

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال ششم، شماره ۱۷ / زمستان ۱۳۸۷

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی وریانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)، دکتر رضا اکبریان (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ایلخانی، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر محسن جوادی، دکتر مینو حجت، دکتر محمد سعید حنایی کاشانی، دکتر کاظم دزفولیان، دکتر محمدعلی دیباجی، دکتر سیدعلی محمد سجادی، دکتر محمد سعیدی مهر، دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر منوچهر صانعی، دکتر سیدحمید طالب‌زاده، دکتر قربان علمی، دکتر عباس علیزمانی، دکتر حسن قنبری، دکتر ناصر گذشته

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه‌آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی
توجه: مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۷/۱۱/۸۶ طی نامه ۳۳۳/۱۰ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

سال نشر: ۱۳۸۹

شرایط نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماہلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست الفبایی منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):

- کتاب:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف :

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه‌ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک	
نوع اشتراک	پست عادی
اشتراک سالانه برای دانشجویان	۲۴۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی	۶۰۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای کتابخانه و...	۶۰۰۰۰ ریال
تک شماره	۲۰۰۰۰ ریال

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی ۱۰ رقمی:

نشانی کامل پستی:

صندوق پستی: تلفن تماس:

مشترک جدید تمدید اشتراک شماره اشتراک قبلی: تاریخ تکمیل فرم:

نوع اشتراک مورد نظر: تعداد نسخه: شروع ارسال از شماره:

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

۸	هرمنوتیک و کلام، دکتر احمد واعظی
۲۶	عقل فعال ابن سینا در نظر توماس آکوئیناس، دکتر سید محمد علی دیباجی - محمد تقی جان محمدی
۴۸	نقش الهیات سلبی در تمییزهای انسان محورانه از وحی در اسلام، حامد شیوا
۶۹	تعالی معنوی انسان در آموزه های مولانا، علیرضا خواجه گیر
۹۷	نقد و بررسی اهم تقاریر برهان وجودی در فلسفه غرب، دکتر صالح حسن زاده
۱۲۱	وظایف اخلاقی در دیدگاه دیوید راس، دکتر حسین اترک
۱۴۸	تقریری جدید از دیدگاه ویلیام آلستون در باب اعتبار معرفت شناختی تجربه دینی، دکتر عبدالرسول کشفی - محمد صالح زارع پور

<i>Hermeneutics and Theology, Ahmad Vaezi, Ph.D.</i>	۵
<i>Thomas Aquinas's View of Avicenna's Active Intellect, Seyed Mohammad Ali Dibaji, Ph.D. - Mohammad Taghi Jonmohammadi</i>	۷
<i>The Role of Negative Theology in Humanistic Explanations of Revelation in Islam, Hamed Shiva</i>	۹
<i>Human Spiritual Transcendence in Mawlana's Teachings, Ali Reza Khajehgir</i>	۱۱
<i>Study and Critique of the Most Important Explanations of the Theological Argument in Western Philosophy, Saleh Hassanzadeh, Ph.D.</i>	۱۳
<i>Ethical Duties from David Ross's Point of View, Hossein Atrak, Ph.D.</i>	۱۵
<i>A New Exposition of William Alston's View on the Reliability of the Epistemology of Religious Experience, Abdolrasool Kashfi, Ph.D. - Mohammad Saleh Zarepour</i>	۱۷

هرمنوتیک و کلام

دکتر احمد واعظی *

چکیده

تحولات قرن بیستم در حوزه هرمنوتیک و نظریه تفسیری به نتایجی منتهی شده است که علم کلام به عنوان دانشی متن محور و دارای پیوند عریق با تفسیر متون مقدس را در حوزه‌هایی به چالش می‌کشد. مقاله حاضر با بررسی تأثیر تحولات هرمنوتیک معاصر در هر دو ساحت «نظریه تفسیری به مثابه نظریه قرائت» و «نظریه تفسیری به مثابه هرمنوتیک فلسفی و فرا تفسیر» بر حوزه کلام سنتی و با تأکید بر اینکه هر رویکرد کلامی لاجرم بر نظریه تفسیری خاصی تکیه زده است می‌کوشد تعامل میان هرمنوتیک و کلام را در سه محور اصلی بررسی نماید. این سه محور اصلی عبارت‌اند از:

الف. چالش انتقادی هرمنوتیک معاصر با کلیت کلام سنتی؛

ب. بررسی مسئله آفرینی و خلق پرسش‌های نوین کلامی توسط هرمنوتیک معاصر؛

ج. واکاوی تأثیر باورهای کلامی در هرمنوتیک.

واژگان کلیدی: کلام سنتی، هرمنوتیک نظریه تفسیری، نظریه متن، اخلاقیات معنا، تکثرگرایی معنایی، هرمنوتیک واقع‌گرا، تاریخ‌مندی متن، تاریخ‌مندی فهم.

مقدمه

بی‌گمان فلسفه معاصر که تبلور آن را در شاخه‌های مختلف فلسفه قرن بیستم شاهد هستیم، از جهاتی تفاوت جدی با سیر تاریخ فلسفه دارد و از تلقی سنتی از مقولات کلانی نظیر خرد،

حقیقت، فهم و زبان که میراث نگاه ارسطویی - افلاطونی است، فاصله گرفته است. تغییر نگاه بنیادین نسبت به این مقولات کلان و اساسی موجب شد که در فلسفه معاصر از فلسفه علم و فلسفه اخلاق گرفته تا متافیزیک و معرفت‌شناسی شاهد تکوین و بروز آراء و نگاه‌های فلسفی کاملاً متفاوت و رادیکال باشیم.^۱

یکی از اتفاقات مهم در فلسفه معاصر عطف توجه خاص به «زبان» و تأمل فلسفی در باره آن است. ریچاردز و آگادن در سال ۱۹۲۳ با نگارش کتاب *معنای معنا*^۲ تأکید کردند که بسیاری از مباحث مربوط به زبان (language) اسرارآمیز باقی مانده و باید در باره کلمات و آنچه مدلول آنهاست و نیز رابطه کلمات با طریق فکر کردن ما اندیشه کرد و پاسخ به این مسائل نیازمند تأملات بین رشته‌ای است. به نظر می‌رسد که به دلایل مختلف به ندای این دو در قرن بیستم لیک گفته شد و عملاً زبان به مسئله اصلی فلسفه این قرن بدل شد و حتی از دل این تأملات فلسفی رشته‌های جدیدی از دانش نظیر فلسفه زبان، سمانتیک و پراگماتیک تکوین و غنا یافت. در این میان هرمنوتیک از منزلت و جایگاه خاصی برخوردار است. هرمنوتیک گرچه به عنوان یک شاخه از دانش به قرن هفدهم بازمی‌گردد، اما در قرن بیستم رویکرد کاملاً جدید و متفاوتی را تجربه کرد. به جای روش‌شناسی و ارائه قواعد دخیل در فهم و تفسیر متن به دنبال تأمل فلسفی در باره ماهیت فهم و شرایط، سازوکار و عوامل تأثیرگذار در حصول فهم است. تأمل فلسفی راجع به ماهیت فهم به ویژه تمرکز بر مقوله فهم و تفسیر متن به نتایجی انجامید که با بسیاری از تلقی‌های رایج و مرسوم در باب تفسیر متن سر ناسازگاری داشت.

حلقه پیوند هرمنوتیک با الهیات (theology) و کلام را باید در این واقعیت جستجو کرد که الهیات و کلام دانشی متن‌محور (text-centered) است و بسیاری معتقدات و دکترین‌های کلامی محصول دوران طولانی تفسیر متون مقدس است. این پیوند کلام و تفسیر متن دینی موجب می‌شود که به قول وان هوزر پرسش از اینکه «آیا معنا در متن است یا در ذهنیت خواننده و مفسر؟» پرسشی کلامی و الهیانی باشد (Vanhouzer, p. ۲۹).

هدف از مقاله حاضر بررسی تأثیر تحولات هرمنوتیک معاصر و رویکردهای نو پیدای آن بر حوزه کلام است. این تأثیر از زوایای متعددی قابل بررسی و ارزیابی است که مهم‌ترین آنها بررسی وجوه چالش انتقادی هرمنوتیک با کلام سنتی و نیز خلق پرسش‌های کلامی نوین برای دانش کلام است. پیش از ورود تفصیلی به حوزه نسبت هرمنوتیک و کلام

لازم است به چند مطلب مقدماتی اشاره کرد که مهم‌ترین آن ایضاح این نکته است که کدام تلقی از هرمنوتیک محل بحث ما است.

۱. کارکرد تاریخی هرمنوتیک در کلام

پیشینه هرمنوتیک به نام شاخه‌ای از دانش که معطوف به روش و قواعد تفسیر متن است به قرن هفدهم بازمی‌گردد و خاستگاه آن مغرب زمین است.^۳ از این‌رو، در جهان اسلام علم خاص و مدونی به این منظور (چه به نام هرمنوتیک و چه هر نام دیگری) نداریم تا از نسبت آن با علم کلام بحث کنیم. مباحث مربوط به تفسیر متن و قواعد مربوط به آن نه در قالب علمی متمایز، بلکه در مقدمات تفاسیر قرآن و بخشی از علم اصول و منطق به بحث گذاشته می‌شد.

نسبت هرمنوتیک و الهیات در دنیای غرب به نهضت اصلاح دینی و پیامدهای آن بازمی‌گردد. پس از رنسانس و در آستانه دوران مدرن، هنر و فن تفسیر و درک متن شاهد گونه‌ای بسط و توسعه در دو مسیر متمایز، اما متشابه بود. هرمنوتیک ادبی و لغت‌شناسانه (Philological Hermeneutics) تمایل روبه‌تزايد انسان‌گرایانه و امانیستی را به بازتفسیر متون کلاسیک ادبی و هنری یونان و روم باستان راهبری و هدایت می‌کرد و هرمنوتیک الهیاتی (theological Hermeneutics) مسیر را برای فاصله گرفتن از تفسیر جزم‌مدارانه و رسمی کلیسا از متون مقدس و فراهم آوردن زمینه برای فهم و تفسیر فردی از متون مقدس هموار کرد (Gadamer, p. ۱۷۹). هرمنوتیک بر آن بود که به مدد تکنیک‌های تخصصی، معنای اصلی متون کلاسیک ادبی و متون دینی را آشکار سازد. هرمنوتیک با این پیش‌فرض در خدمت الهیات قرار می‌گرفت که/انجیل و دیگر کتب مقدس متونی خودکفا هستند و برای فهم آنها هیچ نیازی به سنت و مرجع رسمی (کلیسا) نیست. بدین ترتیب هرمنوتیک به عنوان تکنیک و روش که مشتمل بر قواعد و اصول مورد نیاز برای حصول فهمی مستقل و فردی از متون مقدس در خدمت الهیات و کلام قرار گرفت.

۲. سه تلقی از هرمنوتیک

مشغله تفسیر و مواجهه معنایی با متن در سه سطح متفاوت قابل طبقه‌بندی است که با اندکی تسامح در کاربست واژه هرمنوتیک، می‌توان آنها را سه سطح متفاوت از هرمنوتیک دانست. مشغله تفسیر در سطح تکنیکی و مهارتی که از آن به «هرمنوتیک به مثابه یک هنر»^۴ می‌توان یاد کرد به کار مفسر و قاری متن در فهم و درک محتوای معنایی متن اشاره دارد. زمانی که مفسر به فرایند فهم متن اشتغال می‌ورزد در واقع هنر و مهارت خویش در زمینه کشف معنا، ابهام زدایی از متن و آشکار نمودن لوازم و لایه‌های معنایی پنهان متن را به نمایش می‌گذارد. برخورداری خواننده متن از مهارت، تسلط تجربه بیشتر معمولاً ضامن دریافت سهل‌تر و گسترده‌تر وجوه معنایی متن است.

سطح دوم مشغله هرمنوتیک معطوف به تبویت و تنقیح اصول و قواعد حاکم بر فرایند فهم متن است. این سطح از تفسیر در واقع از سنخ روش‌شناسی است و محتوای آن دانشی است که قواعد و اصول رایج و حاکم بر زبان طبیعی در ظرف تفهیم و تفاهم عقلایی را به دست می‌دهد که از آن به «هرمنوتیک به مثابه یک علم»^۵ می‌توان یاد کرد. این سطح از هرمنوتیک ابزار لازم برای تحقق سطح نخست هرمنوتیک را در اختیار می‌نهد که اعمال و مهارت و هنر تفسیر کردن است.

سطح سوم مشغله تفسیر سرشتی فلسفه دارد، زیرا نه درگیر با عملیات تفسیر و هنر فهم است و نه به کار کشف و دسته‌بندی قواعد حاکم بر فهم اشتغال دارد بلکه مقوله تفسیر و فهم متن را موضوع تأملات فلسفی خود قرار داده است. در اینجا «هرمنوتیک به مثابه یک فلسفه»^۶ رخ می‌نماید که می‌کوشد وجوه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه تفسیر و فهم را واکاوی کند.

تلقی روش‌شناسانه از هرمنوتیک را می‌توان «نظریه قرائت» (theory of reading) نیز نامید که مشتمل بر توصیه‌ها و راهبردهایی است که نحوه قرائت از متون یا متن خاص (مثلاً متون مقدس) را سامان می‌دهد. کما اینکه هرمنوتیک فلسفی^۷ یا تأمل فلسفی در باب مقوله فهم و تفسیر را نیز می‌توان «نظریه تفسیری» (theory of interpretation) یا حتی «فرا تفسیر» (Meta-interpretation) نام نهاد. نگاه بیرونی و فلسفی به مقوله فهم و تفسیر متن و نظریه پردازی در باره مسائل و موضوعاتی بنیادین نظیر چیستی معنای متن، سهم مؤلف و خواننده در فهم معنا، امکان یا عدم امکان فهم عینی (objective) متن، مسئله اعتبار و حجیت (validity) در تفسیر و

مانند آن فضای کاملاً متفاوتی برای هرمنوتیک ایجاد کرد که بسی متمایز از هرمنوتیک ما قبل قرن بیستم است که یکسره به کار روش‌شناسی و تنقیح قواعد و اصول مشغول بوده است. مبحث نسبت هرمنوتیک و کلام با هر دو تلقی دوم و سوم از هرمنوتیک به این معنا مربوط می‌شود که هم نظریه قرائت و هرمنوتیک در سطح روش‌شناسی و هم هرمنوتیک به مثابه فراتفسیر و فلسفه ظرفیت آن را دارند که در حوزه کلام تأثیرگذار باشند.

۳. ابتناء نظریه کلامی بر نظریه تفسیری

رهاورد علم کلام در ساحت ایجابی آن که به بیان و توصیف معتقدات و باورهای اعتقادی و کلامی می‌پردازد یا تماماً مأخوذ از فهم و تفسیر متون و منابع نقلی دین (کتاب و سنت) است یا اگر آبشخور و مبنای استدلالی و عقلی داشته باشد نیم‌نگاهی نیز به منابع نقلی دارد از این‌رو تفسیر و فهم منابع نقلی دین نقشی محوری در این ساحت از مباحث علم کلام به خود اختصاص می‌دهد. به این دلیل می‌توان ادعا کرد که رویکردهای کلامی و الهیاتی مبتنی بر نظریه تفسیری است. معنای این ابتناء آن است که پردازش هر دکتترین و نظریه کلامی که به وجهی با تفسیر متون مقدس سروکار داشته است آگاهانه یا ناخودآگاه بر روش و مبنای تفسیری خاصی تکیه زده است و در چارچوب نظریه قرائت خاصی که مقبول نظر متکلم بوده استوار شده است. از آنجا که هر نظریه تفسیری، مشتمل بر دیدگاه خاصی راجع به متن است و نظریه متن (theory of text) خاص خویش را مفروض می‌دارد می‌توان ادعا کرد که هر رویکرد و نظریه کلان کلامی بر «نظریه متنیت» (theory of textuality) معینی استوار است (Jeanround, p.۷۳). برداشت و نگاه متکلم ظاهری، اشعری و معتزلی به حدیث و قرآن به عنوان متن مقدس و منبع دریافت‌های کلامی یکسان نیست کما اینکه موافق و مخالف تفسیر موضوعی از قرآن در حقیقت در مفاد نظریه خود در باب متن قرآن اختلاف دارند گویی از نظر کسی که امکان تفسیر موضوعی را منتفی می‌داند هر سوره متنی مستقل از سایر سوره‌هاست و نمی‌توان کل قرآن را یک متن دانست.

هرمنوتیک به مثابه روش و نظریه قرائت به علت اشتغال بر توصیه‌ها و راهبردهای عملی نسبت به کیفیت فرایند تفسیر و راهبری مسیر دسترسی به معنای متن تماس مستقیم و نزدیک-

تری با علم کلام دارد، اما این به معنای نادیده گرفتن نقش هرمنوتیک به مثابه نظریه تفسیری و فراتفسیر در ساحت علم کلام نیست، زیرا «نظریه‌های قرائت» مبتنی بر نگرش‌های فلسفی در باره حقیقت معنا و فهم و حل مسائل مربوط به فراتفسیر است که شکل می‌گیرد و توصیه‌های راهبردی طریق وصول به معنا، آگاهانه یا ناآگاهانه بر مواضع فلسفی در باره این گونه مباحث بنیادین تفسیر تکیه زده است. از این رو ابهام یا اختلال نظر یا اتخاذ مواضع ویژه در هرمنوتیک به مثابه فلسفه می‌تواند کلام سنتی و متعارف را با چالش‌های نوینی روبه‌رو سازد و حتی پرسش‌های کلامی نوینی را مطرح سازد.

۴. ابعاد تعامل هرمنوتیک و کلام

در یک دسته‌بندی کلی می‌توان مجموعه مباحث مربوط به نسبت هرمنوتیک و کلام را در سه بُعد و محور اصلی خلاصه و طبقه‌بندی کرد:

الف. رویکردهای نوین در حوزه فراتفسیر و هرمنوتیک فلسفی به ضمیمه «نظریه‌های قرائت» نوظهور و غیرمتعارف به طور بنیادین با نگرش سنتی در تفسیر متن ناسازگارند. از سوی دیگر، کلام معهود و متعارف به‌رغم پذیرش اختلاف انظار و مسالک کلامی، معمولاً بر مبنا و مسلک سنتی در تفسیر متن استوار شده است. بدین ترتیب چالش با نظریه تفسیری و متد قرائت سنتی به چالش بنیادین با کلام سنتی منتهی می‌شود. بنابراین محور نخست تعامل هرمنوتیک و کلام آن است که هرمنوتیک در هر دو سطح مورد بحث ما علم کلام مرسوم را به چالش انتقادی (به لحاظ درون مایه و محتوا) می‌کشانند. البته محور چالش آن بخش از علم کلام است که بر پایه مراجعه مستقیم به متون و منابع نقلی دین شکل گرفته است.

ب. هرمنوتیک معاصر پرسش‌های کلامی نوینی را پیش روی علم کلام می‌نهد و متکلم آشنای با ساحت‌های نوین هرمنوتیکی طبعاً با مسائل کلامی نوظهوری مواجه می‌شود که البته غالب آنها از سنخ «معرفت‌شناسی دینی» است.

ج. محور سوم تعامل کلام و هرمنوتیک به بررسی مبانی و معتقدات کلامی در هرمنوتیک اختصاص دارد. بر خلاف دو محور قبلی که هرمنوتیک، منشأ و خاستگاه تأثیرگذاری بر کلام بود، این محور به بررسی این جنبه اختصاص دارد که معتقدات کلامی راجع به خداوند و

صفات او از یک سو و ماهیت و منزلت متون وحیانی و مقدس از سوی دیگر، آیا به شکل گیری هرمنوتیک خاص و ویژه‌ای درباره تفسیر این متون منتهی می‌شود؟ آیا خوانش این گونه متون تابع «نظریه قرائت» استاندارد ویژه‌ای است یا آنکه ارتباطی منطقی بین معتقادات کلامی و هرمنوتیک متون وحیانی و مقدس برقرار نیست؟

در ادامه مقاله هر یک از سه محور اصلی فوق را به طور مجمل و فشرده مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۵. چالش انتقادی هرمنوتیک معاصر با کلام سنتی

گفته شد که علم کلام به سبب پیوند عمیقی که با فهم و تفسیر منابع نقلی دین دارد ضرورتاً مبتنی و متکی بر نظریه تفسیری و نظریه قرائت و نظریه متن تکون می‌یابد یعنی هر مذهب و مسلک کلامی خاص لاجرم از رویکرد هرمنوتیکی خاص خود پیروی می‌کند و نمی‌تواند با هر مشربی در کیفیت قرائت متن سازگار باشد و به هر دیدگاهی در باره مباحث فلسفی مربوط به فهم و تفسیر خوش آمد نمی‌گوید. هرچند این واقعیت غیر قابل انکار است که نظریه تفسیری و مباحث فلسفی مربوط به فهم متن معمولاً توسط متکلمان تنقیح و مدون نشده است و هرگز این امر در میان اهل کلام ما رایج و متداول نبوده است که مباحث از سنخ هرمنوتیک فلسفی و فراتفسیر را به بحث بگذارند و در تبویت آن بکوشند. اما عدم تنقیح و تبویت آگاهانه این مباحث به معنای عدم ابتناء منطقی علم کلام (در آن بخش‌هایی که به فهم متون وحیانی و مقدس مربوط است) بر نظریه تفسیری خاص نیست.

در قرن بیستم نگرش‌های متفاوت و گاه کاملاً افراطی در باره نظریه تفسیری، کلیت کلام سنتی - با همه مشارب و مسالک آن - را به عنوان محصول و رهاورد مراجعه خاص به متون وحیانی و مقدس مورد تردید و چالش قرار می‌دهد. وجه این چالش و نقد را می‌توان دست کم در سه خصیصه بنیادین کلام سنتی جستجو کرد که در ذیل به آن می‌پردازیم:

الف. قوام الهیات و کلام به باورهای جزئی و اعتقادات راسخ و اصرار بر حقانیت آن چیزی است که یا به مدد عقل و استدلال به آن می‌رسند یا از طریق تفسیر متون و منابع دینی به عنوان حقیقت و باور دینی به آن ملتزم می‌شوند. باورها و جزمیت‌های مستند به عقل و استدلال فعلاً

محل بحث ما نیست، اما معتقدات و معرفت‌های کلامی برخاسته از فهم منابع نقلی دین از آن جهت برای متکلم مایه‌تصلب و جزم‌اندیشی و پای فشردن است که در نظریه تفسیری رایج و سنتی مقبول نزد متکلمان ما گزاره‌های مشترکی مسلم و مقبول گرفته می‌شوند. برای نمونه، متن دارای معنایی معین و محدود تصور می‌شود که قوام آن به قصد مؤلف و گوینده است. از طرفی این معنای مقصود که مراد جدی صاحب سخن و مؤلف است قابل دسترسی و درک عینی و اطمینان‌آور می‌باشد. این دو گزاره مربوط به نظریه تفسیری به متکلم این مجال را می‌دهد که بر سر آنچه از منابع نقلی دین برداشت کرده است با دیگر نحله‌های کلامی به منازعه و مجادله علمی بپردازد و جزم‌اندیشانه و مصرانه آنها را باطل و خود را حق بیندارد و چه بسا برخی از رقبای کلامی را در آن مورد فاسد الاعتقاد و حتی مستحق تکفیر و طرد بداند.

در بسیاری از نحله‌های هرمنوتیکی معاصر گزاره‌های هرمنوتیکی فوق به شدت مورد نفی و طرد قرار گرفته است. باحثین نوگرا در حوزه فراتفسیر و هرمنوتیک فلسفی معمولاً منکر این نیستند که مؤلف و صاحب سخن معنای خاصی از متن را در نیت و قصد خود داشته است، اما معنای مراد در نزد مؤلف را یکی از «امکان‌های معنایی» متن بر می‌شمارند و بر آنند که امکان‌های معنایی فراوان دیگری نیز وجود دارد. از نگاه آنان متن به خودی خود حاصل «معنا» نیست بلکه زمانی که متن در «زمینه وسیع‌تر» (larger context) قرار می‌گیرد دارای معنا می‌شود. درست است که اگر متن را در «زمینه مؤلف آن» قرار دهیم، معنای خاصی پیدا می‌کند، اما این صرفاً یکی از امکان‌های موجود و متصور است می‌توان متن را در زمینه‌های دیگر قرار داد و امکان‌های معنایی متفاوت‌تری را رقم زد (Crosman.p.۱۵۱).

از سوی دیگر، تکثرگرایی و حتی نسبی‌گرایی معنایی یکی از ویژگی‌های مشترک بسیاری از این رویکردهای فلسفی و هرمنوتیکی نوین به شمار می‌رود. شالوده شکنی (deconstruction) ژاک دریدا، هرمنوتیک فلسفی گادامر، نوپراگماتیسم (New pragmatism) ریچارد رُرتی و پدیدارشناسی ولفگانگ ایزر (Iser) و نظریه قرائت استانی فیش به رغم تفاوت‌های آشکاری که با یکدیگر دارند همگی در اینکه معنای متعینی برای متن وجود ندارد و هیچ قرائتی به عنوان قرائت معتبر و متعین یک متن در کار نیست، با هم اشتراک نظر دارند. تمام این رویکردهای هرمنوتیکی در چارچوب ذهنی‌گرایی تفسیری (subjectivism) طبقه‌بندی می‌شوند. واقع‌گرایی یا عینی‌گرایی

(objectivism) تفسیری بر آن است که معنای متن مستقل از قرائت و خواندن خواننده و مفسر وجود دارد و تلاش تفسیری مفسر و خواننده معطوف به درک و فهم این معنای متعین و خاص است، اما ذهنی‌گرایی تفسیر، معنا را مخصوص فرایند قرائت و خواندن متن می‌داند به گونه‌ای که پیش از قرائت و تفسیر یک متن توسط خواننده چیزی به نام معنای آن متن وجود ندارد (Vanhooser, pp.۲۶،۳۴). در حقیقت وضعیت پست مدرن در باره فهم و تفسیر که در این رویکردهای سوپزکتیو متبلور می‌شود در وضعیت «ناباوری نسبت به معنا» بسر می‌برد و بر این نکته اصرار دارد که در خلال فعالیت خواندن و قرائت است که متن و معنا ساخته می‌شود نه اینکه مفسر به عنوان سوژه و فاعل عمل شناسایی به شرح و تفسیر معنا و متن (به عنوان ابژه) پردازد (ibid, pp.۱۶،۱۸).

طبیعی است که بر اساس چنین رویکردهای غیر واقع‌گرا (anti realist) و غیر عینی‌گرا مجالی برای بحث در اعتبار در تفسیر و تشخیص تفسیر معتبر از نامعتبر باقی نمی‌ماند و نوعی تکثر‌گرایی تفسیری و خوش‌آمدگویی به فهم‌های متفاوت از یک متن حاکم می‌شود و بدین ترتیب شکاف عمیقی میان آنچه در تلقی معاصر از تفسیر وجود دارد و آنچه در علم کلام رایج و معارف است پدید می‌آید.^۸

ب. کلام متعارف و سنتی به متن وحیانی و مقدس به عنوان منبع معرفت بخش می‌نگرد و خواننده و مفسر تنها دریافت‌کننده پیام معنایی آن هستند بی آنکه نقشی در شکل‌دهی معنا داشته باشند؛ حال آنکه در بسیاری از رویکردهای هرمنوتیکی معاصر و نظریه‌های قرائتی که در قرن بیستم به منصفه ظهور رسید نقش خواننده در فرایند «معناسازی» به رسمیت شناخته شد. این رویکردها «نظریه‌های خواننده محور» (Reader Response Theory) هستند و ویراستار کتاب «خواننده در متن» در مقدمه آن این نظریه‌ها را در شش گروه دسته‌بندی می‌کند (Suleiman, *The Reader in the Text*, p.۶).

در هرمنوتیک حاکم بر کلام سنتی که در آن مؤلف و مراد جدی و معنای مقصود او نقش کلیدی و اساسی دارد و هویت تفسیر و سازوکار آن و هستی‌شناسی معنا و معرفت‌شناسی معنای متن همگی بر اساس این محور کلیدی تحلیل و تبیین می‌شود و در نهایت امر، منبع دینی بودن متون مقدس و وحیانی و نقش معرفت بخشی آنها در وصول به معرفت دینی بر اساس این محور

توجه می‌شود. با وجود این، در رویکردهای خواننده‌محور معاصر به رغم اختلاف فراوان، همگی در این نکته که سهم مؤلف در معنای متن و تفسیر آن باید نادیده گرفته شود، اتفاق نظر دارند. با حذف مؤلف، مسئله اصلی این می‌شود که سهم خواننده و متن در فرایند وصول به معنا چه می‌باشد. رویکردهای خواننده‌محور و سوپژکتیو معتدل‌تر و محافظه‌کار، سهم متن و افق معنایی آن را در کنار افق معنایی خواننده برجسته می‌کنند (نظیر هرمنوتیک فلسفی هانس گادامر و ولفگانگ ایزر) و رویکردهای سوپژکتیو افراطی نظیر شالوده شکنی ژاک دریدا و نظریه قرائت استانی فیش و نوپراگماتیسم ریچارد رُرتی نقش مفسر و خواننده را در فرایند معناسازی بسیار پررنگ می‌کنند.^۹

همان‌طور که ملاحظه می‌شود تفاوت رادیکال و بنیادین نظریه‌های تفسیری معاصر یا نظریه تفسیری سنتی از مرز مبانی تفسیری تجاوز کرده به حریم تردید افکنی در کلیت دستاوردهای کلامی برخاسته از مراجعه به متون دینی کشانده می‌شود.

شایان ذکر است که این رویکردهای تفسیری نوین و بعضاً نامتعارف، با نقدها و اشکالاتی جدی مواجه‌اند که در جای خود باید به تحلیل و بررسی آنها پرداخت. تمام نکته در این مقام آن است که کلام سنتی در دفاع از متدلوژی و درون مایه خویش نیازمند آشنایی با این سنخ مکاتب و مباحث و مواجهه انتقادی با این رویکردهای تفسیری جدید است.

ج. ابتناء کلام بر پیش‌دانسته‌های غیر مولد. برخی نظریه‌های تفسیری نظیر هرمنوتیک فلسفی هانس گادامر که فهم متن حاصل دیالوگ میان مفسر و متن است و «موقعیت هرمنوتیکی» خواننده و پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های وی سهم مهمی در شکل‌دهی دیالوگ و پرسش و پاسخ مفسر با متن بر عهده دارد. معنای متن و فهم اثر، حاصل توافق میان افق هرمنوتیکی مفسر و افق معنایی متن است یعنی سیر گفتگو و پرسش و پاسخ با متن باید به جایی منتهی شود که متن در خواننده به سخنی درآید و خود را بگشاید بنابراین اگر موقعیت هرمنوتیکی خواننده مشحون از پیش‌داوری‌های نامولد (non productive) و ناروا باشد به این گشودگی مدد نمی‌رساند.^{۱۰}

بر اساس این رویکرد استمداد از پیش‌دانسته‌های انسان‌شناختی، کیهان‌شناختی و طبیعت‌شناسی کهن و ناروا، سد راه دیالوگ ثمر بخش یا متون کلامی است و از آنجا که هیچ فهمی طبق این نظریه تفسیری بدون دخالت افق ذهنی مفسر امکان‌پذیر نیست پس چنین فهم‌های

کلامی که محصول تأثیرگذاری این پیش‌داوری‌ها و پیش‌دانسته‌های غیر مولد است قهراً غیر قابل اعتماد خواهد بود. در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت بر اساس چنین تصویری از سهیم شدن مفسر در فرایند معناسازی، به لزوم نو شدن پیش‌دانسته‌ها دعوت گردیده و از ضرورت عصری کردن کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی عالمان دینی سخن به میان آمده است.

بنابراین تأکید بر دخالت افق ذهنی و پیش‌دانسته‌های مفسر در فرایند فهم به ضمیمه تحول‌پذیری این پیش‌دانسته‌ها و لزوم جایگزینی پیش‌دانسته‌های نو به جای کهن، مجرای برای خرده‌گیری و نقش بر دستاوردهای کلام سنتی می‌گشاید.

۶. مسئله آفرینی هرمنوتیک برای کلام

در بند پیشین، موضع انتقادی و نفی‌گرایانه نظریه‌های تفسیری رادیکال معاصر را نسبت به کلیت کلام سنتی از طریق مناقشه در نظریه تفسیری پشتوانه علم کلام بررسی کردیم. در این بند به تأثیر هرمنوتیک بر کلام از حیث خلق مسائل جدید و عرضه پرسش‌های نوین برای علم کلام خواهیم پرداخت. در اینجا از باب نمونه به تعدادی از این قسم مسائل اشاره می‌کنیم:

یکی از رهاوردهای تأملات هرمنوتیکی معاصر تأکید بر عنصر «تاریخ‌مندی» (historicality) است. این تاریخ‌مندی در دو ساحت «اثر» (متن و دیگر آثار هنری که موضوع تجربه هرمنوتیکی و تفسیر واقع می‌شوند) و «خواننده» (مفسر آثار معنادار و تفسیرپذیر) مطرح است.

تاریخ‌مندی اثر به معنای آن است که متن و آثار هنری در یک «زمینه تاریخی» (historical context) خاص پدید می‌آید، از این رو متأثر از جغرافیای سیاسی، فرهنگی و علمی عصر و زمانه خویش است. برای نمونه رودلف بولتمان تأکید داشت که گفتمان دینی کتب مقدس از جهان-بینی و تفکر عصری که متون دینی در آن نگارش یافته، تأثیرپذیرفته است و جهان‌بینی عصر و زمانه تدوین متون مقدس، جذبه وجودی و ندا و پیام الهی را احاطه کرده است. از این رو، بولتمان وظیفه و رسالت متلکم و الهی‌دان را زدودن این پوسته‌های اسطوره‌ای و وصول به حقیقت پیام الهی و جذب‌نشده و جدیده‌ی او می‌دانست (Mueller, pp. ۳۶، ۳۷).

تاریخ‌مندی فهم بر مسئله تأثیرپذیری تفسیر از افق هرمنوتیکی و دنیای ذهنی مفسر تأکید دارد و اینکه این افق معنایی امری تاریخی است. از نظر گادامر موقعیت هرمنوتیکی مفسر عبارت از پیش‌داوری‌ها و انتظارات و پیش‌دانسته‌های اوست که در هویت خویش متأثر از سنت (tradition) و تاریخ اثر است. هر اثر تاریخ و سنتی دارد که بر آمده از تاریخ تفسیرهایی است که از آن اثر ارائه شده است. افق هرمنوتیکی مفسر ایستا و ثابت نیست بلکه سیال و متغیر و تاریخی است و همیشه از سنت و تاریخ اثر متأثر می‌پذیرد. پس فهم تاریخ‌مند و مشروط به موقعیت هرمنوتیکی مفسر است (واعظی، ص ۲۵۴ و ۲۶۴). به جز گادامر و هایدگر (هرمنوتیک فلسفی مصطلح) دیگر نظریه‌پردازان تفسیری نظیر ژاک دریدا و استانلی فیش نیز به وجهی به تاریخ‌مندی فهم تحت عنوان «زمینه‌داری» (contextuality) مفسر اشاره کرده‌اند بنابراین همچنان که متن محصور در پیش‌زمینه تاریخی خویش است خواننده نیز مقید و محصور زمینه فکری خویش، موقعیت تاریخی و تعلق به «جامعه تفسیری» خاص است (Vanhooser, p.۱۱۲).

تاریخ‌مندی متن و مفسر به عنوان یک موضع هرمنوتیکی نوظهور می‌تواند مبنای طرح پرسش‌ها و مشاکل کلامی قرار گیرد. برای نمونه بحث تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، امکان یا عدم امکان راه‌یابی خطا و مطالب نادرست در متون وحیانی و روایی از طریق هم‌زمانی با فرهنگ زمانه و معارف عصر نزول، درستی یا نادرستی تقسیم مضامین و محتوای دین به گوهر و عرض و تحفظ بر جوهر و گوهر دین و ضرورت و انهدان عرضیات دین همگی مباحث کلامی جدیدی هستند که کلام سنتی را به چالش و تکاپو می‌افکنند و همگی خاستگاه واحدی دارند که همانا تاریخ‌مندی متن است.

همچنان که مباحثی نظیر عصری بودن فهم و در نتیجه تردید در امکان معرفت دینی غیرتاریخی و فراعصری، مقوله مهم جاودانگی و فراعصری بودن پیام دین به عنوان یکی از مقبولات و مسلمات کلامی را به چالش می‌کشد و این دغدغه مهم کلامی برخاسته از مبنای تاریخ‌مند دانستن فهم و تفسیر است.

مبحث پلورالیسم دینی و تکثرگرایی در حوزه معرفت دینی از دیگر نمونه‌های مسئله آفرینی هرمنوتیک برای علم کلام است. پلورالیسم دینی در دو فضا و حوزه قابل طرح است. در حوزه «بین‌الادیانی» پرسش محوری آن است که آیا می‌توان نگرشی یکسان به همه ادیان داشت و با

به رسمیت شناختن ادیان متعدد و متکثر، همگی را به لحاظ سعادت آفرینی و اعتبار و حقانیت در یک رتبه نشانند؟ معتقدان به پلورالیسم دینی در قلمرو ادیان به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند. در فضای «درون دینی» مبحث پلورالیسم در قالب به رسمیت شناختن قرائت‌های مختلف از یک دین خاص (مثلاً اسلام) بروز پیدا می‌کند. مسئله این است که با تعدد مذاهب اسلامی و وجود آراء و مسالک متعدد کلامی و فقهی میان مسلمانان چه باید کرد؟ آیا همه آنها به یکسان از حقانیت و اعتبار برخوردارند یا آنکه تکثرگرایی و پلورالیسم مذهبی مردود است و مسئله حق و باطل در آراء و معتقدات مذهبی موضوع پیدا می‌کند؟

منشأ طرح تکثرگرایی و پلورالیسم دینی به ویژه در فضای دوم نقطه‌نظرات خاص هرمنوتیکی است که تفسیرها و قرائت‌های متعدد و گاه متباین از متون دینی را به یکسان ارج می‌نهد و مبحث اعتبار در تفسیر را به کنار می‌نهد و به جای سخن گفتن از فهم صواب و ناصواب به تفاوت و تکثر می‌اندیشند و معیاری برای سنجش تفسیر صحیح از ناصحیح در نظر نمی‌گیرند. به تعبیر دیگر خاستگاه طرح مسئله کلامی مربوط به پلورالیسم دینی، رویکردهای نوین در باره فهم و تفسیر است و واضح است که این رویکردهای رادیکال هرمنوتیکی بستر معرفتی مساعدی برای تصدیق پلورالیسم در اشکال مختلف آن ایجاد می‌کنند.

۷. تأثیر مبانی کلامی در هرمنوتیک

ادعای اصلی در این بند آن است که مبانی و معتقدات کلامی می‌توانند در برخی مباحث و ابعاد نظریه تفسیری تأثیرگذار باشند و نظریه قرائت و هرمنوتیک فلسفی متناسب با خویش را رقم بزنند. این تأثیرگذاری در چند جنبه قابل تصویر است که به اجمال به اهم آنها اشاره می‌شود. یکی از مباحث مهم در تاریخ هرمنوتیک، امکان «هرمنوتیک عام» است. پذیرش هرمنوتیک عام به این معناست که تفاوتی میان متون ادبی مثلاً با متون دینی وجود ندارد و یک هرمنوتیک و نظریه قرائت واحد و مشترک توان آن را دارد که فرایند قرائت متن را هدایت و راهبری کند (Gadamer, p. ۱۷۷). برای نمونه، رودلف بولتمان بر آن بود که تفسیر کتاب مقدس دقیقاً مشمول همان شرایط حاکم بر تفسیر دیگر متون ادبی است. در نقطه مقابل، برخی تأکید دارند که کتب مقدس واژه الهی است، از این رو بر معتقدات کسانی که آن را تفسیر می‌کنند، تفوق و

برتری دارند و به سبب آنکه این کلمات الهی در واقع بیانیه رستگاری و سعادت بشر می‌باشند، فهم آنها چیزی فراتر از صرف تعیین علمی و استادانه معنای آن متون است (ibid, p. ۳۳۱). بنابراین پرسش مهم آن است که آیا متون وحیانی و مقدس دارای هرمنوتیک اختصاصی و ویژه می‌باشند یا دقیقاً همچون سایر متون مشمول نظریه تفسیری و نظریه قرائت عام قرار می‌گیرند؟ نگارنده بر آن است که باورها و مبانی کلامی مربوط به متون وحیانی و صفات و ویژگی‌های صاحب آن (خداوند) به هرمنوتیک این متون سیما و قالب خاصی می‌دهد و نظریه قرائت متمایزی را برای آنها اقتضا می‌کند. این به معنای آن نیست که در سنجش میان هرمنوتیک متون وحیانی با دیگر متون، وجوه اشتراکی وجود ندارد بلکه برخی اختصاصات سبب می‌شود که کلیت این هرمنوتیک متمایز از سایرین گردد.

در ابتدای مقاله میان دو ساحت از هرمنوتیک تمییز دادیم و نظریه تفسیری به مشابه فلسفه و فراتفسیری را متفاوت از نظریه تفسیری به مثابه نظریه قرائت و توصیه‌های روش‌شناختی و راهبردی در امر تفسیر و فهم متن دانستیم به نظر می‌رسد که اقتضانات هرمنوتیکی باورها و مبانی کلامی در ساحت دوم (نظریه قرائت) بیش از ساحت اول (هرمنوتیک فلسفی) باشد و این به سبب آن است که مبانی کلامی الزامات خاصی را متوجه مفسر و خواننده متون وحیانی و مقدس می‌نماید و ساحت «اخلاقیات معنا» (Ethics of meaning) را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. برای مثال، باورهای کلامی در مورد نسبت انسان و خدا، حقیقت ایمان و تدین، حق طاعت و عبودیت الهی، پیام الهی بودن وحی و قرآن، مصون از خطا و تحریف بودن و مانند آن به خواننده و مفسر قرآن اجازه نمی‌دهد که به دنبال مراد جدی و مقصود نباشد و قرائت قرآن در پیش‌زمینه مؤلف آن را تنها یکی از امکان‌های متعدد قرائت و تفسیر قرآن بداند بلکه او را ملزم می‌کند که در چارچوب درک نیت مؤلف به تفسیر آن پردازد. به تعبیر دیگر «قرائتی استاندارد و ضابطه‌مند» را از او طلب می‌کند و به هیچ‌رو «بازی آزاد معنایی» یا «قرائتی خواننده محور» را بر نمی‌تابد.

گرچه حضور مبانی کلامی در ساحت «نظریه قرائت» واضح‌تر و آشکارتر است، اما نباید از تأثیر باورها و مبانی کلامی در ساحت فلسفی هرمنوتیک (یعنی هستی‌شناسی معنا و معرفت-شناسی معنا) غافل شد. برای مثال، بحث سطوح و لایه‌های معنایی قرآن و تفکیک معنای ظاهری از باطنی و تمییز میان تأویل و تفسیر و رابطه تنزیلی میان قرآن ملفوظ و باطن قرآن و

وجود فوقانی مثالی و عقلی و الوهی آن که از مصادیق بحث رابطه زبان و واقعیت در خصوص متن و حیانی است، گرچه از مباحث پیرامونی هستی‌شناسی معنای قرآن است، اما عمیقاً تحت تأثیر مبانی کلامی و هستی‌شناختی است، همچنان که این گونه مباحث مربوط به هستی‌شناسی معنا، مقوله طریق معرفت مایه این معانی (معرفت شناختی معنا) را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

این بخش از تأثیرگذاری کلام در هرمنوتیک عمدتاً متأثر از «نظریه متن» (theor of text) در باره متون مقدس است، زیرا پیش از این اشاره داشتیم که هر نظریه کلان هرمنوتیکی در بطن خود «نظریه خاصی راجع به متن» را لازم دارد. از این‌رو، آراء کلامی در مورد قرآن و روایات مستقیماً مواضع هرمنوتیکی ویژه‌ای را در پی دارد. برای مثال، زبان قرآن چه زبانی است و تفسیر قرآن آیا تفسیری رمزی، کنایی، تمثیلی و یا طبیعی باید باشد، دقیقاً در گرو تعیین روشن نظریه متن در قبال قرآن است، این نظریه لزوماً مشتمل بر آراء و نظرات کلامی است از این رو، اختلافات کلامی و تنوع آراء مسالک کلامی در این باره به پاسخ‌های متفاوت راجع به زبان قرآن و نحوه تفسیر آن می‌انجامد.

یکی دیگر از زوایای بحث تأثیر مواضع کلامی در هرمنوتیک، بررسی این پرسش است که آیا چیزی به نام «قرائت کلامی متن» داریم؟ این پرسش برخاسته از این میناست که قرائت و خوانش به لحاظ اخلاقی خنثی و بی‌طرف وجود ندارد و هر قرائتی لزوماً در چارچوب یک سبک و ژانر قرائت (reading genre) واقع می‌شود. اگر به واقع چنین باشد این پرسش پیش می‌آید که آیا چیزی به نام «ژانر کلامی» وجود دارد تا «قرائت کلامی متن» معنا یابد؟ (Jeanround, p.۲۸)

در پایان، ذکر این نکته لازم است که واریسی و نگرش نقادانه به ساحت‌های کلان سه گانه تماس هرمنوتیک و کلام، خارج از طاقت و مجال یک مقاله است و هدف مقاله روشن کردن جنبه‌های مختلف تعامل این دو حوزه معرفتی بوده است که امید است برای علاقه‌مندان راه گشای تحقیقات عمیق‌تر باشد.

توضیحات

۱. اوج این نگرش‌های رادیکال را در اندیشه کسانی می‌بینیم که به «پایان فلسفه» رسیده‌اند و هرگونه فلسفیدن و جستجوی معرفتی عینی و حقیقت را لفاظی و گونه‌ای ادبیات

می‌دانند. صورت معتدل‌تر و رقیق‌شده این نگاه پست‌مدرن را می‌توان در آراء کسانی نظیر هانس گادامر و یورگن هابرماس یافت که گرچه به بی‌حاصلی و پایان‌یافتگی فلسفه فتوا نمی‌دهند، اما از لزوم دگرگونی و تغییر شکل (transformation) فلسفه سنتی و متعارف به «هرمنوتیک فلسفی» (گادامر) و «تحقیق اجتماعی» (هابرماس) سخن می‌رانند. برای توضیح بیشتر به مقدمه منبع Kenneth Bynes, James Bohman and Thomas Maccarty رجوع کنید.

۲. Ogaden, C.k and Richards, *The Meaning of Meaning*.

۳. برای آگاهی بیشتر در باره تاریخچه هرمنوتیک و تحولات آن به فصل اول اثر واعظی رجوع کنید.

۴. Hermeneutics as a science.

۵. Hermeneutics as a science.

۶. Hermeneutics as a philosophy.

۷. در اینجا ذکر این نکته لازم است که چون نگاه فلسفی به فهم و تفسیر و سطح سوم هرمنوتیک با هایدگر و گادامر شناخته می‌شود عنوان «هرمنوتیک فلسفی» عام و اسم خاص برای تفکرات هرمنوتیکی این دو متفکر آلمانی قرار گرفته است حال آنکه در کاربرد آن که ما در متن از این واژه اراده کرده‌ایم. آن را در معنایی عام به کار می‌بریم یعنی ساحتی از اندیشه و کار فلسفی که به مقوله تفسیر و فهم متن نگاه فلسفی دارد و به هستی‌شناسی فهم و عوامل دخیل در آن می‌پردازد. بدین ترتیب هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر تنها یکی از رهاوردها و نظریه‌های موجود در این حوزه اندیشه است کما اینکه شالوده شکنی و ساختارگرایی و نوپراگماتیسم و عینی‌گرایی اریک هرش و مانند آن نیز دیگر نظریه‌های تفسیری موجود در قلمرو هرمنوتیک فلسفی یا فلسفه هرمنوتیکی محسوب می‌شوند.

۸. شایان ذکر است که این چالش انتقادی هرمنوتیک معاصر با علم کلام سنتی به کلام و الهیات اختصاص ندارد و به همه علوم نقلی نظیر فقه و حقوق که با نظریه سنتی تفسیر به سراغ متون می‌روند سرایت پیدا می‌کند.

۹. یکی از بحث‌های مهم در هرمنوتیک فلسفی و فراتفسیر آن است که خواننده در کنار متن هر یک به چه میزان در فهم معنا و تنظیم دریافت معنا ایفای نقش می‌کند. در اینجا

طیفی از پاسخ‌ها وجود دارد. در یک جانب، طیف عینی‌گرایان قرار دارد که پیرامون کلام سنتی فقها و اصولیین ما و نیز متفکران هرمنوتیست ماقبل‌مدرن و معاصرانی نظیر اریک هرش قرار دارند که اساساً سهمی برای خواننده در معناسازی قائل نیستند و در طرف دیگر این طیف، رویکرد افراطی شالوده‌شکنی قرار دارد. ژاک دریدا به عنوان یک ساختارشکن معتقد است که مواجهه معنایی با متن ورود در یک بازی آزاد معنایی و شطرنج بی‌انتهاست. چیزی به نام معنا (که از سنخ concept باشد) وجود ندارد و دال لفظی همواره به دال لفظی دیگر ارجاع می‌شود و ساختار متن به عنوان «زنجیره‌ای از نشانه‌ها» (chain of signs) به طور ارادی توسط خواننده در فرایند قرائت شکسته می‌شود. در مابین این دو سر طیف آراء، دیدگاه‌های معتدل‌تری وجود دارد که برای هر دو عنصر خواننده و متن سهمی برای معناسازی معتقدند که البته اینجا نیز اختلاف نظر وجود دارد برای نمونه فیش و ایزر هر دو به نقش مفسر و متن در تنظیم و سامان معنا اعتراف دارند با این تفاوت که ولفگانگ ایزر تمایل دارد که سهم بیشتری به متن بدهد. وی متن را عامل کنترل‌کننده می‌داند به این معنا که در رابطه دیالکتیکی میان خواننده و متن، این متن است که نقش برقراری ساز و کار تنظیم‌گری را بر عهده دارد و محتواهایی از آگاهی را که توسط خلاقیت خواننده عرضه می‌شود ارزیابی و گاه تصحیح می‌کند؛ اما استانی فیش برخلاف ایزر نقش اصلی تنظیم‌گری معنا را به خواننده می‌دهد در عین اذعان به دخالت عنصر متن در معنا. از نظر وی، این راهبردها و استراتژی‌های خواندن است که به متن شکل می‌دهد و متن و خواننده در واقعیت منفرد و مستقل نیستند بلکه هر یک متأثر از نرم‌ها (norms) و قراردادهای متناسب با «جامعه تفسیری» (interpretation community) هستند که بدان تعلق دارند. هیئت و شکل راهبردی متن و همچنین نحوه خواندن یک متن محصول «جامعه تفسیری» است و مسئله اصلی در قرائت متن، درستی و نادرستی قرائت‌ها و جهت‌گیری‌ها نیست بلکه شناخت و تشخیص چشم اندازه‌های ممکن هر خوانش و درک آن مقوله‌ای که متن و خواندن هر دو ذیل آن قرار می‌گیرد (یعنی جامعه تفسیری خاص آن متن و خواندن) مسئله اصلی است. برای توضیح بیشتر به دو منبع Fish و Iser مراجعه شود.

۱۰. شرح مبسوط دیدگاه گادامر را در این زمینه در اثر واعظی، فصل چهارم به ویژه صفحات ۲۳۱ تا ۲۶۷ جستجو کنید.

منابع

واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی،

Crosman, Robert, "Do Readers Make Meaning?" Published in *The Reader in the Text*, Edited by Susan Suleiman and Inge Crosman, Princeton University Press, ۱۹۸۰.

Fish, Stanley, *Is There a Text in This Class?*, Harvard University Press, ۱۹۸۰.

Gadamer Hans, *Truth and Method*, Continuum, New York, ۱۹۹۴.

Iser, Wolfgang, *The Act of Reading*, Routledge and Kegan Paul, ۱۹۷۸.

Jeanron, Werner, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, Translated by Thomas Wilson, crossroad, ۱۹۸۸.

Kenneth Bynes, James Bohman & Thomas Maccarty, *After Philosophy*, The MIT Press, ۱۹۸۸.

Mueller, Kurt (Editor), *The Hermeneutic Reader*, Basil Blackwell, ۱۹۸۶.

Ogden, C.K. & I.A. Richards, *The Meaning of Meaning*, New York and London, Harcourt Brace Jovanovich, ۱۹۸۹.

Suleiman, Susan, *The Reader in the Text*, Princeton University Press, ۱۹۸۰.

Vanhoozer Kevin, *Is There a Meaning in This Text?* Apollos, ۱۹۹۸.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

عقل فعال ابن سینا در نظر توماس آکوئیناس*

دکتر سیدمحمدعلی دیباجی**
محمدتقی جانمحمدی***

چکیده

جایگاه عقل فعال در فلسفه مشاء مسئله‌ای بغرنج است. یکی از مطالبی که در باره آن وجود دارد این است که ارسطو از عقل فعال سخن نگفته، اما شارحان اسکندرانی و نوافلاطونی وی آن را ساخته و پرداخته‌اند. ابن سینا به عنوان فیلسوفی مستقل - که به اشتباه وی را نماینده مشاء در حکمت اسلامی معرفی کرده‌اند و خود وی این مسئله را رد می‌کند - در باره عقل فعال دیدگاهی دارد که ضمن تلائم با فلسفه خود او متفاوت با دیدگاه شارحانی چون اسکندر افرویدیسی و تامستیوس است. توماس آکوئیناس، فیلسوف و الهی‌دان مسیحی، که در نقاط مهمی از اندیشه فلسفی - کلامی خویش متأثر از ابن سیناست، در این مسئله به تبع از موضع مسیحی - ارسطویی خود با برخی از مسائل مربوط به عقل فعال سینوی به مخالفت پرداخته است. پرسشی که در این مقاله مطرح می‌شود این است که آیا مخالفت وی از موضع هستی‌شناختی است یا معرفت‌شناختی؟
پاسخی که این مقاله داده می‌شود عبارت از آن است که آکوئیناس با اعتماد فلسفی

* این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی شماره ۲۲۰۲۲/۱۰۴ است که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس قم) انجام شده است.

** استادیار دانشگاه تهران

*** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه تهران

dibaji@ut.ac.ir

janmohammadi@gmail.com تاریخ

تاریخ پذیرش: ۸۸/۱۲/۱۹

دریافت: ۸۸/۲/۲۸

به ارسطو به مخالفت هستی‌شناختی با عقل فعال سینوی پرداخته و از نظر معرفت‌شناسی نیز نتوانسته است با گستره معنای عقل فعال ابن‌سینا کاملاً همراه شود. واژگان کلیدی: عقل، عقل فعال، عقل منفعل، قوه و فعل، تومیسیم، حکمت سینوی.

مقدمه

نقش عقل فعال^۱ در فلسفه مشاء بسیار گسترده و حائز اهمیت است. در میان فلاسفه این طریق فلسفی می‌توان نگاه‌های متفاوتی را در خصوص ماهیت و کارکرد عقل فعال یافت که بعضاً تفاوت‌های بنیادی با هم دارند. برای شناخت فلسفه مشاء، فارغ از جایگاه رفیع ارسطو، به عنوان مؤسس این نظام فلسفی، مطالعه و بررسی آراء ابن‌سینا، به عنوان فیلسوفی مستقل و حکیمی بزرگ که به نادرست‌نماینده فلسفه مشاء در حکمت اسلامی معرفی شده است (و البته خود او این ادعا را در مقدمه کتاب *منطق‌المشرقیین*، ص ۳ رد می‌کند) و آراء توماس آکوئیناس، به عنوان نام‌آورترین حکیم مشایی دوران قرون وسطی در سرزمین‌های غرب، بسیار مهم است. به ویژه آنکه تأثیرپذیری نظام فلسفی توماس (و به تبع او تومیسیت‌ها) از ابن‌سینا، خود مسئله‌ای غیر قابل انکار است که لزوم بررسی تطبیقی آراء این دو اندیشمند بزرگ را مضاعف می‌سازد.

دیدگاه ابن‌سینا در مورد وفاق عقل و دین، در تکوین اندیشه‌های آکوئیناس تأثیر به‌سزایی داشته است به نحوی که می‌توان رگه‌ها و فقراتی از کتاب *عظیم و گرانسنگ شفاء ابن‌سینا* - مستقیم یا غیرمستقیم - در عبارات کتاب *جامع‌الهیات (Summa Theologiae)* آکوئیناس مشاهده کرد و جالب این است که آکوئیناس همواره به این موضوع یعنی تأثیر از دیدگاه‌های ابن‌سینا اذعان داشته و از او به عنوان متفکری بزرگ نام می‌برد. با وجود این، با توجه به دلایلی که ارائه خواهیم کرد، آکوئیناس در مورد عقل فعال، مبنایی متفاوت با ابن‌سینا اتخاذ کرده است.

۱. پیدایش نظریه عقل فعال

ریشه مفهوم عقل در فلسفه مشاء را می‌توان در فلسفه‌های یونانی پیش از ارسطو جستجو کرد. نخستین بار از میان فلاسفه پیش سقراطی، آناکساگوراس^۲ - فیلسوف یونانی ایرانی‌الصل (کاپلستون، *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ص ۸۱) - برای تبیین مسئله وحدت در برابر کثرت، اصل

عقل یا نوس را مطرح و صفت مفارقت از ماده را برای آن ذکر کرد. افلاطون تحت تأثیر پارمنیدس معتقد بود که معرفت حقیقی و متعلق آن باید ثابت و غیر متغیر باشد (افلاطون، جمهوری، ص ۴۸۰-۴۷۹). او با طرح نظریهٔ مُثل یا صور^۳ به عنوان حقایق ثابت و مطلق که خارج از انسان و عالم محسوس اند، معرفت حقیقی را شناخت مُثل یا صور معرفی کرد (همان، ص ۵۰۷). صور یا مُثل مستقل از ذهن انسان و عالم محسوس، همواره خصایصی ثابت دارند و ازلی و ابدی اند. شاید بتوان گفت که مُثل یا صور در آثار افلاطون نزدیک ترین ریشه برای عقل مشایی است. صفات این کلیات قائم به ذات، ثابت و مجرد است که اشیای عالم حس از آنها بهره‌مندی^۴ دارند (افلاطون، فایدون، ص ۱۰۲-۱۰۱).

