌ها و اصول به حکم دیگری منتهی شود، برای آن فقیه مصلحت و به تبع آن حکمی از طرف خداوند حادث می‌شود. در واقع اشاعره می‌گویند، در جایی که اماره و بیانی از شارع وجود ندارد حکمی هم از طرف خدا نیست و حکم برای فقیه مربوطه همان است که اجتهاد و دلایل (امارات) او بدان راه می‌برد، اما معتزله می‌گویند، حکم الهی در تمام موضوعات وجود دارد، اما در صورتی که اماره و اجتهاد مجتهد بر خلاف حکم واقعی الهی راه برد، در این صورت حکم واقعی بر مبنای دلیل و اماره او تغییر می‌کند (محقق داماد ۱۳۸۸؛ آب‌سواران ۱۳۹۴).

۳. امکان تعمیم کثرت‌گرایی فقهی به حوزه اعتقادات

همان طور که گفته شد، شالوده اصلی دیدگاه کثرت‌گرایی فقهی در جهان اسلام را دو نظریه تصویب و تخطئه تشکیل می‌دهد، لذا برای بررسی امکان تعمیم کثرت‌گرایی فقهی به حوزه اعتقادات، باید امکان تعمیم دو نظریه تخطئه و تصویب را در قلمرو اعتقادات مورد بررسی قرار داد. برای ورود به بحث درباره قابلیت تعمیم نظریه تخطئه و تصویب از حوزه فقه به حوزه کلام و اعتقادات، ابتدا باید به این نکته توجه داشت که این دو نظریه در اصل برای

توجیه اختلاف نظر فقها در استنباط احکام شرعی طراحی شده‌اند. نظریه تخطئه بر این باور است که حکم واقعی واحد است و مجتهد در تلاش برای کشف آن ممکن است به خطا یا صواب برسد، در حالی که نظریه تصویب معتقد است هر آنچه مجتهد به آن می‌رسد صحیح است.

اما سؤال مهم این است: آیا می‌توان این دو نظریه را که در حوزه فقه شکل گرفته‌اند، به حوزه کلام و اعتقادات نیز تعمیم داد؟ این پرسش از آن جهت جدیت می‌یابد که علی الظاهر ماهیت مباحث کلامی و اعتقادی با مباحث فقهی متفاوت است. مباحث اعتقادی عموماً با امور واقعی و حقایق ثابت سروکار دارند، در حالی که فقه با احکام فقهی سروکار دارد که اموری اعتباری هستند و می‌توانند تابع شرایط و اعتبارات مختلف و نیز تحت تأثیر مقتضیات زمان و مکان باشند. در این میان، شیعه و اهل سنت رویکردهای متفاوتی به مسئله تعمیم داشته‌اند که بررسی آن می‌تواند به درک بهتر ما از ماهیت معرفت دینی و حدود و ثغور اجتهاد در حوزه عقاید کمک کند. مطالعه این رویکردها همچنین می‌تواند راهگشای فهم بهتر چالش‌های معرفت‌شناختی در حوزه دین‌پژوهی معاصر باشد.

اما پیش از پرداختن به دیدگاه موافقان و مخالفان دیدگاه تعمیم لازم است تأکید کنیم که این نوشتار تنها امکان تعمیم را بر اساس نظریه تخطئه دنبال می‌کند. دلیل این امر نقدهای جدی‌ای است که بر نظریه تصویب فقهی مطرح شده است که به اعتقاد نگارنده نقدهای واردی است و باعث می‌شود مسیر برای تعمیم نظریه مزبور به حوزه اعتقادات نیز موضوعاً منتفی شود. لذا در این فراز، در وهله نخست به نقدهای مزبور اشارات مختصری خواهیم داشت و سپس به بررسی تعمیم کثرت‌گرایی فقهی به حوزه اعتقادات، بر مبنای نظریه تخطئه خواهیم پرداخت.

۴. نقدهای فقهای شیعه بر نظریه تصویب و دلایل ترجیح نظریه تخطئه

ادعای فقهای شیعه این است که نظریه تخطئه از استحکام نظری و انسجام درونی بیشتری برخوردار است و از سوی دیگر، نظریه تصویبِ اهل سنت با چالش‌هایی جدی روبه‌رو است. نظریه تصویب اگرچه در ظاهر راه‌حلی برای مسئله اختلاف آرا ارائه می‌دهد، اما به قیمت پذیرش تکثر حقیقت و نسبیت در احکام شرعی تمام می‌شود. غیر از بحث نسبی‌گرایی، مهم‌ترین نقدهای فقهای شیعه بر نظریه تصویب (و ترجیح نظریه تخطئه نسبت به آن) به شرح زیر است:

۱. بحث امتناع اجتماع نقیضین؛ بر اساس اصل امتناع اجتماع نقیضین، دو حکم متناقض نمی‌توانند همزمان درست باشند. فقهای شیعه از این اصل برای نقد نظریه تصویب استفاده کرده‌اند، زیرا اگر دو مجتهد در یک موضوع واحد به دو حکم متناقض برسند، طبق نظریه تصویب باید هر دو حکم صحیح باشد که این امر مستلزم اجتماع نقیضین است.

۲. قاعده استحاله ترجیح بلا مرجح نیز یکی دیگر از مبانی عقلی مهم در محیط بحث مزبور است. بر اساس نظریه تصویب، اگر همه اجتهادات صحیح باشند، ترجیح یک نظر بر نظر دیگر نیازمند مرجح است. در صورت نبود مرجح، ترجیح یک نظر بر نظر دیگر ترجیح بلا مرجح خواهد بود که عقلاً محال است. از این رو، باید یک حکم واقعی وجود داشته باشد که معیار سنجش صحت و خطای اجتهادات قرار گیرد.

۳. تابعیت احکام الهی از مصالح و مفاسد واقعی. عموماً در تشریح اصل علیت در احکام شرعی بیان می‌شود که فقهای شیعه معتقدند احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند که در واقعیت وجود دارند و تابع نظر مجتهد نیستند و هر جا مصلحتِ لازم‌التحصیل یا مفسده لازم‌الاجتنابی وجود دارد حکم شرعی نیز وجود

دارد و نیز تأکید می‌کنند که مصالح و مفاسدِ یادشده را می‌توان با عقل درک کرد و این مهم یکی از بنیادی‌ترین مباحث اصول فقه شیعه است (علیدوست ۱۳۸۵).

این سه دلیل نه تنها مبنای عقلی محکمی برای نظریه تخطئه فراهم می‌آورند، بلکه نشان می‌دهند که پذیرش نظریه تصویب با اشکالات منطقی و عقلی جدی مواجه است. بدین لحاظ فقهای شیعه با تکیه بر مبانی عقلی یادشده، به همراه ادله نقلی، نظریه تخطئه را به عنوان دیدگاه صحیح در باب اجتهاد پذیرفته‌اند و معتقدند در هر مسئله تنها یک حکم واقعی وجود دارد که مجتهد باید تلاش کند به آن دست یابد.

به نظر می‌رسد دریچه اصلی برای تعمیم کثرت‌گرایی فقهی به حوزه اعتقادات از طریق دلایل این نظریه است. اگر دلایل مزبور قابل تعمیم به حوزه کلام باشند، نظریه را نیز می‌توان تعمیم داد. در غیر این صورت، مسیر تعمیم مسدود است. در ضمن، در قسمت دلایل اشاره کردیم، باید تمرکز خود را بر دلایل عقلی بگذاریم و تعمیم‌پذیری آنها را مورد آزمون قرار دهیم، به همین دلیل، در ادامه تنها به کنکاش در دلایل عقلی نظریه بسنده می‌کنیم.

۵. دلایل عقلی فقهای شیعه در توجیه نظریه تخطئه

فقهای شیعه با رویکردی چندجانبه به تبیین و توجیه نظریه تخطئه پرداخته‌اند. در یک نگاه جامع، می‌توان استدلال‌های عقلی آنان در توجیه نظریه تخطئه را در چند محور اصلی دسته‌بندی کرد که به نظر می‌رسد، مهم‌ترین آنها دلایل یا مبانی کلامی و معرفت‌شناختی است.

۵-۱. تفکیک میان حقیقت و فهم حقیقت

یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی مطرح در این مبحث، اعتقاد فقهای شیعه به حقیقت واحد فقهی، در عین قبول برداشت‌ها و فهم‌های مختلف از آن حقیقت است. به اعتقاد آنان باید میان حقیقت شرعی و الهی و استنباط فقها از آن حقیقت تفاوت قائل شد. آنان معمولاً با استفاده از دو اصطلاح «حکم واقعی» و «حکم ظاهری» به این تفکیک اشاره می‌کنند (نک. انصاری ۱۴۱۹، ۱۰؛ مظفر ۱۳۷۰، ۶).

حکم واقعی یا همان حکم شرعی، حکمی است که در لوح محفوظ و در ساحت علم الهی وجود دارد و مورد نظر شارع است، اما حکم ظاهری، حکمی است که مجتهد با استفاده از ادله و امارات به آن دست می‌یابد. این تفکیک، یکی از ارکان اصلی نظریه تخطئه است. در این نظریه، برای هر واقعه، یک حکم واقعی وجود دارد، اما مجتهد ممکن است به دلیل محدودیت‌های معرفتی، به حکم ظاهری متفاوتی دست یابد. این تمایز، امکان خطا در اجتهاد را قبول می‌کند، بدون آن که اصل وجود حقیقت واحد را زیر سؤال ببرد.

محقق داماد (۱۳۸۸) با اشاره به همین مبنا تأکید می‌کند که باید میان حقیقت دینی که امری واحد و مطلق است، با فهم انسان از آن حقیقت که می‌تواند متکثر و نسبی باشد، تفکیک قائل شد. این تفکیک راه را برای پذیرش تکثر در فهم، بدون لغزش به نسبی‌گرایی مطلق، خاصه در ناحیه حقیقت باز می‌کند.

۵-۲. مبنای عدالت الهی در توجیه نظریه تخطئه

مبنای دوم، اعتقاد کلامی فقهای شیعه به اصل رکین عدل الهی است. عدالت الهی یکی از اصول بنیادین در مذهب تشیع است که نقش محوری در توجیه نظریه تخطئه ایفا می‌کند و پشتوانه نظری قدرتمندی برای توجیه معذوریت

مجتهد مخطئ فراهم می‌آورد و چارچوب منسجمی برای حل تعارض میان اعتقاد به وجود حقیقت واحد و پذیرش تکثر در فهم دینی ارائه می‌دهد.

در این میان، اصل «قبح عقاب بلا بیان» که یکی از مهم‌ترین لوازم و مصادیق عدالت الهی بر مبنای حسن و قبح عقلی به شمار می‌آید، در توجیه نظریه تخطئه کاربرد اساسی دارد. بر اساس این اصل، مؤاخذه و مجازات بدون اتمام حجت و بیانِ روشن، امری ناشایست است و با عدالت خداوند سازگاری ندارد. با پذیرش این اصل، مجتهدی که با تمام توان خود در جستجوی حقیقت است اما به دلیل محدودیت‌های معرفتی (بخوانید محدودیت بیان) به خطا می‌رود، نزد خداوند معذور خواهد بود. در واقع یکی از جلوه‌های عدالت الهی، تناسب مسئولیت با امکانات معرفتی بشر است. خداوندِ عادل هر کس را تنها به اندازه توان و امکانات معرفتی‌اش مسئول می‌داند. از آنجا که معرفت انسان محدود است و امکان خطای ناخواسته در آن وجود دارد، مؤاخذه او به دلیل خطای غیرعمدی با عدالت الهی سازگار نیست. علاوه بر این، حکمت الهی اقتضا می‌کند که تفاوت در استعدادها و توانایی‌های معرفتی انسان‌ها نیز به رسمیت شناخته شود. افراد مختلف با توجه به شرایط زمانی، مکانی، فرهنگی و توانایی‌های ذهنیِ متفاوت، دارای مراتب مختلفی از توان معرفتی هستند. عدالت الهی ایجاب می‌کند که هر کس متناسب با این توانایی‌ها مورد ارزیابی و بازخواست قرار گیرد. بر این اساس، اگرچه حقیقت در عالم واقع یکی است، اما دستیابی به آن برای همه افراد به یک میزان ممکن نیست. این دیدگاه که با اصل عدالت الهی سازگاری کامل دارد، توجیه مناسبی برای معذوریت مجتهد خطاکار فراهم می‌آورد.

اصل عدالت و قبح عقاب بلابیان در مبحث تخطئه لوازم و پیامدهای دیگری نیز به همراه می‌آورد. یکی از این توابع تمایز میان خطای عمدی و غیرعمدی است. عدالت الهی ایجاب می‌کند که میان خطای عمدی و غیرعمدی تفاوت قائل شویم. کسی که با وجود آگاهی از حقیقت، آن را انکار می‌کند، با فردی که تمام تلاش خود را برای رسیدن به حقیقت انجام داده اما به دلیل محدودیت‌های معرفتی به خطا رفته است، یکسان نیست. این تمایز بنیادین در اندیشه اسلامی، یکی از پایه‌های اصلی توجیه معذوریت مجتهد خطاکار در نظریه تخطئه است. بر این اساس، می‌توان مخالفان با حقیقت را به سه دسته تقسیم کرد:

۱. کسانی که به حقیقت رسیده‌اند اما آن را انکار می‌کنند (معاندان).
۲. کسانی که تلاش کرده‌اند اما به حقیقت نرسیده‌اند (مخالفان معذور).
۳. کسانی که به حقیقت نرسیده‌اند زیرا اصلاً تلاشی برای شناخت حقیقت نکرده‌اند (مخالفان غیرمعذور).

از منظر عدالت الهی، گروه اول قطعاً سزاوار مجازات هستند، اما دسته دوم مسلماً معذورند، زیرا آنچه توان داشته‌اند گذارده‌اند ولی به حقیقت نرسیده‌اند، از این رو بر اساس قبح تکلیف بما لا یطاق و قبح عقاب بلا بیان از دایره مجازات بیرون می‌روند. در مورد دسته سوم نیز اختلاف نظرهایی وجود دارد.

۵-۳. مفهوم حجیت یکی از مفاهیم بنیادین در توجیه نظریه تخطئه

حجیت یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه اصولی شیعه است که نقش بنیادینی در توجیه نظریه تخطئه ایفا می‌کند. این مفهوم که به معنای اعتبار و سندیت دلیل در مقام استنباط حکم شرعی است، پیوند عمیقی با مبانی کلامی و معرفت‌شناختی دارد و محور مهمی در استدلال‌های نظریه تخطئه محسوب می‌شود. همچنین مفهوم یادشده، پل

ارتباطی تعیین‌کننده‌ای میان مباحث اصولی و کلامی است و نقش مهمی در انسجام نظریه تخطئه و تعمیم آن ایفا می‌کند. برای مثال، ارتباط میان حجیت و عدالت الهی، در توجیه معذوریت مجتهد خطاکار نقش اساسی دارد. بر اساس اصل عدالت الهی، مجتهدی که با استناد به ادله معتبر (حجت) به نتیجه‌ای رسیده اما این نتیجه با واقع مطابقت ندارد، معذور است. این تعامل میان حجیت و عدالت الهی، یکی از پایه‌های اصلی نظریه تخطئه است، از این رو برخی بزرگانِ فقه شیعه، حُجت در فقه را به آنچه مُنَجِّز و معذر باشد تعریف کرده‌اند (اصفهانی ۱۳۷۴، ۲: ۵).

در مجموع، درک صحیح از مفهوم حجیت و نقش آن در نظریه تخطئه، نه تنها برای فهم دقیق این نظریه ضروری است، بلکه راهی برای حل بسیاری از چالش‌های معرفت‌شناختی در فقه و اصول فراهم می‌آورد. بعداً خواهیم دید که مفهوم یادشده در داستان تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات نیز نقش محوری دارد.

۴-۵. نظریه عصمت و نقش آن در تبیین معذوریت مجتهد مخطئ

چالش اساسی در نظریه تخطئه، توجیه معذوریت مجتهد خطاکار است؛ چگونه می‌توان از یک سو بر وجود حقیقت واحد تأکید کرد و از سوی دیگر، مجتهدی را که به این حقیقت نرسیده، معذور دانست؟ اصل عصمت پاسخی روشن به این پرسش ارائه می‌دهد. در اندیشه شیعه، عصمت به معنای مصونیت مطلق از خطا، تنها برای معصومین (ع) ثابت است. سایر انسان‌ها و از جمله مجتهدان، حتی با وجود تلاش علمی صادقانه، به دلیل فقدان عصمت، در معرض خطا قرار دارند. این تفاوت بنیادین، توجیهی منطقی برای معذوریت مجتهد مخطئ ارائه می‌دهد، زیرا اصل عصمت در عین حال که معیار قطعی برای تشخیص حق از باطل فراهم می‌کند، مانع از تکفیر و تفسیق مجتهدان خطاکار می‌شود.

آنچه تا این فراز بررسی شد دیدگاه کثرت‌گرایانه فقهای شیعه بر مبنای نظریه تخطئه بود و دلایل یا مبانی آنان در تأیید نظریه مزبور، و آنچه در پیش رو داریم دلایل این نوشتار در امکان تعمیم دیدگاه یادشده به حوزه اعتقادات است.[۷]

۶. دلایل تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات

مهم‌ترین دلیل ما بر این تعمیم این است که دلایل ارائه شده توسط فقهای شیعه در اثبات نظریه تخطئه به نحوی طراحی شده‌اند که به صرافت طبع خود و بدون هیچ گونه افزودنی، ظرفیت تعمیم به حوزه اعتقادات را دارند. فقهای یادشده بدون آن که خود بدانند، دلایل اثبات و قبول این نظریه در فقه را به نحوی طراحی کرده‌اند که بدون مانع جدی قابل سریان به حوزه اعتقادات هم می‌باشند. برای فهم این معنا، یک بار دیگر نگاهی به نقشه راه آنان در اثبات نظریه تخطئه و دلایل ارائه شده می‌اندازیم.

در داستان تخطئه دو بازیگر اصلی وجود دارند که به ایفای نقش می‌پردازند؛ نخست فقیه یا فاعل شناسای انسانی است که در جستجوی حقیقت فقهی است، یعنی در جستجوی حکم الهی که در لوح محفوظ قرار دارد. اخلاق پژوهش یا آنچه معرفت‌شناسان مدرن آن را اخلاق باور[۸] می‌خوانند، اقتضا می‌کند که فقیه مربوطه، نهایت تلاش علمی و پژوهشی خود را مبذول کند و از هر چه در توان دارد در مسیر استنباط حکم الهی دریغ و مضایقه نکند. این مطلب، وظیفه اخلاقی اوست که اگر به طور کامل و دقیق بدان عمل کند، حتی اگر به حقیقت شرعی و الهی هم

دست نیابد، باز هم در این تلاش معذور و بلکه مأجور است، زیرا به آنچه تکلیف و وظیفه معرفتی‌اش بوده عمل کرده است و معذوریت و پاداش برای کسی است که به وظیفه معرفتی خود در سقف توانش عمل کرده باشد. خاصه آن که دایره اخلاق، دایره اختیارات و مقدورات بشر است و آنچه مقدور و در اختیار فاعل شناسا و اخلاقی است، نه دستیابی قطعی به حقیقت، که انجام تلاش‌های درخور و بایسته در رسیدن به حقیقت است. و مفروض ما این است که فقیه مورد بحث به وظیفه معرفتی خود عمل کرده است، پس معذور و بلکه مثوب است، حتی اگر به واقع نرسیده باشد.

اما در سوی دیگر قضیه، در داستان فقهی تخطئه، خدا یا همان فاعل الهی قرار گرفته است که تعاملات خود را با بندگان و مخلوقاتش بر مبنای صفت عادل بودنش تنظیم می‌کند و او نیز در این داستان تابع اخلاق الهی خود است. در داستان اخلاق الهی، اصل عدالت حرف اول و آخر را می‌زند و همین اصل است که نتایجی چون قبح تکلیف بما لایطاق و یا قبح عقاب بلابیان و معذوریت فقیه پس از انجام وظیفه معرفتی‌اش را اقتضا می‌کند. اگر در چارچوب اخلاق الهی به این ماجرا نگاه کنیم، قبح عقاب بلابیان و یا قبح تکلیف بمالایطاق، نه الزام و تکلیفی از بیرون بر ذات الهی، که اقتضای صفت عدالت الهی است. او چون به اقتضای ذاتش عادل است، بر انسان‌هایی که توانایی‌شان محدود است بار سنگین‌تر از توانشان تحمیل نمی‌کند. همین طور است در قبح عقاب بلابیان.

اکنون می‌توان این سؤال اساسی را مطرح نمود؛ آیا گفته‌های فوق فقط در قلمرو فقه و احکام عملیه صادق است یا می‌توان از همین تبیین و دلایل در حوزه معرفت اعتقادی نیز سخن گفت؟

به نظر می‌رسد، آنچه از اخلاق باور و اخلاق الهی در پشتیبانی و تبیین نظریه تخطئه بیان کردیم، به طور کامل در سرزمین اعتقادات نیز جاری و ساری است. دلیل این ادعا بسیار روشن است؛ نه اخلاق باور، اخلاقی است که محدود به معرفت فقهی است و نه اخلاق الهی اخلاقی است که محدود به قلمرو خاصی از اراده‌ها و آفرینش‌های الهی اوست.

اخلاق باور اقتضا می‌کند که انسان در هر حوزه معرفتی بر اساس دلیل و بینه مناسب، باور و عمل کند و اخلاق الهی نیز اقتضا می‌کند که در هیچ ناحیه از نواحی معرفتی، باری بیشتر از توان انسان‌ها بر آنها تحمیل نکند و انتظاراتی بیش از آنچه در توان آنهاست از آنها نداشته باشد و این دو نکتهٔ مهم به یکسان در قلمرو فقه و اعتقادات جاری است.

سایر نکات پشتیبان و مکمل در تبیین نظریه تخطئه نیز به یکسان در هر دو ناحیه احکام و اعتقادات جاری است. به عنوان مثال، تأکید فقیهان بر یکتا بودن حقیقت شرعی با تأکید متکلمان بر یکتا بودن حقیقت اعتقادی در تناظر قرار می‌گیرد. این سخن که فقیه، حکم شرعی واقعیِ الهی را می‌جوید، اما آنچه نصیبش می‌شود حکم فقهی ظاهری است، با این سخن که متکلم، حقیقت اعتقادی و کلامی را می‌جوید لیکن دستاورد او در تلاش کلامی‌اش فهم خود از آن حقیقت است، در تناظر قرار می‌گیرد.

همین طور مهم‌ترین نکته راهبردی در نظریه تخطئه نیز در هر دو محیط فقهی و کلامی به یکسان جاری است؛ یعنی مسئله احتمال خطا؛ هم فقیه و هم متکلم، ممکن است بعد از تلاش‌های علمی و پژوهشی خود به فهم نادرستی از حکم الهی یا اعتقاد دینیِ درست دست یابند. هیچ کس نمی‌تواند احتمال خطای متکلم را نفی کند، همان طور که نمی‌توان احتمال خطای فقیه را نفی کرد. دقت شود که این سخن به معنای نفی اصول اعتقادی ثابت و مشترک میان

همه علمای اسلام نیست. سخن در اینجا بر سر فهم و درکِ خطا از حتی اعتقادات مشترک و ثابت است؛ اعتقاداتی ثابت و مشترک چون مسئله توحید یا معاد که میان تمامی علمای اسلامی مورد وفاق است، اما فهم عالمان و گروه‌های مختلف اسلامی از این اصول اعتقادی مشترک چندان مختلف است که گاهی به تکفیر برخی از آنان توسط گروه دیگر می‌انجامد.

بنابراین آنچه میان فقیه و متکلم از اشتراکات اساسی محسوب می‌شود، اشتراک آنها در احتمال خطا در فهم دینی است. مبنای عصمت نیز که یکی از مبانی پشتیبان در تأیید نظریه تخطئه به شمار می‌آمد، بر همین معنا تأکید دوچندان می‌گذارد. بر اساس این مبنا، تنها اولیای معصوم هستند که فهمی تضمین شده و مصون از خطا در فهم حقایق دینی دارند و سایر اندیشمندان مسلمان در معرض خطا در معرفت و یا خطا در فهم هستند.

بدین سان، اگر بر اساس نگاه تعمیمی به نظریه تخطئه نگاه کنیم، سؤال کانونی در دیدگاه تخطئه این خواهد بود:

با توجه به این که حقیقت دینی (کلامی یا فقهی) واحد است، اگر عالم دینی (متکلم یا فقیه) به وظیفه معرفتی خود عمل کند، یعنی آنچه در توان و وسع دارد بذل نماید، آیا احتمال ندارد بعد از آن همه تلاش و جِد و جَهد، به خطای معرفتی (فقهی یا کلامی) برسد و حکم الهی یا حقیقت اعتقادی را نادرست درک کند؟ و اگر پاسخ این سؤال مثبت است، حکم این عالم دینی (فقیه یا متکلم) چیست؟ حکم باور او چیست؟

نظریه تخطئه به سؤال مزبور پاسخ صریح می‌دهد، لیکن در قلمرو فقه. نظریه مزبور می‌گوید، عالم مزبور (فقیه) حتی در صورتِ خطا کردن و نرسیدن به واقع، معذور است و دارای حجت دینی بر اعتقاد و عمل به باور خود. در مراحل پیشرفته‌تر از نظریه تخطئه، حتی فقیه خطاکار مأجور و مثوب تلقی می‌شود.

اکنون زمان آن فرا رسیده که بپرسیم: چرا همین پاسخ در حوزه اعتقادات درست نباشد؟ کدام یکی از ملاک‌ها و مقدماتی که در فرایند تبیین و استدلال بر قبول نظریه تخطئه در حوزه فقه بیان شد، در قلمرو اعتقادات و کلام جاری نیست که بر اساس آن، پاسخِ ما به سؤال مزبور منفی باشد؟ به اعتقاد ما در این نوشتار تمام شرایط و مراحل و مقدمات یادشده به یکسان در دو حوزه جاری است و تفاوتی از این جهت میان این دو سرزمین وجود ندارد، بنابراین می‌توان به روشنی نظریه تخطئه را در سرزمین اعتقادات و کلام نیز جاری دانست.

ناگفته نماند که می‌توان با تتبع در آرای پیشینیان، تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات را در دیدگاه برخی از عالمان امامیه رصد کرد، کسانی چون میرزای قمی و صاحب *مناهج* که معتقد بودند فرد فاسدالاعتقاد در صورت عدم تقصیر و بذل وسع و عدم عناد در اعتقاد نادرست خود معذور است (نک. بروجردی عبده ۱۳۴۱، ۱۷۸).

به اعتقاد نگارنده، بارقه‌ای از این دیدگاه را می‌توان در میان آرای برخی متأخران از جمله آیت‌الله جوادی آملی نیز مشاهده کرد. ایشان در برخی آثار خود چون *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* درباره معتبر بودن اطمینان‌های عقلاییِ حاصل از علوم تجربی و فلسفی دیدگاهی را طرح می‌کنند که دربردارنده هسته مرکزی نظریه تخطئه در حوزه واقعیات و امور عقلی است (جوادی آملی ۱۳۹۸، ۷۱).

همین دیدگاه در برخی عالمان اهل تسنن، از جمله در دیدگاه‌های جاحظ، نیز قابل مشاهده است. مشهور این است که جاحظ قائل به تعمیم نظریه تصویب در حوزه اعتقادات بوده است، اما بعد از مشاهده نصوص او و توضیحاتی که غزالی در توجیه دیدگاه جاحظ ارائه می‌دهد، معلوم می‌شود که این دیدگاه بیشتر با تعمیمِ نظریه تخطئه

به حوزه اعتقادات تناسب دارد تا تعمیم نظریه تصویب (نک. غزالی بی‌تا، ۴: ۳۴، ۳۸). از او چنین نقل شده است که چنانچه غیرمسلمانان، از قبیل یهود و نصارا و حتی دهریان، از درک حقیقت ناتوان باشند یا به دلیل ناآگاهی از وجوب تفکر، اساساً درباره اصول عقاید تأمل نکرده باشند، گناهکار نیستند، زیرا خداوند انسان را در حد توانش مکلف کرده است (غزالی بی‌تا، ۴: ۳۴، ۳۸).

۷. بررسی نقدهای مخالفان تعمیم

اما اگر زمینه برای تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات و پذیرش کثرت‌گرایی اعتقادی به معنایی که بیان شد تا این حد مهیاست پس چرا تاکنون عالمان شیعه به چنین تعمیمی مبادرت نکرده‌اند و به دیدگاه تخطئه به عنوان یک نظریه فقهی در محدوده احکام شرعی اکتفا کرده‌اند؟

با تتبع در آثار مخالفان تعمیم می‌توان به یک نکته و دلیل کانونی در این جهت رسید؛ از نظر مخالفان دیدگاه تعمیم، اساساً اصول اعتقادی و احکام فقهی با یکدیگر متفاوتند و این تفاوت اساسی مانع ترشح و سریان احکام معرفتی آنها به یکدیگر می‌شود. اما این تفاوت در چیست؟

سخن مخالفان به دو تفاوت مهم اشاره دارد؛ نخست تفاوت اصول اعتقادی و احکام فقهی در ماهیت و دوم در میزان اهمیت.

۷-۱. تفاوت ماهوی میان احکام و اعتقادات

از نظر آنان اولاً، ماهیت اصول اعتقادی و احکام فقهی با یکدیگر متفاوت است. اصول اعتقادی، که مورد بحث دانش کلام‌اند، از جنس قضایای حقیقی هستند در حالی که احکام فقهی از جنس اعتباریات‌اند. به تعبیر امروزی یکی از جنس دانش (واقعیت) است و دیگری از جنس ارزش. اعتباریات همان طور که از نام آنها پیداست، اعتباری هستند و بنابراین تابع فاعل اعتبارکننده، اما حقایق و واقعیت‌ها تابع هیچ اعتباری نیستند و مستقل از هر گونه اعتبارکننده ای در عالم واقع وجود دارند. پس به همین دلیل اگرچه نظریه تخطئه می‌تواند به یک نوع کثرت‌گرایی فقهی بینجامد، اما در کلام و اعتقادات چنین زمینه‌ای اساساً وجود ندارد، چون حوزه کلام حوزه واقعیات است و نه اعتباریات.

در پاسخ به مطلب یادشده می‌توان دو نکته اساسی بیان کرد:

نکته اول. درست است که احکام فقهی از جنس اعتباریات هستند، لیکن به تعبیر معروف میان علمای شیعه، از جمله مخالفان تعمیم، این اعتبارات، اعتبارات نفس‌الامری هستند که سرانجام به مصالح و مفاسد واقعی بر می‌گردند، یعنی امور و ملاک‌هایی واقعی که باعث گردیده، شارع مقدس به تشریع یک حکم مبادرت کند و از نظر برخی علمای شیعه، حتی اختیار تشریع حکم را به پیامبر خود تفویض نکند (نک. سبحانی ۱۴۲۱، ۶۱۰؛ صافی گلپایگانی ۱۳۹۱، ۹۹—۱۰۱)، زیرا تشریع حکم بیش از آن که تابع اعتبار شارع باشد، تابع مصلحت و مفسده واقعی است. بر این اساس، احکام دینی و فقهی نیز واقعیت مدار می‌شوند و از حیطه اعتباریات محض که به اعتبار و دلبخواهِ اعتبارکننده متکثر و مختلف می‌شوند، بیرون می‌روند. حتی شخصیتی چون علامه طباطبایی که جزو نظریه‌پردازان اعتباریات در حوزه احکام و اخلاق است، برای اجتناب از خطر نسبی‌گرایی، اعتبارات مورد بحث در اخلاق و تعالیم دینی را از جنس اعتبارات نفس‌الامری و مبتنی بر واقعیات می‌داند (نک. طباطبایی ۱۳۸۷، ۳۷؛ جوادی ۱۳۷۴). علامه تصریح می‌کند که نظام عالم یک نظام اعتباری نیست بلکه مبتنی بر واقعیت است (ترکاشوند

و میرسپاه ۱۳۸۹).

نشانهٔ این سخن نیز آن برداشت معروف و متعارفی است که همه فقهای شیعه، یعنی طرفداران نظریه تخطئه بر آن اتفاق دارند و آن این است که حکم شرعی در لوح محفوظ و در خزانه علم باری تعالی واحد است و در آن کثرتی وجود ندارد. در واقع آن حکم دائر مدار یک امر واقعی ثابت و لایتغیر است، از این رو تکثر و تغیری در آن راه نمی‌یابد. و این همان چیزی است که نظریه تخطئه را از نظریه تصویب فقهی در نزد اهل تسنن ممتاز می‌سازد.

نکته دوم. مطلب بعد این که، حتی اگر ماهیت احکام فقهی با اصول اعتقادی متفاوت باشد، لیکن این تفاوت، خللی در تعمیم و اجرای دیدگاه تخطئه در حوزه اعتقادات وارد نمی‌کند زیرا دلایلی که بر اثبات نظریه تخطئه ارائه گردیده و مورد قبول مخالفان تعمیم است، اجرای این دیدگاه را دائر مدارِ کلیدواژه معرفت و امکانِ خطای معرفتی قرار داده‌اند و نه چیز دیگری.

برای ایضاح مطلب مزبور لازم است به طراحی نظریه تخطئه و نقطه کانونی در استدلال پشتیبان آن نگاه مجددی بیندازیم؛ ادعای مطرح‌شده در نظریه تخطئه این است که عالم دینی (فقیه) در فرایند فهم و شناخت دینی خود ممکن است دچار خطای معرفتی شود و این احتمال خطا واقعیتی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. با وجود این احتمال، بلکه بالاتر، در صورتی که خطای معرفتی در مسیر استنباط عملاً و واقعاً اتفاق بیفتد، آیا فقیه یادشده هیچ نوع دستاورد دینی نخواهد داشت؟

نظریه تخطئه می‌خواهد به این سؤال و نگرانی پاسخ مناسب و درخور دهد. نظریه مزبور می‌خواهد بگوید عالمان دینی، اگر به وظیفه معرفتی خود عمل کنند، در هر صورت برنده این میدان هستند، حتی اگر تلاش‌های آنان به خطای معرفتی منتهی شود. علت این ظفرمندی یک نکته کلیدی است؛ چون انسان‌ها تنها مکلف به وظیفه‌اند و نه نتیجه. اگر آنان به وظیفه معرفتی خود عمل کنند، هر نتیجه‌ای که از تلاش روشمندانه و مسئولانه آنها حاصل آید، برای آنها موفقیت و پیروزی محسوب می‌شود.

همان گونه که مشاهده می‌کنیم، اساساً نظریه تخطئه یک داستان معرفت‌شناختی-اخلاقی بر مدارِ انجام یک وظیفه معرفتی است، و این که موضوع و محتوای این معرفت حکم اعتباری فقهی باشد یا یک گزاره واقعی اعتقادی، نقشی در تحقق داستان تخطئه ایفا نمی‌کند. البته اگر فقهای شیعه مانند فقهای اهل تسنن قائل به نظریه تصویب بودند، ماجرا فرق می‌کرد، زیرا داستان نظریه تصویب بیشتر یک داستان هستی‌شناختی است (که دائر مدار امر واقع است) تا معرفت‌شناختی، و تفاوت قضایای فقهی و کلامی می‌تواند در عدم تسری نظریه تصویب به حوزه اعتقادات نقشی اساسی ایفا کند.

بر اساس نظریه تصویب، فهم و برداشت فقیه باعث یک اتفاق هستی‌شناختی در عالم واقع (لوح محفوظ) می‌شود؛ بر اساس تصویب اشعری حکم واقعی در حق فقیه مربوطه به وجود می‌آید و بر اساس تصویب معتزلی، حکم قبلی محو و حکم جدید جعل می‌شود. با این توضیحات، اگر فقیه شیعه نیز قائل به تصویب فقهی بود می‌توانست استدلال کند که قضایای فقهی یا همان حقایق تشریعی هویتی اعتباری دارند و شارع مقدس می‌تواند اعتبار خود در عالم واقع را در مورد هر فقیهی تغییر دهد اما این سخن در مورد حقایق اعتقادی صادق نیست چون آنها واقعیت‌هایی عینی و تکوینی در جهان خارجند که غیر قابل تغییرند. لیکن روشن است که فقیه شیعی قائل به دیدگاه تصویب نیست و نمی‌تواند از این استدلال علیه تعمیم در نظریه تخطئه استفاده کند.

جالب است به یاد آوریم که فقیه شیعه چون ماهیت هستی‌شناختی نظریه تصویب را می‌داند، از همین منظر به نقد و نفی آن می‌پردازد زیرا معتقد است که نظریه تصویب منجر به اختلاف واقعی در عالم هستی و سرانجام تناقض در واقعیات می‌شود، در حالی که اگر احکام شرعی از جنس اعتباریات محض بودند، آنگاه اعتبارات متناقض یا متضاد از طرف شارع در مورد مکلفین مختلف اشکالی نداشت و جالب‌تر از مطلب فوق آن چیزی است که از دلایل طرفداران تصویب در نفی تصویب در اعتقادات نقل شده است. طرفداران تصویب چون غزالی معتقدند خداوند حکم واقعی شرعی را بر اساس دیدگاه فقیه مربوطه تغییر می‌دهد، زیرا در نظر آنان، احکام فقهی هویتی اعتباری و جعلی از طرف خداوند دارند، اما این ماجرا درباره اعتقادات نمی‌تواند جاری باشد، چون اعتقادات ناظر به حقایق واقعی در جهان خارج هستند و آنها تابع واقعیات خارجی هستند و نه بالعکس، از این رو تعمیم تصویب به اعتقادات منجر به تناقضِ محال می‌گردد (غزالی بی‌تا، ۴: ۳۸—۳۹).

پس همان طور که مشاهده می‌کنیم، داستان تخطئه با داستان تصویب دو داستان متمایز هستند. برای نظریه تصویب تفاوت بنیادینی که میان احکام اعتباری و اصول اعتقادی وجود دارد اهمیت و ارزش دارد، چون او در قلمرو احکام فقهی به واقع به هویت تغییرپذیر و تکثیرپذیر احکام و اعتبارات شارع نظر دارد، اما این تفاوت برای نظریه تخطئه اهمیتی ندارد چون نظریه تخطئه اولاً در ساحت واقعیت، هویت احکام فقهی را اعتباری محض و تغییرپذیر نمی‌داند و ثانیاً او از ساحت واقعیت عبور کرده و در ساحت معرفت به دنبال نقطه کامیابی فقیه می‌گردد. در پایانِ این نکته می‌توان وضعیت تعمیمِ نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات و یگانگی میان فقه و کلام در قبول نظریه تخطئه را چنین تلخیص نمود:

ماجرا در نظریه تخطئه از این قرار است که فاعل شناسای دینی (فقیه یا متکلم)، به کمک روش‌ها و ابزارهای معرفتی معتبر در حوزه کار خود (فقه یا کلام / احکام یا اعتقادات)، به تحقیق و پژوهش می‌پردازد. احکام فقهی، نتیجه اراده‌های تشریعی باری تعالی هستند و واقعیت‌های اعتقادی نتیجه وجود یا اراده‌های تکوینی باری تعالی. از نظر عالم شیعی، هر دوی این موارد حقایقی ثابت و عینی هستند، یا در ظرف عالم خارج یا در ظرف علم باری تعالی (لوح محفوظ).

