



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و هشتم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۲

۱۱۰

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی

سرمدیو: محمدتقی سبحانی

مدیر اجرایی: عیسی موسی‌زاده

یادآوری

۱. فصلنامه نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir)، کتابخوان همراه پژوهان (pajoohaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات تنها نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ \* سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)



### داوران این شماره

حسین اترک، خدیجه احمدی بیغش، جلال پیکانی، فرح رامین، یداله رستمی،  
محمد صحاف کاشانی، بهروز حدادی، سهراب حقیقت، مهدی عباس زاده،  
شهاب الدین علائی نژاد، جواد قلی پور، امید کریم زاده، سید رضا یوسفی.

## فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی) به منظور بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی برای تولید، توسعه و ترویج دانش در قلمرو مسائل فلسفی، کلامی و الهیاتی منتشر می‌شود. انعکاس تحقیقات نوین فلسفی و کلامی با رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازانه از وظایف اصلی این فصلنامه به شمار می‌آید.

### اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الهیات فلسفی و دین‌ورزی و ارائه دستاوردها و یافته‌ها و تولیدات فکری اندیشمندان و محققان حوزوی و دانشگاهی؛
۳. ارائه نقدهای عقلی و نقلی عالمانه بر آراء و انظار متفکران در حوزه‌های گوناگون الهیات و فلسفه؛
۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛
۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلاش برای واردکردن دین در عرصه زندگی عملی و واقعی.

### اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

۱. ایده‌پردازی و ارائه نظریات جدید؛
۲. بازخوانی، تحلیل و نقد نظرات؛
۳. روش‌شناسی؛

### رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

### شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر نباید قبلا در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه نقدونظر از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

### شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده

- موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- **مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.
- **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

### روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

### قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه نقدونظر فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

### فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- ✓ فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ✓ فرم مشابه‌یاب مقاله
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

✓ **تذکره:** (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).  
۱. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

**حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا پرسشی اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).  
**نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

○ **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوهای ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیأت علمی:** رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع/ مسئله/ سؤال/ هدف/ روش/ نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش کرده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و پس از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).

○ **روش استناددهی: APA** (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داندلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

## فهرست مقالات

- ۸ ردیابی مسئولیت اخلاقی در فرایند خودفریبی  
توکل کوهی
- ۲۷ بررسی دیدگاه قرآن و عهد جدید درباره الوهیت مسیح علیه السلام  
محمد صحاف کاشانی
- ۵۶ ارزیابی روش تنودور خوری در تفسیر قرآن کریم  
نیکزاد عیسی‌زاده - محمود متوسل آرانی - فریبا صدارت
- بررسی برهان اجماع عام برای اثبات وجود خدا
- ۸۵ بر اساس تقریر نیندا زاگربسکی  
سجاد خاکی صدیق - منصور نصیری
- ۱۱۷ تعریف علم حضوری در فلسفه ملا صدرا و تفاسیر الصافی و المیزان  
معصومه السادات ساری عارفی - علیرضا کهنسال - سید مرتضی حسینی شاهرودی
- ۱۴۴ طبیعت‌گرایی و خودشکنی‌هایش  
احمد عبادی - محمد امدادی ماسوله



نظر  
صدر

## Research Article

### Tracing Moral Responsibility in the Process of Self-Deception

Tavakkol Kouhi<sup>1</sup>

Received: 15/05/2023

Accepted: 09/08/2023



#### Abstract

In order to attribute moral responsibility to an agent for a particular action, several conditions must be present. These conditions include knowledge, awareness, intention, ability, and ultimately, the presence of free will. Nevertheless, there are instances where even if an agent initially appears to lack certain conditions, we still attribute responsibility to them for the resulting action. This is because we can trace the conditions of moral responsibility back in time to verify their fulfillment in the past. By employing an analytical approach, This article aims to explore moral responsibility in the context of different forms of moral self-deception. I contend that in cases of moral self-deception, when an agent deliberately chooses to ignore their prior inclinations and allows their motivational bias to influence their desired beliefs, the element of intention can be discerned in their self-deceptive actions. As a result, the agent can be held morally responsible.

#### Keywords

Moral responsibility, tracing strategy, moral self-deception, acceptance threshold, motivational bias.

---

1. Assistant professor, Department of Islamic Teachings, Faculty of Humanities, Ahar Islamic Azad University, Ahar, Iran. Email: kouhi.tavakkol@iau.ac.ir

---

\*Kouhi, T. (2023). Tracing Moral Responsibility in the Process of Self-Deception Process. *Naqd va Nazar*, 28(110), pp. 8-25. Doi: 10.22081/JPT.2023.66479.2034

---

• Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

## مقاله پژوهشی

### ردیابی مسئولیت اخلاقی در فرایند خودفریبی

توکل کوهی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵



#### چکیده

برای آنکه بتوان عاملی را در برابر کنشگری معینی از نظر اخلاقی مسئول قلمداد کرد لازم است که فعل او مسبوق به شرایطی چون علم و آگاهی، قصد و نیت، توانایی و در نهایت اختیار باشد. اما گاه با وجود آنکه در ابتدا به نظر می‌رسد که عامل برخی از این شرایط را ندارد، ولی او را در قبال فعلی که از او سر زده است مسئول می‌دانیم؛ دلیل مسئول دانستن عامل نیز این است که با ردیابی شرایط مسئولیت اخلاقی به احراز این شرایط در بستر زمان گذشته می‌رسیم. این مقاله با استفاده از روش تحلیلی در پی بررسی مسئولیت اخلاقی عامل در گونه‌های مختلف خودفریبی اخلاقی است. چنانکه خواهیم دید در نمونه‌های خودفریبی اخلاقی نیز با عنایت به تغافل تعددی عامل نسبت به تمایلات پیشینی‌ای که دارد و نقش سوگیری انگیزشی وی در فرایند به‌دست آوردن باور مطلوب، می‌توان مؤلفه قصد و نیت را در کنش‌های خودفریبانه ردیابی و عامل را از حیث اخلاقی مسئول دانست.

#### کلیدواژه‌ها

مسئولیت اخلاقی، راهبرد ردیابی، خودفریبی اخلاقی، آستانه پذیرش، سوگیری انگیزشی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی اهر، اهر، ایران.





## مقدمه

یکی از شرایط مسئولیت و پاسخگویی عامل اخلاقی آگاهی او است (Fischer and Ravizza, 1998, pp. 12-14). بی تردید هنگامی فاعل در برابر کنش‌های اختیاری خود از جهت اخلاقی مسئول قلمداد می‌شود که نسبت به این مسئولیت خود در قبال فعل یا ترک فعل هایش و همچنین پیامدهای آنها آگاه باشد و یا حداقل امکان تحصیل این ادراک و آگاهی تا آن هنگام برای او فراهم شده باشد. در سوره مبارکه انسان می‌خوانیم: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان، ۲)؛ چنانکه می‌بینیم هدف از آفرینش انسان آماده کردن بستری برای ابتلا و مسئولیت‌پذیری او است و این مسئولیت‌پذیری نیز مسبوق به بینایی و شنوایی و به سخن کلی‌تر توانایی ادراک و شناخت آدمی است.

از دیگر لوازم مسئولیت انسان از حیث اخلاقی، قصد و نیت وی در انجام فعل است.<sup>۱</sup> برخلاف فقه که نیت عامل چندان مورد التفات قرار نمی‌گیرد (اسلامی، ۱۳۹۰، صص ۱۲۲-۱۲۴)،<sup>۲</sup> در حوزه اخلاق مؤلفه قصد و نیت فاعل، روح و اساس فعل انسان تلقی می‌شود و خود به‌مثابه فعلی مقارن با حالات یا انفعالات درونی دیگری چون کراهت یا رضایت قلبی است و در صورت نبود مانع، مقدمه یک فعل درونی یا بیرونی دیگر می‌شود. رسول اکرم ﷺ اهمیت و جایگاه نیت را اینچنین مورد تأکید قرار می‌دهند: «[ارزش] اعمال وابسته به نیت‌های افراد است و در حقیقت برای هر فرد همان عملی که نیت می‌کند در نظر گرفته می‌شود. پس هر که هجرتش برای خدا و رسول او باشد، به سوی خدا و رسول هجرت کرده است و هر که به قصد رسیدن به متاعی دنیوی یا ازدواج با زنی رهسپار شده باشد هجرتش به سوی همان چیزی است که

۱. در باب نسبت میان آگاهانه‌بودن عمل و قصد فاعل کتاب ارزشمند آنسکوم راهگشا خواهد بود (نک: G. E. M. Anscombe, 1957)

۲. فقه دغدغه‌مند امتثال امر شارع در قالب صورت فعل‌ها و ترک فعل‌ها بوده و از اساس اقبالی به شرایط کمال عمل و نیت مکلف ندارد و حتی در فقه عبادات نیز قصد و نیت مورد تأکید برای قربت، از باب صحت عبادت ملاحظه می‌شود و خود موضوعیتی ندارد.





به نیت آن هجرت کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۹، صص ۳۸-۳۹).

به این ترتیب در کنار حسن فعلی و تناسب عمل با وظیفه‌عامل یا نتیجه‌مورد انتظار، نیت حسنه و به عبارت دیگر حسن فاعلی نیز از مهم‌ترین ملاک‌های ارزش‌گذاری کنش اخلاقی می‌باشد.

اما شرط سوم مسئولیت اخلاقی آن است که عامل علاوه بر بهره‌مندی از استعداد و امکان درک چنین مسئولیتی، قدرت و توانایی جسمی، روحی، مالی و ... واکنش نسبت به آن و در نتیجه انجام فعل و یا ترک آن را نیز داشته باشد.<sup>۱</sup>

در نهایت آخرین شرط مسئولیت اخلاقی عبارت است از اینکه فاعل مورد نظر در انجام فعل خود آزاد بوده و آن را با اختیار انجام داده باشد. این که چه اندازه از آزادی و اختیار انسان برای ثبوت مسئولیت اخلاقی عامل لازم است، مسئله‌پرمناقشه‌ای بوده است؛ اما به نظر می‌رسد بر اساس دیدگاه مقبول‌تر ضرورت دارد که شخص حداقل تا اندازه‌ای بهره‌مند از اختیار باشد که بتوان ادراک کرد که «این عمل به عهده‌ او است؛ چون وی می‌توانست به گونه‌ای دیگر رفتار کند» (Zimmerman, 2001, p. 1487). اما درباره لزوم و ضرورت وجود اختیاری بیش از این مقدار در عامل، همواره میان فیلسوفان اختلاف نظر بوده است؛ به عبارت دیگر به‌رغم باور بیشتر فیلسوفان به اینکه تحقق مسئولیت اخلاقی مستلزم کنترل یا آزادی فرد است،<sup>۲</sup> همواره اندیشمندان در اینکه چه سنخ از آزادی برای مسئولیت اخلاقی ضرورت دارد دچار اختلاف شده‌اند. به هر حال چنانکه بیان شد می‌توان توانایی عامل برای عمل به گونه‌ای دیگر را معنای مورد توافق فیلسوفان از اختیار در نظر گرفت. ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که تا کنون در باب

۱. بی‌تردید وجود یا عدم این توانمندی نسبت به فعل خاصی، الزاماً نسبتی با افعال و مسئولیت‌های دیگر ندارد؛ به طور مثال کسی که به جهت اختلال ذهنی جنون دزدی، قدرت امتناع از سرقت اموال دیگران را نداشته و مسئولیتی در این خصوص ندارد، اما همچنان نسبت به وظایف دیگر خود مانند حفظ آبروی انسان‌های دیگر، کمک به مستمندان و ... مسئولیت خواهد داشت.

۲. البته برخی از فیلسوفان چنین ارتباطی را میان مسئولیت اخلاقی و آزادی انکار می‌کنند؛ به طور مثال (نک):  
(Adams, 1994, pp. 3-31).

چیستی و شرایط مسئولیت اخلاقی<sup>۱</sup> و نیز ماهیت فرآیند خودفریبی<sup>۲</sup> آثار متعددی منتشر شده است، اما در باب تحقق شرایط این سنخ از مسئولیت در نمونه‌های خودفریبی عامل پژوهشی صورت نگرفته است.

### ۱. راهبرد ردیابی مسئولیت اخلاقی

چنانکه بیان شد مسئولیت اخلاقی عامل در گرو عوامل و شرایطی چون علم و آگاهی، توانایی، قصد و نیت و آزادی و کنترل است؛ بنابراین به طور مثال اگر شخصی به نام احمد مبتلا به جنون دزدی<sup>۳</sup> بسیار شدیدی باشد که میل واقعاً مقاومت‌ناپذیری برای سرقت در او ایجاد می‌کند، دیگر او در قبال این رفتار خود مسئول و سزاوار سرزنش نخواهد بود؛ چون در حیطه قدرت فرد نیست و یا اینکه او کنترلی بر این عمل نداشته و نمی‌تواند مانع خود از انجام فعل یادشده بشود.

اما در بسیاری از موارد نیز با وجود آنکه عامل به هنگام انجام فعل دست کم یکی از شرایط مسئولیت اخلاقی را ندارد، باز هم او را مسئول قلمداد می‌کنیم؛ به طور مثال اگر راننده‌ای در حالت مستی و از خودبی‌خودی پشت فرمان اتومبیلش نشسته و در هنگام رانندگی با عابر پیاده‌ای تصادف کند، همه ما به طور شهودی او را از نظر اخلاقی مسئول می‌دانیم و حال آنکه در چنین وضعیتی قابلیت ذهنی و کنترل او نسبت به انجام فعل صادرشده به وضوح کم شده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد که شرایط مسئولیت اخلاقی در اصل دارای امتداد و پیشینه‌ای است که این امکان را برای ناظر بیرونی فراهم می‌آورد که بتواند مسئولیت او را در بستر زمان ارزیابی کند.

به نظر می‌رسد که در نمونه‌هایی مانند مثال متداول رانندگی در حال مستی<sup>۴</sup> که شخص به جهت عمل یا ترک عملی مسئول و سزاوار سرزنش قلمداد می‌شود که بر اثر

۱. به طور مثال (نک: دانش، ۱۳۹۶؛ دانش و علی‌پور، ۱۳۹۷؛ علیزاده، ۱۴۰۰).

۲. به طور مثال (نک: علیزاده و تیموری فریدنی، ۱۳۹۶؛ کلایی، ۱۳۹۴).

3. Kleptomania.

4. Drunk – driving.





آگاهی، کنترل‌پذیری و یا بی‌توجهی و سوء قصد بالفعلی ایجاد نشده است، احراز دو شرط زیر گریزناپذیر است: اول اینکه عامل بر فرایند صدور و انجام اولیه فعل خود، علم، قصد و یا کنترل داشته باشد؛ دوم اینکه او باید در نقطه‌ای از زمان در موقعیت معرفتی مناسبی نسبت به پیامدهای این عمل باشد؛ یعنی به لوازم و آثار فعل صادر شده از خود واقف باشد و به طور معقول بتواند به آنها آگاهی یابد. پس در نمونه‌ای که شخص به عمد اقدام به مصرف بیش از حد مشروبات الکلی می‌کند و از پیش می‌داند که هم باید دقایقی پس از این کار مسیر قابل توجهی را رانندگی کند و هم رانندگی با حالت مستی و بی‌حالی موجب فقدان کنترل کافی بر اتومبیل شده و ممکن است منجر به سانحه‌ای چون زیر گرفتن یک عابر شود، او را در قبال هر حادثه احتمالی از منظر اخلاقی مسئول خواهیم دانست. اما پرسش مهمی در این مجال قابل طرح است: آیا هرگاه با ردیابی یک فعل مستقیم یا غیرمستقیم مذموم، به زمان واسطی میان آن فعل با افعال و تصمیمات مقدم بر آن برسیم، عامل مورد نظر را مسئول خواهیم دانست و یا آنکه بر اساس تبیین‌های اراده‌گرا<sup>۱</sup> این مسئولیت همواره مستلزم آن است که شخص نتیجه نهایی را پیش‌بینی و انتخاب کند؟

پاسخ به این پرسش را با مثالی پی می‌گیریم؛ شخصی به نام احمد در یک خانواده دانشگاهی و به لحاظ مذهبی وهابی مسلک متولد می‌شود و با الگوگیری از والدین و محیط پیرامون خود و بستر یا زمینه فکری فرهنگی حاکم، تمام فرصت‌های پیش رو برای تحقیق تا حد ممکن بی‌طرفانه در باب تکثر ادیان و اخلاق مسالمت‌آمیز را از دست داده و به تدریج خود را در معرض اندیشه‌ها و احساسات یک‌سویه و به طور کامل منفی نسبت به شیعیان قرار می‌دهد. با شکل‌گیری گروه افراطی‌ای به نام تفکر داعشی، او نیز با دغدغه به ظاهر خالصانه جهاد به آنها می‌پیوندد تا به باور خود از آرمان‌های متعالی دینی‌اش دفاع کند. حال می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا احمد را که در این جنگ خونین با برخی از انسان‌ها - که او آنها را رافضی می‌پندارد - از هیچ جنایتی در

1. Volitional.

حق آنها دریغ نمی‌کند می‌توانیم مسئول بر شماریم و یا با توجه به اهداف مقدسی که عالمان دینی فرد یادشده برای او ترسیم کرده‌اند و شیدایی وی در برابر آنها، او را به طور کامل بی‌گناه و از منظر اخلاقی غیرمسئول خواهیم دانست؟ از منظر فیلسوفانی همچون ورگس،<sup>۱</sup> در چنین نمونه‌هایی زمانی وجود ندارد که به طور معقولی بتوان انتظار داشت که عامل نتایج و پیامدهای فعل خود را پیش‌بینی کند و از همین رو شرط معرفتی مسئولیت اخلاقی نقض می‌شود، درحالی‌که عامل همچنان دارای مسئولیت است (Vargas, 2005, Vol 29, p. 281). اما بی‌تردید احمد در مثال گفته‌شده مسئول و درخور مذمت است؛ چراکه او هم می‌توانست آگاهی و معرفت خود را به گونه‌ای دقیق‌تر و منصفانه‌تر سامان دهد و هم اینکه قادر بود آثار مخرب نحوه کسب باور و ارزش‌های پیشین خود را تا اندازه قابل قبولی پیش‌بینی کند. در باب شرایط حاکم بر سبک زندگی این شخص می‌توان گفت که وی در محیطی زندگی می‌کرده است که کم‌وبیش دسترسی به پیروان ادیان و آیین‌های دیگر و از جمله شیعیان داشت و به خوبی می‌توانست به واسطه منابع اصیل و اندیشه‌ها و آموزه‌های حاکم بر آنها نسبت به بنیان‌های فکری این آیین آگاهی یافته و فهم خود را پیرایش و بازبینی کند. گذشته از این هنگامی که احمد به کشور پرآشوبی چون سوریه سفر می‌کند، به طور قطع ملزم خواهد بود که شرایط و مقتضیات حاکم بر آنجا را به طور دقیق بررسی و تکالیف خود را پیشتر ارزیابی کند. آشکار است که اگر احمد به لندن می‌رفت و در متروی آن شهر با وضعیتی بحرانی مواجه می‌شد، شرایط وی با هنگامی که با وجود جنگ خانمان‌سوز و قتل انبوه انسان‌ها به سوریه می‌رود تفاوت می‌کند.

اما آیا ردیابی و اثبات مسئولیت اخلاقی عامل همواره در گرو کنش‌های ذهنی خاصی چون انتخاب، تصمیم و اراده شخص است یا گاه با وجود فقدان این مبادی، عامل را مسئول می‌دانیم؟ بنچیمل<sup>۲</sup> معتقد است که کاملاً محتمل است که با ردیابی

1. Manuel Vargas

2. Jason Benchimol.





مسئولیت اخلاقی شخص به هیچ انتخاب و تصمیم سابقی دست نیابیم و ثبوت این مسئولیت فقط برخاسته از عدم آگاهی و نقصان معرفتی عامل و یا جایگاه آن شخص یا الزام اخلاقی در شبکه ارزش‌های او باشد (Benchimol, 2011, pp.109-114). اگر با تمام اهمیتی که جلسه کاری شرکت دارد علی آن را فراموش کرده و به جای شرکت در جلسه به استراحت پردازد، به نظر می‌رسد که این فراموشی نه امری انتخابی و ارادی، بلکه برآمده از شأن و اهمیت جلسه، شرکت کنندگان و موضوعات آن نزد علی است. اگر این جلسه به‌راستی برای علی اهمیت داشت، او با آماده‌سازی زمینه‌هایی چون یادداشت گذاشتن در تقویم روی میز، تنظیم یادآور تلفن همراه و ... از چنین سهوی ممانعت می‌کرد؛ یا نمونه غریق نجاتی را در نظر بگیرید که به هنگام کار به خواب می‌رود و در همین زمان موج قدرتمند آب، شناگر بی تجربه‌ای را از ساحل دور و غرق می‌کند. تصویر اراده گروانه متضمن آن است که این غریق نجات تنها در صورتی از نظر اخلاقی در قبال غفلت غیر عمدش در کمک به شناگر مسئول است که این ترک فعل او بازتابی از انتخاب ذهنی و سوءنیت وی باشد؛ اما به نظر می‌رسد که این دیدگاه اراده گروانه نمی‌تواند تبیین لازم برای نمونه غریق نجات را ارائه کند؛ زیرا روشن است که در حالی که غریق نجات چرت می‌زد و شناگر برای نجات خود تقللاً می‌کرد، هیچ کنش ذهنی‌ای که به احتمال بتواند یک انتخاب نامیده شود رخ نمی‌دهد و تنها مبنای اسناد مسئولیت اخلاقی، عدم آگاهی غریق نجات است. البته عدم کمک غریق نجات به شناگر بر حسب حداقل برخی از وضعیت‌های ذهنی ارزشی او نیز قابل تبیین است. ما به طور طبیعی انتظار داریم که غریق نجاتی که به راستی اعتقاد دارد که سلامت شناگران تحت مراقبت او دارای اهمیت اخلاقی بسیاری است، با چنین باوری به این نگرش رسیده باشد که هنگامی که آنان بیشترین نیاز را به وی دارند، او ملزم به یاری آنهاست. پیداست که چنین فردی تمام تلاش خود را برای تمهید مقدمات لازم جهت تحصیل این هدف (سلامت شناگران) صرف می‌کند و به طور مثال با استراحت کافی، آرامش روحی و شرایط جسمی مناسب بر سر کار خود آماده می‌شود. اما اگر او معتقد نباشد که سلامت آنها دارای اهمیت قابل توجهی است، قابلیت وی برای عدم توجه به سلامتی

شناگران - آن گونه که او باید اهمیت می داد- به گونه دیگری توجیه و تبیین می شد. پس به نظر فیلسوفانی چون بنچیمیل گاه ردیابی مسئولیت اخلاقی به شبکه ارزش ها و یا نقصان معرفتی عامل ختم می شود و نه الزاماً به عدم انتخاب مناسب از سوی او.

اما حقیقت آن است تا هنگامی که عامل انتخاب پیشین سزاوار سرزنشی انجام نداده باشد که منجر به نقص لاحق شناختی یا ارزشی در او شود، نمی توان وی را در قبال کنش ردیابی شده اش مسئول و درخور سرزنش قلمداد کرد. اگر منظومه فکری هیجانی فردی به نام علی، بی آنکه اندک آگاهی و رغبتی داشته باشد، چنان خودمحوارانه سامان یافته که در آن هیچ ارزشی برتر از آسایش و راحتی خودش وجود ندارد و از اساس انسان های دیگر، خواسته ها، عواطف و باورهایشان برای وی امری بی ارزش است و همچنین در این مدت نیز هیچ گاه علی فرصت واری و ترمیم این باورها و هیجانات را نداشته است، به راستی علی امکان انتخاب و تصمیم گیری نداشته و فاقد مسئولیت خواهد بود؛ بنابراین در الگوی ردیابی نیز با نبود هر یک از شرایط مسئولیت اخلاقی این سنخ از مسئولیت هم متفی خواهد شد.

## ۲. ردیابی مسئولیت اخلاقی در نمونه های خودفریبی

اگرچه تبیین ماهیت خودفریبی نیازمند بحثی طولانی و پرمناقشه است، اما با نظر به اینکه مقاله حاضر عهده دار بررسی مسئولیت اخلاقی در مورد این رخداد است، لذا به همین اندازه می توانیم بسنده کنیم که خودفریبی بیانگر حالتی است که در آن، عامل در نتیجه نوعی انگیزه، قصد و نیت و یا ... باور نادرستی به دست می آورد، درحالی که به سبب وجود شواهدی برخلاف آن باور، فرد رفتاری از خود نشان می دهد که حکایت از آگاهی وی از واقعیت دارد؛ به دیگر سخن مانند فریب میان فردی که در آن فرد A آگاهانه فرد B را وادار می کند گزاره P را باور کند، درحالی که خود باور دارد که در حقیقت P ~ درست است؛ در خودفریبی اخلاقی نیز فرد A در حالی خود را به باور گزاره P فریب می دهد که خود در حقیقت می داند که P ~ صادق است (Gergen, 1985, p. 237; Haight, 1980, pp. 9-118). نمونه های متعارف خودفریبی در زندگی





روزمرة ما به سهولت قابل مشاهده است؛ نمونه فرضی زیر را در نظر بگیرید:

احمد در انتخابات ریاست جمهوری طرفدار نامزد «الف» است که همواره فردی عدالت طلب و پاک دست به شمار می آمده است. درست چند روز قبل از آغاز فرآیند رسمی انتخابات، اسنادی از سوی مراجع رسمی کشور نشر می یابد که نشان می دهد نامزد «الف» برخلاف باور اولیه احمد، در یک سال گذشته با سوءاستفاده از شهرت و نفوذ خود در بنگاه های مالی و اقتصادی، قراردادهای صوری متعددی بسته و مبالغ هنگفتی از این مؤسسات و بنگاه ها را به حساب اعضای خانواده خود انتقال داده است.

اگرچه احمد تا پیش از این به این مراجع رسمی قضایی و گزارشات آنها به طور کامل ایمان داشت، اما اکنون به گونه های مختلف می کوشد تا از کنار این خبرهای رسمی گذشته و به نحوی قرائن مخالفی بیابد که او را از حیث روانی آرام سازد. احمد همواره به پرونده سازی احتمالی افراد بدخواه، کم توجهی یا سوگیری سازمان های امنیتی یا دستگاه قضایی، سهو و خطای ناخواسته شخص الف در امور مالی و ... می اندیشد و در نتیجه نمی تواند با گزارش منابعی که تا کنون موثق برمی شمرد کنار بیاید.

چنانکه می بینیم در نمونه مورد نظر، دلایل مورد اطمینان احمد در یک فرایند معمول و به دور از سوگیری شناختی و انگیزشی وی را به این نتیجه می رساند که نامزد مطلوب وی فاقد صلاحیت لازم است؛ چه اینکه او در ابتدای امر نیز به این حقیقت پی می برد؛ اما تمایلات درونی احمد در نهایت مانع پذیرش قرائن و رسیدن به گزاره صادق می شود. در چنین مواردی با این پرسش مواجه هستیم که آیا احمد در قبال خطایی که مرتکب می شود از نظر اخلاقی مسئول است؟ آیا احمد به گونه ای دارای شرایط و لوازم مسئولیت اخلاقی است که بتوان او را ناگزیر به پاسخگویی قلمداد کرد؟ آیا احمد آگاهی لازم نسبت به فقدان سلامت مالی نامزد الف را داشت یا دست کم می توانست چنین علم و آگاهی ای به دست آورد؟

دریافت پاسخ این پرسش ها مسبوق به ردیابی مسئولیت اخلاقی و لوازم آن در عامل است. از مهم ترین شرایط مسئولیت اخلاقی که در نمونه های خودفریبی همواره مورد چالش بوده است، مؤلفه قصد و نیت شخص خودفریب است. برخی فیلسوفان با نفی



هرگونه اراده و قصدی از سوی شخص خودفریب، شکل‌گیری باور خودفریبنده را تنها بر اساس سوگیری انگیزشی و کنش هیجانی عامل تبیین می‌کنند و از این‌رو نیازی به طرح عنصری مانند عمل تعمدی شخص خودفریب نمی‌بینند.<sup>۱</sup> در مقابل فیلسوفان قصدگرا<sup>۲</sup> با تأکید بر تشابه ساختاری خودفریبی و فریب میان‌فردی به ردیابی عنصر قصد و نیت عامل در فرایند خودفریبی اهتمام می‌ورزند.<sup>۳</sup> از منظر قصدگرایان شرط ضروری ایجاد باور خودفریب P از سوی عامل آن است که او به طور عمدی موجب تحصیل این باور در خود شود که P. اما از آنجا که این رخداد ممکن است به صورت‌های مختلفی رخ دهد، سه‌گونه از مداخلهٔ عامدانهٔ عامل در رسیدن به باور P را مرور می‌کنیم:

الف. S معتقد است که P ~ اما قصد دارد کاری کند که این باور کاذب را به دست آورد که P.

ب. S معتقد است که P ~ اما قصد دارد کاری کند که این باور را به دست آورد که P.

ج. S قصد دارد کاری کند که این باور را به دست آورد که P.

چنانکه می‌بینیم شدت رخداد خودفریبی در عامل S از حالت الف تا ج به تدریج کاهش می‌یابد. در حالت ج، عامل فقط قصد سببیت برای کسب باور خاصی دارد، فارغ از اینکه باور مطلوب وی صادق باشد یا کاذب. در این شرایط شخص تنها به دنبال باور خاصی است و هیچ‌گونه آگاهی دربارهٔ صدق یا کذب آن باور ندارد. در وضعیت ب، S اعتقاد به کذب باور خاص دارد و در عین حال قصد دارد که به گونه‌ای سبب شود تا آن باور را کسب کند. اما در حالت نخست، سببیت برای کسب باور کاذب، متعلق قصد عامل S است. در این حالت شخص به طور کامل نسبت به نادرستی P آگاهی دارد و با این حال می‌کوشد تا چنین باوری به دست آورد. آشکار است که حالت ب مستلزم حالت الف نیست. چه‌بسا شخص اعتقاد داشته باشد که P کاذب است و با این حال قصد

۱. برخی از مهم‌ترین تقریرهای ناقصدگرایان را بنگرید در: (Mele, 2001; Lazar, 1999, pp. 90-265).

2. intentionalist

۳. برای مرور برخی تقریرهای قصدگرایان نک: Davidson, 1982, pp. 289-305; Davidson, 1986; Quattrone, (G. and Tversky, A. 1984, pp. 48-237).





کند که این باور را کسب کند که  $P$ ، بدون آنکه به واقع بخشی از متعلق قصد او تحصیل یک باور کاذب باشد؛ به عبارت دیگر برخلاف استلزام‌های متعارف منطقی، من می‌توانم بدانم که  $x$  مستلزم  $g$  است و قصد کنم برای آنکه سبب  $x$  شوم، بی‌آنکه با این کار خود سببیتی برای  $g$  را قصد کنم. فرض کنید من می‌دانم که اگر بعد از ظهر امروز برای پیاده‌روی به پارک نزدیک منزل بروم، ناگزیر تعدادی از پشه‌های زیادی را که در این فصل از سال در چمن‌های پارک پخش می‌شوند زیر کفش‌های خود له کرده و می‌کشم؛ با این وجود من قصد می‌کنم که برای پیاده‌روی به پارک بروم و در نهایت هم تعدادی از این پشه‌ها را می‌کشم. آیا کشتن این پشه‌ها واقعا متعلق قصد من بوده است؟ پیداست که کشتن پشه‌ها نه هدف من از رفتن به پارک بوده و نه مقدمه‌ای برای تحصیل هدفم. هدف من تنها عبارت بود از پیاده‌روی کردن در پارک و اگر این پیاده‌روی حتی مرگ یک پشه هم را هم به دنبال نداشت، من باز هم به پیاده‌روی می‌رفتم. به نظر می‌رسد نمونه‌های خودفریبی هم مشابه همین مثال هستند؛ شخص می‌داند که اگر به این باور برسد که  $P$ ، مستلزم این نتیجه خواهد بود که به باور کاذبی برسد. با این حال او می‌تواند قصد کند که به  $P$  اعتقاد پیدا کند، بدون آنکه قصد کند که مسبب باور کاذبی شود؛ از این رو وضعیت  $B$  مستلزم حالت الف نیست.

آشکار است که در حالت الف با یک خودفریبی کاملاً متعمدانه مواجهیم که عامل قصد می‌کند با مهار خود، باوری را کسب کند که از پیش به نادرستی آن آگاهی دارد. به راستی چنین فردی در قبال عمل خود مسئولیت اخلاقی دارد؛ اما در دو نمونه بعدی هم عامل را از نظر اخلاقی مسئول قلمداد می‌کنیم؟ حقیقت آن است که در نمونه‌های بعد هم عامل دارای مسئولیت اخلاقی است. در این دو حالت هم حداقل هنجارهای شکل‌گیری باور صادق نقض شده و فرایندهای باورساز در شخص مهار شده است. عامل هنگامی مجاز است باوری را بپذیرد که بدون سوگیری و پیش‌داوری و به طور کامل بی‌طرفانه صدق آن را احراز کرده باشد. در این حالات سه گانه  $S$  باوری را کسب می‌کند که در صورت فقدان قصد اولیه خود به هیچ‌وجه آن را نمی‌پذیرفت.

این که چگونه عامل تسلیم باوری می‌شود که خود می‌داند آن باور نادرست است

(معضل پویا) و نیز چگونگی تقارن و هم‌زمانی دو باور متناقض در شخص (معضل ایستا) خارج از موضوع این مقاله است (Mele, 2001, pp. 50-75). اما در اینجا این مسئله قابل طرح است که چرا عامل اخلاقی قصد تحصیل باوری را می‌کند که یا در واقع خود می‌داند که آن باور نادرست است و یا آنکه اصلاً به صدق و کذب باور یادشده توجهی نمی‌کند؟

برخی از مهم‌ترین عواملی که از نظر مل موجب سوگیری عامل در مواجهه با باورها می‌شود عبارت‌اند از (Mele, 2001, pp. 25-27):

- سوء برداشت منفی: گاه تمایل شخص به P موجب می‌شود که او داده‌های مخالف P را که در حالت عادی و به دور از تمایلات به راحتی به‌عنوان داده‌های مخالف P ادراک می‌کرد نادیده بگیرد یا اهمیت کمتری به آنها بدهد؛ به طور مثال هنگامی که مقاله احمد از سوی داوران مجله رد می‌شود، او بدون دقت کافی در دلایل داوران احساس می‌کند که آنها به خوبی متوجه مدعای اصلی مقاله نشده‌اند و با شتابزدگی مقاله را رد کرده‌اند. در حقیقت تمایل و علاقه احمد به مقاله‌ای که خودش تنظیم کرده و نیازمندی او به نشر مقاله، فرصتی برای تأمل در ادله ارزیابان و درک آنها باقی نمی‌گذارد؛ در حالی که چه‌بسا بسیاری از آن اشکالات بجا و دقیق طرح شده‌اند.

- سوء برداشت مثبت: در مقابل حالت قبل، در اینجا تمایل شخص به P موجب می‌شود که او داده‌های مخالف P را که در شرایط فقدان تمایلات به‌عنوان داده‌های مقابل P ادراک می‌کرد، به منزله قرائن تأییدکننده P در نظر بگیرد؛ فرض کنید که احمد دل‌باخته مریم است و دائم در پی آن است که به هر شیوه ممکن نظر مثبت وی را برای ازدواج جلب کند. در مقابل اصرارهای احمد، مریم به او کم‌توجهی کرده و گاه از علاقه‌اش به خواستگار دیگری می‌گوید که به زودی با هم ازدواج خواهند کرد. اما احمد این شواهد مخالف را نشانه علاقه بسیار زیاد مریم به خود و گونه‌ای ناز دخترانه قلمداد می‌کند که در پس آن ترغیب احمد برای اصرار بیشتر است! بنابراین در این مرحله با مشکل مضاعفی مواجهیم. عامل اخلاقی نه تنها توان ادراک ادله مخالف خواسته خود را ندارد، بلکه از اساس آنها را تأییدکننده تمایلات و انگاره‌های خود می‌پندارد.





گردآوری گزینشی شواهد: تمایل شخص به صدق  $P$ ، هم موجب نادیده گرفتن شواهد قابل دسترسی در تأیید  $P$  می‌شود و هم باعث یافتن قرائنی به سود  $P$  می‌شود که برای افراد عادی قابلیت دسترسی کمتری دارند؛ به دیگر سخن هنگامی که فردی جانبدارانه به ارزیابی دلایل طرفین یک موضوع می‌پردازد، بی‌آنکه خود بداند در تلاش برای رسیدن به دلایلی خواهد بود که باور نخست او را تقویت و تأیید کنند و در نتیجه گاه از دلایل روشنی که به وضوح مخالف باور اوست و وی در حالت بی‌طرفانه به راحتی می‌توانست آنها را ادراک کند چشم‌پوشی می‌کند؛ به طور نمونه همان‌طور که پیش از این هم بیان شد هنگامی که احمد در انتخاب ریاست جمهوری طرفدار نامزد «الف» بود و او را فردی عدالت‌طلب و پاک‌دست بر می‌شمرد و در آستانه انتخابات با گزارش رسمی تخلفات مالی نامزد مطلوب خود مواجه شد، پیوسته به دنبال شواهدی بود که فرض نخست او درباره پاک‌دستی نامزد الف را تأیید کند؛ اگرچه این قرائن وضوح و اهمیت کمتری داشته باشند.

بدین ترتیب این تمایلات موجب می‌شود که عامل  $S$  به نحو سوگیرانه‌ای قصد رسیدن به باور  $P$  را داشته و در این مسیر چندان توجهی به صدق  $P$  نداشته و یا به سهولت از کنار قرائن حاکی از کذب  $P$  بگذرد. البته همان‌طور که تراپ و لیبرمن هم نشان داده‌اند افراد مختلف به نسبت هزینه مورد انتظار برای پذیرش یا نفی باور  $P$ ، آستانه‌های پذیرش یا عدم پذیرش مختلفی دارند (Trope and Liberman, 1996). تمایل  $S$  به اینکه  $P$  صادق باشد با پایین آوردن آستانه پذیرش و بالا بردن آستانه نفی  $P$ ، مواجهه سوگیرانه انگیزشی از سوی  $P$  با داده‌ها می‌شود و البته کاملاً محتمل است که عامل  $Q$  با چنین آستانه‌ای دچار سوگیری انگیزشی نمی‌شد.

### نتیجه‌گیری

راهبرد ردیابی مسئولیت اخلاقی در پی آن است که شرایط مسئولیت را در پیشینه کشگری عامل واکاوی کند و این مهم را مورد دقت قرار دهد که در وهله نخست آیا این شرایط در زمان مبادرت عامل به فعل در او وجود داشته‌اند و در نتیجه می‌توان وی

را در قبال فعل خود مسئول برشمرد و در وهله بعد و با فرض فقدان آنها، شخص تا چه اندازه در از میان برداشتن یا تحلیل آنها نقش داشته است. در نمونه‌های متعدد خودفریبی اخلاقی تمایل اولیه عامل به کسب باور خاص، آستانه پذیرش آن باور را در وی پایین می‌آورد. در این حالت، شخص با بی‌توجهی به صدق و کذب باور مطلوب خود، مبادرت به پذیرش باوری می‌کند که در حالت عادی و به دور از سوگیری انگیزشی مزبور هیچ‌گاه آن را نمی‌پذیرفت. بی‌تردید چنین عاملی در قبال باور خودفریبانه‌ای که به دست می‌آورد مسئول خواهد بود؛ چرا که او می‌توانست در تمایلات پیشینی خود بازنگری کند و آنها را مورد اصلاح و تعدیل قرار دهد؛ به دیگر سخن عدم توانایی شخص در گزینش باور صحیح مسبوق به تمایلات پیشینی‌ای است که او در گام‌های نخست قادر به شناخت و تصحیح آنها بود.



## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. اسلامی، محمدتقی. (۱۳۹۰). اخلاق اسلامی و کاربرت قاعده تسامح در ادله سنن (پژوهش انتقادی). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. دانش، جواد؛ علی پور، ابراهیم. (۱۳۹۷). بررسی استدلال مستقیم بر نفی مسئولیت اخلاقی. مجله نقد و نظر، ۲۳(۸۹)، صص ۵۷-۷۴.
۳. دانش، جواد. (۱۳۹۶). قلمرو هستی‌شناسانه مسئولیت عامل اخلاقی. مجله معرفت، شماره ۲۳۹، صص ۸۷-۹۵.
۴. علیزاده، بهرام. (۱۴۰۰). بازنگرش گرای در باب مسئولیت اخلاقی. مجله متافیزیک، ۱۳(۳۱)، صص ۱۹-۳۵.
۵. علیزاده، مهدی؛ تیموری فریدنی، علی اکبر. (۱۳۹۶). خودفریبی از منظر روان‌شناسی و اخلاق با تأکید بر اندیشه آیت‌الله جوادی آملی. اخلاق و حیانی، ۷(۱۲)، صص ۲۹-۵۰.
۶. کلایی، مرضیه. (۱۳۹۴). خودفریبی در فلسفه غرب و مکتوبات اخلاقی مسلمانان. قم: طه.
۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، دار الکتب الاسلامیه. ج ۱۹، صص ۳۸-۳۹.
8. Adams, Robert. (1994). Involuntary Sins. *The Philosophical Review* 85.
9. Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*, Oxford: Blackwell.
10. Benchimol Jason. (2011). The Moral Significance of Unintentional Omission: Comparing Will-Centered and Non-will-centered Accounts of Moral Responsibility. in eds. Nicole A. Vincent and others, *Moral Responsibility: Beyond Free Will and Determinism*, New York: Springer.
11. Davidson, Donald. (1982). *Paradoxes of Irrationality*. in Richard Wollheim and James Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud*. New York: Cambridge University Press.



12. Davidson, Donald. (1986). "Deception and Division," in Jon Elster (ed.), *The Multiple Self*. New York: Cambridge University Press.
13. Fischer John Martin and Ravizza Mark. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, New York: Cambridge University Press.
14. Gergen, K. (1985). The Ethnopsychology of Self-Deception. In M. Martin, ed., *Self-Deception and Self-Understanding*, pp. 228–243. Lawrence: University of Kansas Press.
15. Haight, M. (1980). *A Study of Self-Deception*. Sussex: Harvester Press.
16. Kipp, D. (1980). *On Self-Deception*. *Philosophical Quarterly* 30.
17. Lazar, Ariela. (1999). Deceiving Oneself or Self-Deceived? On the Formation of Beliefs 'Under the Influence'. *Mind*, 108, pp. 265–290.
18. Mele, Alfred. (2001). *Self-Deception Unmasked*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
19. Quattrone, G. and Tversky, A. (1984). Causal versus Diagnostic Contingencies: On Self- Deception and on the Voter's Illusion. *Journal of Personality and Social Psychology* 46(2), p. 237.
20. Trope, Y. and A. Liberman. (1996). Social hypothesis testing: cognitive and motivational mechanisms. In *Social Psychology: Handbook of Basic Principles*, ed. E. Higgins and A. Kruglanski. pp. 239–270. New York: Guildford Press.
21. Vargas M. (2005). The Trouble with Tracing. *Midwest Studies in Philosophy* 29.
22. Zimmerman Michael J. (2001). "Responsibility", in eds. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker *Encyclopedia of Ethics*, (Vol. 3, 2<sup>nd</sup> Edition). New York and London: Routledge.



## References

\* The Holy Quran.

1. Adams, R. M. (1994). Involuntary sins. *The Philosophical Review*, 85.
2. Alizadeh, B. (1400 AP). Revisionism about moral responsibility. *Metaphysics* 13(31), pp. 19-35. [In Persian]
3. Alizadeh, M.; Teimuri Fereyduni, A. A. (1396 AP). Self-deception from a psychological and ethical perspective with a focus on Ayatollah Javadi Amoli's thought. *Akhlaq wahyani* 7(12), pp. 29-50. [In Persian]
4. Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Oxford: Blackwell.
5. Benchimol, J. (2011). The moral significance of unintentional omission: Comparing will-centered and non-will-centered accounts of moral responsibility. In *Moral responsibility: Beyond free will and determinism* (pp. 101-120). Dordrecht: Springer Netherlands.
6. Danesh, J. (1396 AP). The ontological realm of the moral agent's responsibility. *Ma rifat*, 26(239), pp. 87-95. [In Persian]
7. Danesh, J. & Alipour, E. (1397 AP). A consideration of the direct argument for negation of moral responsibility. *Naqd va nazar* 23(89), pp. 57-74. [In Persian]
8. Davidson, D. (1982). Paradoxes of Irrationality. In R. Wollheim and J. Hopkins (Eds.), *Philosophical Essays on Freud*. New York: Cambridge University Press.
9. Davidson, D. (1986). Deception and Division. In J. Elster (Ed.), *The Multiple Self*. New York: Cambridge University Press.
10. Eslami, M. T. (1390 AP). *Islamic ethics and application of the rule of leniency [tasāmuḥ] concerning evidence for recommended actions (a critical study)*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
11. Fischer, J. M., & Ravizza, M. (1998). *Responsibility and control: A theory of moral responsibility*. Cambridge University Press.
12. Gergen, K. (1985). The Ethnopsychology of Self-Deception. In M. Martin, ed., *Self-Deception and Self-Understanding* (pp. 228-243). Lawrence: University of Kansas Press.





13. Haight, M. (1980). *A Study of Self-Deception*. Sussex: Harvester Press.
14. Kalayi, M. (1394 AP). *Self-deception in Western philosophy and ethical writings of Muslims*. Qom: Taha. [In Persian]
15. Kipp, D. (1980). On self-deception. *The Philosophical Quarterly*, 30(121), pp. 305-317.
16. Lazar, A. (1999). Deceiving oneself or self-deceived? On the formation of beliefs' under the influence'. *Mind*, 108(430), pp. 265-290.
17. Majlis □, Muḥammad Bā qir. (1403 AH). *Biḥār al-anwār*. Dar al-Kutub al-Islamiyya. (Vol. 19). [In Arabic]
18. Mele, A. (2001). *Self-Deception Unmasked*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
19. Quattrone, G. A., & Tversky, A. (1984). Causal versus diagnostic contingencies: On self-deception and on the voter's illusion. *Journal of personality and social psychology*, 46(2), p. 237.
20. Trope, Y. & Liberman A. (1996). Social hypothesis testing: cognitive and motivational mechanisms. In E. Higgins and A. Kruglanski (Eds.), *Social Psychology: Handbook of Basic Principles* (pp. 239-270). New York: Guildford Press.
21. Vargas, M. (2005). The trouble with tracing. *Midwest studies in philosophy*, 29.
22. Zimmerman M. J. (2001). *Responsibility*. In L. C. Becker and C. B. Becker.



**Research Article**  
**A Study of the Perspectives of the Quran and the  
New Testament on Christ's Divinity**

**Mohammad Sahhaf Kashani<sup>1</sup>**

Received: 03/05/2023

Accepted: 20/07/2023



**Abstract**

In the noble Quran, Christ is portrayed as describing himself primarily as God's servant and refuting any claim to divinity. However, there are differing interpretations among Trinitarian Christians who believe that Jesus claimed divinity in the New Testament. Consequently, a perceived conflict arises between the Quran and the New Testament. To address this conflict, a careful examination is conducted to determine whether the New Testament asserts the divinity of Christ or denies it. The objective of the research is to highlight the potential alignment between the Quran and the New Testament regarding the rejection of Jesus Christ's divinity, and to encourage a reevaluation of the belief in the Trinity from the perspective of the New Testament. The research methodology employs textual analysis and comparative interpretation of scriptures. The findings of the research demonstrate that within the Gospel, Jesus consistently and in diverse manners refutes any notion of his own divinity, thereby dispelling any ambiguity on this matter. Similarly, the Quran emphasizes that Jesus Christ never professed himself to be divine.

**Keywords**

Trinity, divinity, Jesus Christ, Quran, New Testament.

---

1. Level-4 (doctorate) degree from the Seminary of Qom, Postdoc at Islamic Sciences and Culture Academy. Qom, Iran. Email: mskashani@chmail.ir

---

\*Sahhaf Kashani, M. (2023). A Study of the Perspectives of the Quran and the New Testament on Christ's Divinity. *Naqd va Nazar*, 28(110), pp. 27-53. Doi: 10.22081/jpt.2023.66402.2027

---

● Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

## مقاله پژوهشی

### بررسی دیدگاه قرآن و عهد جدید درباره الوهیت مسیح علیه السلام

محمد صحاف کاشانی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۳



#### چکیده

در قرآن مجید مسیح علیه السلام خود را بنده خدا می‌داند و هرگونه ادعای الوهیت را از خود نفی می‌کند؛ ولی مسیحیان تثلیث‌گرا معتقدند عیسی در عهد جدید ادعای الوهیت کرده که به ظاهر این مسئله تضادی بین قرآن و عهد جدید را می‌نمایاند. برای حل این مسئله در صدد بررسی آن بر آمدم که «آیا متون عهد جدید، مدعی الوهیت مسیح علیه السلام هستند یا این مسئله را نفی می‌کنند؟» هدف این پژوهش نشان‌دادن همسویی قرآن مجید با عهد جدید در نفی الوهیت عیسی مسیح علیه السلام و بررسی باور به تثلیث از منظر عهد جدید می‌باشد. روش تحقیق نیز بر اساس تحلیل متنی و تفسیر متن مقدس به متن مقدس است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که عیسی مسیح علیه السلام در انجیل بارها با شیوه‌های مختلف منکر الوهیت خود شده است تا هرگونه تردید در این باره رفع شود؛ چنانکه در قرآن مجید نیز تأکید شده که عیسی مسیح علیه السلام هیچ‌گاه مدعی الوهیت خود نبوده است.

#### کلیدواژه‌ها

تثلیث، الوهیت، عیسی مسیح، قرآن، عهد جدید.

۱. سطح ۴ حوزه علمیه و دانشجوی پسادکتری پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. mskashani@chmail.ir

\* صحاف کاشانی، محمد. (۱۴۰۲). بررسی دیدگاه قرآن و عهد جدید درباره الوهیت مسیح علیه السلام. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۰)، صص ۲۷-۵۳.

Doi: 10.22081/jpt.2023.66402.2027



نظر

بررسی دیدگاه قرآن و عهد جدید درباره الوهیت مسیح علیه السلام

قرآن مجید در آیات متعددی هرگونه اعتقاد به تثلیث و الوهیت مسیح علیه السلام را نفی می‌کند. در آیه ۱۱۶ سوره مائده گزارشی از یک گفت‌وگو بین خداوند و عیسی مسیح علیه السلام ارائه می‌شود. در این گفت‌وگو خداوند از عیسی مسیح علیه السلام می‌پرسد: «أَأَنْتَ قُلْتِ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمَّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ؛ و [یاد کن] هنگامی را که خدا فرمود: ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را همچون دو خدا به جای خداوند پرستید؟»

عیسی در جواب عرضه می‌دارد: «قَالَ سُبْحَانِكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ؛ پاسخ داد: منزهی تو، مرا نزیید که [درباره خویشتن] چیزی را که حق من نیست بگویم. اگر آن را گفته بودم به راستی آن را می‌دانستی. آنچه در نفس من است تو می‌دانی؛ و آنچه در ذات توست من نمی‌دانم، چرا که تو خود، دانای رازهای نهانی».

در روایت آمده که این گفت‌وگو بین عیسی مسیح علیه السلام و خداوند در روز قیامت رخ خواهد داد و قرآن از آن خبر می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۲۰۰).

طبرسی، یکی از مفسرین قرآن، در این باره می‌گوید: «چنین بیانی در حقیقت به منظور نشان‌دادن زشتی ادعای کسانی است که گمراه شده، عیسی را خدا پنداشته‌اند» (طبرسی، ۱۳۵۰-۱۳۶۳، ج ۷، ص ۲۴۷). علامه طباطبایی نیز معتقد است: «عیسی مسیح علیه السلام با حفظ ادب و احترام در پاسخ مستقیم خود آن نسبت را انکار نکرد، بلکه به منظور مبالغه در تنزیه خداوند آن را به نفی سببش، نفی و انکار نمود» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۳۵۴).

برخی از محققین مسیحی نیز با نظر قرآن همسو هستند و معتقدند عیسی هیچ‌گاه خود را به‌عنوان خدا معرفی نکرد. دائرة المعارف الیاده ذیل مدخل تثلیث می‌نویسد: «یافتن آیه‌ای برای اثبات تثلیث در کتاب مقدس به چالشی جدی برای کلیسا تبدیل شده



است. بیشتر محققان توافق نظر دارند که کتاب مقدس هیچ کجا آشکارا تثلیث را بیان نکرده است (Eliade, 1987, vol. 15, pp. 53-57).

ریچارد سوئین برن،<sup>۱</sup> از مورخان تثلیث گرا، این گونه توضیح می دهد که اگر عیسی می خواست تثلیث را بیان کند به جز اندکی، بقیه منظور او را اشتباه می فهمیدند. بنابراین تعلیماتی بر جا گذاشت که به صورت ضمنی تأیید کننده تثلیث باشند و مسیحیان بعدی بتوانند آن ها را به شکل منظم در آورند (Swinburn, 1992, p.149). اما با این حال بیشتر جهان مسیحی اعتقاد به تثلیث و خداوندی عیسی مسیح ﷺ دارند (پل دوم، ۱۳۹۳، پاراگراف ۲۵۳ - ۲۵۵). اما با این حال اکثریت الهی دانان مسیحی نظر متفاوتی دارند.

پرسش اصلی در تحقیق پیش رو این است که آیا عهد جدید فرمایش عیسی مسیح ﷺ در قرآن مبنی بر نفی الوهیت خودش را تأیید می کند؟

بنابر فرضیه این تحقیق، بر اساس دیدگاه دقیق قرآن عیسی مسیح ﷺ حتی در عهد جدید موجود نیز هیچ گاه ادعای الوهیت نکرده، بلکه بارها آن را نفی کرده و آنچه امروزه مورد اعتقاد تثلیثی ها قرار دارد، بعدها توسط الهی دانان مسیحی بوجود آمده است.

این پژوهش در صدد بیان هماهنگی بین قرآن (آل عمران، ۶۴) و اناجیل در اعتقاد به توحید است و نشان خواهد داد که آموزه الوهیت حضرت عیسی ﷺ در عهد جدید نیز آشکارا نفی شده است. قرآن به خوبی می داند که آموزه الوهیت مسیح ﷺ حتی از منظر عهد جدید نیز مردود است؛ مسئله ای که تا کنون کمتر مورد توجه جدی مفسران قرآن مجید قرار گرفته است و مراجعه به آیات عهد جدید می تواند افق های تازه ای را برای مفسران قرآن نمایان کند.

درباره بررسی و انکار الوهیت مسیح ﷺ در عهد جدید تحقیقات زیادی انجام شده است؛ از جمله غزالی (۱۴۲۰ق) در کتاب الرد الجمیل لالهیه عیسی بصریح الانجیل و همچنین الشیخ (۱۳۸۹) در کتاب لاهوت المسیح ﷺ فی المسیحیة و الاسلام به این فقرات عهد جدید اشاره داشته اند. کاشانی در تثلیث در قرآن و عهدین (۱۳۹۲) و اسدی

1. Richard Swinburn.





نیز در «بررسی تحلیلی دیدگاه قرآن کریم درباره الوهیت حضرت عیسی» (۱۳۹۲) آیات قرآن مرتبط با الوهیت عیسی را مورد بررسی قرار داده است. همچنین تیلر (۱۹۶۲م) در اثر خود به نام «Does the New Testament Call Jesus God» و مؤسسه Watch Tower Society (2020) در مجله رسمی خود با عنوان «Should You Believe in the Trinity?» به بررسی آیات نافی تثلیث در کتاب مقدس پرداختند.

در ادامه به بررسی آیات مرتبط با الوهیت مسیح ﷺ در دو بخش اصلی پرداخته می‌شود؛ آیات نافی الوهیت مسیح ﷺ و آیات اثبات کننده الوهیت او که با روش تفسیری کتاب مقدس به کتاب مقدس مورد کنکاش و بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱. نفی الوهیت مسیح ﷺ در اناجیل

با بررسی فرمایشات حضرت عیسی ﷺ در عهد جدید می‌توان دریافت که ایشان بسیار نگران بودند که بعد از وی یارانش او را خدا بخوانند و بنابراین نه یک‌بار، بلکه چندین مرتبه و با روش‌های مختلف و به هر صورت ممکن، انتساب الوهیت را از خود دور می‌ساخت که در ادامه بیان می‌شود:

#### ۱-۱. خدای واحد و احد

بر اساس عهد قدیم خدا موجودی واحد است. او به بنی اسرائیل می‌گوید: «ای اسرائیل، بشنو یهوه خدای ما، یهوه واحد است» (تثنیه ۶: ۴). در عهد قدیم همچنین وجود هر خدایی به غیر از یهوه نفی شده است (خروج ۲۰: ۲-۳). عهد جدید نیز به هیچ تغییری در یگانگی خدا، حتی پس از آمدن عیسی ﷺ به زمین اشاره نکرده و به روشنی بیان داشته که «خدا یک است» (غلاطیان ۳: ۲۰). این آیات به صراحت از یگانه‌بودن خدا و نبود هیچ شبیه و مانندی برای او سخن می‌گویند.

#### ۲-۱. پدر تنها خدای حقیقی

عیسی مسیح ﷺ تصریح می‌کند تنها یک خدا وجود دارد و آن یک خدا تنها و تنها

پدر است، در عهد جدید آمده: «ما را تنها یک خدا است، یعنی پدر» (اول قرنیان ۸: ۶).<sup>۱</sup> این آیه به روشنی نشان می‌دهد که پدر «اقنوم اول خدا» نیست، بلکه خدایی جز او نیست؛ ولی عقیده تثلیث این است که سه شخص هستند که الوهیت دارند (پل دوم، ۱۳۹۳، پاراگراف ۲۵۳-۲۵۴)؛ بنابراین در اعتقاد مسیحیان آموزش داده می‌شود که «ما را تنها یک خدا است یعنی پدر، پسر و روح القدس».

همچنین عیسی علیه السلام همواره به پیروانش وعده حیات جاودان می‌داد و راه رسیدن به زندگی ابدی را چنین بیان می‌کرد: «حیات جاودان این است که تنها تو (پدر) را خدای واحد حقیقی بشناسیم و عیسی مسیح علیه السلام را فرستاده تو» (یوحنا ۱۷: ۳).

در این آیه عیسی مسیح علیه السلام پدر را با عبارت «μόνον ἀληθινόν Θεόν»، یعنی «تنها خدای واحد حقیقی» معرفی می‌کند و با قاطعیت افرادی که پدر، پسر و روح القدس را خدای واحد می‌دانند یا خدا را واحد در عین تثلیث می‌دانند، واجد حیات جاودانی نمی‌داند. گفتنی است که طبق آموزه تثلیث، اقانیم سه گانه به نحو حقیقی از یکدیگر متمایزند (پل دوم، ۱۳۹۳، پاراگراف ۲۵۳-۲۵۴).

ولی در آیه ذکر شده، عیسی مسیح علیه السلام به روشنی خدا را تنها یک شخص واحد حقیقی می‌داند که نام او نیز فقط و فقط پدر است و این در تعارض با باور رایج کلیسایی است که خدا را شامل سه شخص مجزا به نام‌های پدر، پسر و روح القدس می‌داند.

### ۳-۱. تمایز مسیح علیه السلام و خدا

تثلیث‌گرایان معتقدند که گرچه بین اشخاص تثلیث با یکدیگر تمایز حقیقی وجود دارد، ولی هر کدام از آن‌ها به تنهایی خدا هستند (پل دوم، ۱۳۹۳، پاراگراف ۲۵۳-۲۵۴). تعالیم کلیسای کاتولیک می‌نویسد: «پس اقانیم تثلیث در یک الوهیت سهیم نیستند، بلکه هر یک از آن‌ها کامل خدا هستند» (پل دوم، ۱۳۹۳، پاراگراف ۲۵۳-۲۵۴). اما عیسی مسیح علیه السلام

۱. در ادامه این آیه آمده است: «و یک سرور یعنی عیسی مسیح علیه السلام». معادل دقیق این واژه در یونانی واژه کریوس به معنای Lord یا سرور و ارباب است؛ اما در ترجمه‌های دیگر این آیه این گونه برگردان شده است: «و یک خداوند یعنی عیسی مسیح علیه السلام». خدا در این آیه اگر به معنای خدای قادر مطلق باشد، ترجمه اشتباه است.





در اناجیل بین خود و خدا تمایز قائل می‌شود و اگر مسیح علیه السلام خدا بود، چرا باید بین او و خدا تمایز باشد؟ کتاب مقدس نشان می‌دهد که مسیح علیه السلام و خدا از یکدیگر جدا و متمایزند؛ برای نمونه وقتی عیسی به مریم مجدلیه می‌گوید: «نزد پدر خود و پدر شما و خدای خود و خدای شما می‌روم» (یوحنا ۲۰: ۱۷)، اگر خودش خدا بود، می‌خواست نزد چه کسی برود؟ عهد جدید مشخص می‌کند که خدای عیسی مسیح علیه السلام همان پدر است: «تا خدای سرور ما عیسی مسیح علیه السلام که پدر ذوالجلال است» (افسیان ۱: ۱۷). همچنین وقتی شخصی عیسی را با صفت نیکو خطاب می‌کند، عیسی مسیح علیه السلام اعتراض کرده و می‌گوید: «چرا مرا نیکو گفتی، حال آنکه کسی نیکو نیست، جز خدا فقط» (مرقس ۱۰: ۱۸). اگر به راستی مسیح علیه السلام خداوند بود، چرا عیسی مسیح علیه السلام بین خود و خدا تمایز قائل شد و اصرار داشت که من نیکو نیستم و تنها خدا نیکو است.

در این آیات عیسی مسیح علیه السلام بین شخصیت خودش و خدا تمایز قائل می‌شود و خدا را شخصیتی مجزا از خودش می‌داند؛ درحالی که به باور رایج کلیسا، عیسی مسیح علیه السلام صددرصد خدا است.

#### ۴-۱. برتری پدر بر پسر

عیسی مسیح علیه السلام در اناجیل پدر را برتر از خودش می‌داند؛ زیرا خدا بزرگ‌ترین و برترین است و اگر شخصی بزرگ‌تر از خدا تصور شود، دیگر شخص اول نمی‌تواند خدا باشد؛ زیرا از او برتر هم وجود دارد، پس خدا بزرگ‌ترین است. همچنین در آموزه تثلیث می‌خوانیم که پدر، پسر و روح‌القدس با هم برابرند و هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارد. در بدو مسیحیت بدعتی با عنوان مونارشیسیم (Monarchianism) به وجود آمد. قائلان این نظریه هرچند پدر و پسر را خدا می‌دانستند، ولی بر این باور بودند که خدای پدر بزرگ‌تر است و خدای پسر و خدای روح‌القدس، در عین اینکه الوهیت دارند، درجه پایین‌تری قرار دارند (Herbermann, 1910). این بدعت از نظر کلیسا مردود اعلام شد؛ زیرا خدای کوچک‌تر دیگر خدای واقعی نیست، بلکه شخصی ناقص و محدود خواهد بود؛ درحالی که کتاب مقدس به روشنی پدر را برتر و پسر را همواره مطیع خدا می‌داند.



پطرس و همراهانش هنگام صحبت درباره رستاخیز عیسی، به شورای عالی یهود چنین گفتند: «او [عیسی] را خدا بر دست راست خود بالا برد» (اعمال رسولان ۵: ۳۱). همچنین پولس در این باره می‌گوید: «خدا نیز او را به‌غایت سرافراز نمود» (فیلیان ۲: ۹). اگر عیسی خدا بود، به طبع بسی سرافراز نیز بود! و چگونه کسی که خود به‌غایت سرافراز است می‌تواند به مقامی بالاتر از مقام پیشینش منصوب شود؟ از سوی دیگر اگر عیسی پیش از ترفیعی با خدا برابر بوده باشد، این ترفیع او را بالاتر از پدر قرار می‌دهد! این فراز به خوبی نشان می‌دهد عیسی مقامی پائین‌تر از پدر دارد.

همچنین در کتاب مقدس هنگامی که صحنه روز قیامت ترسیم می‌شود می‌نویسد: «بعد از آن انتها است... آن‌گاه خود پسر هم مطیع خواهد شد او را که همه چیز را مطیع وی گردانید تا آنکه خدا کل در کل باشد» (اول قرنتیان ۱۵: ۲۴ - ۲۸). طبق تصویر باشکوهی که عهد جدید از صحنه روز قیامت ترسیم می‌کند، در لحظه آخر همه، حتی پسر، برای پدر خضوع می‌کنند تا همه به برتری خدای پدر پی ببرند و بدانند که تنها پدر خدای کل در کل است (Θεὸς πάντα ἐν παῖσιν). اگر تنها پدر خدای کل در کل باشد، دیگر پسر و روح‌القدس نمی‌توانند خدای کل در کل باشند.

همچنین کتاب مقدس به وضوح می‌گوید که «سر مسیح ع خدا است، به همین نحو سر هر مرد مسیح ع است» (اول قرنتیان ۱۱: ۳) و به همین دلیل عیسی فرمود: «پدر بزرگ‌تر از من است» (یوحنا ۱۴: ۲۸). اگر پدر و پسر با هم برابر باشند، چگونه پدر بزرگ‌تر از پسر خواهد بود؟

چنانکه گفته شد در باور رایج کلیسای پدر، پسر و روح‌القدس را شخصیت‌های مساوی می‌دانند؛ زیرا اگر تصور شود یکی از آن‌ها از دیگران بزرگ‌تر است، به‌طور طبیعی دو شخص دیگر واجد الوهیت نخواهند بود؛ ولی عیسی مسیح ع به روشنی پدر را بزرگ‌تر از خودش می‌داند.

## ۵-۱. نداشتن حیات ذاتی پسر

خدا «حی» است و دارای حیات است و حیات خداوند ذاتی است؛ یعنی حیاتش را



۳۳

نظر

بررسی

دیدگاه قرآن و عهد جدید درباره الوهیت مسیح ع



از کسی نگرفته بلکه حیات عین ذات خداوند است و همچنین حیات خدا سرمدی است؛ یعنی این حیات را از ازل داشته و تا ابد خواهد داشت. خدایی که حیات ذاتی و سرمدی نداشته باشد، نمی‌تواند خدا باشد. همچنین نمی‌توان تصور کرد زمانی بوده که خدا حیات نداشته و بعد واجد این صفت شده است. کتاب مقدس نیز تصدیق می‌کند که کسی به خدا چیزی نمی‌بخشد: «چه کسی تاکنون چیزی به خدا بخشیده که بخوهد از او عوض بگیرد؟ زیرا همه چیز از او و به واسطه او و برای اوست» (رومان ۱۱: ۳۶). اما به اعتراف کتاب مقدس، مسیح علیه السلام هستی و حیاتش را از شخص دیگری (پدر) گرفته است. یوحنا در انجیل خود می‌نویسد: «زیرا همچنان که پدر در خود حیات دارد، پسر را نیز عطا کرده است که در خود حیات داشته باشد» (یوحنا، ۵: ۲۶). چگونه می‌توان معتقد بود پسر، خود دارای حیات ذاتی نباشد و حیات خود را از پدر گرفته باشد و در عین حال خداوند نیز باشد؟

### ۱-۶. عالم نبودن پسر

بر اساس آموزه‌های عهدین خدا عالم مطلق است و مسئله‌ای وجود ندارد که از حیطة دانش الهی مخفی باشد و جهل در ذات الهی راه ندارد (اول پادشاهان ۸: ۳۹)؛ درحالی‌که عیسی مسیح علیه السلام ندانستن خود را اظهار می‌کند. وی درباره روز قیامت گفت: «اولی از آن روز و ساعت غیر از پدر هیچ کس اطلاع ندارد، نه فرشتگان در آسمان و نه پسر هم» (مرقس ۱۳: ۳۲). در این آیه تنها اقنوم پدر به روز قیامت آگاه است و اگر عیسی در جایگاه پسر، هم‌ذات با پدر (خداوند) بود، باید او نیز از هرچه پدر می‌دانست خبر می‌داشت؛ اما پسر از روز موعود اطلاعی نداشت. لازم به ذکر است که در مسیحیت دو عیسی نداریم که یکی بداند و دیگری نداند؛ بلکه عیسی مسیح علیه السلام تنها یک شخص است که اعلام کرد نمی‌داند و اگر عیسی تنها یک شخص است، دیگر نمی‌توان تصور کرد که از تاریخ روز بازگشت مجددش هم خبر داشته و هم خبر نداشته است؛ زیرا علم خدا عین ذات خداوند است و نمی‌توان تصور کرد که خدا (مسیح علیه السلام) که یک شخص بیشتر نیست) به واقع به مسئله‌ای علم نداشته باشد. از طرفی تأکید انجیل مرقس هیچ

تردیدی را باقی نمی‌گذارد که از بین شخصیت‌های مدعی الوهیت، این تنها اقنوم پدر است که علم آن روز را دارد و دو اقنوم دیگر یعنی پسر یا روح القدس به طور طبیعی نمی‌دانند روز قیامت چه زمانی خواهد بود.

### ۱-۷. قادر مطلق نبودن پسر

بر اساس آموزه‌های عهدین خداوند قادر مطلق است و بر همه چیز توانایی دارد. خدای ناتوان شایستگی عنوان خدایی را ندارد. این گونه نیست که خداوند زمانی ناتوان بوده، سپس دارای قدرت مطلق شده باشد، بلکه قدرت از ازل تا ابد با خداوند همراه است. همچنین قدرت الهی به صورت ذاتی و درون‌باشنده در خدا وجود دارد و این قدرت را از کسی یا جایی نگرفته است؛ چنانکه ارمیا می‌گوید: «آه ای یهوه ... چیزی برای تو مشکل نیست» (ارمیا ۳۲: ۱۷). اعتقادنامهٔ نیقیه با این عبارت قاطع و محکم شروع می‌شود: «من ایمان دارم به خداوند قادر مطلق» (Loyn, 1991, p. 240)؛ ولی عیسی مسیح علیه السلام برای آنکه هرگونه ادعای الوهیت را از خود نفی کند، بارها قاطعانه تأکید کرد که دارای قدرتی ذاتی نیست و قدرت خارق‌العاده‌اش را از پدر می‌گیرد و فرمود: «پسر از خود هیچ نمی‌تواند کرد، مگر آنچه ببیند که پدر به عمل آورد» (یوحنا ۵: ۱۹). مسیح علیه السلام وقتی می‌خواست از قدرتش سخن بگوید تأکید می‌کرد که این قدرت به او داده شده است و فرمود: «تمامی قدرت در آسمان و بر زمین به من داده شده است» (متی ۲۸: ۱۸) و می‌افزود: «با تمام قدرتی که دارم و می‌توانم بیماران را شفا بدهم، ولی بدانید که من از خود هیچ نمی‌توانم کرد» (یوحنا ۵: ۳۰).

بنابر آموزهٔ کتاب مقدس، کسی به خداوند چیزی نبخشیده است؛ زیرا همه چیز از او است. پولس می‌گوید: «چه کسی تاکنون چیزی به خدا بخشیده که بخواهد از او عوض بگیرد؟ زیرا همه چیز از او، به واسطهٔ او و برای او است» (رومان ۱۱: ۳۶). بر این اساس اگر مسیح علیه السلام همان خدای قادر مطلق است، چرا باید قدرتش را از خدای دیگر بگیرد؟

روزی مادر دو تن از شاگردان عیسی از او خواست تا هنگام ورود به ملکوت، پسران وی را در دو طرف خود بنشانند. عیسی جواب داد: «نشستن به دست راست و چپ من از





آن من نیست که بدهم، مگر به کسانی که از جانب پدرم برای ایشان مهیا شده است» (متی ۲۰: ۲۳). اگر عیسی خدای قادر مطلق بود، اختیار سپردن این سمت‌ها را داشت؛ اما عیسی که قادر مطلق نبود، نمی‌توانست این سمت‌ها را به آنان بسپارد.

### ۸-۱. وسوسه‌ خدای پسر

بر اساس داده‌های انجیل عیسی مسیح علیه‌السلام بعد از آنکه به دست یحیی تعمیددهنده در رود اردن غسل کرد، روانه بیابان شد و چهل روز در بیابان روزه گرفت. در پایان روز چهارم شیطان به صورت یک مار بر او ظاهر شد و سه بار عیسی را وسوسه کرد تا وفاداری‌اش به خدا را از بین ببرد؛ ولی عیسی از این آزمایش سخت سرافراز بیرون آمد. در سومین آزمایش شیطان پس از آنکه همه ممالک جهان و جلال آن‌ها را به عیسی نشان داد گفت: «اگر افتاده مرا سجده کنی، همانا این همه را به تو بخشم» (متی ۴: ۸-۹). آیا عیسی خود نمی‌دانست که خدا است و مالک تمام این ثروت‌ها است؟ عهد جدید می‌گوید عیسی وسوسه شد، ولی در برابر این وسوسه مقاومت کرد؛ اگر عیسی خدا بود، با چه بهانه‌ای وسوسه شد؟ با ثروتی که خود مالک و خالق آن بود؟ مواد این آزمایشی که عیسی از آن سربلند بیرون آمد چه بود؟ سجده خدا در برابر شیطان! آیا خدا می‌تواند بر ضد خود بشورد؟ آیا خدا وسوسه می‌شود تا بر شیطان سجده کند؟! وسوسه عیسی فقط وقتی می‌تواند مفهوم داشته باشد که او خدا نباشد؛ زیرا وسوسه شدن برای خدا محال است و اینکه خدا بخواهد به خاطر مشتی طلا که خود مالک آن است وسوسه شود و به شیطان سجده کند قابل تصور نیست.

### ۹-۱. عبادت‌های خدای پسر

همه ما خدا را می‌پرستیم؛ چون او خالق و مدبر ما است و ما به او نیازمندیم. او غنی بالذات است و ما فقیر و محتاج؛ به همین دلیل او را پرستش می‌کنیم؛ ولی آیا خدا کسی را می‌پرستد؟ خیر؛ زیرا کسی خدا را نیافریده و او را تدبیر نمی‌کند و او به کسی نیازمند نیست. پرستش نشانه عبودیت است و رب الارباب عبد و محتاج کسی نیست. اما در

انجیل می‌خوانیم مسیح علیه السلام خواسته‌هایش را متواضعانه از خداوند طلب می‌کرد. چنانکه لوقا می‌نویسد مسیح علیه السلام با شدیدترین زاری‌ها دعا می‌خواند، تا جایی که عرقش همانند قطرات خون بر روی زمین جاری می‌شد (لوقا ۲۲: ۴۴) و حاجاتش را سجده‌کنان از خدا درخواست می‌کرد: «به روی درافتاد و دعا کرده گفت: ای پدر من اگر ممکن باشد این پیاله از من بگذرد، لیکن نه به خواهش من، بلکه به اراده تو» (متی ۲۶: ۳۹). او شکر خدا را به جا می‌آورد: «گفت: ای پدر تو را شکر می‌کنم که سخن مرا می‌شنوی» (یوحنا ۱۱: ۴۱) و وقتی بر صلیب کشیده شد فریاد زد: «الهی، الهی چرا مرا تنها گذاردی؟» (مرقس ۱۵: ۳۴). عیسی چه کسی را صدا می‌زد؟ خودش یا بخشی از خودش را؟ در این گفت‌وگو عیسی به خدا عرضه می‌دارد چرا مرا رها کردی؟ اگر عیسی خود خدا بود، چه کسی او را ترک کرده بود؟ خدا چگونه می‌تواند خود را ترک کند؟ و بدیهی است که خدا نباید کسی را پرستد، اما عیسی مسیح علیه السلام کسی را پرستش می‌کرد.

## ۲. پاسخ‌های تثلیث‌گرایان

در میان مسیحیان تثلیث‌گرا در قرون اولیه مسیحیت اختلاف گسترده‌ای درباره الوهیت مسیح علیه السلام رخ داد که ریشه این اختلاف نیز به آیات فوق باز می‌گشت. الهی دانان تثلیث‌گرا برای پیدا کردن راه‌حل چند نظریه ارائه کردند. نسطوریوس<sup>۱</sup> از انطاکیه بیان کرد که در عیسی دو شخص و دو طبیعت وجود دارد (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۳۷۰)؛ به این ترتیب دو عیسی داریم: «عیسی خدایی» و «عیسی انسانی» که به طور وصف‌ناپذیری با هم متحد شده‌اند. به این تفکر «دوسرشت‌باوری»<sup>۲</sup> می‌گویند. البته سایر الهی‌دانان مسیحی در سال ۴۳۱م در شورایی که در شهر افسس تشکیل شد و همچنین در سال ۴۵۱م در شورایی که در شهر کالسدون با حضور ششصد اسقف تشکیل شد، نظریه نسطوریوس را محکوم کرد. اعتقادنامه شورای کالسدون بیان می‌کند:

ما به پیروی از آباب مقدس، به اتفاق آرا تعلیم می‌دهیم و اقرار می‌کنیم به آن

1. Nestorian.
2. Dyophysitism.





پسر یگانه، خداوند ما عیسی مسیح علیه السلام، او کامل در الوهیت و کامل در بشریت است. او خدای حقیقی و انسان حقیقی است. مرکب از نفس عاقل و بدن است. بر حسب الوهیتش هم جوهر با پدر است و بر حسب بشریتش هم جوهر با ما است ... و هر دوی آن‌ها در شخص<sup>۱</sup> واحد و اقنوم واحد جمع می‌شوند (پل دوم، ۱۳۹۳، پاراگراف ۴۶۷).

بر این اساس عموم کلیساها معتقد شدند که عیسی یک شخص بیشتر نیست که دو طبیعت الوهی و انسانی دارد (پل دوم، ۱۳۹۳، پاراگراف ۴۶۹) و این اعتقاد تبدیل به نظریه رایج در میان مسیحیان شد. بسیاری از مسیحیان در مواجهه با آیات فوق پاسخ می‌دهند که مسیح علیه السلام دارای دو طبیعت بود و وقتی اعلام می‌کند که نمی‌داند یا نمی‌تواند، این طبیعت انسانی او است که نمی‌داند و نمی‌تواند. این در حالی است که طبق مصوبه شورای کالسدون ما دو شخص نداریم، بلکه عیسی یک شخص بیشتر نیست و این شخص اظهار می‌دارد نمی‌داند! چگونه می‌تواند یک شخص موضوعی را هم بداند و هم به طور دقیق همان موضوع را نداند؟! داشتن دو طبیعت الوهی و انسانی منجر به داشتن دو شخص در مسیح علیه السلام نمی‌شود که یک شخص بداند و یک شخص نداند! عیسی یک شخص بیشتر نیست و آن یک شخص اعلام کرد که نمی‌داند. افزون بر اینکه بر اساس اعتقاد مسیحیان در آموزه تثلیث، پدر و پسر دو شخص متمایز هستند و پدر، پسر نیست و پسر هم پدر نیست؛ از همین رو تنها شخصی که از آن روز خبر دارد پدر است و باز به صراحت تأکید می‌کند که پسر (حتی بر اساس باور تثلیث گرایان شخصیت الوهی عیسی) هم از آن روز خبر ندارد.

### ۳. بررسی آیات ادعایی در اثبات الوهیت مسیح علیه السلام

با وجود آیات فراوانی که با صراحت بر نفی الوهیت عیسی علیه السلام دلالت دارند، مسیحیان

1. Prosopon.

تثلیث گرا با استناد به چند آیه مبهم در پی اثبات نظریه الوهیت مسیح علیه السلام برآمده‌اند که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد:

### ۳-۱. اتحاد با خدا

بر اساس آیاتی از انجیل مسیح علیه السلام خود را با خدا یکی می‌داند: «من و پدر یکی هستیم» (یوحنا ۱۰: ۳۰). مسیحیان معتقدند این سخن مسیح علیه السلام به این معنا است که «عیسی خدا است»؛ این در حالی است که با دقت بیشتر در آیه مذکور دریافت می‌شود که کتاب مقدس برای اینکه دو نفر را دارای یک هدف و یک مسیر معرفی کند، آن دو را یکی می‌داند؛ برای مثال عیسی حواریون را با هم یکی می‌داند: «ای پدر قدوس، این‌ها (حواریون) را که به من دادی به اسم خود نگاه دار تا یکی باشند، چنانکه ما هستیم» (انجیل یوحنا ۱۷: ۱۱). عیسی یکی بودن حواریون را مانند یکی بودن خود با پدر می‌داند. اگر عیسی با پدر دارای یک ذات هستند، آیا عیسی دعا می‌کرد که همه شاگردانش به یک ذات بدل شوند؟ اگر آیات مورد استناد مسیحیان را گزینشی نگاه نکنیم، می‌یابیم که منظور عیسی از یکی شدن، داشتن هدف مشترک است. همچنین پولس در رساله اول به قرنتیان می‌نویسد: لکن کسی که با سرور بپیوندد یک روح است (اول قرنتیان ۶: ۱۷). غزالی می‌نویسد: «این آیه نشان می‌دهد همان تعبیری که ما از آیه فهمیدیم پولس نیز همین برداشت را داشته است (غزالی، ۱۹۹۹م، ص ۸۵).