مُثل افلاطونی نقش فاعلیت ایجاد می‌کند یا حتی نقش صورت‌بخشی ندارد. این نقش یعنی صورت‌بخشی - طبق الگوی مُثل - بر عهدهٔ صانع یا دمیورژ^۵ است. ادراک حقیقی هر مسئله تذکر و تعقل مثال آن است (افلاطون، تیمائوس، ص ۳۷-۲۸). لذا مُثل در حیطهٔ وجودی نقش عقل فعال مشایی را ندارند اما در حیطهٔ معرفتی با آن قابل مقایسه‌اند.

در مقابل افلاطون که لازمهٔ معرفت حقیقی را اثبات و تطابق با مُثل می‌دانست، ارسطو با بیان این اصل موضوع که معرفت همواره قابل اثبات نیست، بیان کرد که معرفت امری یقینی و مطلق برای انسان نبوده و نوعی آگاهی روان‌شناختی از خصایص ذاتی صورت یک شیء مادی است (Stroll, p. ۴۷۴). ارسطو با بیان اینکه ادراک حسی فی‌نفسه گمراه‌کننده نیست، احساس را سرآغاز معرفت می‌داند. وی خطا را نه ناشی از ادراک حسی بلکه ناشی از تصورات و حکم آدمی قلمداد می‌کند

(Aristotle, *Posterior Analytics*, b100, b71-av2). انسان معرفت خود را با احساس جزئی آغاز کرده و مفهوم کلی را که بالقوه در آن احساس مندرج است اندک اندک فعلیت می‌بخشد (ibid., av1). بنابراین از نظر ارسطو به لحاظ وجودی صورت‌های معقول در اشیای محسوس قرار دارند، لذا وی در *مابعدالطبیعه* قائل شدن به وجود مفارقت و مطلق صورت‌های معقول توسط افلاطون را به شدت نقد می‌کند. ارسطو عنصر دوگانهٔ همیشه حاضر در فلسفه‌اش، یعنی قوه و فعل، را در مورد نفس انسان نیز حاضر می‌داند. عقلی که "به واسطهٔ نسبتش همه چیز می‌شود" باید به واسطهٔ چیزی به این ویژگی نایل آید و آن "عقلی است که همه چیز را می‌سازد". عقلی

که ویژگی آن "به واسطه نسبتش همه چیز شدن" است به عنوان عقل بالقوه یا مادی و عقلی که ماهیت آن "به واسطه نسبتش همه چیز ساختن" است به عنوان عقل [فعال] شناخته می-شود (Aristotle, *On the Soul*, a430).

استدلالی که ارسطو برای اثبات این عقل به طور تلویحی بیان می کند مبتنی بر رویکردهای منطقی - متافیزیکی و قابل تشبیه به استدلال وی در مورد محرک اول برای تبیین افعال به طور کلی است. ارسطو برای این عقل خصوصیتی از جمله فعلیت تام، فناپذیری و اندیشیدن دائمی را مطرح می کند (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، b 1072 و b 1074) که در اینجا رگه‌هایی از نظریه مثل افلاطونی قابل مشاهده است.

البته اصطلاحات عقل فعال و عقل منفعل هیچ یک به وضوح در آثار ارسطو دیده نمی شوند و این مفاهیم را شاگردان و پیروان او به شکل ضمنی از آثار او استنباط کرده‌اند (Davidson, p.3).

سخنان ارسطو در مورد عقل و نیز تفکیک عقل فعال و منفعل دارای ابهاماتی است که در بین شارحان و پیروان او در مورد حقیقت نظر وی اختلافات زیادی را باعث شده است به گونه‌ای که دیوید راس معتقد است که در میان نظریات ارسطو مسئله عقل فعال به دلیل ابهام در بیان آن پرمباحثه‌ترین مسئله در میان شارحان فلسفه او بوده است.

برخی مفسران ارسطو به ویژه اسکندر افرودیسی^۶ و تامستیوس^۷ تعبیر متفاوت و جدیدی از عقل فعال و منفعل ارائه دادند و از آن به عنوان موجودی خارج از عقل انسان یاد کردند.

اسکندر افرودیسی از آن به عنوان خدا یاد می کند که همان محرک نامتحرک اول است. از نظر او عقل انسان به واسطه آن به فعلیت می رسد. اسکندر عقل فعال را معقول مطلق، بسیط و واحد می داند (اسکندر افرودیسی، ص ۳۶-۳۳). در نظر او رابطه بین عقل فعال و نفس انسانی دارای ابهام است. در هر حال، نخستین بار در فلسفه مشاء اسکندر بر صفت جدایی این عقل از انسان تأکید کرده است.

۲. موضع کلی حکمای مسلمان و فیلسوفان مسیحی در مورد عقل فعال

در بین برخی فیلسوفان مسلمان به ویژه فارابی و ابن سینا و همچنین ابن میمون، فیلسوف یهودی که گرایش نوافلاطونی داشت، تعبیر وجود مستقل و خارج از عقل انسانی عقل فعال مورد پذیرش قرار می‌گیرد، اما در نظریه آفرینش است که تفاوت مهم دیدگاه فارابی و ابن سینا با فیلسوفان مشایی متقدم آشکار می‌شود، زیرا در این نظریه، عقل فعال یکی از واسطه‌های آفرینش معرفی می‌شود. این دیدگاه در نزد ارسطو و نوافلاطونیان سابقه ندارد و توماس آکوئیناس هم در مقابل آن موضع می‌گیرد.

کندی و ابن رشد عقل فعال را مرتبه‌ای از مراتب نفس و تنها عامل فعلیت یافتن نفس ناطقه انسانی می‌دانند. ابن رشد در بحث نامیرایی شخص و نظریه آفرینش، ابن سینا را بر حق نمی‌داند. وی معتقد است که عقل منفعل فردی در شخص آدمی تحت فعل عقل فعال "عقل مستفاد" می‌شود که به نحوی مستغرق در عقل فعال است، طوری که هرچند از نظر جسمانی مصون از مرگ است، مصون بودن آن نه به عنوان یک شخص و موجود منفرد، بلکه همچون جنبه‌ای از عقل کلی و مشترک نوع انسان است. بنابراین نامیرایی وجود دارد اما نامیرایی شخصی وجود ندارد. این آموزه، که مورد پذیرش ابن رشدیان لاتینی بود، بعدها به شدت مورد انتقاد توماس آکوئیناس قرار گرفت (کاپلستون، تاریخ فلسفه: قرون وسطی، ص ۲۵۸). البته در باره بقای نفس از نظر ابن رشد مواضعی سراغ داریم که دست کم دیدگاه اصلی وی را در ابهام قرار می‌دهد چرا که در این خصوص تفسیر دیگری نیز از وی قابل ردیابی است که به نامیرایی شخصی نزدیک می‌شود. هرچند که این تفسیر در بین پیروان فکری او در قرون وسطی جایگاهی نداشته است. در هر حال، ابن رشد در معرفت‌شناسی خود، عقل فعال را عامل حرکت عقل هیولانی از قوه به فعلیت و مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان می‌داند.

در قرون وسطی بسیاری از اگوستینیوسیان نظریه عقل فعال را در کلیتش پذیرفتند، ولی اکثر آنان به دلیل آنکه نظام عقول دهگانه در جهان‌شناسی شان جایی نداشت، عملکرد عقل فعال را در خدا قرار دادند و آن را با لوگوس یعنی عقل خدا یکی گرفتند (ایلخانی، ص ۳۲۲). به نظر ژیلسون اینان نظرات اگوستینوس را با آراء ابن سینا جمع کردند. ژیلسون این جریان را مکتب اگوستینوسی - ابن سینایی می‌نامد. البته عده‌ای نیز مانند توماس آکوئیناس با عقل فعال مفارق مخالفت کرده و آن را همراه با عقل منفعل در نفس انسان تلقی کردند.

در قرون وسطی تأثیر حضور نظریه عقل فعال ابن سینا در آراء متفکران مختلف اروپایی قابل مشاهده است. در برخی از این متفکران نظیر راجر بیکن و راجر مارستون نظریه ابن سینایی عقل فعال به طور کامل پذیرفته می شود. هرچند که این دو به دلیل یکی نگرفتن عقل فعال مفارق با خدا، ابن سینا را بر خطا می دانند (کاپلستون، تاریخ فلسفه: قرون وسطی، ص ۲۵۴). بنابراین غیر از ابن سینا و فارابی که عقل فعال را واسطه آفرینش جهان مادی و آخرین مجرد تام دانسته اند که در سلسله عقول (مجردات) قرار دارد، حداقل دو دیدگاه دیگر در باره عقل فعال قابل بررسی است:

الف. دیدگاه فیلسوفانی که عقل فعال را همراه با عقل منفعل به عنوان موجود مجرد و عالی ترین مرتبه نفس انسانی معرفی می کنند. مهم ترین افراد این گروه عبارت اند از: کندی و توماس آکوئیناس.

ب. دیدگاه فیلسوفانی که عقل فعال را موجود مجرد تام و مستقل از انسان یعنی همان خدا معرفی می کنند. مهم ترین فرد این گروه اسکندر افرویدی است.

۳. عقل فعال واسطه آفرینش جهان مادی (دیدگاه ابن سینا)

در جای خود گفته شده است که ابن سینا نظریه آفرینش خود را با الگوی خاصی تبیین می کند که متشکل از قاعده الواحد، تمایز وجود و ماهیت و کثرت اعتباری در عقول مجرد است (برای توضیح رک. ابن سینا، الشفاء، ص ۴۴۹-۴۱۳). این عقول واسطه فیض خداوند به عالم مادی هستند. صدور عقول، تا عقل فعال ادامه می یابد و عقل فعال خود منشأ صدور عقل و فلک دیگری نیست (همو، المبدأ و المعاد، ص ۸۰). عقل فعال واسطه مجردات با عالم ماده هم می باشد؛ یعنی تنها علت مجرد بلاواسطه عالم محوسات است (همو، التعليقات، ص ۱۹۹). عقل فعال که حاوی کلیات و صور وجودی اشیاست در ایجاد تمام موجودات عالم ماده از پست ترین (یعنی هیولا یا ماده اولی) تا کامل ترین آنها (یعنی نفس ناطقه انسان که موجودی مجرد غیر تام است) نقش مستقیم دارد.

عقل نظری از نظر ابن سینا دارای چهار مرتبه است: عقل بالقوه (یا هیولانی)، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (همو، المبدأ و المعاد، ص ۹۷-۹۵). از نظر وی عقل فعال موجودی

است که مراتب عقل را تحقق بخشیده و از قوه به فعل حرکت می‌دهد. یعنی مراتب چهارگانه عقل در زمره کمالات نفس قرار می‌گیرند که بالقوه بوده و این عقل فعال آنها را به فعلیت می‌رساند.

شیخ‌الرئیس مانند فارابی در ادامه نظریه فیض و صدور افلوطین نظریه خود در مورد آفرینش جهان مادی را مطرح کرده و در آن سلسله عقول طولیه و از جمله عقل فعال را واسطه آفرینش جهان مادیات از طرف خداوند قرار می‌دهد. وی بر مبنای نظریه صدور معتقد است که عقل فعال به عنوان دهمین عقل از عقول طولیه از عقول ماقبل خود پدید آمده، خارج از انسان و ممکن‌الوجود و واهب‌الصور است. بنابراین طبق نظر او عقل فعال واسطه آفرینش جهان مادی است.

۴. دلایل ابن‌سینا برای اثبات وجود عقل فعال

چهار برهان در آثار ابن‌سینا برای اثبات وجود عقل فعال وجود دارد. این برهان‌ها عبارت‌اند از:

۱. نفس انسان، عاقل بالقوه است و برای رسیدن به فعلیت نیاز به عامل دارد. این عامل می‌باید ذاتاً دارای فعلیت و با آن شیء سنخیت داشته باشد. این علت را در قیاس با عقل بالقوه که به فعلیت می‌رسد، عقل فعال می‌نامند (ابن‌سینا، الشفاء، ص ۲۰۹-۲۰۸).

۲. نخستین چیزی که نفس انسانی در مرتبه عقل هیولانی واجد آن می‌شود معقولات اولیه است (که این معقولات برای او به صورت عقل بالملکه است). مبدأ این معقولات تجربه، قیاس و استقراء نیست بلکه منشأ افاضه آنها عقل فعال است (همو، المبدأ و المعاد، ص ۹۹).

۳. گاهی ممکن است نفس پس از ادراک یک صورت آن را فراموش کند و دوباره به یاد آورد. مشخص است که این صورت معقول از بین نرفته و فقط مورد غفلت نفس واقع شده است. جایگاه حفظ این صورت:

الف. در خود نفس نیست؛ زیرا اولاً صورت معقول در نفس به معنای ادراک آن است و دیگر نفس نمی‌تواند از آن غافل شود و ثانیاً با فرض اینکه نفس جایگاه آن

باشد این نتیجه حاصل می‌شود که تمام صور معقول در نفس بالفعل موجود هستند، اما کیفیت حصول آنها برای نفس بالقوه است نه بالفعل.

ب. بدن و اندام آن نیست، زیرا قرار گرفتن صور معقول در جسم با تجرد آن (صورت معقول) ناسازگار است.

ج. صور معقول نمی‌تواند به صورت مستقل وجود داشته باشد، پس جایگاه حفظ این صور معقول برای نفس ناطقه همان عقل فعال است (همو، الشفاء، ص ۲۱۲-۲۰۸).

۴. هر یک از عقول مفارق، عقل فعال‌اند، بدین معنی که هر عقلی به خودی خود عقل بالفعل است نه اینکه بالقوه بوده و پذیرنده صور باشد. ذات این عقول، صورتی عقلی و قائم به خود است و هیچ امر بالقوه‌ای در او نیست. او تعقل کننده ذات خود است بنابراین به ذات خود عقل و معقول و موجودی مفارق از ماده است (همو، المبدأ و المعاد، ص ۹۹).

با توجه به دلایل مطرح شده توسط ابن سینا برای اثبات عقل فعال، خصایص زیر برای این مبدأ ممکن الوجود قابل احصاء است:

الف. خارج از نفس انسان است. یعنی از اشیای مفارقه است؛

ب. از اشیای محسوس و جسمانی نیست؛

ج. همه معقولات قائم بدان است؛

د. عقل بالفعل است؛

ه. اصطلاح عقل فعال از حیث فعال بودن منحصر به عقل دهم نبوده و قابل اطلاق به همه عقول است. باید به این مسئله توجه داشت که عبارات شیخ الرئیس در آثار مختلف این گمان را تقویت می‌کند که سخن او از دهگانه بودن عقول بر اساس یک فرض - مبتنی بر دانش نجوم - بوده و خود او در مواضع مختلف این عدد را تمثیلی فرض کرده است. بنابراین نمی‌توان ویژگی عددی برای عقل فعال فرض کرد.

۵. عقل فعال به عنوان قوه عاقله در همه انسان‌ها (نظر آکوئیناس)

توماس آکوئیناس به تبع قبول بحث قوه و فعل در عقل، تفکیک عقل به منفعل و فعال را می‌پذیرد (Aquinas, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, ۲۴, pp. ۱۴۱-۱۴۲). او معتقد است که عقل انسانی در ابتدا مانند لوح نانوشته‌ای^۱ فاقد معقولات است یعنی نسبت به آنها بالقوه و منفعل است.

آکوئیناس تحت تأثیر ابن سینا معتقد است که عقول منفعل می‌باید به سبب عقل بالفعلی به فعلیت برسند. دلیل وجود چنین عقلی از نظر وی وجود معقولات است (id., *Compendium of Theology*, CT۸۳)، به عبارت دیگر وجود معقولات حاکی از آن است که غیر از عقل منفعل می‌باید عاملی بالفعل نیز وجود داشته باشد. عقل مُدرک صور معقول است؛ ولی این صور معقول در عالم خارج متحد با ماده‌اند و به خودی خود معقول نمی‌باشند. برای دریافتن امر معقول، عقل به تدریج مفهوم کلی را از جزئیات محسوس خارجی انتزاع می‌کند، اما از آنجا که ذهن غیرمادی است و امکان ندارد که به طور مستقیم تحت تأثیر ماده قرار گیرد، در انتزاع کلی منفعل نبوده بلکه عمل می‌کند و فعال است.

بنابراین باید به عقل قوه‌ای فعال نسبت داد که معقولی را که واقعیت محسوس به نحو بالقوه شامل آن است معقول بالفعل گرداند. این قوه عقلانی همان عقل فعال یا عقل عامل است که با پرتو افکنی نور و روشنایی خود بر عقل منفعل، صور معقول و مفاهیم کلی را از صورت‌های محسوس منتزع می‌کند (id., *The Philosophy of Thomas Aquinas*, ۲۴, pp. ۱۴۳).

همان‌طور که از دلیل فوق‌الذکر نمایان است، آکوئیناس تحت تأثیر ابن سینا، از وجود معقولات به وجود عقل فعال رهنمون می‌شود. به نظر او، چون امور محسوس، در عالم خارج از نفس انسان بالفعل‌اند، قائل شدن به حسی فعال کاری بی‌حاصل است. به همین جهت، قوه حاسه نفس کاملاً منفعل است؛ بنابراین وجود عقلی فعال لازم است تا معقول را که در محسوس وارد شده است از آن بیرون آورد (id., *Compendium of Theology*, CT۸۳).

آکوئیناس در رساله در باره وحدت عقل در اثبات نامیرایی نفس در مقابل ابن‌رشد و ابن‌رشدیان لاتینی، که در تفسیری از ارسطو یک عقل یگانه را برای همه انسان‌ها در نظر می‌گیرند، استدلال می‌کند که عقل جوهری متمایز از نفس آدمی و مشترک در میان همه

آدمیان نیست، بلکه "مطابق با تعدد بدن‌ها" متعدد است (id., *Aquinas Against the Averroists: On there being Only One Intellect*, pp. ۱۹-۲۱).

آکوئیناس بر اساس واقعیات مشهود و تجربی استدلال می‌کند که فعالیت‌های عقلانی و زندگی انسان‌ها با یکدیگر و از انسانی به انسان دیگر متفاوت است. این تکرر تصورات، افکار و اعمال انسان‌ها گویای آن است که می‌باید تکرری از عقول نیز موجود باشد. از دیدگاه او، اساساً تبیین این تکرر در عین اعتقاد به عقلی واحد برای همه انسان‌ها امری نامعقول و غیرقابل پذیرش است. همین سخن نشانه آن است که وی عقل فعال سینوی را همچون مُثُل افلاطونی تلقی کرده و با همان دلیل ارسطویی که بر ضد مُثُل افلاطونی است، این عقل فعال جدا از انسان را منکر شده است در صورتی که ابن‌سینا، عقل فعال را عقل مشترک میان انسان‌ها نمی‌داند! بلکه آن را عامل به فعلیت رساندن تعقل آنها معرفی می‌کند.

آکوئیناس بر آن است که ابن‌سینا و ابن‌رشد چون معتقد بودند که عقل یا نفس ناطقه ناقص و متحرک است و در نتیجه وجودش را بهره‌مند شده است، نمی‌توان برای آن فعلیت ذاتی در نظر گرفت، پس باید عقلی کامل و نامتحرک وجود داشته باشد که فعلیت ذاتی آن باشد و قدرت تعقل را به عقل انسان عطا کند (ایلخانی، ص ۴۰۲). البته مشخص است که این برداشتی نادرست از کلام ابن‌سیناست؛ ابن‌سینا نفس را نه ناقص بلکه مجرد غیر تام می‌داند، همچنین هیچگاه تحرک را به نفس نسبت نداده است. وی در مقابل این برداشت چنین استدلال می‌کند که حتی اگر وجود چنین عقل مفارقی پذیرفته شود لازم است در نفس آدمی قوه‌ای بهره‌مند از این عقل وجود داشته باشد تا بتواند انواع محسوس را بالفعل معقول گرداند (id., *The Philosophy of Thomas Aquinas*, ۲۴, p. ۱۴۴). بدین قرار قوه فعال اجرام آسمانی که سراسر عالم را فرا می‌گیرد مانع از آن نیست که اجسام سفلی واجد قدرت اعمال معین خود باشند. باری کامل‌ترین فعلی که توسط موجودات تحت القمر انجام می‌گیرد فعل تعقل است، یعنی شناخت عقلی. در نتیجه حتی پس از قائل شدن به مبدأیی عام و کلی برای هرگونه تعقل، نظیر نیروی اشراق خداوند، باز هم باید در هر کدام از ما اصل فعالی قائل شد که به فرد تعقل بالفعل عطا کند و این همان چیزی است که عقل فعال خوانده می‌شود (id., *Compendium of Theology*, CT۸۰). بنابراین عقل فعال نه موجودی واحد و مفارق که متکثر و به تعداد افراد انسانی است و آن را می‌باید به مثابه نقطه‌ای

در نفس دانست که در آن نقطه نفس انسانی در سلسله مراتب مخلوقات به عقل مفارق می- پیوندد. به نظر توماس از این طریق اشکالاتی که قائل شدن به عقل فعال واحد پدید می آورد برطرف خواهد شد.

۶. دلایل آکوئیناس برای تکثر عقول فعال انسانی

آن گونه که کاپلستون در تاریخ فلسفه خود گزارش می کند استدلال‌های آکوئیناس در باره متعدد بودن عقل فعال به تعداد نفوس آدمی، در قالب استدلال‌هایی که بر ضد معتقدان به عقل فعال واحد و مفارق بیان می کند، ارائه شده‌اند. این استدلال‌ها که در رساله در باره وحدت عقل در رد ابن‌رشدیان به طور مفصل و پراکنده ذکر شده است به طور خلاصه به شرح زیر است:

۱. او در رساله در باره وحدت عقل در رد ابن‌رشدیان می گوید که اگر نظریه ابن رشد مورد قبول باشد، نتیجه این است که پس از مرگ از نفوس آدمیان جز یک عقل باقی نمی ماند و دادن پاداش و کیفر لغو می شود.

۲. اگر عقل فعال در همه آدمیان یکی بود، کارکرد آن از اختیار فرد خارج می شد و ثابت می بود و مسئولیت اخلاقی برای افعال آزاد بی معنی می شد. در حالی که می توانیم فعالیت عقلانی را از روی اراده انجام دهیم و از روی اراده آن را رها کنیم.

در ضمن آکوئیناس استدلال‌هایی را با عنایت به نظریات ارسطویی و به فرض قبول همان مبانی مطرح می کند. این نحو استدلال به گمان کاپلستون برای آن است که به ابن‌رشدیان بگوید اعتقاد آنان به عقل فعال واحد با اصول مورد قبولشان ناسازگار است.

۳. اگر عقل فعال اصل مجزایی بود، سرمدی می شد؛ پس می بایست حاوی همه انواع معقولاتی که اساساً دریافت شده‌اند می بود و هر کس می توانست همه آن چیزهایی را که همه آدمیان در گذشته و حال فهمیده‌اند بفهمد، که البته چنین نیست.

۴. اگر عقل فعال جدا و سرمدی بود، کارکرد آن ازلی می شد و اگر عقل منفعل سرمدی بود، از ازل پذیرنده می بود، اما همین امر حواس و تخیل را برای افعال عقلانی غیر ضروری می سازد در حالی که تجربه نشان می دهد که آنها ضروری‌اند.

۵. آدمی چگونه می‌توانست توانایی‌های عقلانی متفاوت انسان‌ها را تبیین کند؟ تفاوت‌های آدمیان در این خصوص تا اندازه‌ای به توانایی‌های عقلانی متفاوت آنها وابسته است. با قبول نظریهٔ ابن‌رشد دیگر نمی‌توان گفت که "من می‌اندیشم" یا "او فکر می‌کند".

برخی صاحب‌نظران نظیر مک‌نرنی^۹ معتقدند نحوهٔ قرائت توماس از ارسطو به شدت تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی است. او ارسطو را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که در فلسفهٔ مسیحی وی جای گیرد. البته اتخاذ چنین موضعی از طرف توماس به میزان زیادی قابل توجیه است چرا که به دلیل مرجعیت ارسطو در مباحث فلسفی آن روز، توافق آراء ارسطو با آموزه‌های دینی می‌توانست باعث مقبولیت بیشتر نظام فلسفهٔ مسیحی و آموزه‌های آن دین شود. از طرفی برخی از محققان مانند پروفیسور شیخ، اندیشمند پاکستانی، معتقدند که الهیات و عقل‌گرایی توماس آکوئیناس از الگوی غزالی پیروی می‌کند حتی کتاب‌های جامع‌الهیات و رساله‌ای علیه کافران^{۱۰} وی که عمدهٔ دیدگاه‌های او را در بر دارد به ترتیب روگرفت‌هایی از *احیاءالعلوم* و *تهافت‌الفلاسفه* غزالی است (شیخ، ص ۱۹۶-۱۹۷ با تصرف). بنابراین خروج او از مفهوم ارسطویی-سینوی عقل و سخن از عقل متکثر انسانی هم می‌تواند بر همین اساس ارزیابی شود. در هر حال، این دیدگاه می‌تواند در تحلیل یکی از ابعاد چرایی مخالفت شدید او با ابن‌رشدیان راهگشا باشد. در واقع ریشهٔ اصلی مشکل توماس با بحث ابن‌رشدیان در مورد عقل فعال، ناسازگاری نظریهٔ ایشان با نظریهٔ مسیحی نامیرایی و پاداش و جزا در آخرت است. به همین دلیل او این عقیدهٔ ابن‌رشدیان لاتینی را که "ارسطو آموزهٔ نامیرایی شخصی را تعلیم نداده است" نمی‌پذیرد.

از نظر آکوئیناس، ارسطو اصطلاح "مفارق" را برای عقل، به منظور نشان دادن ویژگی تجرد و غیرمادی بودن آن به کار برده است، نه آنگونه که ابن‌رشدیان باور داشته‌اند به عنوان یک جوهر مفارق (به معنای متمایز) از انسان (Aquinas, *The Philosophy of Thomas*, ۲۴, p. ۱۴۳).

البته برخی مفسران توجه به این نکته را مهم دانسته‌اند که عقیدهٔ ابن‌سینا در بارهٔ خصیصه وحدانیت و جدایی عقل فعال بالضروره نامیرایی نفس را تأکید می‌کند و موضع مخالف توماس

همان گونه که در آغاز رساله در باره وحدت عقل آمده است در قبال موضع ابن رشدیان است (کاپلستون، تاریخ فلسفه: قرون وسطی، ص ۴۹۴)؛ اما در هر حال به منظور حفظ سازگاری نظام فلسفی خود به تبع مخالفت با ابن رشدیان ناچار است با آموزه ابن سینایی نیز به مخالفت برخیزد. به طور مثال او در جامع الهیات پس از تشریح نظریه ابن سینا در خصوص عقل فعال به صراحت با منحصر به فرد بودن و تمایز جوهری عقل فعال از انسان مخالفت کرده و آن را غیر قابل قبول می خواند.

در هر حال، واقع امر آن است که، به رغم ادعای آکوئیناس مبنی بر سازگاری کامل نظریه خود با ارسطو، نظریه وی نه تنها در تقابل با دیدگاه ابن سیناست بلکه با نظریه عقل ارسطو هم نمی سازد. البته همان طور که پیشتر اشاره شد او نقش عقل فعال را در بالفعل کردن معقولات عقل منفعل از ابن سینا می پذیرد، ولی بر آن است که این عقل فعال را به عنوان عنصری متکثر به خود مخلوقات نسبت دهد.

بنابراین عقل فعال از نظر آکوئیناس یک موجود مفارق و خارج از انسان نبوده و خزانه صور نیز نمی باشد. ضمن آنکه نمی توان آن را یک اهرم متافیزیکی برای اعطای صور به ذهن انسان دانست. بلکه عقل فعال قوه ای است که صور معقول را از تصاویر ذهنی محسوسات انتزاع می کند. بر این اساس، برخلاف ابن سینا که قوای حسی را علت معده و زمینه ساز تفکر قلمداد می کرد، آکوئیناس برای حس، نقش علی قائل است. وی قوای حسی را به عنوان عامل بازیابی جایگاه شایسته عقل قلمداد می کند.

هر چند که آکوئیناس معتقد است تفسیرش از عقل فعال همان تفسیر صحیح ارسطوست (Aquinas, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, ۲۴, p. ۱۴۳)، ولی برخی مفسران تومیستی این نظر او را چندان درست نمی دانند (Haldane, p. ۲۰ و کاپلستون، تاریخ فلسفه: قرون وسطی، ص ۴۰۴).

۷. ارزیابی دلایل آکوئیناس

آکوئیناس تحت تأثیر ابن سینا به وجود عقل فعال به عنوان عامل فعلیت بخشیدن به عقل منفعل تأکید کرده است، اما دیدگاه او دارای چند ویژگی است که آنها را بررسی می کنیم:

الف. آیا عقل فعال با نفس انسانی متحد است؟

در سومین دلیلی که از ابن سینا در اثبات وجود عقل فعال مطرح شد، آمد که وی جایگاه حفظ صور معقول را در خود نفس نمی‌داند، چرا که صور معقول گاهی فراموش شده و مجدداً یادآوری می‌شوند. بنابراین این صور از بین نرفته و حتی در زمان فراموشی موجودند، ولی مورد غفلت نفس واقع شده‌اند. حال اگر جایگاه این صور در نفس بود، یعنی این صور بالفعل در نفس موجود بودند، آنگاه امکان غفلت از آنها وجود نداشت. چرا که وجود صورت معقول در نفس به معنای ادراک آن است، حال آنکه نفس گاهی از آنها غافل می‌شود. از آنجا که این صور مجردند بنابراین در بدن و اندام آن نیز قابل حفظ نیستند. ضمن آنکه به طور مستقل نیز نمی‌توانند وجود داشته باشند. بنابراین جایگاه حفظ این صور برای نفس ناطقه باید جایی خارج از نفس و بدن انسان باشد که این جایگاه همان عقل فعال است (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ص ۳۸۱-۳۷۱).

آکوئیناس این دلیل ابن سینا را این‌گونه نقد می‌کند که عقل صاحب حافظه است و ابن سینا با در نظر گرفتن یک عقل فعال برای تمام انسان‌ها حافظه شخصی عقل را انکار می‌کند. در رأی ابن سینا هرگاه عقلی بالفعل به چیزی فکر نمی‌کند صورت معقول در این عقل پاک می‌شود و اگر عقل بخواهد دوباره به آن فکر کند باید به سوی عقل فعال یعنی جایی که صور معقول بالفعل حضور دارند بنگرد. از نظر ابن سینا داشتن علم تکرار این عمل است که نوعی عادت و مهارت ایجاد می‌کند.

اما آکوئیناس با این استدلال که عقل نسبت به جسم و محسوسات افضل است می‌گوید در جهان محسوسات ماده جسمانی صورتی را پذیرفته و پس از مدتی آن صورت را از دست می‌دهد، ولی عقل به دلیل فضل بر ماده، صور را حفظ می‌کند. بنابراین اگر عقل صور معقول را در زمانی ادراک یا دریافت کند لاجرم آنها را از دست نداده و حفظ خواهد کرد. حال اگر حافظه را حافظ صور معقول بدانیم، می‌توان استدلال کرد که حافظه قوه‌ای مربوط به خود عقل است ————— بوده و از آن متمایز نیست

(Aquinas, *Compendium*, CT۸۰, CT۸۱).

به نظر می‌رسد این استدلال آکوئیناس توان تقابل با استدلال ابن‌سینا را ندارد. توضیح آنکه اولاً حافظه، طبق تعریف ابن‌سینا حافظ صور حسی است چنانکه ذاکره حافظ معانی وهمی است، همچنین، حافظ معانی معقول، خود نفس یا قوای نفس نیستند، اما اگر صور معقول در حافظه موجود باشند آنگاه این پرسش ابن‌سینا که چرا گاهی این صور مورد غفلت و فراموشی قرار می‌گیرند، بی‌پاسخ خواهد ماند. چرا که موجود بودن صور در عقل به معنای ادراک و بالفعل بودن آنهاست و اگر این صور در عقل موجودند چگونه ممکن است مورد غفلت قرار گیرد و فی‌الحال ادراک نشوند؟

حال اگر گفته شود که این صور به صورت بالقوه در عقل منفعل وجود دارند و عقل فعال غیرمفارق آنها را به فعلیت می‌رساند، این پرسش پیش خواهد آمد که این صور بالقوه چگونه برای عقل منفعل حاصل شده است؟ آیا پاسخ در نظام فلسفی آکوئیناس (که به تصورات فطری قائل نبوده و منشأ تصورات را حس می‌داند) غیر از این خواهد بود که این صور در زمانی به صورت بالفعل دریافت شده و در حافظه باقی مانده است. در این صورت چگونه ممکن است حافظه صورتی را که "بالفعل" در زمانی دریافت کرده بود پس از دریافت به صورت "بالقوه" نگاه دارد؟

ب. جایگاه نظام طولی علل

دیدگاه ابن‌سینا در مورد عقل فعال تابعی است از دیدگاه خاص ایشان در نظریهٔ آفرینش، ترتیب عقول و نظام طولی علل، نیازمندی تعقل آدمی به آن نظام طولی در عین استقلال نسبی و کارآمدی عقل انسانی. ابن‌سینا در موضعی از آثار خود - چنانکه اشاره شد - گاهی، دیگر عقول را هم فعال می‌نامد و بدین ترتیب فعال بودن عقل را ویژگی همهٔ عقول مجرد می‌داند. بنابراین چنان که دهگانه بودن عقول یک فرض است فعال بودن آنها نیز ویژگی عام است و تنها مربوط به آخرین عقل نیست؛ اما گویا توماس آکوئیناس، این هر دو ویژگی را مطلق فرض کرده و آن را با عنوان نظریهٔ واحد بودن عقل فعال یا جدا بودن عقل فعال از انسان، مورد اشکال قرار داده است:

توماس آکوئیناس در جهت تضعیف نظریه واحد بودن عقل فعال معتقد است حتی با فرض چنین موجودی نمی‌توان قوه‌ای مشابه آن و یا بهره‌مند از آن را در انسان نفی کرد. وی در استدلال‌های خود وجود اراده در افعال انسان و لزوم تعلق پاداش و مجازات اعمال در جهان پس از مرگ را از دلایل غیر واحد بودن عقل فعال و متعدد بودن آن می‌داند. ضمناً با بیان برخی اصول از جمله تفاوت آدمیان در توانایی‌های عقلی و وجود اندیشه شخصی متمایز و همچنین عدم امکان واحد بودن صورت برای جواهر کثیر نظریه منحصر به فرد بودن عقل فعال را رد کرده و به متعدد بودن آن به تعداد نفوس آدمی قائل می‌شود.

در نقد این دسته از استدلال‌های آکوئیناس نیز باید به چند نکته اشاره کرد:

۱. اگر وجود همزمان عقل فعال مفارق و غیرمفارق را بپذیریم آنگاه فعلیت بخشیدن به عقل بالقوه را باید به کدام یک از این دو نسبت دهیم و اساساً رابطه این دو در آن شرایط چگونه قابل تبیین فلسفی خواهد بود؟ به نظر می‌رسد پذیرش این فرضیه مشکلاتی را در تبیین فلسفی پدید خواهد آورد. شاید به همین دلیل باشد که آکوئیناس خود نیز در مورد این نکته پافشاری چندانی نمی‌کند.
۲. وجود عقل فعال متفرد در نظام فلسفی ابن‌سینا منافاتی با پذیرش اراده انسان و تعلق پاداش و مجازات به اعمال در جهان دیگر ندارد. چنانکه منافاتی با تعقل انسان و رسیدن به معقولات بالفعل هم ندارد؛ ابن‌سینا عقل فعال را از جنبه معرفتی منشأ فهم معقولات در عقل انسانی می‌داند و این فهم را در اثر اتصال به آن می‌بیند نه اتحاد با آن. ضمن اینکه تفاوت توانایی‌های عقلی و اندیشه‌های متفاوت نیز در اندیشه وی مورد قبول است. به نظر می‌رسد طرح این دلایل از طرف آکوئیناس نه در قبال اندیشه الهی ابن‌سینا که در قبال اندیشه‌های ابن‌رشدیان لاتینی است.
۳. باید توجه داشت که از نظر ابن‌سینا عقل فعال واحد صورت جواهر متکثر نیست بلکه او مخزن معقولات و واهب‌الصور است.

ج. کارکرد و نقش عقل فعال چیست؟

ابن سینا علاوه بر تبیین نقش معرفتی عقل فعال، برای آن نقش وجودی نیز قائل می‌شود. از نظر وی، همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، عقل فعال در ایجاد عالم مادی و پدید آمدن کثرات نقش اساسی دارد. شایان ذکر است که این مسئله در اندیشه نوافلاطونیان نه به عقل فعال بلکه به عقل (بدون قید فعال) نسبت داده شده است؛ همچنین الگوی ابن سینا در پیدایش کثرت عالم با الگوی نوافلاطونیانی همچون فلوطین متفاوت است.

از نظر شیخ‌الرئیس، وجوب وجود خداوند منشأ فهم ضرورت وجود عالم است، اما آکوئیناس به جای تأکید بر "وجوب" تأکید بیشتری بر مشیت الهی برای فیض دارد (اینگلیس، ص ۱۰۲)، چرا که در باور دینی (مسیحی) وی، قائل شدن به ضرورت به نوعی قائل شدن به جبر برای خداوند است. از همین رو، آکوئیناس وساطت هیچ موجودی در آفرینش را نمی‌پذیرد. او تصور می‌کند واسطه در آفرینش، اختیار و آزادی و قدرت خداوند را محدود می‌کند (تصوری که اشاعره نیز کم و بیش داشته‌اند).

البته این نوع تفکر که ضرورت فلسفی را منافی قدرت الهی می‌داند به میزان زیادی ریشه در آموزه‌های کتاب مقدس مسیحیان دارد. این در حالی است که در دنیای اسلام، به رغم اعتقاد برخی از متکلمان مسلمان به چنین آموزه‌ای، حکما بدون آنکه آن را در تقابل با دین بیندارند به ضرورت در آفرینش معتقد شده و حتی آن را با آموزه‌های دینی سازگار دیده‌اند، ولی فیلسوف الهی‌ای همچون توماس آکوئیناس که در تقابل بین کتاب مقدس و عقل همواره جانب کتاب مقدس را نگاه می‌دارد و در قبال مسئله ضرورت، با موضعی سلبی و فارغ از دلایل ایجابی فلاسفه می‌گوید که هیچ دلیلی برای اینکه خداوند نتواند مستقیماً مخلوقات متعدد را بیافریند وجود ندارد. از نظر او آفرینش مختص خداوند است و نمی‌تواند به مخلوقات انتقال یابد.

از نظر معرفتی، ابن سینا عقل فعال مفارق را عامل معرفت عقلی انسان می‌داند. وی این عقل را جایگاه معقولات و کلیات معرفی می‌کند (ابن سینا، الشفاء، ص ۲۱۵). عقل فعال در مراتب ادراک عقلی (کلی) انسانی نقش دارد، اما ادراک حسی و خیالی، نفس انسان را آماده و واجد استعدادی می‌کنند تا کلیات را ادراک کند. با این زمینه‌سازی نفس انسان به عقل فعال متصل می‌شود (همو، الاشارات و التنبيهات، ص ۳۶۸-۳۶۷) تا زمان توجه مداوم نفس به عقل فعال

افاضه کلیات به نفس، مداوم صورت می‌گیرد و با قطع نظر نفس و آمیختگی به مادیات این اتصال از بین می‌رود. در زمان قطع اتصال، عقل فعال حافظ صور کلیات برای نفس ناطقه است. آکوئیناس به پیروی از ارسطو برای محسوسات در حصول تفکر نقش علی در نظر می‌گیرد. از نظر آکوئیناس عقل فعال قوه‌ای در نفس انسان است که صور معقول را از تصاویر ذهنی مربوط به محسوسات انتزاع می‌کند. بنابراین از حیث کارکرد معرفتی ابن‌سینا عقل فعال را افاضه‌کننده صور معقول به نفوس انسانی می‌داند، ولی آکوئیناس، نقش انتزاع را برای آن قائل است.

در اینجا لازم است به نظریه عقل قدسی ابن‌سینا توجه کنیم که آن را در درک معقولات چندان نیازمند به اتصال به عقل فعال نمی‌داند (همو، الشفاء، ص ۲۱۹)، همچنین به مسئله درک تعقل (یعنی تعقل تعقل) که عقل آدمی در آن مستقلاً به فهم نائل می‌شود. این دو مطلب به اضافه ادراک وهمی که به درک معانی جزئی اختصاص دارد، بخش‌هایی از نظریه عقل ابن‌سیناست که ادراک عقلی در آنها از راه اتصال به عقل فعال نیست. نکته بسیار مهمی که در دیدگاه ابن‌سینا مغفول بسیاری - از جمله آکوئیناس - قرار گرفته این است که اتصال به عقل فعال، استقلال عقل را در تعقل مخدوش نمی‌کند بلکه بر توانمندی آن اضافه می‌کند چنان‌که حلقه ارتباط معرفتی بین عالم ماوراء را هم با نفس انسانی برقرار می‌کند؛ چیزی که هم در فلسفه ارسطو مغفول بود و هم در فلسفه افلاطون با تبیین قوت‌مندی همراه نیست.

نتیجه

وجود عنصری به نام عقل فعال، که مهم‌ترین منشاء مفهوم آن برای فیلسوفان بعدی را می‌توان در نوشته‌های شارحان ارسطو جستجو کرد، در نظام فلسفی ابن‌سینا و آثار آکوئیناس به خوبی قابل مشاهده است. در نظام سینایی، عقل فعال از حیث وجودی و معرفتی نقشی گسترده داشته و در تبیین فلسفی و ایجاد عالم، به عنوان موجودی منحصر به فرد ظاهر می‌شود، اما در نظر آکوئیناس موجودی محدود به افراد انسان است که صرفاً وظیفه انتزاع معقولات از محسوسات و بالفعل کردن عقل منفعل همان شخص خاص را داراست.

توماس آکوئیناس برای عقل فعال توصیفی خود صرفاً نقش معرفتی قائل می‌شود و کارکرد وجودی برای آن در نظر نمی‌گیرد. این عقل از نظر او واجد توانی است که باعث می‌شود صور معقول از محسوسات انتزاع شوند. در حالی که عقل فعال توصیفی ابن‌سینا، خود واجد این صور معقول است، نه اینکه منشاء اخذ آن صور از جواهر مادی باشد. بنابراین قدرت تعریف شده برای عقل فعال توماس محدود است.

اما دلایل مخالفت توماس آکوئیناس با نظریه عقل فعال ابن‌سینا به قرار زیر است:
الف. اعتماد به ارسطو و موضع‌گیری در مقابل اندیشه‌های نوافلاطونی به‌ویژه نظریه صدور، با آنکه مفاد این اندیشه‌ها با آموزه‌های مسیحی سازگارتر از اندیشه‌های ارسطویی است.

ب. این مسئله را می‌توان ناشی از باورهای دینی آکوئیناس مبنی بر آزادی و اراده مطلق خداوند و در نتیجه باور فلسفی او به آفرینش مستقیم عالم توسط خداوند و عدم امکان انتقال این قدرت به مخلوقات هم دانست.

ج. از آنجا که در زمانه آکوئیناس، ابن‌رشدیان معتقد به عقل فعال مفارق، به میرایی و فناپذیری شخص معتقد بودند و این با اصول دین مسیح منافات داشت، لذا علایق دینی توماس آکوئیناس که چیزی برخلاف کتاب مقدس را نمی‌پذیرفت، وی را متقاعد به نادرستی این آموزه نمود.

به نظر می‌رسد آکوئیناس در بحث معرفت، خود را ملزم می‌بیند، بر اساس مسئله قوه و فعل نظام ارسطویی، عنصری را در فلسفه‌اش بگنجانند که بتواند عقل بالقوه را بالفعل کند. چرا که این اصل را در نظام فلسفی خود پذیرفته و مورد استفاده قرار داده است، لذا نمی‌تواند در اینجا از پذیرش آن سر باز زند. در واقع اعتقاد توماس به عقل فعال در نظام فلسفی‌اش از نوعی اضطرار ناشی شده است، اما با وجود قرابت دیدگاه ابن‌سینا با برخی از اندیشه‌های دینی مسیحی، شگفت آن است که توماس آکوئیناس دیدگاه ارسطو در باره عقل را بر عقل فعال ابن‌سینا ترجیح می‌دهد؛ این می‌تواند به دلیل بدفهمی دیدگاه ابن‌سینا نیز باشد؛ اگر چه دیدگاه ابن‌سینا در ماورای عقل فعال دیگر سازگار با کلام مسیحی نیست و از همین رو - به تعبیر اتین

ژیلسون- الهی دانان مسیحی لازم می‌بینند که آموزه‌هایی از آگوستین قدیس را هم به آن ضمیمه کنند و مکتب آگوستینی- سینیایی را به وجود آورند.

هرچند که آکوئیناس نظریه خود در خصوص عقل فعال را به ارسطو نسبت داده است و نظریه ابن سینا را خارج از آموزه‌های ارسطو معرفی می‌کند، ولی به شهادت مفسران ارسطو، به دلیل وجود ابهام در سخنان معلم اول، برای تفسیر توماس آکوئیناس از عقل فعال (و البته هر تفسیر بدون ابهام دیگر) شواهد کافی و صریح در آثار ارسطو نمی‌توان یافت. ضمن آنکه دیدگاه ابن سینا ارسطویی نیست تا از آن خارج شده باشد. اگر چه او در تقسیم عقل انسانی به بالقوه و بالفعل متأثر از ارسطو بوده، اما نه در مراتب عقل و نه در دریافت معقولات از عالم ماوراء، مشابهتی بین نظریه ابن سینا و ارسطو وجود ندارد.

توضیحات

۱. active intellect
۲. Anaxagoras
۳. Ideas or Forms Theory
۴. participation
۵. Demiurge
۶. Alexander of Aphrodisias
۷. Themistius
۸. tabula rasa
۹. Ralph Mc Inerny
۱۰. Summa Contra Gentiles

منابع:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، *الإشارات والتنبيهات*، ج ۲، قم، نشر بلاغت، ۱۳۷۵.
- _____، *الشفاء: النفس*، محقق: ابراهیم مدکور، مصر، الهيئة المصرية، ۱۹۷۵.
- _____، *المباحثات*، محقق: محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.

_____ ، " رساله نفس " ، به تصحيح موسى عميد، تهران، انتشارات انجمن آثار ملي، ۱۳۳۱.

_____ ، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نوراني، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل، ۱۳۶۳.

_____ ، منطق المشرفين، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي، ۱۴۰۵ ق.
ابن رشد، ابوالويد، تفسير مابعدالطبيعه، ج ۳، تهران، حكمت، ۱۳۷۷.
ارسطو، متافيزيك (مابعدالطبيعه)، ترجمه شرف الدين خراساني، ج ۴، تهران، حكمت، ۱۳۸۵.

اسكندر افروديسي، مقالة في العقل، شروح على ارسطو مفقودة في اليونانية و رسائل اخرى، عبدالرحمن بدوي، الطبعة الاولى، بيروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.
افلاطون، دورة آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۴، ج ۳، تهران، خوارزمي، ۱۳۸۰.

ايلخاني، محمد، تاريخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
اينگليس، جان، توماس آكوئيناس، ترجمه پريش كوششي، تهران، رويش نو، ۱۳۸۶.

ژيلسون، اتين، توميسم، ترجمه سيد ضياءالدين دهشيری، تهران، حكمت، ۱۳۸۴.
شيخ، سعيد، مطالعات تطبيقي در فلسفه اسلامي، ترجمه مصطفى محقق داماد، تهران، خوارزمي، ۱۳۶۹.

كاپلستون، فردريك، تاريخ فلسفه: يونان و روم، ج ۱، ترجمه جلال الدين مجتبوي، تهران، علمي و فرهنگي، ۱۳۸۶.

_____ ، تاريخ فلسفه: قرون وسطی، ج ۲، ترجمه ابراهيم دادجو، تهران، علمي و فرهنگي، ۱۳۸۷.

Alexander of Aphrodisias, "On the Soul", Trans: A.p. Foitinis, Washington D.c. University Press of America, NO Date.
Aquinas, Tomas, *Summa Theologiae*, New English Translation by Alfred J.Freddoso , University of Notre Dame, ۲۰۰۹.

- _____, *The Philosophy of Thomas Aquinas, Introductory Readings*, Selected & Edited by Christopher Martin, London & New York, Routledge, ۱۹۸۸.
- _____, "*Compendium of Theology*" Translated by Cyril Vollert, sj. St. Louis & London: B. Herder Book Co., ۱۹۴۷.
- _____, *Aquinas Against the Averroists: On There Being Only One Intellect*" Translated by Ralph M. McNerny, U.S. America, Purdue University Research Foundation, ۱۹۹۳.
- Aristotle, *On the Soul*, Translated & Edited by R. D. Kicks, Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۰۷.
- _____, *Posterior Analytics*, Translated & Edited by J. Barnes, Oxford, Clarendon Aristotle Series, ۱۹۷۵.
- Davidson, Herbert, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, ۱۹۹۲.
- Haldane, John, "Aquinas and the Active Intellect", Royal Institute of Philosophy, *Philosophy*, No. ۶۷, ۱۹۹۲, p. ۱۹۹-۲۱۰.
- McNerny, Ralph & John Ocallaghan, "Saint Thomas Aquinas", in Stanford Encyclopedia of Philosophy, ۲۰۰۵. <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas/>
- Stroll, Avrum, *Epistemology*, in *Encyclopedia Britannica*, Vol. ۱۸, Univ. of Chicago, ۱۵th Ed, ۱۹۹۱.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

نقش الهیات سلبی در تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی در اسلام

حامد شیوا *

چکیده

در این مقاله، ابتدا در بحث از مدل‌های گوناگون در تبیین انسان‌محورانه وحی که به‌ویژه در آثار خاورشناسان مطرح شده به هفت مدل اشاره شده است. نویسنده درصدد است نشان دهد که بنیاد مشترک در همه این تبیین‌ها نوعی از رویکرد سلبی در الهیات در دوره جدید است. بر اساس این رویکرد، خداوند موجودی به کلی متعالی از انسان و جهان است و در کار تاریخ و طبیعت دخالتی ندارد. در این صورت، وحی نیز که عبارت از رابطه‌ای خاص میان خدا و انسان است توجیهی الهی نخواهد داشت و تبیینی انسان‌محورانه جای آن را خواهد گرفت. در این مقاله، همچنین رابطه خدا باوری سلبی و تبیین انسان‌محورانه وحی با توجه به برخی از آیات قرآن بررسی شده است؛ سپس به ادعای اصلی این مقاله یعنی پیوند تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی با نوعی از نگرش سلبی در الهیات دوره جدید پرداخته شده و سرانجام نشان داده شده است که اعتدال میان تشبیه و تنزیه در معارف اسلامی به چنین نتایجی منجر نمی‌شود.

واژگان کلیدی: وحی، تبیین‌های انسان‌محورانه، مستشرقان، الهیات سلبی.

مقدمه

وحی چونان پدیده‌ای اسرارآمیز از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و به‌ویژه الهی‌دانان ادیان ابراهیمی بوده است، اما این پدیده در اسلام به دلیل پیچیدگی‌ها و ویژگی‌های خاص خود بیشتر مورد توجه قرار گرفته و بحث‌های بیشتری در باره آن وجود داشته است.

تبیین و تحلیل وحی در دوران جدید و به‌ویژه بررسی‌های خاورشناسان در مسائل اسلامی و مباحثی که آنان مطرح کرده‌اند بیش از پیش ذهن متفکران را به خود مشغول داشته است، اما به دلیل غلبه انسان‌گرایی و افول اعتقاد به پیوند میان طبیعت و ماورای طبیعت، این تبیین‌ها اغلب صبغه‌ای انسان‌گرایانه داشته و به جنبه الهی و غیبی وحی کمتر توجه شده است.

* عضو هیئت علمی دانشگاه مفید، دانشجوی دکتری الهیات، گرایش قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران
h_shivapoor@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۸/۹/۲۴

تاریخ دریافت: ۸۷/۹/۱۸

این گونه تبیین‌ها در برخی از متفکران و روشنفکران مسلمان نیز تأثیر گذاشته و چندی است که برخی از آنان در کشور ما نیز با طرح تبیینی انسان‌محورانه از وحی بار دیگر به این بحث دامن زده‌اند.

ادعای نویسندگان در این نوشته آن است که در تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی عوامل گوناگونی دخالت دارد که از آن میان، رویکرد جدید نسبت به خدا باوری، که می‌توان آن را گونه‌ای از الهیات سلبی دانست، می‌تواند از عوامل مهم چنین تبیین‌هایی باشد. بر اساس این نگاه جدید، خدا در کار جهان دخالت نمی‌کند. او تنها آفریدگار جهان و نه هادی آن است و بر این اساس در کار انسان و در جریان تاریخ وارد نمی‌شود. بر اساس تلقی سلبی، خدا پس از آفرینش جهان و انسان، دیگر در کار خلقت تأثیری ندارد و اساساً شأن خدا برتر از آن است که التفاتی به عالم داشته باشد و سر در کار انسان کند و امور مربوط به انسان برایش اهمیت داشته باشد. وانگهی، لازمه الهیات سلبی آن است که خدا را برتر از آن بدانیم که به انسان‌های خاصی توجهی ویژه داشته باشد و با آنها سخن بگوید. در این صورت است که با قطع ارتباط وحی با خداوند، این پدیده را بر شخصیت، احوال و تجربه‌های خود انسان مبتنی خواهیم دانست.

در این نوشته، ابتدا به مدل‌های گوناگون در تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی اشاره می‌کنیم و سپس به ادعای اصلی خود در ارتباط آنها با رویکرد انسان جدید در خدا باوری می‌پردازیم.

در بیان این مدل‌ها توجه به این نکته مهم است که مرزبندی دقیقی میان این تبیین‌ها وجود ندارد و بنابراین ممکن است برخی از آنها در یکدیگر متداخل باشند یا یک مدل ممکن است شامل یک یا چند تبیین دیگر هم باشد، اما چون بیان صاحبان این تبیین‌ها چنان است که خواهیم گفت ترجیح داده‌ایم که هر تبیین را به همان صورت که بیان شده است نقل کنیم. رابطه این تبیین‌ها با یکدیگر نکته‌ای است که از چشم خواننده بصیر دور نخواهد ماند.

گرچه به طور کلی این مدل‌ها عمدتاً در پی تبیین وحی بوده‌اند، اما برخی از آنها هم (مانند تبیین سوم) اساساً منکر وحی‌اند و در صدد آنند که قرآن و نه وحی را دارای منشأ انسانی بدانند. از آنجا که چنین تبیین‌هایی هم ناشی از همان نگاه سلبی و استبعاد در پذیرش رابطه خاص خدا و انسان است توسعه‌ای از آنها هم بحث کرده‌ایم.

الف. دیدگاه‌های گوناگون در تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی

۱. وحی نفسی

یکی از مشهورترین تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی نظریه‌ای است که به «وحی نفسی» مشهور شده است. تقریر ساده‌ای از این دیدگاه این است که منشأ وحی در شخصیت خود پیامبر است و این پدیده از نیروها یا شناخت‌هایی در درون خود او ناشی می‌شود.

این دیدگاه را معمولاً به امیل درمنگهام^۱ نسبت می‌دهند. شهرت این انتساب نیز بیشتر از سوی سید محمد رشید رضاست. او می‌گوید درمنگهام هم برای آنکه منبعی برای معلومات وسیع پیامبر بیابد و هم علت و موجبی برای ادعای نبوت ایشان نشان دهد، ده مقدمه برای اثبات وحی نفسی می‌آورد (شریعتی، ص ۵۰-۴۸). او همچنین در کتاب *وحی محمدی* با نقل سخنان درمنگهام، اظهار تأسف می‌کند که مسلمانان متوجه غرض ورزی او نشده‌اند، زیرا او با آنکه از پیامبر تعریف می‌کند شبهات خود را به صورت طبیعی و با مهارت در بیاناتش می‌گنجاند (همان، ص ۴۳). اما مرحوم استاد محمدتقی شریعتی از خطیب کاظمینی در کتاب *محمد و القرآن* نقل می‌کند که کتاب درمنگهام در باره زندگی رسول خدا از بهترین کتاب‌هاست و داستان نزول وحی را چنان بیان می‌کند که خواننده یقین می‌کند که او در راست‌گویی پیامبر شکی ندارد. ایشان همچنین نقل قول‌های مرحوم بازرگان از درمنگهام در کتاب *مسئله وحی* را دال بر تأیید نظر خطیب کاظمینی می‌داند (همان، ص ۴۴-۴۳).