عالم دینی یا همان فاعل شناسای یادشده (فقیه یا متکلم)، در صدد شناخت امر تکوینی یا امر تشریعی است و در این مسیر، با وجود رعایت معیارها و استانداردهای تعریف شده، ممکن است به خطای معرفتی منتهی شود. سؤال مرکزی در دیدگاه تخطئه این است: اگر عالم دینی یادشده بعد از رعایت همه شرایط معهود به خطای معرفتی رسید، آیا در این خطای معرفتی معذور و حجت‌مند است یا خیر؟ و علاوه بر معذوریت، آیا او بعد از خطایش، هیچ نوع دستاورد دینی دیگری ندارد؟

بر اساس آنچه بررسی کردیم، نظریه تخطئه با اتکا بر اصل عدل الهی و نیز با اعتماد بر اخلاق باور، شخص مزبور را واجد حجت و معذور و بلکه مثوب می‌داند.

۷-۲. تفاوت میان احکام و اعتقادات به لحاظ اهمیت

در میان مشهورترین دلایل مخالفان برای رد نظریه تعمیم، دومین دلیل، استناد به وزن و اهمیت اصول اعتقادی در برابر احکام فقهی است، همان چیزی که باعث می‌گردد دسته اول را اصول دین و دسته دوم را فروع دین بنامیم.

مخالفان تعمیم به یکی از روشن‌ترین نکات در تمایز میان اعتقادات کلامی و احکام فقهی متوسل می‌شوند و معتقدند که این تفاوت می‌تواند مبنایی برای قبول نظریه تخطئه در حوزه احکام و عدم قبول آن در حوزه اعتقادات باشد. بدیهی است که اهمیتِ بیشترِ اصول اعتقادی باعث می‌گردد که شارع مقدس در حوزه اعتقادات با سخت‌گیری بیشتری عمل کند و چه بسا مجوزها و تسهیلاتی که در حوزه احکام فقهی قائل می‌شود، در حوزه اعتقادات قائل نباشد. به همین دلیل است که عالمان مسلمان برای اشاره به این تفاوت میان اصول اعتقادی و احکام فرعی، در اصول دین، اصطلاح «حق و باطل» را به کار می‌برند که اصطلاحی با بار معنایی سنگین‌تری است، در حالی که در فروع دین، اصطلاح سبک‌تری با عنوان «صواب و خطا» به کار برده می‌شود. همانان با توجه به این تفاوت، از تمایز میان کفر اعتقادی و کفر عملی یاد می‌کنند که اولی مذموم‌تر از دومی است.

به اعتقاد نگارنده اصل این سخن، سخن درستی است و اهمیت اصول اعتقادی نسبت به فروع فقهی می‌تواند مبنای سخت‌گیری بیشتر شارع مقدس تلقی گردد، لیکن این مطلب هیچ گونه مانعیتی برای تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات به وجود نمی‌آورد. نهایت تأثیر این سخن این خواهد بود که متعاطی معرفت دینی لازم است در حوزه اعتقادات با قبول استانداردهای سخت‌گیرانه‌تر و با جدیت و تلاش بیشتری در جستجوی حقیقت دینی برآید، ولی در صورتی که تلاش‌های او با ملاحظه همین شرایط سخت‌گیرانه به خطا منجر شد تکلیف چیست؟ در اینجاست که نظریه تخطئه، بر مبنای عدالت الهی و اقتضائات اخلاق باور، پیش‌بینی این شرایط را کرده است. بر اساس نظریه تخطئه، اگر متکلم مورد بحث، صادقانه و مسئولانه به وظایف معرفتیِ خود عمل کند، (که قطعاً وظیفه دشوارتری نسبت به وظیفه معرفتی او در حوزه فقه است)، اما در عمل به خطای معرفتی منتهی شود، او به تکلیف معرفتی خود عمل کرده است و از اینجا به بعد، داستانِ وظیفه الهی بر اساس اخلاق الهی تعیین‌کننده وضعیت اوست. آنچه این مقاله بر آن پای می‌فشارد این است که مبانی و دلایل پشتیبان برای نظریه تخطئه، نمی‌تواند فرقی در این جهت میان فقیه خطاکار و متکلم خطاکار بگذارد. حکم تخطئه به یکسان درباره هر دو جاری است.

به اعتقاد ما، مخالفان اگر اصرار بر نظریه خود دارند، تنها یک راه برای ممانعت از تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات دارند؛ آن راه این است که ادعا کنند، متکلم یادشده، در صورت اِعمال استانداردهای سخت‌گیرانه پژوهش، هرگز به خطا نمی‌رود یا هرگز نباید به خطا برود؛ و آن کس که به خطا رفته کسی است که به وظیفه معرفتی خود عمل نکرده است. شبیه به این ادعا را در آثار برخی عالمان اهل تسنن می‌یابیم. نمونه آنها غزالی است که در کتاب *المستصفی من علم الأصول* بخشی تحت عنوان «تأثیم المخطی فی الاجتهاد» می‌نگارد و در آنجا مدعی می‌شود که در مباحث کلامی، یعنی عقلیات محضه انسان خطاکار گناهکار است (غزالی بی‌تا، ۴: ۳۰). او در نقد دیدگاه جاحظ تأکید می‌کند که در حوزه کلام و اعتقادات، رسیدن به حقیقت، «تکلیف مالایطاق» نیست و هر کس به حقیقت نرسد، کوتاهی کرده و خود مقصر است. این موضع نشان می‌دهد که از نظر او مسئولیت رسیدن به حق متوجه مکلف است و به هیچ وجه خطاکار اعتقادی عذری ندارد (غزالی بی‌تا، ۴: ۳۵—۳۷).

آری چنین ادعایی دست‌کم از طرف کسانی چون غزالی وجود دارد، لیکن هیچ یک از دستگاه‌های معرفتی دنیای قدیم و جدید از این ادعا پشتیبانی نمی‌کنند و هیچ قاعده‌ای از اخلاق معرفت و باور نیز چنین تکلیفی را بر عهده فاعل شناسا قرار نمی‌دهند. دلیل این امر یک نکته کاملاً بدیهی است؛ اگر حتی قبول کنیم که می‌توان روش‌ها و فرایندهای تحقیق و تعاطی حقیقت را خالی از خطا تعریف کرد، لیکن هیچ کس نمی‌تواند نقش عاملِ انسانی را در

به‌کارگیری این روش‌ها و فرایندها نادیده گیرد. شک نیست که این فاعل شناسا یک فاعل شناسای انسانی است که به دلیل انسان بودنش احتمال خطا در عملگری معرفتی او وجود دارد. بگذریم از این که فرایندها و روش‌های یادشده نیز همگی کشفیات یا اختراعات همین انسان خطاپذیر هستند که داستان خطاپذیری معرفت را دوچندان و مضاعف می‌کنند.

بدین سان هیچ کس نمی‌تواند احتمال خطای فاعل شناسای انسانی را در داستان معرفت به صفر برساند و هیچ دستگاه معرفت‌شناسانه نیز چنین ادعایی را نداشته و نمی‌تواند داشته باشد. در ضمن به یاد داشته باشیم که پیشینیان ما در تبیین مبانی نظریه تخطئه، در قالب اصل عصمت معصومین و خطاپذیر دانستنِ دیگران، به‌درستی و به‌خوبی به همین نکته معرفت‌شناختی اشاره و تصریح کرده‌اند.

۸. نکته تکمیلی در تأیید دیدگاه تعمیم

اما در مقابل مخالفت‌هایی که با نظریه تعمیم مطرح شد، در سیره و سلوک شیعیان قراینی وجود دارد که نشان می‌دهد پیشوایان معصوم شیعه (ع)، و نیز بزرگان امامیه به تأسی از معصومین، رفتارهایی مطابق دیدگاه تخطئه در حوزه اعتقادات داشته‌اند. مهم‌ترین این قراین نحوه برخورد با مخالفان اعتقادی است که به طریق اِنی نشان می‌دهد فضای تعامل شیعیان با مخالفان اعتقادی خود مشحون و اشباع‌شده از گفتمان تخطئه است.

شرح این نکته بدین قرار است: اگر کسی نظریه تخطئه را در حوزه اعتقادات جاری نداند، ناچار است بالمآل به تکفیر مخالفان اعتقادی ملتزم شود. زیرا همان طور که مخالفان تعمیم می‌گویند، اهمیت اصول اعتقادی در حدی است که باعث شده ادبیات مورد استفاده در این حوزه با ادبیات به کار گرفته‌شده در حوزه فقه کاملاً متفاوت باشد. در حوزه فقه سخن از خطا و صواب است، حال آن که در حوزه اعتقادات سخن از حق و باطل است، که اصطلاحاتی با بار سنگین‌تر هستند. اقتضای آن سبک‌وزنی در فقه و این گران‌وزنی در اعتقادات آن است که خطاکار فقهی معذور و بخشودنی تلقی شود، لیکن در اعتقادات خیر. زیرا خطای اعتقادی فاعل مورد نظر را از وادی حق خارج و او را وارد اردوگاه باطل و کُفر می‌کند. خطاکار اعتقادی بر این روال کسی است که به انکار حق پرداخته و لذا شایسته تکفیر است.

لیکن تعامل شیعه با مخالفان اعتقادی بر خلاف استلزام منطقیِ فوق است. در دیدگاه شیعه استفاده از ادبیات تکفیر بسیار محدود بوده و تنها در جایی تجویز می‌شود که شخص مزبور به حق رسیده است و آن را می‌داند؛ اما معاندانه به انکار آن می‌پردازد. به این مطلب، جابری اربابی در مقاله «تکفیر در روایات شیعه؛ حقیقت یا تهمت؟!» به‌خوبی پرداخته و در جمع‌بندی از گروه خانواده روایاتی که در زمینه تکفیر در کتب روایی شیعه وجود دارد، به‌ویژه در مجموعه روایی *اصول کافی*، نتیجه می‌گیرد که عنصر علم و جحود در تکفیر به معنای مورد بحث بسیار نقش کلیدی و تعیین‌کننده‌ای دارد. لذا مخالف اعتقادی‌ای که خطا کرده و از روی علم و آگاهی به جحد و عناد نپرداخته، از منظر تعالیم اهل‌بیت (ع) معذور است (جابری اربابی ۱۳۹۶). در همین راستاست که محقق داماد (۱۳۸۸)، به نقل از جاحظ، مخالفان را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. معاندین آگاه: کسانی که به حق رسیده‌اند؛ اما بر خلاف اعتقاد قلبی خود عمل می‌کنند.
۲. مجتهدین مخطئ: کسانی که اندیشه کرده‌اند؛ اما به حق نرسیده‌اند.

۳. جاهلین: کسانی که اصلاً به وظیفه تفکر آشنا نبوده‌اند.

این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که نمی‌توان با همه مخالفان به یک شیوه برخورد کرد. برخورد با معاندین که عامدانه حقیقت را انکار می‌کنند، متفاوت از برخورد با کسانی است که صادقانه در جستجوی حقیقت هستند اما به دلایلی به خطا رفته‌اند. در این تقسیم، تکفیر یا برخورد سخت تنها با مخالفانی تجویز می‌شود که می‌دانند حقیقت چیست، اما بر خلاف اعتقاد و معرفت خود عمل می‌کنند. آنچه در این داستان داور و تعیین‌کننده است همان اخلاق باوری است که پیش از این از آن سخن گفتیم. اخلاق باور عمل کسی را که به باوری رسیده اما بر اساس عناد و نفاق بر خلاف دیدگاه خود عمل کرده و انکار حق می‌کند تقبیح کرده و او را مستوجب تکفیر و برخورد سخت می‌شمارد. در واقع آنچه در مفهوم تکفیر ملاک اصلی شمرده می‌شود، کلیدواژه آگاهی و جحد معاندانه با حق است و نه خطای فکری و معرفتی. آگاهی نسبت به حق و انکار معاندانه آن ملاک حقیقی تکفیر به شمار می‌آید، لیکن ناآگاهی و خطا کردن، در صورتی که فاعل شناسای مزبور به وظیفه معرفتی خود عمل کرده باشد، همواره ملاک حجیت و اعتبار و بخشودگی و معذوریت و حتی بالاتر، ملاکی برای مأجور و مثوب بودن است.

خلاصه این که رفتار و سلوک شیعیان در برخورد با مخالفان اعتقادی نشان می‌دهد که آنان در عمل و رفتار، به معذوریت خطاکارِ اعتقادی باور داشته‌اند و لذا در یک فضای اشباع‌شده از نظریه تخطئه، تعاملات خود را بر اساس احترام به مخالفان اعتقادی و گفتگو و حسن تعامل تنظیم می‌کردند.

در پایان باید به این نکته مهم نیز اشاره کنم که منطق بحث در این مقاله با آنچه در معرفت‌شناسی مدرن[۹] مطرح است، قرابت بسیار دارد و نگارنده در مقاله‌ای دیگر نشان داده که در تعریف استاندارد و متعارف از شناخت به عنوان باور صادق موجه[۱۰]، آنچه می‌تواند مبنا و محورِ کثرت‌گرایی مورد قبول ما باشد عنصر توجیه[۱۱] است، و نه عنصر صدق[۱۲]، و این مهم تفاوت میانِ دیدگاه کثرت‌گرایانه در این نوشتار با دیدگاه کسانی چون جان هیک یا برخی از روشنفکران اسلامی در مسیر او را معلوم می‌کند.

نتیجه‌گیری

مسئله اصلی این پژوهش امکان کثرت‌گرایی دینی و قابلیت گسترش آن به تمامی معارف اسلامی است. پژوهش با طرح این پرسش محوری آغاز می‌شود که آیا می‌توان در مجموعه دیدگاه‌های اسلامی متفکران مسلمان رویکردی کثرت‌گرایانه یافت؟ و آیا این رویکرد قابلیت گسترش به عرصه‌های دیگر معرفت دینی را دارد؟ نتایج پژوهش نشان می‌دهد که پاسخ به هر دو پرسش مثبت است. در سنت فقهی اسلام، شواهد روشنی از پذیرش نوعی کثرت‌گرایی وجود دارد که در قالب نظریه‌های تخطئه و تصویب تجلی یافته است. همچنین، این کثرت‌گرایی، با شرایط و ملاحظاتی، قابل تعمیم به حوزه اعتقادات نیز هست.

نظریه تخطئه، که عمدتاً در میان فقهای شیعه رواج دارد، بر این باور بنیادین استوار است که برای هر مسئله‌ای یک حکم واقعی از جانب خداوند وجود دارد. فقیه در مقام اجتهاد تلاش می‌کند تا به این حکم واقعی دست یابد، اما این تلاش ممکن است به کشف حکم واقعی منجر نشود. نکته مهم در این نظریه آن است که اگر فقیه تمام تلاش روشمند و علمی خود را به کار گیرد، هرچند که به خطا رود، معذور و حتی مأجور است. این رویکرد ضمن حفظ اعتبار تلاش علمی مجتهد، راه را برای بازاندیشی و گشودگی در برابر دیدگاه‌های رقیب باز می‌گذارد.

در مقابل، نظریه تصویب که بیشتر در میان فقهای اهل‌سنت، به‌ویژه اشاعره، رواج دارد، دیدگاه متفاوتی را مطرح می‌کند. طبق این نظریه، آنچه مجتهد پس از تلاش علمی خود بدان دست می‌یابد همان حکم خداست. این رویکرد اگرچه در ظاهر با نظریه تخطئه متفاوت است، اما هر دو نظریه در نهایت راهی برای پذیرش تنوع و تکثر در فهم دینی فراهم می‌آورند.

از نظر فقهای شیعه نظریه تخطئه بر نظریه تصویب ارجحیت دارد. زیرا نشان می‌دهد که در سنت اسلامی امکان پذیرش تنوع در فهم و برداشت از دین وجود دارد، بی آن که این تنوع به معنای نسبی‌گرایی مطلق یا انکار وجود حقیقت باشد. این دستاورد نظری می‌تواند مبنایی برای گفتگوی سازنده میان مذاهب مختلف اسلامی باشد و بدون گرفتار شدن در تناقض‌هایی که نظریه تصویب بدان مبتلاست، راهی برای حل بسیاری از چالش‌های فکری معاصر در جهان اسلام بیابد.

امکان تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات مهم‌ترین یافته پژوهشی ما در این مقاله است. این امکان بر پایه مبانی معرفت‌شناختیِ استواری شکل گرفته که ریشه در درک عمیق از محدودیت‌های معرفت انسانی دارد. معرفت دینی انسان، چه در حوزه فقه و چه در حوزه اعتقادات، ذاتاً محدود و متأثر از شرایط و محدودیت‌های درونی و بیرونی اوست. محدودیت‌های درونی ناظر به اقتضائات ذاتی انسان در کسب معرفت و شناخت است و محدودیت‌های بیرونی ناظر به عوامل زمانی، مکانی، فرهنگی و تاریخی است که آدمیان را احاطه کرده‌اند.

اصل حجیت و معذوریت، که در نظریه تخطئه فقهی مطرح است، می‌تواند با در نظر گرفتن ملاحظاتی سخت‌گیرانه‌تر به حوزه اعتقادات نیز تسری یابد. طبق این اصل، اگر مجتهد تمام تلاش روشمند خود را در فهم حقیقت به کار گیرد، نتیجه اجتهادش برای او و پیروانش حجیت دارد، حتی اگر با واقع مطابق نباشد. این اصل معرفت‌شناختی می‌تواند در حوزه اعتقادات نیز جاری باشد، البته با حساسیت و دقت بیشتر، زیرا خطا در این حوزه پیامدهای جدی‌تری دارد. نکته کلیدی در این تعمیم، تفکیک میان حقیقت و فهم حقیقت است. حقیقت دینی امری واحد و مطلق است، اما فهم انسان از این حقیقت می‌تواند متکثر باشد. این تفکیک ظریف، اما مهم، راه را برای پذیرش تکثر در فهم باز می‌کند، بدون آن که به نسبی‌گرایی در ناحیه حقیقت بینجامد. به این ترتیب، می‌توان ضمن حفظ اعتقاد به وجود حقیقت مطلق، تنوع در فهم و برداشتِ دارای حجیت را به رسمیت شناخت. این رویکرد نه تنها از لحاظ نظری منسجم است، بلکه می‌تواند راهگشای بسیاری از چالش‌های عملی در جهان اسلام باشد. پذیرش امکان تکثر در فهم اصول اعتقادی، ضمن حفظ چارچوب‌های اصلی دین، می‌تواند به گفتگوی سازنده میان مذاهب مختلف و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز آنها کمک کند. این نگاه متوازن می‌تواند راهی میانه بین جزم‌اندیشی مطلق و نسبی‌گرایی افراطی باشد.

ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که تعمیم نظریه تخطئه از حوزه فقه به حوزه اعتقادات، اگرچه امکان‌پذیر است، اما نیازمند رعایت احتیاط‌ها و محدودیت‌های خاصی است. خطا در عرصه عقاید می‌تواند پیامدهای بسیار جدی‌تری نسبت به خطا در احکام فقهی داشته باشد، زیرا مستقیماً با اصول اساسی دین و ایمان فرد ارتباط دارد. این تفاوت در اصطلاح‌شناسی سنتی نیز منعکس شده است. در حوزه اعتقادات از مفاهیم «حق و باطل» سخن می‌گوییم، در حالی که در فقه از «صواب و خطا» بحث می‌کنیم. این تفاوت در تعبیر نشان‌دهنده حساسیت و اهمیت بیشتر مباحث اعتقادی است.

مسئله معذوریت در حوزه اعتقادات نیز پیچیدگی‌های خاص خود را دارد. تفکیک میان خطای عمدی و غیرعمدی در این حوزه بسیار حیاتی است. معذوریت تنها شامل کسانی می‌شود که با تلاش صادقانه و روشمند در پی کشف حقیقت بوده‌اند، اما به خطا رفته‌اند. این معذوریت به هیچ وجه شامل کسانی نمی‌شود که آگاهانه حقیقت را انکار یا در جستجوی آن کوتاهی می‌کنند. به عبارت دیگر، باید میان انکار عامدانه حقیقت یا تساهل و کوتاهی در انجام وظیفه معرفتی، با خطای ناشی از محدودیت‌های معرفتی تمایز قائل شد.

در ضمن باید مرز ظریف میان کثرت‌گرایی معقول و نسبی‌گرایی مطلق را به‌دقت حفظ کرد. هدف از پذیرش تکثر در فهم هرگز نباید به معنای انکار وجود حقیقت یا اعتبار بخشیدن به همه دیدگاه‌ها تلقی شود.

این ملاحظات و محدودیت‌ها نشان می‌دهند که تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات، اگرچه ممکن و مفید است، اما نیازمند دقت و ظرافت خاصی است تا ضمن گشودن راه برای گفتگو و تفاهم، اصول و چارچوب‌های اساسی دین محفوظ بماند. این دستاوردها می‌توانند راهگشای بسیاری از چالش‌های فکری و اجتماعی در جهان اسلام معاصر باشند. پذیرش امکان تکثر در فهم، بدون افتادن در دام نسبی‌گرایی، می‌تواند به گفتگوی سازنده میان مذاهب مختلف کمک کند و زمینه را برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز فراهم آورد.

به اعتقاد نگارنده، یکی از مهم‌ترین الهامات دیدگاه کثرت‌گرایانهٔ مزبور آن چیزی است که از روح نظریه تخطئه به دست می‌آید. قلب نظریه تخطئه پذیرش احتمال و امکان خطای عالِم دینی است. انسان دینی مانند هر انسان دیگر موجودی خطاپذیر است. او ممکن است حتی در فهم قطعی‌ترین اصول اعتقادیِ خود دچار خطای در فهم یا دست‌کم نقصان در فهم باشد. پذیرش این امکان و احتمال می‌تواند دریچه ورودش به نگاهی باشد که او را آماده گفتگو و برقراری یک تعامل اِستماعی با فهم‌ها و دیدگاه‌های دیگران کند و این چیزی است که در دنیای پیچیده کنونی سخت بدان نیازمندیم و تعالیم شریف قرآنی نیز ما را بدان فرامی‌خوانند.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسنده اعلام می‌کند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از طرح پژوهشی، پایان‌نامه یا رساله نیست.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

کتاب‌نامه

آب‌سواران، حسن. ۱۳۹۴. «واقعیت دیدگاه اصولیان اهل سنت در مسئله تصویب و ریشه‌های آن». *مطالعات اسلامی: فقه و اصول* ۴۷ (۲): ۹—۳۰.

آخوند خراسانی، محمدکاظم. ۱۴۰۹ ق. *کفایة الأصول*. مهر.

اصفهانی، محمدحسین. ۱۳۷۴. *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*. ج ۲. مؤسسه سیدالشهداء.

انصاری، مرتضی. ۱۴۱۹ ق. *فرائد الأصول*. ج ۲. مجمع الفکر الإسلامی.

بروجردی عبده، محمد. ۱۳۴۱. *مبانی حقوق اسلامی*. انتشارات دانشگاه تهران.
ترکاشوند، احسان، و اکبر میرسپاه. ۱۳۸۹. «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی». *معرفت فلسفی* ۸ (۱): ۲۵—۵۴.
جابری اربابی، محمدعلی. ۱۳۹۶. «تکفیر در روایات شیعه؛ حقیقت یا تهمت؟». *معرفت* ۲۶ (۳): ۶۷—۸۲.
جوادی، محسن. ۱۳۷۴. «جاودانگی اصول اخلاقی». *معرفت* ۴ (۴): ۲۲—۲۶.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۸. *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. اسراء.
سبحانی، جعفر. ۱۴۲۱ ق. *مفاهیم القرآن*. به قلم جعفر الهادی. مؤسسه امام صادق.
صافی گلپایگانی، لطف‌الله. ۱۳۹۱. *سلسله مباحث امامت و مهدویت*. دفتر تنظیم و نشر آثار آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی.
طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۷. *مجموعه رسائل*. ج ۲. به کوشش سید هادی خسروشاهی. بوستان کتاب.
علیدوست، ابوالقاسم. ۱۳۸۵. «امکان فهم مصالح و مفاسد مورد نظر شارع». *حقوق اسلامی* ۲ (۸): ۳۹—۶۰.
غزالی، ابوحامد محمد. بی‌تا. *المستصفی من علم الأصول*. تحقیق حمزة بن زهیر حافظ. شرکة المدینة المنورة.
قدامه، عبدالله بن احمد. ۱۳۹۷. *روضة الناظر وجنة المناظر فی أصول الفقه علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل*. ج ۲. تقدیم و توضیح محمد إسماعیل. مؤسسه الریان.
گرجی، ابوالقاسم. ۱۳۹۳. «تصویب». در *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۷. بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
محقق داماد، سید مصطفی. ۱۳۸۸. «تخطئه و تصویب از نظر غزالی و اصولیین امامی». *جاویدان خرد* ۷ (۱۰): ۱۱۱—۱۳۰.
مظفر، محمدرضا. ۱۳۷۰. *أصول الفقه*. نشر اسماعیلیان.
واعظ الحسینی، محمد سرور. ۱۴۲۰ ق. *مصباح الأصول: تقریرات درس آیة اللّه الخوئی*. ج ۳. مؤسسه إحیاء آثار الإمام الخوئی.
هوشنگی، حسین. ۱۳۸۹. «تخطئه و تصویب». در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۴. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

Bibliography

Absavaran, Hassan. 2015. “The Reality of Sunni Usulites Views Regarding the Issue of Ratification (tasvīb) and Its Roots.” *Islamic Studies: Fiqh and Usul* 47 (2): 9–30. https://doi.org/10.22067/fiqh.v47i21.28801. [In Persian]
Alidoust, Abolqasem. 2006. “The Possibility of Understanding the Interests and Disinterests Intended by the Divine Legislator.” *Islamic Law* 2 (8): 39–60. [In Persian]
Ansari, Morteza. 1998. *Fara’id al-Usul*. Vol. 2. Majmaʿ al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
Boroujerdi ʿAbduh, Mohammad. 1962. *Foundations of Islamic Law*. University of Tehran Press. [In Persian]
Ghazali, Abu Hamid Muhammad al-. n.d. *Al-Mustasfa min ʿIlm al-Usul*. Edited by Hamzah ibn Zuhayr Hafiz. Sharika al-Madina al-Munawwara. [In Arabic]
Gorji, Abolqasem. 2014. “Juristic Infallibility (taṣwīb).” In *Encyclopedia of the World of Islam*, vol. 7, 345–48. EncyclopaediaIslamica Foundation. [In Persian]
Houshangi, Hossein. 2010. “Juristic Fallibility (takhṭi’a) and Infallibility (taṣwīb).” In *The Great Islamic Encyclopedia*, vol. 14, 512–15. Center for the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
Isfahani, Mohammad Hossein. 1995. *Nihaya al-Diraya fi Sharh al-Kifaya*. Vol. 2. Mu’assisih-yi Sayyid al-Shuhada’. [In Arabic]
Jaberi Arbab, Mohammad Ali. 2017. “Takfir in Shiʿi Narrations: Truth or Accusation?” *Maʿrifat* 26 (3): 67–82. [In Persian]
Javadi Amoli, ʿAbdollah. 2019. The Status of Reason in the Geometry of Religious Knowledge. Isra’. [In Persian]
Javadi, Mohsen. 1995. “The Immortality of Moral Principles.” *Maʿrifat* 4 (4): 22–26. [In Persian]

Khurasani, Muhammad Kazim. 1988. *Kifaya al-Usul*. Mehr. [In Arabic]
Mohaqqeq Damad, Seyyed Mostafa. 2009. "Juristic Fallibility (takhṭiʾa) and Infallibility (taṣwīb) from the Perspective of al-Ghazali and Imami Usulis." *Sophia Perennis* 7 (10): 111–30. [In Persian]
Muzaffar, Muhammad Rida al-. 1991. *Usul al-Fiqh*. Nashr-i Ismaʿiliyan. [In Arabic]
Qudama, ʿAbdullah ibn Ahmad. 2018. *Rawda al-Nazir wa Junna al-Munazir fi Usul al-Fiqh ʿala Madhhab al-Imam Ahmad ibn Hanbal*. Vol. 2. Introduction and commentary by Muhammad Ismaʿil. Muʾassasat al-Rayyan. [In Arabic]
Safi Golpaygani, Lotfollah. 2012. *A Series of Discussions on Imamate and Mahdism*. Daftar-i Tanzim va Nashr-i Asar-i Ayatullah al-ʿUzma Safi Golpaygani. [In Persian]
Subhani, Jaʿfar. 2000. *The Concepts of al-Qurʾan*. Written by Jaʿfar al-Hadi. Muʾassisih-yi Imam Sadiq. [In Arabic]
Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2008. *Collected Treatises*. Vol. 2. Edited by Seyyed Hadi Khosroshahi. Bustan-i Kitab. [In Persian]
Torkashvand, Ehsan, and Akbar Mirsepah. 2010. "A New Interpretation of Allāmah Ṭabāṭabāʾī's 'Conventionals' (Iʿtibāriyāt) by Comparing His Treatise on Conventionals with Al-Mīzān." *Maʿrifat Falsafi* 8 (1): 25–54. [In Persian]
Vaʿez al-Hosseini, Mohammad Sarvar. 1999. *Misbah al-Usul: Lectures of Ayatollah al-Khoei*. Vol. 3. Muʾassasa Ihyaʾ Athar al-Imam al-Khoei. [In Arabic]

یادداشت‌ها

[1] textual
[2] justified
[3] true
[4] pluralism
[5] tolerance
[6] exclusivism
[۷] جالب است بدانیم برخی اندک از عالمانِ اهل سنت به سریان نظریه تصویب در حوزه اعتقادات باور داشته‌اند. شخصیت معروفی که بدین دیدگاه معروف است عبیداللّه بن حسن عنبری از معتزلیان بصره در قرن دوم است که عالمان دینی را در آرای عقلی‌شان مصیب دانسته است (غزالی بی‌تا، ۴: ۳۸؛ قدامه ۱۳۹۷، ۲: ۳۵۱) این دیدگاه به جاحظ هم نسبت داده شده، ولی می‌توان نشان داد که دیدگاه جاحظ بیشتر به تعمیمِ نظریه تخطئه در حوزه اعتقادات شبیه است (نک. غزالی بی‌تا، ۴: ۳۴-۳۸).
[8] ethics of belief
[9] epistemology
[10] true justified belief
[11] justification
[12] true

Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 197-216
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.250299.2116

The Critical Examination of Swinburne's Greater-Good Defense against the Hiddenness Argument

Hossein Khatibi[1]

Submitted: 2026.05.13 Accepted: 2026.08.01

Abstract

This paper seeks to present an argument against Swinburne's two-fold greater-good defense against the argument from divine hiddenness. According to this argument, the gratuitous theological, philosophical, and moral costs of this defense prevent it from being a reasonable resort. Some of these costs arise from the structure of this defense, which consists in accepting all the premises of the argument and adding an additional premise to block the conclusion, while other costs stem from the explicit and implicit claims of that added premise. The theological costs of this defense include: the lack of moral value of prophets, the possibility of punishment for nonbelievers who mistakenly think they are honest agnostics, and the necessity of assuming an unbridled version of universalism. The philosophical costs include a form of metaphysical necessitarianism and entanglement in an epistemological dilemma, according to which either there is no honest agnostic, or theists will not succeed in their responsibility to guide nonbelievers toward theism. Attributing an inappropriate moral theory to God and sacrificing some individuals for a greater good are among the moral costs of this defense. Given these costs, it can be concluded that this defense is not a suitable way to respond to the argument from divine hiddenness.

Keywords

Schellenberg, Swinburne, a greater-good defense, moral freedom, cost

© The Author(s) 2026.

1. Postdoctoral Researcher, Department of Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Tehran, Iran. (hossein.khatibi@ut.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

The argument from divine hiddenness is one of the most influential contemporary arguments against the existence of a personal God. In its recent formulations, John L. Schellenberg's argument focuses on the existence of nonresistant nonbelief. Schellenberg argues that a perfectly loving personal God would seek a personal relationship with all persons who are capable of such a relationship and who do not resist it. Since belief in God is a necessary condition for such a relationship, and since such belief must be based on sufficient evidence, a perfectly loving God should ensure that sufficient evidence for divine existence is available to every capable and nonresistant person. The existence of people who lack such evidence while remaining genuinely open to a relationship with God therefore appears incompatible with the existence of a perfectly loving personal God. One important strategy for responding to Schellenberg is to accept the premises of his argument while adding a further premise intended to block its conclusion. These responses are generally formulated as greater-good defenses. According to such defenses, God may have sufficient reasons for withholding sufficient evidence for belief in God because doing so makes possible some good that would otherwise be unavailable, or prevents some greater evil. The distinctive feature of greater-good defenses is therefore the claim that divine hiddenness is necessary for the realization of a greater good. Richard Swinburne's proposed greater-good is particularly significant because he develops a distinctive two-fold response. In the first fold, he argues that the existence of nonresistant nonbelief is necessary for genuine moral freedom. A person who had sufficiently strong awareness of God's existence, together with awareness of divine reward and punishment, would have a powerful motivation to choose the good, thereby losing an important form of moral freedom. According to the second fold, the greater good available to believers consists in their responsibility and opportunity to guide nonbelievers toward belief in God. The present study argues that, despite the ingenuity of this strategy, Swinburne's two-fold defense imposes substantial theological, philosophical, and ethical costs.

1. Theological Predicaments

The first set of difficulties is theological. The paper begins by examining the relationship between Swinburne's account of moral freedom and the moral status of prophets and other paradigmatic religious figures. If strong belief in God significantly diminishes authentic moral freedom, then prophets should possess less moral freedom than ordinary believers. This creates tension with the traditional understanding of prophets as morally exemplary figures. The problem is sharpened by the theological literature on impeccability and freedom, since the attempt to preserve both impeccability and genuine freedom already constitutes a difficult theological problem. The case of Satan provides an even more direct counterexample: despite his exceptionally strong awareness of God, his knowledge does not eliminate the possibility of temptation or rebellion. Thus, strong belief or awareness of God does not appear sufficient to remove morally significant choice. The second theological problem concerns self-deception, culpable nonbelief, and punishment. Swinburne distinguishes true agnosticism, whose existence is required by the greater-good defense, from nonbelief produced by self-deception, which is culpable

and may result in punishment. The paper argues that these commitments are difficult to reconcile. A related problem arises from the possibility of postmortem compensation for a lost relationship with God. If a nonresistant nonbeliever has not culpably rejected God, justice appears to require compensation for the relationship that was unavailable during earthly life. Yet granting such compensation generates difficulties for believers as well, since believers may likewise claim that their particular level of relationship with God was partly determined by circumstances beyond their control.

2. Philosophical Predicaments

The second major category consists of philosophical difficulties, especially those generated by Swinburne's second fold. The continued existence of nonbelievers must be necessary, since if believers successfully converted all nonbelievers, the first greater good would disappear, while there would no longer be nonbelievers to whom the second good could be directed. This generates a problematic modal structure. The second fold also generates an epistemological dilemma. For believers to have a realistic prospect of guiding nonbelievers toward theism, they must have access to sufficient reasons for theistic belief. If these reasons are merely personal, their ability to persuade others is limited. If, however, the reasons are publicly accessible and sufficient for anyone who encounters them, then the existence of genuinely nonresistant nonbelievers becomes difficult to maintain.

3. Moral Predicaments

Finally, the paper identifies ethical difficulties. Greater-good defenses are structurally consequentialist because they justify withholding an epistemic good in terms of a valuable consequence, such as moral freedom. In Swinburne's case, this raises the question of whether God may permissibly deprive some people of an important good for the sake of another good. The problem becomes particularly serious once culpable self-deception and postmortem punishment are incorporated into the theory. Some individuals may believe that their nonbelief is genuine and morally appropriate while in fact being culpable and destined for punishment. They would thereby become unintended victims of the divine arrangement.

Conclusion

The paper therefore concludes by drawing on anti-theodicy considerations. Swinburne's defense risks adopting an excessively consequentialist moral framework, treating some individuals instrumentally for the sake of a larger good, and attributing to God a moral theory that is itself questionable. The possibility that people may be mistaken about the status of their own nonbelief, combined with the possibility of punishment, makes the moral cost especially severe. The paper ultimately concludes that the two-tier greater-good defense is burdened by interconnected theological, philosophical, epistemological, and ethical difficulties. These costs do not necessarily establish that the defense is formally inconsistent, but they significantly undermine its plausibility as a satisfactory response to divine hiddenness.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۱۹۷-۲۱۶
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.250299.2116

بررسی انتقادی دفاعیهٔ خیر برتر سوئینبرن در برابر استدلال اختفای الهی

حسین خطیبی[۱]

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۰

چکیده

این نوشته در پی آن است که استدلالی به زیان دفاعیهٔ دولایهٔ سوئینبرن در مقابل استدلال اختفای الهی ارائه دهد. بر اساس این استدلال، هزینه‌های گزاف الهیاتی، فلسفی و اخلاقی این دفاعیه مانع از آن می‌شود که توسل به آن معقول باشد. برخی از این هزینه‌ها ناشی از ساختار این دفاعیه‌ها مبنی بر پذیرش تمام مقدمات استدلال و اضافه کردن یک مقدمه به آن برای جلوگیری از حصول نتیجه است، در حالی که دیگر هزینه‌ها به خاطر مدعیات آشکار و پنهان همین مقدمهٔ اضافه‌شده است. هزینه‌های الهیاتی این دفاعیه فقدان ارزش اخلاقی پیامبران، امکان عذاب خداناباورانی که به اشتباه گمان می‌کنند خداناباور صادق هستند، و لزوم فرض نسخه‌ای افسارگسیخته از رستگار شدن همه است. هزینه‌های فلسفی شامل لزوم نوعی ضرورت‌گرایی متافیزیکی و گرفتار شدن در یک دوراهی نامطلوب معرفت‌شناسانه است که بر اساس آن یا خداناباور صادق وجود ندارد، یا خداباوران در مسئولیت هدایت خداناباوران به خداباوری موفقیتی حاصل نخواهند کرد. نسبت دادن نظریهٔ اخلاقی نامناسب به خدا و قربانی کردن برخی افراد برای خیر برتر نیز از جمله هزینه‌های اخلاقی این دفاعیه است. با توجه به این هزینه‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که این دفاعیه مسیر مناسبی برای پاسخ گفتن به استدلال اختفای الهی نیست.