در کتاب مقدس نمونه‌های دیگری نیز وجود دارد که دو نفر که در حقیقت یکی نبوده‌اند، با هم یکی محسوب شده‌اند؛ برای نمونه زن و شوهر (متی ۶: ۱۹)<sup>۱</sup> یا پولس و همکار تبلیغی‌اش آپلس که در عهد جدید یکی دانسته شده‌اند (اول قرنتیان ۳: ۶ - ۸).<sup>۲</sup> در این موارد نیز مانند یوحنا (۱۰: ۳۰) از واژه  $\text{ὁ} \text{ὅς}$  (هن = یک) استفاده شده است.

۱. زن و مرد بعد از ازدواج دو تن نیستند، بلکه یک تن هستند.

۲. من کاشتم، آپلس آبیاری کرد، لکن خداوند نمو بخشید؛ لہذا نه کارنده چیزی است و نه آب‌دهنده، بلکه خدای رویاننده و کارنده و سیراب‌کننده یک هستند.





### ۲-۳. پدر در من است و من در پدر

عیسی مسیح علیه السلام رو به شاگردانش فرمود: «آیا باور نمی‌کنی که من در پدر هستم و پدر در من است ... مرا تصدیق کنید که من در پدر هستم و پدر در من» (یوحنا ۱۴: ۱۱). به نظر تثلیث‌گرایان، آیه اخیر گواهی می‌دهد که مسیح علیه السلام خدا است؛ زیرا مسیح علیه السلام به وضوح گفته است که خدا در او است و او نیز در خدا.

با دقت بیشتر در آیات عهد جدید می‌بینیم که افراد زیادی در پدر هستند؛ از جمله «هر که اقرار کند عیسی پسر خدا است، خدا در وی ساکن است و وی در خدا» (نامه اول یوحنا ۴: ۱۵) و «خدا محبت است و کسی که در محبت ساکن است، در خدا ساکن است و خدا در او [ساکن است]» (نامه اول یوحنا ۴: ۱۶). این آیات جای تردیدی نمی‌گذارند که واژه «در پدر بودن» فقط مربوط به مسیح علیه السلام نیست و افراد زیادی در پدر هستند.

همچنین عیسی مسیح علیه السلام درباره شاگردانش دعا می‌کند و می‌فرماید: «تا همه یک گردند، چنانکه تو ای پدر در من هستی و من در تو، تا ایشان نیز در ما یک باشند» (یوحنا ۱۷: ۲۰ - ۲۳). در این فراز عیسی می‌فرماید شاگردانم نیز در ما یک باشند! درست به همان گونه که من در تو و تو در من هستی! آیا شاگردان عیسی و ایمان‌داران و افراد با محبت و ... هم می‌توانند خدا باشند؟!

### ۳-۳. خدا و خداوند

در آیاتی از اناجیل عیسی مسیح علیه السلام «خدا» و «خداوند» نامیده شده است؛ از جمله پولس در نامه به رومیان (۹: ۱۰) می‌نویسد: «عیسای خداوند». آلیستر مک‌گراث در اثبات این مسئله می‌نویسد: «چنین به نظر می‌رسد که اصطلاح خداوند kyrios در زبان یونانی دلالت‌های قوی داشت؛ زیرا معرف یهوه «YHWH» بود که چون یهودیان از به‌زبان آوردن آن امتناع می‌کردند، در ترجمه سبعینی به جای آن، واژه «kyrios» گذاشته شده بود» (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۳۵۹). در این استدلال مسیحیان به دنبال آن هستند که با



استناد به استعمال صفت kyrios برای عیسی مسیح ﷺ او را خدا بنامند.

اما باید توجه داشت در زبان یونانی واژه Κύριον که در این آیه در مورد عیسی به کار رفته، به مفهوم ارباب، صاحب و مخلوقات توانا است. معادل انگلیسی این واژه Lord است. گرچه این واژه برای خداوند استفاده می‌شود، اما برای دیگران نیز به کار می‌رود. در کتاب مقدس افراد بسیاری خدا و سرور و یا kyrios نامیده شده‌اند؛ از جمله حضرت موسی خدا نامیده شده است؛ چنانکه در تورات آمده: «و یهوه به موسی گفت: بین تو را بر فرعون خدا ساخته‌ام» (خروج ۷: ۱) و یا حتی فرشتگان نیز خدا نامیده شده‌اند؛ چنانکه در مزامیر آمده است: «او [انسان] را از خدایان (به عبری אֱלֹהִים، 7: 28) الهیم منظور فرشتگان) اندکی کمتر ساختی» (مزامیر ۸: ۵)؛ حتی شیطان نیز خدای این جهان خوانده می‌شود (دوم قرنتیان ۴: ۴). بر اساس این مفهوم بنی اسرائیل نیز خدا خوانده می‌شود؛ همان‌طور در مزامیر بیان شده: «خداوند می‌فرماید من گفتم که شما خدایانید و جمیع شما فرزندان حضرت اعلی و خود در جماعت این خدایان (بنی اسرائیل) می‌ایستد» (مزامیر ۸۲: ۱-۶) و بدیهی است که اگرچه همه این افراد در کتاب مقدس خدا و سرور خوانده شده‌اند، هیچ کدام خدای قادر مطلق نیستند.

و از قضا یهودیان هم عصر عیسی مسیح ﷺ نیز دچار همین اشتباه شدند و سنگ برداشتند تا عیسی را سنگسار کنند. عیسی مسیح ﷺ از آن‌ها پرسید: «به چه سبب می‌خواهید من را سنگسار کنید؟» گفتند: «از آنجا که انسانی و خود را خدا می‌خوانی». عیسی در دفاع از خود به این نکته اشاره کرد که «آیا در تورات شما نوشته نشده است که من گفتم شما خدایان هستید؟» (یوحنا ۱۰: ۳۴-۳۵) و به آن‌ها توضیح می‌دهد که چگونه بنی اسرائیل در مزامیر خدا خوانده شده‌اند و این مسئله کفر به خدا دانسته نشده است و شکی نیست که عیسی مقامی بسیار والاتر از بنی اسرائیل، فرشتگان و شیطان دارد. از آنجا که اینان خدایان، یعنی اربابان و قدرتمندان خوانده می‌شوند، بدون شک عیسی نیز می‌تواند خدا (سرور و ارباب) باشد. پولس رسول در این باره می‌نویسد:

هر چند هستند که به خدایان خوانده می‌شوند، چه در آسمان و چه در زمین،



چنانکه خدایان بسیار و سروران بسیار می‌باشند. لکن ما را یک خداست، یعنی پدر که همه چیز از اوست (اول قرن‌تین ۸: ۵-۶).

### ۳-۴. کلمه خدا(یی) بود

یکی از مهم‌ترین استدلال‌های مسیحیان بر الوهیت مسیح ع آیه اول یوحنا است: «در ابتدا کلمه بود و کلمه پیش خدا بود و کلمه خدا بود» (یوحنا ۱: ۱). پیروان تثلیث ادعا می‌کنند که این آیه به این معنا است که کلمه - در زبان یونانی لوگوس - که به صورت عیسی مسیح ع بر زمین آمد، خود خدای قادر مطلق بود. در ابتدا باید توجه کرد بر اساس فراز دوم این آیه، «کلمه پیش خدا بود». مشخص است که فردی که پیش شخص دیگری باشد نمی‌تواند همان شخص باشد؛ پس عیسی (کلمه) نمی‌تواند خود خدا باشد.

اما ابهام اصلی در فراز سوم این آیه است: «کلمه خدا بود». گفتنی است ترجمه‌ای که تثلیث‌گرایان از این آیه ارائه می‌کنند ترجمه دقیق نیست و باید توجه داشت در این آیه، اسم یونانی *تئوس* (خدا) دو بار ذکر شده؛ بار اول به همراه حرف تعریف آمده است: «و کلمه (لوگوس) نزد خدا (تئوس) بود». *تئوس* در این فراز از آیه به دنبال حرف تعریف یونانی *τὸν* (تون) می‌آید که به هویتی خاص اشاره می‌کند؛ این *تئوس* بیانگر خدای معرفه (قادر مطلق) است. اما برای *تئوس* دوم در انتهای آیه هیچ حرف تعریفی وجود ندارد؛ بنابراین ترجمه تحت‌اللفظی آن چنین خواهد بود: «و خدایی بود آن کلمه». گفتنی است زبان یونانی کینسی (Koine Greek) حرف تعریف دارد، اما حرف نکره ندارد و وقتی پیش از اسم مسند حرف تعریف نیامده باشد، بسته به مضمون متن ممکن است آن اسم نکره باشد. بر همین اساس *تئوس* دوم در آیه معنای «خدایی» (نکره) می‌دهد، نه خدای قادر مطلق (معرفه). با این تعریف، آیه اول یوحنا در صدد بیان این است که کلمه خداگونه است، نه اینکه خدای قادر مطلق باشد. این مطلب با بقیه کتاب مقدس که نشان می‌دهد عیسی در نقش



سخنگوی خدا، کلمه خوانده شده است، هماهنگی دارد. به جدول زیر دقت کنید:

Λόγος.	ὁ	ἦν	Θεὸς	καὶ	Θεόν,	τὸν	πρὸς	ἦν	Λόγος	اصل یونانی
Logos	ho	Ēn	Theos	Kai	Theon	Ton	pros	ēn	Logos	تلفظ
کلمه	آن	بود	خدا (نکره)	و	خدا (معرفه)	(حرف تعریف)	همراه	بود	کلمه	معنی

بسیاری از ترجمه‌های معتبر، آیه را همین‌گونه ترجمه کرده‌اند؛ از جمله ترجمهٔ اصلاح‌شدهٔ عهد جدید (۱۸۰۸م): «و کلمه خدایی بود»<sup>۱</sup> (Newcome, W. 1817. John 1:1) و ترجمهٔ مؤکد دوزبانه (۱۸۶۴م) بنیامین ویلسون (Benjamin, Wilson): «و خدایی بود کلمه»<sup>۲</sup> (Wilson, 1942, John 1:1).

پیش‌تر بیان شد که افراد بسیاری در کتاب مقدس خدا نامیده شده‌اند، مانند بنی‌اسرائیل، فرشتگان و عیسی مسیح ﷺ؛ پس خدای نکره می‌تواند شامل این اشخاص بشود ولی فقط یک خدای قادر مطلق وجود دارد که در زبان یونانی با حرف تعریف (Θεόν, τὸν) معرفی می‌شود:

### ۳-۵. معجزات مسیح ﷺ

یکی از ادلهٔ مسیحیان تثلیث‌گرا بر الوهیت مسیح ﷺ، معجزات بزرگ او از قبیل زنده کردن مردگان است. نورمن گایسلر می‌نویسد:

عیسی مسیح ﷺ با گفتن: «همچنان که پدر مردگان را برمی‌خیزاند و زنده می‌کند، همچنین پسر نیز هر که را می‌خواهد زنده می‌کند» (یوحنا ۵: ۲۱)، تمام شک و تردیدها را در مورد خود بر طرف می‌کند؛ اما عهد قدیم به روشنی

1. "and the word was a god".

2. "and a god was the word",





تعلیم می‌دهد که تنها خدا می‌تواند زندگی ببخشد (اول سموئیل ۲: ۶) (گایسلر، ۱۳۹۵، ص ۲۰۱).

مسیح علیه السلام در طول زندگانی خود سه نفر از مردگان را زندگی بخشید: دختر یایروس (مرقس ۵: ۲۱-۴۳)، یگانه پسر بیوه‌زن نایینی (لوقا ۷: ۱۱-۱۷) و ایلعازر، برادر مریم مجدلیه (یوحنا ۱۱: ۱۷-۴۴)؛ اما بر اساس کتاب مقدس مسیح علیه السلام اذعان می‌کند که از خود هیچ قدرتی ندارد و همه کارها و معجزاتی که انجام می‌دهد، به مدد قدرت خدا است: «به راستی، به راستی به شما می‌گویم که پسر هیچ کاری را نمی‌تواند» (یوحنا ۵: ۱۹). پطرس نیز با صراحت اعلام می‌کند که معجزات را خدا به دستان مسیح علیه السلام صورت می‌دهد؛ او به بنی‌اسرائیل می‌گوید: «ای پسر اسرائیل، این کلام را بشنوید؛ عیسی ناصری مردی بود که خدا او را به وسیله معجزات و عجایب و علاماتی که بر دستان او در میان شما جاری ساخت و شما آن‌ها را می‌دانید تأیید کرد» (اعمال رسولان ۲: ۲۲). در حقیقت خدا این قدرت را به مسیح علیه السلام داد تا بتواند مردگان را زندگی ببخشد. فقط مسیح علیه السلام چنین اقتداری نداشت، بلکه خود او فرمود: «به راستی، به راستی می‌گویم که هر که به من ایمان بیاورد می‌تواند کارهایی را انجام دهد که من انجام می‌دهم، بلکه بزرگ‌تر از کارهایی که من می‌کنم» (یوحنا ۱۴: ۱۲).

سال‌ها پیش از مسیح علیه السلام انبیای بزرگ الهی، مانند ایلیا، حزقیال و الیشع به مردگان حیات می‌بخشیدند. پیامبری به نام ایلیا مهمان پیرزنی شد. در این هنگام تنها جوان پیرزن از دنیا رفت و ایلیا او را زنده می‌کند پیرزن نیز این زنده کردن را دلیل بر خدا بودن ایلیا نمی‌داند، بلکه می‌گوید: «الان از این دانستم که تو مرد خدا هستی و کلام خداوند در دهان تو راست است» (اول پادشاهان ۱۷: ۲۰-۲۴).

یکی دیگر از افرادی که مردگان را زنده می‌کرد الیشع، شاگرد و جانشین ایلیای نبی است. وقتی وی وارد خانه زنی شد، طفل زن در بستر مرده بود. الیشع در را بست و دست خود را بر طفل گذاشت. گوشت پسر گرم شد، هفت مرتبه عطسه کرد و چشمانش باز شد و زنده شد (دوم پادشاهان ۴: ۳۱-۳۵). حزقیال نیز در یک واقعه، هزاران هزار استخوان پوسیده را گوشت و پوست بخشید، سپس آن‌ها را حیات داد تا دوباره

زنده شوند (حزقیال ۳۷: ۱ - ۱۰) و اگر زنده کردن مردگان می‌تواند دلیلی بر الوهیت باشد پس باید حزقیال، ایلیا و الیشع و بسیاری از مومنین نیز خدا باشند.

#### ۴. تأثیر آیات نافی الوهیت در باور مسیحیان اولیه در نفی تثلیث

از زمان مسیحیت نخستین بسیاری از مسیحیان معتقد بودند که عیسی خدا نیست و هیچ‌گاه خود را خدا معرفی نکرده است؛ ایونی‌ها از نخستین آن‌ها بودند (Ehrman, 2005, pp. 100-103). یکی دیگر از تأثیرگذارترین مکتب‌های مسیحی ضد تثلیث، جریان آریانیسم به رهبری اسقفی به نام آریوس<sup>۱</sup> بود. او معتقد بود عیسی مسیح ﷺ مخلوق است. در مقابل آریوس، الکساندر، اسقف مصر بر آموزه الوهیت مسیح ﷺ پافشاری می‌کرد. نزاع بین آریوس و الکساندر بالا گرفت و این مسئله کنستانتین، امپراطور روم را نگران کرد. وی ابتدا آن‌ها را به آرامش دعوت کرد، اما بی‌فایده بود؛ به همین سبب در سال ۳۲۵م شورای در شهر نیقیه تشکیل شد و در این شورا نظریه الوهیت مسیح ﷺ به تصویب رسید (Percival, 1900, Vol. 14, pp. 112-114). پس از شورا، کنستانتین فرمانی بدین شرح صادر کرد:

اگر نوشته‌ای از آریوس یافت شود، باید آن را به شعله‌های آتش سپرد تا نه تنها شرارت تعلیم او محو شود، بلکه چیزی برای یادآوری او باقی نماند و بدین وسیله دستور عمومی می‌دهم که اگر کسی یافت شود که نوشته‌ای از آریوس را پنهان کرده است و فوراً آن را تحویل ندهد و یا با آتش از بین نبرده باشد مجازات او مرگ است. به محض کشف، برای مجازات اعدام معرفی می‌شود (Schulthess, 1908, pp. 1-2).

آریوس بعد از شورای نیقیه از مقام اسقفی خلع و تبعید شد (Draper, 1864, pp. 358-359). برخی از اسقفان هم‌نظر وی از جمله داکيوس،<sup>۲</sup> سکوندوس،<sup>۳</sup> زوپيروس،<sup>۴</sup> سکوندوس<sup>۵</sup>

1. Arius.
2. Dachius.
3. Secundus.
4. Zopyrus.
5. Secundus.





و تئونس<sup>۱</sup> از اسقفان منصوب در کشور لیبی و پاتروفیلوس<sup>۲</sup> و آتیوس<sup>۳</sup> از اسقفان منصوب در فلسطین همچون خود آریوس بعد از استنکاف از امضای مصوبه شورای نیقیه از مقام خود خلع و تبعید شدند (Parvis, 2006, pp. 38-46). پس از مرگ کنستانتین برخی از امپراتوران روم مانند کنستانتین دوم (امپراتور روم از ۳۳۷ تا ۳۴۰م) (Jones, 1971, p. 118.) و فلاویوس ژولیوس والنس<sup>۴</sup> (۳۲۸ - ۳۷۸م) امپراتور روم بین سالهای ۳۶۴ تا ۳۷۸م (Gibbon, 1909, pp. 861-64.) و پادشاهی لومبوردها<sup>۵</sup> در جنوب ایتالیا (Jarnut, 2002, p. 61) و پادشاهی ویزیگوت‌ها<sup>۶</sup> در اسپانیا از اندیشه‌های آریوس طرفداری می‌کردند (McKitterick, Abulafia, 1995, Volume 1, pp. 183-209) همچنین با تبلیغاتی که اولفیلاس<sup>۷</sup> (۳۱۱-۳۸۳م) برای گوت‌ها<sup>۸</sup> در آلمان انجام داد، ایشان نیز پیرو تفکرات آریانیسم شدند (Van Kerckvoorde, 1993, p. 105).

گرچه با اجبار و فشار کلیسا و امپراتوران اروپایی، مسیحیان موحد کم کم از بین رفتند، ولی بقایای این تفکر تا امروز نیز باقی مانده است که به‌عنوان کلیساهای توحیدگرا<sup>۹</sup> شناخته می‌شوند. این جریان در اروپای مرکزی (بیشتر رومانی و مجارستان)، ایرلند، هند، جامائیکا، ژاپن، کانادا، نیجریه، آفریقای جنوبی، انگلستان و ایالات متحده آمریکا حضور دارند که فقط پدر را خدای قادر مطلق می‌دانند و به الوهیت عیسی مسیح ﷺ معتقد نیستند. فرقه‌هایی از مسیحیت، مانند سوسینیانسم<sup>۱۰</sup> (Mortimer, 2010, pp. 13-38) و شاهدان یهوه نیز به‌عنوان مسیحیان موحد شناخته می‌شوند (Holden, 2002, p. 24).

1. The onas.
2. Patrophilus.
3. Aetius.
4. Flavius Julius Valens.
5. Lombards.
6. Visigothic.
7. Ulfilas.
8. Goths.
9. Unitarianism.
10. Socinianism.

## نتیجه گیری

گرچه مسیحیان تثلیث گرا معتقد هستند عیسی مسیح علیه السلام خود را به عنوان خدا معرفی می کرده، ولی خداوند در قرآن به شدت این مسئله را نفی کرده است؛ از جمله در آیه ۱۱۶ سوره مائده به صراحت نظریه ای مطرح می شود که عیسی مسیح علیه السلام هیچ گاه معتقد به الوهیت خود نبوده و ادعایی مبنی بر خدایی خود مطرح نکرده است؛ البته این نظریه بر خلاف دیدگاه رایج کلیسا است. این تحقیق نشان داد که نظریه قرآن در نفی الوهیت مسیح علیه السلام از زبان خودش، به طور کامل موافق با عهد جدید موجود است و عیسی مسیح علیه السلام در هیچ بخشی از اناجیل ادعای الوهیت نکرده؛ بلکه با روش های مختلف تصریح می کند تنها یک خدا وجود دارد و آن هم فقط پدر است و یا پدر را از خود برتر می داند، صفات ذاتی خداوند شامل علم و حیات و قدرت را از خود نفی می کند و معتقد است حیات ذاتی ندارد و علم و قدرت وی نیز محدود است.

هیچ کدام از آیات مورد استناد مدافعان تثلیث، صراحتی بر اثبات مسئله الوهیت مسیح علیه السلام و یا تثلیث ندارند و شبیه همین آیات نیز برای سایر شخصیت ها مانند داود، سلیمان، حزقیال، ایلیا، حواریون و ایمان داران در متون عهدین به کار رفته است؛ ولی کلیسای تثلیثی در تناقضی الهیاتی، این شخصیت ها را خدا نمی داند و به صورت تبعیض آمیز، فقط درباره مسیح علیه السلام قائل به الوهیت شده است.

مطابق گزارش قرآن مجید، حتی عهد جدید کنونی نیز واجد هیچ آیه ای مبنی بر اثبات الوهیت مسیحی نیست و باور مسیحیان تثلیث گرا هیچ ریشه ای در فرمایشات مسیح علیه السلام در عهد جدید و یا در سایر آیات عهد جدید ندارد.

این مسئله با این پیش فرض است که پذیرفته شود کتاب مقدس کنونی همان کتاب مقدسی است که خدا فرستاده و هیچ تحریفی در آن رخ نداده است و در آن صورت باز هم نمی توان با آیات این کتاب الوهیت مسیح علیه السلام را ثابت کرد.



## فهرست منابع

- \* قرآن مجید (مترجم: مهدی فولادوند)
- \*\* کتاب مقدس (عهدین) (ترجمه قدیم / ترجمه هزاره نو).
۱. پل دوم، پاپ ژان. (۱۳۹۳). تعالیم کلیسای کاتولیک (مترجم: احمدرضا مفتاح و حسین سلیمانی و حسن قنبری). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
  ۲. الشیخ، علی. (۱۳۸۹). لاهوت المسیح عليه السلام فی المسيحية و الاسلام. قم: مؤسسه رافد.
  ۳. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۸). ترجمه تفسیر المیزان (ج ۶، مترجم: محمد باقر موسوی همدانی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
  ۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۵۰-۱۳۶۳). ترجمه تفسیر مجمع البیان (ج ۷، مترجم: هاشم رسولی). تهران: فراهانی.
  ۵. غزالی، محمد. (۱۴۲۰ق). الرد الجمیل لالهیه عیسی بصریح الانجیل (مصصح: آل زهوی، دانی بن منیر). بیروت: المكتبة العصرية.
  ۶. گایسلر، نورمن. (۱۳۹۵). پاسخ به اتهام. نسخه الکترونیک قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان <https://www.tebyan.net>. بازبایی ۸-۱۲-۱۴۰۱
  ۷. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۹). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
  ۸. مک گراث، الستر. (۱۳۸۵). درآمدی بر الاهیات مسیحی. تهران: انتشارات کتاب روشن.
  9. Abulafia, D., & Brett, M. (1995). *The new Cambridge medieval history*. Cambridge University Press.
  10. McKitterick, R., & Abulafia, D. (Eds.). (1995). *The New Cambridge Medieval History*: Cambridge University Press.
  11. Draper, J. W. (1864). *History of the intellectual development of Europe*. Harper & brothers.
  12. Ehrman, B. D. (2005). *Lost Christianities: The battles for scripture and the faiths we never knew*. Oxford University Press, USA.





13. Eliade, M. (1987). *The encyclopedia of religion* "Trinity". C. J. Adams (Ed.). (Vol. 15). New York: Macmillan.
14. Gibbon, E. (1909). *The history of the decline and fall of the Roman Empire*. Methuen & Company.
15. Herbermann, C. G., & Pace, E. A. (1910). *The Catholic Encyclopedia*: "Monarchians" *retrved*: <https://www.newadvent.org> in2023-03-12
16. Holden, A. (2002). *Jehovah's Witnesses: portrait of a contemporary religious movement*. Psychology Press.
17. Jarnut, Jörg. (2002). *Storia dei Longobardi* (in Italian). Torino: Einaudi.
18. Jones, A. H. M., Martindale, J. R., Morris, J., & Morris, J. (1971). *The Prosopography of the Later Roman Empire*: (Vol. 2). AD, pp. 395-527 (Vol. 2). Cambridge University Press.
19. Loyn, Henry Royston. (1991). *The Middle Ages*. New York: Thames & Hudson.
20. Mortimer, S. (2010). *Reason and religion in the English revolution: the challenge of Socinianism*. Cambridge university press.
21. Newcome, W. (1817). *The New Testament, in an Improved Version: Upon the Basis of Archbishop Newcome's New Translation: with a Corrected Text, and Notes Critical and Explanatory*. Richard & Arthur Taylor.
22. Parvis, S. (2006). *Marcellus of Ancyra and the lost years of the Arian controversy*. Oxford University Press on Demand.
23. Percival, H. R. (Ed.). (1900). *The seven ecumenical councils* (Vol. 14). Scribner's.
24. Schulthess, F. (1908). Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon: nebst einigen zugehörigen Dokumenten. *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*. "Emperor Constantine's Edict against the Arians" [fourthcentury.com](http://fourthcentury.com).
25. Swinburne, R. (1992). *Revelation*. Springer Netherlands.
26. Taylor, V. (1962). Does the New Testament Call Jesus God? *The Expository Times*.



تفصیل

بررسی دیدگاه قرآن و عهد جدید درباره الوهیت مسیح علیہ السلام

27. Van Kerckvoorde, C. M. C. E. (1993). *An introduction to middle Dutch*.  
Walter de Gruyter.
28. Wilson, B. (1942). *The Emphatic Diaglott New Testament. Interlinear  
Edition (Brooklyn, NY: Watchtower Bible and Tract Society,).*



تعمیر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۰)، تابستان ۱۴۰۲

## References

- \* The Noble Quran (translated into Persian by Mahdi Fuladvand).
- \*\* The Bible (Two Testaments) (Old Persian Translation / Hazara Naw).
1. Abulafia, D., & Brett, M. (1995). *The new Cambridge medieval history*. Cambridge University Press.
  2. Al-Shaykh, A. (1389 AP). *Lāhūt al-Masīḥ fī l-Masīḥiyya wa-l-Islām*. Qom: Rafed Institute. [In Arabic]
  3. Draper, J. W. (1864). *History of the intellectual development of Europe*. Harper & brothers.
  4. Ehrman, B. D. (2005). *Lost Christianities: The battles for scripture and the faiths we never knew*. Oxford University Press, USA.
  5. Eliade, M. (1987). "Trinity." In C. J. Adams (Ed.), *The encyclopedia of religion* (vol. 15). New York: Macmillan.
  6. Geisler, N. (1395 AP). *Reply to an accusation*. Qom: Tebyan Cultural and Information Institute. Retrieved from [www.tebyan.net](http://www.tebyan.net). [In Persian]
  7. Ghazālī, M. (1420 AH). *The elegant refutation of Jesus's divinity by explicit texts from the Gospel*. (D. Al Zahavi, Ed.). Beirut: al-Maktabat al-Asriyya. [In Arabic]
  8. Gibbon, E. (1909). *The history of the decline and fall of the Roman Empire*. Methuen & Company.
  9. Herbermann, C. G., & Pace, E. A. (1910). "Monarchians." In *The Catholic Encyclopedia*. Retrieved from <https://www.newadvent.org> in 2023-03-12.
  10. Holden, A. (2002). *Jehovah's Witnesses: portrait of a contemporary religious movement*. Psychology Press.
  11. Jarnut, Jörg. (2002). *Storia dei Longobardi*. Torino: Einaudi. [In Italian]
  12. Jones, A. H. M., Martindale, J. R., Morris, J., & Morris, J. (1971). *The Prosopography of the Later Roman Empire: AD pp. 395-527* (Vol. 2). Cambridge University Press.
  13. Loyn, Henry Royston. (1991). *The Middle Ages*. New York: Thames & Hudson.



14. Majlisī, M. B. (1403 AH). *Biḥār al-anwār*. (Vol. 9). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-ʿArabi. [In Arabic]
15. McGrath, E. (1385 AP). *An introduction to Christian theology*. Tehran: Ketab Roshan. [In Persian]
16. McKitterick, R., & Abulafia, D. (Eds.). (1995). *The New Cambridge Medieval History*: Cambridge University Press.
17. Mortimer, S. (2010). *Reason and religion in the English revolution: the challenge of Socinianism*. Cambridge university press.
18. Newcome, W. (1817). *The New Testament, in an Improved Version: Upon the Basis of Archbishop Newcome's New Translation: with a Corrected Text, and Notes Critical and Explanatory*. Richard & Arthur Taylor.
19. Parvis, S. (2006). *Marcellus of Ancyra and the lost years of the Arian controversy*. Oxford University Press on Demand.
20. Paul II, P. J. (1393 AP). *Catechism of the Catholic Church*. (A. R. Meftah, H. Soleimani, and H. Ghanbari, Trans.). Qom: Publications of the University of Religions and Denominations. [In Persian]
21. Percival, H. R. (Ed.). (1900). *The seven ecumenical councils* (Vol. 14). Scribner's.
22. Schulthess, F. (1908). Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon: nebst einigen zugehörigen Dokumenten. *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*. "Emperor Constantine's Edict against the Arians"fourthcentury.com. [In German]
23. Swinburne, R. (1992). Revelation. In *Our Knowledge of God: Essays on Natural and Philosophical Theology* (pp. 115-130). Dordrecht: Springer Netherlands.
24. Ṭabarsī, F. (1350-1363 AP). *Translation of Majma' al-bayān exegetis*. (H. Rasuli, Trans.). Tehran: Farahani. [In Persian]
25. Tabatabaei, M. H. (1378 AP). *Translation of al-Mīzān exegetis*. (M. B. Mousavi Hamadani, Trans.). Qom: Islamic Publishing Office of the Society of Seminary Teachers in Qom. [In Persian]



26. Taylor, V. (1962). Does the New Testament Call Jesus God? *The Expository Times*, 73(4), 116-118.
27. Van Kerckvoorde, C. M. C. E. (1993). *An introduction to middle Dutch*. Walter de Gruyter.
28. Wilson, B. (1942). *The Emphatic Diaglott New Testament (Interlinear Edition)*. Brooklyn, NY: Watchtower Bible and Tract Society.



۵۳

تفصیل

بررسی دیدگاه قرآن و عهد جدید درباره الوهیت مسیح علیہ السلام

**Research Article**  
**Evaluating Theodore Khoury's Method  
of Interpreting the Quran<sup>1</sup>**



**Nikzad Isazadeh<sup>2</sup>**

**Mahmoud Motavassel Arai<sup>3</sup>**

**Fariba Sedarat<sup>4</sup>**

Received: 04/09/2023

Accepted: 20/09/2023

**Abstract**

Orientalists have long been engaged in the study of the Quran, translating and interpreting it alongside other activities. Their objectives include identifying similarities or differences between the Quran and other scriptures, highlighting potential flaws within the Quran, and employing scientific criteria to uncover factual information. Theodore Khoury, a German Christian priest, dedicated a significant part of his scholarly career to translating and interpreting the Quran, gaining support from members of the Christian community. The primary objective of this research is to address the following question: How can we assess the

1. This article is derived from PhD dissertation, "Evaluating the methodology of Adel Theodore Khoury in interpreting the noble Quran," (supervisor: Dr. Nikzad Isazadeh and Advisor: Dr. Mahmoud Motevasel Arani), Kosar Islamic Science Education Complex, Tehran, Iran.
2. Associate professor, Center for Research on Quranic Sciences, Hadith, and Medicine, Tehran University of Medical Science, Tehran, Iran. Email: n-iesazadeh@sina.tums.ac.ir
3. Associate professor, Department of Islamic Teachings, Tehran University of Medical Science, Tehran, Iran. Email: Motavassel@tums.ac.ir
4. Seminary student, Level 4, Comparative Quranic Exegesis, Kosar Islamic Science Education Complex, Tehran, Iran (corresponding author). Email: sedarat.alzahra@gmail.com

\* Isazadeh, N. & Motavassel Arani, M. & Sedarat, F. (2023). Evaluating Theodore Khoury's Method of Interpreting the Quran. *Naqd va Nazar* 28(109), pp. 56-82. Doi: 10.22081/jpt.2023.67306.2061

● Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

exegetical methodology employed by Theodore Khoury in his interpretation of the Quran, considering its principles, rules, and sources? Through a descriptive-analytical study of this issue, examining the principles concerning miracles, rules regarding evidence, and the extent of utilizing different exegetical sources, it becomes evident that Theodore Khoury's interpretation is characterized by predominantly superficial interpretations of Quranic verses and occasional negligence, despite his acknowledgment of the Quran's divine and miraculous nature. These shortcomings arise from his heavy reliance on specific Sunni sources of Quranic exegesis. As a result, not only does he overlook the distinctions between the Quran and the Bible, but he also lacks a neutral and impartial perspective when it comes to various aspects of Islam and the Quran.

**Keywords**

Quran, Theodore Khoury, principles of exegesis, rules of exegesis, sources of exegesis.

### مقاله پژوهشی

## ارزیابی روش تئودور خوری در تفسیر قرآن کریم<sup>۱</sup>

نیکزاد عیسی زاده<sup>۲</sup>      محمود متوسل آرانی<sup>۳</sup>      فریبا صدارت<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۳      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹



### چکیده

قرآن کریم به عنوان یکی از کتاب‌های آسمانی، همواره مورد مطالعه مستشرقان با فعالیت‌های مختلفی از جمله ترجمه و تفسیر و با اهدافی چون ایجاد تشابه و یا تقابل قرآن و سایر کتاب‌های آسمانی، عرضه ضعف قرآن، کشف واقعیت با معیارهای علمی و ... بوده است. تئودور خوری کشیش مسیحی آلمانی است که بخش زیادی از فعالیت‌های علمی خود را بر ترجمه و تفسیر قرآن کریم متمرکز کرده و توانسته طرفدارانی را از جامعه مسیحیان به خود جلب کند. این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش است که روش تفسیری تئودور خوری، کشیش مسیحی آلمانی، در تفسیر او از قرآن کریم در محورهای مبانی، قواعد و منابع چگونه قابل ارزیابی است؟ بررسی توصیفی-تحلیلی این مسئله در سه حیطه مبانی در بخش اعجاز، قواعد در بخش توجه به قرائن و حیطه استفاده از منابع مختلف تفسیری

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «ارزیابی روش شناسی عادل تئودور خوری در تفسیر قرآن کریم» (استاد راهنما دکتر نیکزاد عیسی زاده و استاد مشاور دکتر محمود متوسل آرانی)، مجتمع آموزش عالی علوم اسلامی کوثر، تهران، ایران می‌باشد.

۲. دانشیار مرکز تحقیقات علوم قرآن، حدیث و طب دانشگاه علوم پزشکی تهران، تهران، ایران.

n-iesazadeh@sina.tums.ac.ir

Motavassel@tums.ac.ir

۳. دانشیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی تهران، تهران، ایران.

۴. طلبة سطح چهار تفسیر تطبیقی، مجتمع آموزش عالی علوم اسلامی کوثر تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

sedarat.alzahra@gmail.com

\* عیسی زاده، نیکزاد؛ متوسل آرانی، محمود و صدارت، فریبا. (۱۴۰۲). ارزیابی روش تئودور خوری در تفسیر قرآن کریم. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۰)، صص ۵۶-۸۲  
 Doi: 10.22081/jpt.2023.67306.2061





نشان می‌دهد تفسیر وی علی‌رغم اعتقاد به الهی و معجزه‌بودن قرآن، به دلیل بسنده کردن به برخی منابع اهل سنت در تفسیر آیات و عدم بررسی سایر مستندات مسلمانان، بیشتر با سطحی‌نگری در آیات و در برخی موارد با تسامح همراه بوده و همین امر موجب شده نه تنها تفاوتی میان قرآن و کتاب‌های مقدس نیابد، بلکه در برخی موارد او را از نگاه بی‌طرفانه نسبت به جنبه‌های مختلف اسلام و قرآن بازداشته است.

### کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، تئودور خوری، مبانی تفسیر، قواعد تفسیر، منابع تفسیر.



در ادبیات پژوهشگران دینی، باستان‌شناسی کتاب‌های مقدس، مضامین و محاکمی عهدین و نقد و بررسی آنها همواره مورد اهتمام بوده است. در این میان قرآن نیز یکی از زمینه‌های مطالعاتی مستشرقان در مسائل اسلامی بوده و فعالیت‌های مختلفی از جمله ترجمه، تفسیر، مطالعاتی در باب مباحث اصالت وحی، تاریخ و ترتیب نزول، مباحث تدوین، داستان‌های قرآن و امثال آن در ارتباط با آن انجام می‌شود. اما انگیزه فعالیت‌های قرآنی مستشرقان یکسان نبوده و برخی به منظور القای ضعف قرآن و دورداشتن پیروان مسیحیت در قبال تبلیغ و دعوت به اسلام و با هدف حرکت دفاعی از جانب کاتولیک بر ضد اسلام به قرآن روی آوردند؛ برخی دیگر نیز با اهدافی بر ضد قرآن و اسلام، همچون برتری یهود و مسیحیت بر اسلام و یا با اعتقاد به نگارش قرآن توسط پیامبر ﷺ از روی کتاب‌های مقدس یهودیان و مسیحیان، آن را مورد توجه قرار دادند. اما در این میان مستشرقانی بدون اهداف مغرضانه به اسلام و قرآن رجوع کردند. عادل تئودور خوری (۱۹۳۰م) مسیحی، در خانواده‌ای مذهبی و مسیحی متولد شد که تعلق خاطر آنان به اسلام شهرت فراوان داشت. وی پس از تحصیل در الهیات مسیحی و فلسفه و رسیدن به مقام کشیشی در بیروت و اخذ دکترای شرق‌شناسی در فرانسه، از سال ۱۹۶۶م به آلمان رفته و با تدریس و ادامه فعالیت در دانشکده الهیات دانشگاه مونستر آلمان، بخش عمده‌ای از پژوهش‌های خود را بر موضوع گفتگوی اسلام و مسیحیت متمرکز کرد. پرورش و بالندگی او در دو بستر فرهنگ دینی اسلام و مسیحیت، از او یک عالم متأله مسیحی و شخصیتی آگاه در الهیات، کلام، فلسفه و تفسیر در اسلام ساخت. خوری توانست در میان جامعه مسیحیت کاتولیک جایگاه ممتازی کسب کند. آثار وی در زمره مهم‌ترین منابع قابل استناد در مطالعات اسلامی، در اروپا مورد توجه افراد بسیاری قرار گرفت. حاصل مطالعات او به زبان‌های گوناگون در قالب کتاب و مقالات دینی، از جمله اخلاقیات اسلام، اسلام و آزادی دینی، لله المشرق والمغرب، محمد کیست، تسامح و آزادی دینی در اسلام، مسیحیت و مسیحیان در اندیشه مسلمانان معاصر و... بیشتر به معرفی اسلام به جوامع مسیحیان، بیان مواضع اختلاف مسلمانان و



مسیحیان و منابع مسلمانان برای اثبات حقانیت خود از درون مسیحیت پرداخته است. مبنای فکری او تأکید بر اهمیت عقلانیت و تعقل و گفتگوی میان ادیان می‌باشد. وی در این راستا با هدف ایجاد ارتباط و اتحاد بین اسلام و مسیحیت، ضمن بررسی تشابهات بین قرآن، انجیل و تورات، به ترجمه و تفسیر قرآن به زبان آلمانی پرداخت. خوری تفسیر قرآن به زبان آلمانی را در دوازده جلد تنظیم کرده و در پایان دوازده جلد را در یک جلد خلاصه می‌کند. گرچه به نظر نگارنده، جهت پژوهش برای دریافت مطلب و مقصود کامل وی باید به جلد اصلی دسترسی داشته و آن را مورد بررسی قرار داد.