با مرور کتابی که درمنگهام در باره زندگی رسول خدا نوشته است نمی‌توان با قطع این دیدگاه را به او نسبت داد، زیرا سخنان او گاه متعارض به نظر می‌رسد. از سویی او در این کتاب می‌گوید برای شنیدن صدایی که از آسمان‌ها می‌آید به چیزی جز قلب خالص و روحی پاک و مستعد نیاز نیست (همان، ص ۷۳). به نظر او، روزه و بیداری شب باعث صفای قلب محمد شد چنانکه روز و شب و خواب و بیداری را از یاد برد و چنان شد که گویا صدای سنگ‌های صحرا را می‌شنید که او را «پیامبر خدا» خطاب می‌کردند (همان، ص ۷۷). او می‌افزاید شأن پیامبران در عالم مانند قوای طبیعی ترسناک و در عین حال سودمند مانند خورشید و باران و طوفان‌های زمستانی است (همان، ص ۲۷۰). درمنگهام همچنین در کنار صفات نیک پیامبر، از «قوت ابداع» ایشان سخن می‌گوید (همان، ص ۲۷۳) و در مقایسه حالات بیمارگونه روانی با حالت وحی می‌گوید پیامبر در حالت وحی بر خلاف حالت بیماران «مبدع و فاعل» است (همان، ص ۲۷۵).

تا اینجا به نظر می‌رسد انتساب آن دیدگاه به او بی‌وجه نباشد، اما در عین حال به نظر او میان محمد و پیامبران بنی‌اسرائیل مانند اشعیاء شباهت فراوانی است (همان، ص ۲۷۱) و تحدی او به

قرآن بهترین دلیل راست گویی اوست (همان، ص ۲۷۲). او همچنین تصریح می کند که عظمت حقیقی او از جانب خدا و به دلیل وحی الهی بر اوست (همان، ص ۲۷۳) و نیز با لحنی جانب دارانه از برخی از الهی دانان کاتولیک نقل می کند که وحی پیامبران با الهام نفسی ناشی از حیات باطنی تفاوت دارد (همان، ص ۲۷۷). بنابراین چنانکه می بینیم انتساب چنین دیدگاهی به او آسان نیست.

چه انتساب این دیدگاه به درمنگهام درست باشد و چه نباشد در هر حال این نظریه به عنوان نوعی تبیین از وحی در دوران جدید مطرح بوده است. نظیر همین دیدگاه را شاید در اندیشه های محمد احمد خلف الله و اثر جنجالی او در تحلیل قصص قرآن نیز بتوان باز جست. او فصل چهارم از کتاب خود، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، را «نفسیه الرسول و قصص القرآن» نام نهاده و در این فصل کوشیده است داستان های قرآن را با احوال شخصی آن حضرت پیوند دهد. تسدال هم در اظهار نظری مشابه معتقد است که قرآن اگر با توجه به ترتیب تاریخی نزولش در نظر گرفته شود، آئینه احوال پیامبر است. (Tisdall, p. ۲۷).

بخشی از مباحث اخیر دکتر سروش در تبیین وحی نیز می تواند در پرتو این دیدگاه تحلیل شود. ایشان در نامه اول خود^۲ چنین می گوید: «گویی در تلقی وحی، تلاطم و جوششی در شخصیت پیامبر رخ می دهد و خود برتر پیامبر با خود فروتر او سخن می گوید.»

سایر تبیین ها از وحی نیز گرچه چنین صراحتی نداشته اند، اما می توان آنها را در همین دسته از تبیین ها قرار داد. مثلاً مونتگمری وات در کتاب خود به نام محمد در مکه می گوید که سه تبیین از وحی وجود دارد: دیدگاه مسلمانان که معتقدند منشأ وحی الهی است؛ دیدگاه سکولارها که منشأ قرآن را بخشی از شخصیت محمد که جدا از ذهن خود آگاه اوست می دانند و دیدگاه سوم که طبق آن قرآن اثر نوعی فعالیت الهی است، ولی از طریق شخصیت محمد به وجود آمده است. او خود می گوید که نسبت به این سه دیدگاه موضعی بی طرفانه دارد، (Watt, Muhammad at Mecca, p. ۵۳).

وات در پیشگفتارش بر کتاب *درآمدی بر تاریخ قرآن* می گوید که ریچارد بل،^۳ مؤلف اصلی کتاب، در سخن گفتن از قرآن به عنوان اثر طبع حضرت محمد لااقل در مقدمه این کتاب از پیشروان اروپایی اش تبعیت کرده، اما بعدها صحت نبوت ایشان را پذیرفته است. وات می افزاید محقق مسیحی نباید مسلمانان را بی جهت برنجاند، بلکه باید استدلال های خود را

به صورتی پذیرفتنی برای مسلمانان عرضه کند. به گفته او «ادب و جهان‌نگری مسالمت‌جویانه قطعاً ایجاب می‌کند که ما نباید از قرآن به عنوان فرآورده ذهن و ضمیر حضرت محمد سخن بگوییم؛ بلکه من بر آنم که تحقیق سالم هم همین را حکم می‌کند.» او سپس به این نکته اشاره می‌کند که مواردی از سخنان بل را که در آنها او محمد را مؤلف قرآن دانسته یا از عوامل و منابع مؤثر بر او سخن گفته تغییر داده و حذف کرده است (بل، ص ۱۸). ریچارد بل معتقد بوده است که صورت وحی و الفاظ آن از پیامبر و الهام آن از جانب خداست (بل، ص ۵۰). دکتر سروش هم در نامه اول همین دیدگاه را مطرح می‌کند: «چنین است که معنای بی‌صورت از خدا و صورت از محمد است، دم از خدا و نی از محمد، آب از خدا و کوزه از محمد است، خدایی که بحر وجود خود را در کوزه کوچک شخصیتی به نام محمد بن عبدالله (ص) می‌ریزد، لذا همه چیز یکسره محمدی می‌شود.»

۲. تبیین وحی بر اساس تجربه دینی

یکی دیگر از مهم‌ترین دیدگاه‌های انسان‌محورانه در تبیین وحی فروکاستن آن به گونه تجربه-ای دینی است چنانکه مثلاً موننگمیری وات در کتاب محمد در مکه سعی می‌کند از موضعی پدیدارشناسانه و بر پایه دیدگاه‌های «پولاین» در تحلیل تجارب دینی، وحی را تحلیل کند (Watt, Muhammad at Mecca, p. ۵۴).

دکتر سروش نیز در کتاب بسط تجربه نبوی این تبیین را با این عبارت بیان می‌کند که وحی تابع پیامبر بود، نه او تابع وحی (قائمی‌نیا، ص ۲۲۲). ایشان در نامه دوم نیز چنین می‌گوید: «خداوند فقط "معلم" را فرستاده بود. بقیه همه دائرمدار تجربه‌ها و واکنش‌های او بود.» «همه قرآن محصول کشف و تجربه انسانی مبعوث و مؤید و فوق العاده است، که کلامش مقبول خداوند و کشف محصول لحظاتی ناب و نادر از تجربه‌ای متعالی و روحانی است.»

در یکی دانستن وحی و تجربه دینی از این نکته غفلت شده است که وحی اساساً پدیده‌ای متفاوت با تجربه دینی است و همان‌گونه که برخی از محققان به درستی گفته‌اند تجارب و حیاتی خود وحی نیستند، بلکه همراه با وحی تحقق می‌یابند (همان، ص ۴۰). وانگهی، لازمه این فروگاهی آن است که دست بشر از حقایق و حیاتی و در نتیجه از ساحت الهی کوتاه شود، زیرا

آنچه در دست ماست گزارشی از تجربه‌های پیامبر است و چون در تجربه احتمال خطا وجود دارد انسان نمی‌تواند به اعتبار و صحت چنین ارتباطی تکیه کند (همان، ص ۵۹). این نکته باز هم زمینه‌ای برای فاصله‌انسان از خداست و ارتباط خداآوری سلبی جدید را با تبیین انسان‌محورانه از وحی نشان می‌دهد.

این در حالی است که وحی در تلقی اسلامی گونه‌ای ارتباط انسان با عالم غیب است چنانکه تلقی سنتی یهودیت و مسیحیت نیز چنین است. مثلاً در *دایرة المعارف کاتولیک*، «وحی» چنین تعریف می‌شود:

انتقال برخی از حقایق از سوی خدا به موجودات عاقل از راه واسطه‌هایی که فراتر از جریان معمولی طبیعت است (*Catholic Encyclopedia*, "Revelation").

این در حالی است که فروکاستن وحی به تجربه دینی، تبیینی کاملاً انسان‌گرایانه از وحی است که لازمه آن قطع ارتباط انسان و خداست.

۳. خاستگاه یهودی - مسیحی وحی

یک جنبه دیگر از تأثیر دیدگاه سلبی در اندیشه کسانی که وحی را نپذیرفته‌اند نیز آن بوده است که چون ارتباط بی‌واسطه یک انسان با خدا را ممکن نمی‌پنداشته‌اند وحی و قرآن را به مصادر یهودی و مسیحی مانند تعالیم و رقة بن نوفل و بحیراء راهب یا مصادری دیگر مانند جیبر بن مطعم و امیة بن اُبی الصلت و... مستند کرده‌اند (بنی عامر، از ص ۲۲۷ به بعد). آنها آغازگر کوشش‌های جدید در انتساب قرآن به منابع غیراسلامی را کتاب آبراهام گایگر در سال ۱۸۳۳ با نام *محمد از یهودیت چه گرفته است؟* دانسته‌اند (بل، ص ۲۷۴). آنه ماری شیمل با طرح این پرسش خاورشناسان که منبع قرآن چه بوده و چرا داستان‌های قرآن گاه با داستان‌های تورات و انجیل متفاوت است چنین می‌گوید:

مجموعه آثار مکتوب در باره مقتبسات قرآن از منابع مسیحی (نسطوری و منوفیزی و یعقوبی) یا یهودی که به منظوری خاص یا غیر آن صورت گرفته است طی ۱۲۵ سال گذشته نوشته شده و با نتیجه‌گیری‌های مختلف و تا حدی مناقشه‌انگیز همراه بوده است. بسیاری از دانشمندان با این سخن یوهان فوک موافقت کرده در نهایت «وسایل علوم عقلی هرگز کفایت نمی‌کند که پرده از راز شخصیت این مرد برگیریم و هرگز نخواهیم توانست از راه تجزیه

و تحلیل ثابت کنیم که کدام پیغام آشنا به گوش جاننش رسید که... یقین یافت که خداوند او را برگزیده است...» (شیمل، ص ۲۴).

اما با این حال کسانی چون سنکلیر تسدال، گیب، برنارد لوئیس، توراندریه، جی.ان.دی اندرسن، بروکلیمان، ترتون، گلدزیهر و... این راه را پیموده‌اند (بنی عامر، ص ۲۱۰-۲۰۶). تسدال اساساً نام کتاب خود را منابع نخستین قرآن^۴ گذاشته و در آن کوشیده است قرآن را کتابی فرآورده سنت‌های دینی پیش از اسلام بنمایاند. او در این کتاب، قرآن را کتابی برگرفته از سنن عرب پیش از اسلام و منابع صابئی، یهودی، مسیحی و زرتشتی می‌داند. تسدال در مقدمه کتاب خود می‌گوید:

توجه به اخلاقیات قرآن، دیدگاه آن در باره خدا، اشتباهات تاریخی و بسیاری از نقص‌های آن باعث می‌شود که تردید در اینکه قرآن ساخته خود محمد است ناممکن باشد (Tisdall, p.۲۷).

او به این نکته تصریح می‌کند که نشان دادن تأثیر منابع دیگر در قرآن چنانکه در این کتاب نشان داده شده است می‌تواند روش مناسبی برای اهداف مبلغان مسیحی باشد (Tisdall, p.۲۸). مونگمری وات هم از احتمال انتقال معارف مسیحی از طریق ورقه بن نوفل به خدیجه سخن گفته است. گفته‌اند که درمنگهام نیز افزون بر سخن گفتن از وحی نفسی، سلمان فارسی را از واسطه‌های انتقال معارف یهودی و مسیحی به رسول خدا شمرده است (بنی عامر، ص ۲۳۳). همچنین این سخن نیز به درمنگهام منسوب است که رسول خدا از بحیرای راهب که پیرو آریوس بوده و تثلیث و الوهیت مسیح را انکار می‌کرده تأثیر پذیرفته است (همان، ص ۲۴۳). شیمل نیز از شرق‌شناسی به نام گونتر لولینگ نقل می‌کند که به نظر او محمد بر آیین یهودی-مسیحی کاملاً وقوف داشته و از آن استفاده کرده است (شیمل، ص ۲۴). محمد احمد خلف الله از ریچارد بل در کتاب *مصادر اسلام و هنری اسمیت* در کتاب *کتاب مقدس و اسلام* نقل می‌کند که رسول خدا اخبار قرآن را از بردگان و آزاد شدگان گرفته بود، زیرا این قشر به علت فقر خود به اصل منابع یهودی و مسیحی دسترسی نداشتند و تنها شایعات را نقل می‌کردند (خلف الله، ص ۲۵۰).

مستشرقان که پیامبر خدا را آورنده اسلام می‌دانند سال‌های اعتکاف و عزلت ایشان را سال‌های اندیشه و تأمل در دین جدیدی که خواهد آورد فرض کرده و گفته‌اند با وجود

آشفتگی اوضاع دینی یهودیت و مسیحیت در جهان آن روز، ایشان تعلیمات آنان را با تاریخ سرزمین خود آمیخت و خواست که در حالی که کتابی الهی در دست دارد نزد امت خود حاضر شود و چون به اسلوب سخن قوم خود واقف بود خواست تا دل آنان را با زیبایی سخن به جای دلیل و برهان به دست آورد (عبدالعظیم علی، ص ۴۳).

وامداری ایشان به بعضی از فرقه های یهودی و مسیحی در عربستان آن روز نکته ای است که در دایرةالمعارف اسلام نیز به آن اشاره شده است (Brill, Vol.۴, p.۱۰۶۶). بروکلمان و توراندیره معتقد بوده اند که اسلوب محمد متأثر از مواعظ تبشیری مسیحی است که بر زبان مبشران عربی جنوب عربستان جاری بوده است (علی الصغیر، ص ۴۱). کسانی نیز به تأثیرپذیری ایشان از تعلیمات معادشناسانه یهودیان و مسیحیان حجاز اشاره کرده و افزوده اند که معادشناسی او و توصیفش از دوزخ تحت تأثیر مشاهده کوه های صخره ای بدون گیاه و گرمای سوزان نیمروز خورشید در مکه بوده است (Glubb, p. ۸۴).

ویل دورانت نیز با آنکه در باره وحی در اسلام محتاطانه سخن می گوید در فصلی به نام «منابع قرآن» به مقایسه قرآن با تعالیم یهودی و مسیحی می پردازد (دورانت، ص ۲۴۰-۲۳۶). او در این بخش تصریح می کند که قرآن در مفاهیمی مانند توحید، نبوت، ایمان، توبه، بهشت، دوزخ و... متأثر از تعلیمات موسی است (همان، ص ۲۳۶). او همچنین می افزاید که محمد مسیحیت را خوب نمی شناخت و اطلاعات خود را در این زمینه از نسطوریان ایرانی به دست آورده بود (همان، ص ۲۳۹).

۴. تبیین های روان شناسانه

یک جنبه دیگر از تبیین های انسان محورانه، تبیین های روان شناسانه از وحی بوده است. برخی از این تبیین ها بر نظریه های روانکاوی مبتنی است چنانکه مثلاً مونتگمری وات در کتاب خود به نام وحی اسلامی در جهان جدید از «ناخود آگاه اجتماعی» پیامبر سخن می گوید و سعی می کند با استفاده از دیدگاه های یونگ و وحی را تبیین کند (Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, p. ۱۰۹-۱۱۳).

برخی دیگر از این تبیین ها پیامبر را دارای نوعی بیماری روانی می دانسته اند. گوستاو ویل ایشان را گرفتار صرع و الویز اشپرنگر آن حضرت را دچار هیستری معرفی کرده اند. تئودور نولدکه ایشان را دستخوش هیجانان و عواطف شدیدی می داند سرانجام او را به آنجا می رساند

که باور کند با غیب و الوهیت تماس دارد (بل، ص ۴۶). گاه نیز وحی به قوه خیال پیامبر منتسب شده است. مثلاً از مونتگمری وات نقل شده که به نظر او وحی نوعی تعبیر خیالی همراه با رؤیت خیالی و عقلی جبرئیل بوده است که البته طبق حدیثی که می‌گوید محمد جبرئیل را به صورت انسان می‌دید باید گفت این رؤیت، خیالی بوده است (ماضی، ص ۱۲۹). گاه نیز از فرشته پیام آور خدا به «شیخ» (vision) یاد شده است (Glubb, p. ۸۴-۸۵)، هر چند گفته شده که شباهت‌های چشمگیر مشاهدات محمد با آنچه در عهد قدیم و جدید است قابل انکار نیست (ibid, p. ۸۷).

در عین حال، برخی از مستشرقان نیز شبهه بیماری‌های روانی مانند صرع و هیستری را نقد و رد کرده‌اند (حمدان، ص ۱۳۷). مثلاً جان باگوت گلوب در کتاب خود در باره زندگی پیامبر گرچه گاه جانب انصاف را در تحلیل وحی فرو می‌گذارد، در نقد دیدگاه‌هایی که وحی را به حالات روانی پیامبر فرو می‌کاهند می‌گوید:

چنین پدیده‌ای را خودفریبی نامیدن چندان تبیین خرسندکننده‌ای به نظر نمی‌رسد، زیرا چنین پدیده‌هایی را بسیاری از افراد که از یکدیگر هزاران سال و هزاران فرسنگ دور بوده‌اند تجربه کرده‌اند که نمی‌توان تصور کرد از یکدیگر شنیده باشند. در عین حال بیان آنها از مشاهداتشان ظاهراً مشابهت فوق العاده‌ای با هم دارد (Glubb, p. ۸۷).

او همچنین می‌گوید:

تحلیل نخستین الهام محمد و وحی‌های بعدی او موضوعی مربوط به مسائل روان‌شناسی و الهیاتی است که نمی‌توان در این کتاب از آن بحث کرد. کافی است بگوییم نخستین الهامی که او دریافت، آشکارا ماهیتی متفاوت با وحی‌های منظمی بود که متن قرآن از آن‌ها فراهم شد (ibid, p. ۸۷).

۵. وحی و شعر

یک دیدگاه دیگر نیز که می‌توان آن را تقریری جدید از سخن مشرکان دانست ارتباط دادن وحی با تجربه‌های شاعرانه و آفرینش‌های هنری است. مثلاً کرن آرمسترانگ چنین می‌گوید:

او [یعنی رسول خدا] برای یافتن پاسخ مشکلات به عمق وجود خود مراجعه می‌نماید، درست مانند شاعری که از درون خود شعر را بافته و در فضا رها می‌سازد. (آرمسترانگ، ۱۱۵). او همچنین می‌گوید: «در تمام ادیان، الهام شکل پسندیده‌ای از اشراف بر واقعیات درون است، چه از دیدگاه هنر و چه از منظر دین. شعر یا پیام به نظر می‌رسد که با خالق

خود به طرز نامرئی صحبت کرده و اعلام وجود می‌نماید. همچنین خالق یک شعر یا یک تفکر نیز احساس می‌کند که از جایی نامرئی به او الهام شده است، جایی که وجود مستقلی در جهان خلقت داراست... تمامی افکار خلاق و با خلوص از یک نظر الهامی الهی هستند. برای خلق آنها شما باید به درون دنیای تاریک واقعیت‌های آفریده نشده پیرید (همان، ص ۱۱۰).

برخی از مستشرقان گفته‌اند آنچه به پیامبر الهام می‌شده با قرآن کنونی یکی نیست و قرآن موجود و حتی سوره‌های مکی آن با توجه به الگوی اشعار عرب و... بعدها صورت بندی شده است (Brill, p. ۱۰۶۵).

مستشرقی دیگر به نام نلسون نیز گفته است که قرآن نه بارانی از آسمان، بلکه سخنی برخاسته از نفس محمد و چیزی مانند قریحه شاعران است و او که از فصیح‌ترین مردمان قوم خود بوده، آن را وحی می‌پنداشته است (بنی‌عامر، ص ۲۱۱). همچنین از مونتگمری وات نقل شده است که وحی نوعی «تخیل خلاق» است و پیامبران کسانی مانند هنرمندان و شاعرانند، زیرا مانند آنان آنچه را دیگران حس می‌کنند ولی نمی‌توانند به بیان آورند به شکل محسوس در می‌آورند. از دیدگاه وات، افکار و عقاید پیامبران با عمیق‌ترین و مرکزی‌ترین کارهای بشری ارتباطی نزدیک دارد (قدردان قراملکی، ص ۹۹-۱۰۰).

برخی از سخنان دکتر سروش نیز به چنین تبیینی از وحی بازمی‌گردد، مانند این سخن ایشان در نامه دوم:

باری، این شخصیت بدیع، با قلبی بیدار و چشمی بینا و ذهنی حساس و زبانی توانا صنع خدا بود و باقی همه صنع او و تابع کشف و آفرینش هنری او. محمد کتابی بود که خدا نوشت و محمد، کتاب وجود خود را که می‌خواند، قرآن می‌شد و قرآن کلام خدا بود. محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد و قرآن کتاب خدا بود.

۶. ابتناء وحی بر ویژگی‌های قهرمانانه پیامبر

یکی دیگر از ابعاد تبیین انسان‌گرایانه وحی از جانب مستشرقان تبیین وحی بر اساس ویژگی‌های قهرمانانه است. این ویژگی‌ها که ماکس وبر از آن به «شخصیت کاریزماتیک» یاد می‌کند و کسانی چون عقاد در جهان عرب آن را «عبقریه» می‌خوانند بیانی دیگر از همان سخنانی است که نیچه در باره «ابرمرد» می‌گوید. شاید توماس کارلایل اولین کسی است که شخصیت پیامبر

را در کتاب *قهرمانان* خود چنین تحلیل می‌کند. به نقل از وات، کارلایل این اندیشه را که یک مدعی کذاب بنیان‌گذار یکی از بزرگ‌ترین ادیان جهان باشد نامعقول می‌شمرد (بل، ص ۴۶). جز کارلایل، مستشرقانی مانند زویمر و فنلی نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (حمدان، ص ۶۵-۵۳). برخی از محققان این نکته مهم را تذکر می‌دهند که تعدادی از مستشرقان زیرکانه از رسول خدا به ظاهر تعریف می‌کنند و ایشان را دارای ویژگی‌هایی خارق‌العاده می‌دانند، اما برخی از مسلمانان از مغالطه آنان چشم می‌پوشند و این توصیفات را به حساب انصاف و اعتدال آنان می‌گذارند (همان، ص ۵۰).

۷. قرآن چونان پدیده‌ای فرهنگی

یکی دیگر از گونه‌های تبیین انسان‌محورانه وحی، تلقی قرآن چونان پدیده‌ای فرهنگی است. محمد احمد خلف الله در تحلیل داستان‌های قرآن همین دیدگاه را دنبال کرده است. او مثلاً در تحلیل داستان حضرت نوح در دو سوره اعراف و مؤمنون می‌گوید عناصر این دو داستان زندگی عربی معاصر پیامبر و عصر نزول را ترسیم می‌کند و آنچه میان نوح و قومش می‌گذرد بازتاب همان است که میان پیامبر و قومش اتفاق می‌افتد (خلف الله، ص ۳۵۴).

نصر حامد ابوزید نیز در کتاب *مفهوم النص* خود هرچند منکر منشأ الهی وحی نیست، ولی قرآن را چونان پدیده‌ای فرهنگی می‌نگرد. او در این باره چنین می‌گوید:

متن قرآنی در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است؛ یعنی این متن در مدت بیش از بیست سال در این واقعیت و این فرهنگ شکل گرفته است. در جایی که این نکته مسلم و مورد اتفاق است اعتقاد به وجودی متافیزیکی و پیشین برای قرآن کوششی است برای پوشاندن این حقیقت مسلم و در نتیجه از میان بردن امکان شناخت علمی از پدیده متن قرآنی (ابوزید، ص ۶۸).

نصر حامد ابوزید معتقد است باید پژوهش در قرآن را از واقعیت آن و به روش تحلیل زبانی آغاز کرد. به نظر می‌رسد که یکی از بنیادهای اساسی اتخاذ این روش از سوی ابوزید تأثیر خداآوری سلبی است. او با نقد روشی که از ابتدا فرض خاستگاه الهی قرآن را می‌پذیرد، چنین می‌گوید:

پیروان این روش اگر همچون ما بپذیرند که خداوند - سبحانه و تعالی - موضوع تحلیل و پژوهش قرار نمی‌گیرد و نیز با ما هم‌رأی باشند که خداوند سبحان خواسته است که سخنش

برای انسان‌ها به زبان خود آنها باشد... در آن صورت تصدیق خواهند کرد یگانه راه موجود برای پژوهش علمی آن است که کلام الهی را از طریق محتویاتش در چارچوب نظام فرهنگی‌ای که در آن ظهور یافته است بررسی کنیم (همان، ص ۷۲)

ب) رابطه خدا با وری سلبی و نگاه انسان محورانه به وحی در قرآن

چنانکه گفتیم خدا با وری سلبی در دوران جدید از زمینه‌های مهم تبیین‌های انسان محورانه از وحی است، اما این نگاه طی تاریخ بی سابقه نیست. شایسته است به آیاتی از قرآن در این زمینه توجه و این آیات را از این منظر مرور کنیم.

یکی از تعالیم مهم قرآن کریم در زمینه نبوت آن است که نشناختن حقیقت نبوت از باور نادرست در توحید نشأت می‌گیرد. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا مِنْ شَيْءٍ...» (انعام/۹۱)؛ بنابراین کسانی که از فرط تنزیه و دور کردن خدا از عالم و آدم، دخالت خدا در تاریخ، اهمیت هدایت انسان برای خدا، توجه ویژه خدا به برخی انسان‌ها و سخن گفتن خدا با انسان را ناممکن می‌شمارند در واقع تلقی درستی از توحید ندارند و به تعبیر قرآن قدر خدا را نشناخته‌اند.

از سوی دیگر تلقی سلبی مستلزم فاصله انداختن بین خدا و انسان و جدا کردن حساب وحی و الهام پیامبرانه از خدا و علم و اراده اوست. در قرآن کریم کسانی که میان خداوند و پیامبران او فاصله می‌اندازند این گونه نکوهش می‌شوند: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ...» (نساء / ۱۵۰) و تبیین‌های انسان محورانه از وحی نیز می‌تواند مصداقی از همین تفریق میان خدا و پیامبران او باشد.

به نظر می‌رسد که احتمالاً یکی از موانع فکری کافران در پذیرش وحی رویکردی نادرست و افراطی در تنزیه بوده است، یعنی آنان ارتباط انسان و خدا را ممکن نمی‌دانسته‌اند و اساساً از دیدگاه برخی از اهل نظر یکی از دلایل بت پرستی نیز همین امر بوده است، زیرا بت پرستان با این پندار که ارتباط بی واسطه با خداوند ناممکن است او را از راه صورت‌ها و وسایط می‌پرستیده‌اند.^۵ از همین رو، بت پرستی خود را چنین توجیه می‌کردند که «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (زمر/۳).

آنان با توجه به چنین دیدگاهی ارتباط بشری عادی با خدا را ممکن نمی‌دانسته‌اند و از ادعای چنین رابطه‌ای اظهار تعجب می‌کرده‌اند: «أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ...» (یونس/۲) «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا» (اسراء/۹۴) «وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ» (ص/۴). از همین رو می‌گفته‌اند پیام‌آور خدا باید موجودی غیرعادی و برتر از محدودیت‌های بشری باشد: «وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ...» (فرقان/۷) یا می‌گفتند دست‌کم باید فرشته‌ای این بشر عادی را همراهی کند تا دعوت او پذیرفتنی باشد: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (انعام/۸)؛ «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (فرقان/۷).

شاید بتوان گفت که کافران از فرط تنزیه‌باوری، هیچ‌گونه ارتباط با عالم غیب را ممکن نمی‌دانستند و لذا به گفته قرآن حتی اگر کتابی از آسمان بر آنان فرود می‌آمد آن را سحر می‌انگاشتند: «وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالُوا الَّذِي نَزَّلْنَا هَذَا مِنْ سَمَاءٍ سِحْرٌ مُّبِينٌ» (انعام/۷) یا اگر دری از آسمان بر آنان گشوده می‌شد خود را افسون‌زده می‌پنداشتند: «وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ» (حجر/۱۴ و ۱۵).

با در نظر گرفتن چنین زمینه‌هایی می‌توان گفت که شاید مشرکان صدر اسلام نیز با توجه به افراط در تنزیه‌باوری، ارتباط خاص انسان و خدا را ناممکن می‌پنداشتند و از همین رو قرآن را ساخته خود رسول خدا و نسبت آن به خدا را افترا می‌دانستند. شاید یکی از دلایل متهم کردن رسول خدا به سحر، کفایت، جنون و شاعری نیز همین بود و لذا قرآن را از راه یکی از این اتهامات باطل به خود آن حضرت منتسب می‌کردند.

ج. پیوند تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی با الهیات سلبی

ادعای این نوشته این است که نشان دهد تلقی سلبی از خدا و رابطه او با انسان و جهان چگونه در تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی اثر می‌گذارد. دکتر سروش در نامه دوم خود به درستی به این نکته اشاره می‌کند که:

تا تصویر درستی از رابطه خدا و جهان نداشته باشیم، پیامبرشناسی و وحی‌شناسی هم چهره راستینشان را آشکار نخواهند کرد.

از دیرباز در تاریخ فلسفه‌ها و ادیان در شرق و غرب، در مورد تصور از وجود خداوند دو رویکرد اساسی وجود داشته است. طرح کلی این دو رویکرد به این شرح است که عده‌ای خدا را بسی برتر از آفریدگانش دانسته و او را متعالی از عالم و انسان تلقی کرده‌اند، اما در برابر آنان کسانی دیگر خداوند را از آفریدگانش جدا محسوب نکرده و او و صفاتش را مانند مخلوقاتش دانسته‌اند. این دو نگاه به ترتیب به الهیات سلبی و الهیات ایجابی مشهورند.^۶

آنها الهیات سلبی را نوعی از الهیات دانسته‌اند که در بیان شناخت ما از خدا، اظهارات سلبی را مقدم می‌دانند و این در برابر الهیات ایجابی است که بر اظهارات مثبت تأکید دارد (Routledge, ۶/ ۷۹۵). گاه نیز الهیات سلبی یا تنزیه را تلاشی دانسته‌اند که مردم را از تصور نادرست در باره خدا بازمی‌دارد و افزوده‌اند که این دیدگاه بر شناخت‌ناپذیری خدا تأکید می‌ورزد و استدلال می‌کند که گرچه می‌توان به نحو معناداری در باره خدا سخن گفت، ولی تنها با گفتن اینکه خدا چه چیز نیست می‌توان چنین کاری را انجام داد (دیویس، ص ۱۷). در برابر آن الهیات ایجابی نوعی از الهیات است که در باره خدا به صورت مثبت و با نسبت دادن صفاتی به او که برای ما نیز قابل شناخت هستند سخن می‌گوید.

در یک الهیات کاملاً سلبی این نکته پذیرفتنی نیست که خدای منزّه و متعالی بتواند در کار جهان و انسان دخالتی ویژه داشته باشد و بی‌واسطه با انسان سخن بگوید و بسیاری از تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی بر همین اساس مبتنی است. این نکته‌ای است که بر برخی از اهل نظر پوشیده نمانده است.

تذکر این نکته بسیار مهم است که ما مدعی نیستیم همه کسانی که وحی را آن‌گونه تبیین کرده‌اند دارای تلقی سلبی از خداوند بوده و نسبت به این تلقی خود آگاهی داشته‌اند. ما از تأثیر یک دیدگاه بر یک متفکر خاص بحث نمی‌کنیم، بنابراین ممکن است متفکری معتقد به الهیات سلبی باشد ولی تبیین الهی از وحی را نیز بپذیرد یا بر عکس، متفکری دیگر نوعی الهیات ایجابی را پذیرفته باشد و در عین حال تبیینی انسانی از وحی به دست دهد. سخن ما آن است که رویکرد سلبی در خداباوری در دوران جدید به تعبیر برخی از فیلسوفان و متفکران معاصر، نوعی «گفتمان» (Discourse) یا «زمینه» (context) یا به تعبیر توماس کوهن فیلسوف علم آمریکایی نوعی «سرمشق» (paradigm) را به وجود آورده است که چه بسا متفکری که در صدد تبیینی انسان‌گرایانه از وحی بر می‌آید نسبت به این نگاه جدید خود آگاهی نیز نداشته باشد. خداباوری

سلبی جدید فضا و بافت تازه‌ای به وجود آورده است که در آن انحاء گوناگون این تبیین‌ها امکان طرح پیدا می‌کند و هر گونه تبیین انسان‌گرایانه از وحی میوه درخت تجدد است و ما می‌خواهیم رابطه بنیادین این تبیین‌ها با یکدیگر و پیوند بنیادین و چه بسا پنهان این تبیین‌ها را با آن گفتمان جدید نشان دهیم.

نکته مهم دیگر آن است که بی‌تردید در چنین تبیین‌هایی عوامل گوناگونی ممکن است دخالت داشته باشند و مراد ما آن نیست که تلقی سلبی تنها عامل چنین تبیین‌هایی از وحی است، بلکه آن را چونان یکی از عوامل مهم و قابل بررسی و پژوهش در نظر گرفته‌ایم. فرید وجدی از کسانی است که به این ارتباط اشاره می‌کند. او در دایرةالمعارف خویش در توضیح دیدگاه کسانی که وحی را نتیجه الهامات شخصیت درونی پیامبران می‌دانند چنین می‌گوید:

معتقدان به این تفسیر باور خویش را مستند به این دلایل می‌دانند که... آفریدگار جهان جا و مکان خاصی ندارد تا انسان در مواجهه الهی قرار گیرد و کلام او را دریافت کند و به همین جهت لازمه تنزه خداوند از مکان‌داری این است که فرشتگان نیز نمی‌توانند مخاطب سخن خدا قرار گیرند (سعیدی روشن، ص ۴۶).

مونتگمری وات نیز در تبیین وحی به این نکته اشاره می‌کند که تبیین رابطه موجودی متعالی با موجودات زمانی و مکانی پیوسته دشوار بوده است. بنابراین می‌توان گفت خدا که علت متعالی هر چیز است از راه ناخودآگاه جمعی عمل می‌کند و رابطه موجود متعالی از زمان و مکان با موجود زمانی- مکانی را می‌توان این گونه تبیین کرد. او این تبیین را که به قول خودش تبیینی «مدرن» از وحی است خرسند کننده می‌یابد. به نظر او همان گونه که مؤمنان روزی خود را از جانب خدا می‌دانند و این را با علل واسطه منافی نمی‌انگارند می‌توان گفت وحی نیز از راه علل واسطه مانند ناخودآگاه جمعی به خدا منتسب می‌شود و خدا از این راه با انسان سخن می‌گوید (Watt, Islamic Revelation in the Modern World, P. ۱۱۰-۱۱۱).

آرمسترانگ نیز در این باره با اشاره به قرآن می‌گوید:

این اصوات مقدس مسلماً مستقیم از آسمان صادر نمی‌گردیدند، خداوند موجود قابل توصیفی که این چنین پیام خود را در عالم خارج ارسال دارد نمی‌تواند باشد. پیامبر از درون خود این پیام‌ها را دریافت می‌داشته است (آرمسترانگ، ص ۱۱۵).

بخشی از دیدگاه‌های دکتر سروش در تبیین وحی نیز در پرتو همین تحلیل بهتر فهمیده می‌شود. ایشان در نامه اول می‌گویند:

نمی‌گوییم خدا سخن نمی‌گوید، می‌گوییم برای اینکه خدا سخن بگوید راهش این است که پیامبری سخن بگوید و سخنش سخن خدا شمرده شود.

او منکرانه می‌پرسد:

مگر سخن گفتن خداوند راهی دیگر هم دارد؟

ایشان در نامه دوم نیز با اشاره به تبیین خود چنین می‌گویند:

مدلی از وحی که... سخن گفتن را برای خدا همچون سخن گفتن برای آدمیان تجویز می‌کند و تشبیه را به جای تنزیه می‌نشانند، البته با رأی فوق ناسازگاری دارد.

هم چنین در همین نامه می‌خوانیم:

اگر به ظاهر روایات و آیات نظر کنیم خداوند هم سخن می‌گوید (کلم الله موسی تکلیما)، هم راه می‌رود (و قدمنا الی ما عملوا من عمل)، هم عصبانی می‌شود (فلما آسفوانا انتقمنا منهم)، هم بر تخت می‌نشیند (الرحمن علی العرش استوی)، هم دچار تردید می‌شود (ما ترددت کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن)... ولی اگر به معنا نظر کنیم، هیچ‌یک از اینها در حق او صادق نیست، آنکه به حقیقت سخن می‌گوید محمد (ص) است که کلامش، از فرط قرب و انس، عین کلام خداوند است و اسناد تکلم به خداوند، همچون اسناد دیگر اوصاف بشری به او، مجازی است نه حقیقی و تشبیهی است نه تنزیهی.

در دایرةالمعارف کاتولیک در همین باره به نکته دقیق اشاره شده است. مؤلفان در بخشی از این مدخل، در باره امکان وحی سخن می‌گویند و ضرورت این بحث را از آن رو می‌دانند که در دوران جدید امکان وحی با تردید مواجه شده است. به نظر آنان یکی از زمینه‌های این تردید، «حلول باوری» (immanentism) برخی از متفکران دوران جدید است که ریشه‌اش را در کانت و هگل می‌توان جست. بر اساس این دیدگاه خدا موجودی شخص‌وار نیست و ارتباطی ویژه با انسان‌ها ندارد، بلکه هر انسان دارای «روحی» در درون خویش است و همه ادیان، تلاش روح برای یافتن تبیینی برای تجربه‌های درونی انسان هستند. بنابراین، شرک بر توحید امتیازی نخواهد داشت و کسی نمی‌تواند ادعا کند که پیامی بدون هیچ آمیزه‌ای از خطا از جانب خدا دارد (Catholic Encyclopedia, "Revelation").

ریشهٔ حلول باوری در دوران جدید را می‌توان اندیشه‌های جوردانو برونو دانست که بعدها در اندیشهٔ اسپینوزا و سپس هگل به حیات خود ادامه داد و اکنون نیز معتقدان به الهیات پویشی چنین دیدگاهی دارند. خدای حلولی دوران جدید خدایی است که چون حال در جهان است ارتباطی ویژه با برخی از انسان‌ها و برنامه‌ای خاص برای هدایت آنان نمی‌تواند داشته باشد. تصور حلول خدا در جهان در اغلب آیین‌ها و اندیشه‌هایی که چنین دیدگاهی در بارهٔ خدا داشته‌اند با نفی ویژگی شخصی او همراه بوده است. سازگار کردن اعتقاد به خدای شخصی با تصور او چونان موجودی حال در جهان کاری دشوار به نظر می‌رسد. بنابراین اعتقاد به خدای حال در جهان در عین حال که با الهیات ایجابی تناسب بیشتری دارد با نوعی از سلب نیز همراه است زیرا خدای حال، دارای هیچ شخصیت و تعینی نیست تا بتوان صفات و ویژگی‌ها و افعال خاصی را به او نسبت داد و در عین حال که می‌توان صفات همهٔ موجودات جهان را به او نسبت داد می‌توان هرگونه شخصیت و تعین و خاص بودنگی را نیز از او سلب و نفی کرد.

بنابراین این نکته قابل توجه است که همان‌گونه که در فلسفه‌هایی مانند فلسفهٔ اسپینوزا، هگل و متفکران الهیات پویشی می‌بینیم خدا باوری حلول‌گرایانه که می‌خواهد خدا را در کنار انسان و جهان بنشانند سر از الهیات سلبی در می‌آورد و همین نکته باور به وحی را که عبارت از توجه و ارتباطی ویژه میان خدا و انسان است در نظر آنان با تردید مواجه می‌سازد. خدایی که در عالم حلول کرده است خدایی شخصی نیست که بتواند انسانی را مورد خطاب قرار دهد و با او ارتباطی ویژه به نام «وحی» را برقرار سازد. بنابراین اکنون جایگاه این سخن دکتر سروش و مراد ایشان از «متافیزیک قرب و وصال» در نامهٔ اول روشن‌تر می‌شود که خطاب به آیت‌الله سبحانی می‌گوید:

به من حق بدهید که بگویم متافیزیک شما متافیزیک بعد و فراق است و متافیزیک من متافیزیک قرب و وصال.

د. اعتدال میان تشبیه و تنزیه در معارف اسلامی

در معارف اسلامی پیوسته حد واسطه‌ای میان دو تلقی تشبیهی و تنزیهی برقرار بوده است و از این رو در تاریخ فرهنگ اسلامی کمتر به موارد افراط در تشبیه یا تنزیه برمی‌خوریم. بنابراین در الهیات اسلامی زمینهٔ بحرانی از نوع آنچه در غرب پیش آمده است وجود ندارد. این اعتدال

را پیش از هرجا در خود قرآن کریم باید جستجو کرد. قرآن کریم در عین آنکه خدا را برتر از آن می‌داند که با چشم‌ها دیده شود (انعام / ۱۰۳) صفات او را بر می‌شمارد و حتی گاه نسبت‌هایی چون تأسف به او می‌دهد (زخرف / ۵۵). جالب آن است که به تعبیر ابن عربی قرآن کریم تشبیه و تنزیه را در بخشی کوتاه از یک آیه این گونه جمع می‌کند: «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری / ۱۱) (ابن عربی، ص ۷۱-۷۰).

خطبه‌های توحیدی امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز حاوی معارفی در جمع تشبیه و تنزیه است، مانند این سخن از ایشان که: «داخل فی الأشیاء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الأشیاء لا کشیء خارج من شیء» (کلینی، ص ۸۵) یا این بخش از خطبه ۶۴ نهج البلاغه: «لَمْ یَحُلْ فِی الْأَشْیَاءِ فِیْقَالَ هُوَ فِیْهَا کَأَنَّ وَ لَمْ یُنَا عَنْهَا فِیْقَالَ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ» (نهج البلاغه / ۶۲).

شاید در عالم اسلام هیچ اندیشمندی چون ابن عربی نتوانسته است پیوند عمیق میان این دو رویکرد و درهم تنیدگی آن دو را نشان دهد. او در آثار خود از اهمیت رعایت اعتدال میان تشبیه و تنزیه سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که چگونه افراط در تنزیه به قطع نسبت میان خدا و انسان منجر می‌شود.

ابن عربی فص سوم از کتاب فصوص الحکم خود را با عنوان «فص حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیة» به این بحث اختصاص می‌دهد. او در این بخش می‌گوید از دیدگاه اهل حقیقت تنزیه محض مستلزم تحدید و تقیید ساحت الهی است. به نظر ابن عربی تنزیه کننده یا جاهل است و یا از ادب بهره ندارد و کسی که به شرایع حق ایمان دارد نباید در مرتبه تنزیه مطلق متوقف بماند، زیرا در این صورت حقیقت و سخن پیامبران خدا را ناخواسته تکذیب کرده است (ابن عربی، ص ۶۸). عبدالرزاق کاشانی در شرح این سخن می‌گوید مراد شیخ از تکذیب، آن است که شرایع از جمع میان تشبیه و تنزیه سخن گفته‌اند و بنابراین سخن از تنزیه مطلق مستلزم تکذیب آنهاست (کاشانی، ص ۵۵).

از سوی دیگر، تشبیه مطلق نیز از دیدگاه شیخ مستلزم محدود ساختن ذات الهی است، اما کسی که بین تشبیه و تنزیه جمع کند خدا را به اجمال شناخته است و مراد از این اجمال هم آن است که احاطه بر همه صورت‌های عالم و دیدن حق در همه آنها محال است (ابن عربی، ص ۶۹). شیخ اکبر در ادامه، مقصود خود را در سخنی منظوم بیان می‌کند. او در این ابیات خطاب به جوینده معرفت الهی می‌گوید اگر تنها از تنزیه یا تشبیه سخن بگویی خدا را

محدود و مقید ساخته‌ای و فقط اگر از هر دو سخن بگویی در معارف الهی امام و سید خواهی بود (همان، ص ۷۰). او در ادامه با اشاره به داستان حضرت نوح علیه‌السلام و قوم ایشان، به این نکته اشاره می‌کند که افراط در تنزیه موجب گریز انسان‌ها از حقیقت می‌شود (همان، ص ۷۱).

توضیحات

۱. از اسلام‌شناسان معروف فرانسوی و مدیر مکتب الجزایر و مؤلف کتابی معروف درباره زندگی رسول خدا که تحقیقاتی نیز در تصوف اسلامی دارد. نک. نیک بین، ص ۳۹۶.
 ۲. از این پس نامه اول و دوم ایشان به آیت‌الله سبحانی را به اختصار، «نامه اول» و «نامه دوم» خواهیم خواند. این نامه‌ها در سایت زیر در دسترس است:
<http://www.dr.soroush.com>
 ۳. ریچارد بل کشیش و خاورشناس انگلیسی است که سال‌های طولانی از عمرش را صرف پژوهش درباره قرآن و تاریخ آن کرده، اما متأسفانه گاه نیز تحقیق خود را به ریشخند و توهین آلوده است. نک: خاورشناسان و پژوهش‌های قرآنی، ص ۵۳-۴۸ و ص ۹۱.
 ۴. The original sources of the Quran
 ۵. علامه طباطبایی از مدافعان این دیدگاه است. نک: طباطبایی، ص ۲۳۳ و...
 ۶. در باره ترجمه این دو واژه تذکر این نکته لازم است که negative theology راهم «الهیات تنزیهی» و هم «الهیات سلبی» ترجمه می‌کنند که البته هرچند هر دو ترجمه درستند، ولی در مواردی نمی‌توان «سلب» و «تنزیه» را دقیقاً معادل دانست، زیرا هرچند تنزیه همواره مستلزم سلب است، ولی چنین نیست که همیشه سلب نیز تنزیه را در پی داشته باشد. تنزیه متضمن درک اعتلای الوهیت و ایمان به این مقام و تقدیس آن است اما بیان سلبی در باره خدا لزوماً مستلزم تقدیس او نیست.
- بنابراین ما در برابر negative theology «الهیات سلبی» را قرار داده‌ایم تا شامل سلب بدون تنزیه هم باشد. از سوی دیگر در ترجمه positive theology به «الهیات ایجابی» نیز باید دقت داشت که ایجاب و نسبت دادن صفاتی به خداوند لزوماً همراه با تشبیه نیست، هرچند اغلب از positive theology چنین معنایی مورد نظر باشد. بنابراین در برابر positive theology بسته به مورد می‌توان «الهیات ایجابی» یا «تشبیهی» را قرار داد.

منابع

- آرمسترانگ، کارن، *زندگی‌نامه پیامبر اسلام محمد*، ترجمه کیانوش حشمتی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- ابن عربی، محی‌الدین، *فصوص‌الحکم*، ج ۲، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- ابوزید، نصر حامد، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- بل، ریچارد، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، با بازنگری موننگمری وات، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، قم، مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان‌های خارجی، ۱۳۸۰.
- بنی‌عامر، محمد امین حسن محمد، *المستشرقون و القرآن الکریم*، اردن، دار الأمل للنشر و التوزیع، ۲۰۰۴.
- حمدان، نذیر، *الرسول فی کتابات المستشرقین*، الطبعة الثانية، جده، دار المنارة للنشر و التوزیع، ۱۴۰۶ق.
- خلف الله، محمد احمد، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، الطبعة الرابعة، لندن، سینا للنشر و مؤسسة الانتشار العربی، ۱۹۹۹.
- درمنگهام، امیل، *حیة محمد*، ترجمه عادل زعیتیر، الطبعة الثانية، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۸.
- دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، مترجمان: ابوطالب صارمی، ابوالقاسم طاهری، ابوالقاسم پاینده، ج ۴، بخش اول، چ ۹، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۹۸۸.
- دیویس، براین، *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.
- رضی، سید محمد بن حسین موسوی بغدادی، *نهج البلاغة*، به تصحیح عزیزالله عطاردی، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۲.
- سروش، عبدالکریم، "نامه اول و دوم به آیت‌الله سبحانی"، ۱۳۸۷، قابل دسترس در این سایت: <http://www.dr.soroush.com>
- سعیدی روشن، محمد باقر، *تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت*، بی‌جا، مؤسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵.

شریعتی، محمد تقی، وحی و نبوت در پرتو قرآن، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴.

شیمیل، آنه ماری، محمد رسول خدا، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳.

عبدالعظیم علی، محمد، السیرة النبویة و کیف حرفها المستشرقون، اسکندریه، دارالدعوة للطبع و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.

علی الصغیر، محمد حسین، خاورشناسان و پژوهش های قرآنی، ترجمه محمد صادق شریعت، قم، مؤسسه مطلع الفجر، ۱۳۷۲.

قائمی نیا، علی رضا، وحی و افعال گفتاری، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۷۲.

قدردان قراملکی، محمد حسن، آیین خاتم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، ج ۴، قم، بیدار، ۱۳۷۰.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.

ماضی، محمود، الوحی القرآنی فی المنظور الاستشراقی و نقده، بی جا، دارالدعوه للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۶ق.

نیک‌بین، نصرالله، فرهنگ جامع خاورشناسان مشهور و مسافران به مشرق زمین، ج ۱، تهران، انتشارات آرون با همکاری شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.

Brill, E.J., *Encyclopedia of Islam*, Vol.۴, Leiden, New York. ۱۹۹۳ .

Catholic Encyclopedia, New York, Robert Appleton Company, available in: New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/۰۷۰۰۶b.htm>

Glubb, John Bagot. *The Life and Times of Muhammad*, London, Hodder and Stoughton. ۱۹۷۰.

Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, London and New York. ۱۹۹۸.

Tisdall, W.ST. Clair, *The Original Sources of the Quran*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, ۱۹۰۵.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh, Edinburgh University Press. ۱۹۶۹.

_____, *Muhammad at Mecca*, London, Oxford University Press, ۱۹۷۲ .

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تعالی معنوی انسان در آموزه های مولانا

علیرضا خواجه گیر*

چکیده

در عرفان اسلامی، انسان، موجودی ذومراتب با ساحت‌های وجودی مختلف است که هر یک از آنها دریچه‌ای به وجود پر رمز و راز این معمای هستی است. در میان عارفان مسلمان، چهره مولانا جلال‌الدین رومی در کشف رازهای درونی انسان و گشودن اسرار وجودی او بسیار برجسته است. مولوی با بهره‌گیری از تعالیم عمیق دینی و تجربیات عارفان پیش از خود و آمیختن آنها با تجربیات عرفانی خویش توانست انسان‌شناسی عرفانی بسیار متعالی و عمیقی را در آثار منشور و منظوم خویش به بشر عرضه کند.

تعالی معنوی انسان در تفکر مولانا را باید از دو جنبه نگریست: یک جنبه آن مانع‌زدایی و آسیب‌شناسی روحی انسان و جنبه دیگر، چگونگی پرورش روحانی اوست. مولوی با تفکیک خود حقیقی و خود مجازی انسان و شناخت آثار زیانبار غفلت انسان از ساحت الهی خویش، موانعی را که باعث این غفلت و دوری انسان از گوهر حقیقی خود می‌شود، در مکتب عرفان عشقی خویش به بهترین وجهی به تصویر کشید و همچون طبیعی روحانی توانست با کشف علل واقعی درد و رنج انسان غذاهای حقیقی روح انسان را شناسایی و عرضه کند.

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مبارک - دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی

fetyeh@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۸۸/۱۱/۲۱

تاریخ دریافت: ۸۸/۲/۱۲

واژگان کلیدی: خود حقیقی، خود مجازی، ایمان، عشق، حجاب ظلمانی، حجاب نورانی.

مقدمه

جان پرور است قصه ارباب معرفت رمزی برو پرس حدیثی بیا بگو
مسئله انسان و اسرار وجودی او از جمله مسائلی است که در همه مکاتب بشری و الهی به آن توجه شده و همه مکاتب سعی کرده‌اند در حد ظرفیت و توانایی خود پرده‌ای از قصه پر رمز و راز این معمای هستی ارائه کنند و با معنایی که از آن ارائه می‌دهند، پایه‌های انسان‌شناسی خود را تحکیم بخشند.

عرفان اسلامی از جمله مکاتبی است که بسیار عمیق و پردامنه به انسان پرداخته و با مدد تعالیم عمیق دینی، کشف و شهود و تجربیات عارفان مسلمان پرده‌های بسیاری از اسرار و رموز انسان را به تصویر کشیده است. انسان در عرفان اسلامی جایگاه ویژه و ممتازی دارد و به تعبیر قرآن کریم حامل بار امانت الهی و آگاه به اسماء الهی است.

و یاد داد به آدم همه اسماء را (بقره/۳۳).

ما امانت خود را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم پس از پذیرفتن آن امتناع کردند و از آن دوری گزیدند و انسان آن را حمل کرد (احزاب/۷۲).

از آنجا که انسان یگانه خلیفه و جانشین حقیقی خداوند روی زمین و محل ظهور و تجلی اسماء خداوند است، طبیعتاً پرداختن به انسان و نقش و جایگاه او در جهان هستی و شناخت گوهر وجودی او از مهم‌ترین تعالیم معنوی عارفان است. در میان عارفان مسلمان چهره مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی حقیقتاً برجسته و کم نظیر است.

بی‌تردید جهانی که ما در آن به سر می‌بریم، با فضایی که مولانا در آن عمر خود را سپری کرده بسیار متفاوت است، زیرا تحولات عمیق معرفتی و دینی که در قرن‌های گذشته پدیدار شد، نگرش انسان را به مسائلی از قبیل خدا، زندگی، دین، سعادت و غیره تحت الشعاع قرار داد، لذا نسبت بین آدم با مسائلی مانند خدا و عالم هستی کاملاً متفاوت از گذشته است؛ اما با وجود این، مسئله تکامل معنوی، رسیدن به آرامش باطنی، دغدغه‌های درونی و رهایی از درد و رنج همواره طی تاریخ توجه انسان را به خود معطوف کرده است. بنابراین اگرچه در ظاهر، عصر ما شباهت زیادی به دوران مولانا ندارد، اما از جهت مسائل مذکور که همواره در هر عصری خود را نشان می‌دهد دوران ما بسیار نیازمند به تعالیم روحبخش مولانا است.

مولوی با بهره جستن از قرآن کریم و سنت نبوی و میراث عرفانی پیشینیان، نگاهی ژرف به حقایق جهان هستی و بالخصوص اسرار وجودی انسان داشته است و به تعبیر خود نسل‌های پس از او هم از این سفره معنوی برخوردار خواهند بود (زرین کوب، ص ۲۷۳).

هین بگو که ناطقه جو می کند
تا به قرنی بعد ما آبی رسد
گرچه هر قرنی سخن آری بود
لیک گفت سالفان یاری بود

(مثنوی، دفتر سوم / ۸-۲۵۳۷)

شیوه کار مولانا در بیان تعالیم معنوی و عرفانی، بالخصوص در مثنوی، استفاده از داستان و تمثیل است. او همچون بسیاری دیگر از عارفان نظیر سنائی و عطار با بیان تمثیل و داستان‌های عرفانی به ظاهر ساده نتایج و گوهرهای بسیار عمیق از آنها استنتاج می کند و داستان را ظرفی می داند که حقایق را در خود متجلی کرده است و نظر اصلی شنونده را از ظاهر داستان به سمت محتوی و پیام آن معطوف می کند:

ای برادر قصه چون پیمانہ است
معنی اندر آن بسان دانه است
دانه معنی بگیرد مرد عقل
ننگرد پیمانہ را گر گشت نقل

(مثنوی، دفتر دوم / ۲-۳۶۳۱)

یکی از مآخذ مهم برای فهم درست آموزه‌ها و تعالیم مولانا احوال خود اوست، چرا که بسیاری از اشارات و رموز در آثار او به احوال و تجارب خود او مربوط است و کسی که خود تصریح می کند - خوشتر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران - قطعاً می بایست بیشتر به احوال و تجارب خود نظر داشته باشد؛ بنابراین آموزه‌های او در عین حال می بایست تا حد زیادی تفسیر و توجیه طرز سلوک و نحوه حیات معنوی خود او باشد (زرین کوب، ص ۲۷۴).

قصه نی نیز که در آثار او، بالخصوص مثنوی مطرح شده، گویای جانی است که از مقام وصل جانان دور افتاده و هوای رسیدن به معشوق ابدی دیار حقیقی را در سر می پروراند و بیان حکایت مهجوری عاشق از عالم ملکوت است که با رسیدن بدان جا در محبوب ابدی و سرمدی فانی می شود. از نظر برخی صاحب نظران منظور خود مولانا است (فروزانفر، ص ۲).

سیمای انسان معاصر

با شروع رنسانس از میانه قرن ۱۵ در اروپا و پدید آمدن تحولات بنیادین در نظام فکری بشر که ریشه در تحولات دینی و اجتماعی و پیدایش نهضت پروتستانسزم در اروپا داشت، نهضت امانیسزم رشد کرد. پیدایش مکاتب امانیستی و اصالت انسانی اگر چه از این جهت که محوریت را به انسان می‌داد بسیار با اهمیت بود، اما از جهت دیگر واکنشی در برابر کلیسای مسیحیت بود که به وعده‌های آزادمنشانه و رهایی‌بخش خود برای رساندن انسان به سعادت واقعی جامه عمل نپوشانده بود.

با رشد نهضت امانیسزم که بر همه شاخه‌های علمی و دینی سایه افکند و انسان را محور همه بحث‌ها و شاخه‌های علمی و حتی دینی قرار داد، نگاه بشر به خلقت جهان، رابطه با خدا، معناداری زندگی، دین و سایر مقولات به گونه‌ای اساسی تحول یافت (دیویدری، ص ۵۶).