کلیدواژه‌ها

شلنبرگ، سوئینبرن، دفاعیهٔ خیر برتر، آزادی اخلاقی، هزینه

۱. پژوهشگر پسادکتری، گروه فلسفهٔ علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. (hossein.khatibi@ut.ac.ir)

مقدمه

استدلال اختفای الهی، طبق آخرین تقریر آن، وجود خداناباور غیرمقاوم را با وجود خدای عاشق مطلق غیرقابل جمع می‌داند. طبق این استدلال، خدای عاشق مطلق به دنبال رابطهٔ شخصی با همهٔ افرادی است که قابلیت چنین رابطه‌ای را دارند و نسبت به آن مقاومتی ندارند، رابطه‌ای که یکی از لوازم ضروری آن باور به وجود طرف دیگر رابطه، یعنی خدای عاشق مطلق است. این باور صرفاً باید از طریق دلیل کافی به دست آید. با این حال، افرادی وجود دارند که تمام ویژگی‌های فوق را دارا هستند ولی لازمهٔ رابطه با خدا، یعنی داشتن دسترسی به دلیل کافی برای شکل دادن به باور را ندارند. این افراد، خداناباور غیرمقاوم نام دارند. وجود این افراد در تعارض با عشق مطلق خداست و خدای شخص‌وار تنها در صورتی وجود دارد که عاشق مطلق باشد. پس خدای شخص‌وار وجود ندارد (Schellenberg 2025).

خداباوران مسیرهای مختلفی را برای پاسخ دادن به این استدلال خداناباورانه پیموده‌اند. یکی از این مسیرها، اضافه کردن یک گزاره به مقدمات استدلال، به منظور نشان دادن امکان سازگاری وجود خداناباور غیرمقاوم و وجود خدای شخص‌وار است (Weidner 2018, 167–75). با اضافه کردن این گزاره، می‌توان فرض کرد که تمامی مقدمات استدلال درست باشد ولی نتیجهٔ خداناباورانه به دست نیاید. این پاسخ‌ها همان دفاعیه‌های مبتنی بر خیرهای برتر هستند. بر اساس این دفاعیه‌ها، خدا دلیل کافی برای باور را در اختیار همگان قرار نداده است تا وضعیتی بهتر حاصل شود یا از وضعیت بدتری جلوگیری شود. حفظ آزادی اخلاقی اصیل (Swinburne 2004; Murray 2002; McKim 2001)، امکان جستجوی جمعی برای خدا (Swinburne 1998) و امکان فداکاری (Cullison 2010) نمونه‌هایی از وضعیت بهتر هستند و باورمند شدن افرادی با گرایش‌های نامناسب (Howard-Snyder 1996; 2015) و شنیع‌تر بودن گناه در صورت علم به وجود خدا (Dumsday 2012) نمونه‌هایی از وضعیت بدتر هستند. استدلال‌های مبتنی بر خیرهای برتر دارای دو عنصر ذاتی هستند: ضروری بودن و برتر بودن. وضعیت نامطلوب الف (عدم دسترسی به دلیل کافی) برای تحقق خیر برتر ب (مثلاً آزادی اخلاقی اصیل) ضروری است، به این معنا که تحقق ب بدون تحقق الف ممکن نیست. همچنین، تحقق خیر برتر ب از جهان مورد نظر شلنبرگ، که در آن هر کسی که توانایی رابطهٔ شخصی داشته باشد، به دلیل کافی برای باور به وجود خدا دسترسی دارد (Schellenberg 1993, 44–57)، برتر است. عنصر اول جنبهٔ موجهاتی استدلال‌های مبتنی بر خیر برتر است، و عنصر دوم جنبهٔ ارزش‌شناسانهٔ آن است. نمود کامل این دو عنصر در ادبیات مربوط به ارزش‌شناسی موجهاتی خداباوری قابل رؤیت است (Kraay 2021).

شلنبرگ در دفاع از استدلال خود دو پاسخ به این دفاعیه‌ها می‌دهد: (۱) اگر رابطه با خدا برترین خیر ممکن باشد، آنگاه هیچ خیر برتری وجود نخواهد داشت که خدا آن را به رابطه ترجیح دهد (Schellenberg 2007, 210). (۲) تعارضی میان تحقق خیرهای برتر و رابطه با خدا وجود ندارد و تمامی این خیرها در طول رابطه با خدا قابل تأمین هستند (Schellenberg 2005). پاسخ اول شلنبرگ عنصر برتر بودن را هدف می‌گیرد، در حالی که پاسخ دوم او ناظر به ضروری بودن خداناباوری غیرمقاوم برای تحقق خیر برتر است.

در این زمینه، سوئینبرن خیر برتر دولایه‌ای خود را ارائه می‌دهد، که طبق آن وجود خداناباوری غیرمقاوم برای آزادی اخلاقیِ اصیل ضروری است (Swinburne 2004, 268). اما اگر تنها خیر برتر همین باشد، آنگاه خداباوران

از آن محروم خواهند بود. به همین منظور، او لایهٔ دومی به طرح خود اضافه می‌کند تا این ضرر خداباوران را جبران کند: خیر برتری که خداباوران از آن بهره‌مند می‌شوند، هدایت خداناباوران به سمت خداباوری است (Swinburne 2004, 271). اضافه کردن این لایهٔ دوم بسیار مهم است، زیرا دیگر دفاعیه‌های مبتنی بر خیر برتر از توضیح وضعیت ارزش‌شناسانهٔ خداباوران ناتوان هستند. برای مثال، کالیسون توضیح می‌دهد که فداکاری فوق‌العاده تنها زمانی ممکن می‌شود که فرد به خدایی باور نداشته باشد که زندگی پس از مرگ و پاداش فداکاری او را تضمین می‌کند (Cullison 2010). نتیجه‌ای که بلافاصله به دست می‌آید این است که خداباوران این خیر برتر را از دست می‌دهند. این نتیجه زمانی نامعقول‌تر می‌شود که ارزش ازجان‌گذشتگیِ شخصیت‌های بزرگ دینی کمتر از فداکاری یک خداناباور تلقی می‌شود. برای اجتناب از این نقص، سوئینبرن هوشمندانه لایهٔ دومی به خیر برتر خود اضافه می‌کند تا بتواند ارزشمندی خداباوری را توضیح دهد.

سوئینبرن در لایهٔ اول از استدلال خیر برتر خود این گونه ادعا می‌کند که «اعتقاد راسخ به وجود خدا مانع از انتخاب آزادانهٔ فرد میان نیک و بد می‌شود» (Swinburne 2004, 268) چرا که انتخاب نیک بر بد را بسیار آسان می‌کند. این سهولت در افرادی که تمایل شدید به دوست داشته شدن توسط خدا و نیک‌بختی خود در آینده دارند به وجود می‌آید، چرا که می‌دانند اگر خدا وجود داشته باشد، بدکاران زندگی پس از مرگ نامطلوبی خواهند داشت. انتخاب آزاد میان نیک و بد مستلزم داشتن وسوسه است و وسوسه زمانی ممکن می‌شود که تمایل فرد به انجام کار ناشایست شدیدتر از تمایل او به انجام کار شایسته باشد. اما آگاهی عمیق به حضور خدا، تمایل شدید به انجام کار نیک را به بار می‌آورد، وسوسهٔ کار ناشایست از بین می‌رود و فرد به‌ناچار صرفاً کار درست را انجام می‌دهد. اگرچه خداباوران آزادی اخلاقی اصیل را از دست می‌دهند، سوئینبرن در لایهٔ دوم چنین می‌گوید که ندانم‌گرای راستین (اصطلاحی که سوئینبرن به جای خداناباور غیرمقاوم به کار می‌برد) این امکان را برای خداباوران فراهم می‌کند که بتوانند میان کمک کردن یا نکردن به خداناباوران برای هدایت آنها به سمت خداباوری دست به انتخاب بزنند. اساساً یکی از علل وجود ندانم‌گرای راستین، شکست خداباوران در تبلیغ خداباوری است (Swinburne 2004, 271).

شلنبرگ از چند جهت به استدلال سوئینبرن نقد وارد می‌کند (Schellenberg 1993, 119–30). در نظر شلنبرگ، حتی به فرض در دسترس بودن دلیل کافی برای باور، تمایل به انجام کار بد هنوز باقی می‌ماند، تمایلی که می‌تواند به عنوان دلیلی برای عمل تلقی شود. پس در جهانی که دلیل کافی برای باور در دسترس همگان باشد، باز هم افراد دلایلی برای انجام کار بد خواهند داشت. به طور کلی، تا زمانی که خودفریبی ممکن باشد، دلیل کافی برای باور، مانع آزادی اخلاقی نمی‌شود. علاوه بر این، به رغم ابهام در منظور سوئینبرن از عذاب، او با یک دوگانه مواجه است: اگر تفسیر ضعیف از عذاب داشته باشیم، عذاب دیگر نقش بازدارندگی نخواهد داشت تا مانع آزادی اخلاقی بشر شود و اگر تفسیر قوی از آن داشته باشیم، به این معنا که عذاب، فوری، شدید و بدنی باشد، آنگاه با مشکل خدای شرور مواجه خواهیم شد (Schellenberg 1993, 125). شلنبرگ همچنین پولس قدیس (Schellenberg 1993, 129) را مثال نقضی برای لایهٔ اول این خیر برتر می‌داند که اگرچه به دلیل کافی دسترسی داشت، تمایل به انجام کار بد و بی‌میلی به انجام کار نیک، و در نتیجه آزادی اخلاقی خود را حفظ کرده بود. در پایان، حتی به فرض آن که انتخاب میان نیک و بد از بین برود، انتخاب میان عمل فوق‌العاده نیک (عمل نیکی که وظیفهٔ اخلاقی فرد نیست) و عمل نیک به خاطر وظایف اخلاقی باقی می‌ماند، که البته انتخاب مهمی است.

شلنبرگ لایهٔ دوم خیر برتر سوئینبرن تحت عنوان «مسئولیت خداباوران نسبت به هدایت خداناباوران به سمت خداباوری» را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد (Schellenberg 1993, 191–99). در نظر شلنبرگ، خداباوران در به انجام رساندن این مسئولیت شانس کافی ندارند، امری که واقعیت تجربیِ افول خداباوری آن را تأیید می‌کند. با توجه به این که شانس خداباوران برای به انجام رساندن این مسئولیت اندک است، آسیبی که در نتیجهٔ از دست دادن رابطه با خدا به خداناباوران می‌رسد بسیار سنگین و غیرقابل جبران خواهد بود، به علاوهٔ این که امکان آسیبِ بین‌نسلی هم به وجود خواهد آمد. در پایان شلنبرگ معتقد است انسان‌ها هم‌اکنون هم مسئولیت‌های زیادی نسبت به یکدیگر دارند و اضافه کردن این مسئولیت معنوی، کار را برای آنها بسیار دشوارتر می‌کند.

آنچه این نوشته در پی آن است، بررسی هزینه‌های الهیاتی، فلسفی و اخلاقی این دفاعیهٔ دولایهٔ سوئینبرن است. توضیح آن که یک خداباور ممکن است با تلاش برای پاسخ گفتن به نقدهای شلنبرگ، کماکان معتقد باشد که طرح استدلال‌های مبتنی بر خیر برتر راه مناسبی برای پاسخ گفتن به این استدلال خداناباورانه باشد. این پژوهش با نشان دادن این هزینه‌های الهیاتی، فلسفی و اخلاقی نشان می‌دهد که حتی اگر این مسیر استدلالی ممکن باشد، به‌صرفه نیست و لازم است خداباوران مسیرهایی را دنبال کنند که از طریق نقد کردن مقدمات این استدلال آن را ابطال کند، نه با پذیرش این مقدمات و اضافه کردن مقدمه‌ای جدید به آنها نتیجه را مسدود گرداند. اهمیت انجام این پژوهش از آن روست که سوئینبرن از مهم‌ترین فیلسوفان دین است و همان طور که در مرور زیر بر پژوهش‌های مرتبط خواهیم دید، به هیچ روی به میزانی که شایسته باشد به واکنش او به استدلال اختفای الهی پرداخته نشده است.

از میان فیلسوفانی که اقدام به اقامهٔ دفاعیه‌های مبتنی بر خیر برتر در مقابل استدلال اختفای الهی کرده‌اند می‌توان به موری (Murray 2002)، موزر (Moser 2002)، پاسکال (Guillon 2021) و لیهی (Lehe 2004) اشاره کرد. حسینی (۱۳۹۵) و محمدپور و علیزمانی (۱۳۹۵) به پاسخ موزر به استدلال اختفای الهی شلنبرگ پرداخته، از آن دفاع کرده و آن را مورد بررسی انتقادی خود قرار داده‌اند. محمدپور و علیزمانی (۱۴۰۰) همچنین خیر برتری را که از دیدگاه‌های پاسکال می‌توان استنتاج کرد مدنظر قرار داده‌اند. حسینی و کشفی (۱۳۹۳) نیز در نقدی که بر استدلال اختفای الهی نوشته‌اند هم به سوئینبرن اشاره می‌کنند و هم خیرهای برتر مورد نظر لیهی را از نظر می‌گذرانند. حاجی محمدحسین طهرانی و علیزمانی (۱۳۹۹) نیز به خیرهای برتر مطرح‌شده توسط موری به این استدلال توجه کرده و از آن دفاع کرده‌اند. این پژوهش از آن رو مهم است که موری، همراه با سوئینبرن، از جمله فیلسوفانی است که اختیار انسانی را همان خیر برتری می‌داند که خداوند به خاطر آن دلایل کافی برای باور به وجودش را در اختیار همگان قرار نداده است. در این میان، مهم‌ترین پژوهش مرتبط به نوشتهٔ حاضر مقالهٔ محمدپور و علیزمانی (۱۳۹۷) است که در آن مستقیماً به سوئینبرن پرداخته شده است. علیزمانی و محمدپور اگرچه با استدلال اختفای الهی شلنبرگ موافق نیستند، اما آزادی اخلاقی مطرح‌شده توسط سوئینبرن را توجیه‌کنندهٔ عدم دسترسی برخی افراد به دلایل کافی برای باور به وجود خدا نمی‌دانند. آنچه میان پژوهش آنان و اثر حاضر تمایز می‌گذارد عدم پرداختن آنان به لایهٔ دوم از خیر برتر سوئینبرن (خیر برترِ مسئولیت معنوی خداباوران در قبال هدایت خداناباوران به خداباوری)، درهم‌تنیدگی این دو لایه، تأثیر این دو لایه بر هم و بررسی هزینه‌های فلسفی، اخلاقی و الهیاتی آن است. بنابراین می‌توان خوشبین بود که اثر حاضر بتواند این مسیر پژوهشی را یک گام به پیش ببرد.

۱. دشواری‌های الهیاتی

۱-۱. شیطان و پیامبر

فحوای اصلی این بخش، تعارض میان از دست رفتن آزادی اخلاقی اصیل (در صورت دسترسی داشتن به دلیل کافی برای باور) و وجود خداباوران موجهی (مبتنی بر دسترسی به دلیل کافی) است که واجد آزادی اخلاقی اصیل هستند. به منظور روشن کردن این تعارض، صرفاً به دو نمونه‌ای که در آنها این تعارض بسیار آشکار است اکتفا می‌کنیم. نمونهٔ اول، پیامبر است، به عنوان کسی که بیشتر از دیگران به دلیل کافی دسترسی دارد و دلایلی که به آنها دسترسی دارد، قوی‌ترین دلایل ممکن هستند. اگر دفاعیهٔ سوئینبرن درست باشد، پیامبر بیش از دیگران آزادی اخلاقی اصیل خود را از دست داده است، چرا که او کمترین تمایل ممکن به انجام کار نادرست را دارد. وضعیتی که سوئینبرن به تصویر می‌کشد، بسیار شبیه به باور به عصمت پیامبران[1] است. به همین منظور، باید امکان سازگاری عصمت با آزادی اخلاقی را مورد ارزیابی قرار داد: آیا عصمت پیامبران، آنها را تبدیل به ماشین‌های بی‌اراده می‌کند که بدون انتخاب کار درست، صرفاً کار درست از آنها ناشی می‌شود؟ این مسئله برای مسیحیت، مخصوصاً آنانی که به دوگانه‌انگاری (انسان–خدا) شخصیت مسیح باور دارند (Kraschl 2021, 183)، بسیار پیچیده‌تر می‌شود. در گام نهایی، دامنهٔ این مسئله تا وضعیت اخلاقی خدا نیز ادامه پیدا می‌کند: آیا کمال عقلانیت الهی مانع اختیار اوست؟ در مواجهه با چنین دشواری‌هایی، الهی‌دانان پاسخ‌هایی داده‌اند که می‌تواند راهگشای ما باشد.

به طور خلاصه می‌توان گفت که چنین دیدگاهی با ارزشمندی اخلاقی پیامبران در تعارض است (Dockter 2021, 78; Grössl 2021, 221؛ فاریاب ۱۳۹۸، ۶۴)، امری که برای هیچ یک از پیروان ادیان ابراهیمی پذیرفتنی نیست و با الگو بودن اخلاقی آنان نیز در تعارض است. به علاوه، پیامبران پیشین که دارای عصمت بوده‌اند، گاه مرتکب اشتباهاتی شده‌اند. بزرگ‌ترین مثال آن آدم است که به رغم آگاهی کامل از وجود خدا، از فرمان مستقیم او سرپیچی کرد. مک‌کینلی اشاره می‌کند که آدم و حوا وسوسه شدند، اگرچه هرگز گناه نکرده بودند (McKinley 2021, 127). تلاش الهی‌دانان مسلمان همیشه بر این بوده است که عصمت را به گونه‌ای توضیح دهند که با ارادهٔ آزاد ناسازگار نباشد (Legenhausen 2021, 254). طبق بیان مهدوی‌مهر، تفسیر «از پایین» از عصمت با ارادهٔ آزاد کاملاً سازگار است، و الهی‌دانانی که عصمت را «از بالا» می‌فهمند، تلاش می‌کنند آن را با ارادهٔ آزاد سازگار کنند (Mahdavi Mehr 2021, 283). در مسیحیت نیز تلاش بر این بوده است که از طریق بازبینی در معنای ارادهٔ آزاد (Pawl 2021, 96; Schärtl 2021, 155) یا عصمت (Morris 1986, 167) این مسئله را حل کنند. ناتوانی در تبیین ارادهٔ آزاد در مسیح او را به کاریکاتوری از یک انسان الهی کامل بدل می‌کند، به یک آدم‌ماشینی الهی (Siker 2021, 25). در مورد خدا نیز بازتعریف اختیار (انتخاب ارادی: discretionary choice) و اشاره به این که میان عقلانیت مطلق و اختیار مطلق تعارضی وجود ندارد (Murphy 2017, 27) راه‌حلی برای تعارض ظاهری ارائه می‌دهد. در پایان، آنچه اهمیت دارد تلاش‌های مذکور برای جمع میان عصمت و اختیار نیست، بلکه صرفاً توجه دادن به این نکته است که دفاعیهٔ مبتنی بر آزادی اخلاقی نیز با چنین چالش‌هایی مواجه است و رابطه معکوسی بین تفوق بر چالش میان عصمت و اختیار از یک سو و معتبر بودن خیر برتر آزادی اخلاقی وجود دارد. به بیان دیگر، سوئینبرن یا باید بپذیرد که عصمت و اختیار ناسازگارند (که در توضیح ارزش اخلاقی مسیح به مشکل برمی‌خورد) یا باید از دفاعیهٔ خیر برتر خود دست بکشد. در صورت موفقیت تلاش‌های فوق، این دفاعیه بی‌اعتبار می‌شود و در صورت

شکست تلاش‌های فوق، این دفاعیه با بن‌بست الهیاتی دیگری مواجه خواهد بود.[۲] مثال نقض دیگری که باید به آن توجه کرد، شیطان است. بی‌تردید آگاهی و باور او به وجود خدا از بسیاری خداباوران بیشتر است. به رغم چنین آگاهی شدیدی، نه تنها احتمال وسوسه شدن برای او از بین نرفت بلکه در واقع او به دشمنی با خدا روی آورد. حتی اگر ارزش اخلاقی پیامبران به عنوان مثال نقضی برای دفاعیهٔ مبتنی بر ارادهٔ آزاد قابل قبول نباشد، نمونهٔ شیطان مثال نقضی غیرقابل انکار است.

۲-۱. مسئلهٔ عذاب و خودفریبی

از نظر سوئینبرن، خداناباوری دو نوع است: نوع اول ناشی از خودفریبی است و مستوجب عذاب است و نوع دوم، ندانم‌گرایی صادقانه که وجود آن برای تحقق خیر برتر ضروری است (Swinburne 1998, 209–10). شلنبرگ نیز برای توضیح خداناباوری مقاوم، به خودفریبی توسل می‌جوید (Schellenberg 1993, 53). او همچنین برای تأمین خیرهای برترِ مورد اشاره در دفاعیه‌های مبتنی بر آزادی اخلاقی، به خودفریبی و عذاب اشاره می‌کند (Schellenberg 1993, 123–24; 2005, 293)، البته بدون این که به ضرورت این ایده‌ها برای سوئینبرن اشاره کند. طبق بیان شلنبرگ، با توجه به این که عذاب خداناباوری پس از مرگ رخ می‌دهد و آنی نیست، کماکان امکان خودفریبی وجود دارد و در صورتی که دلیل کافی برای باور به وجود خدا در دسترس همگان باشد، امکان انجام کار نادرست از بین نخواهد رفت، همان طور که مثال نقض پیامبر و شیطان در بخش قبلی نشان داد. پس می‌توان نتیجه گرفت که سوئینبرن با یک دوگانهٔ باطل اولیه مواجه است: اگر خودفریبی را جدی بگیرد، نقد شلنبرگ به او وارد خواهد بود و اگر خودفریبی را کنار بگذارد، باید به دنبال راهی جایگزین برای تبیین خداناباوری مقصرانه باشد. تمامی این بحث‌ها البته بدون توجه به ادبیات غنیِ مربوط به خودفریبی صورت گرفته است. در ادبیات مربوط به خودفریبی، فیلسوفان برای تبیین این پدیدهٔ متناقض‌نما در دو دستهٔ کلی قرار می‌گیرند: گروهی معتقدند خودفریبی آگاهانه رخ می‌دهد در حالی که دیگر متفکران بر غیرآگاهانه بودن آن تأکید دارند (Baghramian and Nicholson 2013; DeWeese-Boyd 2023). لانونن (Launonen 2025) برای اولین بار ادبیات گستردهٔ خودفریبی را با ادبیات اختفای الهی پیوند داد و از خودفریبی برای فرضیهٔ سرکوب استفاده کرد، به این معنا که خداناباوران، بر خلاف شواهد کافی، باور به وجود خدا را در خود سرکوب کرده‌اند. آنچه در این قسمت، با توجه به ادبیات خودفریبی بررسی می‌شود، ناسازگاری میان این سه ایدهٔ اساسی برای سوئینبرن است: ۱) یکی از لوازم ضروری خیر برتر آزادی اخلاقی، یعنی وجود خداناباور غیرمقاوم، ۲) توسل به خودفریبی برای تبیین خداناباوری غیرصادقانه یا مقاوم و ۳) عذاب. ناسازگاری میان این سه در هر دو نگرش به خودفریبی مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

در نگرش خودآگاهانه به خودفریبی، این پدیده بدون مقاومت نیست (نشان دادن تقصیر در آن بسیار آسان است) چرا که فرد به صورت آگاهانه اقدام به خودفریبی می‌کند و این کار را به رغم شواهد کافی انجام می‌دهد. در واقع شلنبرگ تنها نوع مقاومت در برابر خدا و رابطه با او را خودفریبی می‌داند (Schellenberg 2015, 55–56). از این رو، دشوار بتوان در تفسیر آگاهانه از خودفریبی، وجود خداناباوری غیرمقاوم را توضیح داد. به علاوه، نگرش آگاهانه بیشتر دیدگاهی سنتی است و اکنون مورد پذیرش فیلسوفان فعال در این حوزه نیست (DeWeese-Boyd 2023). با این حال بیایید فرض کنیم که سوئینبرن به هر صورت می‌تواند وجود خداناباور غیرمقاوم را در این نگرش آگاهانه به خودفریبی توضیح دهد. حتی با این وجود هم این تصویر دچار مشکلاتی است. با توجه به این که طبق بیان

سوئینبرن، دلایل کافی برای باور موجود است (Swinburne 2004)، تمامی کسانی که به این دلایل کافی دسترسی دارند و کماکان خداناباور هستند، ندانم‌گرای صادق نیستند و دچار خودفریبی هستند. پس از میان چهار دستهٔ مذکور از انواع خداناباوری غیرمقاوم (Schellenberg 2007, 227–43)، تنها خداناباور دورافتاده که دارای خداناباوریِ غیرتأملی است، به عنوان ندانم‌گرای صادق باقی می‌ماند. آزادی اخلاقی صرفاً وجود چنین افرادی را توضیح می‌دهد، امری که جذابیت این دفاعیه را، به تبع تضعیف اهمیت استدلال اختفا، به شدت کاهش می‌دهد. پس نگرش خودآگاه به خودفریبی با خیر برتر آزادی اخلاقی سوئینبرن ناسازگار خواهد بود چرا که سوئینبرن نمی‌تواند وجود خداناباوری صادقانه را توضیح دهد.

نگرش دیگر، نگاه ناخودآگاهانه به خودفریبی است که بر اساس آن در موضوع بحث حاضر، خداناباور به خاطر وجود انگیزه‌هایی، به شکل ناخودآگاه و بر خلاف شواهد موجود، خود را به خداناباوری سوق می‌دهد (DeWeese-Boyd 2023). دو ویژگی این فرایند خودفریبی غیرواضح عبارت‌اند از دشوار بودن مقصر دانستن خداناباوری (Launonen 2025, 272) و نبود انگیزهٔ کافی برای رویگردانی از خدا (Launonen 2025, 274). علاوه بر این دشواری‌های اخلاقی و فلسفی، در این بخش به یک دشواری الهیاتی برای این رویکرد نیز اشاره می‌شود. البته پیش از پرداختن به این دشواری الهیاتی لازم است به یک تفاوت دیگر میان این دو نگرش به خودفریبی اشاره شود: در نگرش خودآگاه، دیدگاه فرد خداناباور و خدا در مورد مقاومت و تقصیرِ فرد خداناباور در خداناباوری‌اش یکسان است و هر دو معتقدند که او نسبت به خدا و رابطه با او مقاومت دارد در حالی که در رویکرد ناخودآگاه دیدگاه خدا و فرد خداناباور ممکن است تفاوت داشته باشد چرا که خودفریبی و نتیجهٔ آن برای فرد واضح و آشکار نیست. در این وضعیت فرد خداناباور ممکن است تصور کند که خداناباوری او در نتیجهٔ عدم دسترسی به دلایل کافی شکل گرفته و اساساً از نظر عقلانی امری پسندیده است چرا که او واکنش مناسبی به دلایل داشته، اما خداناباوری او در واقع ناشی از خودفریبی ناخودآگاه باشد، امری که برای فرد لزوماً واضح نیست. این اختلاف در دیدگاه در نگرش ناخودآگاه به خودفریبی ممکن است، امری که برای این نگرش موجب دشواری الهیاتی می‌شود.

آنچه از این بخش نتیجه می‌شود، ناسازگاری در دیدگاه‌های سوئینبرن است. باور به خیر برتر آزادی اخلاقی، عذاب و خودفریبی به طور همزمان ممکن نیست و سوئینبرن باید یکی از این موارد را کنار بگذارد. با توجه به این که عذاب و خودفریبی نقش بنیادین‌تری در ساختار فکری سوئینبرن دارند، پس بهترین گزینه برای کنار گذاشتن، خیر برتر آزادی اخلاقی است، مخصوصاً با توجه به این که این خیر برتر تنها راه ممکن برای مقابله با استدلال اختفای الهی نیست. مسیری که برای رسیدن به این نتیجه طی شد به طور خلاصه از این قرار است: در نگرش خودآگاهانه به خودفریبی، دیگر جایی برای خداناباوری صادقانه باقی نمی‌ماند و در نگرش ناخودآگاه به خودفریبی، اگرچه فرد مقصر نیست ولی عذاب نشانه‌ای از تقصیر است. به دیگر سخن، فرد هم مقصر است و هم مقصر نیست. بنابراین، به نظر می‌رسد که سوئینبرن توانایی توضیح وجود خداناباوری صادقانه را ندارد و ملزم است تمامی انواع خداناباوری را مقاوم بنامد.

۱-۳. امکان جبران اخروی رابطه با خدا

بخشی از ادبیات اختفا مربوط به امکان تأخیر رابطه به پس از مرگ است، امری که شلنبرگ با آن به جد مخالف است (Schellenberg 1993, 25–29). در نظر شلنبرگ، ذاتی بودن ارزش رابطه، مانع از مجاز بودن به تعویق انداختن

آن می‌شود. در مقابل، لاک (Ter Ern Loke 2025) به طور جدی با این ادعای شلنبرگ مخالفت می‌کند. در این بخش، فارغ از ممکن بودن آن، به هزینهٔ الهیاتی پذیرش این شرط می‌پردازیم. به هرحال، خداناباور صادق امکان رابطه با خدا را به شکلی مقصرانه از دست نداده است و شایستهٔ آن است که آنچه از دست رفته مورد جبران قرار گیرد. اما این جبران بی‌هزینه نیست. به فرض ممکن بودن جبران رابطهٔ ازدست‌رفته و با هر سازوکاری که برای آن تعریف شود، خداباور نیز می‌تواند به‌حق توقع قرار گرفتن در این سازوکار جبران را داشته باشد. توضیح آن که خداناباور صادق به خاطر اموری خارج از کنترل او در وضعیت این‌جهانیِ خود قرار گرفته بود و به خاطر نقش نداشتن در این امر، شایستهٔ جبران دانسته می‌شود. اما خداباور نیز می‌تواند به درستی اعتراض کند که به خاطر اموری که بخشی از آنها خارج از کنترل او بود، درست همانند خداناباور صادق، در مرحله‌ای خاص از رابطه با خدا قرار گرفته است و نه در سطحی بالاتر. این که ممکن بود او در سطحی بالاتر قرار گیرد ولی به خاطر اموری که برخی از آنها خارج از کنترلش بوده، او در سطحی خاص از رابطه قرار گرفته، وضعیت او را درست مانند وضعیت خداناباور صادق می‌کند و او نیز شایستهٔ جبران است. اوضاع زمانی پیچیده‌تر می‌شود که به نتایج این نوع از شایستگیِ جبران توجه کنیم: هر کسی در هر سطحی از رستگاری اخروی که باشد، می‌تواند به‌حق خود را شایستهٔ این جبرانِ بداند، حال آن که می‌دانیم به هیچ روی چنین نیست. دوگانهٔ باطلی که در نتیجهٔ پذیرش مفروضات این دفاعیه با آن مواجه می‌شویم این است که از یک‌سو اگر خدا اقدام به جبران نکند، به شکلی تبعیض‌آمیز با انسان‌ها برخورد کرده و اگر بخواهد واقعاً جبران را انجام دهد، تمامی افراد باید بالاترین درجه از رستگاری را تجربه کنند، امری که هر دینی معتقد است مختص بالاترین شخصیت مذهبی همان دین است و هیچ کسی حاضر نیست انحصاری بودن و استثنایی بودن این جایگاه را با همهٔ افراد در همهٔ زمان‌ها به اشتراک بگذارد. این نوع از همه‌رستگاری[۳] حتی در قوی‌ترین نسخه‌های آن نیز مورد پذیرش نیست. تمامی این نتایج از پذیرش وجود خداناباور صادق ناشی می‌شوند، امری که اگر آن را نپذیریم، به هیچ یک از این مشکلات و پیچیدگی‌های الهیاتی برنمی‌خوریم.

۲. دشواری‌های فلسفی: لزوم فرضیهٔ شکست خداباوران

۲-۱. ضرورت شیئی یا ضرورت گزاره‌ای

در این بخش به یک مشکل فلسفی از این خیرهای برتر می‌پردازیم. این مشکل ناشی از لزوم فرض شکست خداباوران در سوق دادن همه به سوی خداباوری است. به خاطر بیاوریم که خیر برتر سوئینبرن دولایه بود: خیر خداناباوران این بود که می‌توانستند آزادی اخلاقی داشته باشند و خیر خداباوران این بود که می‌توانستند خداناباوران را به خداباوری هدایت کنند (خیر برتر مسئولیت). برای این که خداباوران از نظر ارزش‌شناسانه ضرری متحمل نشوند، سوئینبرن باید فرض کند که ارزش هدایت به خداباوری با ارزش تمرین آزادی اخلاقی برابر است (Swinburne 2004, 272). اگرچه این فرضی کاملاً غیربدیهی است، فرض گرفتن آن آشکارا نامعقول و غیرشهودی نیست. پس بیایید فرض کنیم که ارزش آزادی اخلاقی و هدایت به سمت خداباوری برابر هستند. این البته تنها فرض لازم برای سوئینبرن نیست. فرض ضروری دیگر، لزوم شکست خوردن خداباوران در هدایت به سمت خداباوری است چرا که اگر خداباوران در هدایت خداناباوران پیروز شوند آنگاه تمامی افراد خداباور خواهند بود و خیر برتر آزادی اخلاقی از بین می‌رود. از سوی دیگر، خداناباوری هم باقی نمانده که هدایت شود، پس خیر برتر هدایت به خداباوری هم از دست می‌رود. در نتیجه، این دو خیر برتر یا هر دو با هم باید محقق شوند یا هیچ کدام دیگر امکان محقق شدن ندارند. این نکته

نشانگر این است که ضرورتاً باید خداناباورانی وجود داشته باشند و ضرورتاً باید خداباورانی وجود داشته باشند (ضرورت گزاره‌ای). این به تنهایی نتیجهٔ نامطلوبی برای یک نظریه است چرا که از یک سو ارزش هدایت را با آزادی اخلاقی برابر می‌داند و از سوی دیگر تحقق کامل آن را ناممکن.

باید توجه داشت که خوانش گزاره‌ای از شرط ضرورت در یک دفاعیه، صرفاً به خاطر همدلی بیشتر با آن است، حال آن که می‌توان از شرط ضرورت، خوانشی شیئی داشت، که کار معقول‌سازی این خیر برتر را برای سوئینبرن دشوارتر می‌کند، چرا که چنین فهمی از این ضرورت به این معنا است که کسانی که در این جهانِ محقق خداناباور هستند، در هر جهان ممکن دیگری نیز این وصف خداناباوری را دارا خواهند بود و خداباوران نیز چنین وضعیت موجهاتی خواهند داشت. علاوه بر این که این ضرورت با شهود بشری از تغییر نظر از خداباوری به خداناباوری (و برعکس) در تعارض است، یک لایه از خیر برتر را نیز بی‌معنا می‌کند: اگر خداناباوری و خداباوری وصفی ذاتی و ضروری برای افراد باشد، آنگاه هدایت کردن دیگر معنایی ندارد چرا که هدایت ضرورتاً به موفقیت نخواهد رسید و این به خاطر انتخابی نیست که خداناباوران می‌کنند بلکه به خاطر ضرورتی از پیش تعیین شده است. در پایان، چنین خوانشی از این ضرورت به فروپاشی موجهاتی (Almeida 2017, sec. 6) (و در نتیجه، الهیاتی، همانند ادعای (Smith 2025) فروپاشی اخلاقی با توجه به فروپاشی موجهاتی) منجر می‌شود به این معنا که خداباور بودن یا نبودن افراد امری از پیش تعیین شده است و ممکن نیست غیر از آن وضعیت دیگری رخ دهد. در نتیجه، این خوانش از ضرورت به هیچ روی روادارانه نخواهد بود و به همان خوانش گزاره‌ای از این ضرورت بسنده می‌کنیم.

۲-۲. توقعات برآورده نشده

با توجه به آنچه در بخش قبل گفته شد، سه توقع از سوئینبرن شکل می‌گیرد. به عنوان مقدمه برای توقع اول باید یادآوری کرد که در خوانش همدلانه‌تر با سوئینبرن، خوانش گزاره‌ای از ضرورت مطرح شده در این دفاعیه خواهیم داشت. با توجه به این خیر برتر، منطقاً سه حالت می‌توان تصور کرد: خداباور شدن همه در یک زمانی در آینده، خداناباور شدن همه در یک زمانی در آینده و وجود برخی افراد خداباور و برخی افراد خداناباور به طور همزمان. دیدیم که در این میان، تنها حالتی که با این خیر برتر سازگار است، حالت سوم است. این وضعیت یعنی ممکن نیست که برخی افراد خداناباور نباشند. پس خداناباور بودنِ (دست‌کم برخی از) خداناباوران به خاطر ضرورتی است که این جهان را بهترین جهان ممکن می‌سازد چرا که نمی‌توان فرض کرد که در بهترین جهان ممکن، همه خداباور باشند. شاید بتوان با توضیحاتی تمامی این مدعیات را پذیرفتنی دانست اما با توجه به این که (دست‌کم برخی از) خداناباوران عذاب می‌شوند، نتیجه می‌شود که این افراد قربانی‌هایی برای آفرینش بهترین جهان ممکن هستند. این بار اخلاقی سنگینی است که دفاعیهٔ سوئینبرن بر خداوند تحمل می‌کند. اما می‌توان به شکلی همدلانه‌تر این دفاعیه را فهمید: فایده‌ای که بر خداناباوری صادق مترتب می‌شود، نه برای تحقق بهترین جهان ممکن بلکه صرفاً برای خود فرد است. این فرض، به علاوهٔ فرض تساوی ارزش خداباوری و آزادی اخلاقی، کسی را قربانی هدفی بزرگ‌تر نمی‌کند، به شرط آن که سوئینبرن بتواند ملاک برای تفکیک خداناباور صادق بدهد تا کسی به اشتباه گمان نکند که خداناباور صادق است در حالی که خداناباور مقصر باشد و دچار عذاب شود. پس توقع اولی که از او می‌رود، ارائهٔ ملاکی برای خداناباور صادق است تا خداناباوران بتوانند بدون ابهام تشخیص دهند که چه نوع خداناباوری هستند. اما بعید است بتوان چنین ملاکی ارائه داد. خارج کردن وضعیت خداباوری/خداناباوری افراد از ابهام به معنا تعیین وضعیت صدق

خداباوری است و تا دومی حل نشود، اولی هم نمی‌تواند ملاک روشنی داشته باشد. به علاوه، حتی اگر ارائهٔ چنین ملاکی ممکن باشد، افرادی که طبق این ملاک به عنوان خداناباور مقصر شناخته شده‌اند حاضر نخواهند بود این اتهام را بپذیرند چرا که پذیرش این اتهام مساوی است با اذعان به این که خداباوری صادق است در حالی که فرد باور دارد که خداباوری صادق نیست.