در حوزه فعالیت‌های قرآنی مستشرقان پژوهش‌های مختلفی از جمله «مستشرقان و قرآن» از محمود کریمی در نشریه گلستان، «منبع‌شناسی قرآن و مستشرقان» از حسن رضایی، «مستشرقان و مسئله تحریف قرآن» از احمد قرائی سلطان‌آبادی، «بررسی تفسیر قرآن به زبان آلمانی اثر پروفیسور عادل تئودور خوری» از محمدحسن زمانی و استفان فردریش شفر در مجلله قرآن‌پژوهی خاورشناسان، «اسلام و مستشرقان» از احمدی میانجی در مجله مکتب تشیع، «درآمدی بر قرآن‌پژوهی مستشرقان و آسیب‌شناسی آن» در پژوهش دینی انجام شده است. موضوعات مطرح‌شده در این مقالات یا به طور کلی انگیزه‌ها و اهداف مستشرقان را بیان کرده و به نقد و بررسی آن پرداخته است یا جهت خاصی از فعالیت آنان را به صورت موضوعی بسط داده و آثار و برخورد با آن را مورد بحث قرار داده و یا شاخه‌هایی از آن را به صورت تطبیقی با اندیشمندان اسلامی مورد ارزیابی قرار داده است. قابل توجه اینکه در این پژوهش‌ها به برخی از فعالیت‌های مستشرقان در اسلام و قرآن پرداخته شده؛ اما تحقیقی جامع که به تحلیل و نقد روش‌های تفسیری مستشرقان با محوریت روش تفسیری کشیش مسیحی «عادل تئودور خوری» بپردازد یافت نشد؛ به خصوص آنکه این مستشرق مسیحی از کشیش‌های معاصر بوده و با تأکید بر اهمیت عقلانیت و تعقل و گفتگوی میان ادیان، هدف خود از ترجمه و تفسیر را ایجاد ارتباط و اتحاد بین اسلام و مسیحیت برای شناساندن اسلام به مسیحیان توسط خود قرآن اعلام کرده است؛ لذا پژوهش حاضر روش تفسیری خوری را در تفسیر کلام الهی مسلمانان مورد ارزیابی قرار داده است.





- همچنین پرسش‌هایی که در این پژوهش به دنبال پاسخ آن هستیم عبارت‌اند از:
۱. مبانی، قواعد و منابع خوری در تفسیر قرآن کریم چگونه قابل ارزیابی است؟
  ۲. ارزیابی روش تفسیری خوری چه رابطه‌ای میان کتاب‌های مقدس ایجاد می‌کند؟

### ۱. مبانی تفسیر تئودور خوری

دستیابی به رهنمودهای قرآن به‌عنوان بلندمرتبه‌ترین علم الهی، مسلمانان و دانشمندان ادیان و مذاهب دیگر را به تفسیر قرآن در مکتب‌های تفسیری مختلف واداشته است. یکی از مباحث مهم در این حوزه، مبانی تفسیر متشکل از اصول بنیادینی مانند اعجاز قرآن، مصونیت قرآن و امکان دستیابی به مراد خداوند است. هر نوع موضع‌گیری در خصوص آنها، اصول تفسیری را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این پژوهش موضع‌گیری تئودور خوری در اعجاز قرآن که مهم‌ترین مبنا در روش تفسیری است ارزیابی می‌شود.

#### ۱-۱. اعجاز قرآن

بررسی تفسیر قرآن تئودور خوری به زبان آلمانی، روش وی در به‌کارگیری برخی مبانی تفسیری را آشکار می‌دارد. مهم‌ترین مبنا در روش‌شناسی قرآن، اعتقاد به اعجاز الهی بودن آن، بقا و عدم بطلان معارف قرآن بدون کوچک‌ترین تغییر و تبدلی حتی در گذر زمان (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶۲) و مصون از تحریف و تغییر بودن از جمیع جهات است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۲۴). خوری نیز در آثار خود الهی بودن قرآن را مبنا قرار داده و در هیچ موردی از فعالیت‌های قرآنی خود، بر خلاف اعجاز قرآن سخنی به میان نیاورده است. (خوری، ۱۹۹۱م، ج ۲، ص ۷۵). او بر خلاف اعتقادات مسیحیان، پیامبران را فرستاده الهی و مجهز به اعجاز معرفی کرده و بر کلام خدا بودن قرآن تأکید دارد؛ از این رو وی قرآن را مشتمل بر مبانی فلسفی، اجتماعی و سیاسی در کنار امور دینی اعم از گزاره‌های ایمانی، تقوا، هنجارهای اخلاقی و رفتاری و حتی قوانین زندگی اجتماعی و حکومت‌داری اسلامی دانسته (خوری، ۱۹۹۱م، ج ۲، ص ۷). و از نظر او همین امر موجب

شده میان قرآن و سایر کتاب‌های مقدس در طرح قوانین زندگی از جانب خداوند اشتراک و تشابه وجود داشته باشد (خوری، ۱۹۹۱م، ج ۲، ص ۲۴۶). این تشابه در چند جای کتاب مقدس مشهود است؛ از جمله «تا از یهوه خدای خود ترسان شده، جمیع فرایض و اوامر او را که من به شما امر می‌کنم نگاه داری، تو و پسرت و پسر پسرت، در تمامی ایام عمرت و تا عمر تو دراز شود. پس ای اسرائیل بشنو و به عمل نمودن آن متوجه باش تا برای تو نیکو باشد. پس فرایض و احکام مرا نگاه دارید که هر آدمی که آنها را بجا آورد در آنها زیست خواهد کرد، من یهوه هستم» (تثیه فصل ۶: آیات ۲ و ۳؛ حزقیال فصل ۱۱: آیه ۲۰؛ لاویان فصل ۵: آیه ۱۸). خوری با طرح مسئله تحدی، قرآن را در عالی‌ترین جنبه اعجاز جهت مبارزه طلبی با دیگران معرفی می‌کند. او وجود آیات تحدی در قرآن را از تعالیم و فلسفه اسلامی دانسته که دلیل بر اعجاز قرآن و بی‌نظیر و غیر قابل تقلید بودن آن است. از نظر او تحدی، معجزه تصدیق قرآن و دلیل اصالت رسالت پیامبر اسلام ﷺ محسوب می‌شود؛ چنانکه در ذیل آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره، ۲۳) آورده است: «مقصود از شاهدان شما موجوداتی هستند که مشرکان در کنار خدا به آنها یا هم‌کیشانان خدمت می‌کنند. در این آیه کافران و کسانی که دچار شک و تردید هستند به مبارزه طلبیده شده‌اند. این مبارزه طلبی جزئی از تعالیم و فلسفه اسلامی در غیر قابل تقلید بودن و بی‌نظیر بودن و ویژگی اعجاز قرآن است که به‌عنوان معجزه تصدیق شناخته شده و معتبر است و به‌عنوان دلیل اصالت و نابی فرستاده و پیام‌آور حضرت محمد به حساب می‌آید» (خوری، ۲۰۰۷م، ذیل آیه ۲۳).

وی همچنین در تبیین اعجاز و حفظ و بقای قرآن ذیل آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر، ۹) می‌گوید: «یقیناً ما آنها را به گونه‌ای حفظ خواهیم کرد تا حتی احتمال هیچ‌گونه تغییر، تحریف یا کاهشی در آن داده نشود؛ از این‌رو قرآن به‌عنوان یک کتاب برجسته و قابل ستایش است که قبل و بعد از آن هیچ نسخه جعلی نیامده و حفظ قرآن در لوح محفوظ در آیات متعددی از جمله آیه «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج، ۲۳) اشاره شده است» (خوری، ۱۹۹۷م، ج ۸، ص ۳۷۹).





در ارزیابی روش خوری در به کارگیری مبانی تفسیری باید گفت وی در ذیل آیه ۲۳ سوره بقره به صراحت به اعجاز قرآن پرداخته و ضمن اعتقاد بر نبود نسخه جعلی از قرآن و قابل ستایش بودن آن، بر آسمانی بودن و عدم تحریف قرآن تأکید دارد. حال آنکه خوری در ذیل آیات قرآن از جمله آیه «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْزَنُونَ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره، ۷۵) که به تحریف کتاب مقدس از جانب یهودیان اشاره دارد، این مطلب را انکار نکرده و می‌گوید: «وقتی برخی از آنان کلام خدا را شنیدند، آگاهانه آن را تحریف کردند. قرآن مشخص نمی‌کند که آیا مراد از مخاطبان این آیه یهودیان گذشته است یا معاصر؛ بدین معنا که:

- یا تحریف کلمات الهی در زمان موسی علیه السلام بود: هنگامی که موسی علیه السلام کلام الهی ابلاغ شده را برای هفتاد نفر بیان کرد، اما آنان گفتند: ما شنیدیم که خداوند گفت: اگر می‌توانید این موارد را برآوردید، اگر نمی‌توانید خود را اذیت نکنید، مهم نیست.

- یا تحریف کلام الهی در زمان محمد صلی الله علیه و آله بود: شامل تغییر ویژگی‌های پیامبر آینده در نوشتار آنان است تا مجبور نشوند به او ایمان آورده، یا قوانین خدا را تغییر دهند» (خوری، ۱۹۹۱م، ج ۲، صص ۲۷-۲۸).

خوری معنای کلمه «یحزفون» را شامل سه معنای تغییر، تبادُل یا حذف از معنای صحیح دانسته که تحریف کلام خدا یا به معنای جعل متن، یا تفسیر پیچیده این کلمات و یا حذف آنهاست. خوری ضمن پذیرش تحریفی که قرآن در مذمت پیروان یهود آن را مطرح کرده، از جانشینی کلام بشر به جای کلام الهی اعلام انزجار کرده و با اشاره به اینکه نسخه‌های خطی تورات نگاشته دست دانشمندان یهود است، این عمل را به نوعی تحریف برمی‌شمرد، اما معتقد است عبارت «وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ» بیان نظر قرآن به تحریف کتاب مقدس از جانب بعضی از علمای یهود می‌باشد.

وی با توجه به عبارت «لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا؛ آن را به قیمت اندک می‌فروشند» در آیه «قَوْلٍ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلٍ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (بقره، ۷۹) که متن‌های تورات یا

نسخه‌های خطی آن را که توسط دانشمندان ساخته شده، با توجه به تلقی قرآن مبنی بر کالای تجاری دانستن آن بیان می‌دارد: «یا متن‌های تحریف‌شده‌ای وجود دارد که با دست آنان نوشته شده یا متون مقدس، اما دقیقاً به همین دلیل آنها را و حتی کلمات خودشان را که به عنوان کلمات خدا بیان کرده‌اند، نباید به عنوان کالا تلقی کنند» (خوری، ۱۹۹۱م، ج ۲، صص ۳۱-۳۲). مؤید پذیرش تحریف کتاب مقدس از جانب او اشاره به «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ» (توبه، ۳۰) و بیان بازنویسی کتاب مقدس توسط «عزرا» یا «عذیر» است که از خود کتاب مقدس بازگو کرده است: «مقصود از «عزرا»، «اسدرس» است که در نیمه دوم قرن پنجم قبل از میلاد از تبعید بنی اسرائیل در بابل همراه با تعدادی از یهودیان به فلسطین بازگشت و بخشی از کتب گمشده تورات را بازنویسی کرد» (عزرا فصل ۷: آیات ۶ تا ۱۲؛ نحما فصل ۸: آیات ۲ تا ۸؛ خوری، ۱۹۹۶م، ج ۷، صص ۳۱۶-۳۱۷).

خوری با استناد به آیه «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ...» (مائده، ۱۱۶) که ادعای مسیحیان در الوهیت عیسی علیه السلام را رد کرده، تنها یک جمله ذکر کرده و می‌گوید: «گویا قرآن برخی از جملات انجیل را در مورد عیسی مسیح رد می‌کند، اما به صراحت مطلبی را در رد یا قبول سخن قرآن و اینکه تحریف شده باشد نمی‌آورد» (خوری، ۱۹۹۵م، ج ۶، ص ۱۹۳).

ارزیابی روش خوری در به کارگیری مبانی تفسیری در بخش اعجاز نشان می‌دهد تأکید او بر الهی، قدسی و معجزه‌بودن قرآن و ذکر مشابهاتی از قوانین حاکم بر زندگی انسان‌ها در قرآن و کتاب مقدس می‌تواند نقش مهمی در شناخت جایگاه کتاب آسمانی مسلمانان به مسیحیان در راستای هدف وی داشته باشد. گرچه او به صراحت در تفسیر خود به الهی‌بودن انجیل و یا تحریف آن توسط مسیحیان سخنی به میان نیاورده، اما با رد عمل برخی از عالمان یهودی در تحریف کتاب مقدس و پذیرفته‌نشدن بعضی از فقرات انجیل از طرف قرآن، این تحریف را شامل همه ابعاد و اجزای کتاب‌های آسمانی و همه پیروان آنها ندانسته تا مسلمانان را از اتهام قضاوت ناعادلانه در غیر الهی دانستن تمام کتاب مقدس مبرا سازد.





## ۲. قواعد تفسیر خوری

در تفسیر صحیح قرآن که خداوند به زبان مردم با مردم سخن گفته لازم است قواعد متقن عقلی و نقلی مرتبط با آیات، شناسایی و به کار گرفته شود تا مخاطب را در رسیدن به فهم صحیح و مراد جدی خداوند یاری رساند. برخی از این قواعد عبارت‌اند از در نظر گرفتن قرائت‌های صحیح، در نظر گرفتن مفاهیم واژه‌ها و قواعد ادبیات عرب و در نظر گرفتن قرینه‌های پیوسته و ناپیوسته. تئودور خوری در تفسیر خود بسیاری از این قواعد را به کار گرفته که به برخی از آنها نقدهایی وارد است. یکی از ضروری‌ترین قواعد برای فهم کامل مراد خداوند در آیات، توجه به قرائن پیوسته است؛ لذا در این پژوهش این بخش از قواعد تفسیری خوری مورد ارزیابی قرار گرفته است.

### ۲-۱. توجه به قرائن

قرائن در اصطلاح تفسیری اموری است که با ارتباط لفظی یا معنوی با آیات، مفسر را در دست‌یابی به مفاد کلام و درک مراد اصلی خداوند مدد می‌رساند (رجبی، ۱۳۸۵، ص ۸۵). عادل تئودور خوری به‌عنوان یک مفسر غیر مسلمان، بیش از سایرین نیازمند توجه به قرینه‌ها می‌باشد. در این پژوهش قرینه‌های سیاق و فضای نزول به‌عنوان نمونه‌ای از قرائن به کار گرفته توسط او و به جهت کاربردی بیش از سایر موارد در تفسیر وی ارزیابی شده است.

### ۲-۱-۱. سیاق

سیاق در کلام عبارت است از در پی یکدیگر آمدن کلام و طرز جمله‌بندی، اسلوب و روش جاری بر سخن یا نوشتار (ابراهیم و دیگران، ۱۴۲۵ق، ص ۴۶۵) و هر دلیل پیوندخورده با لفظ و عبارتی که می‌خواهیم بفهمیم؛ خواه از مقولۀ الفاظ باشد، مانند کلماتی که با لفظی که می‌خواهیم آن را بفهمیم یک کلام واحد و به هم پیوسته تشکیل داده و یا قرینه‌ی حالیه باشد، مانند موقعیت‌ها و شرایطی که کلام را احاطه کرده و موضوع لفظ را روشن می‌کند (صدر، ۱۴۱۹ق، ص ۸۹). سیاق برای فهم مراد اصلی آیات با انواع سیاق کلمات،



سیاق جمله و سیاق آیات مورد توجه و کاربرد خوری در تفسیر آیات قرار گرفته است. در توجه به سیاق کلمات، یک واژه با ظهور معنایی متفاوت در جملات مختلف، معنایی متناسب با کلمات دیگر یک جمله به مفسر می‌دهد؛ به عنوان مثال تئودور خوری در این نوع کاربرد، از واژه «دین» در آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه، ۳۳)، دین اسلام را قصد کرده است؛ چراکه وی مقصود از خطاب ناگهانی آخر آیه را همه غیر مسلمانان اعم از یهودیان و مسیحیان دانسته و برداشت خود را از «وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»، وعده پیروزی اسلام بر همه ادیان اعلام کرده است (خوری، ۱۹۹۶م، ج ۷، ص ۳۱۸)؛ اما همین واژه را در آیه «بَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخَرَّ جَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (يوسف، ۷۶)، با توجه به سیاق آیه به معنای قوانین وضع شده توسط حاکم گرفته است (خوری، ۱۹۹۷م، ج ۸، ص ۲۶۵) و سپس در تأیید معنایی که از واژه گرفته، مشابه سیاق آیه را به کتاب مقدس ارجاع داده است: «و او تجسس کرد و از مهتر شروع نموده، به کهنتر ختم کرد و جام در عدل بنیامین یافته شد» (پیدایش فصل ۴۴: آیه ۱۲).



کاربرد سیاق جملات زمانی است که یک جمله از قرآن قرینه معنایی برای جمله دیگری از همان آیه می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۴۲۲)؛ برای مثال تئودور خوری در آیه «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَ أَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ» (بقره، ۸۳) که آخر آیه با دو جمله «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَ أَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ»، بر خلاف ابتدای آن به سیاق مخاطب تغییر یافته، در تعیین مخاطب این دو عبارت، نظرات متفاوت را در سه گروه بیان کرده: «برخی با توجه به وحدت متن، قوم یهود پیشین را مخاطب این آیه و آیه قبل گرفته‌اند؛ گروه دوم قوم یهود در عصر حضرت محمد ﷺ را مخاطب می‌دانند که جز عده اندکی از ایشان، بقیه به حضرت محمد ﷺ ایمان نیاوردند؛ گروه سوم عبارات را به قوم یهود اولیه نسبت داده‌اند؛ با این حال پایان جمله دوم را به یهودیان زمان حضرت محمد ﷺ منسوب می‌دانند» (خوری،



۱۹۹۱م، ج ۲، ص ۳۹). خوری در این عبارات گرچه از کلمه سیاق استفاده نکرده، اما تعبیر او از کلمه «وحدت متن» که آورده است، همان معنای سیاق را دارد و اگر اهمیتی به سیاق آیه نمی‌داد، لزومی در عنوان گروه‌های مختلف در خصوص تعیین مخاطب وجود نداشت. وی در ادامه به دنبال روال مشابه‌یابی در آموزه‌های مشترک قرآن و کتاب مقدس، ارجاع به تکرار برخی از موضوعات آیه در کتاب مقدس داده است؛ از جمله احترام به پدر و مادر (خروج فصل ۲۰: آیه ۱۲؛ لاویان فصل ۱۹: آیه ۳؛ تثنیه فصل ۵: آیه ۱۶) و توجه به یتیم و مسکین (ایوب فصل ۲۹: آیه ۱۲؛ تثنیه فصل ۱۵: آیات ۷ و ۹ و ۱۱).

قسمت سوم سیاق در مجموعه آیاتی که با تناسب مفهومی واحد نازل شده‌اند کاربرد دارد. توجه به سیاق واحد حاصل از ارتباط مفهومی آیات مدنظر، مفسر را در رسیدن به مراد اصلی آیه یاری می‌رساند؛ برای نمونه خوری به ارتباط مفهومی آیات ۱۵۳ تا ۱۵۷ بقره: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اشْتَعِبُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ (۱۵۳) وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ (۱۵۴) وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِسَيِّئٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (۱۵۵) الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ (۱۵۶) أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ (۱۵۷)» پرداخته است. وی قبل از شروع به تفسیر، مفهوم واحد آیات را ذکر کرده: «این آیات دربردارنده سخنان دلگرم‌کننده برای مسلمانان است که برای غلبه بر عواقب شکست در نبرد با دشمن به آنها کمک می‌کند. شاید بتوان آن را به شکست احد در سال ۶۲۵ میلادی یا به قول ابن عباس به رزمندگان کشته‌شده در جنگ بدر در سال ۶۲۴ میلادی ربط داد که با وجود پیروزی، کشته‌شدن آنها مسلمانان را اندوهگین کرد» (خوری، ۱۹۹۱م، ج ۲، ص ۱۷۷). پی‌بردن به این مفهوم در سیاق آیات، مفسر و خواننده را در کاربرد آیات و تعمیم مفهوم به موارد مشابه کمک می‌کند. در خلال این دسته از آیات، خوری واژه‌های مشابه آن را در کتاب مقدس ذکر کرده است: «سبیل الله» در آیه ۱۵۴ بقره (پیدایش فصل ۱۸: آیه ۱۹؛ تثنیه فصل ۱۹: آیه ۹؛ مرقس فصل ۱۲: آیه ۱۴؛ لوقا فصل ۲۰: آیه ۲۱)، «اصابة» و «مصيبة» در آیه ۱۵۶ بقره (داوران فصل ۲۰: آیه ۱۴؛ تواریخ فصل ۲۰: آیه ۹؛ ایوب فصل ۴۲: آیه ۱۱)، «ما از آن خداییم» (إِنَّا لِلَّهِ) در

آیه ۱۵۶ بقره (تثنيه فصل ۱۰: آیه ۱۴؛ مزامير فصل ۲۴: آیه ۱). این روش توجه مسیحیان را به وجود مشابهاتی در آموزه‌های کتاب آسمانی خود با قرآن جلب می‌کند.

نمونه دیگر مجموعه آیات ۱۹۰ تا ۱۹۵ بقره است: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يقاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (۱۹۰) وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَ آخِرُ جُوهْمُ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكافِرِينَ (۱۹۱) فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۹۲) وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (۱۹۳) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (۱۹۴) وَ اتَّقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (۱۹۵)». خوری در تبیین مفهوم واحد آیات، از قول ابن عباس به صلح حدیبیه اشاره و اضافه کرده: «اما اصحاب او از قبیله قریش می‌ترسیدند که مکه عهد خود را زیر پا بگذارد و دوباره آنها را رد کرده، با آنها بجنگد. اما مسلمانان در ماه حرام به مبارزه با دشمنان خود دست نمی‌زنند. پس این آیات قرآن آمد تا مسلمانان بدانند که چگونه رفتار کنند. مقررات مراحلی را نشان می‌دهد؛ از مبارزه محدود تا جنگ مطلق، حذف تابوی ماه‌های حرام در زمانی که شرایط اقتضا می‌کند. اگر همه اینها درست باشد، این آیات مربوط به دوره بین سال‌های ۶۲۸ و ۶۲۹ میلادی است» (خوری، ۱۹۹۱م، ج ۲، ص ۲۸۱). خوری در خلال تفسیر این آیات برداشت خود از «فتنه» در «الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» را در مشابهت با کتاب مقدس تعبیر به فریب مؤمنان می‌کند (خروج فصل ۳۴: آیه ۱۶؛ تثنيه فصل ۱۱: آیه ۱۶).

در تحقق سیاق جملات و آیات بر اساس قواعد تفسیری، پیوستگی در نزول و ارتباط موضوعی شرط است. در ارزیابی تفاسیر در دسترس از تئودور خوری معلوم می‌شود وی در مواردی که به‌عنوان نمونه ذکر شد و بسیاری از موارد دیگر که شرایط تحقق سیاق موجود بوده، به ذکر تناسب و ارتباط مفهومی بین آیات پرداخته است. او حتی در ابتدای هر سوره، تناسب معنایی را که بین مجموعه آیات سوره برقرار می‌باشد





تبیین کرده است. اما در ارجاع و مشابه‌یابی با کتاب مقدس، مانند همانند‌یابی واژه‌های یا اصل اخلاقی، به طور موردی اشاره کرده و ارجاع داده است.

## ۲-۱-۲. فضای نزول

مجموعه امور دخیل در نزول آیات با عنوان فضای نزول تأثیر مهمی در فهم معانی قرآن و استنباط احکام دارد. ادعای برخی به عدم امکان تفسیر آیه بدون آگاهی از فضای نزول ناظر بر آیه (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰)، این علم را به روشی مستحکم در فهم معانی قرآن تبدیل می‌کند (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۷) که منجر به فهم تمامی قرآن می‌شود. در یک تقسیم‌بندی می‌توان فضای نزول آیات را اموری مانند سبب نزول، شأن نزول، فرهنگ مردم زمان نزول و زمان و مکان نزول آیات دانست. تئودور خوری نیز در مراجعه به فضای نزول برای تفسیر آیات اهتمام داشته است؛ برای نمونه وی در تفسیر آیه «إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا...» (بقره، ۱۵۸)، عدم توجه به سبب نزول را منجر به برداشت نادرست از آیه، یعنی جواز سعی بین صفا و مروه در اعمال حج و عمره می‌داند که این معنا با وجود مورد اتفاق بیشتر علما منافات دارد. تئودور خوری با در نظر گرفتن این قرینه، تفسیر صحیحی از آیه ارائه داده است. وی حکم مذاهب اسلامی را از تفسیر فخر رازی به همراه انتخاب خود او بیان کرده و در نهایت وابستگی تفسیر به روایت سبب نزول را اعلام کرده است؛ با این بیان که بر اساس روایات اسلامی دویدن بین صفا و مروه یکی از مناسک واجب زیارت است. این که آیه در ابتدا با بیان «فَلَا جُنَاحَ» این دوره را به عنوان اعمال داوطلبانه طبقه‌بندی می‌کند، باعث اختلاف نظر بین دانشمندان شده است که آیا اکنون جزء ضروری مناسکی است که هر کس باید خود آن را انجام دهد (به گفته بنیان‌گذار مکتب شافعی) یا متعلق به آیین‌های عمومی است و تعهداتی که ممکن است در شرایطی زائر از آن معاف شود (به گفته مؤسس مکتب ابوحنیفه) و یا فقط توصیه شده است (به گفته ابن حنبل)، به گونه‌ای است که ترک آن به معنای هیچ جرمی نیست و عواقبی در پی ندارد (بنابر نقل از ابن الزبیر، مجاهد و عطا) (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۳۷). اگر این آیه را تعریف نهایی

مناسک زیارتی بدانیم، نوع و متن رسمی، تفسیر رضایت‌بخشی ارائه نمی‌کند. راه‌حل مشکل، قرارداد آیه در مرحله مقدماتی اعلام شرایط اعمال است. در این صورت تعیین نهایی مناسک در وهله اول ممکن می‌شود. تعبیر «فلا جناح» به اجازه انجام مناسک مشروع بین دو تپه اشاره دارد؛ با این بیان که دیگر نباید این تپه‌ها را عبادتگاه شرک‌آمیز دانست، بلکه آنها نشانه‌های عبادت خداوند هستند و دویدن بین آنها جرم نیست؛ سپس این دویدن واجب شده و از آن زمان یکی از آداب واجب زیارت اسلامی است (خوری، ۱۹۹۱م، ج ۲، صص ۱۸۹-۱۹۰). در نهایت برای تأیید صحت این تفسیر به روایت ابن عباس درباره سبب نزول آیه اشاره کرده است: «پیشینه این تفسیر گزارشی از ابن عباس است که می‌گوید: مشرکان عرب صفا و مروه را عبادتگاه گنجینه‌های خود می‌دانستند. بر هر تپه‌ای بتی بود که مشرکان به دور آن می‌چرخیدند؛ از این رو انجام اعمال در هر دو تپه ابتدا مورد نفرت مسلمانان قرار گرفت. قرآن سپس ارتباط اولیه با ابراهیم، هاجر و اسماعیل را بر اساس تعبیر خود بازگرداند و تپه‌ها را نمادهای آیینی (شعائر) خدا اعلام کرد» (خوری، ۱۹۹۱م، ج ۲، ص ۱۹۰). خوری در ادامه در بیان مشابَهت علت سعی بین صفا و مروه در داستان مشترک قرآن و کتاب مقدس، به جریان حضرت ابراهیم علیه السلام با هاجر و اسماعیل در کتاب مقدس ارجاع داده است (پیدایش فصل ۲۱: آیه ۱۴).

آگاهی از قرینه زمان و مکان نزول آیات نیز مفسر را در رسیدن به معنای آیه و تشخیص تفسیر درست از نادرست یاری می‌کند؛ برای مثال در آیه «یا أَيُّهَا الرُّسُلُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (مائده، ۶۷)، برای فهم مقصود اصلی از «ما أُنزِلَ إِلَيْكَ»، دیدگاه‌های گوناگونی از جمله ناسزاگویی نسبت به بت‌ها، عیب‌جویی از دین مشرکان و دستور جهاد و قتال با مشرکان ذکر شده است (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، صص ۱۸۰-۱۸۱). ولی وقتی از روایات و نقل‌های تاریخی معتبر آگاه شویم که آیه کریمه در سال دهم هجری، هنگام بازگشت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از حجة الوداع در غدیر خم نازل شده (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۹۸)، پس در سال آخر عمر شریف پیامبر صلی الله علیه و آله بوده؛ در این صورت سایر دیدگاه‌ها مبنی بر ناسزاگویی نسبت به بت‌ها، عیب‌جویی از دین مشرکان و دستور جهاد و قتال با مشرکان باطل خواهد بود. این بار تئودور خوری در تفسیر آیه توجه به فضای نزول نداشته و نظر





خود را این گونه بیان کرده: «زمینه نشان می دهد فراخوان مربوط به مبارزه با یهودیان و موضوعاتی است که در آیات قبلی مورد بحث قرار گرفته است: سنگسار به عنوان مجازات زنا، میزان قصاص برای قتل و تمسخر از طرف یهودیان» (خوری، ۱۹۹۶م، ج ۶، ص ۱۲۸)؛ یعنی خوری موضوع این آیه را در خصوص مناظرات و گفتگوها با یهودیان می داند؛ چون آیات قبلی مربوط به مناظره با یهودیان است و هیچ سخنی از واقعه غدیر خم به میان نیاورده است. اگرچه پس از آن قولی را از ابن عباس بر اساس نظر دیگران مطرح کرده و از این طریق آیه را مرتبط با امام علی علیه السلام دانسته، اما در آن ولی و مولی را به لفظ دوست و کیل و مدیر ترجمه کرده است: «روایتی که به ابن عباس و دیگران برمی گردد بیان می کند که این آیه به فضایل علی علیه السلام و موقعیت خاص او در جامعه اشاره دارد. تا این آیه نازل نشده بود، محمد صلی الله علیه و آله و سلم درباره آن اظهار نظر نمی کرد. سپس دست علی را گرفت و گفت: هر که من امانت دار او هستم، وصی او نیز علی علیه السلام است. خدایا دوست هر که دوستش است و دشمن هر که دشمن اوست باش. سپس عمر او را ملاقات کرد و گفت: خوشا به حال تو ای پسر ابوطالب، تو و کیل من و و کیل هر مؤمن و هر مؤمنه ای شدی» (خوری، ۱۹۹۶م، ج ۶، ص ۱۲۸). با این تعبیر خوری این آیه را با آیه قبل و بعد در یک سیاق دانسته و آن را در خصوص گفتگو با اهل کتاب تفسیر کرده است. فخر رازی نیز در تفسیر خود همین طور عمل کرده؛ یعنی این حدیث را ذکر و بعد آن را رد کرده است؛ به این دلیل که آن را اجنبی و غیر مرتبط با مطالب آیات قبل و بعد تشخیص داده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۰۱)؛ در صورتی که علامه طباطبایی رحمته الله علیه احتمال مورد آیه در خصوص مناظرات و گفتگوهای یهودیان را با شیوه های مختلف و با ذکر احتمالات مورد بحث مفسرین رد کرده و سیاق این آیه را جدا از آیات قبل و بعد دانسته و سپس درستی قول بنی عباس در خصوص ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باید به مردم ابلاغ می فرموده تا تداوم و تمامیت اصل دین استقرار یابد را اثبات کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، صص ۴۲-۴۳). نتیجه اینکه عادل ثنودور خوری با عدم توجه به زمان و مکان نزول، پی به مفاد اصلی آیه نبرده است؛ بنابراین او با وجود استفاده از قرینه های فضای نزول در تمام آیاتی که لزوم ارجاع به آنها وجود دارد، بنای کار

خود را تفسیر مفسران اهل سنت قرار داده است؛ لذا در آیاتی مانند آیه ۶۷ مائده که اعلام ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌باشد، توجهی به این مهم نداشته است. شاید نتوان تنها رجوع به منابع اهل سنت را نقد بر عدم توجه خوری بر تمام موارد فضای نزول دانست؛ زیرا منابع متعددی از علمای اهل سنت موجود است که در آنها به مستندات شیعی نیز پرداخته شده و آیات بر اساس آنها نیز تحلیل یافته است؛ اما نحوه انتخاب خوری در تفاسیر ارجاعی که مفسران آنها به نوعی استفاده از پیش فرض‌های فرقه‌گرایانه در تفسیر داشته‌اند، در برخی موارد او را از پرداختن به تمام جنبه‌های لازم در قواعد تفسیری غافل کرده است.

### ۳. منابع تفسیر خوری

مقصود از منابع تفسیر مستندات یا معلومات مرتبط با قرآن است که نه تنها مفسر را عالم به فهم معانی ظاهری و باطنی آیات می‌کند، بلکه بدون آنها مراد و مقاصد الهی و مطالب نهفته در قرآن به دست نمی‌آید (مؤدب، ۱۳۹۳، ص ۲۰۵). به میزان دست‌یابی فرد به منابع آگاهی‌دهنده و دارای غنای علمی، شناخت به‌دست‌آمده دقیق، جامع و نزدیک‌تر به مقصد فهم خواهد بود و مفسر قرآن باید مسلح به علوم این منابع و متبحر در نوع استفاده و دست‌یابی به آنها باشد. اصل در منابع تفسیری قرآن، سنت، عقل و علوم تجربی بوده و سایر منابع مورد توجه مفسرین یا تحت این عناوین قرار داشته و یا به‌عنوان ابزار در کنار آنها به کار گرفته می‌شوند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۳۸). استفاده عادل تئودور خوری از این منابع در تفسیر قابل توجه است، اما نکته مهم اینکه عادل تئودور خوری با وجود تلاش برای کاوش و بررسی منابع، بیشتر به منابع گروهی از اهل سنت با پیش فرض‌های فرقه‌ای و تعصبات مذهبی رجوع کرده است. او خود اذعان داشته که منابع تفسیری‌اش عبارت‌اند از: انوار التنزیل و اسرار التأویل (بیضاوی)، المنار (رشید رضا)، مفاتیح الغیب (فخرالدین رازی)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (طبری)، المیزان فی تفسیر القرآن (طباطبایی). اما از تفسیر المیزان بسیار کم و شاید فقط در یک بخش بر مبنای آن تفسیر کرده است. تمام احادیثی که خوری نقل کرده از منابع اهل سنت با





خصوصیت ذکر شده بوده و در نهایت اگر از ابن عباس حدیثی هم آورده، آن را از تفاسیر اهل سنت نقل قول کرده است. رجوع یک‌جانبه خوری به منابع موجب شده که او به برداشت و القای مفاهیم با توجه به اعتقادات منابع در دسترسش اکتفا کند و همین امر او را به بهره‌برداری از برداشت‌ها و پیش‌فرض‌های مفسرانی خاص مبتلا کرده و از یافتن برخی حقایق دور داشته است.

در ادامه مواردی از روش تفسیر او در راستای استفاده از منابع مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. تئودور خوری در موارد متعددی از منبع قرآن برای تبیین و تفسیر یک آیه استفاده کرده است. همان تفسیر قرآن به قرآن که مفسران مسلمان از جمله علامه طباطبایی رحمته‌الله، احیاگر و مروج این شیوه از آن بهره‌جسته‌اند؛ برای مثال خوری ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۱۵۳)، در وجوه معنایی «اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» علاوه بر اقوال مختلف مفسران به آیات دیگر قرآن نیز ارجاع داده است؛ با این بیان: «به معنای صبر در برابر رذیلت‌ها و شهوت‌هایی است که راه ثواب را در ماوراء می‌بندند (بنابر قول بیضاوی و دیگران) یا صبر در انجام واجبات و کارهای نیک (بنا بر قول جلال) می‌باشد. برخی دیگر از مفسران نه تنها می‌خواهند نیمی از آیه را به شرایط عمومی زندگی ربط دهند، بلکه در اینجا آنها را مرتبط با آیات زیر می‌بینند و به مصیبت‌های التزام به آرمان اسلام و آزمایش‌های متعددی که به مؤمنان اصابت می‌کند ربط می‌دهند (بنابر قول رشید رضا و دیگران) (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۶)؛ مانند «اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» (بقره، ۴۵) و «قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا» (اعراف، ۱۲۸). این حقیقت که صبر و نماز به مردم کمک می‌کند، در آیات «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا \* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا \* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا \* إِلَّا الْمُصَلِّينَ \* الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ؛ همانا انسان حریص و کم‌طاقت آفریده شده است. هنگامی که بدی به او می‌رسد بسیار دلسرد می‌شود و هنگامی که خیری برای او اتفاق می‌افتد آن را از دیگران دریغ می‌کند. مگر کسانی که نماز می‌خوانند و بر نماز خود استقامت دارند» (معارج، ۱۹-۲۳)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِتْنَةً فَاصْبِرُوا وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (انفال، ۴۵)، «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ



لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ» (عنکبوت، ۴۵) و غیره تأیید شده است» (خوری، ۱۹۹۱م، ج ۲، ص ۱۷۷).

نمونه‌ای از ارجاع خوری به سنت در آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف، ۱۷۲) می‌باشد که ضمن تفسیر، برای فهم و برداشت صحیح از آن به روایاتی رجوع کرده که در واقع بیان اتفاقی در گذشته و برداشت نتایج حاصل از آن است. تئودور خوری در قسمت دیگری، سر فصل یک سلسله آیات، اشاره به پیمان خداوند با ذرات صلب بنی‌آدم می‌کند و آن پیمان را وحی اصلی می‌نامد و معتقد است که رسالت پیامبر ﷺ آغازی جدید یا تعلیم جدیدی نبوده، بلکه همواره گواهی بر وحی اصلی و تأییدی بر پیمان اصلی موجود است (خوری، ۱۹۹۶م، ج ۷، ص ۸۹)؛ سپس در ذیل این آیه می‌آورد که: «اشاره‌ای به اولین وحی و الهام الهی به انسان‌ها و خوداظهاری انسان‌ها به یگانگی خداوند است و به زبان مجازی بیان می‌کند که چگونه خداوند از صلب آدم و از صلب فرزندان‌ش همه یا بخشی از مردم را به نیابت از همه گرفت و از آنها خواست که از او به‌عنوان خدای یگانه اقرار کنند. این تفسیر با سخنان محمد که در احادیث عمر و ابوهریره و دیگران (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۷۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، صص ۳۹۷-۳۹۸) نقل شده تأیید می‌شود» (خوری، ۱۹۹۶م، ج ۷، ص ۱۷۰).

خوری در استناد به روایات مربوطه، فقط به منابع اهل سنت مراجعه کرده، درحالی‌که مشابه این روایات در منابع شیعه هم نقل شده و علامه طباطبایی رحمته‌الله به تعدادی از آنها به نقل از امیرالمؤمنین و امام صادق علیهما السلام ارجاع داده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، صص ۳۲۵-۳۲۶).

نمونه ارجاع خوری به دستاوردهای عقلی در آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده، ۶۴) می‌باشد با دلالت ظاهر آیه بر بسته‌بودن دستان خداوند که یهود قائل بر آن شده‌اند. خوری به صراحت مقصود از «ید الله» را قدرت خداوند ذکر کرده: «یهودیان می‌گویند: «دست خدا بسته است». در آیه «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ» (اسراء، ۲۹) نیز از دست بسته به‌عنوان





نشانه بخل صحبت می‌کند. مفسران مسلمان این بیان را به خدای محمد که در نظر یهودیان به دلیل طلب قرض در آیه «مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ الله قرضاً حسناً» (بقره، ۲۴۵) و آیه «أقرضتم الله قرضاً حسناً» (مائده، ۱۲) فقیر و نیازمند است و یا به وضعیت جامعه اسلامی از جهت نیازمندی ربط می‌دهند و یا به لاف یهودیان مبنی بر آیه «قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَياماً معدودات» (آل عمران، ۲۴) که خدا آنها را فقط چند روز عذاب خواهد کرد نسبت می‌دهند؛ در حالی که دست خدا نماد قدرت مطلق و عنایت اوست» (خوری، ۱۹۹۶م، ج ۷، ص ۱۲۸). تئودور خوری در برداشتی که از نظرات یهودیان مبنی بر نیازمندی خداوند، عدم قدرت خدا و بخل و در رد آرای آنها تعبیر به قدرت خداوند کرده، بدون شک از استلزامات عقلی بهره جسته و به نتیجه صحیح رسیده است. وی در راستای مشابه‌یابی در آموزه‌های کتاب‌های آسمانی، این تعبیر را با عبارت «بسته‌بودن دستان خدا» به کتاب مقدس ارجاع داده است (خوری، ۱۹۹۶م، ج ۷، ص ۱۲۸): «موسی گفت: «قومی که من در میان ایشانم، ششصد هزار پیاده‌اند و تو گفתי ایشان را گوشت خواهم داد تا یک ماه تمام بخورند. آیا گله‌ها و رمه‌ها برای ایشان کشته شود تا برای ایشان کفایت کند؟ یا همه ماهیان دریا برای ایشان جمع شوند تا برای ایشان کفایت کند؟» خداوند موسی را گفت: «آیا دست خداوند کوتاه شده است؟ الان خواهی دید که کلام من بر تو واقع می‌شود یا نه» و بادی از جانب خداوند وزیده، سلوی را از دریا برآورد و آنها را به اطراف لشکرگاه پراکنده ساخت» (سفر اعداد فصل ۱۱: آیات ۲۳ تا ۳۱). این اعتقاد او را می‌رساند که طرح «کوتاه‌بودن دست خداوند» در کتاب مقدس را نیز با تکیه بر دستاوردهای عقلی خویش، تعبیری از عدم قدرت خداوند دانسته است. حتی برداشت اعجاز قرآن از آیات تحدی که در بخش اول پژوهش از جانب وی مطرح شد، از ارجاع به دستاوردهای عقلی به دست می‌آید.