اگر چه این نگاه انسان‌گرایانه به جهان هستی، مقولات انسانی و دینی، پیشرفت‌های بسیار زیادی برای بشر به ارمغان آورد و زندگی بشر مدرن را به سمت رفاه، آسایش و لذت سوق داد، اما به تدریج فلسفه حقیقی خلقت انسان و گوهر معنوی او به فراموشی سپرده شد، زیرا امانیسزم با غفلت از جنبه‌های معنوی و ملکوتی بشر همه کوشش خود را در فراهم آوردن رفاه و آسایش جنبه‌های غریزی بشر به کار برد و طبیعتاً آنچه به عنوان آرامش و شادی و امید در مکاتب الهی و آسمانی مطرح بود در این تفکر مورد غفلت واقع شد.

تجربه امانیسزم محدود کردن همه چیز به موازین و مقادیر بشری بود تا به بهانه تسلط بر زمین از آسمان روی برتابد و اهمیت اصالت فرد که در واقع نفی هر گونه اصل عالی و برتر از فردیت بود، جایگزین تفکر سنتی پیش از خود کند (گنون، ص ۸۲).

از ویژگی‌های اساسی انسان عصر مدرن از بین رفتن انسجام و هماهنگی بین انسان و طبیعت بود که خود معلول از بین رفتن عدم توازن و انسجام و هماهنگی بین انسان و خداوند بوده است، زیرا انسان عصر رنسانس ماهیت دو گانه بودن بشری و الهی را از دست داد و به کلی جنبه بشری پیدا کرد (نصر، ص ۷۷).

اریک فروم که از روان‌شناسان اجتماعی مشهور دنیای معاصر است در نقد تمدن جدید امانیستی و سرگردانی انسان معاصر معتقد است:

علت اساسی شکست تمدن غرب و امانیسزم جدید در دو فرضیه غلط روان‌شناسی نظام صنعتی بود: فرضیه اول اینکه امانیسزم هدف زندگی را شادکامی به معنای حداکثر لذت و

ارضای تمام هوس‌ها و امیال غریزی شخصی معرفی کرد. فرضیه دوم اینکه منیت و خودخواهی و حرص و آز را که نظام صنعتی برای امکان تداوم خود باید آنها را ایجاد می‌کرد توسعه بخشید. آنچه در اندیشه مکاتب امانیستی انسان جدید مطرح شد بیشتر اندیشه "داشتن" بیشتر بود نه "بودن" و هدف زندگی، بیشتر داشتن شد نه بیشتر بودن (فروم، ص ۲۰).

مفهوم "داشتن" در اینجا همان اندیشه مالکیت است و مفهوم "بودن" بهره‌ور کردن خویشتن حقیقی است. بر این معنا ایمان، عشق و پرستش در اندیشه بودن یک فرایند دائمی و مداوم از ارتباط درونی با خداوند برای رسیدن به نوعی یقین و خویشتن واقعی است و در برابر آن احساس ایمنی نسبت به آنچه داریم از فرایندهای داشتن است. لذا همیشه در برابر بیشتر داشتن و گذشتن از داشتن‌ها عامل ترس وجود دارد، اما در "بودن" خطر از دست دادن دارایی و ناامنی ناشی از آن وجود ندارد، زیرا من همان کسی هستم که هستم، نه کسی هستم که چیزی دارم و کانون هستی من در درون من است نه آنچه از بیرون مرا احاطه کرده است.

اندیشه داشتن در حقیقت نتیجه رشد عقلانیت ابزاری و پایان دادن به انقیاد در برابر قانون آسمانی و در نظر گرفتن نفع برادران نوعی و انقیاد فرد در برابر منافع جمع بود (الن تورن، ص ۳۹).

سلوک عارفانه مولانا

از قرن‌های اولیه پیدایش تصوف در جامعه اسلامی، تغییرات و تحولات بسیاری در آن صورت گرفت و دیدگاه‌ها و فرقه‌های بسیاری در آن پدید آمد. از آنجا که نخستین جرقه‌های اولیه تصوف در جامعه اسلامی با زهد و بی‌رغبتی به دنیا آغاز شد و صوفیان اولیه عمدتاً زاهد بودند و تصوف نوعی مبارزه با دنیاپرستی و غرق شدن در تمتعات دنیوی بود، طبیعتاً عرفان و تصوف زاهدانه که بنا را بر بی‌رغبتی و ترک دنیا و خوف از خداوند می‌گذاشت، با این تفکر سنخیت بیشتری داشت. شاید برجسته‌ترین نماینده این نوع تفکر را بتوان امام محمد غزالی دانست که تعالیم او در کتاب‌هایی مانند *احیاء علوم الدین* و *کیمیای سعادت* منعکس شده است و کمتر متفکری را می‌توان دید که از تعالیم او بهره نگرفته باشد (سروش، *قمار عاشقانه*، ص ۳۳).

داستان تصوف عشقی اگر چه از همان ابتدای پیدایش تصوف در سخنان رابعه عدویه بازتاب یافت، اما این نهال تازه سر از خاک برآورده در دامن باغبانی چون مولانا آنچنان فربهی و عظمت یافت و بارور شد، که حقیقتاً پس از او هم کسی به اوج قله‌های عشقی که او فتح کرد نرسید. سلوک عارفانه مولانا و تعالیم معنوی را که او عرضه و به بشر هدیه کرد، باید از این دریچه نگریست، زیرا بدون توجه به این مسئله راز کلام و تعالیم او پوشیده خواهد ماند (سروش، قصه ارباب معرفت، ص ۷۴).

عاشقان را شادمانی و غم اوست	دست مزد و اجرت خدمت هم اوست
غیر معشوق ار تماشائی بود	عشق نبود هرزه سودائی بود
عشق آن شعله است کاو چون پرفروخت	هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

(مثنوی، دفتر پنجم/۵۸۶)

در اندیشه عاشقانه مولانا، محرک، عالم عشق است و آنچه عالم هستی را به طواف محور هستی که معشوق حقیقی است و امیدارد عشق است و این عشق رازی است از رازهای خداوند که در جهان جلوه کرده و با همه کس سخن نمی‌گوید. زندگی حقیقی و سعادت واقعی در پرتو این عشق حقیقی میسر است و تا انسان به آن حقیقت نرسد معنای زندگی واقعی را نخواهد فهمید:

بمیرید بمیرید در این عشق بمیرید	در این عشق چو مردید همه روح پذیرید
بمیرید بمیرید، از این مرگ مترسید	کز این خاک بر آید سماوات بگیریید
یکی تیشه بگیریید پی حفره زندان	چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید

(دیوان شمس، ص ۶۳۶)

خود او نیز راز ماندگاری و جاودانگی خود را در بهره مندی از این عشق می‌دانست:

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم	دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
دیده سیر است مرا جان دلیر است مرا	زهره شیر است مرا زهره تابنده شدم

(همان، ص ۱۳۹۳)

عشق آدمی را به چشمی مجهز و قلمروهایی از هستی را بر او آشکار می‌کند که عقل را جواز ورود بدان آفاق نیست. عشق نه تنها حواس تازه ای به انسان می‌بخشد و دریچه‌های تماس او را با حقایق فراخ تر و افزون تر می‌کند، بلکه در درمان او هم نقشی عظیم بر عهده دارد و بسا بیماری‌های ویرانگر روحی که از بن بر می‌کند و آدمی را آینه‌ای نور خیز

می‌کند که حقایق می‌توانند در آن متجلی شوند، زیرا انسان موجودی دو ساحتی است که از یک سو هم جنس ساکنان دیار قرب و کروییان عالم قدس است و از سوی دیگر همنشین حیوانات و بنده ظلمتکده طبیعت. آن که مخدوم است عنصر ملکوتی او و آن که خادم است عنصر طبیعی اوست، لذا در زندان طبیعت به یاد وطن مالوف می‌گرید و می‌نالد و از جدایی‌ها شکایت می‌کند (سروش، تفریح صنع، ص ۱۴۸).

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بیریده‌اند	در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

(مثنوی، دفتر اول/ ۱، ۵-۱)

مولانا عشق را وصف حقیقی خداوند می‌داند و معتقد است، بالاترین وصفی که خداوند خود را با آن معرفی کرده، محبت است و خوف را در مرتبه مادون آن می‌داند، بنابراین عاشق و معشوق حقیقی هم اوست و اطلاق عشق بر ذات حق اطلاق حقیقی و بر غیر حق اطلاق مجازی است، زیرا اوصاف کمالیه وجود اولاً و بالذات به حضرت حق و ثانیاً و بالعرض به موجودات عالم تعلق می‌گیرد:

عشق وصف ایزد است اما که خوف	وصف بنده مبتلای فرج و جوف
چون یحبون بخواندی در نبی	با یحبوهم قرین در مطلبی
پس محبت وصف حق دان عشق نیز	خوف نبود وصف یزدان ای عزیز
شرح عشق ار من بگویم بر دوام	صد قیامت بگذرد و آن ناتمام

(همان، دفتر پنجم / ۹-۲۱۸۵)

آسیب شناسی روح انسان

پیام حقیقی همه ادیان الهی و معلمان بشر همواره این بوده که انسان را نسبت به حقایق و استعدادهایی که در وجود او به ودیعه نهاده شده، آگاه ساخته و انسان را از غفلت و کوری از دانش حقیقی و ارهاند و خود حقیقی و بُعد الهی او را به او نشان دهند. انسان موجودی است آن-چنان عظیم که از نظر تکامل عملاً حدی برای او متصور نیست و هیچ چیز

نمی‌تواند ظرفیت اقیانوس آسای او را پر کند ، لذا شناخت ابعاد وجودی او از واجب ترین معرفت‌هاست.

هیچ محتاج می گلگون نه‌ای	ترک کن گلگونه تو گلگونه‌ای
ای رخ چون زهره ات شمس الضحی	ای گدای روی تو گلگونه‌ها
تاج کرمناست بر فرق سرت	طوق اعطیناک آویز برت
بحر علمی در نمی پنهان شده	در سه گز تن عالمی پنهان شده
ای همه دریا چه خواهی کرد؟ نم	ای همه هستی چه می جویی؟ عدم

(همان، ۷۲-۳۵۶۸)

تعبیر خُسران که در قرآن کریم بسیار به کار رفته است، دلیلی بر این ادعاست. این کتاب آسمانی و الهی که داعیه هدایت همه نسل‌های بشری را دارد، در تعبیر بسیار پر معنایی خُسران حقیقی انسان را دوری از این جنبه الهی و فراموش کردن جایگاه خود الهی می‌داند:

الذین خسروا انفسهم فهم لا یومنون، آنان که خود را به زیان افکندند هرگز ایمان نمی‌آورند (انعام/۱۲)

ولا تكونوا کالذین نسوا لله فانسهم انفسهم اولئک هم الفاسقون ، مانند آنها که خداوند را فراموش کردند نباشید زیرا شما را از یاد خود خواهد برد و آنها حقیقتاً فاسقند (حشر/۱۹)

بالاترین خُسران و ضرری که متوجه انسان می‌شود، در درجه اول، جهل انسان نسبت به حقیقت و گوهر اساسی خویش است، بنابراین اولین قدم در جبران این خسارت، شناخت آگاهانه نسبت به خویش است:

صد هزاران فضل داند از علوم	جان خود را می نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری	در بیان جوهر خود چون خری
که همی داند یجوز و لا یجوز	خود ندانی تو یجوزی یا عجز
قیمت هر کاله میدانی که چیست	قیمت خود را ندانی احمقی است
جان جمله علم‌ها این است این	که بدانی من کیم در یوم دین

(مثنوی، دفتر سوم / ۵۲-۲۶۴۸)

از آنجا که انسان موجودی چند ساحتی و واجد ساحت مُملکی و ملکوتی و الهی است، تنها موجودی است که گاهی با خویش حقیقی خود بیگانه می‌شود و به تعبیر قرآن، خودش را

فراموش می‌کند؛ البته این فراموشی از سنخ فراموشی روانی و از بین رفتن حافظه نیست بلکه غفلت از جنبه‌های گوهری و حقیقی خود است:

پاره دوزی می‌کنی اندر دکان	زیر این دکان تو پنهان دوکان
ای ز نسل پادشاه کامیار	با خود آ از پاره دوزی شرم دار
تو مکانی اصل تو در لا مکان	این دکان بر بند و بگشا آن دکان

(همان، دفتر چهارم / ۵۲-۲۵۴۹)

در جهان‌بینی عرفانی، انسان موجودی است تو بر تو و پر اسرار، بنابراین پنهان‌ترین و فکرسوزترین پدیده خلقت است و حتی از موجودات عالم غیب و ملکوت نیز مضمتر و پنهان‌تر است:

گر به ظاهر آن پری پنهان بود	آدمی پنهان‌تر از پریان بود
نزد عاقل آن پری که مضمتر است	آدمی صد بار خود پنهان‌تر است
آدمی همچون عصای موسی است	آدمی همچون فسون عیسی است
خویشتن نشناخت مسکین آدمی	از فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت	بود اطلس خویش را بر دلق دوخت

(همان، دفتر سوم / ۸-۴۲۵۶)

عارفان با سیر در عالم درون و طی سفرهای معنوی و انفسی به بهترین وجهی از رازهای سر به مهر وجود انسان پرده برداشته و توجه انسان را به این امر معطوف داشته‌اند، که انسان علت غایی خلقت است، پس هر چند از نظر زمانی آخر همه به ظهور می‌رسد، اما هدف غایی از خلقت جهان هستی اوست.

پس به صورت آدمی فرع جهان	و زصفت اصل جهان این را بدان
ظاهرش را پشه ای آرد به چرخ	باطنش باشد محیط هفت چرخ

(همان، دفتر ششم / ۶، ۳۷۶۶)

بنابراین مسلم است که سرمایه‌گذاری اصلی انسان هم باید در شکوفایی و شناخت این رسالت حقیقی و مهم باشد، زیرا برخلاف خود دانی و غریزی او خود حقیقی امری اکتسابی است و در سایه تلاش و کوشش صادقانه انسان متجلی می‌شود:

در زمین دیگران خانه مکن	کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه تن خاکی تو	کنز برای اوست غمناکی تو

تا تو تن را چرب و شیرین می دهی	گوهر جان را نیابی فربهی
گر میان مشک تن را جا شود	وقت مردن گند آن پیدا شود
مشک را بر تن مزین بر جان بمال	مشک چبود نام پاک ذوالجلال

(همان، دفتر دوم / ۸-۲۶۲)

غفلت انسان از مسئولیت و امانت الهی که بر دوش او نهاده شده و به واسطه آن خداوند تمام هستی را بر محور وجود او قرار داده است، اگر چه روزی بر انسان آشکار خواهد شد، اما آن آشکار شدن دیگر دردی از او دوا نخواهد کرد و خود حقیقی از دست رفته او را هرگز به او باز نخواهد گرداند، بنابراین رفع این غفلت در پرتو تلاشی آگاهانه و مستمر امکان پذیر است.

خانه برکن کز عقیق این یمن	صد هزاران خانه شاید ساختن
گنج زیر خانه است و چاره نیست	از خرابی خانه مندیش و مه ایست
عاقبت این خانه خود ویران شود	گنج از زیرش یقین عریان شود
لیک آن تو نباشد زانکه روح	مزد ویران کردن استش آن فتوح
چون نکرد آن کار مزدش هست لا	لیس للانسان الا ماسعی

(همان، دفتر چهارم / ۴۴-۲۵۳۹)

موانعی که در برابر درک ما از این گوهر حقیقی و الهی انسان قرار می گیرد نسبت به مراتب وجودی انسانها می تواند متفاوت باشد، به همین جهت در تعابیر دینی و عرفانی ما تعبیر حجاب-های ظلمانی و حجابهای نورانی بسیار مطرح شده است. مولانا در داستان مارگیر و اژدها ماجرای کشیده شدن نفس انسان به شهوات و رذائل اخلاقی که همان حجابهای ظلمانی نفسانی می باشند را به تصویر می کشد و معتقد است، این نفس را باید همیشه تحت مراقبت داشت تا پرده دری نکند و لگام و افسار او همیشه در دست عقل انسان باشد:

نفس اژدهاست او کی مرده است	از غم بی آلتی افسره است
گر بیابد آلت فرعون او	که بامر او همی رفت آب جو
اژدها را دار بر برف فراق	هین مکش او را به خورشید عراق
تا فسرده می بود آن اژدهات	لقمه اویی چو او یابد نجات

(همان، دفتر سوم / ۸-۱۰۵۳)

رذائل اخلاقی و گرفتار شدن به هوای نفس گاهی آنچنان روشنایی و لطافت روح انسان را از بین می‌برد، که دیگر قدرت دیدن حقایق جهان هستی و تجلیات رحمانی خداوند را در جهان هستی از انسان سلب و ارتباط او را با عالم معنا قطع می‌کند:

هر که را جان از هوس‌ها گشت پاک	او ببیند قصر و ایوان سماک
ای برادر تو نبینی قصر او	زان که در چشم دلت رسته است مو
چشم دل از موی علت پاک کن	تا ببینی قصر فیض من لدن
چون محمد پاک بد زان نار و دود	هر کجا رو کرد وجه الله بود
جان نا محرم نبیند روی دوست	جز همان جان کاصل او از کوی اوست
هر کسی اندازه روشن دلی	غیب را ببیند به قصد صیقلی

(کاشفی، ص ۳۹۳)

نوع دوم موانع و غفلت‌ها، همان حجاب‌های نورانی است که بیشتر به‌عنوان حجاب‌های علمی معروف است، یعنی در بسیاری مواقع خود علم و دانش انسان مانع درک و فهم حقیقت و گوهر انسان است، مولوی در دفتر اول مثنوی قصه نحوی و کشتیان را در مورد همین مسئله مطرح کرده و در پایان نتیجه‌گیری می‌کند که تمثیل نحو همان علوم ظاهری است، که در کتاب‌ها و بحث‌ها می‌آیند و گاه بر خودخواهی و عجب انسان می‌افزاید، اما حدیث محو به ما درس فروتنی و ترک خودخواهی و ایثار و کرم می‌دهد و انسان را سبکبال می‌کند. (سروش، قمار عاشقانه، ص ۴۱).

آن یکی نحوی به کشتی در نشست	رو به کشتیان نهاد آن خود پرست
گفت هیچ از نحو خواندی گفت لا	گفت نیم عمر تو شد در فنا
باد کشتی را به گردابی فکند	گفت کشتیان به آن نحوی بلند
هیچ دانی آشنا کردن بگو	گفت نی ای خوش جواب خوب رو
مرد نحوی را از آن در دوختیم	تا شمارا نحو محو آموختیم
فقه فقه و نحو نحو و صرف صرف	در کم آمدیابی ای یار شگرف

(مثنوی، دفتر اول / ۶ - ۲۸۵۱)

در تعبیر مولانا، از دو نوع علم سخن گفته شده است، یکی علمی که انسان را حمل و او را سبکبال می‌کند و غل و زنجیرها را از دست و پای او باز می‌کند و دیگری علمی که خود غل و

زنجیر می‌شود و انسان را سنگین می‌کند و اجازه پرواز کردن به او نمی‌دهد و در راه درک بسیاری از حقایق حجاب می‌شود:

علم اگر برتن زند باری بود	علم اگر بر دل زند یاری بود
علم‌های اهل تن احمالشان	علم‌های اهل دل حمالشان
باش تا روزی که محمولان حق	اسب تازان بگذرند از ما سبق

(همان، دفتر اول / ۴-۳۴۵۲)

این تعبیر در ادعیه ائمه دینی (ع) هم به بهترین وجهی آمده است. در مناجات شریف شعبانیه چنین آمده است:

الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انرابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حُجب النور فتصل الی معدن العظمه و تصیر ارواحنا معلقه بعز قدسک، پرودگارا به ما توفیق انقطاع کامل به سمت خودت عنایت فرما و دیده‌های دل ما را به نوری که با آن نور تو را مشاهده کنند، روشن ساز تا آنکه دیده بصیرت ما حجاب‌های نور را بردرد و به نور عظمت واصل گردد و جان‌های ما به مقام قدس عزتت در پیوند (قمی، ص ۳۰۷).

پرورش روحانی انسان

اگر بپذیریم که عصاره و گوهر تعالیم همه ادیان و مکاتب عرفانی رساندن انسان به سعادت معنوی و پرورش روحی انسان و تربیت اوست، پس عمدتاً در همه آنها به گوهر حقیقی انسان که همان روح الهی اوست توجه شده است. در تعالیم عرفانی مولانا نیز به مسئله روح و پیچیدگی‌ها و رازهای آن اشارات فراوانی شده است:

جسم ظاهر روح مخفی آمده است	جسم همچون آستین جان همچو دست
روح وحیی را مناسب‌هاست نیز	در نیابد عقل کان آمد عزیز
عقل احمد از کسی پنهان نشد	روح وحیش مدرک هر جان نشد

(مثنوی، دفتر دوم / ۵۳۲۵۳)

توجه مولانا به این مسئله از چند جهت است، یکی گرسنگی و عطش روح برای به دست آوردن طعام معنوی و یا طعام شهوانی و دوم اینکه هر غذایی که روح به سمت آن رود و از آن سیراب شود، ویژگی‌ها و خصلت‌های همان غذا را به خود می‌گیرد، و هم سنج ماکول خود می‌شود:

هر که گاه و جو خورد قربان شود هر که نور حق خورد قرآن شود
(مثنوی، دفتر پنجم / ۲۴۷۸)

این خورد گردد پلیدی زوجدا آن خورد گردد همه نور خدا
این خورد زاید همه بخل و حسد و آن خورد زاید همه نور احد
این زمین پاک و آن شورست وید این فرشته پاک و آن دیواست وید
(همان، دفتر پنجم / ۴-۲۷۲)

از آنجا که روح از عالم علوی و متعالی است پس به تبع آن نیز به هر سمتی که روح سیر کند، انسان نیز به همان مرتبه و عالم تعلق پیدا خواهد کرد.

جای روح پاک علیین بود کرم باشد کش وطن سرگین بود
بهر مخمور خدا جام طهور بهر این مرغان کور این آب شور
(همان، دفتر پنجم / ۴-۳۵۹۳)

زانکه هر مرغی بسوی جنس خویش می پرد در پس و جان پیش پیش
انیاء چون جنس علیین بدند سوی علیین جان و دل شدند
کافران چون جنس سچین آمدند سچن دنیا را خوش آئین آمدند
(همان، دفتر اول / ۴-۶۴۲)

در اندیشه مولانا عطش گرسنگی روح را با دو غذا می توان رفع کرد و تنها این دو غذاست که می تواند عطش حقیقی روح انسان را برطرف کند و جان او را فربه نماید، این دو غذای معنوی روح بشر یکی ایمان است و دیگری عشق، که در واقع یکی مقدمه دیگری است:

روح را تابان کن از انوار ماه که ز آسب دذب جان شد سیاه
از خیال و وهم و ظن بازش رهان از چه و جور رسن بازش رهان
ای عزیز مصر و در پیمان درست یوسف مظلوم در زندان تست

در خلاص او یکی خوابی بین زود کالله یحب المحسنین
(همان، دفتر ششم / ۹۰-۲۷۸۷)

خاصیت روح انسان چنان است که اگر طعام معنوی به آن نرسد، یا غذای هم سنخ خودش به او نرسد به تدریج ضعیف و ناتوان خواهد شد و چنین انسانی از درون تهی می شود.

عشق چون کشتی بود بهر خواص	کم بود آفت بود اغلب خلاص
زیرکی بفروش و حیرانی بخر	زیرکی ظنست و حیرانی نظر
عقل قربان کن به پیش مصطفی	حسبی الله گو که الله ام کفی

(همان، دفتر چهارم/ ۷-۱۴۰۵)

ایمان، دریچه ای به بی نهایت

ایمان در لغت به معنای تصدیق و باور داشتن است، اما به معنای اصطلاحی، معانی مختلفی برای آن بیان شده است. برخی ایمان را اعتراف به دل و اقرار به زبان و اعمال شرعی می‌دانند، برخی دیگر ایمان را تنها تصدیق قلبی و اقرار زبانی می‌دانند. از دیدگاه متصوفه ایمان اعتراف به زبان و اخلاص قلبی است و برخی نیز آن را عبارت از قبول دعوت باطنی و بیعت ولوی و حالت بعد از توبه دانسته‌اند که مرید در آن حالت مستعد و پذیرای احکام قلبی می‌گردد (سجادی، ص ۱۷۱).

ما در نماز سجده به دیدار می‌رویم بیچاره آنکه سجده به دیوار می‌برد
در اندیشه مولانا ایمان، تعلق پیدا کردن به بی نهایت و دل سپردن به محبوب و معشوق واقعی
است؛ به گونه‌ای که تمام وجود انسان را به خود مشغول سازد:

مشتری من خدای است او مرا	می کشد بالا که الله اشتیری
خونبهای من جمال ذوالجلال	خونبهای خود خورم کسب حلال
یارب این بخشش نه حد کار ماست	لطف تو لطف خفی را خود سزاست
دست گیر از دست ما ما را بخر	پرده را بردار و پرده ما مدر
ماز خود سوی تو گردانیم سر	چون تویی از ما به ما نزدیکتر

(مثنوی، دفتر دوم/ ۴-۲۴۴۰)

آنچه در اندیشه او حول محور ایمان دارای اهمیت و قابل توجه است، سه اصل محوری است:

اصل اول

در اندیشه او ایمان انسان باید به بی نهایت تعلق بگیرد و هر چه ایمان انسان به بی نهایت و به تعبیر خودش دریا وصل شود انسان نیز وارث آن بی نهایت خواهد شد:

بنگر اندر نقش زشت و خوب خویش	بنگر اندر عشق و در مطلوب خویش
منگر آن که تو حقیری یا ضعیف	بنگر اندر همت خود ای شریف
توبه هر حالی که باشی می طلب	آب می جو دائماً ای خشک لب
خشکی لب هست پیغامی ز آب	که بمات آرد یقین این اضطراب
این طلب مفتاح مطلوبات توست	این سپاه و نصرت و رایات توست

(همان، دفتر سوم / ۴۲-۱۴۳۷)

مولانا در جای دیگر در تفسیر کلمه قل در قرآن کریم معتقد است اینکه خداوند به پیامبرش می فرماید "بگو" منظور این است که ای پیامبر هرگز از خالی شدن و تمام شدن هراسی به دل راه مده، زیرا تو به دریایی حقیقی متصل شده‌ای که هرگز تمام نخواهد شد.

متصل چون شد دلت با آن عدن	هین مگو مهر است از خالی شدن
امر قل زین آمدش کای راستین	کم نخواهد شد بگو دریاست این
انصتوا یعنی که آبت را بلاغ	هین تلف کم کن که لب خشکست باغ

(همان، دفتر پنجم / ۹-۳۱۹۷)

شرط متصل شدن به این بی نهایت را نیز چنین بیان می کند :

چونکه با حق متصل گردید جان	ذکر آن این است و ذکر این است آن
خالی از خود بود و پیر از عشق دوست	پس ز کوزه آن تلابد که در اوست
هرکسی را هست در دل صد مراد	این نباشد مذهب عشق و وداد
یار آمد عشق را روز آفتاب	آفتاب آن روی را همچون نقاب
آنکه نشناسد نقاب از روی یار	عابد الشمس است دست از وی بدار

(همان، دفتر ششم / ۴۵-۴۱۳۹)

البته برخی هم هرگز به وصال آن نمی رسند:

نور یابد مستعد تیز گوش	کو نباشد عاشق ظلمت چو موش
سست چشمانی که شب جولان کنند	کی طواف مشعل ایمان کنند

(همان، دفتر پنجم / ۶-۲۵)

یکی از اصول چشمگیر در جهان بینی عرفانی و در مراحل سیر و سلوک به سمت مبدا جهان هستی این است که اگرچه ما در طلب کردن و ایمان خواستار رسیدن به این بی نهایت هستیم، اما در واقع کشش و جاذبه اصلی و حقیقی از جانب همان محبوب متعلق

حقیقی است، در غیر این صورت انسان هرگز به ساحل آن دریای عمیق هم نمی‌رسید:

ای دهنده عقلها فریاد رس	تا نخواهی تو نخواهد هیچکس
هم طلب از توست هم آن نیکوئی	ما کی ایم اول تویی آخر تویی
هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش	ما همه لاشیم با چندین تلاش

(همان، دفتر ششم/۴۰-۱۴۳۸)

اصل دوم

ایمان همواره باید نو شود و انسان دائماً باید تجربه‌ی ایمانی خود را تازه کند. این بحث در واقع با مبحث مراتب ایمان و اینکه ایمان دارای شدت و ضعف می‌باشد مرتبط است، زیرا انسان موجودی ذو مراتب است. پس هر مرتبه‌ای از وجود او نیز طالب مرتبه‌ای از ایمان و متعلق خاص خودش می‌باشد. به تعبیر قرآن کریم

یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله ورسوله

ای کسانی که ایمان آوردید ایمان بیاورید به خداوند و پیامبرش (نساء / ۱۳۵)

تازه کن ایمان نه از گفت زبان	ای هوا را تازه کرده در نهمان
تا هوا تازه است ایمان تازه نیست	کین هوا جز قفل آن دروازه نیست
کرده‌ای تاویل حرف بکر را	خویش را تاویل کن نی ذکر را

(مثنوی، دفتر چهارم/۴-۱۰۸۲)

مفهوم عید کردن دائمی که در اشعار مولوی آمده و معتقد است انسان باید همواره در حال نو شدن باشد، در همین ارتباط است، زیرا خداوند نوآفرین و بدیع است - لا تکرار فی التجلی - بنابراین آنانکه دائم از درون نو می‌شوند این نو شدن و تجلیات خداوند را درک می‌کنند به-همین جهت چنین انسان‌هایی هرگز کهنه نمی‌شوند.

عارفان ز آنند دایم آمنون	که گذر کردند از دریای خون
امنشان از عین خوف آمد پدید	لاجرم باشند هر دم در مزید

(همان / ۴-۴۳۶۳)

به همین دلیل که رکود و سکون روحی هرگز در جان و روح اولیاء نمود پیدا نمی کند و هر دم در حال تجلی و ظهور و حرکت دائمی هستند، پس مقوله ایمان یک حقیقت تشکیکی و ذمراتب است که همواره باید نو شود:

همچو مادر بر بچه لرزیم بر ایمان خویش پس چه لرزد آن ظریف سر به سر ایمان شده
(همان/۲۳۷۰)

این نوشدن و روند تکاملی ایمان همواره به سمت تعالی و بی نهایت در حال رشد و تکامل خواهد بود تا به عالم مستی حقیقی و تسلیم محض بنده در برابر اراده خداوند برسد که همان فنای اراده بشر در اراده خداوند است:

بیایید، بیایید که گلزار دمیده است بیایید، بیایید که دلدار رسیده است
بیارید، بیکبار همه جان و جهان را به خورشید سپارید که خوش تیغ کشیده است
(همان/۳۲۹)

اصل سوم

آثار و برکاتی است که ایمان و احساس تعلق به بی نهایت و محبوب واقعی در روح و جان انسان ایجاد می کند. این آثار و برکات را می توان در آموزه های مولانا این چنین برشمرد:
- شکوفا شدن آفتاب در درون انسان و روشن بینی درونی، زیرا ایمان روح انسان را به سمت لطافت و پاکی می کشاند و هر چه این لطافت و درخشندگی روحی انسان بیشتر باشد، قدرت انعکاس حقایق در آن هم افزون تر می شود.

چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
چو رسول آفتابم به طریق ترجمانی به نهان از او پیرسم به شما جواب گویم
به قدم چو آفتابم به خرابه ها بتابم بگریزم از عمارت سخن خراب گویم
(همان/۶۲۱)

- فربهی و عظمت یافتن روح و جان انسان به واسطه ایمان نیز از مسائلی است که مولانا در تجربه های عارفانه خود به آن پرداخته است. از جمله در دفتر پنجم در قصه توبه گنهکاری آثار باور حقیقی به خداوند را اینچنین بیان می کند:

نام من در نامه پاکان نوشت دوزخی بودم ببخشیدم بهشت
آه کردم چون رسن شد آه من گشت آویزان رسن در چاه من
آن رسن بگرفتم و بیرون شدم شاد و زفت و فربه و گلگون شدم

در بن چاهی همی بودم زبون
در همه عالم نمی گنجم کنون
گر سر هر موی من یابد زبان
شکرهای تو نیاید در بیان

(مثنوی، دفتر پنجم / ۱۴-۲۳۱۰)

همچنین در دفتر دوم در داستان مرده زنده کردن حضرت عیسی (ع) شرط موفقیت و توفیق او را در پاسخ آن حضرت به مرد ساده دل چنین بیان می کند که ما انبیا به واسطه ایمان حقیقی به خداوند و اسرار و حقایق عالم می توانیم در عالم هستی تأثیرگذار باشیم. بنابراین شرط زنده کردن مردگان صرف دانستن یک سری کلمات و اوراد نیست بلکه نفوس پاک انبیاست که در عالم تأثیرگذار می شود:

گشت با عیسی یکی ابله رفیق
استخوانها دید در حفره عمیق
گفت ای همراه آن نام سنی
که بدان مرده تو زنده می کنی
مر مرا آموز تا احسان کنم
استخوانها را بدان با جان کنم
گفت خامش کن که آن کار تو نیست
لایق انفاس و گفتار تو نیست
آن نفس خواهد زیاران پاک تر
وز فرشته در روش دراک تر
عمرها بایست تا دم پاک شد
تا امین مخزن افلاک شد

(همان / دفتر دوم / ۵-۱۴۱)

- رفع خوف و غم که در تعابیر دینی نیز بسیار آمده است از آثار و برکات ایمان واقعی است. اساساً در عرفان مولانا غم حاصل رکود و سکون و در تنگنا قرار گرفتن روح بشر است:

خون غم بر ما حلال و خون ما بر غم حرام
هر غمی کو دور ما گردید شد در خون خویش
باده غمگینان خورند و ما زمی خوشدل تریم
روبه مجبوسان غم ده ساقیا افیون خویش

(دیوان شمس، ۱۲۴۷)

- اخلاص در عمل نیز از مهم ترین برکات ایمان است.

هست ایمانش برای خواست او
نه برای جنت و اشجار او
ترک کفرش هم برای حق بود
نه زیم آنکه در آتش رود
آنگهان خندد که او بیند رضا
همچو حلوای شکر او را قضا
بنده ای کش خوی و خلقت این بود
نه جهان بر امر و فرمانش رود
پس چرا لابه کند او یا دعا
که بگردان ای خداوند این قضا
پس چرا گوید دعا الا مگر
در دعا بیند رضای دادگر

(مثنوی / دفتر دوم / ۳-۱۹۱۱)

عشق راهی به رهایی

نگاه مولانا به عشق نیز نگاه ویژه‌ای است. در اندیشه او عشق یک موجود تمام عیار و کامل است و وقتی به سراغ انسان می‌آید تمام هستی او را تحت تأثیر قرار می‌دهد نه اینکه با بخشی از وجود او سروکار داشته باشد، زیرا انسان در زندگی روزمره خود با دو دسته از مسائل روبه رو می‌شود: مسائلی که با بخشی از هستی و وجود او مرتبط می‌شود و دسته دوم مسائلی که همه هستی انسان را می‌طلبند و با تمام وجود او سروکار دارد:

عشق را صد ناز و استکبار هست	عشق با صد ناز می‌آید بدست
عشق چون وفا می‌خرد	در حریف بی وفا می‌ننگرد
تو به یک خواری گریزانی ز عشق	تو بجز نامی چه می‌دانی ز عشق

(همان، دفتر ششم / ۶-۱۱۶۴)

به‌همین جهت عشق مختص به خواص است نه عوام و همه کس محرم ورود به این درگاه مقدس نمی‌شود.

عشق چون کشتی بود بهر خواص کم بود آفت بود اغلب خلاص

(همان، دفتر چهارم / ۱۴۰۵)

در اندیشه مولانا آخرین حد مراحل سیر و سلوک که سالک را به مقصد اقصی می‌رساند عشق است و تحصیل این کمال روحانی جز از راه تبدیل مزاج روحانی و ولادت ثانی ممکن نیست و آن نیرویی که از عهده این تبدیل مزاج روحانی و قلب ماهیت بشر برمی‌آید عشق است (همایی، ص ۸۱۰).

در آموزه‌های مولانا قصه نزع عشق و عقل به‌عنوان دو مرتبه از وجود انسان مطرح شده است، اما آنچه در تعالیم او از برجستگی خاصی برخوردار است مراتبی است که او برای عقل قائل است و این نگاه ذومراتب داشتن به حقیقت انسان از بالاترین و ژرف ترین تعالیم معنوی عرفا بالاخص مولاناست. گاهی این، این عقل را ممدوح می‌نامد که منشا ایمان و سعادت حقیقی و تسلیم در برابر خداوند است:

بی ز مفتاح خرد، این قرع باب از هوی باشد نه از روی صواب

اما در برابر آن عقل مذموم است که منشأ تزویر، مکر، خودخواهی و سود پرستی است و مانع اصلی تسلیم و انقیاد در برابر حق است. در قصه سجده نکردن شیطان و مطرود در گاه الهی شدن نیز، شیطان را محروم از این درک می‌داند اگر چه علم دین داشت، ولی این علم هرگز برای او آنقدر تواضع و ذلت به وجود نیاورد، لذا راز خلقت انسان بر او مغفول ماند و از امر خداوند مبنی بر سجده بر آدم سرپیچی کرد (همان، ص ۴۶۶).

علم بودش چون نبودش عشق دین	او ندید از آدم الا نقش طین
گرچه دانی دقت علم ای امین	زانت نگشاید دو دیده غیب بین

(مثنوی، دفتر ششم/ ۶۰- ۲۵۹)

زین خرد جاهل همی باید شدن	دست در دیوانگی باید زدن
آزمودم عقل دور اندیش را	بعد از این دیوانه سازم خویش را

(همان، دفتر دوم/ ۲۳۳۰)

عقل در اینجا عقل جرئی حسابگر است که از وهم و ظن تغذیه می‌شود، یعنی عقلی که تمام احساس عجب و خودخواهی انسان از او سرچشمه می‌گیرد، اما عقل به معنای حقیقی آن همان عقل شهودی و کلی است که حقایق امور را به شایستگی درک می‌کند و مختص برگزیدگان خداوند است:

لا ابالی عشق باشد نی خرد	عقل آن جوید کز آن سودی برد
ترک تاز و تن گداز و بی حیا	در بلا چون سنگ زیر آسیاب
نه خدا را امتحانی می‌کند	نه پی سود و زیانی می‌رود
پاک می‌بازد نباشد مزد جو	آنچنانک پاک می‌گیرد ز هو

(همان، دفتر ششم/ ۷۰- ۱۹۶۷)

در اندیشه عارفانه مولانا مراد از عشق، عشق حقیقی است که معشوق در آن معشوق حقیقی است، نه عشق‌هایی که رنگ هوس و ریا دارد و انسان را به سرچشمه معنویت و تعالی روح نمی‌رساند:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود	عشق نبود عاقبت ننگی بود
کاش آن هم ننگ بودی یکسری	تا نرفتی آن همه بد داوری
عشق آن زنده گزین کو باقی است	کز شراب جان فزایت ساقی است
عشق آن بگزین که جمله انبیاء	یافتند از عشق او کار و کیا

تو مگو ما را بدان شه بار نیست باکریمان کارها دشوار نیست
(همان، دفتر اول/۱۰-۲۰۵)

مهم‌ترین ویژگی این عشق در تعالیم او دو طرفه بودن است، یعنی اشتیاق و شوق هم از ناحیه عاشق است و هم از ناحیه معشوق، در واقع کشش اصلی از ناحیه معشوق ازلی است که چون آهن ربا موجودات را به سمت خود جذب می‌کند:

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو	که نه معشوقش بود جو یای او
لیک عشق عاشقان تن زه کند	عشق معشوقان خوش و فربه کند
چون در این دل برق مهر دوست جست	اندر آن دل دوستی می دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد دو تو	هست حق را بی گمانی مهر تو
هیچ بانگ کف زدن ناید به دست	از یکی دست تو بی دست دیگر
حکمت حق در قضا و در قدر	کرده ما را عاشقان یکدیگر
تشنه می نالد که ای آب گوار	آب هم نالد که کو آن آبخوار
هست هر جزوی ز عالم جفت خواه	راست همچون کهربا و برگ کاه

(همان، دفتر سوم/۴۴۰۱-۴۳۹۲)

در مراتب عمیق عشق که فنای عاشق است، مرتبه تسلیم و رضا و فنای در معشوق است و عاشق را اختیاری نیست، زیرا اراده او در اراده معشوق حقیقی ذوب شده است:

عاقبت جوینده یابنده بود	که فرج از صبر زاینده بود
تا نسوزم کی خنک گردد دلش	ای دل من خاندان و منزلش
خانه خود را همی سوزی بسوز	کیست آنکس که بگوید لایحوز
خوش بسوز این خانه را ای شیر مرد	خانه عاشق چنین اولی ترست

(همان، دفتر ششم/۶۱۰-۵۹۵)

تجربه عاشقانه مولانا با دیدار شمس تبریزی افق‌های تازه و عمیق‌تری پیدا کرد، او در تجربه عاشقانه خودش، عشق خود را همچون یک قمار عاشقانه وصف می‌کند که حاضر می‌شود همه چیز را در پای آن قمار ببازد، ولی همواره در حسرت تکرار آن تجربه قمار عاشقانه است که آن ایثار را دوباره تکرار کند.

خنک آن قمار بازی که بباخت هر چه بودش بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر
(دیوان شمس، ۱۰۸۵)

زیرا در اندیشه او زندگی بدون این تجربه هیچ ارزشی ندارد :

هر که اندر عشق یابد زندگی کفر باشد پیش او جز بندگی
هفت دریا اندر او یک قطره ای جمله هستی ز موجش چکره ای

(همان، دفتر پنجم / ۱۸۶۶)

و تنها شرط رسیدن به حیات جاودانه و رمز پایداری انسان در رسیدن به این عشق حقیقی است:

جمله پاکی‌ها از آن دریا برنند قطره هاش یک به یک مینا گرند
آزمودم، آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی، پایداری است
اقتلونی، اقتلونی یا ثقات ان فی قتلای حیاتاً فی حیات

(همان، دفتر سوم / ۱۰-۳۸۳۷)

آثار و برکات عشق

عشق درمانی از تعالیم برجسته در آموزه‌های مولاناست، از منظر مولانا عشق همچون یک طیب معنوی و روحانی بر بالین انسان می‌آید و شفای بیماری‌ها و آلام روحی اوست. این کیمیا البته آثار و برکات بسیاری برای انسان به ارمغان خواهد آورد و از دریچه‌های مختلفی روح و جان انسان را جلا و صفا خواهد داد و خود حقیقی او را که زیر حجاب خود مجازی او مدفون شده متحول خواهد ساخت:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص و آمد و چلاک شد
جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

(همان، دفتر اول / ۶-۲۱)

برخی از مهم‌ترین آثار و برکات عشق در تعالیم معنوی مولانا چنین است :

- رسیدن به وحدت و عبور از کثرت‌ها: چون انسان عاشق تنها معشوق حقیقی خود را می‌بیند بنابراین از عالم کثرات و اختلافات متمایز می‌شود. تا زمانی که انسان تجلی خداوند را در اشیا و موجودات نبیند، در عالم کثرت است، اما اگر تجلی فعلی خداوند را در هستی ببیند و جنبه الهی اشیا را دریابد به وادی وحدت گام نهاده است:

عشق در هر دل که ماوی می‌کند ازدوئی آن دل مبرا می‌کند
چیسست تعظیم خدا افراشتن خویشتن را خوار و خاکی داشتن

چيست توحيد خدا آموختن خويشتن را پيش واحد سوختن
 گر همي خواهي كه بفروزي چو روز هستي همچون شب خود را بسوز
 (همان، دفتر اول/ ۱۵-۳۰۱۳)

- از بين رفتن غم‌ها و اندوه‌ها، در اندیشه مولانا اندوه و غم نتيجه رکود روح بشر است. وقتي انسان به اين تنگناهاي روحي دچار شود و احساس مالکيت بر خود و ديگران را در سر بپرواند، از کامياب نشدن و نرسيدن به آرزوها ملول و دل‌تنگ مي‌شود:

در خانه غم بودن از همت دون باشد واندر دل دون همت اسرار تو چون باشد
 بر هر چه همي لرزي مي دان كه همان ارزي زين روي دل عاشق از عرش فزون باشد
 (ديوان شمس، ۶۰۹)

هست هشياري زياد ما مضي ماضي و مستقبلت برده خدا
 آتش اندرزن به هر دو تا به كي پر گره باشي از اين دو هم چوني
 تا گره باني بود همراز نيست هم‌نشين آن لب و آواز نيست
 (مثنوي، دفتر اول/ ۷-۲۲۰۵)

- دليري و شجاعت انسان در مواجهه با مسائل و مشكلات: از همه مهم‌تر شجاعت برخورد با خويشتن و نفی وجود دروغين خويش كه ناشي از پندارهاي تخيل عجب و غرور بر خويشتن است:

ترس مويي نيست اندر كيش عشق جمله قربانند اندر پيش عشق
 لاتخف دان چونكه خوفت داد حق نان فرستد چون فرستادت طبق
 در ره معشوق ما ترسندگان را كار نيست جمله شاهانند، آنجا بردگان را بار نيست
 گر نهی پرگار بر تن تا بداني حد ما حد ما خود اي برادر لايق پرگار نيست
 (همان، دفتر پنجم/ ۲۱۸۴)

- تابندگي و درخشندگي روحي كه به واسطه فريبي روحي پديدار مي‌شود و انسان از حصارهاي زمان و مكان بيرون مي‌رود و به پاييندگي و جاودانگي مي‌رسد:

مرده بودم زنده شدم، گريه بودم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاينده شدم
 ديده سير است مرا، جان دلير است مرا زهره شير است مرا، زهره تابنده شدم
 چشمه خورشيد توئي سايه گه بيد منم چونك زدي بر سر من پست و گدازنده شدم
 تابش جان يافت دلم واشد و بشكافت دلم اطلس نو بافت دلم دشمن اين زنده شدم

زهره بودم ماه شدم چرخ دو صد تاح شدم یوسف بودم ز کنون یوسف زاینده شدم
(دیوان شمس، ۱۳۹۳)

- عشق بهترین و سریع ترین راه برای رسیدن به معشوق حقیقی و ازین بردن حجاب های ظلمانی و نورانی روح انسان است .

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه	سیر زاهد هر مهی یک روزه راه
گرچه زاهد را بود روزی شگرف	کی بود یک روز او خمین الف
زاهد با ترس می تازد به پا	عاشقان پیران تر از برق و هوا
کی رسند آن خائفان در گرد عشق	آسمان را فرش سازد درد عشق

(مثنوی / دفتر سوم / ۲۱۹۳)

مولوی در مورد سر موفقیت و محبوبیت پیامبر اکرم (ص) معتقد است، اینکه خداوند در وصف او فرمود:

« لولاک، لما خلقت الافلاک، اگر تو نبود، جهان را خلق نمی کردم » به خاطر همین عشق و اخلاص او بود:

شد چنین شیخی گدای کو به کو	عشق آمد لا ابالی اتقوا
با محمد بود عشق پاک جفت	بهر عشق او را خدا لو لاک گفت
منتهی در عشق چون او بود فرد	پس مر او را زانبیاء تخصیص کرد
گر نبود بهر عشق پاک را	کی وجودی دادمی افلاک را

(همان، دفتر پنجم / ۹-۲۷۳۴)

همچنین در قصه معراج پیامبر (ص) نیز راز برتری پیامبر (ص) بر جبرئیل را در سفر معراج چنین بیان می کند:

گفت هین او را پیر اندر پیم	گفت اونی من حریف تو نی ام
باز گفت او را سپر ای پرده سوز	من به اوج خود نرفتم هنوز
گفت بیرون زین حد ای خوش فرمن	گر زخم پری بسوزد پر من
احمد ار بگشاید آن پر جلیل	تا ابد مدهوش ماند جبرئیل
حیرت اندر حیرت آمد زین قصص	بیهشی خاصگان اندر اخص

(همان، دفتر چهارم / ۳۷۹۹)

- نو شدن و تجدید حیات روحی از بالاترین آثار و برکات عشق است که در تعالیم معنوی مولانا به تصویر کشیده شده است، زیرا تلاطم و حرکت همیشگی از مهم‌ترین ویژگی‌های روحی عارفان است:

از جمادی مردم و نامی شدم	و از نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	از چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک بال و پر
واز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شئی هالک الا وجهه

(همان، دفتر سوم/۳۹۰۰)

انسان هنگامی واجد نو شدن واقعی می‌شود که هویت جدیدی پیدا کند و تنها جامه بیرون را نو نکند، بلکه تمام شخصیت خود را نو و شخصیت قبلی خود را قربانی کند. تمثیل آب دریا با نو شدن و به قربانگاه بردن عزیزترین سرمایه خود در تمثیل مولانا مشهود است:

دشمن خویشیم و یار آنکه ما را می کشد	غرق در یائیم و ما را موج دریا می کشد
آنچنان در پیش او شیرین و خوش جان می دهیم	کان ملک ما را به شهد شیر و حلوا می کشد
خویش فربه می‌نمائیم از پی قربان عید	کان قصاب عاشقان بس خوب و زیبا می کشد
نیست عزرائیل را بر عاشقان دست و رهی	عاشقان عشق را هم عشق و سودا می کشد

(دیوان شمس، ۷۲۸)

در تعابیر دینی هم آمده که تا انسان عزیزترین چیزها را فدا نکند به حقیقت شیرینی و کمال نمی‌رسد.

لن تالوالبر حتی تنفقوا مما تجبون، هرگز به نیکی نمی‌رسید مگر اینکه از آنچه خود دوست می‌دارد انفاق کنید (آل عمران/۹۲).

این نو شدن و تجدید حیات معنوی در اندیشه عارفان به‌طور اعم و در آموزه‌های مولانا به‌طور اخص دو مرحله دارد:

مرحله اول

پیراستن و زدودن زنجیرهای رذائل اخلاقی از دست و پوی روح و جان انسان تا از درون به آزادگی روحی و درونی برسد. نقش عشق در این مرحله در زدودن این زنجیرها بسیار حائز اهمیت است:

بی غرض نبود به گردش در جهان غیر جسم و غیر جان عاشقان
(مثنوی، دفتر اول/ ۲۸۰۵)

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد
(همان، دفتر اول/ ۲۲)

سخت نازک گشت جانم از لطافت های عشق دل نخواهم، جان نخواهم، آن من کو، آن من
(دیوان شمس، ۱۹۴۶)

در قرآن کریم به این حقیقت اشاره شده که انسان گاهی چنان روحش دچار این زنجیرها و
زشتی ها می شود که حتی از روبه رو شدن با زیبایی های حقیقی جهان هستی لذت نمی برد و
زشتی ها برای او شادی آفرین می شود

و اذا ذکر الله وحده اشمازت قلوب الذین لا یؤمنون بالاخره و اذا ذکر الذین من دونه اذا هم
یستبشرون، وقتی نام خداوند ذکر شود آنانکه به آخرت ایمان ندارند ملول و دلتنگ می-
شوند ولی وقتی چیزهای مادون - غیر خدا- آن ذکر شود آنان شاد می شوند (زمر/ ۴۵).

مرحله دوم

آراستن روح انسان به فضائل و محاسن اخلاقی مرحله بعدی است. فضائل از جنس حقیقت بشر
هستند و انسان را به خویشتن واقعی او نزدیک تر می کنند، چنانکه رذائل انسان را از خویش
بیگانه می کنند، چون از جنس حقیقت انسان نیستند، نقش عشق در شناخت حقیقت این فضائل
و منور کردن وجود انسان به آنها بسیار با اهمیت است، زیرا این توجه انسان به کمال در این
مرحله هر لحظه نسبت به قبل رو به تکامل است و هرگز رکود و سکون و ملامت بیار نمی آورد:

ذکر حق پاک است چون پاکی رسید رخت بریندد برون آید پلید
چون در آید نام پاک اندر دهان نه پلیدی ماند و نه اندهان

(مثنوی/ دفتر سوم/ ۸۵)

اوج این تغییر و تحول در نو شدن دائمی انسان به ادب باطنی و حضور دل در محضر محبوب
و معشوق حقیقی است، که مولانا در قصه ابراهیم ادهم به بهترین وجهی پرده از آن برداشته
است:

دل نگه دارید ای بی حاصلان در حضور حضرت صاحب دلان
نزد اهل تن ادب در ظاهر است که خدا ز ایشان نهان را ساتر است

نزد اهل دل ادب در باطن است
تو به عکسی پیش کوران بهر جاه
پیش بینایان کنی ترک ادب
که نهانشان بر سرائر فاطن است
با حضور آیی نشینی پایگاه
نار شهوت را از آن گشتی حطب

(همان، دفتر دوم/ ۶-۳۲۲۳)

نتیجه

اگر مهم‌ترین رسالت عرفان را وصال به خداوند و خداگونه شدن بدانیم، طبیعتاً توجه به استعدادهای روحانی و معنوی انسان و زمینه‌سازی و پرورش آنها از اهمیت زیادی برخوردار خواهد بود. چنانچه در تعلیمات مولانا این مسئله بسیار برجسته است. مولانا که از طرفی وارث تعلیم عمیق عارفان پیش از خود و از طرف دیگر خود واجد تجربه‌های عمیق عرفانی بود، مسئله تکامل معنوی انسان را که از دغدغه‌های بنیادین بشر طی تاریخ بوده است، در دو سطح مطرح کرد:

از یک جهت، توجه او به به موانع این خودشکوفایی بود، که در یک مرتبه از خود بیگانگی روحی و قطع ارتباط آگاهانه با خود الهی است، و در مرتبه دیگر رذائل و بیماری‌های اخلاقی که آنچنان بر دست و پای روح انسان می‌چسبند که اجازه شکوفایی معنوی را به او نمی‌دهد.

از جهت دیگر، در خودشکوفایی معنوی توجه مولانا به دو مسئله ایمان و عشق است. ایمان از آن جهت که حقیقتی ذو مراتب است، همواره انسان را به نو شدن فرا می‌خواند و اجازه توقف و سکون به او نمی‌دهد. در مرتبه دیگر عشق در اندیشه مولانا چون خودش وافی و تمام عیار است، تمام وجود انسان را تصرف می‌کند و تمام شخصیت مجازی و دروغین او را از بین می‌برد و وجود مالکانه او را که منشأ همه رذیلت‌های درونی اوست به وجود ایثارگرانه و عاشقانه تبدیل می‌کند، و همچون طبیعی روحانی روح انسان را به سلامتی کامل می‌رساند.

منابع

قرآن کریم

- الن تورن، *نقد مدرنیته*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، گام نو، ۱۳۸۰.
زرین کوب، عبدالحسین، *جستجو در تصوف*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶.

- دیویدری، گریفین، *خدا و دین در جهان پست مدرن*، ترجمه حمیدرضا آیت الهی، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.
- سروش، عبدالکریم، *قصه ارباب معرفت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
- فروزان فر، بدیع الزمان، *شرح مثنوی شریف*، ج ۳، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
- _____، *احادیث و قصص مثنوی*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۱.
- فروم، اریک، *داشتن و بودن*، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، فیروزه، ۱۳۸۲.
- قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*، قم، جامعه القرآن الکریم، بی تا.
- گنون، رنه، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۲.
- مولوی، محمد بن محمد بلخی، *مثنوی معنوی*، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۸.
- _____، *دیوان کبیر (شمس)*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، نشر زهره، ۱۳۷۸.
- کاشفی، ملا حسین، *لب لباب مثنوی*، تصحیح حاج سید نصر الله تقوی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۵.
- نصر، سید حسین، *انسان و طبیعت*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
- همایی، جلال‌الدین، *مولوی نامه*، تهران، هما، ۱۳۸۵.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

نقد و بررسی اهم تقاریر برهان وجودی در فلسفه غرب

دکتر صالح حسن‌زاده *

چکیده

در تاریخ اندیشه بشری، برای اثبات وجود خدا راه‌ها و شیوه‌های گوناگونی ارائه شده است. در میان براهین اثبات وجود خدا، برهان وجودی بحث برانگیزترین آنها بوده است. برهان وجودی با تحلیل مفهوم خداوند، وجود واقعی او را اثبات می‌کند. این برهان از هر گونه مفهوم تجربی فراتر رفته است. سابقه تاریخی برهان وجودی به ارسطو می‌رسد، اما این آنسلم بود که در فلسفه غربی آن را در کتاب *پروسلوگیون* (*prosligion*) [گفت و گو با غیر] به صورت برهان بیان کرده است.

از زمان خود آنسلم، مخالفان و موافقان این برهان برای اثبات عقیده خود قلم‌فرسایی کرده‌اند. در این میان، دفاع دکارت از این برهان در قرن هفدهم با تقریر جدید، توجه متفکران را به نحو ویژه به آن جلب کرد.

آراء متفاوت برخی فیلسوفان مسلمان معاصر در اعتبار و عدم اعتبار منطقی این برهان نیز جالب توجه است. به هر حال به نظر دقیق، برهان وجودی دلیلی مبهم، نامعتبر و مبتنی بر مغالطه‌ای از نوع خلط میان مفهوم وجود و مصداق آن است.

واژگان کلیدی: خدا، برهان وجودی، ذهن، عین، آنسلم، دکارت، کانت.

مقدمه

برهان وجودی با ویژگی خاص خود در عین سادگی، بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی و کلامی را در خود جای داده و همین امر سبب مباحثات طولانی در باره آن شده است. به رغم انتقادات شدید از این برهان، در سال‌های اخیر شاهد توجه و اقبال متفاوت فلاسفه و متألهان به این برهان هستیم.