توقع دوم، سوئینبرن را موظف می‌کند برای کامل بودن دفاعیهٔ خود، و رفع اتهام دوختن قبایی برای یک دکمه، توضیح دهد که چرا این نسبت میان خداباوری/خداناباوری باید برقرار باشد. اگر این توقع برآورده نشود، که بسیار بعید است بتوان توضیحی برای آن ارائه داد، دفاعیهٔ سوئینبرن در واقع جهت تبیینی معکوسی را انتخاب کرده است: به جای این که توضیح دهد چرا برخی افراد خداناباور صادق هستند (و این که واقعاً چه ملاک تفردی برای چنین افرادی وجود دارد)، در حالی که برخی دیگر خداباورند، صرفاً این وضعیت را مفروض می‌گیرد. به دیگر سخن، این دفاعیه توضیح می‌دهد چرا خداناباور صادق وجود دارد اما نمی‌تواند توضیح دهد که (به فرض تساوی مذکور) چرا برخی افراد واجد ارزش آزادی اخلاقی شده‌اند در حالی که برخی دیگر واجد ارزش خداباوری.

ممکن است در نقد به نتایج موجهاتی‌ای که از این دفاعیه در بخش قبل گرفته شد، چنین گفته شود که به هیچ روی ضرورتی (حتی به خوانش گزاره‌ای از آن) برای خداناباور بودن برخی به منظور تحقق خیر برتر وجود ندارد چرا که این مسئله صرفاً محدود به زندگی این‌جهانی است. سوئینبرن نیز خود به محدودیت زمانی این خیر برتر اشاره دارد (Swinburne 2004, 272). اگر چنین باشد، فرد پس از مرگ، خداباور می‌شود و دیگر نیازی به این خیر برتر نیست چرا که پس از مرگ اساساً خداناباوری تحقق ندارد. این توضیح، شاید بار متافیزیکی ضرورت را از دوش این دفاعیه بردارد، اما آن را با دو مشکل دیگر تنها می‌گذارد. اول، همان طور که در بخش ۱-۳ گفته شد، امکان جبران رابطه است. مسئلهٔ دیگر، استدلال به زیان شرط عدم تعلیق رابطه به آینده است، که سوئینبرن هیچ تلاشی برای اقامهٔ آن نکرده است. دفاعیهٔ سوئینبرن در این صورت باید بتواند نشان دهد که خدا مجاز است رابطه را برای مدتی تعلیق کند. به بیان دیگر، برای گریز از مشکلات ضرورت، باید توضیحی برای تعلیق رابطه آورد. این اما مشکل را برطرف نمی‌کند بلکه صرفاً یک گام آن را به عقب می‌برد: توضیح احتمالی سوئینبرن برای تعلیق رابطه، مجدداً ضرورت را به همراه می‌آورد چرا که این توضیح، همان دلیل یا مصلحتی (خیر برتر) است که خدا برای تعلیق رابطه دارد. یعنی سوئینبرن برای نجات خیر برتر خود باید دست به دامان خیر برتری دیگر شود، به فرض آن که انجام چنین کاری ممکن باشد و فارغ از این که این مصلحت الهی چه چیزی ممکن است باشد. این توقعات نشان از هزینهٔ فلسفی بالای این دفاعیه دارد، حتی به فرض آن که بتواند به شکلی موفقیت‌آمیز اقامه شود.

۲-۳. جنبهٔ معرفت‌شناسانه

مسئلهٔ آخری که در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد نیز در مورد لایهٔ دوم از خیر برتر سوئینبرن است. در فرض موفقیت/عدم موفقیت خداباوران، لازم است به جنبهٔ معرفت‌شناسانهٔ دلایل خداباورانه نیز توجه شود. برای این که خداباوران بتوانند در انجام مسئولیت هدایت خداناباوران به خداباوری به موفقیتی دست یابند، لازم است به دلایل کافی دسترسی داشته باشند. اگر چنین نباشد، و خود خداباوران به دلایل کافی برای هدایت خداناباوران دسترسی نداشته باشند، حتی اگر بتوان آنها را در خداباوری موجه دانست، احتمال موفقیت آنان در انجام این مسئولیت به‌شدت پایین خواهد بود. به بیان دیگر، این مسئولیتی خواهد بود که به انجام رساندن آن چندان عملی به نظر

نمی‌رسد. برای این که از این احتمال پایینِ موفقیت فرار کنیم لازم است فرض کنیم که خداباوران خود به دلایل کافی دسترسی دارند. اگر این دلایل شخصی باشند، آنگاه باز هم موفقیت خداباوران چندان محتمل به نظر نمی‌رسد چرا که این دلایل صرفاً برای خود فرد توجیه کننده است. اما اگر این دلایل شخصی نباشند، به این معنا که هر کسی در مواجهه با آنها بتواند به صدق ادعای آن دلایل برسد، آنگاه دیگر نمی‌توان پذیرفت که خداناباور صادق وجود دارد چرا که هر کسی علی‌الاصول می‌تواند به دلایل کافی دسترسی داشته باشد. نتیجه آن که سوئینبرن یا باید بپذیرد که دلایل کافی در دسترس همگان نیست، که احتمال موفقیت لایهٔ دومِ خیر برتر او زیر سؤال می‌رود و یا باید بپذیرد که دلیل کافی می‌تواند در دسترس همگان قرار بگیرد که آنگاه ادعای وجود خداناباور صادق مخدوش می‌شود. بنابراین، به نظر نمی‌رسد که دفاعیهٔ سوئینبرن از نظر معرفت‌شناسی نیز کم‌هزینه باشد. پس استدلال‌های خداباورانه در این جنبهٔ معرفت‌شناسانه از بحث نیز نقش مهمی دارند. اگر این استدلال‌ها درست باشند، از آنجا که در دسترس همگان قرار دارند، پس خداناباور صادق نباید وجود داشته باشد.

۳. دشواری‌های اخلاقی: پیش‌فرض گرفتن نتیجه‌گرایی

۳-۱. پیش‌فرض نتیجه‌گرایی

نتیجه‌گرایی در اخلاق، که نگرشی غایت‌انگارانه است، یعنی نیک یا بد بودن اعمال توسط نتایج طولانی‌مدت آنها تعیین می‌شود، بدون این که عملی در ذات خود نیک یا بد باشد. در مقابل، در دیدگاه‌های غیرنتیجه‌گرایانه اعمال ذاتاً نیک یا بد هستند، فارغ از نتیجه‌ای که در پی دارند (Gensler 2018, 174). مبتنی بر همین تعریف ابتدایی می‌توان دریافت که چرا به طور کلی هر دفاعیه‌ای که مبتنی بر خیر برتر باشد به دیدگاه نتیجه‌گرایانه در اخلاق وابسته است. توضیح آن که اگر در پاسخ به سؤال «چرا باید/نباید کار الف را انجام داد؟» هر پاسخی جز این داده شود که چون ذاتاً نیک/بد است، یعنی دیدگاهی نتیجه‌گرایانه اتخاذ کرده‌ایم. در مورد خیرهای برتر وضع کاملاً به وضوح نتیجه‌گرایانه است: می‌دانیم که از نظر خداباوران، باور به وجود خدا نیک است و خدا به خاطر حصول نتیجه‌ای ارزشمندتر (کسب خیری برتر یا مساوی/دفع شری مساوی یا بدتر) مانع از باورمند شدن برخی شده است. این به تنهایی نشان می‌دهد که طبق ادعای دفاعیه‌های خیر برتر، باور به وجود خدا ذاتاً نیک نیست و در شرایطی می‌تواند مانعی برای امری نیک‌تر باشد. به علاوه، نیک بودن خیر برتر به واسطهٔ همان نتیجه‌ای است که قرار است حاصل شود و نشانگر امری ذاتاً مطلوب نیست. در مورد دفاعیهٔ سوئینبرن، اگر قرار بود نیک بودنِ باور به وجود خدا صرفاً با توجه به ذات آن تعیین شود، آنگاه یا در هر شرایطی نیک بود و یا در هر شرایطی بد، نه این که خدا برای برخی و تحت شرایطی، دلیل کافی فراهم کند و برای گروه دیگری چنین نکند. در این دفاعیه، دلایل کافی برای باور به وجود خدا در دسترس برخی خداناباوران نیست تا آزادی اخلاقی آنان حفظ شود. در اینجا لازم است دو عنصر یک دفاعیهٔ مبتنی بر خیر برتر را یادآوری کنیم: برتر بودن و ضروری بودن. ترکیب این دو عنصر بیانگر نیازمندی دفاعیه‌های خیر برتر به نتیجه‌گرایی است: تنها راهی که خدا می‌تواند خیر برتر مورد نظر (آزادی اخلاقی) را فراهم کند از دست رفتن خیر کمتر ارزشمند (باور به وجود خدا) است. این تعارض نشان می‌دهد که حتی اگر هر دو امر (دسترسی به دلایل کافی و خیر برتر) به واقع نیک باشند، دست آخر و در نتیجهٔ تمامی محاسبات اخلاقی، ملاحظات اخلاقی تنها یکی از آنها را انتخاب خواهد کرد.

البته این که خیر برتری که خداوند احتمالاً مدنظر دارد، آزادی اخلاقی است دلیل نمی‌شود که دسترسی به دلایل کافی برای باور به وجود خدا موضوع داوری اخلاقی باشد، بلکه صرفاً محدود به جنبهٔ معرفت‌شناسانهٔ دلایل است. پس برای ارزیابی اخلاقی آن لازم است استدلالی مجزا فراهم شود. اولاً، همین که خدا به خاطر دستیابی به یک هدف، راهی را انتخاب کرده است نشان می‌دهد ساختار قضاوت اخلاقی این انتخاب، نتیجه‌گرایانه بوده است. به این معنا، این پرسش مطرح می‌شود که آیا در دسترس قرار ندادن دلایل کافی برای باور اخلاقی است یا خیر. از سوی دیگر، این که خداناباوری، دست‌کم در برخی از مصادیق آن، مستوجب عذاب است نشان می‌دهد که باور داشتن/نداشتن به خدا غیرارزش‌داورانه نیست. همچنین، اخلاق باور کلیفورد نشانگر این است که مواضع معرفتی ما، غیرارزش‌داورانه نیستند زیرا «همیشه، در هر مکان و برای هر فرد نادرست است که مبتنی بر دلایل ناکافی، به چیزی باور پیدا کند» (Clifford, James, and Burger 2008, 18). از تمامی این موارد نتیجه می‌شود که نمی‌توان باور داشتن/نداشتن به وجود خدا را مستقل از ارزش اخلاقی آن و صرفاً با تکیه بر وضعیت معرفت‌شناسانهٔ آن سنجید. به همین شکل، فراهم آوردن دلایل کافی برای باور نیز عملی است که مشمول ارزیابی اخلاقی قرار می‌گیرد. بنابراین، ادعای معرفت‌شناسانهٔ مطرح شده در این دفاعیه، بی‌تردید جنبهٔ اخلاقی نیز دارد. پس آنچه عدم دسترسی خداناباور صادق به دلایل کافی برای باور را اخلاقاً ارزشمندتر از دسترسی به دلایل کافی می‌گرداند، نتیجه‌ای است که قرار است از عدم دسترسی حاصل شود، یعنی داشتن آزادی اخلاقی. به دیگر سخن، فایده‌ای که قرار است بر عدم دسترسی به دلایل کافی مترتب شود، خداوند را اخلاقاً مجاز می‌دارد که دلایل کافی را در اختیار چنین فردی قرار ندهد. پس ۱) قرار داشتن در وضعیت دسترسی یا عدم دسترسی به دلایل کافی برای باور به وجود خدا، علاوه بر جنبهٔ معرفت‌شناسانه، جنبهٔ اخلاقی نیز دارد، و ۲) ساختار اخلاقی منتخب خداوند، نتیجه‌گرایانه و مبتنی بر فواید مترتب بر اعمال است، نه ارزش ذاتی آنها.

بیایید دو سناریوی ممکن را در نظر بگیریم و از نظر ارزش‌شناسانه آنها را با هم مقایسه کنیم. در سناریوی اول، تحقق خداناباور صادق ممکن است؛ خدا به خاطر حفظ آزادی اخلاقی برخی افراد، دلایل کافی را در دسترس آنها قرار نداده است، پس خداناباوری در برخی موارد اخلاقاً پسندیده‌تر از خداباوری است. اما اگر چنین باشد، آنگاه ممکن است فرد یا مجموعه‌ای از افراد به اشتباه گمان کنند که خداناباوری‌شان اخلاقاً پسندیده‌تر است اما در نهایت دچار عذاب شوند چرا که به واقع خود را فریب داده بودند. در این وضعیت، چنین فرد/افرادی قربانی شده‌اند تا این جهان آفریده شود. در سناریوی دوم، خداناباور صادق وجود ندارد و افراد یا خداباور هستند یا خداناباور مقصر، و هیچ ابهامی در مورد وضعیت اخلاقی خداباوری/خداناباوری وجود ندارد. بنابراین، هیچ کس نمی‌تواند گمان کند که خداناباوری ممکن است اخلاقاً پسندیده‌تر باشد. واضح است که اگر دیدگاه اخلاقی خدا، فایده‌گرایانه و نتیجه‌باورانه باشد، در واقع برخی را قربانی کرده تا این جهان را به وجود آورد. پس علاوه بر این که سناریوی اول، اخلاقاً بدتر از سناریوی دوم است، نشان می‌دهد که دیدگاه اخلاقی نادرستی نیز به خدا نسبت داده است و دیدگاه اخلاقی خدا نمی‌تواند نتیجه‌باورانه باشد.

۳-۲. ملاحظات آنتی‌تئودیسه‌گرایی

ملاحظات اخلاقی در آنتی‌تئودیسه‌گرایی نیز، اگرچه اساساً در ادبیات مسئلهٔ شر هستند، بی‌ارتباط به مسئلهٔ اختفا نمی‌باشند (Betenson 2016; Simpson 2009). این انتقادات شامل (۱) عدم حساسیت اخلاقی لازم، (۲)

اتخاذ منظر اخلاقی مستقل از واقعیت‌های انسانی (که ترکیب این دو مورد نشانگر کوری اخلاقی دفاعیه‌های خیر برتر هستند)، (۳) اتخاذ نظریهٔ اخلاقی نادرست (فایده‌باوری مطلق) و در پایان، (۴) ابزارانگاری برخی انسان‌ها برای تحقق اهداف بزرگ‌تر یا خیر جمعی است. از این میان مورد ۴ در بند بعدی مورد اشاره قرار می‌گیرد. شلنبرگ بر استقلال مسئلهٔ اختفای الهی از مسئلهٔ شر استدلال می‌کند (Schellenberg 2010) و توضیح می‌دهد که مسئلهٔ اختفا هیچ ارتباطی به رنج ندارد، هرچند ممکن است برخی خداناباوران از خداناباوری خود در رنج باشند، امری که سوئینبرن کاملاً از آن غفلت می‌کند و اساساً خداناباور صادق را نیز نوعی شر می‌داند. پس مورد ۱ اهمیت چندانی برای بحث حاضر ندارد. با این وجود، سایر موارد ارتباط جدی با دفاعیه‌های خیر برتر به زیان مسئلهٔ اختفا پیدا می‌کند. در باب ارتباط مورد ۲ با بحث حاضر باید یادآور فردی شد که گمان می‌کرده خداناباور صادق است اما در واقع در نتیجهٔ خودفریبی خداناباور شده است و به همین خاطر، دچار عذاب اخروی گردیده. ترکیب پذیرش امکان خداناباوری صادق و خداناباوری از طریق خودفریبی، نشان‌دهندهٔ این است که توقع اخلاقی این دفاعیه با واقعیت‌های انسانی سازگاری ندارد، خصوصاً زمانی که قرار است تنها برخی خداناباوران عذاب شوند و با توجه به این که خودفریبی امری ترانما نیست. در مورد ارتباط مورد ۳ با بحث حاضر، علاوه بر انتقادات ضدتئودیسه‌گرایان باید اضافه کرد که دفاعیه‌های خیر برتر، این نظریهٔ اخلاقی نادرست را به خدا نیز نسبت می‌دهند. در مورد ۴ هم، همان طور که دیدیم، این که ممکن است برخی افراد گمان کنند که خداناباور صادق هستند در حالی که در واقع خداناباور مقصر باشند و دچار عذاب اخروی شوند، آنان را به قربانیان این جهان تبدیل می‌کند، امری که با خیرخواهی مطلق خدا سازگاری ندارد. این نشان می‌دهد که دفاعیه‌های خیر برتر در مجموع و این دفاعیه به طور خاص، با خیرخواهی مطلق خدا ناسازگار هستند و می‌توان نتیجه گرفت که راه مناسبی برای دفاع در برابر مسئلهٔ اختفا نیستند چرا که هزینه‌های اخلاقی، فلسفی و الهیاتی فراوانی به بار می‌آورند.

نکتهٔ پایانی در این باب آن که آنتی‌تئودیسه‌گرایان کانت را به عنوان یکی از اولین و جدی‌ترین افراد مخالف با تئودیسه‌ها معرفی می‌کنند (Pihlström and Kivistö 2016). علاوه بر ملاحظات اخلاقی فوق، استدلال اخلاقی کانت به سود وجود خدا خود ناقضی بر این دفاعیهٔ سوئینبرن است: تلاش کانت برای استدلال آوردن بر وجود خدا نشان می‌دهد که داشتن دلیل به سود خداباوری نه‌تنها مانع از آزادی اخلاقی نیست بلکه اساساً ضامن اخلاق و شرط استعلایی ممکن شدن آن است.

نتیجه‌گیری

این نوشته در پی آن بود که هزینه‌های فلسفی، اخلاقی و الهیاتی دفاعیهٔ سوئینبرن به زیان استدلال اختفای الهی شلنبرگ را نشان دهد و به سود این ادعا استدلال کند که اقامهٔ چنین دفاعیه‌هایی به‌صرفه نیست. در بخش هزینه‌های الهیاتی، به مثال‌نقض‌هایی مانند آزادی اخلاقی پیامبران، به رغم دارا بودن کامل‌ترین دانش از خداوند و حتی به رغم عصمت آنان؛ سرکشی شیطان از فرمان خداوند، به رغم یقین او به وجود خدا؛ ممکن بودن مواردی مانند خودفریبی پنهان و در نتیجه عذاب شدن؛ و در آخر، پیچیدگی‌های ناظر به امکان جبران رابطهٔ ازدست‌رفته با خدا اشاره شد. در بخش هزینه‌های فلسفی، به لایهٔ دوم این خیر برتر بیشتر توجه شد. از نظر متافیزیکی، چه ضرورت مورد ادعا در خیرهای برتر گزاره‌ای باشد و چه شیئی، پیچیدگی‌های موجهاتی برای این دفاعیه به وجود می‌آورد. همچنین از نظر معرفت‌شناسانه، یا باید بپذیریم که احتمال موفقیت خداباوران در این مسئولیت ناچیز است یا این که خداناباور

صادق وجود ندارد، دوراهی دشواری که پیش‌روی مدافع این خیر برتر است. از نظر اخلاقی نیز نسبت دادن دیدگاه اخلاقی نادرست به خدا، قربانی کردن برخی افراد برای پیدایش بهترین جهان ممکن و سایر ملاحظات آنتی‌تئودیسه‌گرایانه، مانع از به‌صرفه بودن اخلاقی این دفاعیه می‌شود. نتیجه آن که این راه مناسبی برای خداباوران به منظور مقابله با استدلال اختفای الهی نیست.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسنده اعلام می‌کند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این مقاله تحت حمایت مادی بنیاد ملی علم ایران (INSF) و برگرفته از طرح شماره ۴۰۳۸۱۹۸ انجام شده است.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

قدردانی: بر خود لازم می‌دانم از جناب آقای دکتر ابراهیم آزادگان برای راهنمایی‌ها و حمایت‌های بی‌دریغشان، مخصوصاً در این دورهٔ پسادکتری، قدردانی نمایم. بی‌تردید بدون مساعدت ایشان، این پروژه به سرانجام نمی‌رسید. همچنین، از داوران محترم مجله، داور محترم بنیاد ملی برای این طرح پسادکتری، و حمایت مالی این بنیاد تشکر ویژه می‌کنم.

کتاب‌نامه

حاجی محمدحسین طهرانی، حمیده، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۹. «تحلیل انتقادی استدلال اختفای الهی شلنبرگ از دیدگاه مایکل موری». *جستارهای فلسفه دین* ۹ (۱): ۲۲۱-۲۴۴.

حسینی، سید نصیر احمد. ۱۳۹۵. «نقد موزر بر استدلال خفای الهی». *پژوهش‌های فلسفی-کلامی* ۱۷ (۴): ۲۷-۵۰.

حسینی، سید نصیر احمد، و عبدالرسول کشفی. ۱۳۹۳. «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی». *پژوهشنامه فلسفه دین* ۱۲ (۲): ۱۳۳-۱۵۸.

فاریاب، محمد حسین. ۱۳۹۸. «رابطه عصمت و اختیار». *تحقیقات کلامی* ۷ (۲۴): ۴۷-۶۸.

محمدپور، سکینه، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۵. «مسئله خفای الهی از دیدگاه جان شلنبرگ و پل موزر». *جستارهای فلسفه دین* ۵ (۲): ۶۷-۸۵.

محمدپور، سکینه، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۷. «شلنبرگ، هیک و سوئین‌برن در مواجهه با مسئله خفای الهی». *فلسفه دین* ۱۵ (۲): ۳۴۱-۳۶۴.

محمدپور، سکینه، و امیرعباس علیزمانی. ۱۴۰۰. «مقایسه و نقد دیدگاه‌های جان شلنبرگ و پاسکال دربارهٔ مسئلهٔ اختفای الهی». *فلسفه و کلام اسلامی* ۵۴ (۲): ۴۲۵-۴۴۵.

Bibliography

Almeida, Michael J. 2017. “Theistic Modal Realism I: The Challenge of Theistic Actualism.” *Philosophy Compass* 12 (7): e12418.

Baghramian, Maria, and Anna Nicholson. 2013. “The Puzzle of Self-Deception.” *Philosophy Compass* 8 (11): 1018–29.

Betenson, Toby. 2016. “Anti-Theodicy.” *Philosophy Compass* 11 (1): 56–65.

Clifford, William Kingdon, William James, and A. J. Burger. 2008. *The Ethics of Belief*. Rev. ed. Createspace Independent Publishing Platform.

Cullison, Andrew. 2010. "Two Solutions to the Problem of Divine Hiddenness." *American Philosophical Quarterly* 47 (2): 119–34.

DeWeese-Boyd, Ian. 2023. "Self-Deception." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/self-deception/.

Dockter, Christine. 2021. "God's Work and Human's Contribution: Jesus' Sinlessness in Theodore of Mopsuestia's Christology." In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ's Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Dumsday, Travis. 2012. "Divine Hiddenness as Divine Mercy." *Religious Studies* 48 (2): 183–98.

Faryab, Mohammad Hossein. 2019. "The Relationship Between Infallibility and Free Will." *Theological Research* 7 (24): 47–68. [In Persian]

Fazl, Mohammad Haghani. 2021. "The Scope of 'Iṣma and Qur'anic Evidence." In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ's Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Gensler, Harry J. 2018. *Ethics: A Contemporary Introduction*. Routledge.

Guillon, Jean-Baptiste. 2021. ""You Would Not Seek Me If You Had Not Found Me"—Another Pascalian Response to the Problem of Divine Hiddenness." *Roczniki filozoficzne* 69 (3): 163-214.

Grössl, Johannes. 2021. "Deification and the Divided-Consciousness-View." In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ's Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Haji Mohammad Hossein Tehrani, 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 (1): 221–44. [In Persian]

Hossaini, Sayyed Nasir Ahmad. 2016. "Moser's Criticism of Divine Hiddenness Argument." *Journal of Philosophical Theological Research* 17 (4): 27–50. https://doi.org/10.22091/pfk.2016.621. [In Persian]

Hossaini, Sayyed Nasir Ahmad, and Abdolrasul Kashfi. 2014. "Critical Analysis of J. L. Schellenberg's Views on the Problem of Divine Hiddenness." *Philosophy of Religion Research* 12 (2): 133–58. https://doi.org/10.30497/prr.2015.1591. [In Persian]

Howard-Snyder, Daniel. 1996. "The Argument from Divine Hiddenness." *Canadian Journal of Philosophy* 26 (3): 433–53.

Howard-Snyder, Daniel. 2015. "Divine Openness and Creaturely Nonresistant Nonbelief." In *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*, edited by Adam Green and Eleonore Stump. Cambridge University Press.

Kraay, Klaas J. 2021. *The Axiology of Theism*. Cambridge University Press.

Kraschl, Dominikus. 2021. "Peccable as Son of Man, Impeccable as Son of God: An Attempt to Reconcile Freedom and Impeccability." In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ's Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Launonen, Lari. 2025. "Non-Belief as Self-Deception?" *Religious Studies* 61 (2): 263–79.

Legenhausen, Muhammad. 2021. "Inerrancy and Exaggeration in Shi'i Theology." In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ's Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Lehe, Robert T. 2004. “A Response to the Argument from the Reasonableness of Nonbelief.” *Faith and Philosophy* 21 (2): 159–74.

Mahdavi Mehr, Vahid. 2021. “The Theological Concept of Imamate: How Imamis Reconcile Human Perfection and Free Will.” In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ’s Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

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

McKinley, John E. 2021. “Seven Questions Ingredient to Jesus Christ’s Temptation.” In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ’s Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

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 (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 (2): 341–64. https://doi.org/10.22059/jpht.2017.214862.1005391. [In Persian]

Mohammadpour, Sakineh, and Amirabbas Alizamani. 2022. “A Critical and Comparative Study of John Schellenberg and Blaise Pascal’s Views on the Problem of Divine Hiddenness.” *Philosophy and Kalam* 54 (2): 425–45. https://doi.org/10.22059/jitp.2022.328030.523304. [In Persian]

Morris, Thomas V. 1986. “Perfection and Power.” *International Journal for Philosophy of Religion* 20 (2/3): 165–68.

Moser, Paul K. 2002. “Cognitive Idolatry and Divine Hiding.” In *Divine Hiddenness: New Essays*, edited by Daniel Howard-Snyder and Paul K. Moser. Cambridge University Press.

Murphy, Mark C. 2017. *God’s Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford University Press.

Murray, Michael J. 2002. “Deus Absconditus.” In *Divine Hiddenness: New Essays*, edited by Daniel Howard-Snyder and Paul K. Moser. Cambridge University Press.

Pawl, Timothy. 2021. “Conciliar Christology, Impeccability, and Temptation.” In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ’s Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Pihlström, Sami, and Sari Kivistö. 2016. *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Springer Nature and Palgrave Macmillan.

Schärtl, Thomas. 2021. “The Hypostatic Union and the Freedom of Christ.” In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ’s Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

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

Schellenberg, John L. 2005. “The Hiddenness Argument Revisited (II).” *Religious Studies* 41 (3): 287–303.

Schellenberg, John L. 2007. *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Cornell University Press.

Schellenberg, John L. 2010. “The Hiddenness Problem and the Problem of Evil.” *Faith and Philosophy* 27 (1): 45–60.

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

Schellenberg, John L. 2025. “Précis.” *Asian Journal of Philosophy* 4 (1): 1–7.

Siker, Jeffrey. 2021. “The Sinlessness of Christ and Human Perfection.” In *Impeccability and Temptation: Understanding Christ’s Divine and Human Will*, edited by Johannes Grössl and Klaus von Stosch. Routledge.

Simpson, Robert Mark. 2009. “Moral Antitheodicy: Prospects and Problems.” *International Journal for Philosophy of Religion* 65 (3): 153–69.

Smith, Drew. 2025. “From Modal Collapse to Moral Collapse.” *Religious Studies* 61 (2): 395–409.

Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. 2nd ed. Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 2005. *Faith and Reason*. 2nd ed. Oxford University Press.

Ter Ern Loke, Andrew. 2025. “An Evaluation of Schellenberg’s Arguments Regarding Divine Hiddenness and the No-Delay Condition Concerning Relationship with God.” *Asian Journal of Philosophy* 4 (1): 43. https://doi.org/10.1007/s44204-025-00269-9.

Weidner, Veronika. 2018. *Examining Schellenberg’s Hiddenness Argument*. Palgrave Macmillan.

یادداشت‌ها

[۱] البته در اینجا به آن بخش از ادبیات مربوط به عصمت توجه می‌شود که در آن عصمت صرفاً محدود به انتقال وحی نباشد بلکه سایر شئون زندگی پیامبران را نیز دربرگیرد (Fazl 2021, 237).

[۲] با تشکر از داور محترم برای توجه دادن به این نکتهٔ بسیار مهم: ایمان (اعتماد) برای سوئینبرن مبتنی بر باور ضعیف است که امکان تردید را باقی می‌گذارد و صرفاً باورهای دینی را از باورهای رقیب محتمل‌تر می‌گرداند (Swinburne 2005, 225). بر خلاف باور که یک حالت ذهنی غیرارادی است، ایمان مبتنی بر ارادهٔ فرد است (Swinburne 2005, 268) و لازمهٔ منطقی آن، انتخاب در مواجهه با تردید است، چرا که اعتماد بدون تردید بی‌معنی است. سوئینبرن، هم‌نظر با آکویناس، ایمانی که مبتنی بر شواهد کافی باشد را ایمان شیاطین می‌داند (Swinburne 2005, 140). بر همین اساس، یکی دیگر از هزینه‌های الهیاتی دفاعیهٔ سوئینبرن، ناممکن بودن ایمان برای پیامبران و بزرگان دینی است، اگر فرض کنیم که آنها باور قوی به وجود خدا داشتند. به بیان دیگر، تنها در صورتی که بپذیریم پیامبران در وجود خدا تردید داشتند می‌توانیم ایمان داشتن (اعتماد داشتن) به خدا را برای آنان ممکن بدانیم. این دوراهی دشوار، همان هزینهٔ الهیاتی دفاعیهٔ مبتنی بر آزادی سوئینبرن است.

[3] Universalism

Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 217-236
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249925.2098

Knowledge by Presence and the Truth-Tracking Core of Religious Belief: A Critical Assessment of Evolutionary Debunking Arguments (EDAs) in Mulla Sadra's Transcendent Philosophy

Mohammad Hossein Safizadeh[1], Mansour Nasiri[2]

Submitted: 2026.02.08 Accepted: 2026.08.07

Abstract

The rise of the CSR and the identification of cognitive mechanisms involved in the formation of religious beliefs have given rise to an epistemic challenge known as EDAs. These arguments posit that religious beliefs are products of mechanisms evolved for survival (fitness) rather than for discovering the truth—making them "off-track" and thus lacking epistemic justification. This study aims to formulate a foundational response to this challenge, centered on the theory of "knowledge by presence" (*al-ʿilm al-ḥuḍūrī*) in Mulla Sadra's transcendent philosophy (*al-ḥikma al-mutaʿāliya*). The research method is descriptive-analytical, utilizing library resources. The findings indicate that EDAs rest on the presupposition of representationalism; that is, they assume religious belief is fundamentally a form of mental representation. By contrast, in transcendent philosophy, the truth-tracking core of religious belief is grounded in the soul's immediate knowledge by presence of its existential poverty and intrinsic dependence upon the Source of being. Unlike representational knowledge (*al-ʿilm al-ḥuṣūlī*), such knowledge by presence is neither representational in nature nor the product of mediated cognitive mechanisms, and is therefore immune to evolutionary debunking. Accordingly, EDAs can challenge only the propositional and reflective dimension of religious belief, whereas its presentational core lies beyond their scope.

Keywords

evolutionary debunking arguments (EDAs), cognitive science of religion (CSR), knowledge by presence, transcendent philosophy, existential poverty

© The Author(s) 2026.

1. Ph.D. Candidate in Philosophy of Religion, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran. (mh.safizadeh@ut.ac.ir)
2. Professor, Department of Philosophy of Religion, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran. (Corresponding Author) (nasirimansour@ut.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

The emergence of CSR in recent decades has shifted the inquiry into the origins of religious beliefs into the empirical domain, demonstrating that such beliefs are the products of evolved cognitive mechanisms (e.g., HADD and ToM). Although causal explanations do not logically entail the falsity of a belief, their integration with evolutionary epistemology has posed a formidable challenge known as EDAs. The core premise of EDAs is that natural selection has optimized cognitive mechanisms exclusively for reproductive success and survival, not for truth-tracking. Since, according to critics, there is no necessary link (a "Milvian Bridge") between the survival value of religious beliefs and their objective truth, these beliefs are "insensitive" to mind-independent truth and lack epistemic justification. In response to this challenge, mainstream replies in analytic philosophy of religion (such as Plantinga's Reformed Epistemology) share an unspoken premise with EDAs: "Representationalism." Both sides presume that religious belief is inherently a form of mental representation or conceptual imaging of reality. By applying Mulla Sadra's "Knowledge by Presence" (*al-ʿilm al-ḥuḍūrī)* to transcend the representationalist paradigm, this research demonstrates that the truth-tracking core of religious belief remains immune to evolutionary debunking.

1. Cognitive Genealogy and the Structure of EDAs

EDAs highlight the gap between survival and truth. For instance, Sharon Street's "Darwinian Dilemma" argues that evolutionary forces shape beliefs based solely on adaptive function. Unlike commonsense beliefs—where truth-tracking aids fitness by preventing physical harm—religious beliefs lack this bridge. Mechanisms like HADD are inherently hypersensitive and produce systematic errors (false positives) that are adaptively beneficial for survival but epistemically false. The resulting inference is that religious belief, as a byproduct of error-prone mechanisms, lacks justificatory grounding.

2. Mulla Sadra's Turn: From Acquired Representation to Existential Presence

EDAs dismantle religious belief entirely only if knowledge of the Divine is exclusively acquired, mediated, and representational (*al-ʿilm al-ḥuṣūlī*). Transcendent Philosophy (*al-ḥikma al-mutaʿāliya*) shatters this exclusivity by positing the fundamental dichotomy between acquired knowledge and knowledge by presence. In knowledge by presence, reality itself is present to the knower without the mediation of mental concepts, thereby eliminating the subject-object duality. In Mulla Sadra's system, knowledge of the Divine is grounded in an ontological apprehension of the causal relationship—namely, the contingent being's pure relationality, i.e., copulative existence (*ʿayn al-rabṭ*) to the Necessary Being. Accordingly, the foundation of religious knowledge possesses a three-layered structure:

The First Level (Ontological Presence of Poverty): The most fundamental layer is not an epistemic state, but the very mode of the effect's existence. The existence of the effect in relation to its cause is sheer dependence and essential ontological need (*al-faqr al-wujūdī*).

The Second Level (Simple Knowledge by Presence): Based on this ontological presence, a non-intentional, simple knowledge (*al-ʿilm al-basīṭ*) by presence emerges wherein the knowledge is identical to the known. The soul directly and immediately apprehends its own existential poverty and essential dependence on the Absolute

Richness. In this realm, there is no perceptual intermediary, rendering systematic error impossible.

The Third Level (Compound and Intentional Acquired Knowledge): Beyond simple knowledge, the soul can direct intentionality toward its poverty, conceptualizing it into propositional and acquired frameworks (e.g., theological concepts).

Relying on this structure, it becomes evident that neural and evolutionary mechanisms do not serve as "efficient causes" (*al-ʿilla al-fāʿiliya*) in the genesis of religious belief; rather, they merely act as "preparatory causes" (*al-ʿilla al-muʿidda*). Evolutionary pressures have merely polished the mirror of human perception, but the source of light reflecting in this mirror (i.e., the intuition (*shuhūd*) of poverty) is rooted in the existential reality of the soul, not in the adaptive processing of the brain.

3. Epistemic Immunity of the Presentational Core and Evaluating Challenges

This research argues that EDAs exclusively debunk beliefs generated by representation-producing cognitive processes. Since the core of religious belief in Mulla Sadra's anthropology is an unmediated existential disclosure (*al-inkishāf al-wujūdī*) rather than a conceptual representation, EDAs are restricted to the acquired layer and cannot debunk the presentational layer. In evaluating this claim, two major challenges are anticipated and addressed:

The False Attribution Challenge: Critics might argue that what is termed the intuition of poverty is merely a cognitive processing error—a false attribution of internal bodily states to a transcendent agent. The response is that false attribution is only meaningful in acquired knowledge, where an inferential gap exists between subject and object. In knowledge by presence, no external data is exchanged for the mind to misprocess into a false positive; in this domain, the knower and the known are unified.

The Pluralism Challenge: How can the astonishing and sometimes contradictory diversity of religious beliefs be reconciled with an infallible, shared presentational core? Based on the principle of "substantial motion" (*al-ḥaraka al-jawhariyya*), the existential perfection of human souls leads to varying degrees of truth-tracking intensity and clarity in this disclosure. The plurality of religions, therefore, does not negate the core intuition; rather, it is the effect of the differing degrees of existential perfection among souls, coupled with the inherent limitations in translating and interpreting that pure existential apprehension (i.e., *al-ʿilm al-basīṭ* in Sadra's terminology) into conceptual, linguistic, and cultural acquired constructs (i.e., *al-ʿilm al-murakkab*).

Conclusion

EDAs, due to their reliance on a reductionist, representation-centric presupposition, fail to evaluate the epistemological totality of religion. The application of Mulla Sadra's theory of knowledge by presence demonstrates that the truth-tracking core of religious belief—namely, the unmediated intuition of existential poverty and essential dependence on the Divine origin—serves as an infallible existential disclosure that is entirely immune to evolutionary debunking. The findings of cognitive science merely explain the biological origins of the external, conceptual layer of religion; a layer whose ultimate validity is borrowed not from evolutionary mechanisms, but from the foundational, pre-existing knowledge by presence.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۲۱۷-۲۳۶
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249925.2098

علم حضوری و هسته واقع‌نمای باور دینی: ارزیابی استدلال‌های تکاملی ابطالگر (EDAs) در حکمت متعالیه

محمدحسین صفی‌زاده[۱]، منصور نصیری[۲]

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۹ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۶

چکیده

ظهور علوم شناختی دین و شناسایی مکانیسم‌های شناختی دخیل در شکل‌گیری باورهای دینی، زمینه‌ساز چالشی معرفت‌شناختی با عنوان استدلال‌های تکاملی ابطالگر (EDAs) شده است. این استدلال‌ها مدعی‌اند که باورهای دینی، محصول مکانیسم‌هایی هستند که برای بقا (نه کشف حقیقت) تکامل یافته‌اند و از این رو فاقد توجیه معرفتی‌اند. هدف این پژوهش، صورت‌بندی پاسخی مبنایی به این چالش با محوریت نظریهٔ علم حضوری در حکمت متعالیه است. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی است و داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که EDAs بر پیش‌فرض بازنمایی‌گرایی استوارند؛ یعنی فرض می‌کنند باور دینی از سنخ تصویرسازی ذهنی است. اما در حکمت متعالیه، هسته واقع‌نمای باور دینی بر علم حضوری نفس به فقر وجودی و وابستگی ذاتی‌اش به مبدأ هستی استوار است. این علم حضوری، بر خلاف معرفت حصولی، از سنخ بازنمایی و محصول سازوکارهای واسطه‌مند شناختی نیست و از این رو در معرض ابطال تکاملی قرار نمی‌گیرد. بنابراین، EDAs تنها لایه حصولی و التفاتی باور دینی را هدف می‌گیرند و هسته حضوری آن از قلمرو شمول این استدلال‌ها بیرون می‌ماند.