تئودور خوری در معانی الفاظ آیات، مثل واژه «عُلف» (بقره، ۸۸)، بررسی واژه در موقعیت آیات مثل واژه «فُسوق»، ارجاع به سخن صحابه و تائین مثل «السائحون» (توبه، ۱۱۲) و بررسی کاربرد واژه در ادیان و اقوام مختلف مانند لفظ «أُمنی» (بقره، ۷۸)، به فرهنگ لغات از تفاسیر مسلمانان ارجاع داشته است؛ برای مثال در آیه «وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ

لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ» (بقره، ۸۸)، برای واژه «عُلف» این گونه بیان کرده: «جمع اغلف از ماده غلاف است، به معنای پوشش و روکش (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۹۰). اما برای فهم مراد از آیه «قلب‌های ما در پوشش است» در تفسیر، نظر مفسران مسلمان را در مورد «عُلف» بیان کرده که مقصود یا پوشیده شدن قلب‌ها با یک روکش است که مانع رسیدن پیام پیامبر ﷺ به آنها می‌باشد و یا این که قلب‌ها به شناخت خود رسیده‌اند و نیازی به سنت و پیام محمد ﷺ ندارند. اما خود او در غلاف بودن را به معنای سرسخت بودن قلب‌ها از پذیرش دانسته است» (خوری، ۱۹۹۱م، ج ۲، ص ۵۴).

تودور خوری در آیه «أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مَهْمِيماً عَلَيْهِ» (مائده، ۴۸)، لفظ «مهمین» که دال بر حاکم بودن قرآن بر کتاب‌های پیشین است را این گونه ترجمه نکرده است؛ درحالی که می‌توان به زبان آلمانی از این عبارت برای رساندن معنا استفاده کرد:

«Herrscher der vorherigen heiligen Bücher» به معنای «حاکم کتاب‌های مقدس قبلی»؛ در صورتی که در تفسیر آن فقط اشاره به این داشته: «ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا آنچه را از کتاب پیش از آن بود تصدیق کند و آنچه را در آن است محکم و استوار داشته باشد» (خوری، ۱۹۹۵م، ج ۶، ص ۱۰۱)؛ درحالی که در این آیه کلمه «مهمین» برای قرآن، نقشی اساسی و تعیین کننده نسبت به سایر کتاب‌های آسمانی دارد و برتری آن را در برابر آنها اثبات می‌کند و نمی‌توان به راحتی این معنا را نادیده گرفت و مورد بررسی قرار نداد. غرض او را می‌توان چنین پنداشت که عدم توجه به این مسئله موجب می‌شود قرآن مانند سایر کتاب‌های آسمانی نگریسته شود و این فرض تا اندازه‌ای برای مسیحیان متمایل به اسلام و مسلمانان مرتد مسیحی شده پیش آید که تفاوتی میان ادیان وجود ندارد و هر کدام را اختیار کنند به وظیفه خود عمل کرده‌اند.

در استفاده خوری از دستاوردهای تجربی مشاهده می‌شود که در مواردی به طور کامل از دستاوردهای تجربی استفاده کرده و در بعضی اشاره‌ای به آن داشته است؛ برای مثال در آیه «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلًا بِهِ لَعِيرِ اللَّهُ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرِ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره، ۱۷۲)، در بیان علت علمی حرمت





مردار، خون، گوشت خوک و حیوانی که ذبح شرعی نشده باشد، به طور کامل از تفسیر المنار نقل کرده است (خوری، ۱۹۹۱م، ج ۲، صص ۲۲۰-۲۲۱؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۹۸).

تثودور خوری در استفاده از منابع تفسیری علی‌رغم غیرمسلمان بودن، از روش مفسران مسلمان استفاده کرده و با قید جمله «مفسران مسلمان مطالب خود را با دقت و تیزبینی گردآوری کرده‌اند»، عدم تردید خود را در مورد منابع و پذیرش صددرصدی آنها نشان می‌دهد؛ اما از جهت غیرمسلمان بودن باید در بررسی کتاب آسمانی اسلام به طور عادلانه و یکسان از منابع استفاده کند و دیدگاه بی‌طرفانه نسبت به مذاهب مختلف داشته باشد؛ اکتفا به برخی منابع اهل سنت در این راستا در برداشت اسلامی متفاوت و جهت‌دار خواهد بود و همین مبنا تأثیر بسیاری در معرفی اسلام که هدف اوست خواهد داشت؛ درحالی‌که ما منابع متعددی از علمای اهل سنت داریم که در آنها بسیاری از مستندات شیعه هم یافت می‌شود و در واقع با دیدی علمی و منصفانه به منابع و مستندات رجوع و آیات را تفسیر کرده‌اند و در این مسیر به دور از غرض فرقه‌ای خود بوده‌اند. وی در سخنانی تحت عنوان «هنگامه بی‌عدالتی» در معاونت آموزش و پژوهش وزارت امور خارجه در خصوص اجرای عدالت می‌گوید: «خوشبختانه از آنجا که میان اسلام و مسیحیت مواضع مشترک بسیاری وجود دارد و تنها در نوع رفتار با یکدیگر تفاوت داریم، می‌توانیم به یک هدف برسیم. مشترکات ما در عرصه‌های نظری و کلامی زیاد است. از این جهت من پیشنهاد می‌کنم که حرفی را مطرح کنیم که از هرگونه اختلاف‌نظری دور باشد تا بتوان عدالت را گسترش داد» (<https://www.mehrnews.com>)، ۱۳۸۶/۰۸/۰۲.

اینکه برای رسیدن به مشترکات و یا گسترش عدالت باید حرفی را مطرح کرد که از هرگونه اختلاف نظر به دور باشد، یک بعد مسئله است، اما بعد دیگر آن اینکه گاهی مطرح نکردن بعضی مطالب اگرچه ما را به تفاهم و صلح و تبادل گفتگوها نزدیک کند، اما عدالت نخواهد بود؛ از جمله مهیمن بودن قرآن نسبت به کتاب‌های آسمانی دیگر؛ اگر به دنبال ایجاد تفاهم و گفتگو، مهیمن بودن قرآن نادیده گرفته شود، هدف از نزول قرآن و تشریح اسلام به‌عنوان کامل‌ترین و آخرین دین برای سعادت بشر که همه

انسان‌ها را ملتزم به پذیرش آن می‌کند نادیده گرفته شده است. همچنین در اکتفا به برخی از منابع اهل سنت اگر گفته شود تئودور خوری دسترسی به منابع بیشتر اعم از اهل سنت و شیعیان نداشته، با توجه به مطالعه و تتبع ایشان در قرن اخیر و معاصر، این علت ناتمام بوده و بر یک محقق واجب است که تمام مستندات را پیگیری کند و به‌عنوان یک غیر مسلمان دیدگاه بی‌طرفانه از اسلام را ارائه دهد. منشأ این انتخاب خاص از منابع و مغفول ماندن از بعضی حقایق اسلام را می‌توان کثرت جمعیت اهل سنت نسبت به اهل تشیع دانست و غرض وی که در صدد معرفی اسلام از زبان خود قرآن برای مسیحیان است این می‌باشد که خود را موظف به معرفی بر اساس عقیده جمعیت غالب مسلمانان دانسته است، حتی اگر حق در قلت باشد و نه در کثرت.

### نتیجه‌گیری

در ارزیابی روش عادل تئودور خوری در تفسیر قرآن در حیطة مبانی در بخش اعجاز، حیطة قواعد در بخش توجه به قرینه‌ها و حیطة استفاده از منابع مختلف تفسیری نتایج زیر حاصل شده است:

۱. عادل تئودور خوری، در جایگاه مستشرقی که تعلق خاطر به اسلام دارد، در مبنای تفسیری خود تأکید بر الهی، قدسی و معجزه‌بودن قرآن داشته و در به‌کارگیری قواعد تفسیری مدنظر علی‌رغم توجه به قرائن، در کاربرد قاعده سیاق و فضای نزول در موارد لزوم بنای کار خود را تفسیر برخی مفسران اهل سنت قرار داده است؛ لذا از پرداختن به تمام جنبه‌های راستین اسلام مغفول مانده است. وی در استفاده از منابع تفسیری کم‌وبیش از تمام روش‌های مسلمانان استفاده کرده، اما در انتخاب منابع فقط به برخی منابع اهل سنت از روایات و سخنان صحابیان و تابعین و مفسران، با پیش‌فرض‌های فرقه‌گرایانه و تعصبات مذهبی اکتفا کرده است؛ درحالی‌که تخصص و تسلط در منابع، مبانی و قواعد تفسیری برای مفسر باید به گونه‌ای باشد که حتی با وجود منابع محدود، با دیدی مغرضانه با آیات الهی برخورد نشود. عدم توجه به این مسئله موجب می‌شود به قرآن مانند کتاب‌های آسمانی‌ای نگریسته شود که توسط بشر دچار



تغییر و تحول شده و روزه‌روز در حال دور شدن از مسیر الهی خود است.

۲. تئودور خوری برای رسیدن به هدف در بخشی از تفسیر خود به ذکر مشابهاات قرآن و کتاب مقدس در آموزه‌های دینی، از جمله قوانین حاکم بر زندگی، احسان به پدر و مادر، توجه به یتیم و مسکین و ... پرداخته است. اما عدم بی طرفی او در نگرش نسبت به تمام منابع مذاهب اسلام، در معرفی اسلام به مسیحیان و در نتیجه ارتباط مناسب بین آنان بی ضرر نخواهد بود. ضمن این که بررسی دقیق تفسیر خوری در این مشابهاات، جهت قوام و مهیمن بودن آیات قرآن نسبت به فقرات مشابه ارجاع شده در کتاب مقدس، فرض مشابهات بین ادیان را سست می کند.



## فهرست منابع

\* قرآن کریم

\* کتاب مقدس

۱. ابراهیم، مصطفی؛ زیات، احمدحسن؛ عبدالقادر، حامد و نجار، محمدعلی. (۱۴۲۵ق). معجم الوسيط. قاهره: مجمع اللغة العربية.
۲. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (محقق: هارون عبدالسلام محمد) (ج ۴). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. خوری، عادل تئودور. (۱۹۹۱م). القرآن الکریم (عربی = آلمانی)، ترجمه و تفسیر علمی (ج ۲). مونیخ، گوتزولوهر: گردمون.
۴. خوری، عادل تئودور. (۱۹۹۵م). القرآن الکریم (عربی = آلمانی)، ترجمه و تفسیر علمی (ج ۶). مونیخ، گوتزولوهر: گردمون.
۵. خوری، عادل تئودور. (۱۹۹۶م). القرآن الکریم (عربی = آلمانی)، ترجمه و تفسیر علمی (ج ۷، ۶). مونیخ، گوتزولوهر: گردمون.
۶. خوری، عادل تئودور. (۱۹۹۷م). القرآن الکریم (عربی = آلمانی)، ترجمه و تفسیر علمی (ج ۸). مونیخ، گوتزولوهر: گردمون.
۷. خوری، عادل تئودور. (۲۰۰۷م). القرآن الکریم (عربی = آلمانی)، ترجمه و تفسیر علمی (جلد خلاصه). مونیخ، گوتزولوهر: رندوم هاوس.
۸. رجبی، محمود. (۱۳۸۵). روش تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الکریم الشهیر بتفسیر المنار (ج ۲). بیروت: دار المعرفة.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۲). مبانی و قواعد تفسیر قرآن. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.



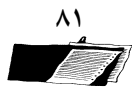
۱۱. زرکشی، محمد. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن (محقق: جمال حمدی ذهبی، ج ۱). بیروت: دارالمعرفة.
۱۲. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور (ج ۲). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۳. صدر، محمدباقر. (۱۴۱۹ق). دروس فی علم الأصول (الحلقة الأولى). قم: دارالعلم.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۶، ۸). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۹). بیروت: دارالمعرفة.
۱۶. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (ج ۲، ۴، ۱۲، ۱۵، ۱۶) (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. مؤدب، سیدرضا. (۱۳۹۳). مبانی تفسیر قرآن. قم: انتشارات دانشگاه قم.
۱۸. میدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار (ج ۳) (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
۱۹. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۱ق). اسباب النزول القرآن، زغلول کمال بسیونی. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.
۲۰. <https://www.mehrnews.com>. ۱۳۸۶/۰۸/۰۲.





## References

- \* The Holy Quran.
- \* The Bible.
- 1. Fakhr al-Rāzī, M. (1420 AH). *Al-Tafsīr al-kabīr*. (Vols. 2, 4, 12, 15, 16). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- 2. Ibn al-Fāris, A. (1404 AH). *Muḥjam maqāyīs al-lughā*. (H. A. Muhammad, Ed., Vol. 4). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- 3. Ibrahim, M.; Ziyat, A. H.; Abd al-Qadir, H; & Najjar, M. A. (1425 AH). *Muḥjam al-wasit*. Cairo: Majma' al-Lughat al-'Arabiyya. [In Arabic]
- 4. Khoury, A. T. (1991). *Der Koran: arabisch-deutsch (Übersetzung und Kommentar)*. (Vol. 2). Munich: Gütersloher. [In Arabic and German]
- 5. Khoury, A. T. (1995). *Der Koran: arabisch-deutsch (Übersetzung und Kommentar)*. (Vol. 6). Munich: Gütersloher. [In Arabic and German]
- 6. Khoury, A. T. (1996). *Der Koran: arabisch-deutsch (Übersetzung und Kommentar)*. (Vol. 6, 7). Munich: Gütersloher. [In Arabic and German]
- 7. Khoury, A. T. (1997). *Der Koran: arabisch-deutsch (Übersetzung und Kommentar)*. (Vol. 8). Munich: Gütersloher. [In Arabic and German]
- 8. Khoury, A. T. (2007). *Der Koran: arabisch-deutsch (Übersetzung und Kommentar)*. Summary volume. Munich: Gütersloher. [In Arabic and German]
- 9. Maybudī, A. (1371 AP). *Kashf al-asrār wa 'uddat al-abrār*. (A. A. Hekmat, Ed., Vol. 3). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- 10. Mehr News Agency, (24 October, 1386 AP). Retrieved from:
- 11. Moaddab, S. R. (1393 AP). *Principles of Quranic exegesis*. Qom: Mofid University Press. [In Persian]
- 12. Rajabi, M. (1395 AP). *Method of Quranic exegesis*. Qom: Research Institute of Hawzeh & University. [In Persian]
- 13. Rashid Rida, M. (1414 AH). *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm al-shahīr bi-tafsīr al-manār*. (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]



14. Rezaee Esfehni, M. A. (1392 AP). *Principles and rules of Quranic exegesis*. Qom: Al-Mustafa International Center for Translation and Publication. [In Persian]
15. Sadr, M. B. (1419 AH). *Lectures on the principles of jurisprudence*. Qom: Dar al-'Ilm. [In Arabic]
16. Suyūṭī, A. (1404 AH). *Al-Durr al-manthūr fī l-tafsīr bi-l-ma'ṭhūr*. (Vol. 2). Qom: Library of Grand Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
17. Tabari, M. (1412 AH). *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. (Vol. 9). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
18. Tabatabaei, Muhammad Hossein. (1390 AH). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. (Vols. 1, 6, 8). Qom: Islamic Publishing Office of the Seminary Teachers in Qom. [In Arabic]
19. Wāḥidī, A. (1411 AH). *Asbāb nuzūl al-Qur'ān*. (Z. K. Basyuni, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Mansurat Muhammad Ali Baydun. [In Arabic]
20. Zarkashī, M. (1410 AH). *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*. (J. Hamdi Dhahabi, Ed.). (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
21. <https://www.mehrnews.com>.



**Research Article**  
**A Study of Linda Zagzebski's Formulation of the Consensus  
Gentium Argument for God's Existence<sup>1</sup>**

Sajjad Khaki Sedigh<sup>2</sup>

Mansour Nasiri<sup>3</sup>

Received: 24/05/2023

Accepted: 27/06/2023



**Abstract**

The consensus gentium argument is a commonly cited argument in favor of the existence of God. It draws upon the widespread belief in God as evidence supporting His existence. Although the argument has not received the same level of attention from philosophers as other arguments, it has nevertheless been a subject of ongoing debate, modification, and revision. In recent decades, as new debates in epistemology emerged, Linda Zagzebski, a prominent contemporary epistemologist and philosopher of religion, presented a fresh formulation of the consensus gentium argument. She finds the traditional formulation of the argument, based on inference to the best explanation, to be problematic, as there are viable alternative

---

1. This article is taken from the master's thesis entitled *A study of epistemic trust as a factor contributing to the justification of religious belief according to Linda Zagzebski's perspective*, under the guidance of Dr. Mansour Nasiri.

2. MA, Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author). Email: Sajjad.sedigh@gmail.com.

3. Faculty member, University of Tehran, Farabi Campus, College of Theology, Department of Philosophy. Tehran, Iran Email: nasirimansour@ut.ac.ir.

---

\* Khaki Sedigh, S. & Nasiri, M. (2023). A Study of Linda Zagzebski's Formulation of the Consensus Gentium Argument for God's Existence. *Naqd va Nazar* 28(110), pp. 85-112.

Doi: 10.22081/JPT.2023.66549.2036.

---

● Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

explanations, such as psychological and sociological factors, that can account for the widespread belief in God. Zagzebski develops her version of the consensus gentium argument for the existence of God by incorporating her insights from the epistemology of trust. Challenging the notion of epistemic authority, she asserts that placing trust in our own cognitive faculties necessitates trusting the cognitive faculties of others as well. Consequently, the presence of widespread belief in God among others serves as *prima facie* evidence supporting the existence of God. By employing an analytical approach, this article asserts that Zagzebski's formulation overcomes the challenges encountered by previous versions of the argument. While acknowledging its own limitations, it contends that Zagzebski's formulation proves to be more successful than traditional formulations.

**Keywords**

Arguments for God's existence, consensus gentium argument, epistemology of trust, epistemic trust, Linda Zagzebski.

## مقاله پژوهشی

### بررسی برهان اجماع عام برای اثبات وجود خدا

#### بر اساس تقریر لیندا زاگزبسکی<sup>۱</sup>

منصور نصیری<sup>۳</sup>

سجاد خاکی صدیق<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۳

#### چکیده

برهان اجماع عام از جمله برهان‌های اثبات وجود خدا است. در این برهان باور عمومی به وجود خدا دلیلی برای وجود اوست. اگرچه این برهان به اندازه برهان‌های دیگر مورد توجه فیلسوفان قرار نگرفته، ولی با این حال همیشه مورد بحث، بررسی، اصلاح و تعدیل بوده است. در چند دهه اخیر با مطرح شدن بحث‌های جدید در معرفت‌شناسی، لیندا زاگزبسکی، معرفت‌شناس و فیلسوف دین معاصر، تقریر جدیدی از این برهان ارائه داده است. او معتقد است که تقریر سنتی این برهان که بر اساس استنتاج بهترین تبیین صورت‌بندی شده دارای اشکال است و تبیین‌های رقیب، مثل تبیین روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه نیز معقول به نظر می‌رسند. زاگزبسکی برهان اجماع عام بر وجود خدا را بر اساس بحث‌های خود در معرفت‌شناسی اعتماد صورت‌بندی می‌کند. او با نقد خودمداری معرفتی معتقد است اعتماد معرفتی به قوای معرفتی خویشتن ما را ملزم می‌کند که به قوای معرفتی دیگران نیز اعتماد داشته

۱. این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی اعتماد معرفتی» به عنوان عاملی در توجیه «باور دینی» بر اساس دیدگاه لیندا زاگزبسکی» به راهنمایی دکتر منصور نصیری است.

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران، دانشکده‌گان فارابی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Sajjad.sedigh@gmail.com

nasirimansour@ut.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تهران، ایران.

\* خاکی صدیق، سجاد؛ نصیری، منصور. (۱۴۰۲). بررسی برهان اجماع عام برای اثبات وجود خدا بر اساس تقریر

لیندا زاگزبسکی، فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۰)، صص ۸۵-۱۱۲.

Doi:10.22081/JPT.2023.66549.2036



باشیم؛ بنابراین این واقعیت که دیگران به خدا باور دارند، یک دلیل فی‌بادی‌النظر برای باور به وجود خداوند است. در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی نشان خواهیم داد که تقریر زاگزبسکی مشکلات تقریرهای پیشین را ندارد و با وجود مشکلاتی که دارد، از جهاتی از تقریرهای سنتی موفق‌تر خواهد بود.

### کلیدواژه‌ها

براهین اثبات وجود خدا، برهان اجماع عام، معرفت‌شناسی اعتماد، اعتماد معرفتی، لیندا زاگزبسکی.



## مقدمه

برهان اجماع عام<sup>۱</sup> از جمله برهان‌هایی است که برای اثبات وجود خدا ارائه شده است. همان‌طور که از اسم این برهان پیداست، تقریرهای گوناگون این برهان، اجماع عمومی و همگانی درباره وجود خداوند را دلیلی برای اثبات وجود خدا می‌دانند. با اینکه برهان اجماع عام به اندازه برهان‌های دیگر موضوع بحث و گفت‌وگوی فیلسوفان نبوده، ولی با این حال در دوره‌های مختلف حیات فکری بشر به صورت‌های گوناگونی مطرح و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

پل ادواردز،<sup>۲</sup> سردبیر دائرةالمعارف فلسفه مک میلان، معتقد است تقریرات گوناگون فیلسوفان و الهی‌دانان در مورد برهان اجماع عام برای اثبات وجود خدا را می‌توان در دو دسته صورت‌بندی کرد: زیست‌شناختی<sup>۳</sup> و قیاس‌ذوحین ضدشکاکیت.<sup>۴</sup> در گونه اول یعنی صورت‌بندی زیست‌شناختی، عمومیت باور به وجود خدا شاهدهی بر این مدعا است که این باور یعنی خداوند وجود دارد — فی‌نفسه غریزی<sup>۵</sup> یا فطری است و یا به دلیل نوع خاصی از اشتیاق‌ها و نیازهای انسان این نتیجه به دست می‌آید که باور به وجود خدا غریزی است؛ به‌عنوان مثال سنکا،<sup>۶</sup> فیلسوف رواقی ۴-۶۵م، معتقد است که ما عادت داریم اعتقادات همگانی بین انسان‌ها را مهم به حساب آوریم و از آن به‌عنوان دلیلی متقاعدکننده استفاده کنیم؛ یعنی از احساسی که همه انسان‌ها در ضمیر خود در مورد وجود خداوند احساس می‌کنند و این واقعیت که هیچ‌یک از انسان‌ها از ملت‌های گوناگون آن احساس را انکار نکرده‌اند، وجود خداوند را استنتاج می‌کنیم (Edwards, 2006, p. 345).

1. Common consent argument
2. Paul Edwards
3. Biological
4. antisceptical dilemma
5. instinctive
6. Seneca





نوع دیگر صورت‌بندی زیست‌شناختی بر اساس اشتیاق‌ها و نیازهای انسان تبیین شده است. تمام قوای ذهنی و بدنی ما متعلقات متناسب با خود را دارند؛ بنابراین زمانی که انسان آن قوا را داراست، فرض بر این است که متعلقات متناسب با آن نیز وجود دارند؛ به عنوان مثال وجود چشم ایجاب می‌کند نوری وجود داشته باشد که انسان با چشم آن را ببیند و یا اینکه گوش بدون وجود هرگونه صدایی به هیچ وجه قابل درک و توصیف نیست؛ بنابراین احساس اشتیاق و نیاز به خدا در ضمیر انسان، وجود خداوند را ضروری می‌کند (Edwards, 2006, p. 347).

صورت‌بندی قیاس ذوحدین ضدشکاکیت نیز بر اساس اجماع عمومی افراد درمورد وجود خداوند شکل می‌گیرد؛ بر اساس این صورت‌بندی افراد باورمند برای رسیدن به این باور از عقل خود استفاده کرده‌اند؛ بنابراین اجماع عمومی در مورد باور به وجود خدا که مبتنی بر عقلانیت است، قرینه‌ای برای وجود خداوند در نظر گرفته می‌شود (Edwards, 2006, p. 345). همان‌طور که در برهان مبتنی بر زیست‌شناختی مطرح شد همه انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون به وجود خداوند باور داشته‌اند. این در حالی است که انسان‌ها بر اساس طبیعت خود به شدت طالب آزادی در عمل‌اند و هر مرجعی که از جایگاهی بالا به آن‌ها تسلط داشته باشد پس می‌زنند. با این حال مشاهده می‌کنیم که انسان‌ها برخلاف میل خود به وجود قدرتی مطلق باور دارند. این باور برگرفته از ندای عقل است؛ چراکه میل آن‌ها چنین اعتقادی را نمی‌پذیرد. در نتیجه اگر همه انسان‌ها در این استنتاج خطا کرده باشند، تلاش برای به‌دست آوردن صدق و حقیقت بیهوده است و نمی‌توان به هیچ‌یک از احکام عقلی اعتقاد داشت و شکاکیت محض جایگزین این تلاش خواهد شد (Edwards, 2006, p. 347).

پژوهش‌هایی که تاکنون درباره برهان اجماع عام انجام شده، صورت‌بندی‌های زیست‌شناختی و قیاس ذوحدین ضدشکاکیت را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند و یا اینکه به مقایسه این برهان با برهان فطرت در نگاه متکلمان و فیلسوفان مسلمان پرداخته‌اند (محمدرضایی، ۱۳۸۸؛ رامین و سیفعلی‌پور، ۱۳۹۷). تقریری که در مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، نگاهی متفاوت به این برهان است و از بحث‌های جدید در معرفت‌شناسی



بهره می‌گیرد. لیندا زاگزبسکی<sup>۱</sup>، معرفت‌شناس و فیلسوف دین و اخلاق معاصر، به نقد فردگرایی در معرفت‌شناسی رو می‌آورد و در نتیجه خودگرایی معرفتی<sup>۲</sup> را موجه نمی‌داند. در انواع خودگرایی معرفتی باورهای کسب‌شده توسط خود فرد نسبت به باورهایی که با اعتماد به دیگران کسب می‌کند، از اهمیت معرفتی ویژه‌ای برخوردارند تا جایی که در نوع رادیکال خودگرایی معرفتی پذیرش هیچ‌یک از باورهای افراد دیگر موجه نیست. زاگزبسکی با نقد این مسئله به توجیه معرفت‌شناسانه باورهای کسب‌شده بر اساس اعتماد معرفتی به دیگران می‌پردازد. بحث‌های پیرامون اعتماد معرفتی به دیگران زمینه‌تقریر جدید برهان اجماع عام را فراهم می‌کند. او معتقد است که تاکنون تقریرهای گوناگون از این برهان بر اساس استنتاج بهترین تبیین بوده است، ولی تقریر او بر این اساس نیست، بلکه با تکیه بر دیدگاه خاص او در بحث‌های معرفت‌شناسی اعتماد است (Zagzebski, 2011, p. 35). در این مقاله پس از تقریر این برهان به توضیح بیشتر و بررسی مقدمات آن خواهیم پرداخت.

## ۱. تقریر زاگزبسکی از برهان اجماع عام

زاگزبسکی برهان اجماع عام را بر اساس بحث‌های خود در معرفت‌شناسی اعتماد صورت‌بندی می‌کند. او بحث‌های معرفت‌شناسی اعتماد را در دو سطح بررسی می‌کند: اعتماد معرفتی به خویشتن و اعتماد معرفتی به دیگران. مقدمه اول برهان به بخش اول، یعنی اعتماد معرفتی به خویشتن مربوط است. ما نیز در بخشی با همین عنوان مفصل به آن پرداخته‌ایم. در ادامه مقدمات دوم تا پنجم برهان را در بخش دیگری با عنوان اعتماد معرفتی به دیگران به بحث گذاشته‌ایم. تقریر زاگزبسکی بدین صورت است:

۱. باید به طور کلی به قوای معرفتی ام اعتماد داشته باشم. اعتماد معرفتی به خویشتن هم طبیعی است و هم با تأمل فلسفی می‌توان معقولیت آن را نشان داد.

1. Linda Zagzebski

2. Epistemic egoism





۲. اعتماد به خویشتن من را ملزم می‌سازد که به طور کلی به قوای معرفتی دیگران نیز اعتماد معرفتی داشته باشم.

۳. بنابراین این واقعیت که شخص دیگری به چیزی باور دارد، یک دلیل فی‌بادی‌النظر<sup>۱</sup> در اختیار من قرار می‌دهد که من نیز به آنچه او باور دارد باور داشته باشم.

۴. این حقیقت که بسیاری از افراد بدون آگاهی از یکدیگر و به صورت مستقل باور یکسانی را کسب کرده‌اند، دلیل فی‌بادی‌النظر من را قوی‌تر می‌کند.

۵. این واقعیت که دیگران به خدا باور دارند، یک دلیل فی‌بادی‌النظر برای باور به وجود خداوند است. اینکه میلیون‌ها نفر در زمان حال و گذشته چنین باوری داشته‌اند، دلیل فی‌بادی‌النظر من را تقویت می‌کند، حتی اگر بسیاری از آن‌ها باورشان را بر اساس اعتماد به دیگران گرفته باشند؛ چراکه بر اساس شماره ۲ باید به باورهایی که بر اساس اعتماد به دیگران کسب شده‌اند اعتماد کنم. حتی با در نظر نگرفتن کسانی که باورشان به وجود خدا بر اساس اعتماد به دیگران است، همچنان در دوره‌های زمانی مختلف میلیون‌ها نفر وجود دارند که به طور مستقل به وجود خداوند باور دارند (Zagzebski, 2012, p. 186).

### ۱-۱. اعتماد معرفتی به خویشتن

زاگزبسکی معتقد است که اعتماد ورزیدن یک گرایش طبیعی در انسان‌ها است، اما فرد متأمل<sup>۲</sup> می‌خواهد بداند که آیا پذیرش باور به دست آمده بر اساس اعتماد قابل دفاع است یا نه؟ (Zagzebski, 2014, p. 269) او برای پاسخ به سؤال مطرح شده، بحث خود را از میل طبیعی انسان به به دست آوردن حقیقت<sup>۳</sup> آغاز می‌کند و نشان می‌دهد که اقتضای این میل، اعتماد معرفتی به قوای خویشتن است. سپس استدلال می‌کند که اعتماد معرفتی به خویشتن ما را ملزم می‌کند که به دیگران نیز اعتماد داشته باشیم (Zagzebski, 2011, p. 22).

1. Prima facie

2. Reflective person

3. truth

نقطه آغازین بحث از اعتماد معرفتی به خویشتن، بررسی یکی از امیال موجود در خود پیشاتأملی<sup>۱</sup> انسان‌هاست. بنابراین به تعریف این مفهوم می‌پردازیم. مفهوم خودآگاهی پیشاتأملی را باید در مقایسه با خودآگاهی متأملانه<sup>۲</sup> فهمید. فرض کنید می‌خواهیم دردی را که در پای خود احساس می‌کنیم برای شخص دیگری توصیف کنیم. چه‌بسا توصیف ما با تأمل بر روی درد صورت می‌گیرد. در واقع توصیف من از منظری خواهد بود که جدای از آن درد است. بنابراین اگر ادراکات خود را طبقه‌بندی کنم، گزارش من پس از تأمل<sup>۳</sup> بر روی درد از خود احساس درد متفاوت خواهد بود. در مقابل این نوع از خودآگاهی، مفهوم خودآگاهی پیشاتأملی را داریم که آن هم یک نوع از آگاهی و هوشیاری است. این نوع آگاهی، آگاهی‌ای است که ما پیش از تأمل کردن بر روی تجربیاتمان دارا هستیم. همان‌طور که در مثال گفته شد آگاهی خود شخص از درد در مرحله خودآگاهی پیشاتأملی قرار دارد (Zahavi, D. and S. Gallagher, 2005).

### ۱-۱-۱. میل طبیعی به حقیقت

انسان امیال طبیعی گوناگونی دارد که هر کدام قسمتی از ساحت پیشاتأملی او را تشکیل می‌دهند. این دیدگاه که امیالی طبیعی در نهاد انسان وجود دارد، در هر دو سنت غربی و غیر غربی فلسفه وجود دارد و در بسیاری از رشته‌ها همچنان مورد بحث و مطالعه قرار می‌گیرد. در این میان عده‌ای از پژوهشگران کوشیده‌اند که این امیال را به میل‌هایی مثل اجتناب از درد و یا میل به خوشی تقلیل دهند (Zagzebski, 2011, p. 22).

زاگزیسکی معتقد است که امروزه بحث از میل طبیعی برای دستیابی به حقیقت (صدق) از گفت‌وگوهای علمی خارج شده است. یک دلیلش این است که فلاسفه علی‌رغم سنت فلسفی، علاقه‌ای به این بحث ندارند. این در حالی است که به‌طور مثال ارسطو کتاب متافیزیک خود را با این جمله آغاز کرده است: «همه انسان‌ها بر اساس سرشت خود میل

- 
1. prereflective self
  2. Reflective self-consciousness
  3. Reflective





به دانستن دارند» (Aristotle, 2005, p. 1). با وجود این تأکید امروزه فلاسفه این بحث را یک بحث کهنه و قدیمی می‌انگارند. زاگزیسکی می‌گوید: «من فکر می‌کنم احتمالاً امیال طبیعی بسیاری وجود دارند. اما در مجموعه امیال، میل طبیعی به حقیقت از اولویت برخوردار است و به گمانم هر فردی آن میل را دارد» (Zagzebski, 2012, p. 34).

البته زاگزیسکی منکر وجود افراد استثنا نیست، بلکه معتقد است که با وجود تعدادی استثنا منصفانه این است که بگوییم میل دست‌یابی به حقیقت در همه افراد وجود دارد. گفتن اینکه میل طبیعی به دستیابی به حقیقت وجود دارد، درست مثل این است که بگوییم میل طبیعی به کشف اینکه جهان چگونه جایی است در نهاد آدمی وجود دارد (Zagzebski, 2013, p. 209). میل طبیعی به حقیقت یعنی میل به یافتن پاسخ برای پرسش‌هایمان (Zagzebski, 2011, p. 24).

### ۱-۱-۲. باور به دست‌یافتنی‌بودن صدق

ما باور داریم که توانایی به‌دست آوردن پاسخ پرسش‌هایمان را داریم. با اندکی تأمل مشخص می‌شود که در اصل بر اساس این باور است که می‌توانیم به‌طور عادی زندگی کنیم. اگر کسی این باور را نداشته باشد، چگونه می‌تواند قدم از قدم بردارد؟ بر این اساس زاگزیسکی این باور را که حقیقت دست‌یافتنی است، یک باور طبیعی می‌داند. «علاوه بر اینکه میل طبیعی به حقیقت وجود دارد، باوری طبیعی هم وجود دارد که میل طبیعی به حقیقت را متقاعدکننده می‌داند» (Zagzebski, 2013, p. 209). به‌عنوان نمونه اگر من باور نداشته باشم و یا شک داشته باشم که در قدم بعدی پام بر روی مکان سفتی قرار می‌گیرد و می‌توانم قدم بردارم، از اساس چگونه می‌توانم راه بروم؟ به بیان دیگر در ابتدای هر کاری میلی دارم مبنی بر اینکه بفهمم نهایت کار من به مقصد حقیقت می‌رسد یا نه و همچنین اینکه حقیقت دست‌یافتنی است.

### ۱-۱-۳. اعتماد طبیعی به شایسته‌بودن قوایمان در رسیدن به حقیقت

همان‌طور که می‌توانم بگوییم میل به به‌دست آوردن حقیقت رضایت‌بخش است،

می‌توانم بگویم به طور کامل به قوا<sup>۱</sup> و محیط اطرافم اعتماد دارم. منظور از قوا، توانایی‌های طبیعی در دیدن، شنیدن، فکر کردن و ... است. بنابراین به توانایی‌ها و محیط اطرافم به قدر کفایت اعتماد دارم؛ چراکه در زندگی روزمره‌ام به آن‌ها و حقایقی که بر اساس استفاده از قوای معرفتی‌ام به دست می‌آورم متکی‌ام (Zagzebski, 2011, p. 24). باور به اینکه توانایی یافتن حقیقت را دارم زمانی معقول است که به قوایی که در این امر مرا یاری می‌کنند، اعتمادی طبیعی داشته باشم. حال که بر اساس میل طبیعی چنین باوری در من شکل می‌گیرد، اعتماد طبیعی کلی و ابتدایی به قوایم لازم است.

از تمام آنچه تاکنون بیان شد متوجه می‌شویم که زاگزبسکی به این مسئله که در انسان دو سطح آگاهی وجود دارد اهمیت بسیاری می‌دهد. او در خود پیشاتأمل حقیقت را با سه مؤلفه در نظر می‌گیرد:

۱. میل طبیعی به به‌دست آوردن حقیقت.

۲. باوری طبیعی وجود دارد که حقیقت دست‌یافتنی است و میل طبیعی به به‌دست آوردن حقیقی بی‌ثمر نیست.

۳. اعتماد طبیعی به شایستگی قوای ذهنی‌ام برای دست‌یابی به حقیقت (Zagzebski, 2012, 36).

بنابراین زاگزبسکی معتقد است که اعتماد معرفتی به خویشتن یک اصل پایه‌ای و ضروری برای بررسی قابل اعتماد و اطمینان بودن باورهای خودمان و دیگران است. به بیان دیگر حتی پیش از آنکه شواهدی به سود قابل اعتماد بودن خودمان در دست داشته باشیم، اعتماد به قوای شناختی‌مان عقلانی است؛ چراکه شواهدی که برای قابل اعتماد بودن خودمان استفاده می‌کنیم بر اساس قوای شناختی‌مان به دست می‌آیند. در بخش بعد به تبیین قسمت دوم تقریر زاگزبسکی از برهان اجماع عام یعنی اعتماد معرفتی به دیگران می‌پردازیم.

## ۲-۱. اعتماد معرفتی به دیگران

همان‌طور که در بخش‌های قبل بیان شد اعتماد کلی به قوای خویشتن از دیدگاه





لیندا زاگزبسکی معقول، قابل قبول و گریزناپذیر است؛ اما دربارهٔ باورهای دیگران چه می‌توان گفت؟ آیا می‌توان به باورهای دیگران اعتماد کرد و آن‌ها را پذیرفت؟ در برابر باورهایی که مولود قوای خودمان نیستند چه موضعی باید اتخاذ کرد؟ «بسیاری از فلاسفه بر این باورند که نه تنها اعتماد معرفتی به دیگران قابل اجتناب است، بلکه آرمان و ایدئال عقلانی این است که در کسب معرفت به خود اتکا داشته باشیم و از پذیرش دیدگاه دیگران خودداری کنیم» (Zagzebski, 2011, p. 28). معرفت‌شناسانی که معتقدند باورهای تولید شده از قوای خودمان ارزش معرفتی بیشتری نسبت به باورهای دیگران دارند، یکی از حالت‌های خودمداری معرفتی را پذیرفته‌اند.

زاگزبسکی در آثار خود تقسیم‌بندی‌های متفاوتی از انواع خودمداری معرفتی ارائه می‌دهد. او در بعضی از آثارش خودمداری را در سه دسته و در بعضی دیگر در دو دسته جای می‌دهد. البته این تقسیم‌بندی متمایز تفاوتی در اصل بحث ایجاد نمی‌کند. زاگزبسکی معتقد است که اگر خودمداری را در دو دسته توضیح دهد از پیچیدگی بحث کاسته خواهد شد (Zagzebski, 2009, p. 88)؛ بنابراین ما نیز در ادامه به توضیح و نقد خودمداری معرفتی حداکثری<sup>۱</sup> و خودمداری معرفتی حداقلی<sup>۲</sup> از نقطه نظر او خواهیم پرداخت.