یکی از علل توجه به نظر نگارنده این است که در ادیان توحیدی، وجود خدا نخستین و مهم‌ترین حقیقتی است که باید به آن از روی تأمل و علم ایمان آورد؛ وجود خداوند جهان و انسان واقعیتی است که باید به کمک دلایل و براهین آن را پذیرفت. فکر و تصور خدا را نمی‌توان از سر

Sa.hassanzadeh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۲/۲۰

* استادیار دانشگاه علامه طباطبایی (ره)

تاریخ دریافت: ۸۸/۶/۲۵

بیرون کرد. تمام حرف و حدیث در نحوه اثبات و برهانی کردن درک و تصور انسان از خدا و نحوه حضور و ظهور او در زندگی انسان و اداره امور عالم است. راه‌ها و استدلال‌هایی که بشر برای وصول به معرفت خداوند در پیش می‌گیرد گوناگون و فراوان است.

بهترین راه برای رسیدن به خداوندی که وجودش از هر چیزی روشن‌تر و حضورش برای هر شیء از تمام چیزها نزدیک‌تر است، همانا گردگیری کردن فاهمه و تحصیل تصور درست نسبت به اوست، چون خفای خداوند از شدت ظهور او و دوری و بطون او از شدت نزدیکی وی است. البته دوری و بطون او از دید محجوبان است، زیرا خودبین و حتی موجودبین، خداین نخواهد بود. اگر قصور و ضعف بشر با پرهیز از خودبینی و موجودبینی برطرف گردد و اگر انسان با نجات از غفلت و نسیان و اسارت ماده، گوش جان به ندای وجود محض و امر قدسی بسپارد، آنگاه می‌تواند خدا را به اندازه سعه وجودی خویش مشاهده کند و معرفت او را با اعتراف به «ما عرفناك حق معرفتك» متمیم کند (مجلسی، ص ۲۳).

پیشینه تاریخی برهان وجودی

طرح موضوع برهان وجودی از نگاه تاریخی به ارسطو باز می‌گردد. وی در آثار خود به مطالبی اشاره می‌کند که ظاهراً با برهان وجودی همانندی‌هایی دارند. برخی از این مطالب از این قرارند: «تامّ طبیعتاً مقدم بر غیر تامّ است» (ارسطو، در آسمان، ص ۸)، «وجود جسم مفارق و شریفی که از اجسام آسمان ما دور است» (همان، ص ۱۰)، «ضرورت محرک بسیط و نامتحرک» (همان، ص ۹۰)، «وجود موجود دارای بالاترین کمال ممکن» (همان، ص ۱۰۷). «طبیعت همواره متوجه بهترین است» (همو، در کون و فساد، ص ۱۲۹)، «اگر حرکت باید مستمر باشد، علت باید یگانه، غیرمتحرک، غیرکائن و غیرفاسد باشد» (همان، ص ۱۳۱)، «ضرورت یک نخستین محرک» (همو، متافیزیک، ص ۳۹۵)، «محرک نخستین و فعالیت او» (همان، ص ۳۹۹). ارسطو معتقد بود که «هر جا بهتری هست باید بهترینی باشد» (دکارت، اصول فلسفه، ص ۶۱). مفاد مشترک جملات یاد شده این است که کمالات مشکک و متدرج در موجودات مشهود مستلزم وجود عالی‌ترین یا کامل‌ترین یا برترین درجه است؛ باید پیشاپیش وجود برتر و اشرف باشد تا موجودات پایین‌تر و اخس پیدا بشوند.

ارسطو از این جملات تنها «محرک نامتحرک» را به صورت یک برهان تدوین کرده است.

او با ابطال تسلسل، محرک یعنی واجب الوجود، یا علّة‌العلل موجودات را اثبات می‌کند. مطالب ارسطو بعدها توسط متفکران و متألهان مسلمان به نام «قاعده امکان اشرف» و به وسیله متألهان مسیحی هم به عنوان برهان وجودی بازسازی و تدوین شد. طرح موضوع امکان اشرف در تفکر فلسفی اسلامی، از دیدگاه تاریخی به ابن سینا باز می‌گردد، بی آنکه وی آن را به صورت قاعده‌ای درآورد. ابن سینا در تعلیقات، این موضوع را در چهره کلی آن چنین مطرح می‌کند:

فالكمال المطلق يكون حيث الوجود بلا امکان و الوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل. ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول و كل ما سواه فانه ممكن في ذاته... (ابن سینا، ص ۲۱).

خلاصه این عبارت و بعدش این است که: کمال مطلق، حیثیت وجوب بدون امکان، و وجود بدون عدم و فعل بدون قوه و حق بدون باطل است. هر آنچه از پس آن بیاید، ناقص‌تر از وجود اول است و غیر از آن هر چه هست، در ذات خود ممکن است. پس هر یک از عقول فعال نسبت به آنچه از آن صادر می‌شود، اشرف است و همه عقول فعال از امور مادی شریف‌ترند. در میان مادیات نیز موجودات آسمانی برعالم طبیعت برتری دارند. مقصود او (۴) از اشرف در اینجا چیزی است که در ذات خود تقدم دارد و هستی مرتبه فروتر از آن، تنها پس از هستی آن امر متقدم امکان‌پذیر است (همان). گویا ابن سینا در اینجا به تفکرات ارسطو اشاره می‌کند، زیرا آنجا که می‌گوید: مقصود او؟، مرادش ارسطوست.

بعد از ابن سینا، این مسئله به صورت قاعده مهم نزد سهروردی دیده می‌شود. وی پس از شرح و بسط اصل قاعده، صریحاً ریشه آن را به ارسطو باز می‌گرداند: «آنچه در مورد قاعده امکان اشرف گفته شد، تفصیل مطلبی بود که پیشوای بحث‌کنندگان فلسفی، یعنی ارسطو اجمال آن را آورده است. ارسطو در کتاب *السما و العالم* به طریق اشاره سخنی بدین مضمون دارد که لازم است در امور علوی به تقدم اکرم و اشرف معتقد شویم» (سهروردی، ص ۴۴۴). سهروردی در کتاب *حکمة/الاشراق* نیز فصلی را به قاعده امکان اشرف اختصاص داده، آن را یکی از قواعد اشراق می‌شمارد (شیرازی، ص ۳۶۷).

در تفکر فلسفی مسیحی، مبدع اولیه این برهان سنت آگوستین بوده است (ژیلسون، ص ۱۵۰)؛ ولی در تاریخ فلسفه به علت آنکه آنسلم آن را تدوین و مطرح کرده، نام این برهان با وی گره

خورده است *Cambridge* (Anselm, *Monologion and Proslogion*, pp. ۹۹-۱۰۱; *The Companion to Anselm*, p. ۶۲).

این برهان از قرون وسطی به بعد به انحاء مختلف جلوه کرده است و در مذاهب دکارت، مالبرانش، لایب‌نیتس، اسپینوزا، کانت و حتی هگل تفسیر و استفاده شده است (رک. Jordan, p. ۲۹-۱۱۰).

به هر حال در تاریخ اندیشه، برای اثبات وجود خدا راه‌ها و شیوه‌های گوناگونی ارائه شده است. در میان همه براهین، برهان وجودی بحث برانگیزترین آنها بوده است. مخالف و موافق این برهان به نحو پر دردسر قلم فرسایی کرده‌اند.

آنسلم این برهان را در کتاب «پروسلوگیون» به همراه پاسخ‌های خود به اعتراضات گونیلو (Gaunilo)، یکی از منتقدان معاصرش، بیان کرده است (Anselm, *The Cambridge Companion to Anselm*, chapter ۲-۵).

آراء و نظرات اندیشمندان در خصوص این برهان بسیار متفاوت است؛ برخی آن را فاقد ارزش و صرفاً بازی با کلمات می‌دانند و برخی دیگر به خاطر آن آنسلم را ستایش می‌کنند. بزرگانی مانند دکارت و لایب‌نیتس آن را به شیوه و صورت جدید تکرار کرده و برای اثبات عقاید فلسفی خود به کار برده‌اند. عده‌ای دیگر مانند آکویناس و کانت آن را رد کرده‌اند (Mackie, p. ۴۱). همچنان که از متفکران مسلمان استاد شهید مرتضی مطهری مخالف و مرحوم علامه جعفری موافق آن برهان‌اند. همان گونه که خواهیم دید، آیت الله جوادی هم موافق و مخالف را تخطئه می‌کند و از اساس آن برهان را معیوب و مخدوش به شمار می‌آورد.

برهان وجودی آنسلم در یک نگاه

آنسلم در برهان وجودی خود به مفاهیم تجربی متوسل نشده است. از تحلیل وجود ذهنی خداوند، وجود خارجی و وجود عینی او را ثابت می‌کند. او در این برهان همانند یک ریاضی‌دان با در دست داشتن مجموعه‌ای از داده‌ها به سوی مفاهیم قابل اثبات به پیش می‌رود و برهان خود را با تعریف خداوند یعنی محوری‌ترین مفهوم در برهان آغاز می‌کند؛ «خدا موجودی است که بزرگتر از آن قابل تصور نیست».

وقتی در باره خدا سخن می‌گوییم، اثباتاً و نفیاً، چنین معنایی را در ذهن داریم، یعنی هر کس

تصوری از خدا دارد، چه منکر او باشد و یا مؤمن به او. آن تصور عبارت است از «موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست». به اعتقاد آنسلم وقتی آدم احمق در *مزامیر داود*، مزبور چهاردهم می‌گوید خدایی نیست، او می‌فهمد که خدا بزرگ‌ترین موجود است و عالی‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد. آدم احمق کتاب مقدس، در واقع تمام کسانی هستند که وجود خدا را نفی می‌کنند. لازمه نفی وجود عینی او درک وجود ذهنی اوست (کتاب مقدس، مزامیر، ۱۴؛ Anselm, Monologion and Proslogion, pp. ۹۹-۱۰۱)

عده‌ای آگاه نیستند که در ذهن چه دارند، تا وجود عینی آن ایجاد شود. نقاشی که می‌خواهد اثری خلق کند، وجود عینی او را نمی‌شناسد تا وقتی که آن را نقاشی کند. وقتی که آن را تصویر کرد، هم وجود ذهنی‌اش را می‌شناسد و هم وجود عینی‌اش را. پس به احمق و منکر می‌توان گفت که خداوند به عنوان موجودی که از او بزرگ‌تر را نتوان درک کرد، دست‌کم در ذهنش وجود دارد.

آنسلم با استفاده از فلسفه آن زمان می‌گوید: وجود عینی عالی‌تر از وجود ذهنی است. حال، عالی‌ترین وجود ذهنی باید در عین و خارج هم وجود داشته باشد. اگر در عین وجود نداشته باشد تناقض ایجاد می‌شود. آنسلم می‌گوید این تلازم میان وجود ذهنی و وجود عینی فقط مربوط به وجود مطلق، یعنی خداوند است. مفهوم خدا در ذهن، منطقی و وجودش در عین را در بر می‌گیرد (Anselm, *The Cambridge Companion*, pp. ۱۵۷-۱۷۹).

دو صورت برهان وجودی آنسلم

آنسلم دو تقریر از برهان وجودی ارائه داده است که نتایج آنها یکسان نیست و در مقدمات نیز تفاوت دارند. تقریر اول اثبات می‌کند که از صرف تصور خداوند، وجود واقعی وی لازم می‌آید، ولی تقریر دوم علاوه بر وجود، وجوب وجود و ضرورت وجود او را اثبات می‌کند؛ به عبارت دیگر، تفاوت بین دو صورت این است که اولی مبتنی بر استناد وجود به موجود مطلقاً کامل است و در دومی دایر بر این است که عدم وجود برای موجود واجب، قابل تصور نیست.

برهان آنسلم از سه مقدمه تشکیل یافته است:

۱. همه انسان‌ها _ حتی شخص ملحد _ مفهومی از خدا در ذهن دارد؛
۲. خدا بنا بر تعریف موجودی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست؛

۳. اگر خدا هم در ذهن و هم در عالم واقع وجود داشته باشد بزرگ‌تر از هنگامی است که فقط در ذهن وجود دارد.

نتیجه: خداوند ضرورتاً و منطقی در عالم خارج موجود است.

صورت اول به این شرح است: «خدا موجودی است که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد». اکنون ما تصور چنین موجودی را داریم. بنا به تعریف، وجود برای چنین موجودی ضروری است. اگر او وجود نداشته باشد در خارج، بزرگی او همانند بزرگی موقعی که وجود داشته باشد نیست، یعنی وجود عینی عالی‌تر از وجود ذهنی است. خلاصه چون او بزرگ‌ترین موجودی است که می‌توان تصور کرد، پس وجود دارد.

قالب فوق همان است که آنسلم برهان را در آن ارائه کرده است. به نظر می‌آید که این قالب یک مقدمه مخفی با خود همراه دارد؛ برای آشکار کردن آن باید به این صورت استدلال شود:

۱. هرچه که بتواند به کامل‌ترین موجود ممکن محمول واقع گردد، باید در واقع و در حقیقت وجود داشته باشد.

۲. اسناد وجود واقعی به کامل‌ترین موجود ممکن، امکان دارد.

۳. نتیجه: پس وجود واقعی کامل‌ترین موجود ممکن باید در عالم خارج وجود داشته باشد.

صورت دوم برهان آنسلم، این گونه است: «منطقاً ضروری است که هر چه برای مفهوم موجود واجب، ضرورت دارد مورد تصدیق قرار گیرد». وجود واقعی و عینی منطقاً برای مفهوم موجود واجب ضرورت دارد. بنابراین منطقاً ضروری است که به وجود عینی موجود واجب اذعان کنیم (Ibid).

همچنان که ملاحظه می‌شود، آنسلم در تقریر دوم علاوه بر اثبات وجود برای خدا، به ضرورت وجود او نیز اشاره می‌کند، یعنی اینکه تصور عدم وجود واقعی خدا غیر ممکن است.

بدین ترتیب آنسلم بحث خود را (Anselm, *Monologion and Proslogion*, p. 100)، با بررسی تفاوت میان آنچه فقط در ذهن وجود دارد و آنچه هم در ذهن و هم در خارج موجود است ادامه می‌دهد. کدام یک بزرگ‌تر است؟ آنسلم برای یافتن پاسخ کار نقاش را مثال می‌زند. یک وقت نقاش کار هنری را فقط در ذهن طراحی می‌کند؛ بار دیگر همان کار را در خارج

پیاده می‌کند. کدام بزرگ‌تر و واقعی‌تر است؟ آنسلم شق دوم را انتخاب می‌کند؛ وقتی کار هنری و نقاشی هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد، بزرگ‌تر و واقعی‌تر است.

آنسلم با استفاده از آن سه مقدمه و مثال نقاشی، وجود خداوند در عالم خارج را، به عنوان واجب‌الوجود که وجود خارجی برایش ضرورت دارد، اثبات می‌کند. زیرا اگر خداوند موجود در ذهن، در خارج و عالم واقع موجود نباشد، می‌توان موجودی بزرگ‌تر از او را تصور کرد که هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد؛ اما این بر خلاف فرض است، زیرا به موجب تعریف در مقدمه دوم خدا موجودی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، پس باید خداوند مطابق با مفهوم ذهنی در خارج نیز موجود باشد.

استدلال آنسلم را می‌توان به صورت برهان خلف نیز بیان کرد. برهان خلف مدعا را از راه غیر مستقیم اثبات می‌کند، یعنی از راه ابطال نقیض مدعا و چون ارتفاع نقیضین با هم محال است، پس خود مدعا حق است. بنابراین یکی از پایه‌های برهان خلف، امتناع ارتفاع نقیضین است.

به هر حال استدلال آنسلم به روش خلف به این صورت در می‌آید: از میان دو قضیه «خدا در خارج موجود است» و «خدا در خارج موجود نیست»، تنها یکی صحیح است. چنین فرض می‌کنیم که نقیض ادعای آنسلم، یعنی خدا در خارج موجود نیست، صادق است. اگر خداوند در خارج وجود نداشته باشد، لازمه‌اش این است که خدا، که بنا به تعریف در مقدمه دوم هیچ چیز بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، چیزی باشد که بزرگ‌تر از آن قابل تصور است، و این منطقاً محال است. پس قضیه «خدا در خارج موجود نیست» از نظر منطقی محال است. در نتیجه نقیض آن، یعنی خدا در خارج موجود است، حق است.

انتقاد گونیلو بر استدلال آنسلم

آنسلم هنگام ارائه برهان وجودی به «احمق» مزامیر نظر دارد که در دل می‌گوید: «خدایی نیست» (مزامیر ۱۴: ۱؛ ۵۳: ۱). آنسلم می‌گوید که حتی چنین فردی از خدا تصوری به عنوان موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، دارد و هنگامی که زوایای این مفهوم را به درستی دریابیم، متوجه می‌شویم که چنین مفهومی نه تنها در ذهن و فاهمه، بلکه در خارج و واقع هم وجود دارد.

نخستین ناقد مهم این برهان، گونیلو بود. وی راهبی در مارموتیه (Marmoutiers) فرانسه و معاصر آنسلم بود. او مدعی است که به کارگیری برهان آنسلم در حوزه‌های دیگر به نتایج غیر منطقی و محال می‌انجامد. ما نمی‌توانیم از وجود چیزی در ذهن، وجود خارجی آن را نتیجه بگیریم، زیرا اگر این مورد صحیح باشد می‌توانیم با این گونه استدلال وجود جزیره‌ای را که کامل‌تر از آن وجود ندارد فرض کنیم. چنین جزیره‌ای باید وجود داشته باشد، در غیر این صورت جزیره نخواهد بود (Anselm, Basic Writings, p.۹۹).

آنسلم در پاسخ می‌گوید که وجود واقعی یک جزیره نمی‌تواند ناشی از تصور ذهنی آن باشد، زیرا چنین موجودی واجد کمال مطلق نیست که نتواند فاقد چیزی باشد. فقط در مورد مفهوم خداست که از تصور آن، وجود واقعی او ناشی می‌شود، نه مفاهیم دیگر؛ زیرا فقط خداوند، واجب‌الوجود، که واجد کمال مطلق است نمی‌تواند فاقد هیچ کمالی، به ویژه کمال وجود باشد؛ اما جزیره ممکن است فاقد وجود واقعی باشد، چون واجد کمال مطلق نیست. بنابراین، جزیره‌ای که بزرگ‌تر از آن تصور نشود در مقایسه با موجود کامل مطلق که بزرگ‌تر از او تصور نشود، ماهیتی کاملاً متفاوت دارد (ibid, p.۱۰۵).

نکته‌ای که آنسلم در پاسخ به گونیلو بر آن اصرار دارد این است که وجود در نظر او نه مفهوم، بلکه واقعیتهایی مقدم بر آن است (ibid, pp.۱۰۵-۱۱۳). از این رو، برهان آنسلم را نباید برهانی وجود شناختی تلقی کرد - آنچه‌اگرچه کانت آن را توصیف می‌کند. به بیان دیگر، به باور آنسلم این برهان با واقعیت وجود سروکار دارد، نه فهم معنای واژه وجود. لذا آنجا که «احمق در دل خود می‌گوید: خدا نیست»، او می‌تواند معنای وجود را بفهمد، اما آنچه او نمی‌تواند بفهمد نفس واقعیت است (Anselm, The Cambridge Companion, p.۱۵۹).

نکته دیگری که در فهم استدلال آنسلم، به خواننده کمک می‌کند، درک و فهم رابطه «ایمان و عقل» است، زیرا که برای آنسلم ایمان نقطه عزیمت است، در حالی که عقل وسیله‌ای است مفید و ضروری برای توضیح و توجیه محتوای ایمان. آنسلم در آغاز پرسوگونیون پس از دعا و درخواست از خدا برای کمک به شناخت خود می‌گوید: «ایمان می‌آورم تا بفهمم» (ibid, pp.۹۷-۹۹). بنابراین در فهم استدلال آنسلم، ایمان پیشین به خدا و دعا دارای اهمیت فراوان است. افزون بر آن، این برهان با تأمل و تفکر بدست آمده است و حاصل یک تصور و استدلال سطحی نیست.

ایراد آکوئیناس به برهان وجودی

قدیس توماس آکوئیناس برهان آنسلم را این گونه فهمیده است:

۱. خدا بنا به تعریف چیزی است که نمی توان هیچ چیز را بزرگ تر از او تصور کرد.
۲. آنچه هم در ذهن و هم در واقع وجود داشته باشد، بزرگ تر از آن است که فقط در ذهن موجود باشد.
۳. بنابر این خدا باید وجود داشته باشد (گیسلر، ص ۲۰۵).

آکوئیناس به این استدلال سه ایراد گرفته است:

- الف. چنین نیست که همگان واژه خدا را بدین معنا بفهمند که او موجودی است که نتوان هیچ چیز را بزرگ تر از او تصور کرد.
- ب. حتی اگر خدا بدین صورت فهمیده شود، اثبات نمی کند که خدا واقعاً وجود دارد، بلکه تنها به وجود ذهنی او دلالت می کند. در این برهان، وجود خدا پیش فرض گرفته شده است؛ به سخن دیگر برهان در اثبات خدا بی اثر است.
- ج. قضیه «خدا وجود دارد، در حد ذات خود بدیهی است، اما برای ما افراد انسانی بداهت ندارد، زیرا نمی توانیم به ذات خداوند مستقیماً معرفت پیدا کنیم، بلکه تنها می توانیم از طریق برهان «ائی»، یعنی با واسطه قرار دادن آثار و مخلوقات او، غیر مستقیم به وجودش پی ببریم. بنابر این، تنها طریقی که می توانیم به حیطه اثبات وجود خدا نفوذ کنیم، به نحو تجربی و (ما تأخر) از طریق وجود مخلوقات او است، نه با شهود مستقیم وجود او به نحو پیشین (ما تقدم) به توسط تصور صرف وجود ذهنی او (Aquinas, p. ۱۱).

طرح و تقریر دکارت از برهان وجودی

ایرادات گونیلو، آکوئیناس و دیگران سبب شد که این برهان مدت ها مسکوت بماند، اما دکارت در قرن هفدهم آن را دوباره مطرح کرد و به خاطر شیوه بیان موضوع و عوامل سیاسی در عصر نوزایی، به طور گسترده توجه متفکران را به آن جلب کرد. دکارت نکته ای را مطرح کرد (دکارت، تأملات، تأملات ۳ و ۵؛ اصول فلسفه، اصل ۱۴ و ۱۵) که بسیاری از مباحثات جدید در باب برهان وجودی حول آن می گردد و آن این است که وجود برای خدا خاصه ذاتی

است؛ به این معنا که وجود می‌تواند در عداد صفات یا محمولات معرف خدا قرار گیرد؛ درست همان گونه که برابر بودن مجموع زوایای داخلی مثلث با دو زاویه قائمه آن، جزء خاصه ذاتی مثلث و ضروری آن است. خدا بدون ذاتی و خاصه وجود نمی‌تواند خدا باشد، همچنانکه مثلث بدون خاصه ذاتی مثلث نیست.

تفاوت بسیار مهم میان مثلث و خدا این است که در مورد مثلث به صرف تعریف آن نمی‌توانیم وجود واقعی آن را استنتاج کنیم، زیرا وجود جزء ذات مثلثیت نیست، اما در مورد موجود کامل مطلق می‌توان وجود را صفت ذاتی او دانست، زیرا وجود برای خدا صفت ذاتی است که بدون آن «موجود کاملاً مطلق» و «نامتناهی» وجود نخواهد داشت. برهان وجودی دکارت را می‌توانیم به دو صورت دسته‌بندی کنیم.

دو استدلال در برهان وجودی از نظر دکارت

استدلال اول با استفاده از مفهوم موجود مطلقاً کامل است که مستلزم وجود آن است. دکارت در این مورد می‌گوید:

به یقین من مفهوم وجود کامل مطلق را در ذهن خودم از مفهوم هیچ شکل و عددی کمتر نمی‌یابم؛ ... بنابراین یقین به وجود خداوند برای ذهن من دست کم باید به اندازه یقین من به حقایق ریاضی باشد (دکارت، تأملات، ص ۸۵).

استدلال بالا را می‌توان به این صورت شرح داد که چه من بخواهم و چه نخواهم وجود برای خداوند به همان اندازه ضروری است که خواص هندسی برای اشکال هندسی ضرورت دارد. بنابراین نمی‌توانم خدا را جز موجود تصور کنم و چون هر چه بر مفهوم چیزی صدق کند بر خود آن چیز هم صادق است، پس نه تنها مفهوم خدا بلکه خود او هم وجود دارد.

دکارت در استدلال دوم، ضرورت وجود (وجوب وجود) را برای ذات خدا اثبات می‌کند: وقتی با دقت بیشتر در باره خداوند می‌اندیشم به وضوح می‌بینم که وجود از ماهیت خداوند به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه، از ماهیت مثلث؛ تصور خدایی که فاقد وجود باشد همان قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم (همان، ص ۸۶).

وی در کتاب *اصول فلسفه*، قریب به این مضمون می‌گوید:

خدا، بنا به تعریف، وجود کامل است، یعنی باید واجد همه کمالات باشد و وجود داشتن

هم از جمله کمالات است، پس خدا، یا وجود کامل نمی‌تواند وجود نداشته باشد؛ یعنی وجود برای ذات خدا ضرورت دارد (دکارت، اصول فلسفه، ص ۲۳۶ اصل ۱۴).

خلاصه استدلال دکارت در قالب قیاس اقترانی به این شرح است:

۱. من در ذهن خود تصویری از خدوند دارم که بنابه تعریف «موجود کاملاً مطلق» است.

۲. یک موجود کاملاً مطلق باید دارای همه کمالات ممکن باشد.

۳. چون وجود یک کمال خاص و ویژه است، موجود کاملاً مطلق نمی‌تواند بدون وجود تصور شود.

در نتیجه، خداوند وجوباً و ضرورتاً دارای صفت وجود است؛ پس خداوند با همه کمالات متصور وجود دارد.

بنابراین، دکارت در برهان وجودی خود مفهوم «موجود کاملاً مطلق» را وارد می‌کند؛ در حالی که مبدأ عزیمت آنسلم در اثبات وجود خدا، مفهوم «بزرگ‌ترین موجود قابل تصور» بود و همین سبب تحریک مباحثات فراوان پس از قرن هفدهم در باره برهان وجودی شده است.

مناظره دکارت و کاتروس

کاتروس (Caterus)، کشیش آلکمار (Alkmaur) در موافقت با آکوئیناس و در مقابل دکارت معتقد بود که برهان وجودی تنها وجود ذهنی، و نه واقعی خدا را به اثبات می‌رساند (دکارت، اعتراضات و پاسخ‌ها، ص ۹۸). به علاوه او مدعی بود که لغات ترکیبی «شیر موجود» ذهناً ضروری است به شرط آنکه ترکیب باقی بماند، اما چنین چیزی به اثبات نمی‌رساند که چنین شیری باید وجود داشته باشد. انسان برای اذعان به وجود یک شیر باید به تجربه نه به مفهوم ضروری در باره شیر بنگرد (همان، ص ۱۰۰).

دکارت در پاسخ به کاتروس تأکید می‌کند که کاتروس برهان مرا با برهانی که توماس رد کرده است، مقایسه می‌کند؛ در حالی که من در مراحل برهان با توماس هم مسیر نبوده‌ام (همان، ص ۱۱۰). دکارت پس از اشاره به اینکه برهان او کاملاً با برهانی که توماس رد کرده متفاوت است، برهان خود را مجدداً در قالب ذیل عرضه می‌کند:

۴. چیزی را که با تمایز و وضوح می‌فهمیم به ماهیت حقیقی و ثابت یک چیز،

یعنی _____ بی _____

ذات یا صورت آن تعلق دارد و به درستی می‌توان آن را تصدیق کرد.

۵. ۲. با بررسی کافی و دقیق ماهیت خدا با وضوح و تمایز می‌فهمیم که وجود داشتن

_____ بی _____

ماهیت حقیقی و ثابت او تعلق دارد.

۶. ۳. در نتیجه می‌توانیم به درستی تصدیق کنیم که خدا وجود دارد (همان، ص

۱۲۶).

مناظره گاسندی و دکارت

پیر گاسندی شکاک، با بیان اینکه برهان وجودی دکارت، وجود را با صفت در هم آمیخته، به

مجادله برخاسته است. اعتراضات گاسندی به شرح ذیل است:

۷. ۱. وجود صفت نیست، نه برای خدا و نه برای مثلث.

۸. ۲. نسبت خدا و مثلث به وجود یکسان است؛ خداوند بیش از آنکه یک مثلث باید

وجود _____

داشته باشد، نیازمند وجود نیست، زیرا ذات هر دو می‌تواند جدای از وجودشان

اندیشیده شود.

۳. حکم تفکیک ماهیت و وجود در مورد خدا و اشیا و موجودات دیگر یکی است؛ در

واقع، چه مفهوم ما خدا باشد، چه غیر او، اگر وجود و ماهیت را یکی بدانیم باید آن

مفهوم ضرورتاً موجود باشد و اگر وجود و ماهیت را یکی ندانیم دیگر هیچ

موجودی، وجودی ضروری نخواهد داشت (همان، ص ۳۸۸-۳۶۵).

دکارت در پاسخ گاسندی می‌گوید:

۹. ۱. وجود صفت است؛ بدین معنا که قابلیت توصیف چیزی را دارد و وجود

ضروری _____

صفت ضروری واجب‌الوجود است، زیرا وجود از ذات خدا تفکیک ناپذیر است.

۱۰. ۲. مثلث در پرسش از وجوب و ضرورت وجود یکی نیست، زیرا نسبت وجود با

مثلث _____

ممکن الوجود، به نحو امکانی است؛ در حالی که نسبت وجود با خدا ضروری و واجب است.

۳. وجود و ماهیت در تمام اشیا و موجودات ممکن از هم جدایند؛ تنها در خداوند است که وجود با ذات خدا یکی است، زیرا اگر وجود خداوند عین ذات او نباشد، یعنی وجود خدا ضروری نباشد دیگر آن خدا نخواهد بود (همان، ص ۴۵۸-۴۴۵).

خدای حقیقی یا ضامن معرفت؟

مفهوم خدا و اثبات وجود او در نظام فلسفی دکارت نقش اساسی دارد. زیرا دکارت در فلسفه خود دنبال شناخت یقینی بود و شناخت یقینی هم در نظر دکارت شناختی است که دارای دو صفت وضوح و تمایز باشد (همو، تأملات، تأمل: ۴) و این دو صفت هم با تکیه بر حجیت خدا تثبیت می‌شوند (همان، تأملات ۴ و ۵).

نکته دیگر اینکه خدا در فلسفه دکارت بیشتر از جهت معرفتی مطرح است تا وجودی، زیرا به گمان دکارت صحت هر علمی به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد. دکارت به صراحت می‌گوید:

اگر خدا را نشناسم، قادر به شناخت هیچ چیز نخواهم بود. با شناخت خدا، دستیابی به شناخت یقینی برای من ممکن است (همان، ص ۵۳).

بنابراین دکارت برای نیل به علم و معرفت و تضمین آن به اثبات خدا متوسل می‌شود و از اینجا تا اثبات خدای واقعی و خدای ادیان فاصله زیادی وجود دارد.

مطلب دیگر اینکه دلایل دکارت در اثبات وجود خدا چندان تازگی ندارد و غالباً از فلسفه مدرسی، به‌ویژه از آنسلم گرفته شده است. جذابیت تبیین دکارت بیشتر از این جهت است که او دیدگاه مکانیستی و هندسی خویش را از جهان با توسل به اثبات وجود خدا توجیه می‌کند و این تبدیل کردن خدای ادیان به یک اصل معقول فلسفی است.

ایرادات کانت به برهان وجودی

پس از بررسی سیر و تحول برهان وجودی در تاریخ فلسفه غرب و روشن شدن وجه تمایز برهان وجودی آنسلم از تقریر و تبیین دکارت باید موضع انتقادی کانت در قبال برهان وجودی را تشریح کنیم، زیرا نقدهای کانت هم مهم‌تر و جدی‌تر و هم تقریباً شامل نقدهای دیگر است.

کانت تمام براهین اثبات وجود خدا را به سه نوع تقسیم کرده است:
الف. برهان وجودی؛ ب. برهان جهان‌شناسی؛ ج. براهین طبیعی و کلامی. به عقیده وی
براهین جهان‌شناسی و طبیعی و کلامی بر برهان وجودی مبتنی هستند و بنابراین کانت در نهایت،
برهان وجودی را به این شرح مورد نقد قرار می‌دهد.

نقد اول: برهان وجودی تلاش می‌کند با استفاده از مفهوم خداوند به عنوان واجب‌الوجود که
شرط نا مشروط همه موجودات است، وجود او را اثبات کند؛ در حالی که چنین مفهومی برای
فاهمه بشر تصور ناپذیر است. به عقیده کانت شناخت خدا با عقل نظری ممکن نیست. وی با
تکیه بر مبنای معرفتی خود نخستین انتقاد به برهان وجودی را چنین بیان می‌کند که این برهان
برای اثبات وجود خدا به تعریف او تکیه می‌کند، در حالی که این تعریف برای فاهمه بشر فاقد
معناست. بنا براین، اولین مشکل اساسی در برهان وجودی عدم امکان تصور موجودی مطلقاً
ضروری است. پس مشکل اساسی تصویری است نه تصدیقی.

نقد دوم: ضرورت برای وجود کاربرد ندارد، ضرورت قید منطقی است نه وجودی، یعنی
تنها در قضایا کاربرد دارد. هیچ قضیه وجوداً ضروری وجود ندارد.

نقد سوم: هر چه منطقی امکان داشته باشد، ضرورت ندارد که وجوداً هم ممکن باشد. وقتی
مفهومی را به لحاظ امکانش در نظر می‌گیریم، نمی‌توان مفهوم وجود را به عنوان یک کمال در
آن وارد کرد، چرا که مفهوم ممکن هر شیء نسبت به وجود و عدم لا بشرط است، یعنی نه قید
وجود در آن اخذ شده است و نه قید عدم.

نقد چهارم: وجود یک محمول نیست، بلکه وضعیتی از آن کمال است یعنی نمی‌توانیم از
موجود بودن خدا بدان گونه سخن بگوییم که از حکمت و علم او سخن می‌گوییم، زیرا اینها
همه اوصاف و محمول‌اند اما موجود بودن محمول نیست.

نقد پنجم: اگر هم موضوع و هم محمول در واجب‌الوجود را انکار کنیم، دچار هیچ تناقضی
نشده‌ایم. درست همان‌طور که در انکار هم مثلث و هم سه زاویه‌اش هیچ تناقضی وجود
ندارد (کانت، سنچس خرد ناب، ص ۶۶۶-۶۵۰)..

بررسی انتقادات کانت

در واقع اساسی‌ترین نقدهای کانت به برهان وجودی همان ایراد نخست است که آن یک

اشکال مبنایی و نظری است. بر اساس مبنا و نظر کانت، تصور مفهوم خدا به عنوان موجودی مطلقاً ضروری محال است. زیرا فاهمه بشری هرگز نمی‌تواند مفاهیم نامشروط و مطلقاً ضروری را بفهمد. چنین مفاهیمی برای فاهمه بشری دست نیافتنی است. فهم و درک بشر منحصر به مفاهیم مشروط و تجربی و در درون زمان و مکان است (رک. کانت، سنجش خرد ناب؛ حسن زاده، سیر و تطور مفهوم خدا، فصل ششم). خلاصه سخن کانت این است که برهان وجودی، تقریر آنسلمی و دکارتی، برای اثبات وجود خدا به مفهوم نامشروط و ضروری او تکیه کرده‌اند، در حالی که فاهمه بشری قادر به درک و تصور چنین مفهومی نیست. بنابراین طرفداران برهان وجودی نخست باید به جای مسلم انگاشتن تصور خدا به عنوان مفهومی نامشروط و مطلقاً ضروری، شرط امکان تصور و درک چنین مفهومی و معنادار بودن آن را اثبات کنند. این اشکال مبنایی کانت است.

کانت در انتقاد صوری و شکلی از ساختار برهان وجودی، بیشتر تقریر دکارتی آن را در نظر دارد (همان، ص ۶۶۶)، اما با نگاه دقیق‌تر معلوم می‌شود که این نقدها تقریر آنسلمی را هم در بر می‌گیرد. برای نظم دادن به انتقادات کانت بهتر است مجدداً برهان وجودی را در قالب یک قیاس اقترانی بیان کنیم:

کبرای قیاس: من در ذهن خود تصویری از خدوند دارم که بنابه تعریف «موجود کاملاً مطلق» است.

صغرای قیاس: یک موجود کاملاً مطلق باید دارای همه کمالات ممکن باشد. چون وجود یک کمال خاص و ویژه است، موجود کاملاً مطلق نمی‌تواند بدون وجود تصور شود.

نتیجه: خداوند وجوباً و ضرورتاً دارای صفت وجود است؛ پس خداوند با همه کمالات متصور وجود دارد.

وجود در صغرای قیاس، محور اصلی برهان را تشکیل می‌دهد. مقدمه دوم برهان، حاکی از این است که وجود یک صفت یا کمال است و باید جزء موجود مطلقاً کامل قرار گیرد. حاصل استدلال این است که همه کمالات به طور واضح و متمایز به ماهیت موجود مطلقاً کامل تعلق دارد. این کبرای قیاس است. صغرای قیاس این است که وجود یک کمال است. نتیجه اینکه وجود به ماهیت موجود مطلقاً کامل تعلق دارد.

کانت از هر دو مقدمه برهان انتقاد می‌کند. می‌توان انتقادات کانت را دو قسمت کرد. قسمت اول متوجه کبرای قیاس است و قسمت دوم هم صغرای آن را نقد می‌کند. مهم‌ترین نقد کانت در قسمت اول به برهان وجودی این است که انتقال از عالم تصور، یعنی سطح منطقی به عالم حقیقت و وجود عینی فاقد شرایط لازم است. از این مطلب که «خدا موجودی مطلقاً کامل است یا موجودی است که بزرگ تر از او متصور نیست» نمی‌توان وجود عینی و خارجی او را نتیجه گرفت. به عبارت دیگر، تصور هیچ محمولی به خودی خود، وجود عینی موضوع را اثبات نمی‌کند. حاصل قسمت دوم انتقادات کانت این است که اصولاً وجود یک محمول حقیقی یا صفت ایجابی نیست. وجود تنها یک محمول منطقی است؛ وجود به لحاظ منطقی فقط نقش رابط احکام را ایفا می‌کند. هرگز نمی‌توان برای وجود شأن و هویتی مستقل در نظر گرفت و آن را یکی از دو طرف نسبت در قضیه قرار داد. پس، وجود نمی‌تواند یکی از تعینات و خصوصیات مفهوم خداوند باشد، زیرا چیزی به مفهوم موضوع نمی‌افزاید و دایره مفهومی آن را گسترش نمی‌دهد. حاصل این استدلال به این شرح است:

۱۱. وجود، چیزی به مفهوم یک ماهیت نمی‌افزاید؛ مثلاً تفاوتی میان دلار واقعی و دلار

تخیلی وجود ندارد؛ هر خصوصیتی را که دلار واقعی دارد، تخیلی هم دارد.

۱۲. بنابر این وجود بخشی از ماهیت چیزی نیست؛ زیرا چیزی به آن نمی‌افزاید.

۱۳. از این جهت، صغرای قضیه در برهان غلط است. وجود، آن کمالی نیست که امکان

حملش بر هر چیزی باشد؛ وجود محمول حقیقی نیست، بلکه نمونه آوردن از یک شیء و یا خصوصیت آن است. ماهیت یک چیز تعریف آن را ارائه می‌دهد، و وجود، نمونه و مثالی از آنچه با ماهیت تعریف شده است.

پس، وجود چیزی به مفهوم «موجود کاملاً مطلق یا موجودی که بزرگ‌تر از آن متصور نیست» نمی‌افزاید و البته چیزی هم از آن نمی‌کاهد. به این صورت کانت از محمول نبودن وجود، نامعتبر بودن برهان وجودی را نتیجه می‌گیرد.

اینها، انتقادات کانت بر برهان وجودی است، البته بر این انتقادات نیز اشکالاتی وارد است. ایرادات و اشکالات انتقادات کانت را باید به نحو مبنایی مورد بحث قرار داد و نمی‌توان در این

مختصر به صورت بنایی از آنها انتقاد کرد. بنا بر این، تشریح فنی، دقیق و تفصیلی مبانی معرفتی کانت و پاسخ نقدهای وی بر براهین خداشناسی را به فرصت و مجال دیگر وامی گذاریم. در اینجا فقط اشاره می‌کنم که خاستگاه ایرادهای کانت به برهان وجودی، ملاک‌های تجربی است و به همین خاطر غالب آنها ناموجه هستند. البته منظور ما این نیست که پایه‌های برهان وجودی را محکم کنیم، بلکه منظور غیر موجه دانستن غالب ایرادهای کانت و حکم او به ناتوانی عقل نظری در شناخت وجود خداست. از نظر کانت، علم معرفتی است که واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه باشد و هر معرفتی که چنین نباشد علم نیست، زیرا قضایای تحلیلی از آن جهت که صرفاً توضیح مفاهیم مندرج در موضوع است، علم آور نیست. قضایای تألیفی مؤخر از تجربه نیز نمی‌تواند مفید معرفت جدیدی باشد، چون مأخوذ از تجربه است و نمی‌تواند کلیت و ضرورت را تأمین کند و بدون این دو اصل معرفتی وجود ندارد. به اعتقاد کانت، ریاضیات و علوم طبیعی محض از آن جهت که واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه‌اند و دو اصل کلیت و ضرورت را هم تأمین می‌کنند، مفید علم یقینی‌اند (کانت، *تمهیدات*، ص ۱۱۷ و بخش دوم، ص ۱۳۳).

اما مابعدالطبیعه در مورد سه مسئله اصلی خود: نفس، جهان و خدا نمی‌تواند دو اصل کلیت و ضرورت را تأمین کند، چون در این مسائل به دلیل خروج از تجربه، امکان مطابقت میان ذهن و عین وجود ندارد. به همین خاطر تلاش‌های نظری عقل محض در این خصوص به معرفت یقینی نمی‌رسد (همان، ص ۱۷۳ به بعد).

اما ما باید بدانیم که این تنها یک معیار علمی است، اگر نگوئیم خود معیاری است. اگر عقل محکوم باشد که به شیوه‌ای علم معیاری در باره امور مابعدالطبیعه به داوری بنشیند، این ادعا درست است. عقل با این معیار، حداکثر می‌تواند، مبانی علوم طبیعی و ریاضی را تحکیم کند و آنها را از چنگال شک مونتئی و هیومی نجات دهد، اما آن معیار تنها معیار درست نیست، بلکه معیار عقلی و فلسفی را هم باید لحاظ کرد. عقل اگر با روش فلسفی در مورد مسائل فلسفه با حداکثر توان به غور و تفحص پردازد؛ مطمئناً می‌تواند در خصوص این سلسله مسائل، ما را به کشف حقیقت برساند. براساس فهم عقلی و فلسفی، مصداق واجب‌الوجود، هرچند در نهایت خفاست، اما مفاهیم مربوط به او در شدت وضوح و آشکارگی است.

بحث‌های معاصر

بحث از برهان وجودی در سراسر عصر جدید ادامه داشته است و شاید در عصر جدید هم به اندازه هر وقت دیگری از روزگاران گذشته رایج بوده است، زیرا جاذبه ویژه‌ای در جستجوی خدا نهفته است که مفاهیمی چنین اساسی در فکر و فلسفه را به کار می‌گیرد و چنین با ظرافت آنها را با هم جفت و جور می‌کند و سرانجام درصدد گرفتن نتیجه‌ای شگرف برمی‌آید و مخالفت و موافقت در این مباحثات نیز برای درک و دریافت بیشتر حقیقت است، نه برای رد و انکار.

در میان متکلمان کوشش‌هایی به عمل آمده است که ارزش این برهان را، نه به عنوان دلیلی بر وجود خدا، بلکه نشانه‌ای از درک و دریافت مسیحی از خدا حفظ کنند. از این روی، کارل بارت این برهان را به مثابه کشف اهمیت جلوه‌نمایی خداوند به عنوان واحدی که مؤمنان او را نباید کمتر از والاترین واقعیت متصور بیندیشند، ملاحظه می‌کند (ادواردز، ص ۴۹). طبق این دیدگاه، برهان آنسلم درصدد آن نیست که خداشناسان را به راه ایمان بیاورد، بلکه در طلب آن است که ایمان متحقق و شکل گرفته مسیحی را به درک عمیق‌تر موضوعش رهنمون شود. همچنین پل تلیخ براهین توحیدی را همچون جلوه‌هایی از مسئله خدا که در تنگنای ذات انسانی محدود ما نهفته است، تلقی می‌کند (همان، ص ۵۰). در واقع این برهان‌ها در جنبه‌های گوناگون وضع بشری کند و کاو می‌کنند تا نشان دهند که چگونه اشارت به وجود خدا دارند. برهان استدلال برای وجود خدا نشان می‌دهد که آگاهی نسبت به نامتناهی در جنب آگاهی انسان از خود و همه موجودات متناهی آشیانه دارد.

در همین روزگاران، برخی از فیلسوفان معاصر، از جمله چارلز هارتشورن (Charles Hartshorne) و نورمن مالکوم (Norman Malcolm)، از برهان وجودی، روایت دومی را که در فصل سوم کتاب «گفتگوی آنسلم با غیر و پاسخش به گونیلو» پیدا شده است، از نو زنده کرده‌اند. در اینجا به دلیل طولانی نشدن مقاله از بازگو کردن آنها خودداری می‌کنم (رک. Jordan, p. ۸۱-۱۱۵).

نظر سه فیلسوف مسلمان معاصر در باره برهان وجودی

تا اینجا مهم‌ترین تقاریر برهان وجودی و مهم‌ترین انتقادات به آن را از نگاه تفکر غربی

ملاحظه کردیم. نتیجه‌ای که از این مباحث به دست می‌آید این است که نقاط ضعف و اشکالاتی در آنها وجود دارد و همین ضعف‌ها موجب شده که برهان وجودی در فلسفه غربی، دلیل و برهانی بحث برانگیز و حتی نامعتبر در نظر آید. در اینجا برای تکمیل بحث، نظر سه فیلسوف مسلمان معاصر را نیز به اختصار مرور می‌کنیم.

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *تبیین براهین اثبات خدا* این برهان را خلط و مغالطه میان حمل اولی ذاتی و حمل صناعی می‌داند:

برهان وجودی سنت آنسلم، خلط بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است و چون یکی از وحدت‌های معتبر در تناقض، همان وحدت حمل است، پس انکار «وجودی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد»، در خارج مستلزم تناقض نخواهد شد، زیرا چنین عنوانی به حمل اولی بزرگ‌تر است و به حمل شایع بزرگ‌تر نیست و چون سلب و ایجاب، به یک سنخ حمل، نیست، لذا تناقض نخواهد شد (جوادی، ص ۵۴).

ایراد دیگر پیشنهاد آنسلم به نظر استاد جوادی این است که نه تنها از اثبات ضرورت ازلی عاجز است، از تثبیت ضرورت ذاتی نیز ناتوان است زیرا:

ضرورت، خواه ازلی، خواه ذاتی و... جهت قضیه است و پیشنهاد یاد شده، فقط در محور تصور است نه تصدیق و هیچ‌گونه قضا و حکمی در او نیست تا از حالت مفرد بودن به صورت قضیه شدن درآید (همان، ص ۵۶).

آیت‌الله جوادی با وجود اینکه برهان وجودی را ناقص و معیب و نارسا می‌داند با بررسی‌های فیلسوفانه، نقدهای کانت را نیز ناتمام می‌داند (همان، ص ۱۹۹-۲۰۰).

در واقع بر اساس تفکیک هوشمندانه میان حمل شایع صناعی و حمل اولی ذاتی و تقسیمات جامع و مانع «وجود»، که در فلسفه اسلامی صورت گرفته است، ما قادر می‌شویم خلط و خطای برهان وجودی و بی اساس بودن فکر کانت در نفی وجود محمولی را آشکار سازیم. زیرا مفهوم کامل‌ترین بودن خداوند وقتی خدشه دار می‌شود که مفهوم هستی و مفهوم موجود بودن از آن به حمل اولی سلب شود درحالی که اگر خداوند در خارج موجود نباشد، یعنی به حمل شایع وجود از آن سلب گردد، سلب مفهوم وجود و در نتیجه سلب کمال به حمل اولی از آن نتیجه گرفته نمی‌شود.

بنابراین آنسلم باید مراد خود را از کلمه موجود در عبارت «اگر خداوند موجود نباشد» روشن کند؛ اگر مراد او موجود به حمل اولی باشد، حق با اوست، یعنی سلب مفهوم وجود از خداوند،

با تعریفی که از او به عنوان کامل‌ترین کمال قابل تصور می‌شود، تناقض دارد و ناگزیر موجود بودن و یا حتی ضرورت وجود داشتن، دو مفهومی هستند که در تصور او مأخوذند و لیکن صرف این مقدار، تحقق خارجی داشتن به حمل شایع را برای خداوند اثبات نمی‌کند. اگر مراد آنسلم از موجود در آن عبارت، مصداق وجود به حمل شایع باشد در این صورت ملازمه‌ای بین سلب وجود به حمل شایع از خداوند و نفی کمال از مفهوم او نخواهد بود. در نتیجه تناقضی لازم نمی‌آید تا از این طریق نقیض مطلوب یعنی موجود نبودن خداوند ابطال شده و به دنبال آن مطلوب یعنی واقعیت و وجود داشتن او به حمل شایع اثبات شود.

اشکال و دقت یاد شده، گرچه از دید ناقدان تفکر غربی برهان وجودی مخفی مانده لیکن مورد توجه حکمای اسلامی قرار گرفته است. امتیاز و تفکیک مفهوم و مصداق و تفاوت دو نوع از حمل، مایه تزلزل استدلال یاد شده است و با این ملاک دقیق، بسیاری از تناقضاتی که غیر قابل حل پنداشته شده، مرتفع و برخی مغالطات در انتقادات نیز آشکار می‌شوند.

استاد مطهری (ره) در پاورقی *اصول فلسفه* ضمن بررسی برهان وجودی آنسلم آن را به دلیل تفکیک ذات اشیا از وجود و فرض عروض وجود بر ذات موجود از قبل، نارسا و فاقد اعتبار می‌داند:

تفکیک ذات اشیا از وجود در ظرف خارج و توهم اینکه وجود برای اشیا از قبیل عارض و معروض و لازم و ملزوم است، اشتباه محض است؛ اشیا قطع نظر از وجود ذاتی ندارند. (طباطبایی، *اصول فلسفه*، ص ۹۶-۹۴).

اشکالی که شهید مطهری در این بیان به برهان آنسلم وارد کرده است، ناظر به تقریر اول وی است که وجود را کمال فرض کرده است و آن را بر مفهوم ذات کامل‌ترین حمل می‌کند؛ انتزاع ذات و ماهیت برای اشیا و نسبت وجود بر آنها، اعتباری از اعتبارات ذهن است و این اعتبار در مورد خداوند درست نیست؛ «ماهیته انبیه» وجود عین واجب‌الوجود است.

شهید مطهری می‌افزاید: «دکارت، لایب نیتس و اسپینوزا، برهان آنسلم را با تغییراتی اندک که هریک در آن داده‌اند، پذیرفته‌اند. بنابراین بر سخن هر یک از آنها، نظیر ایرادی که بر آنسلم وارد کردیم وارد است. کانت به حق بیان آنها را ناقص دانسته است.» (همانجا).

البته در بررسی انتقادات کانت دیدیم که اشکالات فراوان بر مبانی و انتقادات وی وارد است و بسیاری از نقدهای کانت نا بجا و غیر موجه بود؛ بدون اینکه از این ناحیه اعتباری عائد برهان

وجودی آنسلم بشود. به تعبیر استاد جوادی آملی هم استدلال آنسلم و هم انتقادات کانت به آن معیب و ناسالمند. ظاهراً شهید مطهری هم بیشتر در صدد بیان ضعف و نامعتبری برهان آنسلم بوده تا دفاع همه جانبه از کانت اگر استاد مطهری (ره) همه جوانب برهان وجودی و همه انتقادات کانت را از منابع متعدد می‌دیدند، نمی‌گفتند که کانت به حق بیان آنها را ناقص دانسته است. «ترهار» که با آثار استاد مطهری آشناست در دفاع از آنسلم می‌گوید: جای تأسف است که مطهری به آنسلم و آثار او، ولو از طریق ترجمه، دسترسی مستقیم نداشته و آثار تخصصی مربوط به موضوع را نیز در اختیار نداشته است. وی برهان آنسلم را به اختصار از جلد اول سیر حکمت در اروپا، اثر فروغی، نقل و سپس، در باره آن اظهار نظر کرده است (ترهار، ص ۳۸۵-۳۸۶).

البته، همچنان که اشاره شد، اهتمام و تأکید بیشتر استاد مطهری در آنجا این است که بگوید: برهان آنسلم برای اثبات وجود خدا مناسب و هم ارز با برهان صدیقین ملاصدرا نیست، نه اینکه از همه جهت اظهار نظر کرده باشد.

علامه محمد تقی جعفری (ره) در تفسیر و تحلیل مثنوی با بحث و بررسی مفصل و با تحویل کلمه «وجودی» در عنوان برهان به «وجوبی»، این برهان را تأیید کرده، به اعتراضات وارد بر آن پاسخ داده، یا آنها را تأویل کرده و در پایان بررسی هم کانت را شدیداً مورد انتقاد قرار داده است (جعفری، ص ۳۷-۱۹).

استدلال مرحوم محمد تقی جعفری در برهان وجودی، یا وجوبی به تعبیر خودش به این صورت است:

مقدمه اول: توجه و تفکر در باره موجود کامل، یعنی خداوند برای نوع بشر ممکن و قابل اثبات است.

مقدمه دوم: توجه به وجود موجود کامل با وصف عالی‌ترین کمال، ملازم واقعیت و مصداق اوست.

نتیجه: پس خداوند حقیقتاً و واقعاً وجود دارد.

تصدیق وجود خداوند به محض توجه به او لازم است؛ چنان که به مجرد توجه به مثلث، سه ضلعی بودن آن را باید تصدیق کرد. خلاصه این استدلال عبارت است از متوجه ساختن بشر به فطرت اصلی خود، نه اینکه می‌خواهد حقیقتی را از خارج در ذهن انسانی منعکس بسازند؛

انسان آنچه را که در نهاد خود دارد با این برهان می‌تواند دریافت نماید.

استاد جعفری (ره) در مباحث خود اثبات کرده است که هیچ کس با هیچ دلیل و شاهدی نتوانسته وجود خدا را نفی کند و بلکه بعضی از آنان مانند راسل تصریح کرده است که من نمی‌گویم خدا نیست، بلکه می‌گویم من نمی‌دانم (همان، ص ۲۶).

البته اگر منظور و مراد استاد از این استدلال، برهان و دلیل فطرت باشد، این سخن صحیح است که ریشه‌های آن در آیات و روایات آمده و کم و کیف آن هم در فلسفه و کلام اسلامی بحث شده است؛ اما اگر منظور وی عیناً همان برهان وجودی آنسلم باشد، در این صورت اشکالات وارد بر آن برهان به استدلال استاد جعفری نیز وارد خواهد شد.

چیزی که در اینجا برای من تأمل برانگیز است این است که در یک موضوع خاص، یعنی برهان وجودی، دو فیلسوف بزرگ مسلمان مرحوم علامه جعفری (ره) و استاد مطهری (ره) با بررسی فلسفی در باره آن اظهار نظر و داوری کرده‌اند. استاد مطهری ضمن فاقد اعتبار دانستن آن برهان، کانت، بارزترین منتقد برهان را مورد حمایت قرار داده است. علامه جعفری دقیقاً برعکس او با تحویل «وجودی» به «وجودی»، برهان را مورد تأیید قرار داده و از کانت شدیداً انتقاد می‌کند. کدام به حق است استاد مطهری یا علامه جعفری؟

به نظر می‌رسد هرچند نام‌گذاری این برهان به وجودی از زمان کانت به بعد بوده، اما محور بحث از بدو ابداع آن در مناقشات موافقان و مخالفان برهان مفهوم وجود بوده است و اگر هم وجوب و ضرورت مطرح می‌شد، آن هم مربوط به همان وجود ذهنی بوده است که آیا از ضرورت ذهنی می‌توان ضرورت و وجوب خارجی را نتیجه گرفت یا نه؟ پاسخ آنسلم و دکارت مثبت بوده است و کانت و دیگر منتقدان همین پاسخ را مورد مناقشه قرار داده‌اند. همچنین دیدیم که آیت‌الله جوادی با تعبیر دلیل ناقص و نارسا و استاد مطهری با تعبیر اشتباه محض این برهان را نارسا و ناتمام دانسته‌اند؛ حال آیا تحویل کلمه «وجودی» به «وجودی» می‌تواند ماهیتاً آن را قابل دفاع نماید؟ جای تأمل بیشتر دارد.

نتیجه دیگری که از مباحث فوق به دست می‌آید این است که برهان وجودی دلیلی مبهم، نامعتبر و مبتنی بر مغالطه‌ای از نوع خلط میان مفهوم وجود و مصداق آن است. همچنان که برخی از انتقادهای کانت مغالطه‌آمیز و نادرستند؛ البته برخی از نقدهای او هم تنها در خصوص برهان وجودی موجه و بجاست، نه در مورد همهٔ براهین.

نتیجه دیگر اینکه اشکالات وارد بر برهان آنسلم، دکارت و مغالطات موجود در آن بر براهینی که بعض اهل معرفت از جمله حکیم متأله آقا محمد رضا قمشه‌ای در حاشیه بر کتاب «تمهید القواعد ابن ترکه» و برخی از اندیشمندان اسلامی معاصر (حائری، ص ۱۷۵)، که به سبک و شیوه استدلال آنسلم برای اثبات وجود خدا اقامه کرده‌اند، وارد است. نقد و بررسی این براهین و ایرادهای وارد بر آنها در این مقاله ممکن نیست.