کلیدواژه‌ها

استدلال‌های تکاملی ابطالگر، علم حضوری، حکمت متعالیه، علوم شناختی دین، فقر وجودی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. (mh.safizadeh@ut.ac.ir)
۲. استاد گروه فلسفه دین، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (nasirimansour@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

ظهور علوم شناختی دین[۱] در دهه‌های پایانی قرن بیستم پارادایم جدیدی در مطالعه دین پدید آورد که پرسش از خاستگاه باورهای دینی را از ساحت صرفاً فلسفی- کلامی به قلمروی تجربی و آزمایشگاهی گسترش داد. پژوهشگران این حوزه با بهره‌گیری از ابزارهای روان‌شناسی تکاملی و علوم اعصاب، مکانیسم‌های شناختی دخیل در شکل‌گیری باورهای دینی را شناسایی کرده‌اند. بویر در اثر تأثیرگذار خود، دین را محصول «سیستم‌های استنتاجی» می‌داند که تکامل آنها را برای حل مسائل بقا در محیط‌های اجدادی شکل داده است (Boyer 2001, 17). برت نیز ابزار تشخیص عامل بیش‌فعال[۲] را معرفی می‌کند که ذهن انسان را مستعد نسبت دادن عاملیت به محرک‌های مبهم می‌سازد (Barrett 2004, 31–44). این تبیین‌های شناختی، هرچند به خودی خود دلالتی بر صدق یا کذب باورهای دینی ندارند، اما زمینه‌ساز چالشی معرفت‌شناختی شده‌اند که در ادبیات فلسفی معاصر با عنوان استدلال‌های تکاملی ابطالگر[۳] شناخته می‌شود.

استدلال‌های تکاملی ابطالگر، بر خلاف نقدهای کلاسیک که مستقیماً صدق باورهای دینی را هدف می‌گرفتند، بر فرایند شکل‌گیری این باورها متمرکزند. هسته مرکزی این استدلال‌ها بر یک شکاف معرفتی استوار است: انتخاب طبیعی مکانیسم‌های شناختی را برای بقا بهینه کرده است، نه برای کشف حقیقت. استریت با طرح دوراهی داروینی استدلال می‌کند که فشارهای تکاملی باورهایی را در ذهن انسان تثبیت کرده‌اند که برای موفقیت تولیدمثلی سودمند بوده‌اند، نه لزوماً باورهایی که صادق‌اند (Street 2006, 121–22). ویلکینز و گریفیتس این بحث را با معرفی مفهوم پل میلویان[۴] تدقیق کرده‌اند: باورها تنها در صورتی موجه‌اند که میان ارزش بقایی و صدق آنها پیوندی ضروری وجود داشته باشد. آنها استدلال می‌کنند که در حوزه باورهای دینی، بر خلاف باورهای حسیِ عقل سلیم، چنین پیوندی وجود ندارد؛ زیرا مکانیسم‌هایی مانند HADD ذاتاً بیش‌فعال هستند و خطاهای سیستماتیک تولید می‌کنند (Wilkins and Griffiths 2012, 2, 7). بنابراین، اگر فرایند شکل‌گیری باور دینی نسبت به حقیقت ناحساس و بی‌تفاوت باشد، این باورها فاقد توجیه معرفتی خواهند بود.

در پاسخ به این چالش، رویکردهای متعددی در فلسفه دینِ تحلیلی مطرح شده است. برجسته‌ترین پاسخ معرفت‌شناسی اصلاح‌شده آلوین پلنتینگا است که با تکیه بر مفهوم کارکرد صحیح[۵] استدلال می‌کند باورهای دینی می‌توانند بدون نیاز به شواهد استدلالی، پایه و موجه باشند، مشروط بر آن که قوای شناختیِ مولد آنها در محیط مناسب و مطابق طرح الهی عمل کنند (Plantinga 2000, 179). کلارک و برت نیز تلاش کرده‌اند نشان دهند که یافته‌های علوم شناختی دین نه تنها با خداباوری ناسازگار نیست، بلکه می‌تواند مؤید نوعی الهیات طبیعی باشد (Clark and Barrett 2010, 185–89). با این حال، همان طور که دی‌کروز و دی‌اسمت یادآور شده‌اند، بخش قابل‌توجهی از این پاسخ‌ها در چارچوب اعتمادگرایی[۶] صورت‌بندی می‌شود و می‌کوشد نشان دهد که فرایندهای شناختیِ تکامل‌یافته، مادام که به نحو قابل‌اعتمادی پیوند باور را با جهان خارج برقرار کنند، می‌توانند رهگیری صدق و تولید باورهای موجه را تضمین نمایند (De Cruz and De Smedt 2015, 190).

خلأ پژوهشی اصلی در این است که تمامی این مباحث، اعم از چالش و پاسخ، بر یک پیش‌فرض مشترک استوارند: این که باور دینی ذاتاً از سنخ بازنمایی ذهنی است؛ یعنی ذهن با استفاده از مکانیسم‌های شناختی تصویری از واقعیت می‌سازد. در این تصویر، پرسش اصلی این است که آیا این بازنمایی‌ها با واقعیت مطابقت دارند یا نه. اما

اگر ساحت دیگری از معرفت وجود داشته باشد که اساساً از سنخ بازنمایی نباشد، تیغ ابطال‌گرایی تکاملی در آن ساحت کُند خواهد بود. این همان ظرفیتی است که سنت فلسفی اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه، با نظریه علم حضوری ارائه می‌دهد. در علم حضوری، خود واقعیت بدون واسطهٔ صورت ذهنی نزد عالم حاضر است، و از این رو دوگانگی ذهن/عین و مسئله مطابقت که پیش‌فرض استدلال‌های ابطالگر است، اساساً منتفی می‌شود.

در ادبیات پژوهشی فارسی، مطالعاتی درباره نسبت علوم شناختی دین و فلسفه اسلامی صورت گرفته است. برخی پژوهشگران به بررسی سازگاری یافته‌های علوم شناختی با مفهوم فطرت پرداخته‌اند (ترخان ۱۴۰۳) و برخی دیگر نقدهایی کلی بر طبیعت‌گرایی این رویکرد مطرح کرده‌اند (برای نمونه، بیابانکی ۱۳۹۸؛ ۱۴۰۲). با این حال، تاکنون پژوهشی که به طور خاص ظرفیت نظریه علم حضوری را در پاسخ به صورت‌بندی دقیق استدلال‌های ابطالگر تکاملی مورد بررسی قرار دهد، انجام نشده است. افزون بر این، در فضای پژوهشی بین‌المللی نیز از ظرفیت‌های فلسفه حکمت متعالیه برای مواجهه و پاسخ‌گویی به استدلال‌های تکاملی ابطالگر استفاده‌ای صورت نگرفته و این امکان نظری کاملاً مغفول مانده است.

لازم به تصریح است که تمایز میان علم حضوری و علم حصولی در این پژوهش به عنوان یک تمایز مبنایی و مفهومی در سنت فلسفی اسلامی مفروض گرفته می‌شود. بدین‌سان، در این مقاله اثبات مستقل وجود علم حضوری یا لوازم متافیزیکی مترتب بر آن، نظیر بحث از تجرد نفس و نسبت آن با بدن، مورد پیگیری قرار نمی‌گیرد، بلکه این مباحث به مثابه پیش‌فرض‌های پذیرفته‌شده در چارچوب حکمت متعالیه تلقی می‌شوند. تردیدی نیست که بررسی انتقادی و دفاع برهانی از این پیش‌فرض‌ها نیازمند تحلیل‌های مفصل هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است که پرداختن به آنها از حدود و مجال این مقاله فراتر می‌رود. بر این اساس، تمرکز نوشتار حاضر صرفاً بر این پرسش قرار دارد که در صورت پذیرش نظریه علم حضوری و مبانی آن، آیا و به چه معنا می‌توان آن را واجد ظرفیتی معرفت‌شناختی برای تحدید دامنه شمول استدلال‌های تکاملی ابطالگر دانست، بی آن که ادعایی در باب اثبات نهایی مبانی متافیزیکی آن مطرح شود.

فرضیه اصلی این پژوهش آن است که اگر هسته مرکزی باور دینی را نه یک بازنمایی ذهنی که محصول مکانیسم‌های تکاملی است، بلکه نوعی علم حضوری و شهود وجودی بدانیم، استدلال‌های ابطالگر تکاملی دامنه شمول خود را از دست می‌دهند. به تعبیر دقیق‌تر، این استدلال‌ها تنها لایه حصولی باور دینی (مفاهیم، تصاویر و گزاره‌های دینی) را هدف می‌گیرند، اما قادر به ابطال هسته حضوری آن (شهود بی‌واسطه نفس از فقر وجودی و وابستگی ذاتی‌اش به مبدأ هستی) نیستند.

هدف اصلی این پژوهش صورت‌بندی یک پاسخ مبنایی به چالش استدلال‌های ابطالگر تکاملی با محوریت نظریه علم حضوری است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته و ساختار آن بدین شرح است: بخش دوم به تبارشناسی شناختی و تشریح فنی چالش EDAs اختصاص دارد. بخش سوم، زیرساخت‌های هستی‌شناختی پاسخ را با تکیه بر تمایز علم حصولی/حضوری و تفکیک علل مُعِدّه/فاعلی تبیین می‌کند. در بخش چهارم، استدلال دفاعی مبنی بر مصونیت معرفتی هسته حضوری صورت‌بندی می‌شود. و در نهایت، بخش پنجم به ارزیابی انتقادی این رویکرد در مواجهه با دو چالش اسناد نادرست و تکثرگرایی می‌پردازد.

۲. تبارشناسی شناختی و ساختار استدلال‌های ابطالگر تکاملی (EDAs)

برای فهم دقیق دامنه و قدرت نقد استدلال‌های ابطالگر، نخست باید ماهیت تبیین‌هایی را که علوم شناختی دین از باورهای دینی ارائه می‌دهد، بررسی کرد. در ادبیات تخصصی این حوزه، در خصوص دلالت‌های فلسفی این یافته‌ها اجماعی وجود ندارد و دو رویکرد کلان قابل تفکیک است. گروه نخست که رویکردی طبیعت‌گرایانه و تقلیل‌گرا دارند، مانند دنت و بویر، دین را نتیجه فعالیت سیستم‌های شناختی‌ای می‌دانند که برای اهداف تکاملی دیگری (مانند بقا) شکل گرفته‌اند، نه برای کشف حقیقت. دنت صراحتاً از تعبیر محصول جانبی[۷] استفاده می‌کند و ذهن را جعبه ابزاری می‌نامد که دین یکی از برون‌دادهای فرعی آن است (Dennett 2006, 107). بویر نیز ذهن را متشکل از سیستم‌های استنتاجی تخصصی می‌داند که مفاهیم دینی از تعامل آنها پدید می‌آیند (Boyer 2001, 25–26). در مقابل، پژوهشگرانی نظیر برت (Barrett 2004, 123) استدلال می‌کنند که تبیین مکانیسم‌های شناختیِ شکل‌دهنده باور، لزوماً به معنای انکار صدق آن باور نیست. برت تصریح می‌کند که حتی اگر بتوان نشان داد که تمایل طبیعی به باور دینی حاصل ظرفیت‌های تکامل‌یافته است، این امر با الهیات سازگار خواهد بود. از این منظر، سازوکارهای شناختی نه به عنوان ابزارهای تولید توهم، بلکه به مثابه قابلیت‌هایی در نظر گرفته می‌شوند که در طبیعت خدادادی انسان تعبیه شده‌اند تا امکان شناخت و ارتباط با امر الوهی را فراهم آورند.

با وجود این تفکیک، آنچه در فلسفه دین معاصر به عنوان چالشی جدی مطرح شده، نه صرف تبیین علمی، بلکه پیوند این تبیین‌ها با مبانی معرفت‌شناسی تکاملی است. اگرچه تبیین علّی یک باور، به خودی خود دلیلی بر کذب آن نیست (پرهیز از مغالطه تکوینی)، اما رویکردهای ابطال‌گرایانه از مسیرهای متفاوتی توجیه معرفتی باورها را هدف قرار می‌دهند. برای نمونه، استریت (Street 2006, 122) با طرح چالش بی‌ارتباطی استدلال می‌کند که نیروهای تکاملی، مستقل از صدق و کذب باورها، محتوای ارزیابانه و هنجاری ذهن ما را شکل داده‌اند. در رویکردی متمایز اما با نتیجه‌ای همسو، اندیشمندانی نظیر ویلکینز و گریفیتس (Wilkins and Griffiths 2012, 3) با تمرکز بر مکانیسم انتخاب طبیعی، بر ناحساس بودن فرایند تکاملی نسبت به صدق تأکید کرده و بیان می‌کنند که این فرایندها صرفاً در پی افزایش ارزش بقا هستند، نه کشف حقیقت. مجموع این چالش‌ها که تحت عنوان EDAs شناخته می‌شوند، می‌کوشند نشان دهند که میان ارزش بقایی و صدق باور، شکافی پرنشدنی وجود دارد و از این رو، توجیه معرفتی باورهای تکامل‌یافته زیر سؤال می‌رود.

با تکیه بر چارچوب کاهان،[۸] می‌توان مجموع این چالش‌ها را در قالب استنتاج منطقی زیر صورت‌بندی کرد تا هدف دقیق نقد مشخص گردد:

مقدمهٔ اول: منشأ تکوینی باورهای دینی (پدیده p) مکانیسم‌های شناختی مبتنی بر ارزش انطباقی (نظیر HADD) هستند.

مقدمهٔ دوم: فرایندهای تکاملی مولد p، مستقل از صدق و کذب عمل می‌کنند و هیچ پل ارتباطی ضروری میان ارزش بقای p و حقیقت عینی آن وجود ندارد.

مقدمهٔ سوم: اگر فرایند شکل‌گیری یک باور، نسبت به صدق یا کذب آن ناحساس (Insensitive) باشد، آن باور فاقد توجیه معرفتی است.

نتیجه‌گیری: بنابراین، باورهای دینی (پدیده p) از منظر معرفت‌شناختی ناموجه بوده و تعلیق یا ابطال می‌گردند (Kahane 2011, 106).

۲-۱. مکانیسم‌های شناختی تولید باور دینی

پژوهشگران علوم شناختی دین با بهره‌گیری از روان‌شناسی تکاملی، مجموعه‌ای از سوگیری‌های شناختی را شناسایی کرده‌اند که ذهن انسان را مستعد پذیرش باورهای دینی می‌سازد. نخست، ابزار تشخیص عامل بیش‌فعال (HADD) است که طبق نظر جاستین برت، برای مدیریت خطاهای پرهزینه در محیط‌های اجدادی، ذهن را به سوی تشخیص عاملیت حتی در محرک‌های مبهم سوق می‌دهد (Barrett 2004, 42–43). دوم، نظریه ذهن (ToM) که به گفته برینگ، انسان را مستعد نسبت دادن حالات ذهنی به عوامل نامشهود یا مردگان می‌کند (Bering 2006, 454). سوم، غایت‌شناسی شهودی که کلمن نشان داده کودکان را به سوی یافتن هدف در پدیده‌های طبیعی می‌کشاند (Kelemen 2004, 296–99). و در نهایت، اصل حداقل خلاف‌آمدی (MCI) که بویر آن را عامل ماندگاری مفاهیم دینی می‌داند؛ مفاهیمی که با نقض محدود انتظارات شهودی، توجه را جلب کرده و همزمان قابلیت استنتاج را حفظ می‌کنند (Boyer 2001, 65, 81). این مکانیسم‌ها مجموعاً بستری شناختی فراهم می‌کنند که باور دینی را به عنوان محصولی طبیعی جلوه می‌دهد.

۲-۲. ساختار معرفت‌شناختی استدلال: تحلیل شکاف میان بقا و صدق

در بخش پیشین، مکانیسم‌های شناختی‌ای را معرفی کردیم که پژوهشگران CSR آنها را زمینه‌ساز شکل‌گیری باورهای دینی می‌دانند. اکنون پرسش اصلی این است: آیا شناسایی این مکانیسم‌ها، به تنهایی باور دینی را بی‌اعتبار می‌کند؟ پاسخ اولیه منفی است. صرف تبیین علّی یک باور، دلیلی بر کذب آن نیست (Barrett 2011, 65)؛ این همان خطایی است که به مغالطه تکوینی معروف است. بنابراین، منتقدان باور دینی برای تبدیل تبیین علمی به نقد فلسفی، به گامی فراتر نیاز دارند: آنها باید نشان دهند که فرایند شکل‌گیری باور دینی، ذاتاً نسبت به حقیقت ناحساس است؛ یعنی حتی اگر خدایی وجود نداشت، همین مکانیسم‌ها باز هم ما را به باور به خدا سوق می‌دادند.

شارون استریت با طرح دوراهی داروینی[۹] این گام را برمی‌دارد. استدلال او این است که نیروهای انتخاب طبیعی بر محتوای نگرش‌های ارزیابانه ما تأثیر عظیمی داشته‌اند (Street 2006, 109). اما انتخاب طبیعی باورها را بر اساس معیار حقیقت غربال نمی‌کند، بلکه آنها را بر اساس موفقیت تولیدمثلی برمی‌گزینند. بنابراین، فشار تکاملی به سمتی بوده است که ما باورهایی را بپذیریم که برای بقا سودمند بوده‌اند، نه لزوماً باورهایی که صادق هستند (Street 2006, 121–22). به عبارت دیگر، تکامل یک فرایند کور نسبت به حقیقت مستقل از ذهن است؛ اگر باوری کاذب به بقا کمک کند، تکامل آن را حفظ می‌کند.

در اینجا یک اعتراض طبیعی مطرح می‌شود: اگر تکامل نسبت به حقیقت کور است، پس چرا به حواس پنج‌گانه‌مان اعتماد داریم؟ مگر آنها هم محصول تکامل نیستند؟ استدلال آنها این است که در حوزه باورهای عقل سلیم (مانند باور به اجسام فیزیکی)، میان باور صادق و موفقیت تکاملی، پیوندی ضروری برقرار است. بر خلاف تصور رایج که حقیقت‌یابی را رقیب بقا می‌داند، آنها معتقدند در این سطح، حقیقت‌یابی ابزاری است که از طریق آن تناسب تکاملی[۱۰] حاصل می‌شود (Wilkins and Griffiths 2012, 4). بنابراین، اگر ارگانیسمی جهان را آن‌گونه که هست درک نکند، اقداماتش با واقعیت در تضاد قرار گرفته و منابع حیاتی‌اش هدر می‌رود؛ از این رو، انتخاب طبیعی

در این حوزه سیستم‌های شناختی را به گونه‌ای طراحی کرده است که حقیقت را ردیابی کنند (Wilkins and Griffiths 2012, 2, 4).

اما آیا چنین پلی در مورد باورهای دینی هم وجود دارد؟ منتقدان پاسخ می‌دهند: خیر. در حالی که در حوزه عقل سلیم، بقا با صدق پیوند خورده بود، در حوزه دین، بقا با خطای سیستماتیک گره خورده است. سازوکار عامل‌یاب[۱۱] که در شکل‌گیری باورهای دینی نقش دارد، یک سازوکار بیش‌فعال است که ما را به دیدن عامل حتی در غیاب آن سوق می‌دهد. ویلکینز و گریفیتس توضیح می‌دهند که این خطاها از نظر تکاملی معقول بوده‌اند: «این باورها خطاهای نوع اول (دیدن دشمن خیالی) هستند و بهایی هستند که برای اجتناب از خطاهای پرهزینه‌ترِ نوع دوم (ندیدن دشمن واقعی) پرداخت می‌شود» (Wilkins and Griffiths 2012, 7). بنابراین، بر خلاف مورد باورهای حسی (مانند وجود صخره)، در اینجا هیچ پل میلویانی وجود ندارد، زیرا تبیین‌های تکاملیِ دین فرض نمی‌کنند که این باورها محصول سازوکاری حقیقت‌یاب باشند. این نتیجه‌گیری، هسته اصلی استدلال‌های ابطالگر تکاملی را تشکیل می‌دهد.

۳. چرخش صدرایی: از بازنمایی‌گرایی حصولی به حضور وجودی

استدلال‌های تکاملی ابطالگر (EDAs) بر یک پیش‌فرض معرفت‌شناختی بنیادین استوارند: این که باور دینی لزوماً از سنخ «بازنمایی‌های ذهنی» است. در این تصویر، ذهن با استفاده از مکانیسم‌های تکاملی تصویری از واقعیت می‌سازد و اگر این فرایند جهت‌گیری حقیقت‌یاب نداشته باشد، محصول آن فاقد اعتبار است. اما این استدلال تنها در صورتی معتبر است که تمام ساحت‌های باور دینی از سنخ علم حصولی باشد. حکمت متعالیه با استفاده از «علم حضوری» نشان می‌دهد که هسته وجودی باور دینی از دامنه شمول این استدلال‌ها خارج است.

۳-۱. تمایز علم حصولی و حضوری

ملاصدرا علم را مرتبتی از وجود، بلکه عین وجود می‌داند (صدرالمتألهین ۱۳۸۸، ۱۳۵). قوت و ضعف وجودی علم در نسبت علم و عین نیز آشکار می‌شود. ملاصدرا بیان می‌کند که علم گاه عین معلوم خارجی و گاه غیر آن است (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۶: ۱۵۵). بر این اساس در شدیدترین حالت، علم و معلوم یکی هستند که همان علم حضوری است. در مقابل در علم حصولی، علم مغایر معلوم است و هستیِ شناخت با هستی شیء شناخته شده یگانگی ندارند (عبودیت ۱۳۸۹، ۱۲۹). در علم حصولی واسطه‌ای میان شناسنده و واقعیت قرار دارد و امکان خطا وجود دارد؛ اما در علم حضوری این دوگانگی منتفی است.

۳-۲. مکانیسم‌های شناختی: علت مُعِدّ یا فاعلی؟

در نظام فلسفی حکمت متعالیه، تمایز دقیقی میان علت فاعلی و علت معدّه وجود دارد. ملاصدرا تصریح می‌کند که نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت است و نسبت به صور ادراکی فاعلِ ایجاد است، نه صرفاً قابل و پذیرنده (صدرالمتألهین ۱۳۸۸، ۱۵۱). اما این فاعلیت در مرتبهٔ صور حسی و خیالی است؛ در مرتبهٔ معقولات، نفس به واسطهٔ انتقال از عالم محسوس به عالم متخیل و سپس به عالم معقول، صورت عقلیه را انتزاع می‌کند. پس نفس نمی‌تواند خالق معقولات باشد چون بالقوه است (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۲۸۸-۲۹۰). در نظر دقیق‌تر ملاصدرا تصریح می‌کند که نفس ناطقه انسانی با عقل فعال متحد می‌شود (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۳: ۳۳۶-۳۳۷).

بر این اساس، در تحلیل نهایی، فرایندهای تکاملی و آلات جسمانی نقش علت معدّه را ایفا می‌کنند، نه علل فاعلی. تکامل را می‌توان به صیقل دادن آینه تشبیه کرد: فشارهای تکاملی ممکن است آینهٔ ادراکی انسان را صیقل داده باشند، اما این که آینه تصویری را نشان می‌دهد، دلیل بر آن نیست که آینه آن را ساخته است. صیقل‌دهنده (تکامل) علت معد است و منبع نور (حقیقت متعالی) علت فاعلی.

۳-۳. از خودیابی به خدایابی: ساختار وجودی ربط و لوازم معرفتی آن

پرسشی که در برابر استدلال پیشنهادی مطرح می‌شود این است: حتی اگر بپذیریم که نفس، فقر وجودی خود را به علم حضوری می‌یابد، چگونه این یافتن به خداباوری منتهی می‌شود؟ آیا یافتن وابستگی به چیزی مساوی با یافتن آن چیز است؟

پاسخ در ساختار هستی‌شناختی رابطه علّی در حکمت متعالیه نهفته است. حکمای اسلامی تا زمان میرداماد معتقد بودند که لازمه وجود معلول، ارتباط با علت است؛ به اصطلاح ایشان، وجود معلول نسبت به علت وجود رابطی (وجود فی‌نفسه لغیره) است. از نظر آنان هر ممکنی از حیث وابستگی به علت وجود فی‌نفسه للغیر دارد و از جهت معلولیتش از علت انفکاک‌ناپذیر است، ولی این نحو ارتباط منافاتی ندارد با این که معلول، صرف‌نظر از مقایسه با علت، از جهت دیگری مستقل باشد (نک. میرداماد ۱۳۸۵، ۱۱۴؛ ابن‌سینا ۱۳۷۹، ۳۷۹).

اما ملاصدرا این دیدگاه را نپذیرفت و اثبات کرد که نیازمندی معلول به علت، عمیق‌تر از تلقی حکمای پیشین است. به اعتقاد او، وجود معلول نسبت به علت «عین‌الربط» است، یعنی وجودش فی‌غیره است و وجود فی‌نفسه ندارد. اگر معلول را شیئی دارای ربط بدانیم، معنایش این است که صرف‌نظر از علتش ذاتی دارد و در آن ذات نیازمند علت نیست؛ اما وقتی معلول را عین‌الربط بدانیم، معنایش این است که اصلاً حیثیتی غیر از ارتباط با علت ندارد. ملاصدرا وجود معلول را دارای حکم معنای حرفی می‌داند: همان‌گونه که معنای حرفی هیچ استقلالی در مقابل معنای اسمی ندارد و بدون آن قابل تصور نیست، وجود معلول نیز قابلیت وجود استقلالی ندارد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۳۲۹-۳۳۰).

این تفاوت هستی‌شناختی، پیامد معرفت‌شناختی مهمی دارد: عین‌الربط بودن معلول به علت هستی‌بخش، مستلزم حضور علت نزد معلول است. بنابراین، انسان اگر ذات خود را از حیث جایگاهش در عالم تکوین شهود کند، چون حقیقت وجودی‌اش حیثیتی جز ربط و تعلق به خالق هستی نیست، خداوند را نیز به علم حضوری ادراک می‌کند و درمی‌یابد که لحظه‌ای نمی‌تواند مستقل از علت خود موجود باشد. در علم حضوری معلول به علت، بر خلاف علم حصولی که قوای ادراکی واسطه می‌شوند، هیچ واسطه‌ای جز تعلق وجودی معلول به علت وجود ندارد و معلول به وجودش علت را می‌یابد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۳: ۴۶۹؛ ۶: ۱۶۱).

البته این علم حضوری، اجمالی است نه تفصیلی. ملاصدرا تصریح می‌کند که مشاهده ذات واجب برای معلول ممکن نیست مگر از پس پرده‌های وجودش؛ معلول به اندازه سعه وجودی‌اش، بهره‌ای از شناخت آن حقیقت نامتناهی دارد، نه به اندازه حقیقت مشهود که حد و اندازه ندارد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۵).

نکته‌ای که باید بر آن تأکید کرد این است که متعلَّق این شهود، نه یک موجود محدود دیگر، بلکه ضرورتاً غنیّ مطلق است. توضیح آن که، نفس در این شهود، خود را نه صرفاً وابسته به چیزی، بلکه عین وابستگی می‌یابد؛ یعنی هیچ حیثیتی از استقلال در خود نمی‌بیند. چنین فقر مطلقی، منطقاً نمی‌تواند به موجودی ختم شود که خود نیز فقیر و

وابسته است؛ زیرا در آن صورت، پرسش از مرجع نهایی وابستگی همچنان باقی می‌ماند. به تعبیر دیگر، شهود فقر مطلق در خود، مستلزم اذعان ضمنی به غنای مطلق در طرف مقابل است. این همان چیزی است که در زبان دین خدا و در زبان فلسفه واجب‌الوجود نامیده می‌شود.

بنابراین، نظریه علم حضوریِ ممکن به واجب بر اصل عین‌الربط بودن معلول به علت هستی‌بخش مبتنی است. این بدان معناست که هستهٔ حضوری باور دینی یعنی یافت بی‌واسطهٔ نفس از تعلق وجودی خود به مبدأ، ریشه در ساختار وجودی انسان دارد، نه در فرایندهای شناختی‌ای که EDAs مدعی تبیین آنها هستند.

۴-۳. شالوده واقع‌نمای معرفت دینی در حکمت متعالیه

معرفت نفس به مبدأ، در نظام صدرایی، حقیقتی ذومراتب است. آنچه ملاصدرا در پیوند علت‌العلل و وجود رابط معلول عرضه می‌کند، ساختاری سه‌لایه است که هر مرتبه شرط امکان مرتبه فراتر را فراهم می‌آورد.

مرتبه نخست: حضور تکوینی فقر. بنیادی‌ترین لایه نه امری معرفتی، بلکه نحوه هستی معلول است: عین‌الربط بودن ممکن نسبت به واجب، و وجود رابط نفس نسبت به مبدأ هستی‌بخش. ملاصدرا وجود معلول را دارای حکم معنای حرفی می‌داند که هیچ استقلالی در برابر علت ندارد و بدون آن قابل تصور نیست (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۳۲۹-۳۳۰)؛ تا آنجا که اگر نظر از جاعل برداشته شود، از معلول نه وجودی باقی می‌ماند و نه ماهیتی (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۴۱۳). بر همین بنیاد، منشأ حاجت معلول نه امکان ذاتی، بلکه فقر وجودی و متقوم بودن وجود شیء به غیر است (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۳: ۲۵۳). در این مرتبه، نفس فقر خویش را به صورت گزاره نمی‌یابد، بلکه خود عین فقر و ربط است. این لایه در ساحت وجود جای دارد نه در ساحت علم.

مرتبه دوم: علم بسیط حضوری به فقر. بر بنیاد آن حضور تکوینی، علمی حضوری و غیرالتفاتی تحقق می‌یابد که در آن علم عین معلوم است. از آنجا که علم نزد ملاصدرا امری وجودی و مساوق با وجود است (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۲: ۲۳۵؛ ۶: ۱۶۳) و تصریح می‌کند که علم گاه عین معلوم خارجی است و گاه غیر آن (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۶: ۱۵۵)، در شدیدترین حالت، علم و معلوم یکی‌اند و این همان علم حضوری است. در علم حضوریِ معلول به علت، بر خلاف علم حصولی که قوای ادراکی واسطه می‌شوند، هیچ واسطه‌ای جز تعلق وجودی معلول به علت نیست و معلول به وجود خویش علت را می‌یابد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۳: ۴۶۹؛ ۶: ۱۶۱). ملاصدرا این مرتبه را علم بسیط می‌نامد: ادراک شیء همراه با غفلت از آن ادراک و غفلت از تصدیق به چیستی مدرَک (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۶). این علم برای همه ممکنات به نحو قهری حاصل است و در آن جهالت و خطا راه ندارد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۷-۱۱۸). همین قهری و خطاناپذیر بودن است که این مرتبه را به شالوده واقع‌نما و غیرقابل‌تخطی معرفت بدل می‌کند؛ مرتبه‌ای که شرط صدق مراتب پسین است و چون گزاره نیست، بیرون از دامنه ابطال‌گرایی قرار می‌گیرد.

مرتبه سوم: علم مرکب تفصیلی التفاتی. فراتر از علم بسیط، نفس می‌تواند به فقر خویش التفات تفصیلی یابد و آن را به صورت حکمی تصدیقی درآورد (حکمی از سنخ من فقیرم)، ادراکی مرکب که در آن نسبت فقر و فاقه به نحو گزاره‌ای تصدیق می‌شود. ملاصدرا این مرتبه را ادراک شیء همراه با شعور و آگاهی نسبت به آن ادراک و نسبت به چیستی مدرَک تعریف می‌کند (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۶). باید توجه داشت که علم حضوری مرتبه دوم، به تصریح ملاصدرا، اجمالی است نه تفصیلی؛ مشاهده ذات واجب برای معلول جز از پس پرده‌های وجود خودش

ممکن نیست و معلول تنها به اندازه سعه وجودی‌اش بهره‌ای از آن حقیقت نامتناهی دارد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۵). از همین رو، مرتبه سوم چیزی جز ظهور تفصیلی و گزاره‌ای آن علم حضوری اجمالی نیست. ملاصدرا خود تصریح می‌کند که میزان عقاب و ثواب و حکم کفر و ایمان همین علم مرکب است و حصول آن به میزان تلاش آدمی بستگی دارد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۷-۱۱۸). از این رو، در اصطلاح دقیق صدرایی، آنچه معرفت دینی و ایمان نامیده می‌شود همان ادراک مرکب و التفاتی مرتبه سوم است؛ اما این ادراک، از آنجا که صورت تفصیلی همان علم حضوری بسیط مرتبه دوم است، اعتبار واقع‌نمای خود را از آن مرتبه حضوری می‌گیرد.

این سه مرتبه در طول یکدیگرند. مرتبهٔ سوم چیزی جز کشف تفصیلی و التفاتی همان فقری نیست که در مرتبهٔ دوم به نحو بسیط و اجمالی نزد نفس حاضر است؛ و مرتبهٔ دوم خود بر حضور تکوینی مرتبهٔ نخست ابتنا دارد. علم مرکب، صورت مفصَّل و گزاره‌ای آن حضور بسیط است و از این رو اعتبار خویش را از مرتبهٔ زیرین خود وام می‌گیرد.

بر این اساس، آنچه تحلیل‌های EDAs توان ارزیابی‌اش را دارند، تنها صورت مرکب و التفاتی معرفت، یعنی مرتبه سوم حصولی و گزاره‌ای است. اما حتی اگر چنین تحلیلی علت پیدایش این صورت را به عوامل تکاملی بازگرداند، نسبت صدق آن با متعلقش را منحل نمی‌کند؛ زیرا این نسبت نه از سازوکار پیدایش، بلکه از حضور بی‌واسطه فقر نزد نفس در مرتبه دوم تأمین می‌شود، و در ساحتی که علم عین معلوم است، تحلیل تکاملی فاصله‌ای برای تطبیق نمی‌یابد. نتیجه آن که هسته مصون معرفت را نباید با خود ایمانِ ملاک‌دار یکی گرفت. ایمان، به مثابه ادراک مرکب، مناط تکلیف است و صورتش می‌تواند در معرض پرسش از خاستگاه قرار گیرد، اما اعتبار معرفتی‌اش را از ابتنا بر شالوده حضوری مرتبه دوم وام می‌گیرد. آنچه از دسترس ابطال تکاملی بیرون می‌ماند، نه صورت معرفت، بلکه مرجع واقع‌نمای آن است؛ و این مصونیت دلبخواه نیست، بلکه تنها به معرفت به مبدأ اختصاص دارد، زیرا فقر وجودی، بر خلاف متعلق سایر ادراکات حصولی، عین حقیقت نفس مدرِک است و از او جدا نمی‌شود. بنابراین، مبنا بودن ادراک مرکب برای تکلیف، نه‌تنها با مصونیت شالوده‌اش منافات ندارد، بلکه خود بر همان شالوده حضوری و ابطال‌ناپذیر علم بسیط استوار است که قهراً و بی‌واسطه نزد هر نفسی حاضر است.

۴. صورت‌بندی استدلال دفاعی: مصونیت معرفتی هستهٔ حضوری

بر مبنای تحلیل هستی‌شناختی علم حضوری، اکنون می‌توان پاسخ نهایی به استدلال‌های تکاملی ابطالگر (EDAs) را صورت‌بندی کرد. این استدلال نشان می‌دهد که دامنهٔ شمول EDAs محدود است و نمی‌تواند تمامیت باور دینی را هدف قرار دهد. استدلال پیشنهادی را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

مقدمهٔ اول: استدلال‌های تکاملی ابطالگر تنها باورهایی را هدف قرار می‌دهند که محصول فرایندهای باورساز شناختی و از سنخ بازنمایی ذهنی باشند.

پیش‌فرض بنیادین EDAs این است که تکامل، مکانیسم‌های تولید باور را کورکورانه شکل داده است. دی‌کروز و دی‌اسمت توضیح می‌دهند، این استدلال‌ها بر این فرض استوارند که باورهای دینی، محصول فرعیِ فرایندهای شناختی‌ای هستند که برای مقاصد دیگری (مانند بقا) تکامل یافته‌اند (De Cruz and De Smedt 2015, 101). بویر در تبیین ساختار ذهن انسان می‌نویسد: «ذهن شامل ابزارهای تبیینی تخصصی متعددی است که بهتر است آنها را سیستم‌های استنتاجی بنامیم؛ هر یک از این سیستم‌ها با انواع خاصی از رویدادها سازگار شده و به طور خودکار

تبیین‌هایی برای آنها پیشنهاد می‌کند» (Boyer 2001, 25). این سیستم‌های استنتاجی، همان فرایندهای باورساز هستند که تکامل آنها را برای بقا طراحی کرده است. بویر باورهای دینی را نیز محصول همین سیستم‌ها می‌داند: «مفاهیم دینی ممکن است خارق‌العاده به نظر برسند، اما آنها نیز از همین سیستم‌های استنتاجی استفاده می‌کنند» (Boyer 2001, 25). به عبارت دیگر، باور به موجودات ماورای طبیعی از همان مکانیسم‌هایی تولید می‌شود که باور به اشیا و اشخاص عادی را تولید می‌کند. اتران نیز دین را به عنوان «توزیع علّی بازنمایی‌های ذهنی» تعریف می‌کند: «دین، علم و هر نظم فرهنگی، صرفاً توزیع‌های علّی از بازنمایی‌های ذهنی و نمایش‌های عمومی آن بازنمایی‌ها در میان جمعیت خاصی از اذهان هستند» (Atran 2002, 4). او تصریح می‌کند که «پایدارترین و تکرارپذیرترین الگوهای فرهنگی توسط انطباق‌های تخصصی هستهٔ ذهن/مغز انسان تولید می‌شوند» (Atran 2002, 13). بنابراین، از نظر اتران نیز باور دینی محصول بازنمایی‌های ذهنی است که سیستم‌های شناختی تکامل‌یافته آن را تولید کرده‌اند. بلوم در تحلیل خود از ریشه‌های شناختی دین تصریح می‌کند که «باور دینی یک تصادف تکاملی است، محصول جانبی غیرمنتظرهٔ سیستم‌های شناختی‌ای که برای اهداف دیگری تکامل یافته‌اند» (Bloom 2007, 148). تمام این تحلیل‌ها مبتنی بر این پیش‌فرض‌اند که باور دینی ساختهٔ مکانیسم‌های ذهنی است، نه یافت مستقیم واقعیت. این تحلیل‌ها بر پیش‌فرضی بنیادین استوارند: انحصار شناخت در شناخت بازنمایانه؛ از این منظر، پرسش از یافت مستقیم واقعیت بی‌موضوع است. اما این انحصار یک یافتهٔ تجربی نیست، بلکه التزامی فلسفی و اثبات‌نشده است. نقد حاضر همین مبنا را هدف می‌گیرد: اگر شناختی غیربازنمایانه و بی‌واسطه ممکن باشد، پیش‌فرض انحصار و دامنهٔ شمول استدلال‌های تکاملی ابطالگر فرومی‌ریزد.