### ۱-۲-۱. خودمداری معرفتی

بسیاری از معرفت‌شناسان به آن مسیری که دکارت و لاک رفته‌اند سوق پیدا کرده‌اند. آن‌ها در تئوری‌های معرفت‌شناسانه خود برای دیگری نقش قابل ملاحظه‌ای قائل نشده‌اند. مسئله اعتماد بین افراد و گواهی یا مسئله‌های فرعی و درجه دوم تلقی شده و یا اینکه به طور کل نادیده گرفته شده است (Rollins, 2015, p. 79). بحث‌های خودمداری معرفتی در معرفت‌شناسی جدید ادامه همان مسیر است. خودمدار معرفتی حداکثری

1. Extreme Epistemic Egoism

2. Weak Epistemic Egoism

معتقد است که اگر شخصی دیگری غیر از من به الف باور داشته باشد، هیچ گاه باور او به عنوان دلیلی که من نیز به الف باور داشته باشم به حساب نمی آید، حتی اگر شواهدی از قابل اعتماد بودن آن شخص در اختیار داشته باشم. خودمدار معرفتی حداکثری هیچ گاه باوری را بر اساس گواهی دیگران نمی پذیرد. او برای باور به الف تنها برهانی را می پذیرد که به وسیله قوای معرفتی و باورهای پیشین اش توانایی تصمیم گیری درباره درستی آن را داشته باشد (Zagzebski, 2009, p. 88). «بنابراین خودمدار معرفتی حداکثری هیچ ارزش معرفتی برای باور دیگران قائل نیست» (Zagzebski, 2007, p. 252).

بسیاری از فلاسفه یکی از انواع خودمداری معرفتی را پذیرفته اند، اما در انتخاب نامها تفاوت هایی وجود دارد؛ به عنوان مثال آنچه الیزابت فریکر<sup>۱</sup> خودآینی معرفتی<sup>۲</sup> می نامد، همان خودمداری معرفتی حداکثری است. او می گوید:

معیار تحقیق و بررسی فلسفی درباره معرفت حاصل از گواهی،<sup>۳</sup> ایدئال داننده مستقل<sup>۴</sup> است. این نوع ایدئال در کسب معرفت بر هیچ کس متکی نیست؛ بنابراین چنین فردی کلمه ای از هیچ کس قبول نمی کند و تنها آن چیزی را می پذیرد که خود پی برده است. [چنین شخصی] تنها بر قوای شناختی و توانایی های استنتاجی و تحقیقی خود تکیه می کند. دکارت در [کتاب] تأملات<sup>۵</sup> صریحاً از این ایدئال و این روش حمایت کرده است. لاک به همان اندازه ساختن معرفت بر اساس اینکه اعتقادات دیگران در ذهن شخص دیگری شناور باشد را رد می کند. تمام داننده های مستقل هیچ گزاره ای را نخواهند پذیرفت، مگر اینکه خودشان دارای شواهدی باشند که بتوانند آن را ایجاد کنند. بنابراین آن ها هیچ حرفی از شخص دیگری نخواهند پذیرفت، حتی زمانی که قرینه ای

1. Elizabeth Fricker
2. epistemic autonomy
3. Testimony
4. autonomous knower
5. Meditations





داشته باشند که آن فرد در آن مسئله‌ای که از او تحقیق کرده‌اند اعتمادپذیر

است (Fricker, 2006, p. 225).

اگر چنین چیزی را مبنا قرار دهیم به وضوح دایرهٔ باورهایمان بسیار محدود خواهد شد؛ به همین دلیل فریکر خودمداری معرفتی حداکثری را به‌عنوان یک آرمان تلقی می‌کند. او در این زمینه چنین می‌اندیشد که موجود برتر موجودی است که واجد تمام قدرت‌های معرفتی است و بنابراین با اتکا به خودش می‌تواند هر آنچه را که می‌خواهد بداند به تنهایی پی بگیرد. چنین شخصی دچار هیچ ریسکی نمی‌شود؛ چراکه به کس دیگری متکی نیست و بنابراین به نظر فریکر موجود برتر از لحاظ معرفتی در جایگاه بهتری نسبت به دیگران قرار دارد. البته همان‌طور که ممکن است تأسف بخورم که چرا توانایی پرواز کردن ندارم و یا اینکه چرا نمی‌توانم سیصد سال زنده بمانم، ممکن است افسوس بخورم که چرا من موجود برتر نیستم (Fricker, 2006, p. 243)؛ بنابراین به دلیل محدودیت‌های انسانی، فریکر بر نوعی خودمداری معرفتی حداقلی صحه می‌گذارد.

خودمدار معرفتی حداقلی معتقد است که اگر شخص دیگری به الف باور داشته باشد، دلیلی خواهد بود که من نیز به الف باور داشته باشم، البته مشروط بر اینکه شواهدی در اختیار داشته باشم که آن شخص قابل اعتماد است. به بیان دیگر خودمدار معرفتی حداقلی باورهایی را از گواهی دیگران می‌پذیرد که دلیلی بر قابل‌اعتمادبودن شخص گواهی‌کننده<sup>۱</sup> داشته باشد؛ بنابراین هواداران هر دو نوع خودمداری فکر می‌کنند که اگر فرد دیگری باور مشخصی دارد، هیچ وقت به‌خودی‌خود دلیلی برای باور به آن نیست (Zagzebski, 2009, p. 88). در نهایت اینکه زاگزبسکی معتقد است که این دو دیدگاه برآمده از ارزش خوداتکایی معرفتی<sup>۲</sup> است (Zagzebski, 2012, p. 55).

### ۱-۲-۲. نقد خودمداری معرفتی

زاگزبسکی معتقد است فریکر اعتمادناپذیر بودن دیگران را دلیلی به سود

1. testifier

2. epistemic self-reliance



خودمداری حداکثری می‌داند (Zagzebski, 2009, p. 89). آیا اینکه دیگران قابل اعتماد نیستند، دلیلی به سود خودمداری حداکثری است؟ چرا باورها و دانسته‌های کسی که فقط به خودش اتکا می‌کند از لحاظ معرفتی مصون‌تر است؟ حقیقت این است که «برای اینکه فکر کنم که در کل قابل اعتماد هستم، غیر از دلیل دوری دلیل دیگری ندارم؛ این بدین معناست که دلیل غیر دوری برای اینکه فکر کنم در کل از دیگران قابل اعتمادتر هستم در اختیار ندارم» (Zagzebski, 2011, p. 29).

معنای دوری بودن دلایل باورها این است که ادراکاتمان را به وسیله دیگر ادراکاتمان و یا گواهی دیگران بررسی می‌کنیم و همچنین حافظه خود را با دیگر محفوظات خود و گواهی دیگران مقابله می‌کنیم، گواهی دیگران را با ادراکات و حافظه خود محک می‌زنیم و ... قابل اعتماد بودن هیچ‌یک از قوای ما نمی‌تواند خارج از همان قوا نشان داده شوند. تنها کاری که توانایی انجام آن را داریم این است که خروجی قوایمان را با دیگر قوا و یا همان قوه مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم (Zagzebski, 2009, p. 78).

با اینکه محال است به غیر از دلایل غیر دوری دلیل دیگری برای قابل اعتمادتر بودنمان از دیگران داشته باشیم، اما گاهی وقت‌ها با به کارگیری قوای معرفتی مان متوجه می‌شویم بسیاری از مردم قابل اعتماد نیستند. این تمام ماجرا نیست؛ چرا که برعکس آن نیز صادق است. گاهی شواهدی در دست داریم که نه تنها خودمان قابل اعتماد نیستیم، بلکه در بعضی از زمینه‌ها دیگران از ما قابل اعتمادترند. زاگزبسکی می‌گوید تا آنجا که من می‌دانم، ترس از اعتمادناپذیر بودن ممکن است انسان را از لحاظ معرفتی ناامن کند. اما این دلیلی بر خودمداری نیست. اگر اعتمادناپذیری دیگران زمینه‌ای برای آرمان خودمداری معرفتی حداکثری است، چرا به عوض این آرمان، ایدئال ما این نباشد که به لحاظ معرفتی به افراد کاملاً قابل اعتماد وابسته باشیم؟ بنابراین زاگزبسکی معتقد است که حتی اگر خودمداری معرفتی حداکثری آرمان معرفتی باشد، نباید بر اساس اعتمادناپذیری دیگران بنا شود (Zagzebski, 2009, p. 89).

نیاز به سازگاری اجزای دیدگاه‌ها نسبت به یکدیگر، خودمدار معرفتی را از





خودمداری حداکثری به خودمداری ضعیف‌تر و ضعیف‌تر و سپس به خودمداری حداقلی می‌رساند، تا جایی که سرانجام خودمداری معرفتی را رد کند. بنابراین بر اساس دیدگاه لیندا زاگزبسکی هیچ کدام از مدل‌های خودمداری معرفتی نمی‌توانند مدعی منسجم بودن باشند (Zagzebski, 2007, p. 255). زاگزبسکی برای نشان دادن ناسازگاری انواع مختلف خودمداری معرفتی از دلالت‌های بحث اعتماد به خویشتن استفاده می‌کند.

دیگران نیز مثل من میل طبیعی به دستیابی به حقیقت را دارند. همچنین آن‌ها نیز از همان قوا و ظرفیت‌هایی بهره‌مندند که من نیز در اختیار دارم. باور دارم که به طور کلی قابل اعتمادم، پس بر اساس اصلی که می‌گوید در موارد مشابه باید به طور یکسان عمل کرد از لحاظ عقلانی ملزم هستم باور داشته باشم که دیگران نیز به صورت کلی قابل اعتمادند. همچنان که پیش از داشتن دلیل و قرینه کافی به خویشتن اعتماد داریم، اعتماد ما به دیگران نیز باید این گونه باشد (Zagzebski, 2011, p. 29)؛ بنابراین زاگزبسکی معتقد است تفاوتی بین اعتماد به خویشتن و اعتماد به دیگران نیست و آنچنان که به خویشتن به طور پیشینی اعتماد داریم، به دیگران نیز باید اعتماد داشته باشیم.

دیدگاه زاگزبسکی به دیدگاه همه‌شمول‌گرایی معرفتی<sup>۱</sup> نزدیک است. همه‌شمول‌گرایی<sup>۲</sup> معرفتی معتقد است همین که شخصی به گزاره الف باور دارد، خود دلیلی است که من نیز به الف باور داشته باشم. این دلیل تنها زمانی ناموجه می‌شود که شواهدی از غیرقابل اعتماد بودن آن شخص به دست بیاورم و یا اینکه شواهدی بیابم که نشان دهد گزاره الف ناموجه است. بنابراین برای همه‌شمول‌گرایی معرفتی پیش فرض اعتماد به دیگران است. او دلایلی برای عدم اعتماد می‌خواهد؛ در حالی که برای هر دو نوع خودمدار معرفتی پیش فرض عدم اعتماد به دیگران است (Zagzebski, 2009, p. 89).

زاگزبسکی معتقد است که دیدگاه او به گستردگی همه‌شمول‌گرایی معرفتی نیست (Zagzebski, 2007, p. 258). او هوادار نوع ضعیف‌شده‌ای از همه‌شمول‌گرایی معرفتی است.

1. epistemic universalism

2. epistemic universalist

بر اساس دیدگاه زاگزبسکی این مسئله که شخصی باوری دارد، یک دلیل فی‌بادی‌النظر برای موجه‌دانستن آن باور است. این نوع دلیل هرچند یک دلیل واضح<sup>۱</sup> و قطعی<sup>۲</sup> نیست و ممکن است با شواهد و دلایل دیگر ناموجه شود، ولی همچنان یک دلیل اصیل<sup>۳</sup> به حساب می‌آید. قدرت دلیل فی‌بادی‌النظر نسبت مستقیمی با باوجدان‌بودن معرفتی دارد. هرچه فرد از لحاظ معرفتی باوجدان‌تر باشد، دلیل فی‌بادی‌النظر قوی‌تر خواهد بود (Zagzebski, 2012, p. 58).

زاگزبسکی معتقد است تلاش افراد برای دستیابی به حقیقت یکسان نیست. افراد مختلف برای این هدف رفتار متفاوتی از خود نشان می‌دهند که در واقع همان میزان تلاش آن‌ها برای رسیدن به حقیقت است. «باورهایی را که با دغدغه‌درستی یا صدق کنترل می‌شوند، باور پذیرفته‌شده از سر وجدان<sup>۴</sup> می‌نامم. باوجدان‌بودن چیزی است که مراتبی دارد و پیشنهاد من (با قدری قید و شرط) این است که هرچه بیشتر به چیزی اهمیت می‌دهیم باید باوجدان‌تر باشیم» (Zagzebski, 2009, p. 9).

آدم باوجدان در معنای موسع خود تمام قوا و ظرفیت‌های خود را در مسیری به کار می‌گیرد که ارتباط‌هایش با جهان کم‌خطاتر و مناسب‌تر باشد. باوجدان‌بودن معرفتی یعنی اینکه شخصی تمام توان خود را به کار گیرد تا راه‌های ارتباط معرفتی او با جهان، باورهایی صادق و مطابق با واقعیت تولید کنند (Zagzebski, 2009, p. 71). زاگزبسکی می‌خواهد با استفاده از این مفهوم بین انواع باورهای کسب‌شده فرق بگذارد. ما به ارتباطی که بین تلاش کردن و کسب موفقیت است اعتماد داریم؛ به بیان دیگر به طور طبیعی هرچه تلاش فرد بیشتر شود، به کسب موفقیت نزدیک‌تر می‌شود.

زاگزبسکی به توضیح بیشتری دربارهٔ ویژگی‌های باوجدان‌بودن معرفتی نمی‌پردازد و فقط در صدد بیان این مطلب است که چنین فردی نخست دارای اعتماد پایه‌ای به

1. apparent
2. decisive
3. genuine reason
4. conscientiously





قوای معرفتی خویشتن است؛ دوم اینکه تلاش مضاعف برای دستیابی به حقیقت را هم قابل اعتماد می‌داند؛ سوم اینکه زمانی که باوجدان است، اعتماد او به مطابقت باورهایش با واقعیت بیشتر از گذشته خواهد بود (Zagzebski, 2012, p. 48) بر اساس دیدگاه زاگزبسکی، باوجدان بودن معرفتی مجموعه‌ای از فضائل است که به ما کمک می‌کند درجه اعتماد به خود و دیگران را بالا ببریم. بررسی این فضائل از موضوع این مقاله خارج است.

حال پس از ارائه بحث‌های معرفت‌شناسی اعتماد، دوباره بند پنجم تقریر زاگزبسکی را مرور می‌کنیم. بر اساس مبانی او این واقعیت که افراد بسیاری به وجود خداوند باور دارند، یک دلیل فی‌بادی‌النظر برای باور به وجود خداوند است. همان‌طور که گفته شد بر اساس همه‌شمول‌گرایی معرفتی اگر شخصی باوری دارد، دلیلی فی‌بادی‌النظر برای پذیرش آن باور است؛ در واقع اعتماد به قوای معرفتی خویشتن من را ملزم می‌کند که به دیگران نیز اعتماد داشته باشم. بر همین اساس زاگزبسکی از همه‌شمول‌گرایی معرفتی دینی<sup>۱</sup> نیز سخن می‌گوید. «این واقعیت که شخص دیگری باور دینی مشخصی دارد، دلیلی فی‌بادی‌النظر در اختیار من قرار می‌دهد که من نیز آن باور را بپذیرم» (Zagzebski, 2012, p. 185). باور دینی مشخص می‌تواند باور به وجود خداوند باشد.

مسئله دیگر این است که دلیل فی‌بادی‌النظر می‌تواند شدت و ضعف داشته باشد. میلیون‌ها نفر در دوره‌های مختلف زمانی به طور مستقل به وجود خداوند باور داشته‌اند. بنابراین زاگزبسکی معتقد است که حتی با حذف افراد بسیاری که باورهای خود را از اعتماد به دیگران کسب کرده‌اند، انسان‌های زیادی وجود دارند که بی‌آنکه یکدیگر را دیده باشند و از عقاید هم خبر داشته باشند، به وجود خداوند باور داشته‌اند. در نتیجه او معتقد است که اعتقاد دیگران به وجود خداوند یک دلیل فی‌بادی‌النظر قوی در اختیار من قرار می‌دهد که من نیز به وجود خداوند باور داشته باشم. در بخش بعد به نقد و بررسی دیدگاه زاگزبسکی خواهیم پرداخت.

1. Religious epistemic universalism

## ۲. بررسی تقریر زاگزبسکی از برهان

۱. اولین مسئله‌ای که در مواجهه با این صورت‌بندی برهان به ذهن خطور می‌کند این است که آیا خداناباوران هم می‌توانند از این تقریر به نفع خود استفاده کنند؟ به بیان دیگر آیا یک خداناباور می‌تواند با توجه به تمام مقدمات برهان، چنین استدلال کند: عقیده فرد دیگری که به وجود خداوند باور ندارد، یک دلیل فی‌بادی‌النظر در اختیار من قرار می‌دهد که من نیز به وجود خداوند باور نداشته باشم. کدام دلیل فی‌بادی‌النظر را باید پذیرفت؟ دلیل فرد یا افراد قابل اعتماد خدا باور یا خداناباور؟ زاگزبسکی معتقد است که باید دلیل فی‌بادی‌النظری را بپذیریم که قوی‌تر از دیگری است. «اگر تعداد افراد باورمند [به وجود خداوند] بیشتر از افراد بی‌اعتقاد است، دلیل فی‌بادی‌النظر برای باور قوی‌تر از عدم باور است» (Zagzebski, 2011, p. 35).

حتی اگر خداناباوران تعداد بیشتر خداناباوران را در طول تاریخ بپذیرند، بر کیفیت اعتقادات افراد دین‌دار تأکید می‌کنند؛ به‌عنوان مثال دیوید هیوم افرادی که به مسائل ماوراءالطبیعی و معجزات اعتقاد دارند را از ملت‌های نادان<sup>۱</sup> و بی‌فرهنگ<sup>۲</sup> می‌داند (Hume, 1999, p. 176) و یا اینکه بعضی خداناباوران بر رشد صعودی خداناباوری به ویژه در دوران مدرن تکیه می‌کنند. بعضی دیگر برای اثبات مدعای خود به دانشمندان برجسته‌ای در رشته‌های گوناگون اشاره می‌کنند که به خداوند اعتقادی نداشته‌اند و خداناباوری را هرچند که به لحاظ کمیت بیشتر از خداناباوری باشد، به اصطلاح مخصوص عوام می‌دانند.

از نظر زاگزبسکی اگرچه تعداد افراد معتقد به یک باور اهمیت دارد، اما او فقط بر روی این مسئله تأکید ندارد. او معتقد است که بسیاری از افرادی را که او از لحاظ معرفتی تحسین می‌کند یا به بیان دیگر افراد باوجدان معرفتی در طول تاریخ، به وجود خداوند اعتقاد داشته‌اند؛ بنابراین من دلیل فی‌بادی‌النظر دارم که خدا وجود دارد. همان

1. ignorant

2. barbarous





طور که به نظر می‌رسد خداناباور هم می‌تواند افراد به گمان خود با وجدان معرفتی را دلیلی برای عدم باور به وجود خدا در نظر بگیرد. بنابراین دیدگاه زاگزبسکی به دلیل عدم داشتن ملاک‌های مشخص و ساده‌سازی مسئله، توانایی پاسخ‌گویی به این اشکال را ندارد. اظهار نظر در مورد تعداد و کیفیت خداباوری و خداناباوری نمی‌تواند برای اثبات یکی از دو طرف راهگشا باشد؛ چراکه جز یک بحث جدلی بین خداباوران و خداناباوران ثمره دیگری نخواهد داشت.

۲. صورت‌بندی سنتی از برهان اجماع عام با اشکال ابهام و تکثر در معنی و تعریف خداوند در ادعای اعتقاد همگانی به خدا مواجهه است. مقدمه برهان سنتی بدین صورت است: همه انسان‌ها به خدا باور دارند. اما به نظر می‌توان پرسید: کدام خدا؟ چراکه بر اساس دیدگاه بسیاری از مردم‌شناسان نگرش انسان‌ها در مورد خدا به صورت تدریجی تغییرات اساسی داشته است. آن‌ها معتقدند که دین بسیاری از قبائل بدوی توحیدی نبوده است. مردم‌شناسان انتقال آهسته و تدریجی مفهوم خدا در انسان‌ها را بدین صورت می‌دانند: در ابتدا قائل به زنده‌انگاری به وسیله بت‌ها بودند، سپس به چند خدایی معتقد شدند و در نهایت به خدای واحد رو آوردند (Edwards, 2006, p. 349).

انتقادات زیادی به دیدگاه مردم‌شناسان وارد است، اما اصل دیدگاه آنان مبنی بر اینکه انواع اقسام مفهوم خدا وجود داشته درست است. حال حتی اگر فرض کنیم همه انسان‌ها به وجود خدا باور داشته‌اند، با این همه تکثر، تضاد و تناقض در بین مفهوم خدا چه باید کرد؟ بعضی از اندیشمندان تلاش کرده‌اند که برای رهاشدن از اشکالات مطرح‌شده، همه این انواع را ذیل یک عنوان کلی مثل عوامل غیبی روحانی قرار دهند (Edwards, 2006, p. 349).

به نظر می‌رسد تقریر زاگزبسکی نیازی به این نوع تلاش‌ها ندارد؛ چراکه او ادعای همگانی بودن اعتقاد به وجود خدا را ندارد تا تمام دیدگاه‌های متعارض و گوناگون در مورد خدا را ذیل یک عنوان قرار دهد؛ همچنین مبنای بحث خود را اعتماد به خویشتن و سپس اعتماد به دیگران قرار می‌دهد. بر این اساس او می‌تواند به باور معتقدان یک دین خاص اعتماد کند و برهان خود را بر اساس دیدگاه آنان صورت‌بندی کند.

ولی از این نکته نباید غافل شد که هرچه دامنهٔ افرادی که به آن‌ها اعتماد می‌کند کمتر شود، از قدرت دلیل فی‌بادی‌النظر او کاسته خواهد شد. بنابراین اشکال تکثر در مفهوم خدا که به صورت‌بندی برهان سنتی وارد است، به تقریر زاگزبسکی از این برهان وارد نیست.

با این وجود خود زاگزبسکی به روش دیگری به این اشکال پاسخ می‌دهد. او ابهام مفهوم خدا در صورت‌بندی برهان را می‌پذیرد. با این حال معتقد است که مسائل متافیزیکی آن قدر با اهمیت و با ارزش‌اند که در هر صورتی پرداختن به آن‌ها با ارزش است؛ حتی اگر پرداختن به این موضوعات با نواقصی همراه باشد؛ به بیان دیگر نیم‌نگاهی اجمالی به چیزی شگرف و عظیم با ارزش‌تر از نگاهی کامل به چیز کم‌ارزش است (Zagzebski, 2011, p. 36)؛ به بیان دیگر یعنی هرچقدر که می‌توانیم باید برای تبیین مسائل مهم بکوشیم، حتی اگر این کوشش با نقص و ابهام همراه باشد. به نظر می‌رسد این دیدگاه تنها در صورتی درست است که دستاورد ویژه‌ای به همراه داشته باشد؛ در غیر این صورت هرگونه تلاش برای رسیدن به حقیقت ارزشمند نیست. تنها تلاشی ارزشمند است که ما را یا به حقیقت برساند و یا اینکه بسیار نزدیک کند.

۳. زاگزبسکی معتقد است که اعتماد معرفتی به دیگران عین اعتماد معرفتی به خویشتن است؛ چراکه دیگران از همان قوای معرفتی‌ای استفاده می‌کنند که ما نیز استفاده می‌کنیم. این درحالی است که مواردی را می‌توان نشان داد که یکسان‌انگاری اعتماد معرفتی به خویشتن و دیگران ما را دچار خطاهای معرفتی خواهد کرد. انت بیر<sup>۱</sup> می‌نویسد: «امکان خیانت به اعتماد من وجود دارد» (Baier, 1995, p. 235). خیانت<sup>۲</sup> یکی از انواع آسیب‌پذیری در بحث اعتماد به دیگران است. به نظر می‌رسد متناظر این نوع از آسیب‌پذیری در اعتماد به خویشتن خودفریبی<sup>۳</sup> باشد. اگر اعتماد به خویشتن با اعتماد به دیگران متفاوت نیست و من ملزم هستم که به دیگران اعتماد داشته

1. Annette Baier
2. betrayal
3. self-deception





باشم، آیا در معرض خیانت قرار گرفتن مثل خودفریبی است؟ چگونه می‌توانم خیانت را تشخیص دهم؟

بسیاری از اوقات ما آگاهانه خود را فریب می‌دهیم؛ یعنی یا متوجه هستیم و یا اینکه با اندک تأملی بر روی خویشتن و یا تذکر ساده دیگران متوجه آن می‌شویم. درحالی که به نظر می‌رسد بعضی وقت‌ها هر قدر هم بر روی باورهای دیگران تأمل کنیم نمی‌توانیم قصد و نیت خائنانه آن‌ها را کشف کنیم. بنابراین این مسئله را می‌توان از جمله تفاوت‌های اعتماد معرفتی به خویشتن و دیگران تلقی کرد. علاوه بر این زاگزیسکی باید به بررسی انواع آسیب‌هایی که با اعتماد به دیگران در معرض آن‌ها هستیم بیشتر و دقیق‌تر پردازد و به ارائه راهکارهای کلی اکتفا نکند. در مسائل مهمی چون باورهای دینی از آنجایی که ممکن است قدرت و مرجعیت دینی امکانات گوناگونی برای افراد فراهم می‌آورد، امکان نفوذ افرادی که قصد سوءاستفاده داشته‌باشند بسیار زیاد است. بنابراین صرف اینکه اعتماد به دیگران را یک دلیل فی‌بادی‌النظر در نظر بگیریم، برای حل معضل خیانت راهگشا نیست.

۴. یکی دیگر از نقدها به دیدگاه زاگزیسکی در مورد تقریر او از همه‌شمول‌گرایی معرفتی است. بر اساس این دیدگاه فقط نوع محدودی از باورهای دیگران به صورت عملی قابل اعتماد خواهند بود؛ به عبارت دیگر همه‌شمول‌گرایی ضعیف شده توانایی پشتیبانی معقول از بسیاری از باورهای قابل کسب از دیگران را ندارد. در بعضی موارد آنچنان دلیل فی‌بادی‌النظر ضعیف است که در نظر گرفتنش ما را به سمت حقیقت رهنمون نمی‌کند. به بیان دیگر در این اشکال ضعف پشتیبانی معقول بسیاری از باورها در همه‌شمول‌گرایی مطرح می‌شود و در نهایت آن را به‌عنوان رقیب دیدگاه خودمداری معرفتی به حساب نمی‌آورند.

دیدگاه زاگزیسکی این نگرانی را به وجود می‌آورد که فقط روی تعداد محدودی از باورها قابل پیاده‌سازی باشد. باورهایی که بسیار معمولی و مربوط به امور روزمره هستند؛ مثل وقتی که از کسی در مورد ترافیک، آب و هوا و ... کسب باور می‌کنیم. به نظر



نمی‌رسد که جواب‌های چنین شخصی غلط باشند؛ چراکه این حد استفاده از قوای معرفتی بسیار ابتدایی، کلی و بین بسیاری از مردم یکسان است. اگر این تمام آن چیزی باشد که با استفاده از مبنای زاگزبسکی در مورد اعتماد به دیگران به کار می‌گیریم، بنابراین از اثرگذاری دیدگاه او در مقابل خودمداری معرفتی کاسته خواهد شد (Anderson, 2014, p. 93).

زاگزبسکی به تفاوت تعداد باورهای قابل کسب از طریق خودمداری یا همه شمول‌گرایی معرفتی نمی‌پردازد. او معتقد است رویکرد ما در همه‌شمول‌گرایی معرفتی ارزشمند است. رویکردهای متفاوت به باورهای دیگران، گرایش‌های متفاوتی در مواجهه با آن‌ها برای ما ایجاد می‌کنند که به طور کلی در فرآیند یافتن حقیقت با اهمیت است. او با استفاده از سه گزاره تفاوت نوع نگرش ایجادشده بر اساس خودمداری و همه‌شمول‌گرایی در مواجهه با باورهای دیگران را نشان دهد:

۱. تا زمانی که دلیلی بر گناهکار بودن وجود نداشته باشد، آن‌ها بی‌گناه‌اند.
۲. باید نشان دهند که بی‌گناه‌اند.
۳. گناهکارند مگر اینکه نشان دهند بی‌گناه‌اند.

زاگزبسکی برای فهم بهتر گرایش متفاوت حاصل از این دو دیدگاه، از صفات «گناهکار» و «بی‌گناه» استفاده کرده است. منظور از گناهکار بودن «باور غلط داشتن» و منظور از بی‌گناه بودن «باور صادق داشتن» است. او معتقد است که گرایش همه‌شمول‌گرایی معرفتی شبیه جمله اول و خودمدار معرفتی شبیه جمله‌های دوم و سوم است (Zagzebski, 2014, p. 175).

زاگزبسکی معتقد است که همه‌شمول‌گرایی معرفتی نه تنها در بعضی از موارد موجب می‌شود که به حقیقت دست یابیم، بلکه در ما گرایشی ایجاد می‌کند که از لحاظ عقلانی متواضع<sup>۱</sup> باشیم. مبنای این گرایش این است که دیگران را مثل خودمان بدانیم؛ در این صورت ذهن و قلب خود را به دیگران، برای دستیابی به حقیقتی که با

1. Intellectually humble





تلاش و تأمل به دست آورده‌اند، نزدیک می‌کنیم. این گرایش می‌تواند تمایل طبیعی ما به مغرور بودن را کاهش دهد (Zagzebski, 2014, p. 175).

اینکه تواضع عقلانی ما را در مسیر دستیابی به حقیقت قرار می‌دهد ادعای درستی به نظر می‌رسد، ولی اشکال‌کنندگان از عدم کارایی دیدگاه همه‌شمول‌گرایی معرفتی سخن می‌گویند و معتقدند که در بسیاری از موارد مثل باور به وجود خدا بر اساس اعتماد به دیگران، دلیل فی‌بادی‌النظر آنچنان ضعیف است که هیچ اعتباری به‌عنوان یک دلیل نخواهد داشت؛ چراکه باور به وجود خدا در نظر بسیاری از افراد از جهات گوناگونی، مثل تکثر دیدگاه‌ها و پیچیدگی موضوع، متفاوت از باورهای عادی و معمولی انسان‌هاست و حتی اگر بخواهند در این مورد به دیگران اعتماد کنند، دلیل فی‌بادی‌النظر خود را آن‌قدر ضعیف در نظر می‌گیرند که هیچ اهمیت معرفتی برای آن‌ها نخواهد داشت.

به نظر می‌رسد زمانی که با باورهای دیگران مواجه می‌شویم به طور شهودی و ناخودآگاه به میزان اهمیت آن باور توجه داریم؛ به طور مثال اگر در خیابان از شخصی آدرس مشخصی را بپرسیم، به پاسخ باور- او بی‌درنگ اعتماد می‌کنیم، ولی زمانی که آن شخص گزاره‌ای در مورد یکی از باورهای دینی می‌گوید، بی‌درنگ آن را نمی‌پذیریم؛ چراکه این گزاره‌ها هر کدام از گزاره‌های مبنایی تشکیل شده‌اند که می‌تواند محل اختلاف بین افراد مختلف باشد. بنابراین زاگزبسکی نمی‌تواند بدون توجه به اینکه همه‌شمول‌گرایی معرفتی با چنین مشکلی مواجه است، تنها به دلیل اینکه چنین دیدگاهی منجر به تواضع عقلانی می‌شود آن را بپذیرد.

۵. یکی از اشکالات دیدگاه زاگزبسکی در بحث اعتماد معرفتی به خویشان که مبنای صورت‌بندی او از برهان اجماع عام قرار گرفته، ادعای او در مورد امیال طبیعی است. او بدون ارائه هیچ دلیلی از وجود میل طبیعی به صدق در انسان‌ها سخن می‌گوید. همان‌طور که خود او هم عنوان کرده است، بسیاری از فلاسفه به وجود امیال طبیعی مشکوک هستند؛ بنابراین ارائه دلایلی برای این ادعا از طرف زاگزبسکی ضروری است. حتی اگر چنین میلی در انسان وجود داشته باشد، براساس چه قرینه‌ای منشأ آن را در

طبیعت انسان‌ها می‌داند؟ برای تبیین رفتارهای ناخودگناه و خودکار<sup>۱</sup> نیازی نیست که ریشه آن‌ها را در طبیعت انسان‌ها بدانیم؛ بنابراین میلی را که زاگزبسکی طبیعی می‌داند، ممکن است غیرطبیعی<sup>۲</sup> باشد؛ به عنوان مثال میل به دانستن ممکن است منشأ فرهنگی داشته باشد؛ به بیان دیگر از آنجایی که بسیاری از جوامع ارزش والایی برای حقیقت قائل‌اند، بنابراین یک پذیرش همه‌گیر برای میل به صدق به وجود آمده است. (Pritchard & Ryan, 2014, p. 40)

زاگزبسکی در بحث‌های خود نه تعریف دقیقی از طبیعی و غیر طبیعی ارائه کرده است و نه دلیلی تجربی برای ادعاهای خود مطرح کرده است. او وجود میل طبیعی به حقیقت را پیش‌فرض گرفته و پس از آن باور به متقاعدکننده بودن این میل را طبیعی دانسته است. در صورتی که تا دلایل متقنی برای تبیین منشأ این میل در نظر گرفته نشود، مبنا قرار دادن آن خطا است؛ چراکه علاوه بر اینکه او یک ادعای بدون دلیل را مطرح کرده، به نظر می‌رسد می‌توان این میل را بر اساس دیدگاه‌های گوناگون مثل تکامل، شهود و معرفت‌شناسی طبیعی شده تبیین کرد و در این صورت نتایج گوناگونی به بار می‌آید.

۶. اعتماد به خویش بر اساس اعتماد پایه‌ای است که به قوای معرفتی خود داریم. سؤالی که مطرح می‌شود این است که با وجود خطاهای بسیار قوای معرفتی مان، چگونه به آن‌ها به عنوان مبنای باورهای خود اعتماد کنیم؟ بسیاری از مواقع در استفاده ساده از قوای معرفتی مان دچار خطا می‌شویم؛ به عنوان مثال دیدن سراب در بیابان و یا خطای دیدی که از شکست نور در آب به وجود می‌آید و به طور مثال منجر به این می‌شود که چوب صاف در آب شکسته دیده شود.

موارد بالا تنها خطاهایی نیستند که ما به لحاظ معرفتی مرتکب می‌شویم. از جمله خطاهای ما خطایی است که روان‌شناسان اجتماعی آن را خطای بنیادی اسناد<sup>۳</sup> نام

1. Automatic

2. non-natural

3. The fundamental attribution error





نهاده‌اند. «اصطلاح خطای بنیادی اسناد، به تمایل انسان برای بیشتر اهمیت دادن به شخصیت و ویژگی‌های خلق و خوی افراد نسبت به تأثیرات موقعیتی و محیطی هنگام توصیف و تبیین علل رفتار اجتماعی اشاره دارد» (Aronson, 1995, p. 162). بنابراین موارد زیادی وجود دارند که نشان‌دهنده خطاپذیر بودن قوای معرفتی هستند، حتی مواردی غیر از خود قوای معرفتی‌مان که روان‌شناسان اجتماعی لیست مفصلی از آن‌ها تهیه کرده‌اند. زاگزبسکی یکی از راه‌های جلوگیری از خطای قوایمان را شناسایی الگوهای خطاپذیر می‌داند. همه ما اشتباه می‌کنیم، اما با یادگیری الگوهایی که بر اساس آن قوایمان خطا می‌کنند، می‌توانیم از بروز خطا جلوگیری کنیم (Zagzebski, 2009, p. 80).

به‌عنوان مثال اگر تأثیر شکست نور در آب را بدانیم، در این موقعیت به قوای بصری خود اعتماد نخواهیم کرد. در عین حال او معتقد است که در مجموع شناسایی تمام عوامل خطا کار سخت و پیچیده‌ای است. بهترین کار این است که خصلت‌هایی کسب کنیم که در مواجهه با مسائل از آن خصلت‌ها استفاده کنیم. این خصلت‌ها می‌توانند عواطف ما را تربیت کنند و از اینکه عواطف کارکرد شناختی ذهنمان را دور بزنند جلوگیری کنند. این خصلت‌ها فضیلت‌هایی اکتسابی هستند که در فرآیند شناخت نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند. بنابراین با کسب این خصلت‌ها رفته‌رفته به آدمی تبدیل خواهیم شد که در بسیاری از موقعیت‌ها درست عمل خواهیم کرد (Zagzebski, 2009, p. 88-89).

زاگزبسکی تهیه‌لیستی از الگوهای خطاهای حسی را در ابتدا تجویز می‌کند و در نهایت شناسایی عوامل خطا را کاری پیچیده می‌داند؛ چراکه علاوه بر زمان‌بر بودن شناسایی این خطاها افراد مختلف با توجه به شرایطشان خطاهای گوناگونی را مرتکب می‌شوند؛ بنابراین تهیه این لیست از خطاها کار دقیقی نخواهد بود. پیشنهاد او این است که فضایی را کسب کنیم که از عمل به این خطاها جلوگیری می‌کند. اما با توجه به پیچیده‌بودن شرایط خطا و تأثیر موقعیت‌های اجتماعی یا همان خطاهای بنیادی اسناد این کار بسیار دشوار به نظر می‌آید و با کلی‌گویی مشکل تشخیص سریع و به موقع خطاهای قوای معرفتی حل نخواهد شد.

۸. بسیاری از اوقات باورهای ما با دیگران در تعارض است و یا اینکه باورهای

دیگران با یکدیگر متناقض و یا متضاد است. آیا در صورت وجود تعارض به خود اعتماد بیشتری داشته باشیم؟ در صورت مشاهده اختلاف در باورهای افراد با وجدان به کدام یک اعتماد کنیم؟ در اینجا نیز پاسخ زاگزبسکی رجوع به بحث با وجدان بودن معرفتی است. او معتقد است که باید با موشکافی، باور برآمده از سر وظیفه را بیاییم و خود را ملزم به پذیرش آن کنیم. اما این دقت بر چه اساسی خواهد بود؟ پاسخ زاگزبسکی در اینجا به صورت خیلی کلی و غیر عملی است. او معتقد است باید برای با وجدان بودن، خود را آراسته به فضایل معرفتی کنیم و فضایل معرفتی را در دیگر افراد شناسایی کنیم. در نهایت اگر بنا باشد با موشکافی سقراط گونه باور به دست آمده از سر وجدان را بیاییم، دیگر نیازی به اعتماد به دیگران نخواهیم داشت و خودمان برای کسب باورهایمان تلاش خواهیم کرد.

### نتیجه گیری

برهان اجماع عام برای اثبات وجود خداوند از جمله برهان‌هایی است که فیلسوفان دین توجه کمتری به آن معطوف داشته‌اند. تلاش زاگزبسکی برای ارائه صورت‌بندی از این برهان بر اساس بحث‌های جدید معرفت‌شناسی معاصر قابل توجه است. او نشان داد که با نگاهی جدید می‌توان برهان‌های سنتی را بازننگری و بازسازی کرد و افق‌های جدیدی به آن‌ها گشود. تقریرهای پیش از او بر اساس استنتاج بهترین است و با توجه به تبیین‌های رقیب، غیر الهیاتی، اشکالات جدی به آن‌ها وارد است. زاگزبسکی ادعا ندارد که تقریر او خالی از اشکال است و معتقد است که هرگونه تلاش برای فهمیدن یک امر عظیم ارزشمند است، حتی اگر با نواقص و اشکالاتی همراه باشد. با این حال تقریر او به نسبت تقریرهای سنتی از اشکالات کمتری برخوردار است. یکی از اشکالات اساسی صورت‌بندی سنتی مقدمه این برهان مبنی بر این ادعا بود که همه مردم به وجود خداوند باور دارند، اما تقریر جدید در مقدمات خود مدعی این نیست که تمامی مردم به وجود خداوند باور دارند. اشکال دیگری که صورت‌بندی سنتی برهان اجماع با آن مواجه است، مسئله تکرر و ابهام در مفهوم خداوند بود که تقریر زاگزبسکی با این اشکال



مواجه نخواهد شد. همان‌طور که اشاره شد صورت‌بندی او نیز اشکالاتی دارد. با این حال به نظر می‌رسد که اگر برهان اجماع عام را برهانی نه برای اثبات وجود خدا، بلکه برهانی برای تقویت به باور به وجود خدا بدانیم، تقریر زاگزبسکی از تقریرهای سنتی موفق‌تر خواهد بود.