نتیجه و نکته پایانی و مهم‌تر این است که ذات نامتناهی خداوند و جلوه‌های نورانی او همه جا حضور و ظهور دارد و تمام این حرف حدیث‌ها و تحیرها در نحوه اثبات و تصور آن حضور و ظهور است. انسان هرگز نمی‌تواند فکر و تصور آن حقیقت بیکران را از سر بیرون کند. انسان به دلیل ارتباط وجودی عاشق جلال و عظمت آن حقیقت نورانی است و به هدایت و کشش خود او از زمانی که بوده به این معشوق می‌اندیشیده و تا زمانی که هست خواهد اندیشید. در این اندیشیدن‌ها هر کس به تصور خود حکایتی بیان می‌دارد. مقاله را با توسل به این ابیات حکیم سبزواری (ره) به پایان می‌بریم:

یا من هو اختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره
مفهومه من اعرف الاشياء و کنهه فی غایة الخفاء

(سبزواری، شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۹۵).

منابع

کتاب مقدس

ابن سینا، حسین، التعليقات، تحقیق و مقدمه الدكتور عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر- مکتب العلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

ادواردز، پل، خدا در فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴.

ارسطو، در آسمان، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.

_____، در کون و فساد، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷.

_____، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت،

۱۳۷۹.

ترهار، "مسئله وجوب خدا در نظر ملا صدرا و آنسلم"، مجموعه مقالات همایش جهانی
صدرا، ج ۴، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

جعفری، محمدتقی، تفسیر نقد و تحلیل مثنوی، ۱۵ جلدی، تهران، انتشارات اسلامی،
۱۳۶۸.

جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۴.

حائری، مهدی، کاوش‌های عقل نظری، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۱.

دکارت، رنه، تأملات، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، ۱۳۸۱.

-----، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه علی م. افضلی، تهران، علمی و فرهنگی،

۱۳۸۴.

-----، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، المهدی، ۱۳۷۶.

ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، حکمت، ۱۴۰۲ق.

سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، قم، علامه، بی تا.

سهرودی، شهاب الدین. المشارع و المطارحات، ترجمه سید صدر الدین طاهری، تهران،

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۵.

شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، قم، بیدار، بی تا.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی مرتضی مطهری، پنج

جلدی، قم، صدرا، ۱۳۵۰.

کانت، ایمانوئل، سنجش خردناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران،

امیر کبیر، ۱۳۶۲.

گیسلر، نرمن، فلسفه دین، ترجمه محمدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۵۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.

Anselm, St., *The Cambridge Companion to Anselm*, Edited by Davies, B. and
Leftow, B., Cambridge University Press. ۲۰۰۴.

-----, *Monologion and Pproslogion with the Replies of Gaunilo and Anselm*,
Hackett Publishing Company, Inc, ۱۹۹۶.

-----, *Basic Writings*, Hackett Publishing Company, Inc, ۲۰۰۷.

Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, Vol.۱, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Revised by Daniel J. Sullivan, The University of Chicago, ۱۹۵۲.

Jordan, Howard Sobel, *Logic and Theism (Arguments For and Against Beliefs in God)*, Cambridge University Press, ۲۰۰۴.

Mackie, J. L., *The Miracle of Theism, (Arguments For and Against the Existence of God)*, Oxford University Press, ۱۹۸۲.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

وظایف اخلاقی در دیدگاه دیوید راس

دکتر حسین اتوک *

چکیده

سر ویلیام دیوید راس برجسته‌ترین چهره اخلاق و وظیفه‌گرا پس از کانت است. در این مقاله، به تبیین نظریه ابتکاری او مبنی بر تفکیک «وظایف اخلاقی در نگاه نخست» از «وظایف در مقام عمل» برای حل مشکل تعارض وظایف، که اخلاق کانت با آن مواجه بود، می‌پردازیم. همچنین برخی از آراء مهم فرا اخلاقی او را که در دیدگاه هنجاری مؤثر است، بیان خواهیم کرد. راس یک عینیت‌گرای اخلاقی است که حقایق اخلاقی را اوصاف واقعی مربوط به جهان می‌داند. او همچنین یک شهودگرای اخلاقی است که مفاهیم اخلاقی بنیادی یعنی خوبی و درستی را غیرقابل تعریف می‌داند، ولی عقل انسان قادر به شهود درستی و نادرستی برخی قضایای اخلاقی بنیادی است. او در باب ارزش‌ها و وظایف، کثرت‌گراست. به عقیده راس، تعارض در وظایف در نگاه نخست امکان دارد نه در وظایف در مقام عمل. وظایف در نگاه نخست اعمالی هستند که به علت داشتن اوصاف

atrakhossein@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۸۸/۱۰/۲۶

* عضو هیئت علمی دانشگاه زنجان

تاریخ دریافت: ۸۸/۴/۱۳

درست‌ساز، در نگاه اول الزامی هستند ولی آنها در صورتی وظیفه در مقام عمل ما خواهند بود که در عین حال وظیفه در نگاه نخست مهم‌تر دیگری متوجه ما نباشد. در این صورت آن وظیفه مهم‌تر، وظیفه در مقام عمل خواهد بود و وظیفه در نگاه نخست، الزامی نخواهد بود. بدین ترتیب مشکل تعارض وظایف حل می‌شود.

واژگان کلیدی: اخلاق، راس، وظیفه‌گرایی، وظیفه، تعارض، در نگاه نخست، در مقام عمل.

مقدمه

سر ویلیام دیوید راس^۱ مهم‌ترین چهره^۱ وظیفه‌گرایی اخلاقی پس از کانت است. وظیفه‌گرایی کانت با تمام شهرت و قدرتش یک اشکال اساسی داشت و آن عدم توانایی در پاسخ به مشکل تعارض وظایف بود. کانت چون منشأ احکام و قوانین اخلاقی را عقل می‌دانست و معتقد بود قانون اخلاقی، اگر قانون به معنای دقیق کلمه است، مانند قوانین طبیعی باید دارای سه ویژگی ضرورت، اطلاق و کلیت باشد. قانون جاذبه زمین هیچ استثنایی ندارد، بنابراین قوانین اخلاقی نیز باید مانند آن، مطلق و استثناناپذیر باشند. اما گاه پیش می‌آید که در یک موقعیت اخلاقی، ملزم به انجام دو وظیفه اخلاقی هستیم ولی عمل به هر دو امکان پذیر نیست. ناچار باید یک وظیفه را انجام داد و دیگری را ترک کرد. در این صورت اگر بگوییم ما ملزم به انجام هر دو وظیفه هستیم، کانت با این مشکل مواجه می‌شود که چگونه ممکن است عقل که منشأ احکام اخلاقی است ما را به عمل غیر ممکن (انجام دو وظیفه متعارض) ملزم کند؟ اگر بگوییم تنها ملزم به انجام یکی از وظایف یعنی وظیفه مهم‌تر هستیم و انجام وظیفه غیر مهم الزامی نیست، معنایش استثنا شدن وظیفه غیر مهم در اینجاست که با اطلاق وظایف نمی‌سازد.

کانت در پاسخ به این مشکل می‌گوید:

برخورد و تضاد تکالیف و الزامات با یکدیگر قابل تصور نیست. در هر حال ممکن است برای یک فاعل، در قاعده‌ای [که بر خود الزام کرده است] دو زمینه الزام وجود داشته باشد که یکی از آنها به تنهایی برای ملزم شدن او کافی نباشد؛ در این صورت یکی از آن دو زمینه، تکلیف نیست (کانت، ص ۵۹).

بنابراین کانت، تعارض بین وظایف را اصلاً ممکن نمی‌داند. دلیلش این است که منشأ احکام اخلاقی، عقل است و عقل حکم به محال نمی‌کند، اما ممکن است در «زمینه» یا مبنای وظایف تعارضی پیش آید یعنی در یک موقعیت اخلاقی دو «زمینه» و «مبنا» یا به تعبیر ما دو «اقتضاء»

برای وظیفه وجود داشته باشد که با یکدیگر متعارض باشند، اما این به معنای تعارض وظایف نیست، چون تنها یکی از این مبناها تعیین کننده وظیفه ماست و آن زمینه و مبنای قوی تر است. می توان گفت کانت برای حل مشکل تعارض وظایف، صورت مسئله را عوض می کند و تعارض در وظایف را به تعارض در زمینه ها و مبانی وظایف تبدیل می کند. دیوید راس منتقد اطلاق گرایی کانت است و سعی می کند با طرح نظریه وظایف در نگاه نخست و وظایف در مقام عمل، مشکل تعارض وظایف را حل کند. از آنجا که در منابع فارسی، در مورد نظریه اخلاقی دیوید راس کار زیادی صورت نگرفته است، در این مقاله ما درصددیم در وهله اول، تبیین و توصیفی از وظیفه گرایی اخلاقی راس ارائه دهیم و در وهله دوم، پاسخ او به مشکل تعارض را بیان کنیم.

۱. مبانی فرا اخلاقی راس

رتالیسم اخلاقی

دیدگاه های فرا اخلاقی یک فیلسوف تأثیر زیادی در دیدگاه های اخلاق هنجاری او دارد، لذا برای تبیین نظریه وظیفه گرایی راس در اخلاق هنجاری و برای آشنایی بیشتر با دیدگاه های اخلاقی او، ناچاریم ولو به نحو اجمال، به توصیف دیدگاه های فرا اخلاقی او بپردازیم. راس یک رتالیست اخلاقی است. به باور او درستی و خوبی، اوصاف عینی جهان هستند همانطور که شکل، اندازه، جرم و ... هستند. او می نویسد:

نظامی از حقایق اخلاقی به عینیت تمام حقایق باید وجود داشته باشد (Ross, The Right and the Good, p.15)

سپس ادعا می کند:

نظم اخلاقی ... درست به اندازه ساختار فضایی یا عددی بیان شده در اصول موضوعه

هندسه یا ریاضیات، بخشی از ذات بنیادین اصیل جهان است (ibid, p.29-30).

ما اعمال را به واسطه نگرش های خودمان، مکالمات، فرهنگ، یا هر چیز دیگر، خوب یا درست نمی سازیم، بلکه نگرش های اخلاقی ما پاسخ هایی به خوبی و درستی «درک شده» است. طبق نظر راس، آنچه باور اخلاقی ما را در مورد اینکه x خوب است درست می سازد (وقتی

که درست است)، وصف یا خاصیت عینی است که x دارد یعنی خوب بودن. از این لحاظ، احکام ارزشی شبیه احکام رنگ‌ها هستند. اگر این حکم من که دیوار قرمز است، درست باشد، به‌خاطر این واقعیت است که دیوار یک وصف رنگی به نام قرمز بودن را دارد. به‌طور مشابه اگر حکم من در مورد اینکه چیزی خوب است، درست باشد، به‌خاطر این واقعیت است که آن چیز، یک وصف ارزشی به نام خوب بودن دارد (Stratton, p.x).

رنالیسم راس این نتیجه را در پی دارد که اگر هیچ اوصاف ارزشی - هیچ ارزش‌های عینی - در جهان وجود نداشته باشد، تمام احکام ارزشی ما نادرست خواهد بود، زیرا اگر این وجود اوصاف اخلاقی است که احکام اخلاقی ما را درست می‌سازد، پس اگر چنین اوصافی وجود نداشته باشند، هیچکدام از احکام ما درست نخواهد بود. این اندیشه که تمام احکام اخلاقی ما نادرست است، در واقع پذیرش یک نظریهٔ خطا در باب ارزش است. مطابق نظریهٔ خطا، اختلافات اخلاقی شبیه اختلافات در مورد چه رنگی بودن اشیا در جهان بی‌رنگ است (ibid, pp.x-xi).

شما ممکن است فکر کنید توپ قرمز است در حالی که من فکر کنم قهوه‌ای است، اما هر دوی ما اشتباه می‌کنیم، زیرا هر دو فکر می‌کنیم توپ دارای رنگ است ولی در جهان بی‌رنگ، رنگی نیست. در جهانی که به لحاظ عینی، فاقد ارزش است، قضیه به همین شکل است. من می‌اندیشم چیزی خوب است و شما می‌اندیشید بد است. اما هر دوی ما اشتباه می‌کنیم چون هر دو فکر می‌کنیم آن چیز دارای ارزشی است ولی در جهان فاقد ارزش، ارزشی نیست. هرچند رنالیسم راس، او را به این نظریه متقاعد می‌کند که در جهانی که به لحاظ عینی فاقد ارزش است، تمام احکام ارزشی، نادرست هستند، ولی او می‌گوید دلیلی برای این اندیشه که جهان فاقد ارزش است وجود ندارد (Ross, The Right and the Good, p.۸۲). عقیدهٔ او این است که برخی احکام اخلاقی ما درست هستند و آنچه آنها را درست نشان می‌دهد وجود یک ارزش عینی مرتبط است (ibid).

ناطبیعت‌گرایی اخلاقی

راس نه تنها یک رنالیست اخلاقی بلکه یک رنالیست ناطبیعت‌گراست و معتقد است خصوصیات اخلاقی نمی‌توانند براساس اصطلاحات کاملاً غیراخلاقی فهمیده شوند. اصطلاحات

اخلاقی، اصطلاحات ارزشی یا مرتبط با وظیفه هستند مانند: «خوب»، «ارزشمند»، «باید»، «وظیفه»، «شایسته» و «مناسب». اصطلاحات غیراخلاقی، اصطلاحات روان‌شناختی، جامعه‌شناسی، تکاملی و علمی هستند مانند: «میل»، «تأیید»، «جامعه»، «بقاء» (Stratton, p.xi).

اگر «درست» را براساس «تأیید جامعه» تعریف کنید، تعریفی طبیعت‌گرایانه و اگر «خوب» را به «چیزی که باید خواسته شود» تعریف کنید، تعریفی ناطبیعت‌گرایانه ارائه داده‌اید. نظرات نتیجه‌گرایانه نیز ممکن است طبیعت‌گرایانه یا ناطبیعت‌گرایانه باشند. اگر «درست» را به معنای «تولید بیشترین لذت» بگیرید، تعریف طبیعت‌گرایانه است و اگر به معنای «تولید بیشترین مقدار خوبی» بگیرید، ناطبیعت‌گرایانه خواهد بود. اگر اوصاف اخلاقی بتوانند براساس اوصاف طبیعی تعریف شوند، موضوعات اخلاقی با مشاهده تجربی قابل تعیین و تصمیم‌گیری خواهند بود. اگر اوصاف اخلاقی قابل تعریف به این روش نباشند، موضوعات اخلاقی به‌طور تجربی قابل تعیین نخواهند بود. راس منکر آن نیست که برخی موضوعات تجربی در تصمیم‌گیری اینکه باید یا نباید به روش خاصی عمل کرد، مرتبطاند، ولی نظر او این است که حتی زمانی که تمام حقایق تجربی دخیل باشند، باز هنوز یک حکم اخلاقی باید ساخته شود یعنی این حقایق تجربی، عملی را درست یا خوب می‌کنند نه اینکه خود آنها معنای خوب و درست باشند (ibid, pp.xi-xii).

تکثرگرایی در باب ارزش و الزام

در دو باب ارزش‌ها و وظایف اخلاقی، برخی پلورالیست یا تکثرگرا هستند و برخی وحدت‌گرا. پلورالیسم اخلاقی در باب ارزش‌ها بدین معناست که همه ارزش‌ها به یک ارزش ذاتی واحد قابل تحویل نیستند، بلکه ارزش‌های ذاتی متعددی وجود دارد که در عرض هم هستند. سودگرای لذت‌گرایی چون جرمی بنتام معتقد است تنها یک ارزش با ذاتی وجود دارد و آن «لذت» است و امور دیگر از حیث اینکه موجب ایجاد لذت می‌شوند، خوب و ارزش‌بالعرض هستند. راس بیان می‌کند که هیچ ارزش اصیل یگانه نظیر لذت یا سعادت وجود ندارد. بلکه خوب‌های متعددی داریم مانند فضیلت، لذت، علم و صداقت که خود راس فهرست می‌کند. بنابراین ارزش آنها لازم نیست از یک چیز مشتق شود (ibid, pp.xii-xiii).

پلورالیسم در باب وظایف اخلاقی و یا درستی و نادرستی اعمال بدین معناست که ما وظایف

و اعمال درست متعددی داریم که درستی و وظیفه بودن آنها قابل ارجاع به جهت واحد نیست. سودگرایان معتقدند تنها اصل اخلاقی اصل سود است که می‌گوید عمل درست، عملی است که موجب بیشترین مقدار سود برای بیشترین تعداد افراد جامعه شود. سودگرایی یک نظریه وحدت‌گرا در باب وظیفه و الزام است. راس هم در باب ارزش و هم در باب وظایف منتقد وحدت‌گرایی و معتقد به پلورالیسم است. وی در این باره می‌گوید:

ما میل طبیعی برای رسیدن به اصل واحدی داریم تا از طریق آن تمام اعمال را استنتاج کنیم، ولی آنچه بیشتر مهم است درستی نظریه است نه آسانی آن و تلاش من این است که نشان دهم نظریاتی که سعی دارند تنها یک اصل را قبول کنند، نادرست‌اند (Ross, Foundations of Ethics, P.۸۳).

راس معتقد است یک اصل اصیل اخلاقی که همه اعتقادات مختلف ما در باب وظایف اخلاقی به او مربوط شود و آنها را توجیه کند وجود ندارد. به عقیده او چیزی شبیه کمال‌گرایی ارسطو یا امر مطلق کانت یا قراردادگرایی یا نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر به عنوان مبنای اخلاق وجود ندارد (Hooker, p.۵۳۴).

به عقیده راس در درستی و نادرستی یا وظیفه بودن یک فعل اخلاقی، عوامل متعددی دخیل است. یک فعل ممکن است مرکب از جهات و وجوه مختلفی باشد که برخی از آنها فعل را درست و برخی نادرست می‌سازد؛ لذا تنها با ملاحظه یک جهت نمی‌توان گفت فعلی درست و وظیفه است یا نادرست و غیروظیفه، بلکه باید تمام جهات و ویژگی‌های فعل و اوضاع و شرایط موجود را سنجید و پس از سبک و سنگین کردن آنها در نهایت حکم به درستی و وظیفه بودن یا نادرستی و وظیفه نبودن آن کرد.

راس مبنای اخلاقی خود را چنین بیان می‌کند:

به نظر من اصولاً این اشتباه است که فکر کنیم پیش فرضی به نفع صدق نظریه وحدت‌گرایی و برضد پلورالیسم در اخلاق و یا حتی در فلسفه اولی وجود دارد. وقتی ما با دو یا چند وجه ظاهری از درستی مواجه می‌شویم، بهتر است که آنها را به منظور فهمیدن اینکه آیا یک ویژگی مشترک واحد دارند یا نه بررسی کنیم؛ اما اگر نتوانستیم چنین ویژگی‌ای پیدا کنیم دلیلی ندارد که فکر کنیم شکست ما در نتیجه ضعف تفکرمان و نه به-خاطر طبیعت حقایق خارجی بوده است (Ross, Foundations of Ethics, P.۸۳).

پلورالیسم راس سه ادعای اصلی دارد:

۱. اصول اولیه و اساسی اخلاق متکثر هستند. این اصل خلاف وحدت‌گرایی کانت است.
۲. این اصول قابل تعارض با یکدیگر هستند. این اصل نیز خلاف نظر کانت در عدم امکان تعارض وظایف است.
۳. نظم دقیقی از اولویت و تقدم برای حل تعارضات میان آنها وجود ندارد (Hooker, p.۵۳۴).

شهودگرایی

شهودگرایان مفاهیم اخلاقی را بدیهی می‌دانند، بدین معنا که معتقدند این مفاهیم بسیط و در نتیجه تعریف ناپذیرند. مور به عنوان سرکرده شهودگرایان، خوب را بسیط، تجربه‌ناپذیر و غیرمرکب می‌داند. پریچارد نیز معتقد است خوب و درست مفاهیم بسیط هستند که راه شناخت آنها صرفاً شهود است. راس به پیروی از مور و پریچارد قائل به بساطت مفاهیم خوب و درست است، یعنی آنها مرکب از دو یا چند وصف یا رابطه نظیر تناسب و تأیید شدن نیستند. راس معتقد است اگر وصفی بسیط باشد، غیرقابل تعریف خواهد بود، در نتیجه معتقد است بساطت درستی و خوبی متضمن آن است که این اوصاف غیرقابل تعریف‌اند (Stratton, p.xii).

راس در ابتدای کتاب خود، درست و خوب، می‌گوید: موضوع این تحقیق، بررسی ماهیت، روابط و کاربردهای سه مفهوم اصلی در اخلاق است: «درست»، «خوب» و به‌طور کلی «خوبی اخلاقی». وی پس از رد نظر کانت که «درست» را به معنای «اخلاقاً خوب» می‌گیرد، می‌گوید عمل تنها وقتی درست است که به‌خاطر انجام وظیفه صورت گرفته باشد، همچنین پس از رد نظر مور که درست را به معنای «ایجاد بیشترین مقدار ممکن از خوبی» می‌گیرد (Ross, *The Right and the Good*, pp.۳-۱۱) و همچنین پس از رد تعاریف طبیعت‌گرایانه که درست را به لذت، تکامل، خوشایند فاعل یا جامعه تعریف می‌کنند (Ross, *Foundations of Ethics*, P.۴۳)، می‌گوید عدم توفیق این تلاش‌ها گویای این نیست که هر تلاشی برای تعریف درست، محکوم به شکست است اما این فرض را پیش می‌نهد که درست تعریف ناپذیر است. فرضی که ما هرچه بیشتر می‌اندیشیم به صحت آن بیشتر اطمینان پیدا می‌کنیم (*ibid*).

در مورد مفهوم خوب نیز پس از تفکیک دو معنای «خوب ذاتی»^۲ و «خوب ابزاری»^۳ و تقسیم

اشیای ذاتاً خوب به خوب بسیط و مرکب (Ross, *The Right and the Good*, p.۶۹) می‌گوید سه خوب ذاتی بسیط و یک مرکب (که نمی‌تواند به ارزش اجزایش تحویل رود) وجود دارد. خوب‌های بسیط عبارت‌اند از فضیلت، لذت و علم و خوب مرکب عبارت است از توزیع سعادت به تناسب فضیلت (ibid, p.۲۷).

راس از نظر معرفت‌شناسی اخلاقی، یک بنیادگراست، یعنی معتقد است که ما می‌توانیم برخی حقایق اخلاقی را تنها به خاطر علم به حقایق اصلی‌تر و بنیادی‌تر دیگری که داریم درک کنیم ولی درک حقایق بنیادی خود مبتنی بر درک حقایق بنیادی‌تر دیگر نیست.

راس به تبع ارسطو ادعا می‌کند که اگر چیزهایی وجود دارند که ما به‌طور اشتقاقی به آنها علم پیدا می‌کنیم، باید چیزی باشد که علم ما به آن غیراشتقاقی و مستقیم است. به عنوان مثال، راس می‌گوید که علم ما به نادرستی در نگاه نخست، دروغ‌گویی یا مشتق از نادرستی در نگاه نخست، شکستن قول است و یا مشتق از نادرستی در نگاه نخست، ضرر زدن به دیگران است. ما می‌دانیم که شکستن قول و ضرر زدن به دیگران نادرست است، اما به نظر نمی‌رسد علم به نادرستی آن دو را از چیز دیگری گرفته باشیم. اینها قضایای اخلاقی بنیادی هستند و علم ما به آنها مستقیم و بدون واسطه است (Stratton, p.xiii). بنابراین اگر ما معرفت اخلاقی داریم - چه معرفت به وظایف و چه به ارزش‌ها - باید برخی قضایای اخلاقی بنیادین را مستقیماً و به‌طور شهودی بدانیم. معنای این آن است که برخی قضایای بنیادین اخلاقی، بدیهی هستند، یعنی با فهم این قضایا، علم به آنها حاصل می‌شود. بنابراین می‌توان به آنها علم پیشینی پیدا کرد. راس ادعای بدهت همه قضایای اخلاقی را نمی‌کند بلکه تنها قضایای بنیادین اخلاقی چنین هستند. احکام اخلاقی جزئی که در شرایط و موقعیت جزئی صادر می‌شوند، نه تنها بدیهی نیستند بلکه گاه غیرقابل علم یافتن هستند (ibid, p.xiii).

راس در مورد معنای بدیهی بودن وظایف می‌گوید:

[اینکه وظیفه در نگاه نخست، بدیهی است] نه به این معناست که از آغاز زندگی ما بدیهی است یا به محض اینکه برای اولین بار به آن قضیه توجه پیدا کنیم، بدیهی می‌شود، بلکه به این معنا بدیهی است که اگر ما به بلوغ ذهنی کافی رسیده باشیم و توجه کافی به آن قضیه مبذول داشته باشیم، بدون نیاز به هیچ برهانی، یا نیاز به شاهدهی وری خودش بدیهی می‌شود (Ross, *The Right and the Good*, p.۲۹).

هر چند راس معتقد است علم به وظایف در نگاه نخست بدیهی است، اما فکر نمی‌کند که علم به درجه الزامیت و اهمیت وظایف و شدت و ضعف آنها بدیهی باشد. ما فقط عقیده‌ای احتمالی در مورد درجه الزامی بودن وظایف در نگاه نخست می‌توانیم داشته باشیم (ibid, p.۳۱). علاوه بر این، راس به توانایی ما در علم به آنچه در موقعیت‌های جزئی وظیفه بالفعل ماست، مشکوک است (ibid, p.۳۰). دلیل مشکوک بودن او سه چیز است: نخست آنکه ما هرگز نمی‌توانیم مطمئن شویم که به تمام ملاحظات در نگاه نخست، در آن موقعیت علم جزئی داریم. ممکن است ملاحظه در نگاه نخست وجود داشته باشد که علم به آن نداریم. دوم اینکه هر عمل جزئی، به احتمال زیاد، در طی زمان، در ایجاد خوبی و شر برای بسیاری از انسان‌ها نقش خواهد داشت. بنابراین در نگاه نخست درستی و نادرستی خواهیم داشت که از آن بی‌خبریم. سوم اینکه اگر ما به تمام ملاحظات در نگاه نخست علم هم داشته باشیم، نمی‌توانیم علم به اهمیت و قوت یکی از این ملاحظات بر دیگری داشته باشیم (Stratton, p.xliii).

بنابراین چهار دیدگاه کلیدی و اصیل در باب نظریه اخلاقی راس وجود دارد: ۱. رئالیسم اخلاقی؛ ۲. بساطت اوصاف اخلاقی و ناطبیعت‌گرایی آنها؛ ۳. تکثرگرایی در باب خوبی و درستی؛ ۴. شهودگرایی و بدهت قضایای بنیادین اخلاقی (ibid).

دیدگاه‌های هنجاری راس

نقد غایت‌گرایی اخلاقی و وظیفه‌گرایی کانت

غایت‌گرایی اخلاقی به مجموعه نظریه‌هایی گفته می‌شود که درستی عمل را بر خوبی نتایج آن مبتنی می‌سازند و معتقدند دلیل نهایی اینکه چرا عملی درست است، آن است که نتایج آن عمل، به یک معنا خوب است. خودگرایی و سودگرایی اخلاقی از نظرات غایت‌گرا هستند. خودگرایی اخلاقی^۴ تلاش می‌کند درستی را بر خوبی نتایج برای شخص فاعل مبتنی سازد. خودگرایی معتقد است یک عمل اگر و تنها اگر در راستای منافع طولانی مدت فاعل آن باشد، درست است (فرانکنا، ص ۴۷). راس در نقد آن می‌گوید: «بخش اعظمی از وظایف متشکل از احترام به حقوق دیگران و حفظ منافع آنهاست، قطع نظر از اینکه چه هزینه‌هایی برای خودمان خواهد داشت» (Ross, *The Right and the Good*, p.۱۶). راس به صراحت تلاش برای اشتقاق

درستی از خوبی را به مناقشه می‌کشد. به نظر او، وقتی ما می‌اندیشیم که عمل درست را انجام دهیم، خود را بنا به ملاحظاتی نظیر وفاداری، حق‌شناسی و ... پاسخگو می‌دانیم، ولی فکر نمی‌کنیم که منفعت شخصی، یک ملاحظه اخلاقی باشد که ممکن است ما را ملزم به کاری بکند (Stratton, p.xxx).

سودگرایی لذت‌گرا نظریه‌ای است که «لذت» را تنها خیر ذاتی و «درد» را تنها شر ذاتی می‌داند و عمل درست را عملی می‌شمارد که بیشترین لذت را برای بیشترین تعداد از افراد متأثر از آن عمل داشته باشد. راس معتقد است لذت تنها چیزی نیست که ما به عنوان خیر ذاتی می‌شناسیم. امور دیگری مانند: «شخصیت خوب داشتن» و «درک معقول از جهان» هستند که ما آنها را دارای خیر و ارزش ذاتی می‌دانیم (Ross, *The Right and the Good*, p.۱۶).

سودگرایی آرمانی^۵ جی. ای. مور، با جایگزینی «ایجاد بیشترین خوبی» به جای «ایجاد بیشترین لذت» جذابیت بیشتری به نظریه سودگرایی می‌دهد. مور معتقد است که عمل درست و الزامی، عملی است که بیشترین خوبی را بین اعمال ممکن دیگر برای بیشترین تعداد از افراد جامعه داشته باشد. راس در نقد این نظریه می‌گوید: تولید بیشترین خوبی و خیر چیزی نیست که همیشه یک عمل را درست بسازد. «وقتی یک انسان عادی، به قولی وفا می‌کند چون فکر می‌کند باید چنین کند، روشن است که این کار را بدون اندیشه در مورد نتایج کامل آن، و از این هم کمتر، بدون اندیشه در مورد اینکه این نتایج احتمالاً بهترین نتایج ممکن باشند، انجام می‌دهد. در واقع او بیشتر به گذشته توجه دارد تا آینده. آنچه باعث می‌شود او فکر کند که انجام دادن قول، درست است این واقعیت است که او قول داده است که چنان کند و نه چیز دیگر. اینکه عمل او بهترین نتایج ممکن را ایجاد خواهد کرد، دلیل او برای درست خواندن عمل نیست» (ibid, p.۱۷).

راس برای توضیح بیشتر مسئله دو مثال می‌زند: فرض کنید وفای به عهد برای شخص الف، هزار واحد خیر ایجاد می‌کند، اما با انجام کار دیگری می‌توانم هزار و یک واحد خیر برای شخص ب که هیچ وعده‌ای به او نداده‌ام ایجاد کنم. با فرض اینکه نتایج دیگر این دو عمل مساوی‌اند، آیا واقعا فکر می‌کنید که بدیهی است که وظیفه من انجام عمل دوم است و نه اول؟ راس در پاسخ می‌گوید من گمان می‌کنم قولی که به الف داده‌ام صرف نظر از نتایجش، الزامی برای من ایجاد می‌کند (ibid, pp.۳۴-۳۵). فرض کنید الف انسان بسیار خوبی است و ب بسیار بد. با انجام یک عمل می‌توانم هزار واحد خیر به الف برسانم و با انجام عملی دیگر می‌توان هزار و

یک واحد خیر به ب برسانم. آیا به نظر شما معقول است که عمل دوم را که خیر بیشتری نسبت به عمل اول دارد انجام دهم؟ آیا خوب بودن الف و بد بودن ب هیچ الزامی برای من ایجاد نمی‌کند؟ راس معتقد است صرف نظر از نتایج، ما وظیفه عدالت یعنی توزیع خیرها به تناسب شایستگی افراد را داریم که ما را ملزم به انجام عمل اول می‌کند (ibid, p.۳۵).

اشکال دیگر راس به جورج مور این است که بیش از حد منشأ وظایف و الزامات را خلاصه کرده است. در نظر مور و به طور کلی سودگرایان، تنها رابطه‌ای که برای فاعل مهم است، ایجاد بیشترین مقدار خیر برای دیگران است. هر واحد سود تنها یک واحد است و فرق نمی‌کند این یک واحد برای پدر، مادر، خانواده، خویشاوندان، همسایگان باشد و یا برای غریبه‌ها و افراد ناآشنا که هیچ رابطه دیگری با فاعل ندارند. آنچه مهم است ایجاد بیشترین مقدار خیر برای بیشترین تعداد از افراد جامعه است گرچه این تعداد هیچ رابطه خویشاوندی با فاعل نداشته باشند (برای مطالعه بیشتر به اترک مراجعه کنید). نظرات نتیجه‌گراها به اصطلاح «فاعل-بی طرف»^۶ هستند، اما در مقابل، وظیفه‌گرایان، «فاعل- رابطه‌نگر»^۷ هستند و به روابط خویشاوندی و دیگر روابط مهم اجتماعی مابین افراد اهمیت می‌دهند و آنها را موجب الزامات و وظایفی خاص در قبال ایشان می‌دانند. راس با نقد سودگرایی مور به این روابط اشاره می‌کند و آنها را مبنای «وظایف در نگاه نخست» بر می‌شمارد:

به نظر می‌رسد مور بیش از حد، روابط ما نسبت به دوستانمان را ساده می‌کند. او می‌گوید تنها رابطه مهم اخلاقی که من نسبت به هم‌نوعانم دارم، انتفاع آنان تا حد امکان، از عمل من است. آنها فقط این رابطه را با من دارند و اخلاقاً این رابطه مهم است، اما ممکن است آنها روابطی از این قبیل نیز با من داشته باشند: رابطه قول دهنده با قول گیرنده؛ بدهکار با بستانکار، همسر با شوهر، فرزند با والدین، دوست با دوست، هموطن با هموطن. هر یک از این روابط، مبنای یک وظیفه در نگاه نخست^۸ هستند که مطابق شرایط مورد، الزام کمتر یا بیشتری برای من دارند (Ross, *The Right and the Good*, p.۱۹).

پس از نقد غایت‌گرایی نوبت به نقد وظیفه‌گرایی کانت می‌رسد. راس در نقد وظیفه‌گرایی کانت می‌گوید: «کانت معتقد است برخی وظایف ناشی از الزام کامل هستند نظیر وفای به قول، ادای دین، راستگویی که هیچگونه استثنایی نمی‌پذیرند. برخلاف وظایف ناشی از الزام ناقص نظیر کاهش درد و بدبختی دیگران». راس معتقد است اینکه «من قول داده‌ام» تنها

دلیل برای درست پنداشتن عملی نیست، مواردی استثنایی وجود دارد که در آنها نتایج وفای به قول، برای دیگران بسیار بد است. در نتیجه حکم می‌کنیم که وفای به قول نکردن در آنها درست است. اگر قول داده‌ام که دوستم را در زمان معین، به‌خاطر کار کم‌اهمیتی ملاقات کنم، چنانچه با شکستن این قول بتوانم از یک سانحه خطرناک جلوگیری کنم و یا به قربانیان آن کمک کنم، یقیناً باید خود را در این شکستن قول موجه پندارم (ibid, pp. ۱۷-۱۸).

تمایز وظیفه در نگاه نخست و وظیفه در مقام عمل و مشکل تعارض

از آنچه گذشت روشن می‌شود راس نظریه «وظیفه در نگاه نخست» را در وهله اول در برابر نظریه سودگرایی اخلاقی قرار می‌دهد که همه روابط فاعلی را نادیده می‌گیرد و تنها به رابطه مبتنی بر سود توجه دارد و در وهله دوم این نظریه را در مقابل نظریه وظیفه‌گروی کانت مطرح می‌کند. کانت معتقد به اصول اخلاقی عام و استثناپذیری بود که «وظایف کامل» در برابر «وظایف ناقص» می‌نامید. راستگویی و وفای به قول وظایف کاملی هستند که همیشه باید انجام و تحت هیچ شرایطی نباید ترک شوند، حتی اگر راستگویی منجر به کشته شدن انسان بی‌گناهی گردد.

مشکل این نظریه آن بود که گاهی اوقات مواردی پیش می‌آید که دو وظیفه کامل و استثناناپذیر با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند و فاعل ناگزیر از انجام یکی و ترک دیگری است. اصل «هرگز دزدی نکنید» را به عنوان اصل عام و مطلق اخلاقی در نظر بگیرید. انسان فقیری را در نظر بگیرید که برای نجات جان فرزندش از گرسنگی، راهی جز دزدی از یک ثروتمند تجمل پرست لأبالی ندارد. «نجات جان فرزند» وظیفه‌ای عام و مطلق است. در اینجا دو وظیفه عام مطلق تعارض پیدا می‌کنند. تکلیف چیست؟ ناچار باید یکی از آنها را استثنا بزنیم که در این صورت دیگر وظیفه مطلق و عام نخواهد بود. چگونه می‌توان هم به اصول عام و مطلق اخلاقی معتقد بود و هم مشکل تعارض آنها را در موارد جزئی حل کرد (Dancy, p. ۲۲۲)؟

راس تفکیک «وظیفه در نگاه نخست» و «وظیفه در مقام عمل» را به عنوان راه حلی برای این مشکل پیشنهاد می‌کند. ما می‌توانیم قائل به اصول اخلاقی عام، مطلق و استثناناپذیری در نگاه نخست باشیم؛ اصولی که به‌خاطر خصوصیاتشان در نگاه نخست، همواره ما را ملزم به انجامشان

می‌کنند. وظایفی چون راستگویی، وفای به قول، نیکوکاری، نجات جان انسان، عدالت، سپاسگزاری و حق‌شناسی از دیگران، ... وظایفی هستند که به‌خاطر خصوصیات ذاتی‌شان، در نگاه نخست برای ما الزام آورند و عام و مطلق می‌نمایند. تعارض وظایف مربوط به اینجاست یعنی در نگاه نخست. وظیفه فاعل در اینجا، مطالعه و بررسی کامل موقعیت اخلاقی است که در آن قرار گرفته، تا بدین وسیله دریابد که در آن شرایط کدامیک از وظایف در نگاه نخست واجب‌تر و الزامی‌تر از بقیه است. آن وظیفه مهم‌تر «وظیفه درست»^۹ یا «وظیفه در مقام عمل»^{۱۰} ماست و ما تنها ملزم به انجام آن هستیم و وظیفه متعارض دیگری نداریم (Ross, *The Right and the Good*, pp. ۱۷-۱۸). بدین وسیله مشکل تعارض وظایف حل می‌شود.

راس می‌گوید:

وقتی در موقعیتی قرار دارم ... که بیش از یک وظیفه در نگاه نخست بر من الزام آور است، باید آن موقعیت را به‌طور کامل تا جایی که می‌توانم بررسی کنم، تا اینکه به نظری متأملانه دست یابم (که هرگز بیش از این نیست) که در این شرایط یکی از این وظایف نسبت به بقیه الزام‌آورتر است؛ بنابراین ملزم هستم انجام این وظیفه در نگاه نخست، را وظیفه بی‌چون و چرای خود در این موقعیت بدانم (ibid, p. ۱۹).

از طرف دیگر، راس این راه‌حل را تنها راه‌حل حفظ کلیت اصول عام اخلاقی بیان می‌کند (ibid, p. ۲۹). یعنی اصول اخلاقی در نگاه نخست عام و کلی هستند و تعارض تنها در نگاه نخست بین آنها رخ می‌دهد، اما در مقام عمل تنها یک وظیفه که همانا وظیفه مهم‌تر است متوجه فاعل است و وظایف در نگاه نخست غیر مهم که در نگاه اول وظیفه فاعل می‌نمودند اصلاً وظیفه فاعل نیستند و در واقع الزامی بر فاعل نداشته‌اند. در نتیجه عدم انجام آنها به معنای استثناپذیری اصول اخلاقی نیست.

راس در «مبانی اخلاقی» در توضیح مفهوم «وظیفه در نگاه نخست» چنین می‌گوید:

هر عمل ممکن، جهات بسیاری دارد که مرتبط با درستی و نادرستی آن است. ممکن است آن عمل برای برخی لذت‌آور باشد و برای برخی دردآور؛ یا وفای به عهد نسبت به شخصی به بهای نقض اعتماد دیگری باشد و الی آخر. ما عاجزیم که فوراً درستی و نادرستی عمل را براساس مجموع این جهات بشناسیم. تنها با شناخت یک به یک این جهات مختلف است که می‌توانیم به صدور حکمی در باره مجموع ماهیت آن عمل نزدیک شویم. نگاه اول ما این وجوه مختلف را با تجزیه و تحلیل یک به یک آشکار می‌سازد. آنها چیزهایی هستند

که در نگاه نخست ظاهر می‌شوند و ثانیاً الزامات در نگاه نخست ما هستند ... ممکن است یک عمل، از جهتی درست، ولی از جهات مهم دیگر نادرست باشد. بنابراین آن عمل، من حیث المجموع، درست‌ترین عمل پیش روی ما نباشد، پس موظف به انجامش نیستیم و عمل دیگر با اینکه ممکن است از جهتی نادرست باشد در مجموع، درست‌ترین عمل پیش روی ماست و ملزم به انجامش هستیم. الزام در نگاه نخست مبتنی بر یک جهت از عمل است؛ ولی الزام یا عدم الزام [در مقام عمل]، بسته به مجموع جهات عمل است (Ross, Foundations of Ethics, P.۸۴).

بر اساس این تفسیر، «نگاه نخست» یک نگاه عاجل و فوری است که معمولاً در آن، تنها به برخی از جهات عمل توجه می‌شود نه تمام جهات، بنابراین آنچه در نگاه نخست وظیفه پنداشته می‌شود ممکن است در نگاه دوم پس از بررسی تمام جهات عمل باز هم وظیفه پنداشته نشود چون یک عمل معمولاً جهات مختلفی دارد که ممکن است از یک جهت درست و وظیفه باشد ولی از جهات دیگر نادرست و ترک آن وظیفه باشد. تشخیص وظیفه درست و نهایی، منوط به بررسی تمام جهات عمل و سنجش اهمیت وظایف و شدت الزام آنهاست. پس از بررسی وظیفه‌ای که در مجموع مهم‌تر انگاشته می‌شود و جهات درست‌اش قوی‌تر از جهات نادرست‌اش است، وظیفه درست و در مقام عمل خواهد بود. پس وظیفه در نگاه نخست وظیفه‌ای است که تنها با توجه به یک جهت از عمل متوجه فاعل است.

راس در اینجا اصطلاحی برای این معنا از وظیفه در نگاه نخست جعل نمی‌کند، ولی در «درست و خوب» اصطلاح «جزء نگر»^{۱۱} را برای آن جعل می‌کند. وظیفه در نگاه نخست بودن، وظیفه‌ای است که از توجه به جزئی از عمل حاصل می‌شود، اما «وظیفه درست» وظیفه‌ای «کل نگر»^{۱۲} است و از توجه به کل جهات عمل حاصل می‌شود (Hauptli, p.۱).

نکته مهمی که از این تفسیر به دست می‌آید این است که وظیفه در نگاه نخست، وظیفه واقعی و ملزم کننده بالفعل فاعل نیست بلکه چیزی است که در نگاه نخست، وظیفه می‌نماید، ولی پس از بررسی تمام وجوه مرتبط آن، روشن می‌شود که وظیفه نیست و انجامش من حیث المجموع درست نیست.

راس در کتاب درست و خوب، تعریف دیگری از «وظیفه در نگاه نخست» ارائه می‌کند:

من «وظیفه در نگاه نخست» یا «وظیفه شرطی» را راه کوتاهی برای اشاره به خصوصیتی [که کاملاً متمایز از خصوصیت وظیفه درست بودن است] پیشنهاد می‌کنم که یک عمل

براساس اینکه نوع خاصی از عمل [مثل وفای به قول] است، آن را دارد و براساس آن، وظیفه درست خواهد بود، اگر در همان زمان، نوع دیگری از عمل وجود نداشته باشد که اخلاقاً مهم است. اینکه یک عمل، وظیفه درست یا وظیفه در مقام عمل باشد مبتنی بر تمام انواع اعمالی است که اخلاقاً مهم هستند و آن عمل، مصداقی از آنهاست (Ross, *The Right and the Good*, p.19)

آنچه از کلام راس می‌فهمیم این است که به نظر وی، وفای به قول، کمک به دیگران، نیکوکاری، سپاس از زحمات دیگران و عدالت عناوینی هستند که ذاتاً الزام آورند و اعمال به خاطر داشتن این عناوین و اوصاف، وظیفه و الزامی می‌شوند، اما راس اسم این وظایف را «وظیفه در نگاه نخست» می‌نامد. گرچه ممکن است این اعمال به خاطر اوصاف و خصوصیات ذاتی‌شان در نگاه نخست وظیفه ما باشند و ما باید آنها را انجام دهیم ولی گاهی در برخی شرایط، ممکن است وظیفه دیگری نیز متوجه ما باشد که از اهمیت بیشتری نسبت به وظیفه در نگاه نخست برخوردار باشد و انجام این وظیفه در نگاه نخست کم اهمیت، موجب ترک آن وظیفه مهم‌تر بشود؛ در حالی که «وظیفه درست» انجام آن عمل مهم‌تر بوده است. بنابر این در اینجا، راس مفهوم «وظیفه در نگاه نخست» را در مقابل مفهوم «وظیفه درست» و «وظیفه در مقام عمل» قرار می‌دهد و نام دیگر آن را «وظیفه شرطی» می‌گذارد. پس معنای «وظیفه در نگاه نخست» این شد که یک عمل به دلیل داشتن عناوین و اوصافی که ذاتاً الزام‌آورند، در نگاه اول، وظیفه ماست، ولی به خاطر قرین بودن با وظیفه مهم‌تر دیگری، قطعیت و تنجز نمی‌یابد و در واقع «وظیفه درست» و وظیفه در مقام عمل ما نیست.

به تعبیر دیگر، وظیفه در نگاه نخست یک وظیفه مشروط است به این معنا که الزامی مشروط و نه قطعی بر گردن ما دارد. قطعیت و تنجز این وظیفه مشروط، به عدم وجود همزمان وظیفه مهم‌تر دیگری در آن شرایط موقوف است. اگرچنین وظیفه دیگری وجود نداشته باشد این وظیفه در نگاه نخست، وظیفه درست ما خواهد بود که باید آن را انجام دهیم.

این تعریف از وظیفه در نگاه نخست نشان می‌دهد که عملی است که اقتضای وظیفه بالفعل بودن ما را دارد، ولی به دلیل عروض مانعی، جلوی فعلیت این اقتضا گرفته می‌شود. در نتیجه در مقام عمل، دیگر وظیفه بالفعل ما نخواهد بود.

از آنجا که اصطلاح «وظیفه در نگاه نخست» ممکن است دچار سوء فهم شود، راس در این

باره اعتذاری می‌کند و می‌گوید:

باید [از ایهام] عبارت «وظیفه در نگاه نخست» اعتذار نمود، زیرا ۱) این عبارت چنین القا می‌کند که آنچه ما درباره‌اش صحبت می‌کنیم نوعی وظیفه است، در حالی که در واقع وظیفه نیست بلکه چیزی است که به نحوی خاص مرتبط با وظیفه است. به تعبیر دقیق‌تر، ما عبارتی نمی‌خواهیم که در آن «وظیفه» با یک صفت، توصیف شده باشد، بلکه عبارتی می‌خواهیم که در آن «وظیفه» با یک اسم مجزا توصیف شده باشد؛ ۲) در نگاه نخست چنین القا می‌کند که انسان در باره چیزی صحبت می‌کند که در یک موقعیت اخلاقی، تنها در نگاه اول ظاهر می‌شود و ممکن است در واقع چنین نباشد. در حالی که آنچه من در باره‌اش صحبت می‌کنم یک حقیقت عینی است که در ذات آن موقعیت گنجانده شده است، یا به تعبیر دقیق‌تر در جزئی از ذات آن قرار دارد گرچه مانند وظیفه درست، برخاسته از تمام ذات آن نیست (ibid, p.۲۰).

بنابر این تصریح، پس از نظر راس، وظیفه در نگاه نخست، وظیفه واقعی و الزام آور فاعل در مقام عمل نیست و فاعل نسبت به آن هیچ الزامی ندارد، اما در جای دیگر از کلمات راس چنین بر می‌آید که او وظیفه در نگاه نخست را واقعاً وظیفه و تکلیف فاعل اخلاقی می‌داند، اما در مقام عمل، چون تراحم وجود دارد و انجام هر دو تکلیف میسر نیست، باید یکی از دو وظیفه در نگاه نخست را ترجیح داد. ولی این بدان معنی نیست که فاعل نسبت به وظیفه مرجوح دیگر هیچ تکلیفی و مسئولیتی ندارد، بلکه باید در اسرع وقت، در صورت امکان درصدد انجام آن در وقت دیگر و در صورت عدم امکان، درصدد جبران آن به صورت دیگر باشد (ناتن، ص ۲۸۰-۲۷۹). در واقع فاعل باید متأسف باشد که جبر روزگار موقعیتی را برایش پیش آورده که که مجبور به ترک یکی از تکالیف خویش شده است. راس در این باره می‌گوید:

اگر تمام عالمان اخلاق غیر از کانت موافق باشند و انسان‌های عادی فکر کنند که گاهی اوقات دروغ گفتن یا شکستن عهد درست است، لازم است تفاوت میان وظیفه در نگاه نخست و وظیفه بالفعل یا مطلق بیان شود. وقتی خودمان را در شکستن عهدی مواجه می‌دانیم و در واقع اخلاقاً ملزم به شکستن عهدی هستیم که باعث کاهش درد و فلاکت دیگری است، نباید برای لحظه‌ای از تصدیق وظیفه در نگاه نخست نسبت به وفای عهد دست بکشیم و این باعث شرم و ندامت در ما نمی‌شود، اما یقیناً موجب افسوس و ناراحتی

وجدان از رفتارمان می‌شود؛ علاوه بر این تصدیق می‌کنیم که به‌خاطر نقض عهد، به نحوی [خسارت] طرف مقابل را جبران کنیم (Ross, *The Right and the Good*, p.۲۸)

عبارت «این باعث شرم و ندامت ما نمی‌شود» دلالت بر این دارد که فاعل در آن موقعیت وظیفه درست را انجام داده است و به دلیل وظیفه در نگاه نخست دیگر نباید خود را مستحق نکوهش بداند، چون معذور بوده است، ولی عبارت «اما یقیناً موجب افسوس و ناراحتی وجدان از رفتارمان می‌شود و علاوه بر آن تصدیق می‌کنیم که به‌خاطر نقض عهد، به نحوی [خسارت] طرف مقابل را جبران کنیم» دلالت بر این دارد که فاعل نسبت به آن وظیفه در نگاه نخست ترک شده وظیفه و الزام واقعی داشته است و به دلیل ترکش باید آن را جبران کند. علاوه بر اینکه راس در نقد کلام مور، قول دادن را رابطه‌ای دانسته بود که منشأ ایجاد وظیفه است.

بنابراین طبق این سخن راس، وظیفه مرجوح و مغلوب، لغو نشده، بلکه تنها سرشت آن عوض شده است. وقتی به دوستم قول می‌دهم او را به سینما ببرم، ولی بعد به‌خاطر بیماری پدرم مجبور می‌شوم، نقض عهد کنم، وظیفه وفای به عهد من تبدیل به وظیفه عذرخواهی و جبران مافات می‌شود، یعنی باید در اولین فرصت که دوستم را می‌بینم معذرت خواهی کرده و او را به سینما ببرم. پس تکلیف در نگاه نخست مغلوب، تبدیل به تکلیف جبران کامل (در صورت امکان) و یا جبران کافی (در صورت عدم امکان جبران کامل) می‌شود (ناتن، ص ۲۸۰).

لذا به نظر می‌رسد تعارض آشکاری در دیدگاه راس نسبت به وظیفه در نگاه نخست وجود دارد که برخی کلماتش آن را وظیفه واقعی فاعل نمی‌داند و برخی کلماتش آن را وظیفه می‌داند.

استراتون لیک، از شارحان راس، دیدگاه او را در باب تعارض این‌گونه بیان می‌کنند که نظریه راس به ما اجازه می‌دهد تعارض اخلاقی را تعارض در باب دلایل اخلاقی بدانیم نه تعارض در باب وظایف. همان‌طور که در تفسیر وظیفه در نگاه نخست گذشت، وظیفه در نگاه نخست یعنی عملی که به‌خاطر داشتن خصوصیت و ویژگی درست ساز دلیلی برای انجام آن به ما می‌دهد. بنابراین دو وظیفه در نگاه نخست در یک موقعیت داشتن، یعنی دو دلیل اخلاقی برای دو فعل داشتن، نه اینکه دو وظیفه متعارض داشتن. وظیفه فقط یکی است و آن هم وظیفه درست و بالفعل (Stratton, p.xxxviii).

سخن لیک، در واقع بر اساس تفسیر اول راس، از وظیفه در نگاه نخست است که در آن، وظیفه در نگاه نخست را در واقع وظیفه نمی‌داند. این توجیه، مسئله تعارض را از تعارض در مقام وظایف به تعارض در مقام دلایل تبدیل می‌کند. در نتیجه، راه‌حل راس برای مشکل تعارض، تفاوتی با سخن کانت نخواهد داشت. کانت معتقد بود تعارض در وظایف امکان ندارد. آنچه هست تعارض در «زمینه» و «مبنا»ی وظایف است نه در خود وظایف و الزامات. راس نیز تعارض را در دلایل اخلاقی برای عمل کردن می‌داند نه در وظیفه بالفعل و در مقام عمل که همیشه واحد است. بنابراین نظر ابتکاری راس در تفکیک وظیفه در نگاه نخست و در مقام عمل، چیزی اضافه بر نظر کانت، جز یک جعل اصطلاح جدید نخواهد بود.

مطلب آخر اینکه راس معتقد است ما اغلب برخی از وظایف در نگاه نخست خود را می‌شناسیم، ولی هرگز نمی‌توانیم بفهمیم وظیفه درست و واقعی ما کدام است. به عبارت دیگر ما در مورد اصول اخلاقی، معرفتی داریم، ولی در مورد اینکه در هر موقعیت خاص عملی، در کل چه کاری را باید انجام دهیم، چیزی نمی‌دانیم. این ترکیب جالبی از قطعیت عام اخلاق با نوعی از اختلاف در موارد خاص است (Dancy, p. ۲۲۳).

فهرست وظایف در نگاه نخست

راس پس از تفکیک و تعریف وظایف در نگاه نخست، فهرستی از مهم‌ترین وظایف در نگاه نخست را ارائه می‌کند. او بدون ادعای کامل یا نهایی بودن، فهرست زیر را برای این وظایف پیشنهاد می‌کند:

الف. وظایفی که مبتنی بر اعمال پیشین من است که به نظر می‌رسد مشتمل بر دو نوع است:

۱. وظایف وفاداری: وظایفی که بر قول یا آنچه می‌توان قول ضمنی نامید مبتنی‌اند، مانند تعهد ضمنی به دروغ نگفتن که در شروع به گفتگو یا در نوشتن کتاب‌های تاریخی و نه داستانی وجود دارد.

۲. وظایف جبرانی: وظایفی که بر عمل نادرست پیشین مبتنی است و شخص وظیفه جبران آسیب‌ها و ضررهایی را دارد که به دیگران وارد کرده است.

ب. وظایفی که مبتنی بر اعمال گذشته انسان‌های دیگر، شایستگی‌ها و نیکی‌های آنان نسبت

به من است:

۳. وظایف سپاسگزاری: وظیفه سپاسگزار و حق شناس بودن به دلیل نیکی‌های دیگران در حق شخص و در صورت امکان پاسخ آن با نیکی متقابل است.

ج. وظایفی که مبتنی بر واقعیت یا امکان توزیع لذت یا خوشی (یا هر چیزی که بدان معناست) بدون مطابقت با شایستگی‌های افراد است. در چنین مواردی وظیفه‌ای نسبت به برهم زدن و محافظت از چنین توزیعی ایجاد می‌شود:

۴. وظایف عدالت: وظیفه دفع و جلوگیری از توزیع ناعادلانه نفع و ضررها و توزیع منصفانه آنها.

د. وظایفی که مبتنی بر این حقیقت هستند که موجودات دیگری در جهان وجود دارند که ما می‌توانیم شرایط آنها را از جهت فضیلت، یا عقل یا لذت بهبود ببخشیم:

۵. وظایف نیکوکاری: وظیفه پرورش سلامت، امنیت، عقل، خیر اخلاقی، سعادت و خوشبختی

دیگران (Ross, *The Right and the Good*, p. ۲۱).

ه. وظایفی مبتنی بر این واقعیت که ما می‌توانیم شرایط خودمان را از جهت فضیلت یا عقل بهبود ببخشیم:

۶. وظایف اصلاح- نفس: عمل کردن به طریقی که موجب ارتقای خیر و خوبی شخص می‌شود و مثلاً سلامت، امنیت، حکمت (عقل)، خیر اخلاقی و سعادت او را افزایش می‌دهد.

و. راس پیشنهاد می‌کند که برخی وظایف را باید از وظیفه نیکوکاری جدا کرد و آن:

۷. وظایف عدم- زیان‌گری: وظیفه عدم زیان‌گری یا عدم شرارت، وظیفه آسیب نزدن به دیگران از نظر فیزیکی و روان‌شناختی است، اجتناب از اضرار به سلامت، امنیت، عقل، سعادت و خوشبختی دیگران. روشن است که وظیفه صدمه نزدن و عدم زیان‌گری به دیگران نمی‌تواند در ضمن نیکوکاری قرار گیرد، زیرا در برخی مواقع، وظیفه نیکوکاری به دیگران در برابر وظیفه عدم زیان‌گری قرار می‌گیرد و بدیهی است که عدم زیان‌گری به دیگران مقدم و الزامی‌تر از نیکوکاری است (*ibid*).