مقدمهٔ دوم: در انسان‌شناسی صدرایی، هستهٔ بنیادین باور دینی از سنخ علم حضوری است؛ یعنی شهود بی‌واسطهٔ فقر وجودی نفس و وابستگی ذاتی‌اش به مبدأ هستی.

مقصود از هستهٔ باور دینی در این پژوهش، نه مجموعه گزاره‌های الهیاتی (مانند اوصاف خدا، معاد، نبوت)، بلکه آن شهود بنیادینی است که زمینه‌ساز همه این گزاره‌هاست: یعنی دریافت بی‌واسطهٔ نفس از فقر وجودی خود و وابستگی ذاتی‌اش به مبدئی غنی. این شهود هسته نامیده می‌شود زیرا مقدّم بر هر صورت‌بندی مفهومی است. شهود حضوری فقر وجودی نفس، مبنای شناخت و توجیه همه گزاره‌های الهیاتی بعدی است. این تقدم معرفت‌شناختی صرفاً اعتباری نیست، بلکه ریشه در تقدم هستی‌شناختی دارد؛ زیرا در علم حضوری، شناخت و وجود نفس یکی‌اند و مفاهیم ذهنی پس از آن پدید می‌آیند. بنابراین، تقدم معرفت‌شناختی و تقدم هستی‌شناختی دو امر مستقل نیستند، بلکه یک حقیقت واحدند که از دو منظر متفاوت نگریسته می‌شود. همچنین باور دینی خوانده می‌شود زیرا همین شهود است که انسان را به سوی دین‌ورزی و جست‌وجوی امر متعالی سوق می‌دهد. بنابراین، ادعای این پژوهش محدود است به این که ما مدعی نیستیم تمام محتوای ادیان از EDAs مصون است، بلکه تنها ادعا می‌کنیم که این هستهٔ وجودی از دامنهٔ شمول آن استدلال‌ها خارج است.

همان طور که در بخش پیشین تبیین شد، علم حضوری در نظر نهایی ملاصدرا به معنای انکشاف نفس است (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۶: ۱۹۱)؛ یعنی نفس با فعل وجودیِ خود، نه با دریافت صورت برای خود، منکشف می‌شود. بر این اساس، علم نفس به ذات خویش، نه محصول فرایندی شناختی یا بازنمایی ذهنی، بلکه عین نحوهٔ بودنِ اوست. تفاوت بنیادین علم حصولی و حضوری در همین نکته نهفته است: در علم حصولی، ذهن به واسطهٔ یک

صورت، از شیء علم پیدا می‌کند؛ اما در علم حضوری، نفس با فعل وجودی خود منکشف می‌شود و در مقام فاعل است؛ یعنی واقعیتی است که بدون هیچ واسطه و صورتی نزد نفس حاضر است. بر همین اساس است که ملاصدرا علم فانی به مَفنی فیه یعنی علم معلول به علت هستی‌بخش را از اقسام علم حضوری می‌شمارد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۵).

این تمایز برای پاسخ به EDAs حیاتی است. استدلال‌های ابطالگر تکاملی، مکانیسم‌های تولید باور را هدف می‌گیرند، فرایندهایی که در آنها بازنمایی ساخته می‌شود و تکامل می‌تواند آنها را برای بقا (نه حقیقت) شکل دهد. اما اگر هستهٔ باور دینی از سنخ انکشاف باشد، اساساً مکانیسمی در کار نیست که تکامل بتواند آن را جهت‌دهی کند؛ زیرا انکشاف نفس، نه فرایند، بلکه خودِ نحوهٔ هستی نفس است.

در دستگاه حکمت متعالیه و بر پایه نظریهٔ فقر وجودی، معلول واجد وجودی مستقل از علت تلقی نمی‌شود؛ بلکه تمام حقیقتش همان عین‌الربط بودن و وابستگی تمام‌عیار به علت است. این وابستگی نه وصفی بیرونی و عرضی، بلکه عین هستی معلول است؛ به تعبیر دیگر، معلول چیزی جز فعل و شأنی از شئون علت نیست و نمی‌توان آن را موجودی دانست که در اثر ایجاد و فعالیت علت پدید آمده باشد (عبودیت ۱۳۸۹، ۱۰۷). از این مبنا که مستلزم مجعولِ بالذات دانستن وجود است، ملاصدرا ملاک نیازمندی به علت را نیز بازتعریف می‌کند: حاجت معلول به علت نه از امکان ذاتی، بلکه از فقر وجودی او ناشی می‌شود؛ زیرا «منشأ حاجت به سبب، تعلیقی و متقوم بودن وجود شیء به غیر و ارتباط آن با علت است» (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۳: ۲۵۳).

ملاصدرا از امکان فقری یا امکان وجودی سخن می‌گوید تا نشان دهد که معلول سراسر تعلق است؛ تا آنجا که اگر نظر از جاعل برداشته شود، از معلول نه وجودی باقی می‌ماند و نه ماهیتی (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۱: ۴۱۳). بر همین اساس است که او برای معلول هیچ شأنی قائل نیست و می‌توان دریافت که وجود معلول از سنخ وجود رابط است. چنین وجودی همچون معانی حرفی در زبان هیچ استقلالی ندارد و تمام حیثیتش در ربط دادن و وابسته بودن به غیر خلاصه می‌شود (دینانی ۱۳۸۰، ۲: ۵۵۶).

از دو مقدمهٔ پیشین، این نتیجه به دست می‌آید که استدلال‌های تکاملی ابطالگر (EDAs) به لحاظ ساختاری قادر به ابطال هستهٔ باور دینی نیستند، زیرا دامنهٔ شمول این استدلال‌ها محدود به فرایندهای بازنمایی‌گرانه است، در حالی که هستهٔ باور دینی در چارچوب انسان‌شناسی صدرایی از سنخ انکشاف وجودی است نه بازنمایی شناختی.

بنابراین، EDAs تنها می‌توانند لایهٔ حصولی باور دینی را توضیح دهند؛ یعنی چگونه انسان‌ها در تفسیر تجربهٔ دینی، بازنمایی‌های خاصی تولید کرده‌اند. اما این استدلال‌ها قادر به ابطال هستهٔ حضوری نیستند، زیرا این هسته از سنخ حضور است نه تصویر. این پاسخ ادعا نمی‌کند که هیچ بخشی از باور دینی قابل نقد تکاملی نیست؛ بلکه تنها نشان می‌دهد که هستهٔ وجودی باور یعنی شهود فقر و نیازمندی، از دامنهٔ شمول EDAs خارج است.

۵. ملاحظات انتقادی

اکنون لازم است استدلال را در معرض نقد قرار دهیم و به اشکالات محتملی که منتقدان ممکن است مطرح کنند، پاسخ گوییم.

۵-۱. اشکال نخست: استدلال اسناد نادرست و فروکاست حضور به خطای پردازشی

یکی از مهم‌ترین چالش‌ها علیه ادعای حضور در باور دینی، نه صرفاً وجود مکانیسم‌های شناختی، بلکه عملکرد خاص آنها در پردازش اطلاعات است. هنس ون‌آیگن در تحلیل خود از استدلال‌های ابطالگر نشان می‌دهد که قوی‌ترین نسخه از این استدلال‌ها، استدلال اسناد نادرست[۱۲] است. بر اساس این استدلال، علوم شناختی شواهد محکمی ارائه می‌دهند که ذهن انسان مستعد شناسایی نادرست اطلاعات حسی است (Van Eyghen 2022, 196–97). پژوهشگرانی مانند استوارت گاتری و لوک گالن استدلال می‌کنند که مکانیسم‌هایی مانند HADD باعث می‌شوند که انسان‌ها الگوهای طبیعی یا حالت‌های مبهم روان‌شناختی را به اشتباه به عنوان حضور یک عامل ماورای طبیعی تفسیر کنند. استفن لاو نیز تأکید می‌کند که وقتی یک باور محصول یک فرایند سیستماتیک تولید خطا (مانند اسناد نادرست) باشد، فاقد توجیه معرفتی است (Van Eyghen 2022, 197).

بنابراین، منتقد ادعا می‌کند: آنچه در فلسفه صدرایی علم حضوری به فقر وجودی نامیده می‌شود، در واقع یک مثبتِ کاذب در سیستم پردازش اطلاعات مغز است. ذهن انسان، خلأها یا احساسات درونی را پردازش کرده و به اشتباه آن را به یک موجود بیرونی/متعالی نسبت می‌دهد. پس هسته حضوری نه یک واقعیتِ وجودی، بلکه یک خطای پردازشی است.

این اشکال بر پیش‌فرض جدایی مدرِک از مدرَک و فرایند پردازش اطلاعات ورودی استوار است که در مورد علم حضوری صادق نیست. پاسخ در دو محور ارائه می‌شود:

۱. تفاوت در سنخ داده: استدلال اسناد نادرست، مربوط به زمانی است که ذهن در حال تفسیرِ داده‌های حسی یا ورودی‌های محیطی است. در اسناد نادرست، همواره یک شکاف میان سوژه و ابژه وجود دارد که ذهن باید آن را با استنتاج پر کند. اما در علم حضوری، ساختار معرفت به گونه‌ای است که مجالی برای این نوع خطا باقی نمی‌گذارد. حائری یزدی در تحلیل دقیق خود تصریح می‌کند که علم حضوری از دوگانگی منطقی صدق و کذب (که لازمهٔ معرفت‌های حصولی و بازنمایانه است) رهاست، زیرا اساساً با مفهوم مطابقت سروکار ندارد. او می‌نویسد: «یکی از ویژگی‌های اصلی علم حضوری، آزادی آن از دوگانگی صدق و کذب است. این بدان دلیل است که ماهیت این نوع از علم با مفهوم مطابقت سروکار ندارد» (Haeri Yazdi 1992, 45). بنابراین، اسناد نادرست در مورد هستهٔ حضوری، به معنای انکار وجود خود تجربه است که منطقاً محال است. همان طور که شک در احساس درد هنگام تجربهٔ آن بی‌معناست، شک در یافت حضوری فقر وجودی نیز ناممکن است. حائری یزدی این بداهت را چنین توضیح می‌دهد: «وقتی من آگاهم که درد می‌کشم، معنا ندارد که همزمان بگویم شک دارم که آیا درد می‌کشم یا نه. این قطعیت، با این حال، به ویژگی صدق یا کذب آگاهی من از درد مربوط نمی‌شود بلکه ناشی از حضور خود واقعیت است» (Haeri Yazdi 1992, 57–58). بدین ترتیب، ادعای منتقدان مبنی بر این که تجربه دینی محصول خطای پردازشی است، ناشی از خلط میان علم حصولی و علم حضوری می‌باشد. در علم حضوری، داده‌ای مبادله نمی‌شود که ذهن در پردازش آن دچار اسناد نادرست گردد.

۲. عدم کفایت تبیین‌های تکاملی: همان طور که ون‌آیگن استدلال می‌کند، نشان دادن این که یک مکانیسم شناختی در طول تکامل برای بقا انتخاب شده است، منطقاً اثبات نمی‌کند که این مکانیسم تنها کارکردش بقا است و نمی‌تواند مجرایی برای ادراک حقیقت باشد (Van Eyghen 2022, 201). در چارچوب حکمت صدرایی، ما

نقش مکانیسم‌های تکاملی و شناختی را انکار نمی‌کنیم، بلکه جایگاه وجودی آنها را (بر فرض پذیرش) دقیق می‌کنیم. این مکانیسم‌ها نقش علت معدّه را ایفا می‌کنند. اما علت ایجادی یا همان عامل پدیدآورندهٔ این آگاهی، واقعیت مجرد نفس و ارتباط وجودی آن با مبدأ هستی است. فروکاستن کل پدیدهٔ آگاهی دینی به فرایندهای عصبی-تکاملی، مانند آن است که علت دیده شدن نور خورشید را صرفاً به باز شدن پنجره (علت معده) نسبت دهیم و وجود خورشید (علت ایجادی) را نادیده بگیریم. بنابراین، تبیین‌های تکاملی تنها توضیح می‌دهند که چگونه ظرفیت این ادراک در بستر زیستی فراهم شده است، اما دربارهٔ محتوای وجودی این ادراک (که همان فقر ذاتی است) ساکت‌اند.

۵-۲. اشکال دوم: چالش تکثرگرایی و ابهام در محتوای هستهٔ حضوری

حتی اگر بپذیریم که مکانیسم‌های شناختی لزوماً تولیدکننده خطا نیستند، با چالش تکثر و تناقض باورهای دینی روبه‌رو هستیم. اگر چنان که ادعا می‌شود، ریشه باور دینی در یک علم حضوری مشترک و جهان‌شمول نهفته است که در آن خطایی راه ندارد، انتظار می‌رود که خروجی‌های این ادراک در میان انسان‌ها یکسان یا دست‌کم همسو باشد. اما یافته‌های علوم شناختی دین و مردم‌شناسی نشان می‌دهد که باورهای دینی در طول تاریخ و جغرافیا، تنوعی حیرت‌انگیز و گاه متناقض داشته‌اند: از آنیمیسم و چندخدایی گرفته تا توحید انتزاعی و ادیان غیرخداباور (Boyer 2001, 6–10). منتقدان می‌پرسند: اگر همه انسان‌ها فقر وجودی خود را به علم حضوری می‌یابند، چرا تفسیر آنها از غنی بالذات (خدا) تا این حد متفاوت است؟ این تکثر نشان می‌دهد که آن هسته حضوری ادعایی، یا وجود ندارد و یا آن قدر مبهم و بی‌محتوا است که نمی‌تواند مبنای هیچ باور دینیِ خاصی (مانند خداباوری توحیدی) قرار گیرد.

پاسخ به این چالش نیازمند تفکیک دقیق میان هستهٔ وجودیِ مشترک و تفسیرهای حصولیِ متکثر است. برخی پژوهشگران علوم شناختی دین همچون کلارک و برت کوشیده‌اند تکثر باورهای دینی را با ابهامِ ذاتیِ خروجی‌های مکانیسم‌های شناختی توضیح دهند، به این معنا که این مکانیسم‌ها صرفاً یک گرایش فطری کلی به عاملی ماورایی و هوشمند در انسان پدید می‌آورند و نه یک الهیات مشخص و مفصل، و از همین رو تفاوت فرهنگ‌ها و زمینه‌های اجتماعی می‌تواند به تفسیرهای گوناگون از این طرح کلی بینجامد (Clark and Barrett 2010, 179–82). اما حکمت متعالیه پاسخی بنیادی‌تر و وجودشناختی‌تر مبتنی بر مراتب تشکیکی وجود ارائه می‌دهد. در حکمت متعالیه، پاسخ به چالش تشتت گزارش‌های دینی بر دو مبنای هستی‌شناختی استوار است: نظریه انکشاف نفس، و حرکت جوهری و تکامل نفس.

ملاصدرا در تبیین نهایی خود از علم حضوری، آن را نه صرفاً حضور معلوم نزد عالم، بلکه انکشاف نفس می‌داند (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۶: ۱۹۱). بر این اساس، علم نفس به ذات خویش و فقر وجودی‌اش، نه محصول فرایندی شناختی یا بازنمایی ذهنی، بلکه عین نحوه وجود نفس است. نفس مجرد ذاتاً منکشف است و این انکشاف، مقوّم هویت وجودی اوست. بنابراین، اصل انکشاف فقر وجودی، امری مشترک میان همه نفوس انسانی است؛ زیرا هر نفسی به صرف موجود بودن، وابستگی ذاتی خود به مبدأ هستی را می‌یابد. اما نکته‌ای که تکثر را تبیین می‌کند تفاوت در مراتب این انکشاف است. بر پایه نظریه حرکت جوهری، نفس انسان موجودی ایستا نیست، بلکه در مسیر استکمال وجودی قرار دارد. معرفت‌النفس در دیدگاه صدرایی، همراه با امکان استکمال و تحول است؛ چرا که در علم حضوری، علم متحد با عالم است و با حرکت جوهریِ اشتدادی نفس، استکمال می‌یابد. تکامل نفس موجب دور شدن آن از کثرت و محدودیت، واجد شدن وحدت بیشتر، فزونی یافتن خودنمایی و در نتیجه شدت واقع‌نمایی

می‌گردد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۳: ۸۴). به تعبیر دیگر، معرفت‌النفس صدرایی، در واقع‌نمایی ازلی و ثابت، ولی در شدّت و قوّت واقع‌نمایی متشدد و متکامل است.

بر این اساس، تکثر باورهای دینی را می‌توان در دو سطح تحلیل کرد:

نخست، تفاوت در مرتبه کمال نفس: نفوس مختلف در مراتب متفاوتی از کمال وجودی قرار دارند و بنابراین، عمق و شدت ادراک حضوری آنها از فقر وجودی یکسان نیست. نفسی که در مراتب پایین‌تر کمال است، این فقر را مبهم‌تر و سطحی‌تر درک می‌کند، در حالی که نفس متکامل‌تر، همان واقعیت را با شدت و وضوح بیشتری می‌یابد.

دوم، تفاوت در ترجمه حصولی: حتی اگر دو نفس در مرتبه یکسانی از کمال باشند، وقتی بخواهند این انکشاف وجودی را در قالب مفاهیم و گزاره‌ها بیان کنند، عوامل زبانی، فرهنگی و تاریخی دخالت می‌کنند. تفاوت میان خدایان انسان‌وار و اسطوره‌ای تا حقیقت مطلق و واجب‌الوجود، نه لزوماً ناشی از تفاوت در اصل یافت حضوری، بلکه عمدتاً ناشی از تفاوت در ابزارهای مفهومی و بسترهای فرهنگی برای ترجمه آن یافت است.

بنابراین، تکثر ادیان در چارچوب صدرایی نه ناقض وجود هسته مشترک، بلکه نتیجه طبیعی تفاوت در مراتب وجودی نفوس و محدودیت‌های ذاتی ترجمه حصولی است. همان طور که حقیقت نور واحد است اما در آینه‌هایی با درجات مختلفِ صیقل، بازتاب‌های متفاوتی دارد، حقیقت فقر وجودی نیز واحد است اما در مراتب مختلف نفس و بسترهای فرهنگی گوناگون، به صورت‌های الهیاتی متکثری ظهور می‌یابد.

۶. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف صورت‌بندی پاسخی مبنایی به چالش استدلال‌های تکاملی ابطالگر (EDAs) در حوزه علوم شناختی دین، از منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حکمت متعالیه سامان یافت. بررسی‌ها نشان داد که قدرت ابطالگری این استدلال‌ها ریشه در یک پیش‌فرض تقلیل‌گرایانه دارد که تمامی ساحت‌های باور دینی را به بازنمایی‌های ذهنیِ حصولی فرومی‌کاهد و سپس با استناد به جهت‌گیری بقامحور تکامل و فقدان پیوند ضروری میان سازگاری زیستی و صدق، اعتبار این بازنمایی‌ها را مخدوش می‌سازد. در برابر این چالش، پژوهش حاضر اثبات کرد که با انتقال مبنای تحلیل از معرفت حصولی به علم حضوری و انکشاف بی‌واسطه نفس، می‌توان هسته بنیادین باور دینی را از تیررس ابطال‌گرایی تکاملی مصون نگاه داشت. بر پایه مبانی صدرایی، درک انسان از مبدأ هستی در عمیق‌ترین لایه خود، شهود وجودی فقر ذاتی و عین‌الربط بودن معلول به علت هستی‌بخش است؛ ساحتی که در آن به دلیل اتحاد علم و معلوم، اساساً فرایند شناختیِ واسطه‌مندی وجود ندارد که انتخاب طبیعی بتواند آن را در راستای بقا دستکاری کند.

با ارائه یک مدل سه‌لایه‌ای از معرفت دینی، این مقاله تبیین کرد که استدلال‌های تکاملی صرفاً قادرند لایه بیرونی و حصولی باورها (گزاره‌ها و مفاهیم ایمانی) را هدف قرار دهند. در این چارچوب، مکانیسم‌های شناختی تکامل‌یافته نظیر ابزار تشخیص عامل بیش‌فعال یا نظریه ذهن، نه به عنوان علل فاعلی، بلکه تنها در جایگاه علل معدّه عمل می‌کنند که شرایط زیستی ادراک را فراهم می‌آورند. صورت‌بندی‌های حصولی هرچند در معرض تبیین‌های تکاملی قرار دارند، اما اعتبار واقع‌نمای خود را از شالوده حضوریِ پیشین وام می‌گیرند که ذاتی نفس و مصون از خطاست.

در مواجهه با ملاحظات انتقادی، پژوهش نشان داد که چالش اِسناد نادرست ناشی از خلط مقوله حضور با پردازش داده‌های حسی است؛ در علم حضوری، داده‌ای مبادله نمی‌شود که ذهن در تفسیر آن دچار خطای سیستماتیک گردد. همچنین، تنوع و تکثر باورهای دینی ناقض وحدت هسته حضوری نیست، بلکه این تکثر خروجی طبیعی تفاوت در مراتب استکمالی نفوس بر پایه حرکت جوهری و محدودیت‌های ذاتی در ترجمه آن یافتِ خالص وجودی به قالب‌های زبانی و فرهنگی است. برای پژوهش‌های آتی، دو مسیر پیشنهاد می‌شود: نخست، کاربرد نظریهٔ علم حضوری در پاسخ به استدلال‌های ابطالگر در حوزه‌های دیگر، از جمله استدلال‌های ابطالگر اخلاقی که توجیه باورهای اخلاقی را هدف قرار می‌دهند؛ دوم، مقایسهٔ تطبیقی میان رویکرد علم حضوری و پاسخ‌های رقیب در فلسفهٔ دین تحلیلی، از جمله معرفت‌شناسی اصلاح‌شدهٔ پلنتینگا.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسندگان اعلام می‌کنند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از طرح پژوهشی، پایان‌نامه یا رساله نیست.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

کتاب‌نامه

ابن‌سینا. ۱۳۷۹. *التعلیقات*. دفتر تبلیغات اسلامی.

بیابانکی، سید مهدی. ۱۳۹۸. «سوگیری‌های شناختی ذهن انسان در پذیرش باورهای دینی». *پژوهش‌نامه فلسفه دین* ۱۷ (۲): ۲۰۱-۲۲۴.

بیابانکی، سید مهدی. ۱۴۰۲. «تحلیل و نقد فلسفی مدل استاندارد در علوم شناختی دین». *حکمت و فلسفه* ۱۹ (۷۳): ۱-۲۷.

ترخان، قاسم. ۱۴۰۳. «فطرت و امور فطری در کلام و علوم شناختی دین». *قبسات* ۲۹ (۱۱۳): ۵-۲۱.

دینانی، غلامحسین. ۱۳۸۰. *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدرالمتألهین. ۱۳۸۸. *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. بوستان کتاب.

صدرالمتألهین. ۱۹۸۱. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. چاپ سوم. دار إحیاء التراث.

عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۸۹. *خطوط کلی حکمت متعالیه: برگرفته از کتاب «درآمدی به نظام حکمت صدرائی»*. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

میرداماد، محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی. ۱۳۸۵. *الأفق المبین*. هجرت و میراث مکتوب.

Bibliography

Atran, Scott. 2002. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press.

Avicenna. 2000. *Al-Taʿliqat*. Daftar-i Tablighat-i Islami. [In Arabic]

Barrett, Justin L. 2004. *Why Would Anyone Believe in God?* AltaMira Press.

Barrett, Justin L. 2011. *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds*. Templeton Press.

Bering, Jesse M. 2006. "The Folk Psychology of Souls." *Behavioral and Brain Sciences* 29 (5): 453–98.

Biabanaki, Seyyed Mahdi. 2019. "Cognitive Biases of the Human Mind in the Acceptance of Religious Beliefs." *Philosophy of Religion Research* 17 (2): 201–24. https://doi.org/10.30497/prr.2020.2730. [In Persian]

Biabanaki, Seyyed Mahdi. 2023. "Analysis and Philosophical Critique of the Standard Model in the Cognitive Science of Religion." *Wisdom and Philosophy* 19 (73): 1–27. https://doi.org/10.22054/wph.2023.54816.1887. [In Persian]

Bloom, Paul. 2007. "Religion Is Natural." *Developmental Science* 10 (1): 147–51.

Boyer, Pascal. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books.

Clark, Kelly James, and Justin L. Barrett. 2010. "Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion." *Faith and Philosophy* 27 (2): 174–89.

De Cruz, Helen, and Johan De Smedt. 2015. *A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion*. MIT Press.

Dennett, Daniel C. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Penguin Books.

Dinani, Gholamhossein. 2001. *General Philosophical Rules in Islamic Philosophy*. Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Haeri Yazdi, Mehdi. 1992. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. State University of New York Press.

Kahane, Guy. 2011. "Evolutionary Debunking Arguments." *Noûs* 45 (1): 103–25. https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2010.00770.x.

Kelemen, Deborah. 2004. "Are Children Intuitive Theists? Reasoning about Purpose and Design in Nature." *Psychological Science* 15 (5): 295–301.

Mir Damad, Muhammad Baqir ibn Muhammad Husayni Astarabadi. 2006. *Al-Ufuq al-Mubin*. Hijrat, and Miras-i Maktub. [In Arabic]

Mulla Sadra. 1981. *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*. 3rd ed. Dar Ihya' al-Turath. [In Arabic]

Mulla Sadra. 2009. *Al-Shawahid al-Rububiyya fi-l-Manahij al-Sulukiyya*. Bustan-i Kitab. [In Arabic]

Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press.

Street, Sharon. 2006. "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value." *Philosophical Studies* 127 (1): 109–66.

Tarkhan, Ghasem. 2024. "Fitra and Fitriat in Theology and Cognitive Sciences of Religion." *Qabasat* 29 (113): 5–21. https://doi.org/10.22034/qabasat.2024.717818. [In Persian]

Uboudiyat, Abdolrasul. 2010. *General Outlines of Transcendent Theosophy*. Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]

Van Eyghen, Hans. 2022. "Responding to Debunking Arguments: A Reply to Lari Launonen's Critique." *Philosophia Reformata* 87: 195–207.

Wilkins, John S., and Paul E. Griffiths. 2012. "Evolutionary Debunking Arguments in Three Domains: Fact, Value, and Religion." In *A New Science of Religion*, edited by Gregory W. Dawes and James Maclaurin. Routledge.

یادداشت‌ها

[1] Cognitive Science of Religion (CSR)

[2] HADD

[3] Evolutionary Debunking Arguments (EDAs)

[4] اصطلاح پل میلویان (Milvian Bridge) را ویلکینز و گریفیتس با ارجاع به نبرد تاریخی کنستانتین در سال ۳۱۲ میلادی وضع کرده‌اند. در روایت‌های سنتی مسیحی، پیروزی کنستانتین در این نبرد به این واقعیت نسبت داده می‌شد که باورهای دینی او صادق (حق) بودند و همین صدق موجب پیروزی (بقا) شد. نویسندگان از این رویداد به عنوان استعاره‌ای برای تبیین رابطه میان صدق و موفقیت تکاملی بهره می‌گیرند: تنها در صورتی می‌توان به قوای شناختی اعتماد کرد که میان داشتن باورهای صادق و دستیابی به موفقیت بقایی پیوندی ضروری (مانند پل) برقرار باشد، به گونه‌ای که انتخاب طبیعی نتواند بدون گزینش صدق، بقا را تضمین کند (Wilkins and Griffiths 2012, 2).

[5] proper function

[6] reliabilism

[7] by-product

[8] Kahane, G.

[9] Darwinian dilemma

[10] fitness

[11] agency detection

[12] misattribution argument

Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 237-257
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.250235.2113

Multiverse and Its Implications for Positivism, Naturalism, and Atheism

Zahra Derakhshani[1], Mohammad Hossein Namjoo[2], Jalal Peykani[3]

Submitted: 2026.05.05 Accepted: 2026.08.09

Abstract

The multiverse is a pivotal subject in modern cosmology, triggering extensive debates across diverse disciplines, ranging from the natural sciences to philosophy and theology. In particular, some scholars have characterized the multiverse as an atheistic theory, taking stances either in favor of or against the multiverse based on this attitude. This paper first introduces the multiverse concept with sufficient scientific rigor, arguing that there is adequate motivation to treat it as a legitimate scientific theory. Subsequently, we argue that the multiverse is not merely a non-atheistic theory—in the sense of not inherently contradicting theism—but can also be utilized to challenge certain atheistically-inclined philosophical perspectives on science. Specifically, we examine how the multiverse challenges empiricism, as a basis for positivism, as well as the ontological naturalism and the common claim of its logical entailment from science. Furthermore, we briefly discuss the debate over whether the multiverse hypothesis or an "intelligent designer" is a preferred explanation for "fine-tuning for life." We argue that, contrary to the prevailing view, treating the situation as a competition between atheism and theism—rather than as a competition between two scientific theories—is not only unnecessary, especially for theists, but may even be counterproductive. By generalizing these arguments to the broader aims of science, we conclude that—since the objective of science is to achieve "sufficient explanation," not necessarily "complete explanation"—the absence of reference to certain causal relations—including those involving God—in the scientific explanation cannot be interpreted as evidence of the non-existence of such relations.

Keywords

positivism, methodological naturalism, multiverse, ontological naturalism, scientific atheism

© The Author(s) 2026.

1. Ph.D. Candidate in Philosophy of Religion, Department of Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran. (zahraderakhshani@student.pnu.ac.ir)
2. Associate Professor, School of Astronomy, The Institute for Research in Fundamental Sciences (IPM), Tehran, Iran. (Corresponding Author) (mh.namjoo@ipm.ir)
3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Payame Noor University, Tehran, Iran. (J_peykani@pnu.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

The multiverse hypothesis has become one of the most actively discussed topics in modern cosmology, generating debate that extends well beyond physics into philosophy of science and theology. A recurring claim in this literature—advanced by both atheist and theist commentators—is that the multiverse is an inherently atheistic idea: since it explains cosmological fine-tuning without invoking God, its scientific vindication would supposedly constitute progress against theism. This paper challenges that claim and, moving further, argues that the multiverse can actually be turned against certain philosophical positions on science that carry atheistic undertones.

1. Multiverse

The paper begins by introducing the multiverse with enough technical precision to ground the philosophical discussion. Two independent motivations for taking the multiverse seriously as a scientific idea are identified. The first arises from cosmic inflation, the leading solution to the flatness and horizon problems of standard Big Bang cosmology: since there is no principled reason for inflation to stop exactly at the point needed to produce our observable universe and no further, a much larger universe—and, under eternal inflation, an effectively unbounded one—is the generic, "natural" outcome of inflationary dynamics rather than an additional assumption. The second motivation comes from fine-tuning for life: if physical constants must fall within narrow ranges for structures like stable atoms to exist, a sufficiently vast multiverse with varying physical conditions across regions makes our presence in a life-permitting region unsurprising, without requiring anthropic coincidence. The paper then defends the multiverse's status as legitimately scientific against objections that dismiss it as untestable metaphysics, arguing that it is a natural consequence of an empirically well-supported theory (inflation) and that theories with unobservable posits generating observable consequences have ample precedent in the history of science (e.g., the quantum wavefunction). The paper's central philosophical argument rests on a distinction between *sufficient explanation* and *complete explanation*. Scientific explanations—including the multiverse's account of fine-tuning—describe phenomena using an identified set of physical laws and causal relations sufficient for the purposes of a given inquiry, but they do not thereby exclude the existence of further causal relations, including a causal role for God, that were simply not referenced at that level of description. On this basis, the paper argues that the multiverse's silence about God does not entail God's absence: "absence of evidence is not evidence of absence." Even the appearance of randomness in fine-tuning outcomes does not preclude either underlying determinism (as in hidden-variable interpretations of quantum mechanics) or a deeper providential purposiveness compatible with statistical regularity.

2. The Relationship between the Multiverse and Positivism

In the previous section, we saw that the multiverse does not directly conflict with theism. In this section and the next, we go a step further and argue that the multiverse can even pose a challenge to philosophical views concerning science that exhibit elements suggestive of atheism. First, regarding positivism—the view that empirical verifiability is both the sole criterion of scientific meaning and sufficient for describing the whole of reality—the paper argues that modern cosmology's embrace of the multiverse commits

science to entities that are in principle causally disconnected from us and permanently unobservable. This places strict verificationist positivism in tension with mainstream cosmological practice: rejecting the multiverse on positivist grounds would require also rejecting inflation itself, which is empirically well-supported and lacks a comparably compelling naturalistic rival.

3. The Relationship between the Multiverse and Naturalism

More importantly, we show that the multiverse stands in tension with certain aspects of naturalism that are also directly related to atheism. To this end, the paper distinguishes *methodological naturalism*—restricting scientific inquiry to natural causes as a practical, successful research strategy—from *ontological naturalism*—the metaphysical claim that supernatural entities do not exist. While the former is amply supported by science's track record, the paper argues that the latter's success is not similarly demonstrated, and that the multiverse itself supplies a striking illustration: even confined entirely to the natural domain, vast regions of physical reality (regions beyond our cosmological horizon) remain permanently undiscoverable by scientific method. If naturalism cannot even achieve ontological completeness within nature, its extension to rule out the supernatural is unwarranted. The paper formalizes this into a three-premise argument concluding that modern science does not vindicate ontological naturalism even at the level of nature itself, let alone beyond it—directly countering claims that cosmology supports atheism.

4. The Tension between the Multiverse and Intelligent Design in Explaining Fine-Tuning

Finally, the paper addresses the perceived rivalry between the multiverse and "fine-tuning via intelligent design" as competing explanations for cosmological fine-tuning, a position largely advocated by theists. While acknowledging these as legitimate competing scientific/philosophical hypotheses, the paper contends that framing this rivalry as a debate between atheism and theism is both unnecessary and potentially damaging to theistic positions—for three reasons: (1) the multiverse's non-reference to God does not make it atheistic, undermining the motivation for theists to oppose it; (2) the multiverse could simply be true, and God could be its author, making outright rejection of it a potential departure from truth; and (3) history's "God of the gaps" pattern—wherein apparent explanatory gaps are used as theistic evidence only to be later closed by naturalistic advances, undermining prior faith—counsels against tying theological commitments to the current boundaries of scientific explanation.

Conclusion

The paper concludes that science and religion, properly understood through the sufficient/complete explanation distinction, need not be seen as being in conflict, and can instead be viewed as complementary: science delivers sufficient explanations of observed phenomena, while religious and philosophical reflection can contribute toward more complete ones. Our position does not amount to a rejection of science and should not be interpreted as hostility toward it. Science continues to occupy a special place in our "epistemic toolbox," and we should make the fullest possible use of it. However, we must remain aware of its limits and boundaries to avoid excess and deficiency in understanding what takes place in science and what can and cannot legitimately be claimed on its basis.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۲۳۷-۲۵۷
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.250235.2113

چندعالَمی و نسبت آن با اثبات‌گرایی، طبیعت‌گرایی و الحاد

زهرا درخشانی[۱]، محمدحسین نامجو[۲]، جلال پیکانی[۳]

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۵ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۱۸

چکیده

چندعالَمی یکی از موضوعات مهم در کیهان‌شناسی مدرن است که بحث‌های پردامنه‌ای را در حوزه‌های مختلف، از علوم طبیعی تا فلسفه و الهیات، در پی داشته است. به طور خاص، گروهی از نویسندگان چندعالَمی را نظریه‌ای ملحدانه دانسته و با این دیدگاه، له یا علیه آن موضع‌گیری کرده‌اند. در این مقاله، ابتدا به معرفی چندعالَمی می‌پردازیم، به صورتی که از دقت علمی کافی برخوردار باشد، و استدلال می‌کنیم انگیزه کافی برای در نظر گرفتن چندعالَمی به عنوان یک نظریه علمی وجود دارد. سپس استدلال می‌کنیم چندعالَمی نه تنها نظریه‌ای ملحدانه نیست، و تعارضی با خداباوری ندارد، بلکه می‌توان از آن علیه برخی دیدگاه‌های فلسفیِ ناظر به علم که رنگ‌وبوی الحاد دارند استفاده کرد. به طور خاص، بحث می‌کنیم چطور چندعالَمی اصالت و کفایت تجربه در دیدگاه اثبات‌گرایی و همچنین جنبه‌های هستی‌شناختیِ طبیعت‌گرایی و ادعای رایج استلزام منطقی رسیدن به آن از طریق علم را به چالش می‌کشد. در ادامه به تقابل ادعایی بین چندعالَمی و «تنظیم ظریف از طریق طراحی هوشمند» نیز اشاره می‌کنیم و می‌گوییم، بر خلاف دیدگاه غالب در این حوزه، چنین تقابلی، اگر به معنای رقابت بین الحاد و خداباوری -به جای رقابت دو نظریه علمی- تلقی شود، نه تنها مورد نیاز خداباوران نیست، بلکه می‌تواند منجر به ضرر غیرضرور برای آنها شود. با تعمیم بحث به آنچه به طور کلی در علم می‌گذرد، نتیجه می‌گیریم به دلیل هدف‌گذاری علم در رسیدن به «تبیین کافی» و نه لزوماً «تبیین کامل»، عدم ارجاع و توجه به برخی روابط علّی -از جمله موارد مربوط به خداوند- نمی‌تواند به معنای عدم وجود چنین روابطی تفسیر شود.

کلیدواژه‌ها

اثبات‌گرایی، چندعالَمی، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، الحاد علمی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، گروه الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (zahraderakhshani@student.pnu.ac.ir)
۲. دانشیار پژوهشکده نجوم، پژوهشگاه دانش‌های بنیادی (IPM)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (mh.namjoo@ipm.ir)
۳. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (J_peykani@pnu.ac.ir)

۱. مقدمه

چندعالَمی[۱] یکی از موضوعات مهم در کیهان‌شناسی مدرن است که بحث‌های پردامنه‌ای در حوزه‌های مختلف به همراه داشته است. برای مثال، در فیزیک، چگونگی به وجود آمدن چندعالَمی، قوانین حاکم بر آن، امکان کشف مستقیم یا غیرمستقیم و تبعات مشاهدتی آن و سؤالات جدید ایجادشده توسط آن مورد بحث قرار گرفته است (Linde 2017; Guth 2007). در فلسفه علم، چالش‌های روش‌شناختی چندعالَمی و یا حتی علمی بودن آن مورد توجه بوده است (معصومی ۱۳۹۲؛ معصومی، گلشنی، و شیخ جباری ۱۳۹۲).