نظر  
شماره

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۰)، تابستان ۱۴۰۲

## فهرست منابع

۱. رامین، فرح؛ سیفعلی پور، مریم. (۱۳۹۷). اجماع عام یا فطرت. فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۱۴(۵۵)، صص ۷۳-۹۰.
۲. محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۸). پژوهشی در باب برهان اجماع عام و مقایسه آن با برهان فطرت. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی دانشگاه قم، ۱۰(۴)، صص ۱۰۹-۱۲۵.
3. Anderson, C. (2014). Epistemic authority and conscientious belief. *European Journal for Philosophy of Religion*, 6(4), pp. 91-99.
4. Aristotle. (2005). *Metaphysics*. NuVision Publications, LLC.
5. Aronson, E. (1995). *The Social Animal* New York. H. Freeman.
6. Baier, A. (1995). Trust and Anti-Trust. *Moral Prejudices: Essays on ethics*. Harvard University Press.
7. Edwards, P. (2006). Common consent arguments for the existence of god. *The Encyclopedia of Philosophy* 2<sup>nd</sup> edition. vol. 2. Edited by Borchert, D. M.
8. Fricker, E. (2006). Testimony and epistemic autonomy. *The epistemology of testimony*, 225-250.
9. Hume, D. (1999). *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford Philosophical Texts. Edited by Tom L. Beauchamp.
10. Pritchard, D. and Ryan, S. (2014). Zagzebski on Rationality. *European Journal for Philosophy of Religion*, 6(4), pp. 39-46.
11. Rollins, J. (2015). Beliefs and testimony as social evidence: Epistemic egoism, epistemic universalism, and common consent arguments. *Philosophy Compass*, 10(1), pp. 78-90.
12. Zagzebski, L. T. (2007). Ethical and epistemic egoism and the ideal of autonomy. *Episteme: a journal of social epistemology*, 4(3), pp. 252-263.
13. Zagzebski, L. T. (2009). *On epistemology*. Wadsworth Cengage learning.
14. Zagzebski, L. T. (2011). Epistemic self-trust and the Consensus Gentium argument. *Evidence and religious belief*, pp. 22-36. Oxford University Press.



15. Zagzebski, L. T. (2012). *Epistemic authority: A theory of trust, authority, and autonomy in belief*. Oxford University Press.
16. Zagzebski, L. T. (2013). Self-trust and the natural desire for truth. *Letter from the Editors*, 209.
17. Zagzebski, L. T. (2014). Epistemic authority and its critics. *European Journal for Philosophy of Religion*, 6(4), pp.169-187.
18. Zahavi, D. & Gallagher, S. (2005). Phenomenological approaches to self-c. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pp.207-222.



نظر  
شماره

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۰)، تابستان ۱۴۰۲



## References

1. Anderson, C. (2014). Epistemic authority and conscientious belief. *European Journal for Philosophy of Religion*, 6(4), pp. 91-99.
2. Aristotle. (2005). *Metaphysics*. NuVision Publications, LLC.
3. Aronson, E. (1995). *The Social Animal*. New York. H. Freeman.
4. Baier, A. (1995). Trust and Anti-Trust. *Moral Prejudices: Essays on ethics*. Harvard University Press.
5. Edwards, P. (2006). Common consent arguments for the existence of god. *The Encyclopedia of Philosophy 2nd edition. vol. 2. Edited by Borchert, D. M.*
6. Fricker, E. (2006). Testimony and epistemic autonomy. *The epistemology of testimony*, pp. 225-250.
7. Hume, D. (1999). *An Enquiry concerning Human Understanding*. Tom L. Beauchamp, Ed. Oxford Philosophical Texts.
8. Mohammad-Rezaei, M. (1388 AP). A study of the consensus gentium argument and its comparison with the argument from innate nature. *Journal of Philosophical Theological Researches*, 10(4), pp. pp. 109-125. [In Persian]
9. Pritchard, D. & Ryan, S. (2014). Zagzebski on Rationality. *European Journal for Philosophy of Religion*, 6(4), pp. 39-46.
10. Ramin, F. & Seifalipour, M. (1397 AP). General consensus or innate nature. *New religious thought*, 14(55), pp. 73-90. [In Persian]
11. Rollins, J. (2015). Beliefs and testimony as social evidence: Epistemic egoism, epistemic universalism, and common consent arguments. *Philosophy Compass*, 10(1), pp. 78-90.
12. Zagzebski, L. T. (2007). Ethical and epistemic egoism and the ideal of autonomy. *Episteme: a journal of social epistemology*, 4(3), pp. 252-263.
13. Zagzebski, L. T. (2009). *On epistemology*. Wadsworth Cengage learning.
14. Zagzebski, L. T. (2011). Epistemic self-trust and the Consensus Gentium argument. *Evidence and religious belief* (pp. 22-36). Oxford University Press.
15. Zagzebski, L. T. (2012). *Epistemic authority: A theory of trust, authority, and autonomy in belief*. Oxford University Press.



نظر:

ابرسی برهان اجماع عام برای اثبات وجود خدا بر اساس تقریر لیبدا زاگزبسکی

16. Zagzebski, L. T. (2013). Self-trust and the natural desire for truth. *Letter from the Editors*, 209.
17. Zagzebski, L. T. (2014). Epistemic authority and its critics. *European Journal for Philosophy of Religion*, 6(4), pp. 169-187.
18. Zahavi, D. & Gallagher, S. (2005). Phenomenological approaches to self-consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pp. 207-222.



نظر  
شماره

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۰)، تابستان ۱۴۰۲

**Research Article**  
**A Definition of Knowledge by Presence in Mullā Ṣadrā's  
Philosophy, *al-Ṣāfi*, and *al-Mizān*<sup>1</sup>**

Masoumeh al-Sadat Sari Arefi<sup>2</sup>

Alireza Kohansal<sup>3</sup>

Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi<sup>4</sup>

Received: 09/08/2023

Accepted: 27/05/2023



**Abstract**

The present study adopts a descriptive-analytical approach to offer a definition of "knowledge by presence" (*al-ilm al-ḥuḍūrī*) based on the perspectives of Mullā Ṣadrā, as well as the interpretations provided by two Quranic exegeses, namely *al-Ṣāfi* and *al-Mizān*. The objective of this article is to evaluate the compatibility between Mullā Ṣadrā's philosophical definition of knowledge by presence and the interpretations offered by his commentators. Additionally, it aims to examine the extent to which this

1. This article has been taken from PhD dissertation entitled A comparative study of knowledge by presence, formation process, and its characteristics in Mullā Ṣadrā's philosophy and Quranic exegeses (*al-Ṣāfi* and *al-Mizān*),” (Supervisor: Alireza Kohansal and advisor: Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi). Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran..
2. PhD student, Transcendent Philosophy, College of Theology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. Email: m.arefi1367@gmail.com
3. Associate professor, Department of Philosophy and Wisdom, College of Theology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran (corresponding author). Email: kohansal\_a@um.ac.ir
4. Professor, Department of Philosophy and Wisdom, College of Theology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. Email: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

\* Sari Arefi, M. S. & Kohansal, A. & Hosseini Shahrudi, S. M. (2023). A Definition of Knowledge by Presence in Mullā Ṣadrā's Philosophy, *al-Ṣāfi*, and *al-Mizān*. *Naqd va Nazar* 28(110), pp. 117-141. Doi: 10.22081/JPT.2023.66577.2037.

● Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

perspective was utilized in Quranic exegesis by his commentators and followers. Ultimately, the analysis reveals that Quranic exegeses adopt a three-layered approach in defining knowledge by presence. These layers encompass the foundational principles, the specific terminologies employed in the definitions, and the associated conditions attributed to these terms. However, it is observed that, regarding the first two layers, Quranic exegeses often focus on a unilateral perspective that emphasizes only one essential element of knowledge, namely the knower. Regarding the third layer, they also place emphasis on delineating the characteristics of the knower. Furthermore, Quranic exegeses provide limited elaboration on the intricate relationship between knowledge and objects, the dynamic between the knower and the known, and the properties and connections that exist between the known and the knower, which all of these are emphasized by Mullā Ṣadrā. Consequently, consulting these Quranic exegeses alone proves inadequate in attaining a comprehensive definition of knowledge by presence. Moreover, although they address philosophical matters to some extent, these exegeses do not consistently apply philosophical principles to every aspect of their exegetical discussions.

**Keywords**

*Al-Mizān*, *al-Ṣāfi*, Mullā Ṣadrā, knowledge by presence, definition of knowledge by presence.

## مقاله پژوهشی

### تعریف علم حضوری در فلسفه ملا صدرا و

### تفاسیر الصافی و المیزان<sup>۱</sup>

معصومه السادات ساری عارفی<sup>۲</sup>      علیرضا کهنسال<sup>۳</sup>

سید مرتضی حسینی شاهرودی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۶      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۸

#### چکیده

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی به تبیین تعریف علم حضوری از دیدگاه فلسفه ملا صدرا و تفاسیر الصافی و المیزان می‌پردازد. هدف این مقاله از سویی ارزیابی میزان همخوانی دیدگاه فلسفی صدرا در تعریف علم حضوری با تفاسیر شارحان وی و از سوی دیگر میزان به کارگیری این دیدگاه در تفسیر قرآن، آن هم توسط شارحان اوست. در نهایت آشکار می‌شود که تفاسیر در مبحث تعریف علم حضوری از سه لایه استفاده مبانی، کلمات شکل‌دهنده قالب تعریف و شروط ضمیمه‌شده به کلمات

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «بررسی تطبیقی علم حضوری، فرآیند شکل‌گیری و ویژگی‌های آن در فلسفه ی ملا صدرا و تفاسیر (الصافی و المیزان)» (استاد راهنما: علیرضا کهنسال و استاد مشاور: سید مرتضی حسینی شاهرودی). دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران می‌باشد.

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

m.arefi1367@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

kohansal\_a@um.ac.ir

۴. استاد تمام گروه فلسفه و حکمت دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

\* ساری عارفی، معصومه السادات؛ کهنسال، علیرضا و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۴۰۲). تعریف علم حضوری در فلسفه ملا صدرا و تفسیرهای الصافی و المیزان. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۰)،

Doi: 10.22081/JPT.2023.66577.2037

صص ۱۱۷-۱۴۱.



شکل دهندهٔ تعریف، بیشتر در لایهٔ اول و دوم، آن هم با نگاه یک‌سویه به یک رکن شکل‌گیری علم یعنی عالم باقی مانده‌اند. در لایهٔ سوم نیز بیشتر بر تبیین ویژگی‌های عالم تکیه و توجه شده است. همچنین در تفاسیر، رابطهٔ علم و عین، عالم و معلوم و ویژگی‌ها و نسبت معلوم در پیوند با عالم که صدرا مورد توجه قرار داده، کمتر تبیین شده است. بنابراین اول آنکه نمی‌توان یک تبیین جامع از تعریف علم حضوری با مراجعه به این تفاسیر به دست آورد؛ افزون بر آن این تفاسیر در عین توجه به مباحث عقلی و فلسفی، اهتمام به پیاده‌سازی مبانی فلسفی در تمام جنبه‌های مباحث تفسیری خود نداشته‌اند.

### کلیدواژه‌ها

المیزان، الصافی، ملا صدرا، علم حضوری، تعریف علم حضوری.



نظر  
صدر

مبحث ادراک همواره محل طرح سؤالات و ایده‌های مختلف انسان بوده است؛ به خصوص علم حضوری که آشنای غریبی است که در عین آشکاربودن، در جنبه‌های گوناگون چیستی، نحوه پیدایش، مصادیق، ویژگی‌ها و آثار محل طرح نظرات گوناگون متکلمین و فلاسفه قرار داشته است. در آغاز فلاسفه مسلمان با اثرپذیری از عرفان، آموزه علم حضوری را در فلسفه به کار گرفتند. از طرف دیگر پیش‌تر از آن، آموزه معرفت فطری به خدا در قرآن و احادیث مطرح شده بود. در فلسفه اسلامی فارابی در مبحث علم خدا به ذات خود، از علم حضوری بهره برده است. ابن‌سینا نیز در برخی از کتاب‌های خود از برخی مصداق‌های علوم حضوری سخن می‌گوید و آن‌ها را غیر قابل استدلال می‌داند که نفس ناطقه، خود بدون ابزار به درک آن نایل می‌شود. سهروردی نقطه عطفی در روند شکل‌گیری علم حضوری است. او اصطلاح علم حضوری را در مورد معرفت‌های بدون واسطه مفاهیم ذهنی به کار برد و از این طریق به حل مشکلات بسیاری در فلسفه پرداخت و این آموزه را به طور گسترده در بخش‌های گوناگون فلسفه به کار برد. پس از شیخ اشراق، متکلمان و حکما، به خصوص پیروان وی از این علم برای حل برخی از مشکلات فلسفه و کلام بهره‌برداری کردند و این اصطلاح را در آثار خود به کار بردند (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، صص ۱۳-۲۹). صدرالمتألهین شیرازی نیز در بیشتر آثار خود از علم حضوری بهره برد و مصداق‌های آن را گسترش داد. محققان دیگر از جمله شاگردان او نیز به مسائل هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی این علم پرداختند (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۹۹).

در این پژوهش دو تفسیر المیزان و الصافی و کتاب‌های گوناگون ملا صدرا مورد توجه قرار گرفته تا تعاریف علم حضوری، میزان انطباق و عدم آن و نسبت و رابطه این تعاریف به دست آید. اهمیت و ضرورت این مسئله از این جهت است که نشان دهد شارحان ملا صدرا برای تعریف علم حضوری در تفسیرهای خود تا چه میزان در از او الهام گرفته‌اند و به طور اساسی در چه وجوهی تبیین او در تعریف علم حضوری را در تفسیر آیات، کارا دانسته و مورد توجه قرار داده‌اند. از سوی دیگر با توجه به دغدغه





فلاسفهٔ مسلمان در نمایان‌ساختن هماهنگی عقل و وحی و جمع بین فلسفه و قرآن، این پژوهش می‌تواند میزان موفقیت تفکر فلسفی ملا صدرا را در رفع این دغدغه در مبحث تعریف علم حضوری، آن هم از منظر شارحان او نمایان کند. در نهایت نیز آشکار می‌شود که دو مفسر در لایهٔ مبانی تعریف نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود، اشتداد وجود و سطح اولیهٔ کلمات شکل‌دهندهٔ تعریف از ملا صدرا متأثر بوده‌اند و این مطلب نشانگر کارایی تفکر فلسفی صدرا در تفسیر از نگاه ایشان است. همچنین در تفاسیر، همچون ملا صدرا تعریفی جامع از علم حضوری که تمام ارکان و شرایط را در بر بگیرد ارائه نشده است؛ بنابراین نمی‌توان این تفسیرها را به دلیل این عدم توجه به پیاده‌سازی کامل مبانی، تفسیری فلسفی دانست. در ادامه به تبیین تعریف علم حضوری در فلسفهٔ ملا صدرا و هر یک از تفاسیر المصافی و المیزان می‌پردازیم.

### ۱. تعریف علم حضوری از نگاه ملا صدرا

ملا صدرا علم را وجود می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۲؛ ج ۶، ص ۳۰۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹). به بیان دیگر به طور تفصیلی، حقیقت علم، وجود معلوم برای عالم به صورت مطلق است و هر چیزی که به هر نحو وجود دارد، برای آن چیزی که برای آن موجود است، معلوم می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۳۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۰؛ ج ۸، ص ۱۶۷). علامه آشتیانی در تبیین وجودی بودن علم معتقدند که بنا بر اصالت وجود، اعتباری بودن ماهیت، تشکیک در حقیقت وجود و توحید خاصی، علم مانند سایر صفات کمالی از شئون وجود است و مقولهٔ ماهوی نیست. حضرت ذات، مبدأ همهٔ صفات کمالی است و همهٔ کمالات وجودی در غیب ذات با ذات عینیت دارند و از مقام ذات نازل می‌شوند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۲۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۹۷).

از طرف دیگر مرحوم سبزواری نیز بنا بر خلاقیت نفس، علم را وجود منبسط و اشراق نفس بر هر ماهیتی می‌داند که در عقل و وهم و خیال و حس مشترک است



(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۱). علاوه بر این که علم چون در بیشتر از یک مقوله از مقولات جوهری و عرضی تحقق دارد، پس از سنخ ماهیات نمی‌باشد و خارج از مقولات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۱).

علم به عنوان امری وجودی، بنا بر تشکیک مراتبی می‌یابد که هر یک از این مراتب، قسمی از علم است. اگر وجود نوری علم ضعیف باشد، فقط مفهوم به معنای اعم از ماهیت معلوم را روشن می‌کند و اگر قوی باشد، وجود یا هویت عینی معلوم را آشکار می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۴۱۶، ۲۹۹؛ ج ۶، صص ۱۶۳، ۱۵۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸۳؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا، صص ۱۳۰، ۱۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۵۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۲۴۴).

از زاویه دیگر قوت و ضعف وجودی نوری علم در نسبت علم و عین نیز خود را آشکار می‌کند. صدرا در عبارتی بیان می‌کند که «إِنَّ الْعِلْمَ قَدْ يَكُونُ نَفْسَ الْمَعْلُومِ الْخَارِجِيِّ وَ قَدْ يَكُونُ غَيْرَهُ؛ علم گاه عین معلوم خارجی و گاه غیر آن می‌باشد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۵؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹) بر این اساس در شدیدترین قسم علم، علم و معلوم یا عین و علم یکی هستند و وحدت دارند که همان علم حضوری است. در مقابل این قسم در علم حصولی، علم مغایر معلوم است و هستی شناخت با هستی شیء شناخته شده یگانگی ندارند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳). از طرف دیگر عینیت علم و معلوم نشانگر این است که علم حضوری علمی است که بر انطباق بر معلوم متوقف نیست؛ برخلاف علم حصولی که قوام آن به انطباق بر معلوم است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۸۹). واسطه تحقق بخش این انطباق در علم حصولی، صورت حاکی از معلوم است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، صص ۱۶۲، ۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۸۲).

صدرا در عبارتی دیگر کلمه حضور را در راستای وجود برای تعریف علم اضافه می‌کند. از منظر او «أَنَّ الْعِلْمَ بِكُلِّ حَقِيقَةٍ لَا يَكُونُ إِلَّا حُضُورَهَا؛ علم به هر حقیقتی جز حضور آن نمی‌باشد.» حضور به وجود برمی‌گردد؛ زیرا وجود در هر مرتبه، نفس و عین حضور است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۵۹؛ ج ۳، ص ۳۸۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱،





ص ۱۴۹). علاوه بر این که بنا بر تحلیلی دیگر علوم حضوری‌اند؛ زیرا در علم حصولی، عالم به ضرورت با دو معلوم روبه‌روست: اول معلوم با واسطه که به سبب معلوم‌بودن علمی غیر خود معلوم است که همان معلوم بالعرض است؛ دوم معلوم بی‌واسطه یا خود واقعیت علم که خودبه‌خود و بدون واسطه علم دیگری معلوم است که معلوم بالذات است. پس معلوم بالذات، معلوم به علم حضوری است؛ بنابراین علم حصولی به ضرورت فی‌نفسه علم حضوری است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶).

با توجه به عبارات صدرا تا بدین جا حضور و وجود، تعریف عام علم دانسته شده است. البته در تعریف علم، وجود با قیودی در نسبت عالم با معلوم و در نهایت در تعریف علم حضوری نیز به کار می‌رود. حضور هم همان علم حضوری است و به آن بر می‌گردد. اما صدرا شرط‌های دیگری غیر از این موارد که تبیین‌گر قیود دیگر تعریف علم حضوری و رابطه عالم و معلوم است ارائه می‌دهد. او مجرد را شرط دیگر علم حضوری می‌داند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۸۶).

صدرا در برخی عبارات تصریح می‌کند که علم عبارت از وجود مجرد یا صورت مجرد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۹۲، ۳۸۳) که البته مرحوم سبزواری صورت را همان وجود نوری می‌داند که جز با حضور دانسته نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۸۹). صدرا در عبارتی مجرد را این گونه تبیین می‌کند که «أن العلم عبارة عن وجود شیء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشی سواء كان علما لنفسه أو لشیء آخر؛ علم وجود امر مجرد است، پس وجودی است به شرط سلب حجب یا پوشش‌ها؛ خواه علم برای خودش باشد یا برای چیز دیگری» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۸۶-۲۸۷) و در عبارت دیگر پوشش‌ها را به نقص عدمی و حجاب ظلمانی برمی‌گرداند و بیان می‌کند که «أن حقيقة العلم لما كان مرجعها إلى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدمية و عدم احتجاب الملابس الظلمانية؛ حقیقت علم به حقیقت وجود بر می‌گردد، به شرط سلب نقایص عدمی و عدم احتجاب به پوشش‌های ظلمانی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۸۷-۲۸۸؛ ج ۶، صص ۱۷۵، ۱۶۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲؛ جوادی آملی،

۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۰۶) و در عباراتی این نقص و حجاب رفع شده را ماده وضعی می‌داند و بدین گونه بیان می‌کند که «العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادی؛ علم همان وجود غیرمادی است» یا «أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية؛ علم عبارت از وجود مجرد از ماده وضعی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۹۲، ۳۸۳).

می‌توان این تجرد را همان فعلیت وجود نیز دانست. چنانکه او در عبارت دیگر علم را عبارت از وجود شیء بالفعل برای یک شیء می‌دان. (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۱۷۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۷۴). البته صدرا فعلیت را به عدم آمیختگی به عدم بر می‌گرداند که مانند تعبیرهای به کاررفته در تبیین تجرد است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۷۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۹۸-۲۹۹).

ملاصدرا در عبارات دیگر تجرد را در کنار حضور می‌آورد که همان استقلال وجود و استوارشدن آن است، به این نحو که منقسم و دارای وضع حسی واقع در جهتی از جهات عالم وضعی نباشد. ایشان حتی در عبارات دیگر خود تجرد از ماده را شرط حضور می‌داند که باز نشانگر این است که تجرد در تعریف علم حضوری به کار می‌رود و ملاک شکل‌گیری آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۹؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۸۶).

تجرد به این دلیل ملاک شکل‌گیری حضور است که هیولی امر مبهم است که تعیینش به صورتی است که در آن حلول کرده و وجود مستقل ندارد. صورت جسمانی نیز حلول در هیولی دارد و به واسطه ماده و ترکیب از اجزاء، ذات صریح بالفعل ندارد که مورد ادراک قرار گیرد. به بیان دیگر هر جزیی از اجزای جسم از جزء دیگر غایب است. از طرف دیگر هر صورت جسمانی حال در هیولی چون پیوسته در حرکت است، در وجودش قوه عدم است. چنین موجودی وجودش برای خودش ثابت نیست، پس نه ذات خود را ادراک می‌کند و نه می‌توان آن را ادراک کرد. پس باید معلوم، عالم و علم دارای وجود جمعی و غیر مادی باشند تا حضور محقق شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۵۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص





۱۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، صص ۱۷۴-۱۷۵، ۱۸۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۵. افزون بر این اعراض چون قائم به گیرند، هر چند مجرد باشند، فاقد علم حضوری به خود و دیگری هستند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

بنابراین در نهایت اجسام و اعراض آنها، یعنی امور مادی که هم امتداد پایدار ذاتی یا عرضی دارند و هم بنا بر حرکت جوهری دارای امتداد سیالند، با مطلق حضور، اعم از حضور نزد خود یا دیگری یا حضور دیگری نزد خود منافی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۰؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹).

البته باید به این نکته توجه کرد که همان گونه که وجود مشکک است، تجرد نیز امری تشکیکی است و بر این اساس وجود به گونه‌ای مشکک با تجرد همراه است. موجود مادی در قیاس با غیر مادی است، اما با نظر به خود، از مرتبه‌ای از تجرد و به همین دلیل، از مرتبه‌ای از حضور و علم برخوردار است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۰۶). چنانکه مرحوم سبزواری ماده‌اولی را بین عدم و وجود جمعی می‌داند و جسم طبیعی و صورت نوعی را دارای حصول بیشتری از آن در نظر می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۱۳).

بنابراین یکی از شروط در کنار وجود و حضور یا در ضمن آن تجرد است که صدرا هم در ناحیه عالم و هم در ناحیه معلوم شرط می‌کند؛ چنانکه بیان می‌کند «العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود و هو المجرد الحاصل للجواهر الدراك أو عنده؛ علم به نحوی از وجود برمی‌گردد که همان وجود مجرد حاصل برای جوهر درک‌کننده یا نزد اوست» یا «العلم عبارة عن وجود شیء بالفعل لشیء بل نقول العلم هو الوجود للشیء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشیء آخر؛ علم عبارت از وجود شیء بالفعل برای شیء است. بلکه علم همان وجود برای شیء مجرد از ماده است، چه این وجود برای خودش یا برای شیء دیگر باشد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۰؛ ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۵۵) علاوه بر این صدرا شرط استقلال را در ناحیه عالم مطرح می‌کند؛ به این نحو که علم هر وجود صوری مجرد از ماده نزد موجودی که وجودش لنفسه است می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۴۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۹۲، ۲۹۹، ۳۴۶، ۳۵۶-).

۳۵۷، ۴۴۸؛ ج ۸، ص ۱۶۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳؛ صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۱۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸۸).

از مجموع این ملاک‌ها و شروط، از منظر صدر علم حضوری، مجرد حاضر نزد مجردی مستقل یا وجود مجرد نزد مجرد مستقل است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). البته این وجود و حصول به نحو حضور عین معلوم یا وقوع مجردی با هویت عینی خود برای امری مستقل در وجود به نحو حصول واقعی یا حصول امری با هویت خود برای امری مستقل در وجود به نحو حصول حکمی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۴۱۶، ۲۹۹؛ ج ۶، صص ۱۵۶، ۱۶۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸۳؛ صدرالدین شیرازی، بی تا، صص ۱۳۰، ۱۳۳).

## ۲. تعریف علم حضوری در الصافی

تعریف علم حضوری از منظر الصافی نیز پذیرای تحلیل و فرض‌هایی است که در ادامه مطرح می‌شود:

۱. یکی از کلماتی که فیض در مورد علم حضوری در الصافی استفاده می‌کنند احاطه است. از دیدگاه او "الإحاطة بالشیء علماً ان يعلم كما هو علی الحقیقة؛ احاطة به شیء علمی است که آن را چنانکه حقیقتاً است می‌داند" (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۸۲). پس احاطه بیانگر حالت وجودی عالم نسبت به معلوم است که البته نحوه تحقق این احاطه یا ملاک آن تعیین نشده است. اما تأکید بر حقیقی بودن علم ناشی از احاطه، روشنگر دسترسی عالم به خود معلوم یا همان وجود آن است که می‌تواند به صورت اتصال یا اتحاد وجودی باشد. علاوه بر این که کلمه احاطه، عدم وساطت و فاصله بین عالم و معلوم و حضور معلوم نزد عالم به سبب احاطه را نیز در بر می‌گیرد. البته می‌توانیم این کلمه را بر مراتب گوناگونی اطلاق کنیم که شامل احاطه وجودی، خیالی، حسی و ذهنی می‌شود؛ زیرا فیض این کلمه را هم در خدای تعالی و هم در علم هدهد به کار می‌برد. پس می‌توان گفت بالاترین و برترین مرتبه احاطه در خداست که از تمام





امکانات و استعداد‌های موجودات باخبر است و احاطه کامل به آن‌ها دارد که منطبق بر وجود هر موجود است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۶۳؛ ج ۴، ص ۶۴؛ ج ۵، ص ۱۹۲)؛ به همین دلیل خدای تعالی می‌داند حال بندگانش چگونه دگرگون می‌شود و دل‌هایشان چگونه تغییر می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۲۰) در واقع او عالم به غیب و شهادت و به کنه هر شیء است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، صص ۱۴۵، ۱۵۴).

۲. یکی از کلمات عامی که فیض در الصافی به کار برده‌اند، کلمه هدایت است؛ بدین نحو که خدای تعالی صورت و شکل هر چیز را آنچنان که مستعد آن است، بنا بر حکمت، مصلحت و موافق منفعتش به او عطا می‌کند؛ سپس ایشان را به آنچه برایش خلق شده و کمالش است، هدایتی تدریجی و مستمر می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۳۴۸، ۲۷۵؛ ج ۳، صص ۱۲۸، ۲۳۹، ۳۰۹؛ ج ۴، صص ۴۰، ۱۵۴، ۳۶۳، ۳۸۸؛ ج ۵، صص ۲۰۴، ۲۶۶، ۳۱۷). همچنین هر مرتبه هدایت الهی، ماده و زمینه شکل‌گیری مرتبه جدید هدایت توسط خدای تعالی را فراهم می‌آورد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، صص ۲۹۲، ۳۶۹).

فیض به گونه‌ای تفصیلی‌تر در عبارات دیگر ابعاد مختلف این هدایت را توضیح می‌دهد. ایشان هدایت را به رسول ﷺ یا وصی رسول ﷺ بر می‌گردانند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۲۶؛ ج ۴، ص ۱۴۹). در این صورت هدایت یا اشاره به علوم افاضی حضوری همچون وحی یا الهام دارد که در تقابل با علوم مبتنی بر استدلال و برهان عقلی از حیث منشأ ایجاد است و علم به امور غیبی پوشیده از حواس است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۴۰۲، ۴۹۸؛ ج ۲، صص ۲۰۹، ۳۶۸، ۴۴۱، ۴۵۲؛ ج ۳، صص ۲۶۹، ۳۹۱؛ ج ۴، صص ۱۹۵، ۲۳۰، ۳۸۳؛ ج ۵، صص ۱۳، ۲۳۹) یا به نقش امام در هدایت تشریحی اشاره می‌کند که علاوه بر آگاهی دادن نسبت به حقایق هستی و اعمال خوب و بد، قلب‌ها یا نفوس را نیز هدایت معنوی و باطنی می‌کنند که به توسعه وجودی آن‌ها می‌انجامد. چنانکه در کاربرد دیگر هدایت که توفیق ایمان و ولایت است، رشد احاطه قلبی یا وجودی روی می‌دهد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۹۸، ۲۳۵؛ ج ۲، صص ۱۳۰، ۱۸۹، ۴۰۰؛ ج ۳، صص ۱۳۵، ۱۵۴، ۲۳۶، ۲۷۷؛ ج ۴، ص ۳۶۸؛ ج ۵، ص ۲۳۶)؛ زیرا ایمان

همان نور است که خداوند تعالی در قلب مؤمن تابانده و آن را شرح و ظرفیت و تکامل بخشیده است که همراه با شعور ویژه و دریافت خاص نسبت به هستی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۵۶؛ ج ۵، ص ۱۴۱). همان گونه که مراتب ایمان، به خصوص مرتبه برتر آن، قرین با علم حضوری به خداوند است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۴۰). تأییدی دیگر برای استفاده از کلمه هدایت، کلمه بصیرت است. بصیرت رؤیت قلبی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، صص ۳۰۰، ۴۶) که برای قلب مانند چشم سر عمل می کند و عامل دیدن حق است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۴۶). فیض حتی بصیرت قلبی را عقل با قلب سلیم می داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۰۴). قلب سلیم یعنی مخلص و دارای سلامت (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۱) که از دوستی دنیا سالم است و جز خدای تعالی در او نیست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۱). این قلب استعداد دریافت فیوضات الهی را دارد؛ به همین دلیل بصیرت شبیه توسعه سینه و اعطای شرح صدر و احاطه وجودی توسط خدا است؛ زیرا خدای تعالی هر کس را بخواهد هدایت و راهنمایی می کند و سینه اش را برای حق گسترده می کند که کنایه از این است که قلب، قابل حق می شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۵۶)؛ به همین دلیل این نفس بصیر هم در علم حضوری و هم در استفاده از ابزار حسی قوی است. چنانکه پیامبر ﷺ با بصیرت یا رؤیت قلبی بدون ابزار حسی و ذهنی، به دلیل قلب خالص از وابستگی و ناخالصی های وهم و هوی، وحی و الهامات الهی را دریافت می کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۴۹۸، ۲۷۵، ۲۹۹؛ ج ۲، ص ۲۳۹؛ ج ۳، صص ۳۷، ۶۶، ۲۲۴، ۳۱۷) بصیرت به عنوان عامل پایان بخش به درک حسی باعث درک حق نیز می شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۵۱؛ ج ۲، ص ۱۱۸؛ ج ۳، ص ۳۹۰؛ ج ۴، صص ۱۳۰، ۱۶۰). بنابراین کلمه هدایت نیز در یک راستا با کلمه احاطه به تقویت رکن عالم و قوت و اشتداد وجود او در علم حضوری توجه دارد. با توجه به هدایت و کلمات ذیل آن از جمله بصیرت و ایمان، عالم اتصال شدید وجودی به معلوم در سایه اشتداد و ارتقای وجودی وابسته به علت فیض دهنده خارجی می یابد. این ارتقا یک سیر نفسانی در مراتب قلبی به سمت





رهایی از تقیدات نفسانی و عروج به عوالم عالی است که بدون هیچ ابزار مادی‌ای صورت می‌پذیرد.

۳. کلمه دیگری که در رابطه با علم حضوری در الصافی قابل توجه است، کلمه شهادت می‌باشد. او این کلمه را این گونه معنی می‌کند: «و.. شَهِيدٌ مَطَّلَعٌ مَرَاقِبَ لَه؛ شهید آگاه و مراقب بر اوست» و «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ بَلْ كُنْتُمْ حَاضِرِينَ شَاهِدِينَ؛ یا شاهد بودید، بلکه به‌عنوان شاهد حضور داشتید». فیض در این دو عبارت شهادت را به معنای حضور، اطلاع، علم و مراقبت احوال استفاده کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۲؛ ج ۳، صص ۳۴۳، ۳۶۷، ۳۷۵؛ ج ۴، ص ۶۵؛ ج ۵، صص ۱۷۷، ۲۴۷). البته این حضور و علم را به صور حسی، خیالی و عقلی می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۰۲؛ ج ۲، ص ۱۶۵؛ ج ۳، صص ۲۳۹، ۳۴۳؛ ج ۴، ص ۳۸۷). همچنین شهادت را در احاطه به احوال درونی مانند نیت‌ها که ناشی از شدت و احاطه وجودی است نیز لحاظ می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۰۲؛ ج ۴، ص ۲۲۶). پس کلمه شهادت علاوه بر علم حصولی حسی، خیالی و عقلی، احاطه به عین معلوم و از جمله صفات، احوال درونی و ذاتی شیء که قابل درک با ابزار و آلات حسی و مادی نیست را نیز در بر می‌گیرد؛ بنابراین این کلمه نیز در ذیل کلمه احاطه قرار می‌گیرد که به پیدایش علم حضوری از مبدأ عالم توجه می‌کند. البته چگونگی تحقق حضور معلوم برای عالم با توجه به این کلمه مشخص نیست و برای درک این مسئله باید سایر کلمات مانند هدایت، ایمان و بصیرت را هم در نظر گرفت.

### ۳. تعریف علم حضوری در المیزان

در رابطه با تعریف علم حضوری از منظر المیزان می‌توان با توجه به کلمات و عبارات مورد کاربرد علامه، فرضیه‌ها و تحلیل‌هایی را در نظر گرفت.

۱. دو مورد از کلماتی که علامه در مورد علم حضوری در المیزان مورد توجه قرار داده‌اند حضور و وجود است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۰۴؛ ج ۱۳، ص ۱۵۱؛ ج ۱۴، ص ۲۳۵). از دیدگاه علامه این کلمات به هم مرتبط‌اند؛ زیرا وجود، نفس حضور است و در این



حضور نیازمند هیچ واسطه‌ای نیست و هریک از موجودات نیز به مقدار بهره‌اش از وجود، بهره‌ای از علم نیز دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۱). بنابراین علم حضوری علمی است که وجود معلوم نزد عالم حاضر است یا حضور وجود معلوم و نه صورت آن محقق می‌شود. چنانکه به‌عنوان نمونه بیان می‌کنند که هر وجودی حداقل خود را درک می‌کند و با وجود خود، احتیاج و نقص وجودی خود را که سرپایش را احاطه کرده اظهار می‌کند و از این راه غنا و بی‌نیازی پروردگار و کمال او که آن را احاطه کرده است در می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۱). به تبع این تعریف وجودمحور از علم حضوری، علامه علم حضوری را مشاهده و عیان و آشکار می‌دانند که مقدمات و ابزارالات نمی‌خواهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۵۳؛ ج ۱۲، ص ۴۵۲). نمونه کاربرد کلمات حضور و وجود، در ذکر و یاد خدای تعالی در المیزان است. کلمه ذکر «گاهی در معنای یاد و خاطر به کار برده می‌شود. این یاد و خاطر هیبتی است در نفس که با داشتن آن انسان می‌تواند آنچه از معلومات کسب کرده حفظ کند و از دست ندهد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۱۰؛ ج ۱۶، ص ۲۰۲) تا بدین جا کلمه ذکر در مطلق انتقال ذهن در علوم حصولی و صوری برگرفته از خارج و یادآوری و حکایتگری آن به کار رفته است. اما علامه از طرف دیگر در عبارتی مقصود از ذکر را اعم از لفظی، مطلق انتقال ذهن و خطور قلب می‌دانند. قلب در المیزان همان نفس انسان است که منابع متعدد معرفتی از جمله حواس و عوالم غیبی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۸۷). در برخی از ادراکات قلب مانند ذکر قلبی خدای تعالی، وجود معلوم نزد نفس بنا بر ربط وجودی معلولی علی حاضر می‌شود و علم معمول و متعارف صوری و ذهنی از طریق ابزار مادی که به تحدید و توصیف عالم نسبت به معلوم خود می‌انجامد نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۱۱).

۲. یکی از کلمات عامی که علامه در نسبت با علم به کار می‌برند هدایت است. هدایت راهنمایی به سوی حق می‌باشد که به انسان نشان می‌دهد چگونه وجودش را به کمال رساند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۴۸؛ ج ۵، ص ۵۰۳؛ ج ۱۶، ص ۳۴۴؛ ج ۱۸، ص ۲۶۵). به طور تفصیلی هدایت، حقایق یا تلقین‌های القاشده از فطرت، وحی، الهام، پیامبران، کتاب‌های آسمانی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۱۳)، حس و فکر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۰۴) که





انسان را به مقصد می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۵۹). در این صورت هدایت تمامی علوم را در بر می‌گیرد و گونه‌های علم، از جمله ابزارها یا روش‌های هدایت‌اند. البته در عباراتی علامه دو گانه‌ای بین علم عقلی و هدایت نیز ایجاد کرده‌اند و هدایت را مختص به علوم افاضی حضوری می‌کنند؛ به این صورت که «أن المراد بالعلم ما هو مكتسب من حجة عقلية، وبالهدی ما یفیضه الله بالوحي أو الإلهام؛ علم حجت‌های عقلی اکتسابی است و هدایت حقایقی است که خدای تعالی از طریق وحی و یا الهام به قلب انسان اعطا و افاضه می‌کند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۴۴) هدایت چه به معنی عام که شامل علوم حضوری دریافتی قلبی می‌شود و چه به معنی خاص که همان علوم حضوری می‌باشد، دریافت‌کننده و قابلی دارد که همان قلب یا نفس دارای شرح صدر و نورانی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۵۴؛ ج ۳، ص ۴۸۵؛ ج ۸، صص ۳۰۹، ۱۳۰؛ ج ۱۳، ص ۱۳۰؛ ج ۱۷، ص ۳۸۸). قرین‌بودن دو کلمه نورانیت و شرح صدر نمایانگر این است که نورانیت بنا بر اشتداد نفس یا وجود و گسترش حیطة قلب است؛ یعنی به هر میزان که قلب یا نفس انسان از نظر علمی، گرایشی و رفتاری از دنیا، امور جسمانی و گناهان رهایی یابد، نورانی‌تر می‌شود؛ بنابراین سعة قلب در ذیل تلقی وجودی از علم حضوری قرار می‌گیرد و به رکن عالم و اشتداد وجودی آن در درک عین معلوم اشاره می‌کند. پس علم حضوری حضور عین معلوم نزد عالم مبتنی بر فعلیت وجودی عالم است؛ به همین جهت علامه علم و هدایت به صورت عام را نور حاصل از توسعه قلب یا نفس (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۳۰) و شرح صدر و اتساع قلب را ملازم با بصیرت یا رؤیت قلبی نسبت به حق می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۸۸).