سودگرایان معتقد به یک اصل اصیل اخلاقی به نام «اصل سود» (عملی اخلاقاً درست است که بیشترین سود را برای بیشترین تعداد از افراد جامعه داشته باشد) و کانت معتقد به «امر مطلق»

(همیشه چنان عمل کن که در عین حال، بتوانی اراده کنی که قاعده عملی تو قانون عام طبیعت شود) بودند که از طریق آنها بقیه اصول اخلاقی استنتاج می‌شد و فاعل اخلاقی وظایف خویش را تشخیص می‌داد، ولی راس هیچ قاعده و قانونی برای استنتاج وظایف در نگاه نخست ارائه نمی‌کند و صرفاً فهرستی از وظایف را بیان می‌کند. دلیل مسئله در شهودگرایی و تکثرگرایی اوست. او مخالف هرگونه وحدت‌گرایی در باب اصول اخلاقی است و معتقد است هر یک از این عناوین خود یک عنوان و اصل مستقل است و نمی‌توان همه اصول اخلاقی را به یک اصل تحویل برد. ثانیاً طبق دیدگاه شهودگرایی انسان می‌تواند با شهود عقلی خود وظایف خود را تشخیص دهد و نیازی برای ارائه اصل یگانه‌ای برای استنباط آنها نیست. عقل ما درک می‌کند که عدالت یا وفای به عهد به خاطر وصف عدالت و وفای به عهد بودن کاری الزامی و واجب است و وظیفه محسوب می‌شود.

وظایف اصلی و اشتقاقی

فهرست راس از وظایف در نگاه نخست فقط یک فهرست موقتی است. او می‌خواهد نشان دهد که می‌توان این وظایف را به وظایف کلی‌تر دیگری تحویل برد و تعداد وظایف اصلی را کمتر کرد. وظایف غیراصیل و اشتقاقی جایی در این فهرست ندارد. لذا او وظایف را به وظایف اصیل و اشتقاقی یعنی مشتق شده از اصول دیگر تقسیم می‌کند، ولی متأسفانه توضیح نظام‌مندی در مورد این تفکیک و ارتباط این دو دسته وظایف نمی‌دهد و صرفاً به ذکر چند مثال اکتفا می‌کند.

راس پس از ذکر فهرست وظایف در نگاه نخست می‌نویسد: «در واقع به نظر می‌رسد اینها [فهرست وظایف در نگاه نخست] تمام راه‌هایی باشند که در آن، وظایف در نگاه نخست ایجاد می‌شوند. در تجربه عملی، آنها به روش‌های پیچیده‌تری با هم ترکیب می‌شوند» (ibid, p. 27). مثال او، وظیفه اطاعت از قوانین کشور از سوی شهروندان است. این وظیفه، از سه وظیفه حق‌شناسی، وفاداری و نیکوکاری «ناشی می‌شود». ما باید حق‌شناس و سپاسگزار خوبی‌ها و نیکی‌هایی باشیم که از دولت دریافت کرده‌ایم. در ضمن ما یک قول و عهد ضمنی به اطاعت از قانون و دولت داده‌ایم. با اخذ جواز اقامت در کشوری، در واقع خود را متعهد به رعایت قوانین آن کشور می‌کنیم. همچنین وظیفه نیکوکاری ما را ملزم به اطاعت از قانون می‌کند، چون بدین وسیله

خیر عمومی در جامعه حاصل می‌شود.

مثال دیگر وظیفه دروغ نگفتن است که از دو وظیفه اصیل عدم زیان‌گری (شرارت) و وفاداری ناشی می‌شود. راس معتقد است در روابط اجتماعی یک قول ضمنی به بیان حقیقت وجود دارد. وقتی شما لب به سخن می‌گشایید و کلامی را نقل می‌کنید، متعهد به راستگویی و بیان حقیقت می‌شوید. دروغگویی، شکستن این قول و پیمان ضمنی است. همچنین گاه دروغ گفتن مستلزم ضرر زدن به دیگران است و وظیفه عدم زیان‌گری این کار را ممنوع می‌کند. بنابراین دو وظیفه وفاداری و عدم زیان‌گری علت ممنوعیت دروغگویی است و دروغ نگفتن، وظیفه در نگاه نخست غیراصیل و اشتقاقی است (ibid, pp. 54-55).

به نظر می‌رسد توجیه راس از اشتقاقی بودن نادرستی دروغگویی چندان صحیح نباشد، زیرا موارد زیادی را می‌توان فرض کرد که دروغگویی با وجود اینکه به کسی ضرری نرساند باز نادرست و قبیح است. دروغگویی یک عنوان اصیل است که قبح و نادرستی‌اش صرفاً به دلیل دروغ و خلاف واقع بودنش است نه اینکه موجب ضرر می‌شود یا قول ضمنی به بیان حقیقت در روابط اجتماعی وجود دارد.

بنابراین فهرستی که راس از وظایف در نگاه نخست ارائه می‌دهد فقط شامل وظایف اصیل و غیراشتقاقی است. وظایف غیراصیل و اشتقاقی گرچه وظیفه محسوب می‌شوند، ولی جایی در فهرست راس ندارند. باید توجه داشت که غیراشتقاقی بودن دلیلی برای اندراج در فهرست وظایف اصیل نیست، زیرا راس تلاش می‌کند کلی‌ترین و عام‌ترین سطح ممکن از وظایف را در فهرست خود جمع کند. بنابراین ممکن است وظایفی اشتقاقی نباشند ولی داخل در فهرست وظایف در نگاه نخست هم نباشند، چون به اندازه کافی عام و کلی نیستند. بنابراین با تفکیک وظایف به اصلی و غیراصلی (اشتقاقی) و عام‌تر و کمتر عام می‌توان فهرست راس را بهتر فهمید.

اولویت وظایف در نگاه نخست

حال که تعریف و فهرست وظایف در نگاه نخست مشخص شد، ممکن است پرسید که این وظایف چه نسبتی با یکدیگر دارند و در مقام تعارض آنها، کدام را باید بر دیگری ترجیح داد؟ آیا ترتیبی برای اهم و مهم بودن آنها وجود دارد؟ راس معتقد است هیچ فهرست و ترتیبی برای

اولویت و تقدم وظایف در نگاه نخست نمی‌توان ارائه داد که همیشه و همه جا ثابت باشد. نظریه پردازی در این مقام بیهوده است. ما نمی‌توانیم پیشاپیش مشخص کنیم که کدام وظیفه در نگاه نخست با اهمیت‌تر و اولی‌تر از وظیفه در نگاه نخست دیگر است. حقیقت این است که گاه آدمی باید وفای به قول کند حتی به قیمت تمام وظایف دیگر. گاه ارزش وفای به قول به اندازه‌ای است که نقض آن در آن موقعیت بهتر است. نظریه‌پردازی نمی‌تواند در زمینه ردیف کردن وظایف در نگاه نخست، به ترتیب اهمیت کمکی کند، بلکه در هر مورد و موقعیت خاص، خود فاعل اخلاقی باید برحسب شرایط و با بررسی خصوصیات و اوصاف اعمال تصمیم بگیرد که کدام وظیفه در نگاه نخست اهمیت بیشتری دارد و سنگینی ترازو به نفع کدام عمل است. ما ناگزیر از حکم کردن هستیم و نظریه در این مورد به ما کمک نمی‌کند (Dancy, p. ۲۲۱).

راس این را وضعیت ناگوار اخلاقی ما می‌داند که نمی‌توانیم فهرستی از وظایف در نگاه نخست به ترتیب اهمیت و اولویت، یکبار برای همیشه تنظیم و مرتب کنیم. شاید اگر خود جهان منظم و مرتب بود می‌شد چنین کاری کرد. مهم در نظریه‌پردازی مطابقت آن با واقع است نه سادگی و راحتی به کارگیری آن. ما فقط می‌توانیم فهرستی بدون ترتیب اولویت از وظایف در نگاه نخست ارائه دهیم (*ibid*).

راس معتقد است هنگام تعارض تکالیف هیچ قاعده‌ای وجود ندارد که با ما بگوید کدام تکلیف مهم‌تر است. کوشش برای بدون ساختن چنین احکامی تنها نشان دهنده این باور است که روشی برای محاسبه وجود دارد که با آن می‌توان اهمیت تکالیف را دقیقاً سنجید، اما این چیزی است که راس منکر آن است. چنین احکامی نیاز به قضاوت دارد و قضاوت و تحکیم تنها برای کسانی ممکن است که نسبت به مسائل پیش آمده بصیرت واقعی داشته باشند. بعلاوه این فرضی نابخردانه است که در هر مورد خاص، این پرسش که کدام یک از دو تکلیف مهم‌ترند، پاسخی مشخص داشته باشد. شاید مواردی وجود داشته باشد که قضاوت کردن ممکن نباشد و این نباید به این معنا باشد که در چنین مواردی هر دو تکلیف دقیقاً اهمیتی یکسان دارند یا فرض شود که حتماً پاسخی وجود دارد، اما رسیدن به آن در عمل دشوار است (مک ناتن، ص ۲۸۱).

اما با همه این تفصیلات، راس گاهی اوقات، اولویت‌بندی‌هایی بین برخی از وظایف در نگاه نخست کرده است:

۱. در شرایط مساوی، وظیفه عدم زیانگری مقدم و اولی‌تر از وظیفه نیکوکاری است (Ross, *The Right and the Good*, p.۲۲).

۲. وظیفه وفاداری (مانند وفای به قول) باید قبل از نیکوکاری و مقدم بر آن اعمال شود، اما نیکوکاری فقط و فقط زمانی بر وفاداری مقدم می‌شود که خیر و نیکی در مقایسه با خیر وفاداری بسیار زیاد باشد (ibid, p.۱۹).

در نهایت، راس باز تأکید می‌کند همچنان که هیچ وظیفه در نگاه نخست استثنانپذیری وجود ندارد، هیچ قاعده اولویت‌دار بدون استثنایی نیز وجود ندارد. شما فقط می‌توانید این استثناها را زمانی که رخ می‌دهد، ببینید و مشاهده کنید (Garrett, p.۶).

نقد و بررسی دیدگاه راس

به نظر می‌رسد تناقضاتی در نظریه دیوید راس وجود دارد. اگر تصریحات او را در مورد تعریف وظیفه در نگاه نخست مبنی بر اینکه واقعاً وظیفه نیست، به عنوان مراد اصلی‌اش از این اصطلاح بدانیم، علاوه بر تناقضی که پیشتر اشاره کردیم، تناقض دیگری نیز با کلامش در مورد منشأ وظایف ایجاد خواهد شد. او در رد نظریه جورج مور بیان می‌کند که منشأ وظایف ما فقط رابطه ایجاد بیشترین سود برای افراد جامعه نیست، بلکه ما روابط دیگری مانند رابطه قول دهنده با قول گیرنده، بدهکار با بستانکار، همسر با شوهر، فرزند با والدین، دوست با دوست، هموطن با هموطن داریم که هر یک از این روابط، مبنای یک وظیفه در نگاه نخست برای ما هستند که مطابق شرایط مورد، الزامی کم یا بیش بر ما دارند. بنابراین این روابط منشأ الزامی واقعی بر ما هستند و گرنه نقض کلام مور نخواهد بود. اگر در دفاع از راس گفته شود که او اینها را منشأ وظیفه در نگاه نخست می‌داند یعنی اگر مانعی یعنی وظیفه در نگاه نخست مهم‌تر دیگری پیش نیاید، منشأ الزام و وظیفه هستند و گرنه منشأ الزام نخواهند بود، در جواب می‌گوییم عروض مانع یا عدم آن، یک امر بیرون از ذات این اعمال و روابط است و اگر در حالت عدم مانع، این روابط منشأ الزام هستند در حالت عروض مانع هم باید منشأ الزام واقعی باشند.

به نظر ما، اگر به جای تفکیک وظایف و درستی وظیفه در نگاه نخست و در مقام عمل، تفکیک وظیفه و درستی ذاتی و عرضی را جایگزین کنیم بهتر است. اگر وظیفه‌گرا هستیم که شاخصه اصلی آن این است که درستی و نادرستی اعمال را ناشی از ذات آنها می‌داند نه نتایج،

پس ذات عمل یا اقتضای درستی دارد یا اقتضای نادرستی و ذاتی شیء همیشه با آن هست و تغییر نمی‌کند. این درستی و نادرستی ذاتی، که قابل شهود توسط عقل است، منشأ الزام ما بوده و بنابراین همیشه نسبت به آن وظیفه داریم حتی در موارد تعارض با وظایف دیگر. بدین طریق، اطلاق احکام اخلاقی اثبات می‌شود. یعنی اعمال اخلاقی، بر حسب ذات، به‌طور مطلق یا درست‌اند یا نادرست و این استثناپذیر نیست. ممکن است در برخی شرایط و مواقع، عمل کردن به مقتضای ذات، درست نباشد. مثلاً اگر انجام عملی که بر حسب ذاتش درست است، موجب نتایج شوم و ناگوار بسیار بزرگی شود که هیچ عقل سلیمی تحمل آن را به خاطر انجام یک عمل درست تأیید نمی‌کند، عمل به مقتضای ذاتی عمل، صحیح نخواهد بود. در چنین مواقعی باید گفت یک نادرستی عرضی، بر آن عمل ذاتاً درست، عارض می‌شود و ما را از عمل به آن منع می‌کند. به عبارت دیگر مانع از به فعلیت رسیدن اقتضای ذاتی عمل می‌شود، گرچه این اقتضا همچنان وجود دارد. گاه نیز ممکن است یک عمل ذاتاً درست، به دلیل آنکه انجامش، موجب ترک عمل ذاتاً درست دیگر می‌شود که از درجه بالاتری از اهمیت و اولویت برخوردار است، عارضاً نادرست گردد. شاید گفتن اینکه اعمال از حیث درستی و نادرستی دارای مراتب و درجات مختلف هستند چندان صحیح نباشد، زیرا درستی و نادرستی، اوصافی بسیط و غیرقابل درجه‌بندی می‌نمایند. اعمال یا درست‌اند یا نادرست؛ درست‌تر و نادرست‌تر نداریم، ولی از حیث حسن و قبح می‌توان اعمال را درجه‌بندی کرد. برخی اعمال درست، بهتر و احسن از اعمال درست دیگرند و برخی اعمال نادرست، بدتر و قبیح‌تر از اعمال نادرست دیگر. برای مثال غذا دادن به همسایه گرسنه خیلی بهتر و احسن از غذا دادن به یک حیوان است، یا نجات جان یک انسان یا حفظ آبروی او خیلی بهتر و احسن از غذا دادن به یک گرسنه است. همچنین قتل یک بی‌گناه خیلی بدتر و قبیح‌تر از مجروح ساختن اوست.

زمانی که در مقام تعارض، راستگویی را به دلیل نجات جان یک بی‌گناه کنار می‌گذاریم، حسن و درستی ذاتی خود را از دست نمی‌دهد، چون اقتضای ذات راستگویی، درستی است و راستگویی همیشه درست است و معنای اطلاق احکام اخلاقی چیزی جز این نیست. اما در این مورد خاص که به دلیل یک عمل درست مهم‌تر دیگر، راستگویی را کنار می‌گذاریم، چون راستگویی مستلزم ترک یک عمل مهم‌تر و ضروری‌تر دیگر است و ترک عمل مهم‌تر به خاطر عمل به مهم، قبیح و نادرست است، بنابراین راستگویی عارضاً نادرست می‌شود. راستگویی در

این موقعیت خاص، حقیقتاً نادرست نمی‌شود، بلکه نادرستی آن عرضی است. تفاوت نظر ما با نظر راس این است که او راستگویی در موقعیت متعارض را حقیقتاً نادرست می‌شمارد و جهات نادرست ساز در این شرایط را موجب نادرست ساختن راستگویی می‌داند و آن را اصلاً وظیفه فاعل نمی‌شمارد، ولی به نظر ما راستگویی در اینجا هم ذاتاً درست و الزامی و وظیفه فاعل است. ولی از باب ضرورت عمل به وظیفه مهم‌تر باید آن را ترک کنیم و عمل کردن به آن در این موقعیت خاص، درست نیست؛ ولی در هر صورت چون راستگویی وظیفه ما بوده است باید درصد جبران این ترک وظیفه باشیم. اگر به سبب دروغگوئی ما از کسی حقی ضایع شده است باید بعداً درصد جبران کامل یا ناقص آن باشیم و اگر جبران آن ممکن نیست باید به خاطر دروغی که گفتیم استغفار کنیم، چرا که در هر صورت عمل غیر اخلاقی انجام داده‌ایم گرچه معذور بوده‌ایم.

نتیجه

دیوید راس یک فیلسوف اخلاق رئالیست شهودگرای تکثرگرای وظیفه‌گراست. او با تفکیک وظایف در نگاه نخست و وظایف در مقام عمل سعی داشت مشکل تعارض و اطلاق وظایف اخلاقی را حل کند، اما به نظر می‌رسد در این راه موفق نبوده و چیزی بر نظر کانت در باب تعارض وظایف جز جعل اصطلاح نیفزوده است. کانت برای حفظ اطلاق وظایف اخلاقی، سعی کرد مشکل تعارض را این‌گونه حل کند که تعارض در زمینه و مبانی وظایف است نه در خود وظایف. راس نیز با جعل اصطلاح وظایف در نگاه نخست و در مقام عمل قائل شد که تعارض در وظایف در نگاه نخست امکان دارد نه در وظیفه در مقام عمل. ما در مقام عمل همیشه موظف به یک وظیفه، آن هم وظیفه مهم‌تر هستیم و وظیفه متعارض غیر مهم، در واقع اصلاً وظیفه نبوده است. نظریه راس دارای تناقضاتی است که بیان شد. برای حل مشکل تعارض و اطلاق وظایف اخلاقی به نظر ما باید اعمال را به درست و نادرست ذاتی و عرضی تقسیم کرد. همه وظایف اخلاقی ما چون ذاتاً درست هستند، وظیفه ما بوده و واقعاً ما را ملزم به انجامشان می‌کنند، ولی گاه در برخی شرایط، ممکن است انجام یک عمل ذاتاً درست، به خاطر تعارض با عمل ذاتاً درست دیگر که از ضرورت و اهمیت بیشتری برخوردار است، عرضاً نادرست گردد. ولی با وجود این، چون عمل مرجوح وظیفه واقعی ما بوده، گرچه نسبت به ترکش

معذور بودیم و مستحق نکوهش نیستیم ولی نسبت به جبران‌ش وظیفه داریم.

توضیحات

۱. Sir William David Ross در ۱۵ آوریل ۱۸۷۷ در تورسو، در ساحل شمالی اسکاتلند به دنیا آمد و در ۵ مه ۱۹۷۱ در آکسفورد انگلستان پس از خدمات فراوان دانشگاهی و دولتی از دنیا رفت.

- ۲. intrinsically good
- ۳. instrumentally good
- ۴. Moral Egoism
- ۵. ideal utilitarianism
- ۶. agent- natural
- ۷. agent- relative
- ۸. prima facie duty
- ۹. duty proper
- ۱۰. actual duty

۱۱. معادل لاتین این عبارت parti- resultant است که ترجمه لفظ به لفظ آن «در جزء- حاصل شده» یا «حاصل از جزء» است ولی معادل «جزء نگرانه» را برای آن مناسب‌تر دیدیم.

۱۲. معادل لاتین این عبارت toti- resultant است که ترجمه لفظ به لفظ آن «در کل- حاصل شده» یا «حاصل از کل» است.

منابع

- اترک، حسین، "سودگرایی اخلاقی"، مجله نقد و نظر، تابستان ۱۳۸۴، ش ۳۷-۳۸.
- فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶.
- کانت، ایمانوئل، مابعدالطبیعه اخلاق (جلد اول: فلسفه حقوق)، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۳.
- مک ناتن، نگاه اخلاقی، ترجمه حسن میان‌داری، تهران، سمت، ۱۳۸۳.

Dancy, Jonathan, "An Ethic of Prima Facie Duties" in "A Companion to Ethics", Peter Singer, Blackwell Publishers, ۱۹۹۳.

Garrett, Jan, "A Simple and Usable (Although Incomplete) Ethical Theory Based on the Ethics of W.D. Ross", August ۱۰, ۲۰۰۴. www.wku.edu/~jan.garrett/ethics/

- [rossethc.htm](#)
- Hauptli, Bruce W. "Lecture Supplement for W.D. Ross' "What Makes Right Acts Right?" ۲۰۰۷. <http://www.fiu.edu/~hauptli/Ross'WhatMakesRightActsRight.htm>
- Hooker, Brad, "Ross- Style Pluralism versus Rule Consequentialism", JSTOR Mind New Series, Vol. ۱۰۵, No. ۴۲۰.
- Ross, W.D., *The Right and The Good*, Oxford University Press, ۲۰۰۲.
- _____. , *Foundations of Ethics* Oxford University Press, ۲۰۰۰.
- Stratton- Lake, Philip, "Introduction", in "The Right and the Good", Ross, W. D., Oxford University Press, ۲۰۰۲.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تقریری جدید از دیدگاه ویلیام آلستون در باب اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی

دکتر عبدالرسول کشفی*
محمدصالح زارع‌پور**

چکیده

آیا باورهای برآمده از تجربه‌های دینی موجه هستند؟ ویلیام آلستون می‌کوشد با تکیه بر هم‌ساختاری تجربه‌های دینی با تجربه‌های حسی نشان دهد که باورهای برآمده از تجربه‌های دینی هم درست به اندازه باورهای برآمده از تجربه‌های حسی موجه هستند. در این مقاله می‌کوشیم، با رویکردی متفاوت، از دیدگاه او در این خصوص دفاع کنیم. در این خصوص، ابتدا نظام توجیه معرفتی میناگرایانه مبتنی بر قابل اعتماد بودن "رویه‌های معرفتی" را معرفی می‌کنیم و سپس با برشمردن سه سطح مختلف برای هر رویه معرفتی، قابل اعتماد بودن هر رویه را به قابل اعتماد بودن این سه سطح فرو می‌کاهیم و در نهایت نشان می‌دهیم که رویه معرفتی مبتنی بر تجربه‌های دینی، درست به اندازه رویه معرفتی مبتنی بر تجربه‌های حسی قابل اعتماد است؛ تنها به این دلیل که هر یک از سطوح آن به اندازه سطح متناظر خود در رویه معرفتی مبتنی بر ادراک حسی قابل اعتماد است.

واژگان کلیدی: ویلیام آلستون، معرفت‌شناسی تجربه دینی، معرفت‌شناسی تجربه حسی، نظریه آشکارگی، رویه‌های معرفتی، قابل اعتماد بودن رویه‌های معرفتی.

مقدمه

akashfi@ut.ac.ir
zarepour@modares.ac.ir
تاریخ پذیرش: ۸۹/۲/۶

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران
** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه منطق دانشگاه تربیت مدرس
تاریخ دریافت: ۸۸/۴/۱۳

تا پیش از قرن هجدهم میلادی، معمول‌ترین و شاید تنها شیوه متألهان برای اثبات وجود خداوند ارائه براهین عقل‌گرایانه بود. مهم‌ترین این براهین عبارت بودند از: برهان وجودی، برهان جهان‌شناختی و برهان غایت‌شناختی^۱ (پترسون، ص ۱۶۲-۱۳۰). این براهین، دست‌کم از منظر قائلان آنها، مبتنی بر پیش‌فرض‌های پیشینی و مستقل از داده‌های پسینی‌اند. البته این ادعا در خصوص برخی تقریرهای این براهین، نظیر برهان غایت‌شناختی مبتنی بر استقراء، قابل مناقشه است، اما با کمی تساهل می‌توان پذیرفت که تجربه حسی نقش چندانی در ضعف و قوت این براهین ندارد. شاید به همین دلیل، این برهان‌ها چندان به مذاق تجربه‌گرایان خوش نیامد و به نقد جدی آنها پرداختند. هیوم در کتاب *گفتگوهایی در باره دین طبیعی*^۲ دلایل طرفداران الهیات طبیعی و به خصوص برهان غایت‌شناختی را نقد و به صراحت اعلام کرد که ادله آنان از اثبات وجود موجودی متعالی و واجد صفات کمالیه، چنان که طرفداران الهیات طبیعی مدعی‌اند، قاصر است.

کانت که خود متأثر از هیوم بود، از صرف تحلیل مدعیات برهان‌های مذکور فراتر رفت و با رویکردی به مراتب بنیادی‌تر از رویکرد هیوم، روش‌شناسی قائلان این برهان‌ها را هم مورد نقد قرار داد و در نهایت چنین نتیجه گرفت که عقل نظری از حکم قطعی در باره وجود خداوند ناتوان است. در عین حال، کانت منکر وجود خداوند نبود و خود ادله دیگری مبتنی بر وجود خداوند ارائه کرد که خود مبتنی بر عقل عملی و عینیت قوانین اخلاقی بود. او بر این باور بود که همه انسان‌ها به نحو انفسی به قوانین اخلاقی و ضرورت زندگی اخلاقی آگاهند و ضرورت زندگی اخلاقی جز با فرض وجود خداوند، اختیار انسان و نیز جاودانگی نفس انسانی معقول نیست. در قرن‌های بعد کسانی چون لوئیس با تقریرهای دیگری از این استدلال، که به نام "*برهان اخلاقی وجود خداوند*" شناخته می‌شود، دفاع کردند.

این عوامل ایجاب می‌کرد که دین‌داران برای دفاع از باورهای دینی خود و در رأس آنها باور به وجود خداوند، رویکردهای دیگری اختیار کنند. مهم‌ترین این رویکردها عبارت‌اند از: ایمان‌گرایی و تجربه‌گرایی^۳.

ایمان‌گرایی دیدگاهی است که دین و اعتقادات دینی را مستغنی از هرگونه ارزیابی و سنجش عقلانی می‌داند. بر مبنای این دیدگاه باور به وجود خداوند نیازمند هیچ‌گونه استدلال و توجیه عقلانی نیست. ایمان‌گرایان معتقدند که یک باور دینی می‌تواند مقبول و موجه باشد حتی اگر

در تعارض صریح با یافته‌های عقل قرار بگیرد. جمله «ایمان می‌آورم چون محال است» که منسوب به ترتولیان و در خصوص تجسد مسیح است را می‌توان چکیده مانیفست ایمان‌گرایی دانست. این ردپای نه چندان پررنگ ایمان‌گروی را در قرون اولیه مسیحیت می‌توان در آثار پاسکال دنبال کرد و به کرکگارد، فیلسوف و عارف پرشور دانمارکی و پدر فلسفه اگزیستانسیالیسم، رسید که بی‌هیچ تردیدی بانی ایمان‌گرایی نوین است. کرکگارد، در پی دلیل عقلی برای ایمان بودن را نوعی دام و فریب می‌داند؛ نوعی تخطی از اعتمادی که خداوند ما را مکلف به آن کرده است. او ایمان را نیازمند نوعی مخاطره و جهش می‌داند و جستجوی فارغ البال برای کشف دلایل و براهین عقلی به نفع ایمان را به تمسخر می‌گیرد (آلستون، "تاریخ فلسفه دین"، ص ۲۶-۲۵ و پترسون، ص ۸۵-۷۸). اگر چه در دهه‌های اخیر به اندیشه‌های وجودگرایانه کرکگارد بسیار توجه شده است، کمتر اندیشمندی را می‌توان سراغ گرفت که همچون او نسبت به تناقض یا تعارض صریح عقل و ایمان بی‌تفاوت باشد. امروزه افکار کرکگارد بیشتر به نفع ایمان ناواقع‌گرایانه^۴ مصادره می‌شود؛ مثلاً در آراء و آثار کسانی چون دان کیوپیت (برای بحثی خلاصه در خصوص آراء متفکرانی که در این مقدمه نام آنها ذکر شد نک: آلستون "تاریخ فلسفه دین").

۱. آغاز بحث از تجربه دینی

تجربه‌گرایی دینی رویکرد دیگری برای دفاع از دین است که با فردریش شلایرماخر آغاز می‌شود. او می‌کوشد تا مفهوم تجربه را از تجربه‌گرایان انگلیسی قرن‌های هفدهم و هجدهم وام گیرد و در توجیه دین به کار بندد. او معنای تجربه در نظر تجربه‌گرایان انگلیسی را توسعه می‌دهد تا شامل همه محتوای آگاهی فرد و نه صرفاً محتوای حواس پنج‌گانه شود. شلایرماخر بر این باور است که خداوند برای یک انسان مؤمن یک مفهوم یا تصور صرف نیست، یک تجربه است. تجربه‌ای زنده و پویا که تمام زندگی شخص دین‌دار را تحت تأثیر قرار می‌دهد. او در دو کتاب درباره دین^۵ و ایمان مسیحی^۶ تلاش می‌کند تا نشان دهد که هسته دین و جوهر اصلی آن تجربه دینی است. این تجربه مستقل از اعتقادات، تصورات و اعمال است؛ نوعی احساس اتکا و وابستگی به امر مطلق است که اعتبارش را از خود می‌گیرد و قائم به خود است.

تجربه‌گرایی دینی رویکردی است که پس از شلایرماخر توسط افراد بسیاری دنبال شد؛ اما آنان از تجربه دینی معانی متفاوتی را مراد کرده‌اند و شئون متفاوت و گاه متعارضی را برای آن در نظر گرفته‌اند. به همین دلیل تجربه‌گرایی دینی را باید در ذیل آرای هر یک از این اندیشمندان، به طور مجزا و مستقل فهمید و ارزیابی کرد. به نظر می‌رسد که برای قضاوت درباره آراء ایشان باید پاسخ‌هایشان را با دست‌کم دو پرسش بررسی و تحلیل کرد. که عبارت-اند از:

۱. ماهیت تجربه دینی چیست و انواع آن کدام است؟

۲. آیا می‌توان تجربه دینی را در توجیه معرفتی باورهای دینی به‌کار گرفت؟

البته می‌توان پرسش‌های دیگری را هم به این دو پرسش اضافه کرد؛ اما به‌نظر می‌رسد که این دو پرسش مهم‌ترین پرسش‌هایی هستند که پیش روی قائلان تجربه‌گرایی دینی قرار دارند. در این مقاله می‌کوشیم تا با تقریری جدید از رویکرد ویلیام آلستون، فیلسوف آمریکایی معاصر و از بنیانگذاران معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، به تجربه دینی، به این دو پرسش پاسخ دهیم. تقریری که از دیدگاه آلستون ارائه می‌دهیم، اگر چه به مؤلفه‌های اصلی نظام معرفتی او وفادار است، اما در سیاقی متفاوت از مکتوبات وی تنسیق شده است.

چیستی تجربه دینی

آلستون تجربه را چنین تعریف می‌کند:

تجربه شامل هر نوع آگاهی است که در آن به نظر می‌رسد چیزی بر فاعل شناسا [و صاحب آگاهی] پدیدار شده است؛ درست بر خلاف فعالیت ذهنی تفکر درباره چیزها. تجربه، اگر چنین فهم شود، انواع مختلفی از قبیل حسی، زیبایی‌شناختی، اخلاقی، دینی و نظایر اینها دارد (Alston, "Empiricism").

فهم این تعریف نیازمند برخی توضیحات است. این تعریف سه نکته مهم را در بر می‌گیرد:

۱. هر تجربه نوعی کسب آگاهی است که البته هیچ دلیلی ندارد محتوای این آگاهی در قالب کلمات و جملات قابل بیان باشد. کسب این آگاهی در حقیقت در اختیار گرفتن برخی داده‌ها است. حال ممکن است که این داده‌ها، داده‌های حسی، احساسات، عواطف، درد و یا هر چیز دیگری که نوعی داده به حساب بیاید، باشد.

۲. برخلاف آگاهی‌هایی که از صرف تفکر پدید می‌آیند، در آگاهی‌هایی که نوعی تجربه محسوب می‌شوند چیزی بر صاحب آگاهی پدیدار می‌شود و ظهور و آشکارگی می‌یابد. به بیان دیگر، نوعی انفعال در مفهوم تجربه وجود دارد. تجربه انفعالی است به این معنا که آنچه فرد تجربه می‌کند، نوعی آگاهی است که در اثر پدیدار شدن چیزی بر او کسب می‌شود. فرد می‌تواند خود را در معرض تجربه چیزی قرار دهد و مقدمات لازم را برای آن تجربه فراهم کند، اما تا آن چیز بر او نمودار و پدیدار نشود، او صاحب آن تجربه نیست.

۳. در این تعریف از قید "به نظر می‌رسد" استفاده می‌شود. حذف این قید از این تعریف منجر به تحدید نابه‌جای مفهوم تجربه می‌شود. آلستون مدعی نیست که اگر کسی صاحب تجربه‌ای مثلاً درد قلب شد، حتماً قلب او درد می‌کند. مطابق این تعریف برای اینکه کسی صاحب تجربه‌ای باشد، کافی است به نظر او برسد که چیزی بر او پدیدار شده است؛ اینکه تجربه او حاکی از چه چیزی است و چه نتایجی از آن می‌توان گرفت، مستقل از این است که آیا او واجد یک تجربه بوده است یا نه. ممکن است کسی تجربه درد قلب داشته باشد، در حالی که قلب او از هر نظر سالم باشد و صرفاً در اثر فشارهای عصبی باشد (*ibid*).

نکته سومی که در خصوص تعریف تجربه بیان کردیم، ما را متوجه تمایز مهمی میان تجربه و توصیف صاحب تجربه از آن تجربه می‌کند. در حقیقت توصیف یک تجربه، پوشاندن آن تجربه با تن پوشی از مفاهیم زبانی است. تن پوشی که شخص صاحب تجربه از مفاهیم زبانی که در انبان ذهن خود دارد می‌دوزد و بر تن تجربه خود می‌کند. به همین دلیل است که افراد دارای تجربه‌های یکسان ممکن است که توصیفات متفاوتی از تجربه‌های خود داشته باشند. بنابراین کاملاً محتمل است که دو فرد به رغم داشتن تجربه‌ای یکسان، مفاهیم زبانی متفاوتی را برای وصف تجربه‌های خود انتخاب کنند و توصیفات متفاوتی از آن تجربه مشترک داشته باشند.

نظریه توجیه معرفتی

نظریه صدق مورد قبول آلستون، نظریه تطابقی صدق^۷ (Alston, *The Reliability of Sense* Preception, p. ۲۳۹) و نظریه توجیه معرفتی مورد قبول او نوعی نظریه مبناگرایانه اصلاح شده^۸

است. در نظریات مبنایگرایانه توجیه، مجموعه باورهای موجه یک شخص به دو زیرمجموعه تقسیم می‌شود: مجموعه باورهای پایه و مجموعه باورهای غیرپایه. باوری غیرپایه است که توجیه خود را از باورهای دیگر می‌گیرد، و باوری پایه است که توجیه خود را از باورهای دیگر نمی‌گیرد. توجیه معرفتی باورهای پایه از حجیت معرفت‌شناختی منابعی که این باورها از آن منابع نشأت گرفته‌اند، اخذ می‌شود. مثلاً اگر مجموعه باورهای شخص الف که در پشت پنجره ایستاده است، شامل دو گزاره «بیرون از ساختمان باد می‌آید» و «برگ‌های درختان تکان می‌خورند» باشد، آن‌گاه این باور که «بیرون از ساختمان باد می‌آید» یک باور غیرپایه برای الف است؛ چون توجیه معرفتی خود را از این باور که «برگ‌های درختان تکان می‌خورند» می‌گیرد. در همین حال «برگ‌های درختان تکان می‌خورند» یک باور پایه برای الف است چون او توجیه معرفتی این باور را از هیچ باور دیگری نمی‌گیرد؛ بلکه الف در داشتن این باور موجه است، چون می‌بیند که برگ‌های درختان تکان می‌خورند و ادراک حسی نیز یک منبع معرفتی قابل اعتماد است و حجیت معرفت‌شناختی دارد.

به این معنا، ادراک حسی یک رویه معرفتی یا یک رویه باورساز^۹ است. یک رویه باورساز مجموعه‌ای از مکانیسم‌ها، رفتارها، روش‌ها، عادت‌ها و گرایش‌هایی است که با گرفتن ورودی‌های معینی، باورهایی را به عنوان خروجی می‌دهند. اگرچه خروجی یک رویه باورساز همیشه یا یک رویه چند باور است، اما ورودی این رویه‌ها لزوماً چیزی از جنس باور نیست. بر همین مبنا، رویه‌های باورساز به دو دسته تقسیم می‌شوند: رویه‌های مولد و رویه‌های مبدل.^{۱۰}

الف. رویه‌های مولد رویه‌هایی هستند که ورودی آنها از جنس باور نیست و باورهای تازه را از چیزی غیر از باورهای قبلی تولید می‌کنند. به عنوان مثال، درون‌نگری یک رویه باورساز مولد است، چون مثلاً باور من به اینکه گرسنه هستم، از هیچ باور دیگری تولید نمی‌شود، بلکه مبتنی بر تجربه شخصی من است.

ب. رویه‌های مبدل، رویه‌هایی هستند که ورودی آنها از جنس باور است و باورهای تازه را از باورهای قبلی تولید می‌کنند، مثلاً رویه استدلال‌های قیاسی یا استقرایی رویه‌هایی

مبدل هستند (Alston, *Perceiving God*, pp. ۱۵۳-۱۵۸).

البته شاید بتوان دسته سوم از رویه‌های باورساز، یعنی رویه‌های ترکیبی را هم به این دو دسته افزود. رویه‌های ترکیبی، رویه‌هایی هستند ورودی آنها هم چیزهایی از جنس باور است و

هم چیزهای دیگری که از جنس باور نیستند (Alston, *Perceiving God*, p. ۱۵۷). برای سهولت در ادامه کار، رویه‌های ترکیبی را به عنوان ترکیبی از دو یا چند رویه مولد و مبدل در نظر می‌گیریم و بنابراین تحلیل رویه‌های باورساز را محدود به همان دو دسته می‌کنیم. چون در هر حال هر یک از باورهای ما خروجی یک رویه باورساز است، این رویه‌ها ابزار مناسبی برای ارائه یک نظریه برون‌گرایانه توجیه^{۱۱} در اختیار ما قرار می‌دهند؛ به این ترتیب که: یک باور موجه است، اگر خروجی یک رویه باورساز قابل اعتماد باشد. یا به بیان دقیق‌تر S در باور به P موجه است، اگر و تنها اگر P خروجی یک رویه باورساز قابل اعتماد باشد.

بنابر این نظریه، باورهای موجه ما به دو دسته تقسیم می‌شوند: باورهایی که به طور مستقیم موجه هستند و باورهایی که به طور غیرمستقیم موجه هستند. برای هر دسته از این باورها سه تعریف معادل ارائه می‌دهیم. می‌گوییم S در باور به P به صورت مستقیم موجه است، اگر:

الف. گزاره P با استفاده از گزاره‌های دیگری که S می‌داند یا به طور موجه به آنها باور دارد، توجیه نشده باشد؛

ب. گزاره P خروجی یک رویه باورساز مولد و قابل اعتماد مانند GP باشد؛

پ. گزاره P، به تعبیر مبنایگرایانه توجیه، باوری پایه برای S باشد.

همچنین می‌گوییم S در باور به P به صورت غیرمستقیم موجه است، اگر:

الف. گزاره P با استفاده از گزاره‌های دیگری که S می‌داند یا به طور موجه به آنها باور دارد، توجیه شده باشد؛

ب. گزاره P خروجی یک رویه باورساز مبدل و قابل اعتماد مانند TP باشد؛ طوری که آن دسته از ورودی‌های TP که در خروجی P مؤثر هستند، خود گزاره‌هایی باشند که S در باور به آنها موجه است؛

پ. گزاره P، به تعبیر مبنایگرایانه توجیه، باوری غیرپایه برای S باشد.

این تعاریف، به صورت استقرایی، یک نظریه مبنایگرایانه توجیه را معرفی می‌کنند؛ نظریه‌ای که در آن معنای توجیه با قابل اعتماد بودن رویه‌های باورساز گره می‌خورد. البته آلستون نظریات خود را به این شکل طرح نمی‌کند و در ادراک خداوند پیش از معرفی رویه‌های باورساز به تمایز توجیه مستقیم و غیرمستقیم می‌پردازد. در حقیقت تفاوت اصلی تقریر ما از دیدگاه آلستون با سایر تقریرها، معرفی و به‌کارگیری این نظام جدید مبنایگرایانه توجیه است.

تکیه بر این نظام میناگرایانه تبیین بهتری از شباهت روند توجیه معرفتی باورهای برآمده از تجربه دینی با روند توجیه معرفتی باورهای برآمده از تجربه حسی به دست می‌دهد.

معرفت‌شناسان قائل به نظریه میناگرایانه توجیه در این مسئله که کدام یک از باورهای ما، به صورت مستقیم موجه یا به بیان دیگر پایه هستند، اختلاف نظر دارند (کشفی، فروکاهش نظریه معرفت شناختی میناگروی به تلائم گروی، ص ۱۳۶-۱۳۴). با این همه به نظر می‌رسد که همه میناگرایان سنتی (نظیر افلاطون، ارسطو، آکوئیناس، دکارت، لاک، هیوم) در این نکته اتفاق نظر دارند که باور به وجود خداوند نمی‌تواند باوری پایه باشد و بدون توسل به باورهای دیگر موجه شود. برخی معرفت‌شناسان جدید در این ادعای میناگرایان سنتی مناقشه کرده‌اند. مثلاً پلاتینگا تلاش می‌کند تا نشان دهد که می‌توان باور به وجود خداوند را نیز باوری پایه در نظر گرفت (پلاتینگا، عقل و ایمان؛ دین و معرفت‌شناسی). آلستون هم، البته با رویکردی متفاوت از رویکرد پلاتینگا، می‌خواهد نشان دهد که باور به وجود خداوند، باوری پایه است. اعتراض آلستون این است که چرا باورهای برآمده از تجربه حسی و تجربه درون‌گرایانه را می‌توانیم پایه بدانیم، اما باورهای برآمده از سایر تجربه‌ها را پایه نمی‌دانیم؟ او تلاش می‌کند تا نشان دهد که باور به وجود خداوند، می‌تواند باوری برآمده از تجربه دینی، پایه و به طور مستقیم موجه باشد.

تجربه حسی

تجربه‌های گوناگون ما ساختارهای متفاوتی دارند که می‌توان برحسب ساختارشان به دو دسته تقسیم کرد. ساختار تجربه‌های دسته اول متشکل از دو جزء فاعل شناسا و مضمون است. تجربه‌هایی نظیر سرگیجگی، احساس بی‌کسی و احساس اضطراب تجربه‌هایی از این جنس هستند. ساختار دسته دوم تجربه‌ها متشکل از سه جزء فاعل آگاهی (یا همان فاعل شناسا)، آگاهی (یا همان پدیدار به تعبیر آلستون) و متعلق آگاهی است. تجربه دیدن یک درخت، شنیدن صدای زنگ و استشمام بوی قهوه تجربه‌هایی از این جنس هستند (یندل، ص ۲۶۱-۲۴۷). از این پس تجربه‌های نوع اول را تجربه‌های دوجزئی و تجربه‌های نوع دوم را تجربه‌های سه‌جزئی می‌نامیم.

آلستون همه تجربه‌های حسی را تجربه‌هایی سه‌جزئی می‌داند. تعداد زیادی از معرفت‌شناسان دیگر هم در این نکته با او توافق دارند؛ اما وجه اختلاف آرای ایشان، موضعی

است که در پاسخ به پرسشی مقدر اتخاذ می‌کنند؛ «آگاهی مستقیم و بلاواسطه فاعل شناسا به چه چیز تعلق می‌گیرد؟» در پاسخ به این پرسش نظریه‌های معرفت‌شناختی ادراک حسی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف. نظریه‌های واقع‌گرایی مستقیم: بر اساس این نظریه‌ها فاعل شناسا به طور مستقیم از وجود و دست‌کم برخی ویژگی‌های اشیای مادی پیرامون خود، یعنی همان چیزهایی که متعلق تجربه او قرار می‌گیرند، آگاه می‌شود. توماس رید، هیلاری پاتنم و ویلیام آلستون از جمله قائلان به واقع‌گرایی مستقیم هستند.

ب. نظریه‌های داده حسی: بر اساس این نظریه‌ها فاعل شناسا به طور مستقیم و بی‌واسطه، به یک صورت ذهنی آگاهی پیدا می‌کند که آن را داده حسی می‌نامند (کشفی، "نقد و بررسی برهان خطای حسی"، ص ۱۳۰-۱۱۳). راسل، براد و ایر از جمله طرفداران نظریه داده حسی هستند.

آلستون مدافع یکی از نظریه‌های واقع‌گرایانه مستقیم، یعنی نظریه پدیدار (ظهور یا آشکارگی) است. او می‌گوید معنای این گزاره که «S، X را ادراک کرد» به سادگی این است که «X چنین و چنان بر S پدیدار شد (یا ظهور کرد)». بنابراین از نظر آلستون S به طور مستقیم وجود X و برخی ویژگی‌های چنین و چنان او را درک می‌کند. اگر کسی پرسد «چه چیزی باید به یک تجربه بصری S اضافه شود تا بگوییم S درخت (و نه داده حسی درخت) را دیده و ادراک کرده است؟»، پاسخ آلستون با صراحت هرچه تمام‌تر این است که «هیچ چیز». البته پاسخ او مشروط به این است که آنچه بر S پدیدار شده همان درخت باشد؛ و نه مثلاً تصویر هولوگرافیک یک درخت. اطمینان از ارضای این شرط مسئله‌ای است که به قابل اعتماد بودن ادراک حسی به عنوان یک رویه باورساز مربوط است. بی‌هیچ شکی در بعضی مواقع این شرط ارضا نمی‌شود؛ که در این مواقع، به تعبیر معرفت‌شناسان، خطای حسی رخ داده است. مبتنی بر همین رخداد خطای حسی، برهانی به نام برهان خطای حسی در انتقاد به نظریه‌های واقع‌گرایی مستقیم اقامه شده است (همانجا).

نکته بسیار مهمی در تعریف نظریه‌های واقع‌گرایی ادراک حسی و نیز تعریف نظریه پدیدار نهفته است: وقتی X بر S پدیدار می‌شود، S وجود و برخی ویژگی‌های X را به طور مستقیم ادراک می‌کند، اما نمی‌تواند همه ویژگی‌های X را به طور مستقیم ادراک کند. مثلاً S می‌تواند

مبتنی بر یک تجربه بصری از کتابی که پیش روی او قرار دارد، به این باور برسد که «این کتاب قرمز است» و در داشتن این باور هم به طور مستقیم موجه باشد؛ اما نمی‌تواند به طور مستقیم و صرفاً مبتنی بر همین تجربه حسی به این باور برسد که «این کتاب علی است». چون علاوه بر آن تجربه بصری S، باورهای دیگری نیز در رسیدن S به باور مذکور و نیز موجه بودن او در داشتن این باور دخیل هستند؛ باورهایی مثل اینکه «من الآن در اتاق علی هستم» و غیره. البته هیچ کس در اینکه برخی باورهای ما، حتی باورهایی که راجع به اشیای مادی داریم، مستقیماً با تجربه حسی توجیه نمی‌شوند، مناقشه نمی‌کند؛ مسئله مهم این است که برخی معرفت‌شناسان معتقدند که اصولاً تجربه حسی نمی‌تواند هیچ باوری را به طور مستقیم توجیه کند. ایشان بر همین مبنا نظر آلتون و دیگر مدافعان نظریه پدیدار را به چالش می‌گیرند. فرض کنید S تجربه‌ای بصری از یک درخت داشته باشد. همچنین، مطابق میل آلتون، فرض کنید که مبتنی بر همین تجربه S به طور مستقیم آن درخت و برخی ویژگی‌های آن را ادراک کرده باشد. حال پرسش اساسی این است که چه چیز باعث می‌شود که S بگوید «من درختی را می‌بینم» و مثلاً نگوید که «من اتومبیلی را می‌بینم»؟ آیا در اینکه S چه کلماتی را انتخاب کند، باورهای دیگر او نقشی ندارند؟ و اگر پاسخ به این پرسش مثبت است (که احتمالاً از نظر هر انسان عاقلی چنین است)، آیا نباید به این دلیل از نظریه پدیدار دست کشید؟

به نظر می‌رسد اینکه باورهای دیگر S در اینکه او چه کلماتی را برای توصیف تجربه خود انتخاب کند، نقش دارند، نمی‌تواند دلیلی برای دست کشیدن از نظریه پدیدار باشد. تلقی خلاف این امر از خلط مفاهیم تجربه و توصیف تجربه، که پیشتر به آن اشاره کردیم، برمی‌آید. باید دقت کرد که باور همان جزء دوم تجربه‌های سه‌جزئی است؛ یعنی چیزی که در اثر چنین و چنان پدیدار شدن یک شیء بر فاعل شناسا در او به وجود می‌آید. باور یک حالت ذهنی است و نه یک جمله یا حتی یک گزاره خاص. البته باور جزء آن دسته از حالات ذهنی است که تلقی گزاره‌ای دارند و بنابراین قابل بیان در قالب یک جمله است. پس وقتی می‌گوییم «S در باور به گزاره P موجه است»، در حقیقت این نکته را تصریح می‌کنیم که «S در داشتن آن حالت ذهنی متناظر با گزاره P موجه است». مثلاً وقتی S تجربه‌ای بصری از یک درخت دارد (اسم این تجربه را E بگذارید)، این تجربه S را در داشتن یک حالت ذهنی موجه می‌کند (اسم این حالت ذهنی را M بگذارید)؛ حالتی که اگر بخوهد آن را بیان کند با جمله «من درختی را می‌بینم» بیان

می‌کند (اسم این جمله را T بگذارید و گزاره متناظر آن را P بنامید). البته مسئله اساسی این است که S هر زمان دیگری هم که بخواهد به نحوی به حالت ذهنی M اشاره کند، از جملاتی استفاده می‌کند که گزاره متناظر آنها P است. پس در نهایت E، S را در داشتن حالت ذهنی M به طور مستقیم توجیه می‌کند و در این توجیه باورها یا حالات ذهنی دیگر نقشی ندارند؛ هر چند که در توصیف S از حالت ذهنی M با جمله T (و نه جملات دیگری که متناظر گزاره P نیستند)، باورها و حالت‌های ذهنی دیگری هم نقش دارند. با این تفاسیر رویه ادراک حسی یک رویه معرفتی است که تجربه‌های حسی را به عنوان ورودی می‌گیرد و اولاً باورهای ما درباره جهان مادی را شکل می‌دهد و به طور مستقیم توجیه می‌کند (به همین دلیل هم یک رویه مولد است)؛ و ثانیاً تن پوشی از مفاهیم زبانی بر قامت حالات ذهنی ناشی از این تجربه‌ها (یا همان باورها) می‌پوشاند. البته افراد یک جامعه زبانی در چگونه پوشاندن حالات ذهنی خود با تن پوش مفاهیم زبانی به توافق نسبی می‌رسند. به این ترتیب برخی عادات زبانی برای توصیف باورهای ما راجع به اشیای مادی شکل می‌گیرند که این عادات بخشی از رویه معرفتی ادراک حسی است. آن دسته از عادات زبانی که در چگونه توصیف کردن باورها و ادراکات حسی خود به کار می‌بریم، برآمده از یک جامعه زبانی است که ما عضوی از آن هستیم. این اولین دلیل ما برای در نظر گرفتن رویه ادراک حسی به عنوان یک رویه ادراکی جمعی و اجتماعی است.

مواجهه با خطای حسی

آخرین نکته در خصوص رویه معرفتی ادراک حسی چگونگی مواجهه این رویه با خطاهای حسی است. بنابر نظریه پدیدار، تجربه‌های حسی ما برخی باورهای ما را به طور مستقیم توجیه می‌کند. مثلاً تجربه بصری S از قرمز دیدن کتاب مقابل خود، او را در داشتن این باور که «این کتاب قرمز است» به طور مستقیم موجه می‌کند. در عین حال ممکن است که این باور برآمده از یک خطای حسی باشد؛ مثلاً ممکن است که کتاب مقابل S نارنجی باشد، اما به دلیل تابیدن نور قرمز رنگ چراغ خواب بر آن قرمز بنماید. رخداد خطاهای حسی تهدیدی برای نظام معرفت‌شناسی آلستون نیست. به عقیده او باورهایی که به طور مستقیم توسط تجربه حسی توجیه می‌شوند، دارای توجیه در نگاه نخست (فی بادی النظر) هستند؛ به این معنی که فاعل شناسا در داشتن این باورها موجه است مگر اینکه دلایلی کافی برخلاف آن وجود داشته باشد. در مثال

قبل S در نگاه نخست در باور به اینکه کتاب مقابلش قرمز است موجه است؛ اما به محض اینکه به یاد بیاورد که نور چراغ خواب اتاقش نیز قرمز است توجیه در نگاه نخست خود را از دست می‌دهد. چون قرمز رنگ بودن نور چراغ خواب دلیلی کافی برای تردید در باور به قرمز بودن آن کتاب است. چیزهایی که دلایل محکمی برای تردید در توجیهات فی بادی النظر هستند را مبطلات توجیه می‌نامند. برخی مبطلات، با تجربه‌های شخصی فاعل شناسا بر او آشکار می‌شوند. مثلاً چندین بار مواجهه با سراب او را به این نکته متوجه می‌کند که "قرار گرفتن در فلان شرایط آب و هوایی و فلان موقعیت مکانی"، مبطل توجیه فی بادی النظر باور به این گزاره است که «در دور دست برکه‌آبی هست». برخی مبطلات دیگر هم از طریق جامعه و اطرافیان فاعل شناسا بر او آشکار می‌شود. مثلاً S که هرگز هم از مواد مخدر استفاده نکرده است، می‌داند که استفاده از این مواد می‌تواند مبطل توجیه فی بادی النظر برخی گزاره‌ها باشد. مثلاً این گزاره که «در مقابل من ببری هست»؛ آن هم در حالی که S در منزل خود، واقع در یکی از محله‌های شلوغ شهر، حضور دارد. به بیان دیگر همان جامعه‌ای که S از عادات زبانی اعضای آن برای وصف تجربه‌های خود استفاده می‌کند، مبطلات تجربه‌های حسی را هم به او آموزش می‌دهد. این دلیل دیگری است برای اینکه رویه معرفتی ادراک حسی را در نهایت یک رویه جمعی و اجتماعی بدانیم. به طور خلاصه می‌توان گفت:

رویه معرفتی ادراک حسی یک رویه باورساز اجتماعی است که تجربه حسی شخص S از X را به عنوان ورودی می‌گیرد و اولاً بر مبنای این تجربه، باور S به وجود X و برخی ویژگی‌های آن را به طور مستقیم و در نگاه نخستین توجیه می‌کند؛ ثانیاً ذخیره‌ای از عادات زبانی را در اختیار S می‌گذارد تا تجربه خود را توصیف کند و ثالثاً مجموعه‌ای از مبطلات توجیهات فی بادی النظر را به او معرفی می‌کند. از این پس رویه معرفتی ادراک حسی را^{۱۲} PP می‌نامیم.

تجربه دینی

تنوع آراء و عقاید در خصوص ماهیت تجربه‌های دینی بسیار زیاد است. تجربه دینی در عام‌ترین معنای آن شامل هر تجربه‌ای است که شخص در نسبت و مواجهه با حیات دینی خود دارد (آلستون، "زبان دینی"، ص ۶۸)؛ اما آلستون صرفاً به تجربه‌هایی می‌پردازد که می‌توان آنها را

به طور مستقیم توجیه‌کننده برخی باورهای دینی صاحبان این تجارب دانست. تجربه‌هایی که صاحبانشان آنها را نوعی آگاهی تجربی به خداوند می‌دانند. در اینجا می‌توان خداوند را شامل هرگونه حقیقت متعالی، هرچند تفسیر و تعبیر شده در نظر گرفت؛ اما برای راحتی کار، خداوند را آن‌چنان که در ادیان توحیدی وصف می‌شود در نظر می‌گیریم. آلستون توجه خود را معطوف به تجربه‌هایی می‌کند که صاحبان این تجربه‌ها بر مبنای آنها خود را در باور به وجود خداوند و برخی صفات او موجه می‌دانند. مثلاً باور به اینکه خداوند افعالی را انجام می‌دهد که به طور بی‌واسطه معطوف به صاحبان آن تجربه‌هاست. بنابراین اگر کسی چنین تجربه‌هایی داشته باشد، ممکن است به باورهایی شبیه به اینها برسد: «خداوند به من نیرو می‌دهد»؛ «خداوند به من شهادت می‌دهد»؛ «خداوند با من مهربان است»؛ «خداوند من را هدایت می‌کند» و غیره. آلستون این باورها را باورهای "تجلی"^۳ - بنیاد "M" یا "M- باور" می‌نامد (Alston, Perceiving God).

از نظر آلستون تجربه دینی یک تجربه سه‌جزئی است که در آن صاحب تجربه خداوند را به طور مستقیم تجربه می‌کند و بر مبنای آن به باورهایی در باره وجود خداوند یا برخی صفات او می‌رسد، که این باورهای دسته دوم همان "M- باورها" هستند. در حقیقت، او همان‌طور که تجربه حسی را یک تجربه سه‌جزئی متشکل از سه جزء فاعل شناسا، ادراک حسی و شیء مادی می‌داند، تجربه دینی را نیز یک تجربه سه‌جزئی متشکل از سه جزء فاعل شناسا، ادراک خداوند و خداوند تلقی می‌کند. به علاوه همان‌طور که ادراک حسی مستقیم تنها شامل باور به وجود شیء مادی و برخی صفات شیء (و نه همه صفات آن می‌شود) می‌شود، ادراک خداوند هم تنها شامل باور به وجود او و باور به برخی صفات او (و نه همه صفات او) می‌شود؛ صفاتی در خصوص چگونه متجلی شدن خداوند بر صاحب تجربه. هر باوری که به یکی از این صفات تعلق بگیرد یک "M- باور" است.