الهیات یکی دیگر از حوزه‌هایی است که در آن بحث‌های متنوعی مرتبط با چندعالَمی شکل گرفته است. برخی چندعالَمی را نظریه‌ای ملحدانه دانسته و ادعا کرده‌اند که در صورت تأیید علمی چندعالَمی، پیشرفتی علمی علیه خداباوری رخ خواهد داد. برخی خداباوران نیز با پذیرفتن این دیدگاه، در جهت ایجاد خدشه به چندعالَمی به عنوان یک نظریه علمی و ترجیح گزینه‌های بدیل -همچون تنظیم ظریف توسط طراح هوشمند- که سازگاری بیشتری با خداباوری دارند، اهتمام داشته‌اند.

با توجه به اهمیت چندعالَمی و توجه گسترده پژوهشگران به آن، در بخش ۲ ابتدا این نظریه را با بیانی ساده، ولی تا حد امکان از لحاظ علمی دقیق، معرفی می‌کنیم. سپس، نسبت آن را با الحاد بررسی و استدلال می‌کنیم که دلیلی موجه برای ملحدانه دانستن چندعالَمی وجود ندارد. در ادامه، نشان می‌دهیم که چندعالَمی می‌تواند برای نقد دیدگاه‌های همپوشان با الحاد نیز به کار رود. از این رو، در بخش‌های ۳ و ۴ به ترتیب نسبت آن با اصالت تجربه در نحلهٔ اثبات‌گرایی[۲] و طبیعت‌گرایی[۳] را بررسی می‌کنیم. نخست، نشان می‌دهیم ادعای رایجِ التزام به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی از طریق طبیعت‌گرایی روش‌شناختی -به عنوان یکی از پیش‌فرض‌های اساسی عِلم- (زرگر، آزادگان، و نبوی ۱۳۹۶؛ زارع ۱۴۰۱؛ ۱۴۰۳)، از استحکام منطقی لازم برخوردار نیست. سپس با بهره‌گیری از ایده چندعالَمی، استدلال می‌کنیم که موفقیت علم در ساحت روش‌شناختی، تضمینی برای موفقیت آن در ساحت هستی‌شناختی نیست.[۴] حاصل آن که خداباور و ملحد می‌توانند طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را بپذیرند و به کشفیات علمی مشترک برسند، بی آن که این امر با اعتقادات دینی خداباور ناسازگار باشد یا ملحد را از حیث منطقی در موضع برتری قرار دهد. در بخش ۵ نیز نشان می‌دهیم که تفسیر رقابت ایده‌های بدیلِ چندعالَمی -که مستقیماً به خدا ارجاع می‌دهند- با چندعالَمی، به مثابه رقابت خداباوری و الحاد، نه تنها توجیه ندارد، بلکه می‌تواند برای خداباوری آسیب‌زا باشد.

۲. چندعالَمی

اصطلاح چندعالَمی از ترکیب عالَم‌های متعدد[۵] گرفته شده است. ساده‌ترین توصیف از این مفهوم عبارت است از این که مطابق این فرضیه، عالَمی که وجود خارجی آن تحقق یافته است بسیار وسیع‌تر از ناحیه‌ای است که ما مشاهده می‌کنیم (Ellis 2014). در واقع، این فرضیه به عالَمی بسیار گسترده اشاره دارد که به خاطر عمر متناهی عالَم مشاهده‌پذیر ما و محدود بودن سرعت نور، نواحی وسیعی از آن رابطه علّی با یکدیگر ندارند[۶]. این بدین معناست که علی‌الاصول و حتی با پیشرفت فناوری نیز نمی‌توان به دسترسی فیزیکی به نقاط دوردست کیهان امید داشت. به رغم این که چندعالَمی به معنای مشاهده‌ناپذیریِ بخش زیادی از کیهان نزد ناظران موضعی است (به عبارتی ورای *افقِ*

ناظر است)، حداقل دو دلیل و انگیزه وجود دارد که باعث شده در مجامع علمی به‌تفصیل از آن بحث شود و در ادامه به آن دو اشاره می‌کنیم و سپس به نسبت چندعالَمی با فلسفه علم می‌پردازیم.

۲-۱. چندعالَمی و علم: انگیزه‌های علمی برای ایده چندعالَمی

۲-۱-۱. *نظریه تورم کیهانی*

کیهان‌شناسان برای تبیین شکل‌گیری و تحول عالَم، مدل‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که مدل استاندارد کیهان‌شناسی (یا مدل مهبانگ) تاکنون بیشترین توافق و سازگاری را با مشاهدات داشته است. بر اساس این مدل، عالَم قابل مشاهده کنونی از انبساط عالَم بسیار کوچک‌تر و داغ‌تر پدید آمده و بسیاری از پدیده‌های کیهانی را به‌خوبی تبیین می‌کند (Vilenkin and Perlov 2017; Weinberg 1993). با این حال، از دهه ۱۹۷۰ مسئله تنظیم ظریف شرایط اولیه مطرح شد؛ به این معنا که تغییر اندک این شرایط می‌توانست به عالَمی بسیار متفاوت از عالَم کنونی بینجامد[۷].

آلن گوث در سال ۱۹۸۰ دریافت که مشکلات مدل استاندارد کیهان‌شناسی حل‌شدنی هستند اگر عالَم در ابتدا یک دوره انبساط تندشونده داشته باشد؛ او نام این انبساط شتابدارِ عالَم اولیه[۸] را «تورم کیهانی» نهاد (Guth 1981; 1997; Vilenkin and Perlov 2017). در این دوره، عالَم با سرعت بسیار زیاد و تندشونده منبسط می‌شود به طوری که ابعاد کیهان در کسر بسیار کوچکی از ثانیه بسیار وسیع‌تر می‌شوند. محاسبات گوث نشان داد که مدل استاندارد کیهان‌شناسی با اضافه کردن دوره تورمی، از تنظیم ظریف در شرایط اولیه رهایی می‌یابد.[۹] در دهه‌های بعد، شواهد رصدی متعدد دیگری نیز به دست آمد که همگی با پیش‌بینی‌های تورم تطابق بسیار خوبی نشان می‌دهند.

نحوه وقوع تورم در عالَم اولیه را می‌توان به طور ساده چنین بیان کرد: یک میدان نرده‌ای کلاسیک[۱۰] موسوم به *اینفلاتون*[۱۱]، با شرایط اولیه و تحت تأثیر انرژی پتانسیل مناسب، نیروی دافعه گرانشی ایجاد کرده و موجب انبساط بسیار سریع کیهان می‌شود. شواهد رصدی نشان می‌دهد که عالَم برای توضیح وضعیت کنونی آن، باید در کسری بسیار کوچک از ثانیه دست‌کم حدود 10^{26} برابر بزرگ‌تر شده باشد. بنابراین، ایده تورم کیهانی بر این اساس استوار است که عالَم قابل مشاهده کنونی حاصل این انبساط شدید است.

تورم تنها راهکار پیشنهادی برای توضیح تنظیم ظریف نیست؛ با این حال، سایر پیشنهادها با مشکلات متعددی مواجه بوده‌اند و تورم در مقایسه با آنها، از نظر سادگی، زیبایی، سازگاری نظری و قدرت پیش‌بینی، جایگاه برجسته‌تری یافته است.

می‌توان احتمال وقوع چندعالَمی را به سادگی از تورم نتیجه گرفت، چرا که دلیلی ندارد تورم تنها به میزانی که ناحیه قابل مشاهده ما را بسازد ادامه داشته باشد. برعکس، تداوم تورم به میزانی بیش از مقدار نیاز بسیار ساده است (کافی است که مقدار کمی اندازه میدان اینفلاتون در شرایط اولیه تغییر کند). در واقع، درخواست تورم دقیقاً به آن میزان که عالَمِ قابل مشاهده ما توضیح داده شود و نه بیشتر، نوع دیگری از تنظیم ظریف است که خود نیاز به توضیح دارد. بنابراین می‌توان توقع داشت که عالَمی بسیار وسیع‌تر از افق قابل مشاهده ما توسط انبساط تورمی ایجاد شده باشد. به عبارت فنی‌تر، چندعالَمی نتیجه «طبیعی» تورم است.

تحقق چندعالَمی در صورت وقوع تورم ابدی طبیعی‌تر خواهد بود. اگر تورم آغاز شود این تورم همواره در نواحی‌ای از کیهان ادامه می‌یابد و پایانی برای آن وجود نخواهد داشت. البته مشاهدات کیهانی نشان می‌دهند که در ناحیه قابل مشاهده ما تورم پایان یافته است ولی در نواحی دیگری خارج از محدوده افق مشاهداتی ما، تورم می‌تواند

ادامه داشته باشد و بدین معنا تورمِ ابدی می‌تواند رخ دهد. در این صورت، وسعت کیهان بسیار زیاد و عملاً نامتناهی خواهد بود. البته باید توجه داشت با این که بسیاری از مدل‌های تورمی، ابدی هستند، همه آنها چنین خاصیتی ندارند. در هر صورت، همان طور که در ادامه نیز اشاره خواهد شد، آنچه در این مقاله تحت عنوان «چندعالَمی» مورد نیاز است، فرض وجود عالَمی بسیار وسیع‌تر از افق قابل مشاهده ماست که بدون وقوع تورم ابدی نیز قابل تحقق است.

بنابراین، از آنجایی که تورم کیهانی یک نظریه علمی است که مشاهدات متعددی آن را تأیید کرده‌اند، با پذیرفتن محقق شدن تورم، وقوع چندعالَمی که یکی از نتایج طبیعی آن است نیز پذیرفتنی خواهد بود (Guth 2007). توجه شود که این رابطه یک‌طرفه بوده و در صورت عدم وقوع تورم، لزوماً چندعالَمی رد نمی‌شود. ولی باید به دیگر ملاحظات برای توجیه چندعالَمی متوسل شد که یکی از آنها تنظیم ظریف برای حیات است که در بخش بعد به آن اشاره می‌شود.

۲-۱-۲. *تنظیم ظریف برای حیات*

در مطالعاتی که پیرامون شکل‌گیری حیات انجام شده است، این نتیجه گرفته شده است که اگر مقادیر بسیاری از کمیت‌های فیزیکی کمی متفاوت می‌بودند، امکان حیات -آن طور که آن را می‌شناسیم- به وجود نمی‌آمد. برای مثال، اگر اندازه بار الکتریکی الکترون و پروتون مقدار بسیار ناچیزی متفاوت بود، امکان تشکیل اتم‌ها و مولکول‌های پایدار به وجود نمی‌آمد و در نتیجه، چیزی به اسم علم شیمی وجود نمی‌داشت. موارد متعددی از این نوع تنظیم‌های ظریف به نفع حیات مشاهده شده است (Barrow and Tipler 1986).

با توجه به شناخت ناقص ما از حیات، نمی‌توان با اطمینان گفت که تغییر مقادیر کمیت‌ها لزوماً مانع پیدایش گونه‌های دیگری از حیات می‌شد؛ هرچند تصور موجودات پیچیده بدون تنوع اتمی و مولکولی دشوار است. با این حال، برای ادامه بحث، می‌توان پذیرفت که حیات، دست‌کم بر اساس شناخت کنونی ما، به تنظیم دقیق کمیت‌ها و قوانین فیزیکی وابسته است.

با پذیرفتن وجود تنظیم ظریف برای حیات، یک دیدگاه آن است که علت آن مسئله‌ای فلسفی است و نیازی به تبیین علمی ندارد؛ اما این دیدگاه از چند جهت دچار اشکال است: اولاً، مرز علم و فلسفه کاملاً مشخص نیست و اگر بتوان با روش‌های علمی به این مسئله پاسخ داد، دلیلی برای پرهیز از آن وجود ندارد. ثانیاً، آنچه تنظیم ظریف می‌پنداریم ممکن است ناشی از جهل ما یا ناکامل‌بودن نظریه‌های موجود باشد؛ چنان که ایده تورم در توضیح تنظیم ظریفِ شرایط اولیه کیهان ارائه گردید. از این رو، بررسی علمی تنظیم ظریف برای حیات می‌تواند به نظریه‌های جامع‌تر بینجامد و طرد آن از بررسی‌های علمی رویکردی سازنده نیست.

دیدگاه دیگر پیرامون تنظیم ظریف، که ما آن را رویکرد مناسبی می‌دانیم، بیان می‌دارد که چنین پدیده‌ای می‌تواند در حوزه علم قرار گرفته و باید تبیینی علمی برای آن جست‌وجو شود. با پذیرفتن این دیدگاه، چندعالَمی می‌تواند کمک شایانی به حل مسئله تنظیم ظریف برای حیات کند. اگر عالَمی بسیار بزرگ محقق شده باشد و بر نواحی مختلف آن، قوانین فیزیکی متفاوتی حاکم باشد، احتمال این که حداقل یک ناحیه شرایط فیزیکیِ مناسب برای تداوم حیات را داشته باشد بسیار بیشتر می‌شود. بنابراین، در چندعالَمی، این که ما در ناحیه‌ای زندگی می‌کنیم که تداوم حیات امکان‌پذیر است مورد انتظار است. در دیگر نواحی، امکان حیات وجود ندارد که به ما امکان حضور بدهد.

بنابراین، چندعالَمی علاوه بر این که یکی از تبعات تورم است، برای تبیین تنظیم ظریف برای حیات نیز کاربرد دارد و هر دو جنبه را می‌توان انگیزه‌هایی برای در نظر گرفتن چندعالَمی در علم دانست. خاطرنشان می‌شود که طبق تعبیری که در بخش ۴ از طبیعت و طبیعت‌گرایی ارائه دادیم، چندعالَمی ایده‌ای طبیعت‌گرایانه است، هرچند که طبق آن، بخش وسیعی از عالَم، قابل مشاهده نخواهد بود.

در پایان این بخش، خاطرنشان می‌شود که اغلب، چندعالَمی به محقق شدن فضازمانی با حجم نامتناهی اطلاق می‌شود. این نوع چندعالَمی می‌تواند ناشی از تورم ابدی باشد؛ به علاوه، برای تبیین تنظیم ظریف به نظر می‌رسد چنین چندعالَمی‌ای مورد نیاز است. اما در ادامه این مقاله، برای ما کفایت می‌کند که چندعالَمی را به عنوان عالَمی بسیار وسیع‌تر از افق قابل مشاهده‌مان -ولی نه لزوماً نامتناهی- در نظر بگیریم. بنابراین، چندعالَمی مورد نیاز ما، فرض‌های کمتری داشته و اصطلاحاً «طبیعی‌تر» است.

۲-۲. چندعالَمی و فلسفه علم: آیا چندعالَمی علم است؟

به رغم انگیزه‌های علمی برای چندعالَمی که در بخش قبل اشاره شد، این پرسش همچنان مطرح است که آیا چندعالَمی از دیدگاه فلسفه علم در چارچوب علم قرار می‌گیرد یا خیر. پاسخ به این پرسش، به تلقی ما از چیستی علم بستگی دارد. برخی با نگرش تجربه‌گرایانه، به دلیل دسترسی‌ناپذیری تجربی و آزمون‌ناپذیری مستقیم چندعالَمی، آن را خارج از چارچوب علم می‌دانند و پذیرش آن را مبتنی بر اعتقادات دینی، ملاحظات زیبایی‌شناختی یا معیارهای فلسفی تلقی می‌کنند (Friedrich 2021; Ellis 2007; Ellis, Kirchner, and Stoeger 2003). با این حال، در ادامه نشان می‌دهیم که می‌توان دلایلی برای علمی بودن چندعالَمی اقامه کرد.

اولاً، باید به این نکته توجه کرد که چندعالَمی نتیجه طبیعی تورم به عنوان نظریه جاافتاده علمی[۱۲] است که شواهد تجربی آن را تأیید کرده و مورد پذیرش بسیاری از دانشمندان می‌باشد. پذیرش تورم به همراه واقع‌گرایی علمی، پذیرش چندعالَمی را به همراه دارد. اگر شخصی گزاره‌ای را می‌پذیرد باید نتایج منطقی حاصل از آن را نیز بپذیرد؛ رابطه تورم و چندعالَمی از این نوع است (یعنی یکی دیگری را نتیجه می‌دهد).

ثانیاً، در پاسخ به مشاهده‌پذیر نبودن چندعالَمی باید گفت با این که دسترسی مستقیم به چندعالَمی وجود ندارد، ایده چندعالَمی می‌تواند تبعات مشاهده‌پذیر داشته باشد. نمونه آن که به آن اشاره شد، تبیین تنظیم ظریف برای حیات از طریق چندعالَمی است.[۱۳] در واقع، این که بخشی از نظریه به هویاتی اشاره دارد که مشاهده‌پذیر نیست ولی می‌تواند آنچه مشاهده شده است را تبیین کند، در تاریخ علم سابقه دارد. برای مثال می‌توان به تابع موج در مکانیک کوانتومی اشاره کرد.

ثالثاً، باید دید چه مسائلی را می‌توان «علمی» دانست. نمی‌توان صرفاً با تأمل در مفهوم علم، مرز علم و غیرعلم را ترسیم کرد؛ بلکه برای داشتن درکی اولیه از چیستی علم، باید به آنچه دانشمندان انجام می‌دهند نیز توجه کرد. روشن است که تعریف علم بر اساس فعالیت دانشمندان دوری است و تعریف نهایی علم محسوب نمی‌شود، اما برای درکی اولیه از چیستی علم، گریزی از آن نیست. بر این اساس، این که بخش قابل توجهی از دانشمندان، به ویژه کیهان‌شناسان، چندعالَمی را بررسی می‌کنند، می‌تواند قرینه‌ای بر علمی‌بودن آن باشد[۱۴].

رابعاً، این ادعا که چون چندعالَمی معیارهایی مانند مشاهده‌پذیری و ابطال‌پذیری را برآورده نمی‌کند، نمی‌توان آن را علمی دانست، دقیق نیست؛ زیرا معیارهای علمی در حوزه‌های مختلف فیزیک اهمیت یکسانی ندارند. برای

مثال، در نظریه ریسمان، زیبایی‌شناسی نظری اهمیت بیشتری دارد، در حالی که در پدیدارشناسی ذرات بنیادی، تبیین پدیده‌ها اولویت می‌یابد. افزون بر این، اگر هدف علم کشف دست‌کم بخشی از حقایق عالم باشد، نباید معیارهای علمی را به صورت جزم‌گرایانه به کار گرفت؛ بلکه باید امکان آزمودن تخطی از آنها و بررسی پیامدهای آن در ساحت علم باز باشد. مثلاً، چنان که شان کَرول بیان می‌کند، می‌توان از ابطال‌پذیری به نفع معیارهای دیگر یا اهداف متعالی‌تر عدول کرد (Carroll 2018).

با این ملاحظات، می‌توان چندعالَمی را درون چارچوب علمی دانست. توجه شود که این به معنای ادعای واقعیت داشتن چندعالَمی نیست بلکه ما در اینجا تنها در مقام دفاع از امکان بررسی این ایده در چارچوب علم هستیم. تطابق چنین نظریه‌ای با عالَم واقع سؤال دیگری است که، به رغم اهمیت آن، در این مقاله مورد بحث نیست.

۲-۳. آیا چندعالَمی ایده‌ای ملحدانه است؟

پس از مرور مفصلی که روی چندعالَمی داشتیم، اکنون می‌توانیم به بیان نسبت آن با دیدگاه‌های فلسفی و الهیاتی بپردازیم. در این بخش، به عنوان اولین سؤال، به این می‌پردازیم که آیا چندعالَمی تعارضی با خداباوری دارد یا خیر.

برخی مدعی شده‌اند که چندعالَمی، ایده‌ای ملحدانه است. این بدین جهت است که چندعالَمی، مانند عموم نظریه‌های علمی، هیچ ارجاعی به خدا جهت تبیین پدیده‌ها، مانند تنظیم ظریف، نمی‌دهد و در واقع در سطح طبیعت و ماده باقی می‌ماند. بنابراین، این طور بیان می‌شود که برای تبیین پدیده‌ها در محدوده این نظریه، هیچ نیازی به فرض رابطه علّی با خداوند وجود نداشته و در نتیجه چندعالَمی دیدگاهی الحادی به عالَم است. این استدلال عمدتاً توسط ملحدان بیان شده ولی از طرف طیفی از خداباوران نیز مورد پذیرش قرار گرفته است. بحث می‌کنیم که چنین استدلالی برای چندعالَمی ناتمام است؛ به این معنا که پذیرش چندعالَمی الزام منطقی برای پذیرش الحاد ایجاد نمی‌کند.

برای ورود به بحث، باید با دقت در نوع تبیینی که در علم رخ می‌دهد، دو نوع تبیین را تمیز داد. نوع اول، «تبیین کافی» است که در آن، یک پدیده با استفاده از تعدادی قانون فیزیکی و روابط علّی بین برخی هویت‌های درگیر با پدیده توصیف می‌شود. نوع دیگر، «تبیین کامل» است که در آن «تمامی» روابط علّیِ موجودِ مرتبط با پدیده توصیف می‌شود. با دقت در آنچه در علم می‌گذرد، می‌توان به روشنی دریافت که در علم، تبیین از نوع اول است و تضمینی برای رسیدن به نوع دوم تبیین وجود ندارد. با ذکر مثالی این مسئله را روشن می‌کنیم.

سقوط جسم تحت تأثیر گرانش زمین را در نظر بگیرید. این پدیده با استفاده از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و قوانین فیزیک به‌خوبی تبیین می‌شود؛ اما می‌توان تبیینی فراطبیعی نیز ارائه کرد که با تبیین فیزیکی تعارضی ندارد، بلکه در سطحی کامل‌تر و جامع‌تر قرار می‌گیرد: تمام عالَمِ خلقت تحت سلطه و اراده خداوند است، و او طبیعت را تحت سنت‌های تغییرناپذیر خلق کرده است. بنابراین، اگر جسمی رها شود، اراده الهی بر این قرار می‌گیرد که جسم سقوط کند و آن را -چه به صورت مستقیم و چه با واسطه‌های فراطبیعیِ دیگر- رقم می‌زنند. موجوداتِ محصور در عالَم طبیعت، با دیدن تکرار این پدیده، که طبق اراده و سنت الهی رخ می‌دهد، قانون طبیعت را کشف می‌کنند. بنابراین، وجود قانون جاذبه در عالَم ماده، علل و عوامل فراطبیعی را نفی نمی‌کند. در این مثال، بسنده کردن به علم و روش علمی، تبیین را به سطحی کافی، یعنی توجیه مشاهدات طبیعی، محدود می‌کند و لزوماً به تبیینی کامل نمی‌انجامد.

به عبارت دیگر، در صورتی که طبیعت، رابطه علّی با هویات فراطبیعی داشته باشد ولی آن هویات همواره به عنوان علّت، حضور و ظهور داشته باشند، امکان کشف آنها از طریق مطالعه پدیده‌ها با روش طبیعت‌گرایانه وجود ندارد. همان طور که با مطالعه رشد گیاهان در شرایط مختلف ولی در دمای یکسان، امکان کشف رابطه دما با رشد گیاهان را -به رغم امکان وجود چنین رابطه‌ای- نخواهیم داشت، عدم کشف علّت‌های فراطبیعی نیز وجود علّت‌های فراطبیعی را نفی نمی‌کند. به بیان کلی‌تر، «نبودن شاهد به معنای شاهدی بر نبودن نیست.»[۱۵]

بنابراین، با وجود پیشروی علم به سوی تبیین‌های جامع‌تر، هیچ تضمینی برای دستیابی به تبیین کامل وجود ندارد. علم با توجه به هدف هر پروژه علمی و روابط و عوامل مشاهده‌شدهٔ مرتبط با آن، به تبیینی می‌رسد که برای آن هدف کفایت می‌کند و لزوماً فراتر از آن نمی‌رود، هرچند تبیین کامل‌تری ممکن است وجود داشته باشد.[۱۶] بنابراین، در تبیین علمی، عدم اشاره به یک رابطه علّی به معنای عدم وجود آن رابطه نیست.

این استدلال در مورد تمامی نظریه‌های علمی از جمله چندعالَمی کاربرد دارد. در چندعالَمی، مواردی مانند تنظیم ظریف به خوبی توصیف می‌شوند ولی وجود چنین توصیفی تضمینی برای عدم وجود دیگر روابط علّی ایجاد نمی‌کند. مثلاً، خداوندی می‌تواند وجود داشته باشد که ناحیه قابل زندگی برای بشر را از طریق خلق چندعالَمی ایجاد کرده باشد و همچنین اراده کرده باشد که عالَم تحت قوانین فیزیکی اداره شود. روشن است که چنین حالتی تضادی با ایده چندعالَمی نداشته و فقط بیان می‌دارد با این که چندعالَمی توصیفی است کافی از آنچه مشاهده شده است، توصیفی کامل نیست. برای انسانِ محصور در عالَم ماده و طبیعت و با ابزارهای صرفاً مادی، این قوانین فیزیکی قابل کشف‌اند و تبیینی در محدوده طبیعت نیز صورت می‌پذیرد ولی این نافی دیگر روابط علّی که می‌تواند خارج از محدوده طبیعت باشد نیست. در نتیجه، تبیین چندعالَمی تضادی با خداباوری پیدا نمی‌کند. با این دید، یک خداباور نیز می‌تواند چندعالَمی را به عنوان یک پدیده که امکان وقوع دارد در نظر گرفته و آن را مطالعه کند.

ممکن است گفته شود که چندعالَمی با توضیح تنظیم ظریف از طریق فرایندهای تصادفی، غایتمندی عالَم را زیر سؤال برده و از این طریق، به طور ضمنی در جهت نفی وجود خدا و الحاد دلالت می‌کند. اما اولاً، آنچه از منظر نظریه‌های علمی تصادفی به نظر می‌رسد، ممکن است ناشی از جهل ما یا نقص نظریه باشد و در واقع تصادفی نباشد؛ چنان که در بحث متغیرهای نهان در مکانیک کوانتومی مطرح است. بنابراین، چندعالَمی نیز ممکن است در واقعیت خود عاری از صُدفه باشد. ثانیاً، تصادفی بودن لزوماً به معنای فقدان غایتمندی نیست. غایتمندی می‌تواند از طریق تحقق غایت با احتمال بالا و، در بازه زمانیِ به میزان کافی طولانی، در عمل به صورت قطعی رخ دهد و یا قاعده‌مندیِ خودِ فرایند تصادفی قابل تصور باشد. چندعالَمی نیز، با وجود مؤلفه تصادفی، از قواعد معینی پیروی می‌کند (Azhar, Guth, and Namjoo 2026)، همان گونه که فرایندهای کوانتومی با وجود تصادفی‌بودن، تابع قوانین مکانیک کوانتومی‌اند. بررسی تفصیلی این دو مسئله خارج از اهداف اصلی مقاله است و در مقاله‌های مرتبط پیگیری شده است.

۳. نسبت چندعالَمی با اثبات‌گرایی

در بخش قبل دیدیم که چندعالَمی به صورت مستقیم تعارضی با خداباوری پیدا نمی‌کند. در این بخش و بخش بعد، پا را فراتر نهاده و استدلال می‌کنیم که چندعالَمی حتی می‌تواند چالشی برای دیدگاه‌های فلسفیِ ناظر به علم که نشانه‌هایی از الحاد در آنها دیده می‌شود ایجاد کند. در این بخش به نسبت چندعالَمی با اثبات‌گرایی می‌پردازیم.

اثبات‌گرایی تا مدت‌ها یکی از مفروضات اصلی علم، به خصوص در قرن بیستم، بوده است. شاید تعریف دقیق و مورد توافقی از اثبات‌گرایی وجود نداشته باشد ولی هسته مرکزی این دیدگاه این ادعاست که روش علمیِ مبتنی بر تجربه، تنها معیار قابل قبول در ارزیابی پدیده‌هاست و این رویکرد نه تنها برای پیشبرد علم، بلکه برای توصیف تمامیت هستی کفایت می‌کند. در این چارچوب، حقیقت صرفاً بر پایه «مشاهده‌پذیری»[۱۷] و «آزمایش» تعریف شده (Kalelioğlu 2020) و لذا هر گونه تبیینی که چنین خاصیتی را ایجاد نمی‌کند، از دایره معرفت علمی خارج شده و چنین ادعا می‌شود که آنها یا بی‌ربط نسبت به ما و آگاهی ما از عالَم خارج هستند و یا حتی -با یک دیدگاه حداکثری و افراطی- وجود خارجی ندارند. به عبارت دیگر، اثبات‌گرایی بیان می‌دارد که گزاره‌هایی معنادار هستند که قابلیت تأیید یا رد تجربی داشته باشند (بنابراین، برای مثال، هویات فراطبیعی مانند خداوندی که مادی و قابل دسترسی از طریق تجربه و آزمایش نیست، در این دیدگاه رد شده و یا سؤال از آن بی‌معنا تلقی می‌شود).

به رغم تأثیر و سیطره اثبات‌گرایی در قرن بیستم، نقدهای فیلسوفانی چون پوپر، فایرابند، کوهن و لاکاتوش به مبانی و روش‌شناسی آن، به افول این دیدگاه در فلسفه علم طی دهه‌های اخیر انجامید (Popper 1962; 2005; Feyerabend 1975; Kalelioğlu 2020).

با این که افول اثبات‌گرایی در حوزه فلسفه علم را شاهد بودیم، در حوزه علم، اثبات‌گرایی کماکان در اذهان و حتی در موضع‌گیری دانشمندان بروز و ظهور داشته است و حتی در برخی جوامعِ علمی، دیدگاه غالب محسوب می‌شود (Kincheloe and Tobin 2009). این باعث می‌شود که بحث پیرامونِ اثبات‌گرایی و نقد آن همچنان موضوعیت داشته باشد. در ادامه، نشان می‌دهیم که چطور چندعالَمی باعث می‌شود علم مدرن در تقابل با اثبات‌گرایی قرار گیرد.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های چندعالَمی آن است که بخش‌هایی از آن، حتی علی‌الاصول و با پیشرفت علم و فناوری، به طور مستقیم قابل دسترسی نخواهند بود؛ زیرا ورای افق ما و فاقد رابطه علّی با ما هستند (Ellis 2007). با این حال، چندعالَمی بر انگیزه‌های علمی استوار است و در چارچوب علم مطرح می‌شود. از این رو، علم مدرن می‌تواند به هویاتی رهنمون شود که دسترسی مستقیم به آنها ممکن نیست؛ امری که با دیدگاه اثبات‌گرایی ناسازگار است. در ادامه، این نقد را در پرتو دو انگیزه علمی برای چندعالَمی بررسی می‌کنیم.

چندعالَمی را به عنوان یکی از نتایج نظریه تورم در نظر بگیرید. اگر با جزمیت نسبت به اثبات‌گرایی، چندعالَمی را به دلیل عدم دسترسی و مشاهده مستقیم، فاقد معنا بدانیم، چگونه می‌توان نظریه تورم را که خود به چندعالَمی می‌انجامد پذیرفت؟ تورم، با توجه به شواهد تجربی و جایگاه آن در کیهان‌شناسی معاصر، نمی‌تواند صرفاً به دلیل برخی پیامدهای غیرقابل مشاهده کنار گذاشته شود. بنابراین، اگر تورم را بپذیریم، دشوار است یکی از تبعات آن، یعنی چندعالَمی، را بی‌ربط به اهداف علمی بدانیم. از این رو، چندعالَمیِ ناشی از تورم از این جهت با اثبات‌گرایی ناسازگار است.

حال چندعالَمی را به عنوان تبیینی برای تنظیم ظریف در نظر بگیرید. در اینجا نیز علم مدرن برای تبیین یک پدیدهٔ مشاهده‌شده -مثل تحقق حیات در ناحیه کوچکی از فضازمان-، به نظریه‌ای متوسل می‌شود که مستلزم وجود پدیده‌های غیرقابل مشاهده مستقیم است. به عبارتی عدم دسترسی مستقیم به نواحی وسیعی از کیهان ورای افق ما لزوماً آنها را از قلمرو تبیین علمی خارج نمی‌کند؛ نکته‌ای که با قرائت اثبات‌گرایانه از علم ناسازگار است.

البته تعدیل نسخه‌های سخت‌گیرانه اثبات‌گرایی و پذیرش تبعات منطقیِ مشاهده‌ناپذیرِ نظریه‌های تأییدشده تجربی، بخشی از نقدهای وارد بر آن -از جمله نقدی که ما ناظر به چندعالَمی ارائه کردیم- را مرتفع می‌سازد. با این حال، چنین نسخه‌هایی دیگر مبنای روشنی برای استنتاج الحاد از محدودیت‌های مشاهده‌پذیری فراهم نمی‌کنند. از این رو، بحث حاضر ناظر به صورت‌های سخت‌گیرانه‌تر اثبات‌گرایی است که از معیارهای مشاهده‌محور علم، محدودیت‌هایی برای قلمرو معرفتی علم و در پی آن، نتایج الهیاتی استنتاج می‌کنند؛ هرچند این نقد به معنای بی‌اعتبار دانستن مطلق اثبات‌گرایی یا شمول آن بر همه صورت‌های متأخر این دیدگاه نیست. رویکرد مدرن‌تر که مورد پذیرش بیشتر فعالان این حوزه است، جایگزینی اثبات‌گرایی با طبیعت‌گرایی به جای تعدیل آن است، که در بخش بعد مورد بحث قرار می‌گیرد.

۴. نسبت چندعالَمی با طبیعت‌گرایی

در این بخش، نشان می‌دهیم که چندعالَمی با جنبه‌هایی از طبیعت‌گرایی، که ربط مستقیم با الحاد نیز پیدا می‌کند، در تقابل قرار می‌گیرد. بدین منظور، ابتدا تعریفی از طبیعت‌گرایی از دو حیث روش‌شناختی و هستی‌شناختی ارائه می‌دهیم.

۴-۱. چیستی و انواع طبیعت‌گرایی

پس از افول اثبات‌گرایی، این تفکر جای خود را به طبیعت‌گرایی در محافل عمدتاً غربی داد. اجمالاً، طبیعت‌گرایی دیدگاهی است که در آن تنها به هویات طبیعی و اندرکنش بین آنها توجه شده و هویات فراطبیعی نادیده گرفته می‌شوند. با چنین رویکردی، عموم دانشمندانِ علوم طبیعی بدون وارد ساختن هویات فراطبیعی، و در رأس آنها مفهوم خدا، در جهت شناخت عالَم طبیعت تلاش کردند (Ruse 2005; Carroll 2012; Weinberg 2025). البته باید توجه کرد که نادیده گرفتن هویات فراطبیعی به معنای عدم وجود آنها نیست. از این جهت، مناسب است که دو نوع طبیعت‌گرایی را تعریف و نسبت آنها با علم تجربی و الحاد را شرح دهیم.

نوع اولِ طبیعت‌گرایی، طبیعت‌گرایی به عنوان یک روش است که در علم برای کشف قوانین حاکم بر طبیعت به کار گرفته می‌شود:

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی: در تحقیق علمی، تنها به ارتباط و تأثیر عوامل طبیعی بر همدیگر و کشف قوانین حاکم بر آنها برای توضیح و تبیین پدیده‌ها توجه شده و هویات فراطبیعی و تأثیر احتمالی آنها بر طبیعت در نظر گرفته نمی‌شوند.

این تعریف از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی با بسیاری از منابع این حوزه سازگار است (Draper 2005) و ما آن را متناسب با تجربه علمی بشر و به عنوان پیش‌فرض آن می‌بینیم. در علم، پدیده‌های طبیعی و روابط میان آنها با ابزارهای طبیعی با هدف کشف قوانین طبیعت و پیش‌بینی پدیده‌ها مطالعه می‌شوند. این در حالی است که با ارجاع به هویات فراطبیعی -صرف‌نظر از واقعیت داشتن یا نداشتن آن- عموماً امکان پیش‌بینی از بین می‌رود که مانع جدی برای پیشبرد علم ایجاد می‌کند و بنابراین در علم بهتر است تا حد امکان از آن اجتناب شود (Pennock 1999; Scott 1998). این رویکرد، مغایرتی با اعتقاد به هویات فراطبیعی ندارد بلکه صرفاً روشی ساختارمند برای کسب

معرفت پیرامون طبیعت ارائه می‌دهد. هرچند موفقیت این روش تضمین شده نیست، تجربه بشری سده‌های اخیر کارآمدی آن را نشان می‌دهد. بنابراین تا زمانی که به درک ما از عالَم کمک می‌کند، می‌توان -و باید- از آن بهره برد.

نوع دیگر طبیعت‌گرایی، طبیعت‌گرایی به عنوان دیدگاهی هستی‌شناختی است که به صورت زیر بیان می‌شود:

طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی[۱۸]: هویات فراطبیعی -نظیر روح، فرشته و خدا- وجود ندارند.

تعریف طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی کمتر مورد مناقشه بوده است، هرچند که خود تعریف طبیعت می‌تواند چالش برانگیز باشد. در این مقاله، تمامی عناصر مادی را -صرف‌نظر از این که قابل مشاهده مستقیم هستند یا خیر- به عنوان طبیعت در نظر می‌گیریم که دیدگاهی شهودی و مورد پذیرش عموم صاحب نظران است (Papineau 2020).

واضح است که -بر خلاف طبیعت‌گرایی روش‌شناختی- اعتقاد به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، صراحتاً در تعارض با خداباوری قرار می‌گیرد. بنابراین، با این که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی توسط علم تأیید می‌شود، برای اظهار نظر علیه وجود هویات فراطبیعی، به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نیاز است. نکته حائز اهمیت در اینجا این است که به کار بردن طبیعت‌گرایی به عنوان یک روشِ تحقیق در علم، الزام منطقی برای پایبندی به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی ایجاد نمی‌کند. در علم، به توضیح پدیده‌ها از جنبه طبیعی توجه می‌شود که این امکان را فراهم می‌آورد تا با ابزارهای مادی، کشف قوانین طبیعت صورت پذیرد. این کار از طریق ارزیابی نظریه‌های رقیب با مقایسه پیش‌بینی‌های آنها با اندازه‌گیری‌ها انجام می‌شود. می‌توان امید داشت که این روش، بخشی از روابط علّی موجود در عالَم را برای ما روشن سازد ولی دلیلی ندارد که بپذیریم از طریق علم به تمام روابط علّی پی خواهیم برد و نتیجه بگیریم که اگر از طریق علم به هویات فراطبیعی نرسیدیم باید وجود آنها را منکر شویم. بنابراین، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی -به رغم موفقیت‌هایی که در کسب معرفت داشته است- به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی منجر نمی‌شود.