به تعبیر آلستون در اینجا هم با یک نظریه پدیدار مواجه هستیم (*ibid*). خداوند چنین و چنان بر S متجلی و پدیدار می‌شود و بر مبنای این تجربه S به وجود خداوند باور پیدا می‌کند و نیز به برخی "M- باورها" می‌رسد. آلستون در بعضی موارد با کمی مسامحه این تجربه‌ها را تجربه‌های عرفانی و ادراکات مبتنی بر آنها را ادراکات عرفانی می‌نامد. در عین حال باید توجه داشت که منظور او از تجربیات عرفانی، آن دسته از تجربه‌های دینی که در آنها صاحب تجربه و متعلق تجربه به وحدت می‌رسند و هرگونه دوئیت زایل می‌شود، نیست. در این تجربه‌ها آنچه تجربه

می‌شود خداوند، آن موجود یگانه، نیست؛ بلکه خود یگانگی است. زوال تمایز فاعل شناسا از آگاهی و نیز متعلق آگاهی موجب می‌شود که بررسی این تجربه‌ها از حوزه معرفت‌شناسی خارج شود.

تجربه دینی مورد نظر آلستون اولاً نوعی آگاهی تجربی به خداوند است و نه آگاهی برآمده از صرف تفکرات انتزاعی در باره خداوند و صفات او؛ ثانیاً تجربه‌ای مستقیم و بی‌واسطه است و ثالثاً فاقد محتوای حسی، یعنی محتوایی از جنس محتویات تجربه‌های برآمده از حواس پنج‌گانه است. در ادامه این مقاله از ترکیب تجربه دینی، صرفاً معنای مورد نظر آلستون را مراد می‌کنیم.

رویه‌های باورساز مبتنی بر تجربه‌های دینی

تجربه‌های دینی بی‌هیچ شکی رخ می‌دهند و حتی کسانی که در حجیت معرفت‌شناختی این تجارب مناقشه می‌کنند، شکی در وقوع آن‌ها ندارند (Rowe, pp. ۸۵-۹۲). بهترین دلیل برای وقوع این تجربه‌ها گزارش صاحبان آنهاست؛ کسانی که تردیدی در صدق اخلاقی مدعیات ایشان نیست. آلستون نیز در کتاب خود تعداد زیادی از این گزارش‌ها را نقل می‌کند. حال باید دید چگونه می‌توان از حجیت معرفت‌شناختی این تجربه‌ها دفاع کرد؟ آلستون معتقد است تجربه دینی صاحب آن را به بعضی باورها در باره خداوند و برخی ویژگی‌های او می‌رساند؛ باورهایی که مبتنی بر آن تجربه، به طور مستقیم توجیه می‌شوند. از نظر آلستون تنها نوعی تنگ‌نظری می‌تواند ما را به این باور برساند که قوای معرفتی ما محدود به حواس پنج‌گانه است. وقتی کسی یک تجربه دینی را از سر می‌گذراند و به این باور می‌رسد که «خداوند به من نیرو می‌دهد» او در این باور، با تکیه بر همان تجربه و به طور مستقیم موجه است.

احتمالاً اولین ندای اعتراضی که به گوش می‌رسد این است: کسی که قبلاً هیچ‌گونه تجربه‌ای از خداوند نداشته است، چگونه می‌فهمد که متعلق ادراک او خداوند است و مثلاً اگر کسی بعد از یک تجربه دینی به این باور برسد که «خداوند با من مهربان است»، از کجا فهمیده است که مهربانی خداوند یعنی چه؟ آیا مهربانی یک موجود مافوق بشری، همان مهربانی بشری است که صاحب تجربه آن را می‌شناسد؟ (مارتین، ص ۱۴۵-۱۱۲). آلستون می‌گوید هر کس برای توصیف تجربه‌های حسی خود، کلمات را با تکیه بر عادات زبانی جامعه پیرامونش انتخاب می‌کند؛ به همین ترتیب هر صاحب تجربه دینی برای توصیف تجربه خود، کلمات و مفاهیم را

با تکیه بر عادات زبانی یک سنت دینی که به آن تعلق دارد و با آن مأنوس است انتخاب می‌کند؛ به علاوه اگر چه صفات خداوند با صفات انسانی کاملاً متفاوت است اما هسته مشترکی در آنها هست که ما را در درک صفات خداوند یاری می‌کند. من می‌توانم بعد از چشیدن یک طعم تازه از میوه‌ای که برای اولین بار آن را می‌خورم، آن طعم تازه را با استفاده از طعم‌های آشنا طوری برای دیگران توصیف کنم که آنها هم پس از چشیدن همان طعم متوجه بشوند که آنچه تجربه کرده‌اند با تجربه من یکسان بوده است. به همین ترتیب عجیب نیست که صاحب یک تجربه دینی بتواند مهربانی خداوند را با استفاده از صفات آشنای انسانی و دایره واژگان سنت دینی خود، طوری برای دیگران توصیف کند که اگر آنها هم به آن تجربه رسیدند متوجه شوند که آنچه تجربه کرده‌اند با تجربه او یکسان بوده است؛ به شرط اینکه "دیگران" در همان سنت دینی صاحب تجربه و با عادات زبانی او مأنوس باشند (آلستون، "زبان دینی"، ص ۹۵-۸۳).

پرسش دیگر این است که آیا همه باورهایی که از یک تجربه دینی به دست می‌آوریم موجه هستند؟ پاسخ این است که درست مانند باورهای حسی، باورهای برآمده از یک تجربه دینی هم، تنها در نگاه نخستین موجه هستند. این باورها که در نگاه نخستین موجه هستند، موجه می‌مانند مگر اینکه دلایل کافی برای ناموجه بودن آنها داشته باشیم. این دلایل کافی همان مبطلات توجیهات فی بادی النظر هستند. هر فرد مبطلات باورهای خود را از منابع متعددی مانند بدیهیات عقلی و محکّمات سنت دینی مورد قبول خود می‌گیرد. بنابراین هر سنت دینی و مذهبی R_i قابلیت معرفی یک رویه باورساز مبتنی بر تجربه‌های دینی را دارد. این رویه باورساز مولد را R_iP می‌نامیم:

رویه معرفتی R_iP یک رویه باورساز اجتماعی است که تجربه دینی شخص S ، که به گمان او تجربه‌ای مستقیم و فاقد محتوای حسی از خداوند است را به عنوان ورودی می‌گیرد و اولاً بر مبنای این تجربه باور S به وجود خداوند و برخی ویژگی‌های او را به طور مستقیم و در نگاه نخستین توجیه می‌کند؛ ثانیاً ذخیره‌ای از عادات زبانی را در اختیار S می‌گذارد تا تجربه خود را توصیف کند؛ و ثالثاً مجموعه‌ای از مبطلات توجیهات فی بادی النظر را به او معرفی می‌کند.

باید توجه داشت که R_iP دربرگیرنده همه رویه‌ها و ابزارهای کسب معرفت دینی نیست؛ بلکه تنها شامل رویه کسب و توجیه آن دسته از باورهای دینی است که به طور مستقیم مبتنی بر تجربه‌های دینی، در معنای پیش گفته، هستند. بنابراین هیچ دلیلی ندارد که توجیه همه باورهای پیروان یک دین، حتی اگر آن باورها کاملاً موجه باشند، مبتنی بر تجربه دینی باشد. کم نیستند مؤمنانی که در سراسر عمر خود هیچ تجربه‌ای از این جنس نداشته‌اند، اما می‌توان باورهای دینی آنها را به دلایل دیگری موجه دانست. البته بررسی آن دلایل از موضوع این مقاله خارج است و توجه ما تنها معطوف به بخشی از نظام معرفت دینی است که ذیل بند B مشخصات آن را برشمردیم.

کسانی مانند سوین‌برن صورت استدلال از طریق تجربه دینی را چنین تقریر می‌کنند: «خداوند وجود دارد؛ چون بهترین تبیین برای وقوع تجربه‌های دینی، وجود خداوند است» (سوین‌برن، ص ۲۱۰-۱۹۸ و Swinburne, Chapter ۱۳). در مقابل آلستون می‌گوید خداوند وجود دارد، چون کسانی او را ادراک کرده‌اند. فرض کنید که من در حال قدم زدن در ساحل دریا هستم و در همین حال رد پای را می‌بینم. در این شرایط بهترین تبیین برای وجود آن رد پا این است که کسی به تازگی از ساحل عبور کرده باشد. پس باور من موجه است، چون این باور بهترین تبیین برای وجود آن رد پا است. حال فرض کنید که من به جای دیدن آن رد پا، چند لحظه پیش به طور مستقیم خود آن فرد را در حال عبور از ساحل دیده باشم. در این شرایط باور من به اینکه «به تازگی کسی از اینجا عبور کرده است» موجه است، چون به طور مستقیم دیده‌ام که کسی از ساحل عبور کرد. به همین ترتیب اگر کسی تجربه‌ای داشته است که آن را با کلماتی برگرفته از سنت دینی خودش چنین توصیف می‌کند که «من خداوند را تجربه کردم» یا «من مهربانی خداوند را تجربه کردم»، پس حتماً خداوند، به تعبیری که سنت مورد قبول آن فرد می‌گوید، وجود دارد، و حتماً باز هم به تعبیر همان سنت، مهربان است. ما وقتی می‌توانیم این باورها را ناموجه بدانیم که دلایل کافی برای نامعتبر بودن آن رویه معرفتی که این باورها خروجی آن هستند، داشته باشیم. در ادامه نشان خواهیم داد که R_iP به همان اندازه PP قابل اعتماد است.

اعتبار رویه‌های معرفتی

در بین فیلسوفان معاصر شاید نتوان کسی را یافت که در حجیت معرفت‌شناختی PP تردید داشته باشد و آن را یک رویه معرفتی قابل اعتماد نداند؛ اما تعداد نه چندان کمی از فیلسوفان معاصر R_iP را یک رویه معرفتی قابل اعتماد نمی‌دانند. حال برای قضاوت در خصوص نظر ایشان دو رویه PP و R_iP را با هم مقایسه می‌کنیم تا ببینیم چه ویژگی‌هایی در PP هست که به آن حجیت معرفت‌شناختی می‌بخشد و آیا این ویژگی‌ها در R_iP نیز وجود دارند یا خیر.

هر یک از دو رویه PP و R_iP، دارای سه سطح است. به طور خلاصه می‌توان گفت هر دوی این رویه‌ها در سطح اول خود یک باور را بر مبنای یک تجربه و به طور مستقیم توجیه می‌کنند؛ در سطح دوم خود تن‌پوشی از مفاهیم زبانی را بر قامت آن باور می‌پوشانند و در سطح سوم توجیه فی بادی النظر آن باور را به محک مبطلات می‌زنند. بنابراین قابل اعتماد بودن این رویه‌ها منوط به قابل اعتماد بودن آنها در هر یک از این سطوح است. چون تقریباً همه معرفت‌شناسان معاصر رویه معرفتی ادراک حسی را رویه‌ای قابل اعتماد می‌دانند، پس به گمان ایشان کارکرد این رویه در هر یک از سطوح خود قابل اعتماد است. در ادامه دلایل ایشان برای قابل اعتماد بودن هر یک از سه سطح رویه PP را به اجمال بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که اگر این دلایل برای قابل اعتماد بودن یک رویه باورساز کافی هستند، R_iP نیز یک رویه قابل اعتماد است.

در خصوص قابل اعتماد بودن هر یک از سطوح این رویه‌ها، می‌توان دو رویکرد متفاوت اتخاذ کرد. بنا بر رویکرد اول ما باید هر یک از این سطوح را غیرقابل اعتماد بدانیم، مگر اینکه دلایل کافی برای قابل اعتماد بودن آن سطح داشته باشیم. این رویکرد را رویکرد اکثری^{۱۴} می‌نامیم. بنا بر رویکرد دوم، ما می‌توانیم هر یک از این سطوح را قابل اعتماد بدانیم، مگر اینکه دلایل کافی برای غیرقابل اعتماد بودن آن سطح داشته باشیم. این رویکرد را رویکرد اقلی^{۱۵} می‌نامیم.

استدلال مغز در خمرة^{۱۶} دکارت ما را برای همیشه مطمئن کرده است که با رویکرد اکثری، سطح اول رویه ادراک حسی هرگز قابل اعتماد نخواهد بود. یعنی این سطح از رویه ادراک حسی تنها با رویکرد اقلی قابل اعتماد است. فرض می‌کنیم که دلایل کافی برای غیرقابل اعتماد بودن این سطح در اختیار نداریم و بنابراین سطح اول رویه ادراک حسی با رویکرد اقلی قابل اعتماد است. قابل اعتماد دانستن سطح اول رویه PP با رویکرد اقلی، به نوعی معادل پذیرش اصل ساده‌باوری است. این اصل برای اولین بار در آثار براد مطرح شد و با آثار سوین‌برن به این

نام شهرت یافت. تاکنون صورت‌بندی‌های متعددی از این اصل ارائه شده است؛ صورت‌بندی زیر مبنای ما برای ادامه بحث خواهد بود:

اصل ساده‌باوری: اگر S تجربه‌ای داشته باشد که به نظر خودش تجربه‌ای از چنین و چنان بودن X است، این تجربه، باور او به وجود X و چنین و چنان بودن X را به طور مستقیم توجیه می‌کند؛ مگر اینکه S دلایل کافی برای ناموجه بودن این باورها داشته باشد.

بر مبنای این اصل اگر به نظر S می‌رسد که میز سبزی را در مقابل خود می‌بیند، پس باور او به وجود میزی در مقابلش و سبز بودن این میز موجه است؛ مگر اینکه دلایل کافی ایجابی برای ناموجه بودن این دو باور داشته باشد. به نظر می‌رسد که این اصل به حد کافی معقول است و پذیرش آن چندان نیازمند استدلال نیست. اگر چنین باشد و این اصل در مورد همه تجربه‌های ما معتبر باشد، آن‌گاه این اصل هم قابل اعتماد بودن سطح اول رویه PP و هم قابل اعتماد بودن سطح اول رویه R_iP را با رویکرد اقلی نشان می‌دهد. یعنی اگر این اصل در مورد همه تجربه‌های ما معتبر باشد، آن‌گاه همان‌طور که تجربه S از چنین و چنان بودن X ، او را در باور به وجود و چنین و چنان بودن X موجه می‌کند، تجربه او از چنین و چنان بودن خداوند نیز باید او را در باور به وجود و چنین و چنان بودن خداوند موجه کند. با این همه برخی معتقدند که اگر چه این اصل در خصوص تجربه‌های حسی معتبر است، در خصوص تجربه‌های دینی معتبر نیست.

گروهی از منتقدان به کار بستن این اصل، در خصوص تجربه‌های دینی گفته‌اند که خود این اصل بداهت عقلی ندارد؛ بلکه با استقراء توجیه می‌شود. به علاوه توجیه استقرایی کافی در خصوص تجربه‌های حسی وجود دارد، اما توجیه استقرایی کافی در خصوص تجربه‌های دینی وجود ندارد (Swinburne, pp. ۲۵۵-۲۵۷). خلاصه اینکه به کار گرفتن این اصل در توجیه قابل اعتماد دانستن سطح اول رویه PP مجاز و در توجیه قابل اعتماد دانستن سطح اول رویه R_iP غیرمجاز است. با این حال به نظر می‌رسد که این انتقاد وارد نیست. فرض کنید به نظر S می‌رسد که میز سبزی را در مقابل خود می‌بیند؛ او نمی‌تواند به طور مستقیم از اصل ساده‌باوری استفاده کند و خود را در باور به وجود یک میز سبز رنگ در مقابل خود موجه بداند. چرا که به زعم این منتقدان به کار گرفتن اصل ساده‌باوری منوط به توجیه این اصل با استفاده از استقراء است. یعنی S باید همه تجارب گذشته خود از دیدن یک میز سبز رنگ را به یاد بیاورد و با تکیه بر اینکه «هرگاه چنین تجربه‌ای داشته‌ام، میز سبز رنگی در مقابلم وجود داشته است» (یعنی همان

فرض استقراء) نتیجه بگیرد که پس حتماً این بار هم در باور به وجود یک میز سبز رنگ در مقابل خود موجه است. استقراء از تجربه‌های گذشته به تجربه‌های پیش رو، خود تنها وقتی قابل اعتماد است که حافظه یک رویه باورساز قابل اعتماد باشد. اگر قابل اعتماد بودن حافظه به عنوان یک رویه باورساز خود متکی بر نوعی استقراء باشد، این رویکرد منتهی به یک دور معرفتی^{۱۷} خواهد شد. در غیر این صورت باید برای قابل اعتماد دانستن حافظه متوسل به تقریری از اصل ساده‌باوری بشویم: اگر به نظر S می‌رسد که چیزی در گذشته چنین و چنان بوده است، پس باور S به چنین و چنان بودن آن چیز موجه است؛ مگر اینکه S دلایل کافی برای ناموجه بودن این باور در اختیار داشته باشد. روشن است که پذیرش این اصل در خصوص یک تجربه حسی بالفعل به مراتب معقول‌تر از پذیرش این اصل در خصوص باورهای برآمده از حافظه است. گذشته از این اگر اعتبار اصل ساده‌باوری را به اعتبار اصل استقراء تحویل دهیم، در توجیه باورهای برآمده از تجربه‌های جدید (تجربه‌هایی که پیشتر نداشته‌ایم) دچار مشکل خواهیم شد. بنابراین تحویل بدهات عقلی اصل ساده‌باوری به بدهات استقراء، چندان معقول به نظر نمی‌رسد و به همین دلیل نمی‌تواند مانع به کار گرفتن این اصل برای دفاع از قابل اعتماد بودن سطح اول رویه R_iP باشد.

به کار بستن اصل ساده‌باوری برای دفاع از قابل اعتماد بودن سطح اول رویه R_iP با انتقاد دیگری هم مواجه است. ویلیام راو بر این باور است که تنها زمانی می‌توانیم با استفاده از اصل ساده‌باوری S را در داشتن باورهای برآمده از تجربه خود از X موجه بدانیم، که S بداند چگونه می‌تواند دلایل کافی برای ناموجه بودن این باورها و توهمی بودن تجربه خود بیابد (Rowe, pp. ۸۵-۹۲). به تعبیر دیگر، اصل ساده‌باوری مورد قبول راو را باید این گونه صورت‌بندی کرد: اصل ساده‌باوری راو: اگر اولاً S تجربه‌ای داشته باشد که به نظر خودش تجربه‌ای از چنین و چنان بودن X است و ثانیاً S بداند که چگونه می‌تواند دلایل کافی برای توهمی بودن تجربه خود را بیابد، آنگاه این تجربه باور او به وجود X و چنین و چنان بودن X را به طور مستقیم توجیه می‌کند؛ مگر اینکه S دلایل کافی برای ناموجه بودن این باورها داشته باشد.

راو معتقد است که ما در تجربه‌های حسی خود، به خوبی می‌دانیم که چگونه باید توهمی بودن یا نبودن تجربه خود را محک بزنییم اما در تجربه‌های دینی خود اصلاً نمی‌دانیم که توهمی

بودن این تجربه‌ها را چگونه باید محک بزیم؛ و بنابراین اصل ساده‌باوری (با تقریر مورد قبول راو) هیچ کمکی به توجیه باورهای برآمده از تجربه‌های دینی نخواهد کرد. به نظر می‌رسد که انتقاد راو در حقیقت انتقاد به کارکرد سطح سوم رویه R:P است؛ و نه سطح اول آن. در واقع اگر سطح سوم رویه R:P کارکرد قابل اعتمادی داشته باشد، مبطلات تجربه‌های دینی را، چنان که باید، در اختیار ما می‌گذارد و بنابراین اصل ساده‌باوری (حتی با تقریر راو) گویای موجه بودن فاعل شناسا در داشتن باورهایی برآمده از تجربه دینی خواهد بود. پس، تا به این جای کار و پیش از پرداختن به سطح سوم R:P، ما در به کار بستن اصل ساده‌باوری برای دفاع از قابل اعتماد بودن سطح اول رویه R:P موجه هستیم؛ درست به همان اندازه که در به کار بستن این اصل برای دفاع از قابل اعتماد بودن سطح اول PP موجه هستیم. به بیان دیگر برای ما R:P در سطح اول خود همان قدر قابل اعتماد است که PP در سطح اول خود قابل اعتماد است.

کارکرد سطح دوم این دو رویه این است که مجموعه‌ای از مفاهیم و عادات زبانی را در اختیار صاحب تجربه می‌گذارد تا با استفاده از آنها تجربه خود را توصیف کند. بر خلاف سطح اول رویه‌ها که قابل اعتماد بودن آنها به معنای انطباق باورهای تولید شده در این سطح با واقعیت‌های خارجی است، قابل اعتماد بودن سطح دوم این رویه‌ها صرفاً به این معناست که کاربران آن جامعه زبانی که صاحب تجربه عادت‌های زبانی خود را از آن می‌گیرد، در تفهیم و تفاهم با یکدیگر و گفتگو درباره تجربه‌های خود موفق باشند. به بیان دیگر قابل اعتماد بودن سطح اول دو رویه فوق منوط به صدق باورهای تولید شده در این سطح است، اما قابل اعتماد بودن سطح دوم این رویه‌ها به معنای کارآمدی ابزاری است که صاحب تجربه برای توصیف تجربه‌های خویش در هر یک از این رویه‌ها در اختیار دارد.

ما سطح دوم رویه PP را تنها به این دلیل که در توصیف تجربه‌های ما در قالب لغات و اصطلاحات زبان مادری‌مان (یا زبان‌های دیگری که به آنها مسلط هستیم) دچار ناسازگاری نمی‌شود، قابل اعتماد می‌دانیم. تعامل با اعضای دیگر جامعه، در گذر زمان، به ما یاد می‌دهد که تجربیات خود را چگونه توصیف کنیم. چنانچه سطح دوم رویه PP در تفهیم و تفاهم اعضای یک جامعه زبانی پیرامون تجربه‌های حسی خود کارآمد نباشد، روند زندگی اجتماعی خیلی زود مختل خواهد شد. برای مثال پیشرفت علم و تحقق پیش‌بینی‌های علمی (بر اساس قوانین علمی) که در گرو کارکرد درست سطح دوم رویه PP خواهد بود، با معضلات جدی مواجه خواهد

شد. قوانین علمی با جمع‌بندی توصیفات مختلفی که دانشمندان از تجربه‌های آزمایشگاهی خود دارند، صورت‌بندی می‌شوند؛ پس اگر رویه PP در توصیف تجربه‌های ایشان ناکارآمد باشد، عملاً هیچ توفیقی در جهت کشف قوانین علمی و پیش‌بینی امور حاصل نخواهد شد؛ حتی پیش‌بینی‌های ساده‌ای در خصوص دمای جوش آب. روشن است که در اینجا از قابل اعتماد بودن سطح دوم رویه PP با توسل به نوعی عقلانیت عمل‌گرایانه دفاع شده است؛ پس باید این شیوه را برای دفاع از قابل اعتماد بودن سطح دوم رویه R_iP هم مجاز بدانیم. یعنی باید بپذیریم که رویه R_iP هم اگر در توصیف تجربه‌های دینی پیروان دین R_i در قالب مفاهیم و اصطلاحات سنت دینی R_i دچار ناسازگاری نشود، قابل اعتماد خواهد بود. اگر سطح دوم R_iP در عمل ابزار مناسبی در اختیار پیروان دین R_i قرار می‌دهد تا در باره تجربیات دینی خود مفاهیم داشته باشند، پس عقلانیت عملی حکم می‌کند که آن را قابل اعتماد بدانیم. دور از انتظار نیست که دین یا ادیانی وجود داشته باشند که بتوانند چنین ابزاری را در اختیار پیروان خود قرار دهند؛ کمتر کسی از منتقدان حجیت معرفت‌شناختی تجربه‌های دینی هم در این خصوص مناقشه کرده است. پس می‌توان پذیرفت که دین یا ادیانی چون R_i وجود دارند که سطح دوم R_iP به همان اندازه PP قابل اعتماد است. آلستون بر این باور است مسیحیت یکی از این ادیان است (آلستون، "تجربه دینی و باور دینی"، ص ۱۵۶-۱۵۵).

در حقیقت آنچه به رویه‌های معرفتی رویکردی اجتماعی می‌بخشد همین سطح دوم این رویه‌ها است. شاید بتوان پذیرفت که سطح اول و سطح سوم این رویه‌ها کاملاً شخصی و نامتأثر از جامعه پیرامون فرد صاحب تجربه است (البته این فرض در مورد سطح سوم تا حدی قابل مناقشه است)؛ اما قطع به یقین کارکرد سطح دوم رویه‌های معرفتی ربط و نسبت مستقیم با جامعه پیرامون فرد صاحب تجربه دارد. فرد صاحب تجربه دایره واژگان خود و معانی متناظر آنها را از جامعه پیرامون خود می‌گیرد و بنابراین اگر بخواهد باورهای خود را در قالب جملات باز بگوید، چاره‌ای جز توسل به عادات زبانی آن جامعه ندارد. به بیان دیگر اگر یکی از کارکردهای رویه‌های معرفتی ما بازگویی باورها در قالب جملات باشد، این رویه‌ها لاجرم رویکردی اجتماعی خواهند داشت؛ چرا که زبانی خصوصی و مختص یک فرد وجود ندارد (تیلور، ص ۸۲).

قابل اعتماد بودن سطح سوم دو رویه PP و R_iP به این معنی است که این دو رویه مبطلات کافی برای ابطال توجیه فی بادی النظر باورهای برآمده از تجربه‌های دینی توهمی را در اختیار صاحبان این تجربه‌ها قرار می‌دهند. تصور راو در این خصوص که صاحبان تجربه‌های دینی از مبطلات باورهای خود آگاه نیستند، کاملاً غلط است. تقریباً در همه ادیان (دست کم ادیان توحیدی) فهرست‌هایی از مبطلات تجربه‌های دینی توسط عارفان و اولیای این ادیان تنظیم شده است (انزلی، ص ۱۱۹-۱۱۲ و Losin, p.۶۶). حال ممکن است که کسی بگوید این مبطلات برای ابطال توجیه فی بادی النظر باورهای برآمده از تجربه‌های دینی توهمی کافی نیست؛ یعنی ممکن است توجیه فی بادی النظر باور برآمده از یک تجربه دینی با هیچ یک از این مبطلات هم رد نشود، اما آن تجربه دینی توهمی باشد. در پاسخ باید گفت که کاملاً ممکن است چنین باشد؛ اما چه مرجعی کفایت مبطلات یک رویه معرفتی را تأیید می‌کند؟ به نظر می‌رسد که دست کم در مورد PP این کار را خود این رویه انجام می‌دهد. این موضوع را با یک مثال تبیین می‌کنیم:

فرض کنید برای برداشتن نارنج به سراغ یخچال می‌روید. با یک نگاه سطحی به سبد میوه‌ها آنچه را که به نظر شما یک نارنج است برمی‌دارید. درست قبل از دو نیم کردن نارنج، لحظه‌ای تردید می‌کنید که شاید آن پرتقال باشد. معقول این است که برای اطمینان از درستی باور خود چند آزمایش کنید. فرض کنید که دوباره سراغ سبد میوه‌ها می‌روید تا ببینید در آن سبد چه میوه‌های دیگری است (گام اول)؛ یا ممکن است ترجیح بدهید پوست دست خود را چند بار بر پوست آن بکشید تا ببینید که آیا به زمختی پوست نارنج هست یا نه (گام دوم)؛ و یا مثلاً ممکن است که آن را بو کنید (گام سوم). اینکه شما در کدام گام به باوری موجه در خصوص نارنج بودن یا نبودن آن می‌رسید، کاملاً متکی به PP است. مثلاً فرض کنید که در دو گام اول قانع نمی‌شوید که این میوه نارنج است. بنابراین آن را می‌بوید. این بار مطمئن می‌شوید که این میوه قطعاً نارنج است چون بوی نارنج را می‌دهد؛ اما از کجا معلوم که شما در باور به اینکه بویی که به مشام شما می‌رسد بوی نارنج است، موجه هستید؟ از کجا معلوم که این واقعاً بوی نارنج است؟ به نظر می‌رسد که این خود PP است که به شما می‌گوید باید در کدام مرحله متوقف شوید و در کدام مرحله باور شما باوری موجه است. حتی بعد از دو نیم کردن آن میوه و حتی خوردن آن، تنها چیزی که شما را از کارآمدی آزمایش‌ها و کارآمدی محک مبطلات مطمئن

می‌کند خود رویهٔ PP است (حتی بعد از خوردن آن میوه هم، آنچه شما را از صادق بودن یا نبودن باوری که در مورد آن میوه داشتید مطمئن می‌کند، حس چشایی است که اعتبار آن خود به اعتبار PP وابسته است). به بیان دیگر، میزان کارآمدی و قابل اعتماد بودن سطح سوم رویهٔ PP در ابطال باورهای برآمده از تجربه‌های حسی توهمی را خود رویهٔ PP تعیین می‌کند. پس باید این فرصت را به R_iP هم داد تا میزان کارآمدی و قابل اعتماد بودن سطح سوم خود در ابطال باورهای برآمده از تجربه‌های دینی توهمی را نیز خود این رویه تعیین کند.

تجربه‌های دینی افراد مختلف به همراه تجربه‌های دینی مختلف صاحب تجربه، او را به تصور درستی از مبطلات باورهای برآمده از تجربه‌های دینی می‌رساند؛ مبطلاتی که فرد صاحب تجربه بتواند باورهای برآمده از تجربه‌های دینی خود را با آنها محک بزند. باید اعتراف کرد که با این توصیف قابل اعتماد بودن سطح سوم R_iP منوط به قابل اعتماد بودن خود این رویه خواهد بود و بنابراین استدلالی که به نفع قابل اعتماد بودن سطح سوم این رویه داریم، با رویکرد اکثری، دوری خواهد بود؛ اما این درست همان چیزی است که در خصوص تجربه‌های حسی نیز اتفاق می‌افتد. در حقیقت مثال قبل نشان می‌دهد که استدلال به نفع اعتبار سطح سوم PP نیز منتهی به دور خواهد شد (cf. Alston, The Reliability of Sense Perception) با وجود این اگر سطح سوم PP را هم چنان قابل اعتماد بدانیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه سطح سوم R_iP را نیز به همان میزان قابل اعتماد بدانیم؛ با رویکرد اکثری هر دو غیر قابل اعتماد و با رویکرد اقلی هر دو قابل اعتماد هستند.

قابل اعتماد بودن PP و R_iP منوط به قابل اعتماد بودن هر یک از سه سطح این رویه‌ها بود؛ اما چنانکه دیدیم قابل اعتماد بودن سطح سوم این رویه‌ها خود متکی به قابل اعتماد بودن خود این رویه‌هاست (وضعیت سطح دوم هم کمابیش شبیه سطح سوم است؛ اما در اینجا نیازی به تأکید بر این مسئله نیست). بنابراین دفاع از قابل اعتماد بودن این رویه‌های معرفتی منتهی به یک دور معرفتی خواهد شد. به نظر می‌رسد که چاره‌ای جز این نیست که قابل اعتماد بودن یک رویهٔ معرفتی را به انسجام و سازگاری نتایج برآمده از این رویه‌ها تحویل دهیم و با رویکردی اقلی بپذیریم: هر رویهٔ باورسازی که دارای مقبولیت اجتماعی است و طیف وسیعی از مردمان آن را به کار می‌بندند، قابل اعتماد است؛ مگر اینکه دلایل کافی علیه قابل اعتماد بودن آن رویه وجود داشته باشد. با این تلقی R_iP ، دست کم تا زمانی که دلایل کافی برای غیرقابل اعتماد بودن آن

ارائه نشده است، قابل اعتماد است؛ درست به همان اندازه که PP قابل اعتماد است. بنابراین می‌توان مبتنی بر تجربه‌های دینی در باور به وجود خداوند و برخی صفات او موجه بود. در بخش بعد به برخی از مهم‌ترین دلایلی که به نفع غیرقابل اعتماد بودن R_iP ارائه شده است می‌پردازیم و می‌کوشیم به آنها پاسخ دهیم.

انتقادات

همان‌طور که شرح دادیم، باورهای برآمده از تجربه‌های دینی به همان اندازه باورهای برآمده از تجربه‌های حسی، موجه هستند. ممکن است منتقدان بخواهند برای رد این حکم متوسل به برخی وجوه اختلاف تجربه‌های دینی و تجربه‌های حسی شوند تا نشان دهند که قیاس دو رویه معرفتی R_iP و PP قیاسی مع الفارق است و نمی‌توان از قابل اعتماد بودن PP قابل اعتماد بودن R_iP را نتیجه گرفت. به نظر می‌رسد که مهم‌ترین وجوه اختلاف تجربه‌های دینی و تجربه‌های حسی از نظر منتقدان احتمالی چنین چیزهایی خواهد بود:

الف. همه انسان‌ها تجربه‌های حسی دارند، اما تنها تعداد اندکی تجربه‌های دینی دارند.

ب. صاحبان تجربه‌های حسی، تجربه‌های حسی متعدد دارند، اما صاحبان تجربه‌های دینی معمولاً تجربه‌های دینی معدودی دارند.

پ. با توسل به PP می‌توانیم قاعده‌مندی‌هایی را در رفتار اشیایی که معمولاً آنها را تجربه می‌کنیم، کشف و بر اساس آن روند برخی رویدادها را پیش‌بینی کنیم؛ اما تجربه‌های دینی، ما را در پیش‌بینی فعل خداوند یاری نمی‌کنند.

ت. تجربه‌های حسی افراد مختلف در تعارض با هم نیستند، اما برخی تجربه‌های دینی افراد مختلف (به خصوص افرادی از سنت‌های دینی متفاوت) در تعارض با هم هستند.

در خصوص این چهار حکم باید گفت که دست کم برخی از آنها، مثلاً (پ) یا (ت)، قابل مناقشه هستند؛ اما در اینجا فرض می‌کنیم که هر چهار حکم صادق هستند و صرفاً به بررسی این نکته می‌پردازیم که آیا صدق این احکام خللی به استدلال قبلی ما وارد می‌کند یا نه. برای دفع انتقادات مبتنی بر سه حکم اول از رویکرد جهان‌های ممکن^{۱۸} استفاده می‌کنیم. به طور خلاصه می‌توان این رویکرد را چنین تبیین کرد: فرض کنید که شخص a استدلالی به نفع حکم A

می‌کند. شخص b در انتقاد به a و برای رد حکم A، مجموعه‌ای از احکام مورد قبول خود و نیز مورد قبول a، مثلاً مجموعه B، را ارائه می‌کند و ادعا می‌کند که «A با B ناسازگار است، پس A مردود است». سپس a برای دفع انتقاد b، مجموعه‌ای از احکام C را ارائه می‌دهد که اولاً b نمی‌تواند کذب آنها را اثبات کند و ثانیاً اضافه کردن C به A و B ناسازگاری ظاهری A و B را رفع و بنابراین انتقاد b را دفع می‌کند. رویکردی که a برای دفع انتقاد b اتخاذ کرده است، رویکرد جهان ممکن نامیده می‌شود. چون در حقیقت a با ارائه C و اضافه کردن آن به A و B، جهان ممکن را طرح کرده است، که b نمی‌تواند نشان دهد این جهان ممکن همین جهان بالفعل نیست (چون بنابر فرض، b از نشان دادن کذب گزاره‌های C ناتوان است). می‌توان از این رویکرد برای دفع انتقاداتی که با گزاره‌های (الف) تا (پ) به استدلال ما وارد می‌شود، به کار بست (آلستون، "تجربه دینی و باور دینی" ص ۱۶۱-۱۴۶). این دو حکم را در نظر بگیرید:

الف. تقدیر خداوند چنین بوده است که انسان‌ها تنها وقتی واجد برخی شرایط و ویژگی‌های صعب الوصول باشند، از حضور او به طور بی‌واسطه آگاهی یابند.

ب. خداوند چنان با سایر موجودات متفاوت است و چنان "به کلی دیگر"^{۱۹} است که برای ما درک هیچ نوع قاعده‌ای در رفتار او ممکن نیست.

اولاً منتقدان نمی‌توانند نشان دهند که احکام (۱) و (۲) برقرار نیست؛ ثانیاً، حکم (۱) ناسازگاری (الف) و (ب) را با استدلال پیشین ما رفع می‌کند و حکم (۲) نیز ناسازگاری (پ) را با آن استدلال رفع می‌کند. پس به این ترتیب انتقاداتی که با تکیه بر احکام (الف) تا (پ) ایراد شده است، دفع می‌شود؛ و آنچه می‌ماند انتقادات مبتنی بر حکم (ت) است. برای دفع انتقادات مبتنی بر این حکم می‌توان دو رویکرد متفاوت اتخاذ کرد:

رویکرد اول: ما در این مقاله خود را به دامنه محدودی از تجربه‌هایی که به تجربه‌های دینی موسوم هستند، محدود کرده‌ایم. بسیاری از پژوهشگران بر این باور هستند که در این دامنه خاص از تجربه‌های دینی هیچ تعارضی میان تجربه‌های دینی پیروان ادیان مختلف وجود ندارد؛ حتی اگر تعارضی هم باشد، این تعارض تنها در توصیف این تجربه‌هاست و نه در اصل این تجربه‌ها. بنابراین اگر چه ممکن است حکم (ت) در خصوص برخی تجربه‌های دینی صادق باشد، اما در خصوص تجربه‌های مورد نظر ما صادق نیست. در این رویکرد اعتقاد بر این است که تجربه‌های دینی محصول مشترک حقیقت نفس الامری و سنت‌های دینی مختلف است و

تعارضی که در توصیف این تجربه‌ها در سنت‌های دینی مختلف وجود دارد، برآمده از برداشت سنت‌های دینی از آن حقیقت نفس‌الامری است (نک: کوین، ص ۱۶۷-۱۵۵). برای دفاع از این رویکرد چاره‌ای جز توسل به استقراء مبتنی بر گزارش‌های صاحبان تجربه‌های دینی از ادیان مختلف نداریم. آن هم گزارش‌هایی که در آن صاحبان تجربه‌های دینی اوصاف تجربه‌های خود را در قالب مفاهیم مشترک میان ادیان مختلف و یا میان همه انسان‌ها وصف کرده‌اند (انزلی، ص ۷۷-۱۳۰) و تا حد ممکن مانع تأثیر مفاهیم دینی سنت خود در توصیف تجربه‌های دینی خود شده‌اند. به رغم اینکه این رویکرد R_iP را برای R_i های مختلف (ادیان مختلف) قابل اعتماد می‌داند، اما لزوماً منتهی به نوعی کثرت‌گرایی دینی نخواهد شد. چون R_iP همه نظام معرفتی دین R_i نیست؛ بلکه رویه‌ای معرفتی مبتنی بر دسته به‌خصوصی از تجربیات دینی پیروان دین R_i است و تنها بخشی از نظام معرفتی دین R_i (نه همه آن) را شکل می‌دهد.

رویکرد دوم: بنا بر این رویکرد، و برخلاف آنچه در رویکرد قبل دیدیم، R_iP به ازای ادیان مختلف R_i به یک اندازه قابل اعتماد نیست و از بین ادیان گوناگونی که تجربه‌های دینی پیروان آنها در تعارض با یکدیگر است، تنها یک دین خاص (مثلاً دین R_a) رویه معرفتی قابل اعتمادی دارد (یعنی تنها R_iP قابل اعتماد است). با این رویکرد نیز حکم (ت) نمی‌تواند استدلال ما را در این مقاله رد کند؛ البته به این شرط که معیار مناسبی برای تشخیص اینکه دین R_a کدام دین است داشته باشیم. اینکه این معیار چیست، خود نیازمند بحث مجزایی است که خارج از حوصله این مقاله است. آلتون بر این باور است که حتی اگر پیروان یک دین خاص، همه جوانب امر را سنجیدند و به این نتیجه رسیدند که رویه معرفتی دین یا ادیانی دیگر به اندازه رویه معرفتی دین خود آنها قابل اعتماد است، موجه هستند که به سنت دینی خود وفادار بمانند (آلتون، "ادراک خداوند"، ص ۱۳-۴).

در مجموع به نظر می‌رسد که هر کدام از این دو رویکرد راهکار مناسبی برای پاسخگویی به انتقادات مبتنی بر حکم (ت) پیش روی ما قرار می‌دهد.

نتیجه

از مجموع مطالب فوق چنان برمی‌آید که با بررسی ساختار تجربه‌های دینی و تجربه‌های حسی به این نتیجه می‌رسیم که این دو تجربه هم‌ساختار هستند و روند تولید و توجیه باورهای مبتنی بر

تجربه‌های حسی و باورهای مبتنی بر تجربه‌های دینی در رویه‌هایی صورت می‌پذیرد که بسیار شبیه به هم هستند. هر دوی این رویه‌ها دارای سه سطح هستند؛ یک تجربه، مثلاً تجربه S از X، را به عنوان ورودی می‌گیرند و در سطح اول بر مبنای این تجربه باور S به وجود X و برخی ویژگی‌های آن را به طور مستقیم و در نگاه نخستین توجیه می‌کنند؛ در سطح دوم ذخیره‌ای از عادات زبانی را در اختیار S می‌گذارند تا تجربه خود را توصیف کند؛ و در سطح سوم مجموعه‌ای از مبطلات توجیهات فنی بادی النظر را به او معرفی می‌کنند. تنها با این تفاوت که اگر رویه مورد نظر رویه ادراک حسی باشد، تجربه ورودی یک تجربه حسی، یعنی تجربه فاعل شناسا از چیزی در جهان خارج، است؛ در حالی که اگر رویه مورد نظر رویه مبتنی بر ادراک حسی باشد، تجربه ورودی یک تجربه دینی، یعنی تجربه فاعل شناسا از خداوند است. چنانکه دیدیم موجه بودن باورهای برآمده از این رویه‌ها منوط به قابل اعتماد بودن سه سطح مذکور در این رویه‌هاست و هر آن چیزی که قابل اعتماد بودن یک سطح در رویه ادراک حسی را نشان بدهد، قابل اعتماد بودن سطح متناظر در رویه ادراکی مبتنی بر تجربه دینی را هم نشان می‌دهد. پس چاره‌ای نداریم جز اینکه بپذیریم یا هیچ کدام از این دو رویه قابل اعتماد نیستند و یا هر دوی آن‌ها قابل اعتماد هستند. به بیان دیگر چاره‌ای نداریم جز آنکه بپذیریم باورهای برآمده از تجربه‌های دینی درست به همان اندازه باورهای برآمده از تجربه‌های حسی موجه هستند.

توضیحات

۱. ontological argument, cosmological argument, teleological argument
۲. *Dialogues Concerning Natural Religion*
۳. fideism, empiricism
۴. anti-realistic faith
۵. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, ۱۷۹۹ (On Religion: Speeches to its Cultured Despisers)
۶. *Der christliche Glaube*, ۱۸۲۰-۲۱ (The Christian Faith)
۷. Correspondence Theory of Truth
۸. reformed foundationalism
۹. epistemic-practice or doxastic-practice
۱۰. generational practices & transformational practices
۱۱. Externalist Theory of Justification

۱۲. علامتی اختصاری برای “perceptual practice”.

۱۳. manifestation
۱۴. strong
۱۵. weak
۱۶. The *brain in a vat* argument

۱۷. epistemic circularity

۱۸. possible worlds approach

۱۹. صفت "به کلی دیگر بودن" یا "otherness" همان است که در آیات قرآن کریم با تعبیر «لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) توصیف شده است.

منابع

آلستون، ویلیام، "ادراک خداوند: گفتگوی اختصاصی کیان با ویلیام آلستون"، گفتگو کننده: علی اسلامی، کیان، سال نهم، شماره پیاپی ۵۰، ص ۱۳-۴، دی-بهمن ۱۳۷۸.

_____، "تجربه دینی و باور دینی"، ترجمه امیر مازیار، نقد و نظر، سال ششم، شماره سوم و چهارم، شماره پیاپی ۲۴-۲۳، ص ۱۶۱-۱۴۶، تابستان و پاییز ۱۳۷۹.

_____، "راه رجعت یک فیلسوف به ایمان"، ترجمه هومن پناهنده، کیان، سال دهم، شماره پیاپی ۵۲، ص ۴۳-۳۶، خرداد-تیر ۱۳۷۹.

_____، "تاریخ فلسفه دین"، ترجمه محمدمنصور هاشمی، استامپ، ص ۳۲-۷-۱۳۸۳.

_____، "زبان دینی"، ترجمه فاطمه مینایی، استامپ، ص ۹۵-۸۳، ۱۳۸۳.

استامپ، النور [و دیگران]، در باره دین، ترجمه مالک حسینی [و دیگران]، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.

انزلی، سید عطا، "تجربه عرفانی و داروهای راونما"، نقد و نظر، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم، شماره پیاپی ۴۸-۴۷، ص ۱۳۰-۷۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۶.

پترسون، مایکل [و دیگران]، عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ پنجم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷.

پلاتیننگا، الوین، عقل و ایمان، ترجمه بهناز صفری، قم، اشراق، ۱۳۸۱.

_____، "دین و معرفت شناسی"، ترجمه مالک حسینی، استامپ، ص ۶۵-۴۱-۱۳۸۳.

تیلور، چارلز، تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نشر شور، ۱۳۸۷.

سوین‌برن، ریچارد، *آیا خداوندی هست؟*، ترجمه محمد جاودان، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۱.

کشفی، عبدالرسول، "نقد و بررسی برهان خطای حسی"، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دور دوم شماره چهارم و دور سوم شماره اول (پیاپی ۸ و ۹)، ص ۱۱۳-۱۳۰، تابستان و پاییز ۱۳۸۰.

_____، "فروکاهش (تحویل) نظریه معرفت‌شناختی میناگروی به تلائم‌گروی"، مجله مطالعات و پژوهش‌های دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۳۹، زمستان ۱۳۸۳.

کویین، فیلیپ، "کثرت‌گرایی دینی"، ترجمه فاطمه مینایی، استامپ، ص ۱۶۷-۱۵۵، ۱۳۸۳.

مارتین، چارلز بورتین، "رؤیت خداوند"، ترجمه بابک عباسی، نقد و نظر، سال ششم، شماره سوم و چهارم، شماره پیاپی ۲۴-۲۳، ص ۱۴۵-۱۱۲، تابستان و پاییز ۱۳۷۹.

یندل، کیث، "تجربه دینی"، ترجمه انشاء الله رحمتی، نقد و نظر، سال ششم، شماره سوم و چهارم، شماره پیاپی ۲۴-۲۳، ص ۲۶۱-۲۴۷، تابستان و پاییز ۱۳۷۹.

Alston, William, "Empiricism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version ۰,۱, London, ۱۹۹۸.

_____, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY: Cornell University Press, ۱۹۹۱.

_____, *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, NY: Cornell University Press, ۱۹۹۳.

Losin, Peter, "Experience of God and the Principle of Credulity: A Reply to Rowe", *Faith and Philosophy*, Vol. ۴, No. ۱, pp. ۵۹-۷۰, ۱۹۸۷

Rowe, William, "Religious Experience and the Principle of Credulity", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. ۱۳, No. ۲, pp. ۸۵-۹۲, June ۱۹۸۲.

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Revised Edition, Oxford University Press, ۱۹۹۱.

Hermeneutics and Theology

Ahmad Vaezi, Ph.D. *

Abstract

The new developments in the field of hermeneutics and exegetic theory has, in certain areas, presented challenges to theology as a text-based field of knowledge with deep connections with the exegesis of holy scriptures. The present article intends to examine the effect of contemporary hermeneutics in both aspects of 'exegesis as a theory of reading' and 'exegesis theory as philosophical hermeneutics and meta-exegesis' on the field of traditional theology and to put emphasis on this point that each theological approach necessarily relies on a specific exegetic theory and to study the interaction between hermeneutics and theology in the following three domains:

- a. The critical challenge which contemporary hermeneutics presents to theology as a whole
 - b. The study of the new theological problems posed by contemporary hermeneutics
 - c. Re-examination of the effect of theological beliefs in hermeneutics

* Bagheralolum University

Key Terms: *traditional theology, hermeneutics, exegesis theory, theory of text, ethics of meaning, meaning*

*pluralism, realist hermeneutics, historicism of text,
historicism of understanding*

Thomas Aquinas's View of Avicenna's Active Intellect

Seyed Mohammad Ali Dibaji, Ph.D.*
Mohammad Taghi Jonmohammadi **

Abstract

The position of active intellect in peripatetic philosophy is an intricate issue. One problem round this notion is that while Aristotle himself did not say anything about active intellect his Alexandrian and Neo-platonic commentators theorized this notion. Avicenna, as an independent philosopher, who has been introduced as the representative of peripatetic philosophy while he himself has rejected this claim, has a view of active intellect, consistent with his own philosophical system, which is different from the views of commentators like Alexander of Aphrodisias and Themistius. Thomas Aquinas, a philosopher and Christian theologian, who has been influenced by Avicenna in his theologian-philosophic thoughts, because of his Christian-Aristotelian position on this issue, disagrees with Avicenna on some aspect of Avicenna's active intellect theory. What the present article intends to achieve is to answer to the question whether Aquinas's opposition has an ontological or epistemological origin.

The answer provided is that Aquinas with his reliance on Aristotle mounts an ontological opposition to

* Tehran University

** M.A. Student in Tehran University

Avicenna's active intellect and epistemologically he has not been able to come into agreement with the whole meaning scope of Avicenna's active intellect.

Key Terms: *intellect, active intellect, passive intellect, potential and act, Thomism, Avicenna's philosophy*

The Role of Negative Theology in Humanistic Explanations of Revelation in Islam

Hamed Shiva*

Abstract

In the present article, through a discussion on the different models of humanistic explanations of revelation which are specifically referred to in the Orientalists' works, seven models are presented. The author tries to show that the common origin in all these explanations is a kind of negative approach in theology in the new era. According to this approach, God is a transcendental being beyond man and the world with no interference in history and nature. With this explanation, revelation which is a special kind of relationship between man and God would receive a humanistic justification instead of a divine one. The article also examines the relationship between negative theology and humanistic explanations of revelation with reference to verses from the holy Quran. Then the major argument of the article which is the relationship between humanistic explanations of revelation and a special kind of negative theology in the new era is presented and finally it is shown that the moderation between anthropomorphism and deanthropomorphism (purification) in Islamic knowledge reach at no such conclusions.

* Mofid University, Ph.D. Student in Tarbiyat Modarres Tehran

Key Terms: *humanistic explanations, Orientalists, negative theology*

Human Spiritual Transcendence in Mawlana's Teachings

Ali Reza Khajehgir*

Abstract

In Islamic mysticism, man is considered a multi-staged being that possesses different existential realms each of which is a window to the mysterious being of this puzzle of creation. Among Muslim mystics, Mawlana Jalalaldin Rumi is significant for his unveiling of the inner secrets of human life. Through his grasp of the deep religious teachings and the experiences of the former mystics and mixing them with his own mystical experiences, Mawlavi was able to present to the world in his works in prose and verse a very deep and transcendental mystical anthropology.

The human spiritual transcendence in Mowlana's thought has two stages; one is barrier-removal and the pathology of human spirit and the other is the how of his spiritual breeding. Mawlana, with his distinction between the real self and the virtual self, has depicted in the best way possible through his school of love mysticism the devastating consequences of man negligence of his divine realm and the barriers which make him negligent of his real essence. He has, as a spiritual physician, been able to present to the world the remedies of human soul illnesses through identifying _____

* Islamic Azad University (Mobarakeh Branch)- Ph.D.Student

the true causes of human spiritual pain and suffering.

Key Terms: *real self, virtual self, faith, love, dimness veil, luminous veil*

Study and Critique of the Most Important Explanations of the Theological Argument in Western Philosophy

Saleh Hassanzadeh, Ph.D.*

Abstract

In the history of human thought, various ways have been proposed for proving the existence of God. Among the proposed arguments, the most controversial one is the ontological argument. The ontological argument tries to prove the existence of God through analyzing the concept of God. This argument goes beyond any empirical concept. Historically speaking, this argument dates back to Aristotle, but, in western philosophy, it was Anselm who introduced it as an argument for the first time in his *Proslogion*. Since Anselm's time, pros and cons have written in detail to prove their position. Among them, Descartes' defence of this argument in the 17th century has attracted the attention of thinker in a special way. The different views expressed by some of the contemporary Moslem philosophers on the validity or lack of validity of this argument are also interesting. Altogether, with close attention, the ontological argument provides an invalid ambiguous reason which is based on a fallacy confusing the concept of existence with its denotation.

* Allameh Tabatabaai University

Key Terms: *God, ontological argument, subject, object, Anselm, Descartes, Kant*

Ethical Duties from David Ross's Point of View

Hossein Atrak, Ph.D.*

Abstract

Sir David Ross is considered the most prominent figure of deontological ethics after Kant. The present article aims at explaining his ingenious theory of distinguishing between 'prima facie ethical duties' and 'practical ethical duties' to resolve the conflict which was a problem with Kantian ethics. It further intends to present some important meta-ethical views which have been influential in the normative view of ethics. Ross was an ethical objectivist who believed that moral properties are factual attributes of the world. He was also an ethical intuitionist who believed that the fundamental moral concepts of goodness and rightness are indefinable but human intellect is capable of intuitional understanding of the right and wrong of certain fundamental moral concepts. With regard to values and duties, Ross was a pluralist. In his view, conflict can be detected in prima facie duties and not in practical ethical duties. A prima facie duty is an action which, due to its right-making properties, may seem obligatory but it will become an obligatory practical duty only if there was no other prima facie duty which would have priority over this one. If that is the case, the prioritized duty would become an obligatory practical

* Zanjan University

duty and the prima facie duty would not be obligatory. This way the problem of conflict is resolved.

Key Terms: *ethics, Ross, deontological ethics, duty, conflict, prima facie duties, practical duties*

A New Exposition of William Alston's View on the Reliability of the Epistemology of Religious Experience

Abdolrasool Kashfi, Ph.D.*

Mohammad Saleh Zarepour **

Abstract

Are the beliefs founded on religious experiences justified? William Alston tries, through postulating a similarity between religious experiences and

sensory experiences, to show that the beliefs founded on religious experiences are as justified as the beliefs founded on sensory experiences. In this article, we try to defend Alston's claim using an approach which is to some extent different from the one adopted by Alston. At first, we introduce an epistemic justification system by means of the concept of reliability of epistemic practices; then by introducing three steps/levels for each epistemic practice we reduce the reliability of epistemic practices to the reliability of these steps/levels. Finally, we will show that an epistemic practice founded on religious experiences is as reliable as practices founded on sensory experiences for the basic reason that each step/level of this experience is as reliable as its corresponding step/level in an epistemic practice founded on sensory experiences

* Tehran University

** M.A. Student in Tarbiat Moddares University

Key Terms: *William Alston, epistemology of religious experience, epistemology of sensory experience, theory of appearance, epistemic practices, reliability of epistemic practices*

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No. ۱۷ / Winter ۲۰۰۸-۲۰۰۹

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, Ph.D.

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, Ph.D.

Advisory Panel

Seyyed Ali Akbar Afjei, Ph.D.; Reza Akbaryan, Ph.D.; Mohammad Ebrahimi V., Ph.D.; Ghorban Elmi, Ph.D.; Mohsen Javadi, Ph.D.; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, Ph.D.; Hassan Saeidi, Ph.D.; Manoochehr Sanei, Ph.D.; Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.

Reviewers

Abbas Alizamani, Ph.D.; Zakaria Baharnezhad, Ph.D.; Kazem Dezfouliyan, Ph.D.; Mohammad Ali Dibaji, Ph.D.; Ghorban Elmi, Ph.D.; Hassan Ganbari, Ph.D. ; Naser Gozashteh, Ph.D. ; Mohammad Saeid Hanai Kashani, Ph.D.; Minoos Hojjat, Ph.D. ; Mohammad Ilkhani, Ph.D. ; Mohsen Javadi, Ph.D. ; Mohammad Saeidi Mehre, Ph.D. ; Seyyed Ali Mohammad Sajjadi, Ph.D. ; Manoochehr Sanei, Ph.D.; Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, Ph.D.; Seyyed Hamid Talebzadeh Ph.D.

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, .Ph.D.

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

*'Ayeneh Ma'refat' Office, Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+۹۸-۲۱-۲۲۴۳۱۷۸۵ **Tel**:+۹۸-۲۱-۲۹۹۰۲۵۲۷

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

Printed in : ۱۳۸۹

ABSTRACTS

<i>Hermeneutics and Theology, Ahmad Vaezi, Ph.D.</i>	۵
<i>Thomas Aquinas's View of Avicenna's Active Intellect, Seyed Mohammad Ali Dibaji, Ph.D. - Mohammad Taghi Jonmohammadi</i>	۷
<i>The Role of Negative Theology in Humanistic Explanations of Revelation in Islam, Hamed Shiva</i>	۹
<i>Human Spiritual Transcendence in Mawlana's Teachings, Ali Reza Khajehgir</i>	۱۱
<i>Study and Critique of the Most Important Explanations of the Theological Argument in Western Philosophy, Saleh Hassanzadeh, Ph.D.</i>	۱۳
<i>Ethical Duties from David Ross's Point of View, Hossein Atrak, Ph.D.</i>	۱۵
<i>A New Exposition of William Alston's View on the Reliability of the Epistemology of Religious Experience, Abdolrasool Kashfi, Ph.D. - Mohammad Saleh Zarepour</i>	۱۷

۱	هرمنوتیک و کلام، دکتر احمد واعظی
۲۱	عقل فعال ابن سینا در نظر توماس آکوئیناس، دکتر سید محمد علی دیباجی - محمد تقی جان محمدی
۴۳	نقش الهیات سلبی در تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی در اسلام، حامد شیوا
۶۷	تعالی معنوی انسان در آموزه‌های مولانا، علیرضا خواجه‌گیر
۹۷	نقد و بررسی اهم تقاریر برهان وجودی در فلسفه غرب، دکتر صالح حسن‌زاده
۱۲۳	وظایف اخلاقی در دیدگاه دیوید راس، دکتر حسین اترک
۱۵۱	تقریری جدید از دیدگاه ویلیام آلستون در باب اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی، دکتر عبدالرسول کشفی - محمد صالح زارع‌پور