البته می‌توان تعاریف دیگری از دو نوع طبیعت‌گرایی ارائه کرد که به نتایج متفاوتی بینجامد؛ به ویژه اگر مؤلفه‌های هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی قوی‌تری به تعریف طبیعت‌گرایی روش‌شناختی وارد شود، ممکن است به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی منتهی شود (زرگر، آزادگان، و نبوی ۱۳۹۶؛ زارع ۱۴۰۱؛ ۱۴۰۳). ادعای ما این است که تعریف ارائه‌شده در بالا برای فعالیت علمی کفایت می‌کند و افزودن مؤلفه‌های قوی‌تر، برای نسبت دادن آنها به علم نیازمند استدلال مستقلی است که به نظر نمی‌رسد وجود داشته باشد. از این منظر، تعریف حاضر حداقلی و ضعیف‌تر از تعاریف گسترده‌تر است، اما برای فعالیت علمی به چیزی بیش از آن نیاز نیست.

بسیاری از دانشمندان -شاید به دلیل عادت به طبیعت‌گرایی به عنوان روشی که به صورت روزمره برای کشفیات علمی به کار می‌برند و یا به دلیل گرایش‌های الحادی و مادی‌گرایانه جامعه غربی- به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نیز، در کنار طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، قائل می‌شوند که این امر می‌تواند از منظر جامعه‌شناختی و یا روان‌شناختی مورد مطالعه قرار گیرد، ولی به نظر نمی‌رسد الزام منطقی برای گذار از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی وجود داشته باشد (Bylica and Sagan 2008).

بنابراین دیدگاه مد نظر در این مقاله این است که موفقیت‌های شگرف علمی نشان‌دهنده کارآمدی روش علمی و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است، اما به لحاظ منطقی مستلزم پذیرش طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نیست. بدین ترتیب طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، که تنها نوعی محدودسازی دامنه تحقیق علمی است، با خداباوری فراطبیعی کاملاً

سازگار است (Forrest 2000; Ruse 2005; 2014; Harrison 2020; Halvorson 2016). همچنین، استدلال‌هایی که با افزودن پیش‌فرض‌هایی مانند واقع‌گرایی علمی یا معیارهایی همچون تیغ اُکام، از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی می‌رسند (Bylica and Sagan 2008؛ نریمانی ۱۴۰۰)، در مقاله‌ای دیگر به تفصیل بررسی و نقد خواهند شد.[۱۹]

۲-۴. چندعالَمی به عنوان چالشی برای طبیعت‌گرایی

پس از تمایز میان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و هستی‌شناختی و تأکید بر عدم الزام منطقی دومی از اولی، این پرسش را مطرح می‌کنیم که آیا طبیعت‌گرایی همان طور که در سطح روش‌شناختی در توصیف پدیده‌های مشاهده شده موفق بوده است، در سطح هستی‌شناختی نیز به همان اندازه موفق بوده است یا خیر؟ اگر جواب مثبت باشد، شاید بتوان این توفیق را «شاهدی» به نفع طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی قلمداد کرد که در این صورت مواضع الحادی نیز تقویت خواهند شد.

ادعا می‌کنیم که موفقیت علم در سطح روش‌شناختی را نمی‌توان به سطح هستی‌شناختی تعمیم داد. تجربه علمی بشر، گرچه توانایی علم در توصیف و تبیین بسیاری از پدیده‌های طبیعیِ مشاهده‌پذیر را نشان داده است، اما تأیید نمی‌کند که علم می‌تواند نسبت به تمام هستی شناخت پیدا کند. برای نشان دادن این محدودیت، چندعالَمی نمونه‌ای شاخص است؛ چرا که در فرض چندعالَمی، شناخت مستقیم ما از عالَم طبیعت بسیار محدود است؛ زیرا نواحی وسیعی از کیهان خارج از دسترس مشاهده قرار دارند و علم نمی‌تواند مستقیماً درباره وجود یا عدم وجود بسیاری از هویات در آنها داوری کند. لذا طرح ایده‌هایی مانند چندعالَمی در علم مدرن اقرار علم تجربی به این است که این مسیر برای رسیدن به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، و به تبع آن الحاد، به نتیجه نمی‌رسد.[۲۰]

توجه شود چندعالَمی از حیث روش‌شناختی طبیعت‌گرایانه است، چرا که هیچ ارجاع مستقیمی به هویات فراطبیعی در آن دیده نمی‌شود. اما این امر به معنای طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و نفی هویات فراطبیعی نیست؛ زیرا عدم ارجاع به چیزی در یک تبیین، مستلزم نفی آن نیست. این تمایز، بر تفاوت میان تبیین کافی و تبیین کامل استوار است که پیش‌تر در بخش ۲-۳ بررسی شد.

البته، از آنجا که شناخت ما از طبیعت از طریق نظریه‌ها صورت می‌گیرد، ممکن است از مشاهده عالَم پیرامون و نظریه‌های مرتبط با چندعالَمی، شناختی اجمالی از عالَم ورای افق به دست آید؛ اما شناخت تفصیلی و جزئی آن بسیار بعید است. همچنین، کنار گذاشتن چندعالَمی به دلیل قطعی نبودن آن، مسئله را حل نمی‌کند. زیرا در هر صورت در علم باید بتوان این سؤال را پرسید که آیا آنچه محقق شده است چندعالَمی است و یا یک تک‌عالَم با ابعاد قابل مقایسه با افق ما. پاسخ به این پرسش دچار همان مسئله خواهد بود؛ ممکن است هیچ‌گاه نتوان از طریق علم تجربی به چنین پرسشی پاسخ داد. بنابراین، چندعالَمی حتی در محدوده طبیعت نیز مؤید موفقیت علم در ساحت هستی‌شناختی نیست، چه رسد به قلمرو فراتر از طبیعت.

به عنوان جمع‌بندی این بخش، استدلال مطرح شده را مرور می‌کنیم. استدلال شامل سه مقدمه و یک نتیجه است:

۱. مقدمه اول: الحاد مستلزم طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است، زیرا هویات فراطبیعی را نفی می‌کند.

۲. مقدمه دوم: موفقیت علم در ساحت هستی‌شناختی می‌تواند تأییدی بر طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی باشد (همان طور که توفیق علم در ساحت روش‌شناختی نشان از کارآمدی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی دارد).

۳. مقدمه سوم: چندعالَمی نشان می‌دهد که علم حتی در ساحت طبیعت نیز از نظر هستی‌شناختی موفقیت کامل ندارد.

نتیجه: علم مدرن، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی را حتی در سطح طبیعت تأیید نمی‌کند، چه رسد به فراطبیعت؛ بنابراین، بر خلاف دیدگاه‌هایی مانند (Carroll 2005)، نمی‌توان برای رسیدن به الحاد به علم تکیه کرد.

۵. تقابل بین چندعالَمی و «تنظیم ظریف توسط طراح هوشمند»

با مشاهده تنظیم ظریف برای حیات، در کنار چندعالَمی، تبیین غیرطبیعت‌گرایانه‌ای نیز مطرح شد که آن را نشانه طراحی هوشمند و هدفمند معرفی می‌کند (Swinburne 1968; Corey 1993). تفاوت اصلی این دو تبیین در این است که در تبیین طراحی، تنظیم ظریفْ واقعی و هدفمند تلقی می‌شود، در حالی که در دومی تنظیم ظریف تنها ظاهری است و اگر به تمام نواحی کیهان دسترسی می‌داشتیم مشاهده می‌کردیم که در بسیاری نواحی امکان حیات وجود نداشته و تنها در ناحیه‌ای کوچک و به صورت تصادفی امکان حیات به وجود آمده است.[۲۱]

طبیعی است که این تبیین مورد توجه خداباوران قرار گیرد (Manson 2003) و ما نیز ایرادی در رقابت و مقایسه بین این ایده و چندعالَمی به عنوان دو نظریه علمی نمی‌بینیم. اما به عقیده ما، تبدیل این رقابت علمی به تقابل خداباوری و الحاد ضرورتی ندارد و می‌تواند، بدون دلیل موجه، به زیان خداباوری تمام شود. در ادامه، سه دلیل برای این مدعا ارائه می‌کنیم.

دلیل اول: چندعالَمی نظریه‌ای ملحدانه نیست؛ تفاوت آن با تبیین طراحی صرفاً در نحوه ارجاع به خداست و از این تفاوت نمی‌توان تعارض چندعالَمی با خداباوری را نتیجه گرفت. الحادی نبودن چندعالَمی باعث می‌شود که کل پروژه خداباوران در حمایت از نظریه رقیب توجیه کمتری داشته باشد.

دلیل دوم: اگر چندعالَمی واقعیت داشته باشد، می‌تواند خود حاصل اراده الهی باشد؛ بنابراین، رد آن صرفاً برای حفظ و تأیید تبیین طراحی، ممکن است به خطا در شناخت واقعیت بینجامد.[۲۲]

دلیل سوم: برای اجتناب از چنین تقابلی، استفاده از تجربه تاریخی مشابه تحت عنوان «خدای رخنه‌ها»[۲۳] پیشنهاد می‌شود (Barbour 1990; Polkinghorne 1998). به صورت خلاصه و ساده، این مسئله را می‌توان به این صورت بیان کرد: پدیده مشاهده‌شده X را در نظر بگیرید و فرض کنید که این پدیده توسط نظریه‌های علمیِ موجود در زمان مشاهده X -که همگی طبیعت‌گرایانه هستند- توجیه نمی‌شود. در این صورت، ادعا می‌شود که می‌توان از پدیده X چنین استنتاج کرد:

(۱) پدیده X در طبیعت رخ داده است؛ (۲) نظریه‌های طبیعت‌گرایانه موجود آن را تبیین نمی‌کنند؛ (۳) وجود خداوند قادر می‌تواند آن را تبیین کند؛ بنابراین، (۴) X شاهدی بر وجود خداوند است. مشکل این استدلال آن است که رخنه‌های موجود در تبیین‌های طبیعی ممکن است با پیشرفت علم پر شوند و تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای برای X در آینده ارائه شود؛ در این صورت، استناد به رخنه موجود به عنوان شاهدی برای خداوند از میان می‌رود. البته، روشن است که با کاذب بودن مقدمه، کاذب بودن نتیجه را نمی‌توان ادعا کرد. ولی چنین رویکردی می‌تواند در سطح اجتماعی و فرهنگی به زیان خداباوری تمام شود؛ زیرا خداباوران با این رویکرد به طور ضمنی اقرار می‌کنند که اگر

تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای ارائه و به صورت تجربی تأیید شود، حرکتی علیه خداباوری صورت پذیرفته است. به همین ترتیب، هر تبیین طبیعت‌گرایانه جدید ممکن است از سوی ملحدان نشانه‌ای علیه خداباوری تلقی شود. از این رو، همان گونه که تجربه «خدای رخنه‌ها» نشان می‌دهد، تکیه بر ناتوانی موقت علم برای دفاع از خداباوری می‌تواند بیش از آن که سودمند باشد، آسیب‌زا باشد؛ و همین نگرانی درباره تبیین تنظیم ظریف از طریق طراح هوشمند نیز وجود دارد.

در واقع، نقد ما به این رویکرد از این جهت است که آن را منفعلانه و از روی احساس ضعف از طرف خداباوران می‌دانیم. گاهی این طور القا می‌شود که امکان وجود خدا تقریباً در تمام علم جاروب شده است و تنها دستاویز خداباوران به مرزهای علم -که عدم قطعیت بسیار داشته و احتمال تبیین طبیعت‌گرایانه در آینده نیز برای آنها وجود دارد- محدود شده است. این در صورتی است که -همان طور که مورد بحث قرار گرفت- علم در هیچ حوزه‌ای در تضاد با خداباوری قرار نگرفته و یک دانشمند می‌تواند به راحتی خداباور نیز باشد، بدون این که الزامی به ارجاع به مرزهای علم -از جمله بحث تنظیم ظریف- داشته باشد. خدا را می‌توان -بر خلاف دیدگاه خداباوری غیرمداخله‌گر[۲۴]- در تمام پدیده‌ها دخیل دانست حتی اگر در نظریه‌های علمی ارجاعی به او داده نشود، بدون این که با آن نظریه‌ها در تضاد باشد. از این منظر، هر دو نظریه چندعالَمی و تنظیم ظریف، می‌توانند با خداباوری سازگار باشند (Collins 2007; Page 2010)، با این که یکی از آنها ارجاع مستقیم به خداوند دارد و دیگری ندارد.

۶. نتیجه‌گیری

استدلال کردیم که چندعالَمی، همانند دیگر نظریه‌های علمی، نظریه‌ای الحادی نیست و پذیرش یا تحقق آن لزوماً با باور به خداوند تعارض ندارد. زیرا علم در پی ارائه «تبیین کافی» است و روش‌های علمی حصول «تبیین کامل» را تضمین نمی‌کنند. بنابراین، عدم ارجاع علمی به برخی هویات یا روابط علّی به معنای نفی وجود آنها نیست.

در ادامه نشان دادیم که چندعالَمی، با به چالش کشیدن اصالت تجربه در نسخه‌های افراطی اثبات‌گرایی و نیز نشان دادن محدودیت علم در ساحت هستی‌شناختی -حتی در محدوده طبیعت- می‌تواند برخی پیش‌فرض‌های فلسفیِ مؤید الحاد نظیر طبیعت‌گرایی را نیز به چالش بکشد. از این رو، نمی‌توان علم را به گونه‌ای تفسیر کرد که هر آنچه وجود دارد الزاماً از طریق روش‌های علمی قابل کشف باشد؛ هویات فراطبیعی، از جمله خداوند، می‌توانند خارج از این قلمرو قرار گیرند.

همچنین استدلال کردیم که تقابل چندعالَمی و تبیین تنظیم ظریف از طریق طراح هوشمند را نباید به رقابت میان الحاد و خداباوری ارتقا داد؛ چنین تقابلی نه تنها موجه نیست، بلکه می‌تواند مانع شناخت درست واقعیت شود. دقت شود که موضع‌گیری ما به معنای نفی علم نیست و نباید به ضدیت با علم تفسیر شود. علم کماکان جایگاه ویژه‌ای در «جعبه‌ابزار معرفتی» ما دارد و باید حداکثر استفاده را از آن برد. اما باید به حدود و ثغور آن نیز واقف بود تا در درک و برداشت ما از آنچه در علم می‌گذرد و آنچه می‌تواند و نمی‌تواند بر اساس آن ادعا شود افراط و تفریطی رخ ندهد.

از طرف دیگر، عدم وجود تعارض بین علم و دین (و خداباوری به عنوان هسته مرکزی آن)، که تلاش کردیم آن را حداقل در قالب مسئله چندعالَمی نشان دهیم، نباید لزوماً به معنای «تباین» بین علم و دین تفسیر شود که خطر بی‌فایده به نظر رسیدن خداباوری در زندگی بشری را به همراه دارد، بلکه پس از اطمینان از عدم تعارض، می‌توان علم

و دین را همزمان مد نظر داشت و آنها را مکمل یکدیگر دانست. به تعبیر مورد بحث در این مقاله، دین می‌تواند به علم در رسیدن به «تبیینِ کامل» کمک کند. در این صورت، فایده دین حتی در زندگی دنیایی، دادن تصویری جامع‌تر از حقایق است که می‌تواند تأثیر جدی در جهت‌گیری‌ها و تصمیم‌گیری‌های هر فرد داشته باشد و در نهایت در کیفیت زندگی مادی و یا حتی درک ما از چیستی «کیفیت زندگی مادی» تأثیرگذار خواهد بود. این موضوع نیازمند بحث جامع‌تری است که در این مقاله مد نظر نیست و در نوشتاری دیگر به جنبه‌هایی از آن پرداخته خواهد شد.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسندگان اعلام می‌کنند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از رساله دکتری با عنوان «بازخوانی روش‌شناسی پوزیتیویسم ناظر بر چندجهانی و پیامدهای الهیاتی آن» به قلم زهرا درخشانی، در رشته فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، است.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

کتاب‌نامه

زارع، روزبه. ۱۴۰۱. «نقشه مفهومی علم‌گرایی و برخی مفاهیم مرتبط با آن». *ذهن* ۸۹: ۱۲۷-۱۵۷.

زارع، روزبه. ۱۴۰۳. «علم و الهیات: طبیعی‌گرایی روش‌شناختی و جهان‌بینی توحیدی». *ذهن* ۹۷: ۵-۳۷.

زرگر، زهرا، ابراهیم آزادگان، و لطف‌الله نبوی. ۱۳۹۶. «اصل بستار علی فیزیک، حلقه واسط طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و طبیعت‌گرایی متافیزیکی». *روش‌شناسی علوم انسانی* ۲۳ (۴): ۲۳۱-۲۵۵.

معصومی، سعید. ۱۳۹۲. «چندجهانی در فیزیک و تبعات فلسفی آن». *ذهن* ۱۴ (۲): ۱۵۷-۲۱۰.

معصومی، سعید، مهدی گلشنی، و محمدمهدی شیخ جباری. ۱۳۹۲. «چندجهانی و آزمون‌پذیری». *فلسفه علم* ۳ (۲): ۷۳-۹۸.

نریمانی، نیما. ۱۴۰۰. «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در علم». *فلسفه علم* ۱۱ (۱): ۲۵۱-۲۷۸.

Bibliography

Azhar, Feraz, Alan H. Guth, and Mohammad Hossein Namjoo. 2026. "Probabilistic Inference in Very Large Universes." *Physical Review D* 113 (12): 123518. https://link.aps.org/doi/10.1103/n3lg-b1x6.

Barbour, Ian. 1990. *Religion in an Age of Science*. Harper San Francisco.

Barrow, John D., and Frank J. Tipler. 1986. *The Anthropic Cosmological Principle*. Clarendon Press.

Bylica, and Sagan. 2008. "God, Design, and Naturalism: Implications of Methodological Naturalism in Science for Science-Religion Relation." *Pensamiento* 64 (242): 621-38.

Carroll, Sean M. 2005. "Why (Almost All) Cosmologists Are Atheists." *Faith and Philosophy* 22 (5): 622–35.

Carroll, Sean M. 2012. "Does the Universe Need God?" In *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, edited by J. B. Stump and A. G. Padgett. Wiley-Blackwell.

Carroll, Sean M. 2018. "Beyond Falsifiability: Normal Science in a Multiverse." arXiv:1801.05016. https://arxiv.org/abs/1801.05016.

Collins, Robin. 2007. "The Multiverse Hypothesis: A Theistic Perspective." In *Universe or Multiverse?*, edited by Bernard Carr. Cambridge University Press.

Corey, Michael Anthony. 1993. *God and the New Cosmology: The Anthropic Design Argument*. Rowman & Littlefield.

Draper, Paul. 2005. "God, Science, and Naturalism." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright. Oxford University Press.

Ellis, George F. R. 2007. "Issues in the Philosophy of Cosmology." In *Philosophy of Physics*, edited by Jeremy Butterfield and John Earman. Elsevier.

Ellis, George F. R. 2014. "On the Philosophy of Cosmology." *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 46: 5–23.

Ellis, George F. R., U. Kirchner, and W. R. Stoeger. 2003. "Multiverses and Physical Cosmology." *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 347 (3): 921–936.

Feyerabend, Paul. 1975. *Against Method*. New Left Books.

Forrest, Barbara. 2000. "Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism: Clarifying the Connection." *Philo* 3 (2): 7–29.

Friedrich, Simon. 2021. *Multiverse Theories: A Philosophical Perspective*. Cambridge University Press.

Guth, Alan H. 1981. "Inflationary Universe: A Possible Solution to the Horizon and Flatness Problems." *Physical Review D* 23 (2): 347–356.

Guth, Alan H. 1997. *The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins*. Addison-Wesley.

Guth, Alan H. 2007. "Eternal Inflation and Its Implications." *Journal of Physics A: Mathematical and Theoretical* 40 (25): 6811–6821.

Halvorson, Hans. 2016. "Why Methodological Naturalism?" In *The Blackwell Companion to Naturalism*, edited by Kelly James Clark. John Wiley & Sons.

Harrison, Peter. 2020. "Naturalism and the Success of Science." *Religious Studies* 56 (2): 274–291.

Kalelioğlu, Uğur Berk. 2020. *The Contemporary Critique of Positivism: The Issues of Replicability and Universality*. Uğur Berk Kalelioğlu.

Kincheloe, Joe L., and Kenneth Tobin. 2009. "The Much Exaggerated Death of Positivism." *Cultural Studies of Science Education* 4 (3): 513–528.

Linde, Andrei. 2017. "A Brief History of the Multiverse." *Reports on Progress in Physics* 80 (2): 022001.

Manson, Neil A., ed. 2003. *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*. Routledge.

Masoumi, Saeed. 2013. "The Multiverse in Physics and Its Philosophical Consequences." *Zehn* 14 (2): 157–210. [In Persian]

Masoumi, Saeed, Mehdi Golshani, and Mohammad Mehdi Sheikh Jabbari. 2014. "Multiverse and Testability." *Philosophy of Science* 3 (2): 73–98. [In Persian]

Narimani, Nima. 2021. "Methodological Naturalism in Science." *Philosophy of Science* 11 (1): 251–278. https://doi.org/10.30465/ps.2021.22717.1323. [In Persian]

Page, Don N. 2010. "Does God So Love the Multiverse?" In *Science and Religion in Dialogue*, edited by Melville Y. Stewart. Wiley-Blackwell.

Papineau, David. 2020. "Naturalism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. Summer 2020 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Pennock, Robert T. 1999. *Tower of Babel: The Evidence against the New Creationism*. MIT Press.
Polkinghorne, John. 1998. *Belief in God in an Age of Science*. Yale University Press.
Popper, Karl R. 1962. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Basic Books.
Popper, Karl R. 2005. *The Logic of Scientific Discovery*. Taylor & Francis e-Library.
Ruse, Michael. 2005. "Methodological Naturalism under Attack." *South African Journal of Philosophy* 24 (1): 44–60.
Ruse, Michael. 2014. "The Naturalist Challenge to Religion." In *Philosophy of Religion: Selected Readings*, 5th ed., edited by Michael L. Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, and David Basinger. Oxford University Press.
Scott, Charles E. 1998. "'Science and Religion,' 'Christian Scholarship,' and 'Theistic Science': Some Comparisons." *Reports of the National Center for Science Education* 18 (2): 20–22.
Swinburne, Richard. 1968. "The Argument from Design." *Philosophy* 43 (165): 199–212.
Vilenkin, Alex, and Delia Perlov. 2017. *Cosmology for the Curious*. Springer International Publishing.
Weinberg, Steven. 1993. *The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe*. Basic Books.
Weinberg, Steven. 2025. *Steven Weinberg: A Life in Physics*. Cambridge University Press.
Zare, Roozbeh. 2022. "A Conceptual Map of Scientism and Some Related Concepts." *Zehn* 89: 127–157. [In Persian]
Zare, Roozbeh. 2024. "Science & Theology: Methodological Naturalism and Monotheistic Worldview." *Zehn* 97: 5–37. [In Persian]
Zargar, Zahra, Ebrahim Azadegan, and Lotfollah Nabavi. 2017. "The Principle of the Causal Closure of Physics: The Interface Between Methodological Naturalism and Metaphysical Naturalism." *Methodology of Social Sciences and Humanities* 23 (4): 231–255. https://doi.org/10.30471/mssh.2017.1431. [In Persian]

یادداشت‌ها

[۱] نگارندگان به منظور دقت بیشتر و انطباق با ساختار واژه انگلیسی، در معادل‌گزینی واژه Multiverse، به جای ترجمه رایج چندجهانی، اصطلاح «چندعالَمی» را پیشنهاد می‌کنند؛ زیرا Universe در ادبیات علمی بیشتر معادل «عالَم» است، در حالی که «جهان» معمولاً معادل World و «کیهان» معادل Cosmos به شمار می‌رود. بر این اساس، به نظر می‌رسد «چندعالَمی» از حیث اصطلاح‌شناختی و انطباق با ساختار واژه انگلیسی، معادل دقیق‌تری باشد. این پیشنهاد می‌تواند در مسیر استانداردسازی آینده اصطلاحات کیهان‌شناسی در زبان فارسی مورد توجه و ارزیابی قرار گیرد.

[2] positivism

[3] naturalism

[۴] هرچند استدلال‌های ما عام بوده و در مباحث آتی نظریه‌های مختلفی می‌توانند جایگزین چندعالَمی شوند.

[5] multiple universes

[۶] همان طور که در ادامه خواهد آمد، تمرکز این مقاله بر چندعالَمیِ ناشی از دوره تورم کیهانی و یا با انگیزه حل مسئله تنظیم ظریف برای حیات خواهد بود. تعبیر چندعالَمی در دو موقعیت دیگر نیز به کار رفته است که مورد بحث ما نیست (هر چند که می‌توانند به چندعالَمی مورد بحث مرتبط باشند). یکی در تعبیر اِورِت (Everett) از مکانیک کوانتومی است که به نام تعبیر بس‌جهانی (many-worlds interpretation) نیز شناخته می‌شود و به منشعب شدن جهان‌های متعدد ناشی از تحقق حالت‌های مختلف و ایجاد تعداد بسیار زیاد عالَم‌های موازی (parallel universes) اشاره دارد. همچنین با چشم‌انداز نظریه ریسمان (string theory

landscape) می‌توان تعداد بسیار زیادی عالَم را با هندسه، قوانین فیزیکی و ثوابت بنیادی متفاوت تصور کرد که اگر همه یا بخشی از آنها محقق شوند (که فرضی است اضافه، بدون اینکه نظریه ریسمان آن را رد یا تأیید کند) با عالَمی بسیار بزرگ روبرو خواهیم بود.

[۷] به منظور آشنایی خوانندگان غیرمتخصص در این حوزه، به دو نوع از تنظیم ظریف در شرایط اولیه به طور خلاصه اشاره می‌کنیم: (۱) مشکل تختی (Flatness Problem) در کیهان؛ به معنای آن است که عالَمی را که مشاهده می‌کنیم با دقت خوبی تخت است، یعنی انحنای فضای سه بعدی کیهان در زمان کنونی بسیار نزدیک به صفر است. اگر در گذشته‌های بسیار دور، عالَم مقدار کمی از تخت بودن فاصله می‌گرفت، انحنای عالَمِ کنونی بسیار متفاوت می‌بود. (۲) مشکل افق (Horizon Problem)؛ به این معناست که علی رغم اینکه ما عالَم را در بزرگ‌ترینِ مقیاس‌ها به میزان زیادی همسانگرد (یکسان در جهت‌های مختلف زاویه دید) می‌بینیم، نواحی بسیار زیادی از کیهان -طبق مدل مه‌بانگ- نمی‌توانستند رابطه علّی با یکدیگر داشته باشند! بنابراین، این یکسانی در جهت‌های مختلف توجیه نمی‌شود. به تعبیر ساده‌تر، نواحی بسیار دوردست در بزرگ‌ترین مقیاس‌ها دارای خواص یکسان (مثل توزیع کهکشان‌ها یا دمای میانگین محیط) هستند در حالی که فاصله بسیار زیاد آنها مانع انتقال اطلاعات از ناحیه‌ای به ناحیه دیگر می‌شود. چنین پدیده‌ای -بدون پیشنهاد مدل تورم- فقط می‌تواند به صورت اتفاقی رخ دهد که احتمال بسیار کمی دارد. این تبیینِ کیفی پیرامون این دو مسئله را می‌توان با چارچوب‌های ریاضی مناسب به صورت دقیق‌تر نیز بیان کرد.

[۸] منظور از «عالَم اولیه» (early universe)، به صورت کیفی، حالت و قوانین فیزیکی حاکم بر عالَم در دوران نوزادی کیهان و اوایل پیدایش آن است که به تبع آن آنچه که اکنون مشاهده می‌کنیم پدید آمده است.

[۹] به طور خلاصه و کیفی، تورم کیهانی، دو مشکل بیان شده در پاورقی ۷ را به این صورت حل می‌کند: با انبساط بسیار زیاد، عالَم برای ناظر موضعی، بسیار تخت به نظر می‌رسد حتی اگر در ابتدا انحنای زیادی داشته باشد (مانند کره زمین که به دلیل وسعت آن، از دید ناظر روی آن، تخت به نظر می‌رسد). همچنین، از آنجایی که تورم کیهانی باعث می‌شود ناحیه بسیار کوچکی در گذشته دور، با انبساط بسیار زیاد، عالَم گسترده کنونی را شکل دهد، امکان ایجاد رابطه علّی را برای نواحی مختلف در گذشته دور ایجاد می‌کند، با اینکه فاصله کنونی این نواحی از یکدیگر بسیار زیاد است. بدین ترتیب، همسانگردی کیهان نیز توجیه شده و مشکل افق حل می‌شود.

[۱۰] میدان نرده‌ای (scalar field) را می‌توان مانند یک میدان مغناطیسی تصور کرد با این تفاوت که جهت نداشته و تنها اندازه میدان در نقاط مختلف فضا، آن را توصیف می‌کند.

[11] inflaton

[12] established theory

[۱۳] همان طور که اشاره خواهد شد، تبیین دیگری برای تنظیم ظریف تحت عنوان «طراح هوشمند» نیز وجود دارد. اینکه کدام تبیین ارجحیت دارد، به معیارهای مختلفی از جمله میزان قدرت تبیین، سادگی، زیبایی و سازگاری با دیگر نظریه‌های تأیید شده بستگی دارد. علی‌رغم بحث‌های مفصل صورت گرفته در مجامع علمی در این موضوع، کنار گذاشتن یک تبیین به نفع دیگری رخ نداده است و بنابراین باید هر دو تبیین (و هر تبیین دیگری که در همین سطح موفق باشد) را به صورت جدی مد نظر داشت.

[۱۴] از جمله موضع‌گیری‌های طنزآمیز در بیان دانشمندان که نشان از اهمیت چندعالَمی برای آنها دارد، می‌توان به مارتین ریس (Martin Rees) اشاره کرد که در همایشی مطرح می‌کند که به اندازه‌ای به چندعالَمی اطمینان دارد که حاضر است روی زندگی سگش شرط ببندد. پس از او، آندره لینده (Andrei Linde) بیان می‌کند که حاضر است روی زندگی خودش هم شرط ببندد و استیون واینبرگ اظهار می‌دارد که حاضر است هم بر زندگی سگ ریس و هم زندگی لینده به نفع چندعالَمی شرط‌بندی کند (Weinberg 2025, 230-1)!

[15] absence of evidence is not evidence of absence

[۱۶] به عنوان نمونه‌ای تاریخی، اثر فوتوالکتریک را در نظر بگیرید. پس از آنکه اینشتین نظریه ذره‌ای را برای توجیه این پدیده ارائه داد و مورد توافق جامعه علمی قرار گرفت، دیده نشد که مقالات دیگری منتشر شده باشد که ادعای تبیینی کامل‌تر برای همان پدیده را داشته باشند. از دید علمی، اثر فوتوالکتریک توضیح داده شد و علم در این مورد به هدف خود رسید. تنها اگر دقت بالاتر در اندازه گیری‌ها انحرافی از نظریه ذره‌ای نشان داد و یا نظریه ذره‌ای ناسازگاری درونی یا بیرونی از خود نشان داد، دانشمندان به این پدیده بازگشته و برای تبیین آن تلاش می‌کنند. اما این بدین دلیل است که تبیین قبلی «کفایت» نکرده است. در صورت توسعه نظریه جدیدی که آن

انحرافات کوچک از نظریه قبلی را توضیح می‌دهد، هر چند که فهم ما از عالَم دقیق‌تر و کامل‌تر شده است ولی باز هم نظریه جدید با اینکه برای توضیح اثر فوتوالکتریک «کفایت کرده»، دلیلی برای «کامل» دانستن آن وجود ندارد. این روند می‌تواند بارها تکرار شود ولی در هر مرحله‌ای ادعای به کمال رسیدن تبیین، توجیه ندارد.

[۱۷] مشاهده پذیر یا قابل مشاهده بودن در این نوشتار به معنای عام آن یعنی قابل کشف و اندازه‌گیری بودن توسط هر نوع ابزار مادیِ مورد استفاده در علوم تجربی است.

[۱۸]. این عنوان با نام طبیعت‌گرایی متافیزیکی یا فلسفی (metaphysical, philosophical naturalism) نیز شناخته می‌شود. ontological naturalism

19 Namjoo, Mohammad Hossein, and Zahra Derakhshani. "Does Science—and Cosmology in Particular—Imply Ontological Naturalism?" In press.

[۲۰] این مسئله در علم، که تحت عنوان «کم تعینی»(Underdetermination) شناخته می‌شود، محدود به چندعالَمی نیست و می‌توان مثال‌های دیگری نیز ارائه داد ولی چندعالَمی یک مثال شاخص است که در آن بروز مسئله وضوح بیشتری دارد.

[۲۱] توجه شود که «تصادفی بودن» به آنچه که توسط نظریه‌های فیزیکی بیان می‌شود اشاره داشته و -برخلاف برخی ادعاها- نفی غایت و یا حتی علّت‌های فراطبیعی نمی‌کند. در این باره در ادامه مقاله به صورت مبسوط بحث خواهیم کرد.

[۲۲] از طرف دیگر، ممکن است گفته شود که چندعالَمی، یکی از مهم‌ترین اهرم‌های خداباوران یعنی نظم و غایتمندی عالَم و تبیین آن از طریق طراح هوشمند را از آنها می‌گیرد و برای یک خداباور تصمیم بهتر این است که چندعالَمی را به نفع طراح هوشمند کنار بگذارد. پاسخ ما به این اشکال نیز این است که چون دلیل متقنی برای عدم وجود چندعالَمی نداریم (حتی اگر خداباور باشیم)، کنار گذاشتن آن، می‌تواند منجر به نادیده گرفتن بخشی از حقایق عالَمِ خلقت شود. در این صورت، اهرم مورد اشاره برای هر نوع اعتقادی عاری از حقیقت خواهد بود. هدف اصلی، هم در علم و هم در فلسفه، کشف حقیقت است که وقتی می‌تواند محقق شود که تا حد امکان از پیش‌داوری‌های غیرمستدل اجتناب شود. تجربه تاریخی نیز نشان داده است که چشم‌پوشی از برخی حقایق به دلیل نگرانی از دور شدن از حقایق دیگر روشی سودمند و یا کارآمد نیست بلکه باید تلاش کرد با فهم درست از چیستی ابزارهای شناخت بشر و حدود و ثغور آنها مانع چنین اختلال‌های شناختی شد. مثلاً اگر علم باعث گسترش الحاد شده است و اگر الحاد به منزله فاصله گرفتن از حقیقتی مانند خداست، نمی‌توان نتیجه گرفت که بهتر بود بشر، از استفاده از روش‌های علمی اجتناب می‌کرد. بلکه باید گفت می‌شد با رویکردی متعادل‌تر به علم، تاریخ بشریت را از «علم زدگی» محفوظ نگه داشت.

[23] God of the gaps

[24] Deism

Philosophy of Religion Research (Nāmah-i Ḥikmat)
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027

Contents

From Natural Theology to Naturalism, and Back Again 1
Nima Narimani

The Solution to the Existential Problem of Evil: An Analysis of a Neglected Cognitive Loop .31
Somayeh Askari, Mahdi Azimi*, Babak Abbaasi

Comparative Analysis of "Mystical Disembodiment" (Khalʿ al-Badan) in Illuminationist Philosophy and "Out-of-Body Experience" in Contemporary Empirical Approaches 53
Hamideh Emani, Majid Ahsan*

Non-cognitive Content in Analysis of Religious Language.....73
Hamed Ghadiri

Reconceptualizing Revelation in Nathan Söderblom's Science of Religion 89
Ghorban Elmi, Niloufar Salmani*, Behzad Hamidieh

From Parental Wisdom to Grandmaster's Move: The Insufficiency of Skeptical Theist Analogies in Defense of the Principle of Epistemic Limitation 107
Shima Shahriyari

Analytical Critique of Objections to the Argument from Trust in Proving Prophetic Infallibility 131
Morteza Hoseinzadeh

Anti-Meaning and Theories of the Meaning of Meaning 153
Mohsen Bagheri, Mohsen Javadi*

Jurisprudential Pluralism as the Foundational Paradigm for the Development of Religious Pluralism 173
Jahangir Masoudi

The Critical Examination of Swinburne's Greater-Good Defense against the Hiddenness Argument 197
Hossein Khatibi

Knowledge by Presence and the Truth-Tracking Core of Religious Belief: A Critical Assessment of Evolutionary Debunking Arguments (EDAs) in Mulla Sadra's Transcendent Philosophy.....217
Mohammad Hossein Safizadeh, Mansour Nasiri*

Multiverse and Its Implications for Positivism, Naturalism, and Atheism 237
Zahra Derakhshani, Mohammad Hossein Namjoo*, Jalal Peykani

Guide for Authors

The biannual journal of *Philosophy of Religion Research* uses online submission only. Authors should submit their manuscript via journal's portal: https://prrj.isu.ac.ir/

Submission Requirements

1. **Language**

Manuscripts should be written in English. Spelling (British or American) should be consistent throughout. Avoid using contractions: e.g., 'cannot' rather than 'can't'.

2. **Length**

Original and review article submissions should be no less than 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. **Extended Abstract**

To enhance the international visibility and dissemination of articles written in languages other than English, authors whose manuscripts have been accepted for publication are required to submit an extended English abstract.

6. **Titling**

All titles and subtitles in the manuscript should be arranged numerically (English numbers not Roman).

7. **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.

8. **Italics**

Do not use bold in the text: use italics instead. Keep its use to a minimum.

9. **Endnotes**

All marginal but useful and important notes should be mentioned as endnotes not footnotes.

10. **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, 18th 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*. 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*. 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.

Guidelines for the Use of Generative AI

The *journal of Philosophy of Religion Research*, in line with other reputable international journals, regards generative artificial intelligence as a supplementary tool that can serve to enhance the quality of scholarly works, but can never replace original philosophical thought, critical reasoning, or the ethical responsibility of the human researcher. All respected authors are expected to contribute to safeguarding the journal's academic integrity and elevating the standard of philosophical research by adhering strictly to these guidelines.

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027

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)
Najafqoli Habibi (Emeritus Associate Professor, Tehran University, Iran)
Joshua Hollmann (Professor, Concordia University, Saint Paul, USA)
Hosein Hooshangi (Professor, Imam Sadiq University, Iran)
Daniel Howard-Snyder (Professor, Western Washington University, USA)
Mohsen Javadi (Professor, Qom University, Iran)
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

264 Pages / 3000000 IRR
Imam Sadiq University, Modiriat Bridge,
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran, P.O. Box: 14655-159
Scientific & Editorial Affairs:
Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology, Islamic Studies and Guidance
Tel: +9821-88094001-5 (396); Fax: +9821-88385820; E-mail: PRRJ@isu.ac.ir
https://prrj.isu.ac.ir
Management of Technical Affairs: Deputy of Research & Technology
Printing: Imam Sadiq University Press
Telfax: +9821-88094915