۳. کلمه دیگری که باز به نظر می‌رسد ذیل نفس حضور و وجود دانستن علم حضوری مطرح می‌شود، احاطی دانستن مطلق علم است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۱۹). «الإحاطة من حاط بمعنی حفظ و منه الحائط للجدار الذی یدور حول المكان لیحفظه و الله سبحانه محیط بكل شیء آی مسلط علیه حافظ له من کل جهة لا یخرج و لا شیء من أجزاء من قدرته؛ کلمه احاطه از ماده حاط به معنای حفظ است و از جمله موارد کاربرد آن برای دیوار است که دور محل می‌چرخد تا آن را حفظ کند. خدای سبحان محیط

به هر چیزی یعنی مسلط بر آن، حافظ آن از هر جهت که هیچ جزء شیء از قدرتش خارج نمی‌شود.» بنابراین ایشان با مثال‌هایی این کلمه را در تسلط بر اجزای یک موجود به کار بردند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۲۷؛ ج ۱۱، ص ۲۹۵). هر مرتبه از وجود حداقل گونه‌ای از احاطه و تسلط به ذات خویش و حضور نزد خویش را دارد. نکته قابل توجه این است که احاطه حالات و صور متفاوتی دارد؛ قسمی از علم در انسان به صورت احاطه به وسیله عکس‌برداری ذهن است. اما اگر معنای احاطه را از خصوصیات مادی پیرایش کنیم، تنها احاطه وجودی به چیزی و حضور آن چیز در نزد عالم و درک کننده می‌شود که معنایی کمالی و خالی از نقص و کاستی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۱۱). این قسم دوم همان علم حضوری است که بر حالت و صفت وجودی عالم در نسبت با معلوم و عدم واسطه چه صوری و چه ابزار مادی تکیه دارد. بالاترین و برترین مرتبه احاطه که همان احاطه و تسلط حقیقی به تمام جوانب و جزئیات یک موجود است که عامل علم به ظاهر و باطن و عدم حجاب بین عالم و معلوم است، در خداوند تعالی محقق است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۱۱؛ ج ۴، ص ۲۲۱؛ ج ۷، ص ۴۰۴؛ ج ۱۰، ص ۴۵۲). پس کلمه احاطه نیز مانند شرح صدر و توسعه قلبی در مورد قبل، به رکن عالم یا درک کننده علم حضوری مرتبط می‌شود و علم حضوری را برابری تسلط وجودی یک موجود بر موجود دیگر و حضور معلوم نزد عالم می‌داند. شهادت نیز از کلیدواژه‌هایی است که ذیل کلمه علم در المیزان استفاده شده و با احاطه مرتبط می‌شود. علامه این کلمه را این گونه معنی می‌کنند که «و الشهادة هو نیل نفس الشيء و عینه إما بحس ظاهر کما فی المحسوسات أو باطن کما فی الوجدانیا؛ شهادت رسیدن به عین یک چیز و خود آن یا به وسیله حس ظاهر و یا باطن است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۳). به عبارت دیگر در شهادت احاطه شاهد بر مشهود به نحو حسی، خیالی، عقلی و یا وجودی و حضور معلوم محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۸۲). شهادت به این معنا یعنی احاطه وجودی که بر حضور عین معلوم نزد عالم دلالت دارد و هر گونه واسطه بین عالم و معلوم را نفی می‌کند که البته نحوه تحقق این احاطه را تبیین نمی‌کند. چنانکه شاهدان در قیامت مانند پیامبران الهی و ائمه علیهم‌السلام به حقایق اعمال و نه صورت ظاهری آن و نیت درونی عالم‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۶۷).





یا علم و شهادت ربانین بر کتاب به وسیله صور ذهنی و صرف دانایی به کتاب خدا نیست، بلکه با عصمت و برهان الهی شهودی محقق می‌شود که علم به حق است و مترتب بر احاطه وجودی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۳؛ ج ۵، ص ۵۹۵).

۴. یکی دیگر از کلماتی که در ذیل کلمه شرح صدر و نیز احاطه وجودی قرار می‌گیرد کلمه حکمت است. علامه حکمت را این گونه تبیین می‌کنند که «الحکمة هی الصورة العلمية من حيث إحكامها و إتقانها ... فمعناه النوع من الإحكام و الإتقان أو نوع من الأمر المحکم المتقن الذی لا یوجد فیہ ثلثة و لا فتور، و غلب استعماله فی المعلومات العقلية الحققة الصادقة التي لا تقبل البطلان و الکذب البتة... فالحکمة هی القضايا الحققة المطابقة للواقع؛ حکمت همان صورت علمی از حیث احکام و اتقان آن است. کلمه حکمت به معنای احکام، اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن است که هیچ سستی و ضعفی ندارد. این کلمه در معلومات عقلی و حق صادق که بطلانی ندارد اغلب استعمال می‌شود. حکمت در قضایای حقی که مطابق با واقع باشد نیز استعمال می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۶۰۷، ۳۷۳). به علاوه از نظر ایشان «حکمت حجتی است که حق را به نحوی نتیجه می‌دهد که هیچ شک و ابهامی در آن نماند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۲۴). با توجه به این تعاریف علامه سه رکن جزئی بودن، مطابقت و عدم زوال که ویژگی یقین خاص است را در مورد حکمت هم در تصورات، هم تصدیقات و هم حجت و استدلال به کار برده‌اند. از طرف دیگر علامه علاوه بر حجت متعارف و معمول که از تصدیقات یقینی حاصل می‌شود، از برهانی یقینی نام می‌برند که شهودی و مکشوف بر قلب‌های اولیاست که به نظر می‌رسد با توجه به این تعاریف ذیل حکمت قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۷۴)؛ زیرا استدلالی که مواد آن یقینی است، مشاهدات بدون آلت و ابزار را نیز در بر می‌گیرد؛ به همین دلیل است که علامه در عبارت دیگر علاوه بر تصورات و تصدیقات و برهان‌های معمول حصولی، حکمت را به گونه دیگری تبیین می‌کنند. به عبارتی «الحکمة... العلم بالمعارف الحققة الإلهية و انکشاف ما هو تحت أستار الغیب بالنسبة إلى الأنظار العادية؛ حکمت علم به معارف حق الهی و کشف حقایقی که در پرده غیب از نظر عادی و حواس ظاهری پنهان است می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۴)

حکمت در مورد پیشین با احاطه وجودی و توسعه قلب یا نفس عالم و دسترسی به عین وجود معلوم بدون واسطه گری صور و ابزارهای مادی میسر است که با تقرب وجودی، دریافت روح ایمان و تغییر عالم نفس روی می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱۳؛ ج ۳، ص ۳۸۲؛ ج ۱۰، ص ۲۷۴؛ ج ۱۱، ص ۲۱۸؛ ج ۱۲، ص ۲۸۹؛ ج ۱۷، ص ۳۲۲؛ ج ۲۰، ص ۳۸۷).

#### ۴. مقایسه دیدگاه‌های ملا صدرا و تفسیرهای الصافی و المیزان

بر اساس نظر ملا صدرا و تفسیرهای الصافی و المیزان، می‌توان نقاط اشتراک و اختلافی در رابطه با تعریف علم حضوری به دست آورد که بدین شرح است:

ملا صدرا بنا بر مبانی فلسفه خود، علم را امری وجودی و از صفات کمالی می‌داند. او علم را هم ناشی از افاضه باری تعالی و هم محصول خلاقیت و برابند قوت و ضعف نفس می‌داند. این تحلیل وجودشناختی از علم، به طور دقیق در تعریف‌های صدرا از علم حضوری مؤثر است و ایشان از کلماتی مانند وجود، حضور و تحلیل ویژگی‌های وجودی عالم، معلوم و علم مانند مجرد و استقلال در ارائه تعریف از علم حضوری استفاده کرده‌اند. در تفسیر الصافی هرچند همچون المیزان که از کلمات وجود و حضور در تعریف علم در موردی بهره برده استفاده نکرده است، اما مانند المیزان در تبیین کلمات ناظر به علم، تحلیل وجودشناختی از علم، معلوم و نسبت این دو مانند اشتداد و ضعف وجودی-قلبی عالم در دسترسی به معلوم و قابلیت دریافت عین معلوم که خارج از دریافت‌های حسی و متعارف است ارائه می‌دهد؛ مانند دو کلمه شهادت و احاطه که مراتبی بودن دسترسی عالم به معلوم را بنا بر قوت و ضعف وجودی و نفسانی عالم تصویر می‌کند. علاوه بر این که افاضه شرح صدر و همراه بودن آن با نورانیت قلب یا نفس یا همان وجود عالم که موجب دریافت الهامات و وحی الهی می‌شود، علم حضوری را امری وجودی یا محصول وجود عالم در نسبت با مبدأ نیز قرار می‌دهد.

ملا صدرا در تعریف علم حضوری بیشتر بر نسبت علم و عین یعنی وحدت و عینیت یا تحلیل وجودی از معلوم یعنی حضور وجود معلوم یا نسبت عالم و معلوم و تحلیل وجودشناختی آن‌ها از جمله ویژگی‌هایی مانند مجرد و استقلال و شکل‌گیری این





حضور تجردی در نسبت ربط وجودی علی معلولی یا وحدت صفات نفسانی با نفس تکیه می کند. اما در تفاسیر صرف نظر از یک اشاره مستقیم، علامه در وجود و حضور دانستن علم و حضور نفس وجود معلوم، بیشتر بر رابطه عالم و معلوم و در واقع شکل گیری علم حضوری از مبدأ عالم و دریافت عین معلوم به سبب قوت و احاطه یا قاهریت وجودی عالم نسبت به معلوم یا به هم پیوستگی و اتصال شدید قلبی یا نفسانی یا وجودی عالم نسبت به معلوم در تعریف علم حضوری تکیه کرده است. البته از کلماتی همچون وحدت، عینیت یا اتحاد استفاده نمی شود. بر این اساس می توان علم حضوری را حضور وجود معلوم نزد عالم یا اتصال وجودی عالم به معلوم یا شکل بستن حقیقت معلوم نزد عالم در مقابل صورت آن دانست. همچنین می توان علم حضوری را عدم واسطه بین عالم و معلوم نیز دانست که به حضور وجود و خود معلوم برای عالم می انجامد. در ضمن کلماتی مانند شهادت، به حضور عین یا وجود معلوم و نفی وساطت هر واسطه از جمله ابزار مادی یا صور ذهنی توجه شده است. همچنین می توان احاطه را مقدمه شهادت دانست؛ به عبارتی احاطه و تسلط وجود عالم بر معلوم و عدم واسطه، مقدمه رسیدن عالم به عین معلوم است. اما همانند صدرا در ناحیه عالم و معلوم، ویژگی ها و صفات وجودی نظیر استقلال و اتحاد تحلیل نشده است و یا نسبت علم و عین مورد توجه قرار نگرفته است. به عبارتی صدرا در تعاریفی که در نسبت عالم و معلوم ارائه می دهد، شرط استقلال را نیز البته فقط در ناحیه عالم می آورد که در تفسیرهای الصافی و المیزان به شرط استقلال و عدم قیام به غیر، در تعریف علم حضوری در ناحیه عالم و نسبت آن با معلوم توجهی نشده است.

ملا صدرا در تعاریفی که در نسبت عالم و معلوم ارائه می دهد، تجرد را هم در عالم و هم در معلوم شرط می داند. صدرا تجرد را هم در کنار وجود و حضور می آورد و یا حتی تجرد از ماده را شرط حضور می داند. اجسام و اعراض آنها یعنی امور مادی که هم امتداد پایدار ذاتی یا عرضی دارند و هم همه آنها بنا بر حرکت جوهری دارای امتداد سیال اند، با مطلق حضور اعم از حضور نزد خود یا نزد دیگری یا حضور دیگری نزد خود منافی است. در تفاسیر هر چند به صراحت لفظ تجرد به کار نرفته، اما بر

گسترش دایره توانایی‌ها و احاطه وجودی عالم که ملازم با رفع نقایص و امور عدمی که همان فعلیت وجود است، البته فقط در ناحیه عالم تکیه شده است. چنانکه در روح ایمان و بصیرت، به سبب رهایی از تقیدات نفسانی و مادی، نفس به شعور ویژه‌ای و رای سایر نفوس دست می‌یابد. بنابراین علم حضوری علمی است که درک معلوم، بنا بر فعلیت خود نفس و عاری از هر نوع ابزار مادی محقق می‌شود.

با توجه به ملاک‌هایی که صدرا در تعریف علم حضوری ارائه داد، می‌توان کلمات وجود و حضور را مبنایی دانست. بر مبنای قوت و ضعف وجود نوری علم در نفس عالم، نسبت علم و عین و عالم و معلوم شکل می‌گیرد. علم حضوری در شدیدترین حالت این وجود نوری یعنی در حالت وحدت و یا اتحاد علم و عین و دسترسی به وجود معلوم محقق است. بنابراین می‌توان تعاریف علم حضوری را دارای طبقه‌بندی دانست که در تعاریف پایه، علم حضوری همان وجود است. در تعاریف ذیل این تعریف، چگونگی این وجود تبیین می‌شود؛ به طور مثال در علم حضوری، عین و علم واحدند و یا وجود معلوم محقق می‌شود. با توجه به کلمه حضور، تعریف پایه علم حضوری همان حضور معلوم است. در ذیل این تعریف، تحلیل نحوه این حضور واقع می‌شود که با دو ملاک مجرد در دو ناحیه عالم و معلوم و استقلال در ناحیه عالم البته ضمیمه شده به تحقق وجود معلوم است.

در تفاسیر وجود به عنوان مبنای تعاریف قرار می‌گیرد. در واقع علم حضوری همان وجود و حضور است. تعاریف به دست آمده از سایر کلمات و عباراتی که در علم حضوری به کار رفته است، در ذیل این تعریف قرار می‌گیرد؛ زیرا سایر تعاریف بر مبنای گسترش و تبیین ویژگی‌های وجودی دو رکن عالم و معلوم است. در سایر تعاریف علم حضوری حضور وجود معلوم نزد عالم یا شکل بستن حقیقت معلوم نزد عالم یا دسترسی عالم به عین معلوم مبنی بر فعلیت وجودی با احاطه وجودی عالم یا عدم واسطه ابزار حسی و مادی و صور ذهنی بین عالم و معلوم مبتنی بر فعلیت و اشتداد قلبی یا وجودی عالم که به حضور وجود و خود معلوم برای عالم می‌انجامد است.





## نتیجه‌گیری

از مجموع مقایسه‌ی تعریف علم حضوری نزد ملا صدرا و تفسیرهای الصافی و المیزان به دست می‌آید که فیض کاشانی و علامه طباطبایی در تفسیرهای خود، بیشتر از مباحث فلسفی صدرا اثر پذیرفته‌اند. این تأثیر در چند ناحیه قابل تبیین است. نخست در حوزه مبانی، تفاسیر در تعریف علم حضوری از مبانی‌ای همچون اصالت وجود، تشکیک وجود و اشتداد وجود اثر گرفته‌اند. به عبارت دیگر این تأثیر هم در استفاده‌ی کلمات و هم در تحلیل وجودی مبدأ علم، عالم و معلوم و رابطه‌ی این سه نظیر اشتداد وجود عالم، تجرد و افاضه وجود و احاطه وجودی قلبی عالم مشهود است. هرچند مانند این استفاده از مبانی در تحلیل تمام ویژگی‌های عالم، معلوم، علم، عین و نسبت این موارد، همچون عدم توجه به وحدت و اتحاد به چشم نمی‌خورد؛ به عنوان مثال شاهدین اعمال، علمی احاطی و گسترش یافته در قلب یا نفس به جزئیات نیات و اعمال افراد که غایب از حواس مادی است دارند که در نظر صدرا قرین تجرد وجود از محدودیت، نقایص و ماده می‌باشد؛ یا تعریف صدرا از علم حضوری در ناحیه عالم که بر تجرد تکیه می‌کند، با توجه به گسترش قلبی و نفسی شاهدین، بیانگر چگونگی رخداد علم حضوری است؛ یا تبیین نسبت عمیق اتصالی عالم با معلوم، تنها با تحلیل وجودی و ایجاد ربط وجودی بین عالم، معلوم و تحقق وجود معلوم و واقعیت آن نزد عالم محقق است که مفسران در این زمینه هم از تعریف علم حضوری صدرا بی‌متأثر بوده‌اند. صرف نظر از مبانی‌ای که مواد شکل‌دهنده تعریف است، در حوزه شکل و هیئت تعریف، صدرا صور و ترکیبات مختلف از نسبت علم و عین، عالم و معلوم یا تحلیل صرف معلوم ارائه می‌دهد؛ درحالی که در الصافی و المیزان، بیشتر بر رابطه عالم و معلوم و منشأ بودن فعلیت عالم در پدید آمدن علم حضوری فارغ از ویژگی معلوم تکیه شده است. علاوه بر اینکه در نسبت و رابطه عالم و معلوم و ویژگی‌های هر یک در شکل‌گیری علم حضوری، الصافی و المیزان تحت تأثیر نظر صدرا بر قوت و اشتداد عالم که قریب تجرد قرار می‌گیرد هستند؛ درحالی که از استقلال عالم و یا تجرد معلوم یا اتحاد و وحدت و عینیت آن‌ها که مورد توجه صدرا بوده، تبیینی صورت نمی‌گیرد. بنابراین استفاده‌ی الصافی و المیزان از مباحث



فلسفی صدررا در تعریف علم حضوری در سه لایه استفاده مبانی، کلمات شکل دهنده قالب تعریف و شروط ضمیمه شده به کلمات شکل دهنده تعریف، آن هم نه در همه جوانبی که صدررا توجه کرده می باشد. به عبارتی هرچند نگاه کلی الصافی و المیزان به فلسفه و مبانی صدرایی بوده است، اما به جزئیات دقت های فلسفی صدررا در نسبت و رابطه علم و عالم و معلوم توجهی نشده و یا کم توجه شده است؛ به همین دلیل نمی توان تبیینی جامع از تعریف علم حضوری متوازن با صدررا که دربرگیرنده تمام ارکان و شروط باشد، با مراجعه به این تفاسیر به دست آورد. در نهایت با توجه به همه مباحث مطرح شده، تفکر فلسفی صدررا به خصوص در حوزه مبانی فلسفی از دید شارحان صدرایی در حوزه تفسیر قرآن در مسئله تعریف و تبیین علم حضوری، منطبق با آیات قرآنی و کاراست. هرچند ایشان این کارکرد را در تمام لایه های تعریف، تعمیق و تبیین نکرده اند و به صورت گزینشی دیدگاه های صدررا را به کار برده اند. این کاربرد گزینشی به نظر می رسد چه بسا به این دلیل است که ایشان در تفسیر در عین توجه به عقل و مبانی عقلی، قصد ارائه یک تفسیر فلسفی کامل و همه جانبه و یا پیاده سازی تمام مبانی فلسفی در تمام زوایا را نداشته اند.



## فهرست منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۸). شرح حال و آرای فلسفی ملا صدرا (چاپ اول). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). ریحیق مختوم (محقق: میثم واثقی، قاسم جعفرزاده، مهدی سلطانی، ج ۱۷، چاپ اول). قم: مرکز بین المللی نشر اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). ریحیق مختوم (محقق: حمید پارسانیا، ج ۱۸، ۱۹، چاپ اول). قم: مرکز بین المللی نشر اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). ریحیق مختوم (محقق: میثم واثقی، قاسم جعفرزاده، مهدی سلطانی، ج ۲۰، چاپ اول). قم: مرکز بین المللی نشر اسراء.
۵. حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۵). علم حضوری (پیشینه، حقیقت و ملاک تحقیق). معرفت فلسفی، شماره ۱۳، صص ۱۱-۵۲.
۶. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۲). چستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن. فصلنامه ذهن، ۴(۱۵)، صص ۹۷-۱۳۷.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (چاپ اول). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (حاشیه: علی نوری) (چاپ اول). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية (چاپ اول). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی (چاپ سوم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.



نظر  
صدر

۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (حاشیه: هادی بن مهدی سبزواری) (ج ۱، چاپ اول). بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین (چاپ دوم). تهران: حکمت.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (حاشیه علامه طباطبائی) (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحاشیة علی إلهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲، چاپ دوم). تهران: صدرا.
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان (مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، همه مجلدات، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹). خطوط کلی حکمت متعالیه برگرفته از کتاب درآمدی به نظام حکمت صدرائی (چاپ اول). قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). الصافی. (محقق: حسین اعلمی، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، چاپ دوم). تهران: انتشارات الصدرا.



## References

1. Ashtiani, J. (1378 AP). *Biography and philosophical views of Mulla Sadra*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
2. Javadi Amoli, A. (1395 AP). *Rahiq makhtum*. (Vol. 17, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Esra International Center. [In Persian]
3. Javadi Amoli, A. (1396a AP). *Rahiq makhtum*. (Vols. 17, 18, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Esra International Center. [In Persian]
4. Javadi Amoli, A. (1396b AP). *Rahiq makhtum*. (Vol. 20, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Esra International Center. [In Persian]
5. Hosseinzadeh, M. (1385 AP). *Knowledge by presence (history, truth, and criterion of realization)*. *Philosophical knowledge*, 13, pp.11-52. [In Persian]
6. Khosropanah, A. (1382 AP). Nature of knowledge by presence and its epistemological functions. *Zehn*, 4(15), pp. 97-137. [In Persian]
7. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (n.d.). *Al-Hāshiya ‘alā ilāhiyyāt al-shifā’*. Qom: Bidar Publications. [In Arabic]
8. Sadr al-Dīn al-Shī rā zī , M. (1387 AP). *Si risāli-yi falsafī*. (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
9. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1981). *Al-Ḥikmat al-muta‘āliya fī l-asfār al-‘aqliyyat al-arba‘a*. (vol. 1,2,3,6,8, 3<sup>rd</sup> ed).. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]
10. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1417 AH). *Al-Shawāhid al-rubūbiyya fī l-manāhij al-sulūkiyya*. (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Mu’assasat al-Tarikh al-‘Arabi. [In Arabic]
11. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1354 AP). *Al-Mabda’ wa-l-mā‘ād*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Iranian Association of Philosophy. [In Arabic]
12. Sadr al-Din al-Shirazi, M. bin Ibrahim. (1378 AP). *Divine Manifestations in Asrar Uloom al-Kamaliyyah* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Arabic]
13. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1420 AH). *Collected philosophical essays of Sadr al-Muta‘āllihin*. (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Hekmat. [In Arabic]



۱۴۰

نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۰)، تابستان ۱۴۰۲

14. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1363 AP). *Mafātīḥ al-ghayb*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Iranian Islamic Association of Philosophy, and Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
15. Tabatabaei, M. H. (1364 AP). *Principles of philosophy and the method of realism*. (Vol. 2, 2<sup>st</sup> ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
16. Tabatabaei, M. H. (1374 AP). *Al-Mīzān (translated into Persian by Mohammad Bagher Mousavi Hamadani)*. Qom: Islamic Publishing Office of the Seminary Teachers in Qom. [In Persian]
17. Obudiyyat, A. (1389 AP). *Outlines of the transcendent philosophy, derived from the book introduction to the system of Sadraean philosophy*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
18. Fayḍ al-Kāshānī, M. (1415 AH). *Al-Ṣāfi*. (H. Alami, Ed.). (vols. 1,2,3,4,5, 2<sup>st</sup> ed).. Tehran: al-Sadr Publications. [In Arabic]

۱۴۱



تقریر

تقریر علم حضوری در فلسفه ملا صدرا و تفاسیر الصافی و المیزان

## Research Article Naturalism and Its Self-Defeats

Ahmad Ebadi<sup>1</sup>

Mohammad Emdadi Masouleh<sup>2</sup>

Received: 14/05/2023

Accepted: 11/07/2023



### Abstract

The notion of naturalism's self-defeat has a long historical lineage. In more recent times, two prominent formulations of the self-defeat objection against naturalism have emerged: the argument from reason and the evolutionary argument. These arguments aim to address two fundamental tenets of naturalism. The argument from reason challenges the idea that mental states are solely causally related, while the evolutionary argument questions the inherent reliability and trustworthiness of cognitive faculties. Both the evolutionary argument and the argument from reason account for the self-defeating aspects of naturalism, accurately pinpointing its inherent flaws: (1) A simplistic justification of mental phenomena within a materialistic context is not the most comprehensive or exclusive rational justification available; (2) according to the theory of natural selection, naturalism prioritizes survival and reproduction over the pursuit of true beliefs; (3) the assertion that cognitive faculties are products of chance

---

1. Associate professor, Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran (corresponding author). Email: a.ebadi@theo.ui.ac.ir

2. PhD student, Contemporary Philosophy, Department of Philosophy, College of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.  
Email: mohammad.em90@yahoo.com.

---

\* Ebadi, A. & Emdadi Masouleh, M. (2023). Naturalism and Its Self-Defeats. *Naqd va Nazar*, 28(110), pp. 144-175. Doi: 10.22081/JPT.2023.66472.2033

---

● Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

undermines the reliability and trustworthiness of these faculties; (4) rather than pursuing epistemic persuasion through its explanatory power, methodological naturalism has transformed into an epistemic presupposition. While these arguments possess strengths in challenging naturalism, it is important to acknowledge their inherent limitations as well. We argue that these flaws are specific to the argument from reason and the evolutionary argument, and therefore, they do not absolve naturalism from other self-defeating objections. Utilizing the analytical-critical methodology, this article aims to accomplish two objectives: firstly, to conduct a comparative study of the argument from reason and the evolutionary argument in elucidating the self-defeating nature of naturalism, and secondly, to articulate the strengths and weaknesses of these two arguments through supplementation and criticism.

**Keywords**

Intentionality problem, explaining the background and result, self-defeating aspects of naturalism, cognitive systems, Elizabeth Anscombe, methodology of religious studies.

## مقاله پژوهشی

### طبیعت‌گرایی و خودشکنی‌هایش

احمد عبادی<sup>۱</sup> محمد امدادی ماسوله<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹



#### چکیده

خودشکن‌بودن طبیعت‌گرایی انگاره‌ای تاریخی است. دو نوع از جدیدترین تقریرها از آن، متعلق به استدلال تعقلی و تکاملی است. این دو استدلال به ترتیب در پی مقابله با این دو انگاره اصلی طبیعت‌گرایی‌اند: بین حالت‌های ذهن ارتباط صرف علی و معلولی حاکم است و قابلیت اطمینان‌بخشی قوای شناختی پایین است. استدلال تکاملی و تعقلی با تبیین خودشکن‌بودن طبیعت‌گرایی، به درستی نقاط ضعف طبیعت‌گرایی را نشانه رفته‌اند: ۱. توجه ساده‌انگارانه پدیده‌های ذهنی در بافتی ماده‌گرایانه، بهترین و تنها توجیه عقلی ممکن نیست؛ ۲. طبیعت‌گرایی بنا بر نظریه انتخاب طبیعی، اولویت را نه باورهای درست، بلکه بقا و تولید مثل می‌داند؛ ۳. ادعای محصول تصادفی‌بودن قوای شناختی، هرگونه اعتماد نسبت به اطمینان‌بخشی این قوا را از بین می‌برد؛ ۴. طبیعت‌گرایی روش شناختی به‌جای آنکه از طریق قدرت تبیینی‌اش در پی اقناع علمی باشد، تبدیل به یک پیش‌فرض علمی شده است. علی‌رغم داشتن نقاط قوت در رد طبیعت‌گرایی، این دو استدلال از محدودیت‌هایی هم برخوردارند. معتقدیم این نقاط ضعف، خاص استدلال تعقلی و تکاملی است و طبیعت‌گرایی را از خودشکن‌بودن رها نمی‌کند.



نظر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۰)، تابستان ۱۴۰۲

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

a.ebadi@theo.ui.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه معاصر، گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.  
mohammad.em90@yahoo.com

\* عبادی، احمد؛ امدادی ماسوله، محمد. (۱۴۰۲). طبیعت‌گرایی و خودشکنی‌هایش. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۰)، صص ۱۴۴-۱۷۵.  
Doi: 10.22081/JPT.2023.66472.2033



این مقاله با روش تحلیلی-انتقادی دو هدف را دنبال می‌کند: نخست مطالعه تطبیقی استدلال تعقلی و تکاملی در بسط انگاره خودشکنی طبیعت‌گرایی و دوم بیان نقاط قوت و ضعف این دو استدلال با نگاهی تکمیلی و انتقادی در مواجهه با این انگاره.

### کلیدواژه‌ها

مشکل قصدمندی، تبیین زمینه و نتیجه، خودشکنی طبیعت‌گرایی، سامانه‌های شناختی، الیزابت آنسکوم، روش‌شناسی دین‌پژوهی.

۱۴۵



نظر  
صدر

طبیعت‌گرایی و خودشکنی‌هایش

آینه چون نقش تو بنمود راست خودشکن، آینه شکستن خطاست

(نظامی گنجوی، ۱۴۰۰، بخش ۴۷).

انگاره<sup>۱</sup> اولیه این نوشتار به پانوشتی از کتاب تضمین و کارکرد درست<sup>۲</sup> پلنتینگا<sup>۳</sup> (ت. ۱۹۳۲م) بر می‌گردد. پلنتینگا در پانوشت شماره ۲۸ فصل دوازدهم این کتاب می‌نویسد: «ویکتور رپر<sup>۴</sup> (ت. ۱۹۵۳م) به من یادآوری می‌کند که استدلال تکاملی علیه طبیعت‌گرایی شباهت زیادی به بحث‌هایی دارد که سی. اس. لوئیس<sup>۵</sup> (۱۸۹۸-۱۹۶۳م) در کتاب معجزات<sup>۶</sup> خود در نقد طبیعت‌گرایی آورده است» (Plantinga, 1993, p. 237). خود رپر<sup>۷</sup> هم در کتاب ایده خطرناک سی. اس. لوئیس<sup>۷</sup> به این گفتگوی دونفره اشاره می‌کند (Reppert, 2003, p. 46). این پانوشت ما را بر آن داشت که به منظور بررسی صحت و سقم این ادعای رپر<sup>۷</sup>، به مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های لوئیس و پلنتینگا در مواجهه با طبیعت‌گرایی پردازیم و در گامی فراتر، اندیشه‌های این دو را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم.

طبق دیدگاه طبیعت‌گرایی<sup>۸</sup>، طبیعت واقعیت نهایی و همه چیز است که وجود دارد. طبیعت نظامی بسته از علت‌ها و آثار مادی است که تنها از خود تأثیر می‌پذیرد و چیزی خارج از آن نمی‌تواند بر آن اثر بگذارد. در این نگاه، گفتگو از چیزی به‌عنوان امر فراطبیعی، به‌طور ضمنی اشاره به تخیلی بودن دارد (Johnson, 1995, p. 38) و تنها فرایندها و هویت‌هایی وجود دارند که توسط سازوکارهای علمی قابلیت توصیف داشته باشند

- 
1. idea
  2. *Warrant and Proper Function*
  3. Alvin Carl Plantinga
  4. Victor Reppert
  5. Clive Staples Lewis
  6. *Miracles*
  7. *C. S. Lewis's Dangerous Idea*
  8. naturalism



(Bradie, 2009, p. 133; Armstrong, 1993, p. 433; Kim, 2003).

اینجا مدنظر است که با رویکردی هستی‌شناسانه در مقابل خداباوری قرار می‌گیرد. در برابر این طبیعت‌گرایان خداناباور، همواره فلسفه‌دانانی بودند که موضع ضد طبیعت‌گرایی داشتند. این فلسفه‌دانان که رویکردی خداباورانه دارند با توجه به کثرت دیدگاه‌های طبیعت‌گرا در مسائل علمی، در تلاشی ارزشمند در پی توسعه، بازسازی و نقد اندیشه‌های این طبیعت‌گرایان با رویکردی الهیاتی هستند. سی. اس. لویس و آلوین پلنتینگا دو تن از برجسته‌ترین فلسفه‌دانان خداباوری هستند که در سده معاصر، در نقد طبیعت‌گرایی خداناباورانه قلم‌فرسایی کرده‌اند. این دو نفر با تحلیل و بررسی اندیشه طبیعت‌گرایی معتقدند که دیدگاه طرفداران این گروه، خودشکن است؛ به این معنا که اگر به درستی دیدگاه طبیعت‌گرایی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد، می‌توان خودشکننده بودن آن دیدگاه‌ها را اثبات کرد: لویس از طریق «استدلال مبتنی بر تعقل»<sup>۱</sup> (از این پس: استدلال تعقلی) و پلنتینگا با «استدلال تکاملی علیه طبیعت‌گرایی»<sup>۲</sup> (از این پس استدلال تکاملی).

در این نوشتار نخست پیشینه‌ای از انگاره خودشکن بودن طبیعت‌گرایی ذکر می‌شود؛ دوم از دو استدلال مطرح‌شده از سوی لویس و پلنتینگا در جهت اثبات خودشکنی دیدگاه‌های طبیعت‌گرایان خداناباور بحث می‌شود؛ سپس در مطالعه‌ای تطبیقی و جوه اتفاق و اختلاف این دو استدلال بیان خواهد شد و در پایان با نگاهی تکمیلی و انتقادی به بیان نقاط قوت و ضعف استدلال تعقلی و استدلال تکاملی پرداخته می‌شود. ادعای اصلی مقاله آن است که طبیعت‌گرایی، خودشکن است و استدلال‌های تعقلی و تکاملی هم این را نشان می‌دهند. اما این دو استدلال نقاط ضعفی نیز دارند که نیازمند اصلاح، بازسازی و تکمیل‌اند؛ هرچند این نقاط ضعف خاص استدلال تعقلی و تکاملی است و طبیعت‌گرایی را از خودشکن بودنش دور نمی‌کند.

1. argument from reason

2. evolutionary argument against naturalism





## پیشینه پژوهش

انگاره خودشکنی طبیعت‌گرایی که در طول تاریخ و به مرور توسعه و بسط یافته، ارتباط نزدیکی با ماده‌گرایی و جبر‌گرایی حاصل از آن دارد. برخی پژوهشگران سرخ‌های خودشکنی طبیعت‌گرایی را به این عبارت اپیکور<sup>۱</sup> (۳۴۱-۲۷۰ ق.م) برمی‌گردانند: «کسی که اعتقاد دارد همه چیز از روی ضرورت [علی] محقق می‌شود، نمی‌تواند از کسی که منکر این است که همه چیز از روی ضرورت محقق می‌شود انتقاد کند؛ زیرا طرف مقابل اذعان می‌کند که این [موضع‌گیری] نیز از روی ضرورت محقق می‌شود» (نک: Hookway, 1989, p. 80). تد هوندریچ<sup>۲</sup> (ت. ۱۹۳۳م) در فصل ششم کتاب نظریه جبر‌گرایی: ذهن، علوم اعصاب و امیدهای زندگی<sup>۳</sup> استدلالی تحت عنوان استدلال اپیکوری<sup>۴</sup> صورت‌بندی می‌کند؛ با این مضمون که اگر جبر‌گرایی درست باشد، ما در ارزیابی و نقد باورها زیر سؤال می‌رود. هوندریچ که به گفته خود در صورت‌بندی این استدلال و ام‌دار اپیکور است، پذیرش جبر‌گرایی را مستلزم تضعیف عقل و دانش می‌داند که رهاوردی غیر از شک‌گرایی ندارد و بنابراین بر اساس نظر او جبر‌گرایی به لحاظ عملی، خودشکن است (Honderich, 1988, p. Chap. 6).

کانت<sup>۵</sup> (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) در نقد عقل محض<sup>۶</sup> از ماده‌گرایی<sup>۷</sup> به دلیل بی‌اعتنایی به خصوصیت شناختی عقل، تأکید صرف بر ضرورت علی و توجه داشتن به آزادی (اختیار) انتقاد می‌کند (Kant, 1998, pp. 472-473). هنری آلیسون<sup>۸</sup> (ت. ۱۹۳۷م) کانت‌پژوه در مقاله «ابطال ماده‌گرایی توسط کانت»<sup>۹</sup> و در تفسیرش از انتقادات کانت بر ماده‌گرایی

1. Epicurus
2. Ted Honderich
3. *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life-Hopes*
4. Epicurean argument
5. Immanuel Kant
6. *Critique of Pure Reason*
7. materialism
8. Henry E. Allison
9. Kant's Refutation of Materialism

ماده‌گرایی چنین بیان می‌کند: از آنجا که در ماده‌گرایی همواره شرایط به لحاظ علی کافی بر باور حاکم است، دیگر دلایل (خواه موجه و خواه ناموجه) نقشی در شکل‌گیری باور ندارند. حال اگر دلایل برای رسیدن به باور مهم نباشند و ندانیم که دلایل ما معتبرند یا نه، هرگز نمی‌توانیم بدانیم که کدام یک از باورهایمان درست هستند و کدام نادرست. هر موضعی که نتواند باورهای درست از نادرست را از هم تمیز دهد، تمام باورهایش نامعتبر است. از آنجا که ماده‌گرایی نمی‌تواند شرط لازم برای داشتن باور درست را فراهم کند و ویژگی شناختی عقل را نادیده می‌گیرد، هر موضعی که مطرح می‌کند، از جمله خود ماده‌باوری، بی‌ارزش است؛ پس ماده‌گرایی، خودتضعیف‌کننده و باور به آن غیرعقلانی است (نک: Allison, 1989).

آرتور بالفور<sup>۱</sup> (۱۸۴۸-۱۹۳۰م) مبنای استدلال تکاملی علیه طبیعت‌گرایی را صورت‌بندی کرد. بالفور بیان می‌کند پیش‌فرض داروینی انتخاب به منظور تناسب در بازتولید، طبیعت‌گرایی علمی را تضعیف می‌کند؛ زیرا قابلیت‌های شناختی انسان که قادرند حقیقت را به دقت درک کنند، می‌توانند سود کمتری نسبت به سازگاری همراه با توهمات مفید تکاملی داشته باشند. بر اساس نظر بالفور در نگاه طبیعت‌گرایانه همه چیز (احساس، غریزه، میل و اراده) بدون استثنا به طور مستقیم یا غیر مستقیم توسط علل طبیعی‌ای ایجاد شده‌اند که بیشتر بر مبنای اصولی کاملاً سودگرایانه عمل می‌کنند؛ از این‌رو راحتی و نه شناخت، هدف اصلی‌ای است که فرایند تکامل به آن گرایش داشته است. بر این اساس تمایزی میان رشد عقل و رشد در سایر قوا (اندام‌شناختی<sup>۲</sup> و روانی) وجود ندارد، بلکه تنها تأمین منافع فرد یا نژاد است که اهمیت دارد. آیا طبیعت‌گرایی توجیه خودش را تضعیف نمی‌کند؟ (نک: Balfour, 1906, pp. 279-285).

سی. اس. لوئیس این انگاره را در نخستین ویرایش کتاب معجزات عمومی کرد. بر اساس نظر وی مکانیسم (در بحث از فرایند تفکر انسان) مانند تمام فلسفه‌های



1. Arthur Balfour

2. physiological



ماده‌گرایانه، مسئله شناخت و معرفت را منحل می‌کند. اگر تفکر محصول طراحی نشده و بی‌اهمیت حرکات مغزی است، چه دلیلی داریم که به آن اعتماد کنیم؟ پس کل فرایند تفکر انسان، چیزی که ما آن را خردورزی می‌نامیم، اگر نتیجه علل غیرعقلانی باشد، بی‌ارزش است؛ از این رو هر نظریه‌ای درباره جهان هستی که ذهن انسان را ناشی از علل غیرعقلانی می‌داند، غیر قابل قبول است. طبیعت‌گرایی به طور دقیق یک نظریه از این نوع است (Lewis, [1947]1996, p. 28).

این انگاره توسط فیلسوفانی چون ریچارد تیلور<sup>۱</sup> (۱۹۱۹-۲۰۰۳م) در کتاب متافیزیک<sup>۲</sup> (نک: Taylor, [1963]1992, pp. 88-92) و همچنین استفان کلارک<sup>۳</sup> (ت. ۱۹۴۵م) (نک: Clark, 1984, p. 47)، ریچارد پورتیل<sup>۴</sup> (۱۹۳۱-۲۰۱۶م) (نک: Purtil, 1974, pp. 44-46) و جی. پی. مورلند<sup>۵</sup> (ت. ۱۹۴۸م) (نک: Moreland, 1978, pp. 77-105) حمایت شد. ویکتور رپررت نیز استدلالی به لحاظ ساختاری مشترک را ارائه کرد (نک: Reppert, 2003, pp. 204-275). فیلسوفان معاصر که استدلال مشابهی را علیه جبرگرایی فیزیکی به کار گرفته‌اند، جیمز جردن<sup>۶</sup> (ت. ۱۹۳۵م) و ویلیام هاسکر<sup>۷</sup> (ت. ۱۹۳۵م) هستند (Reppert, 2003, pp. 204-275). برجسته‌ترین متفکری که علیه خودشکنی طبیعت‌گرایی آثار متعددی نگاشته، آلوین پلنتینگا است (در ادامه به تفصیل درباره اندیشه‌های پلنتینگا سخن خواهیم گفت). جان دی‌پو<sup>۸</sup> هم درباره خودشکنی طبیعت‌گرایی پژوهشی انجام داده است (نک: DePoe, 2014). او در این پژوهش به بررسی اندیشه‌های سی. اس. لوئیس و آلوین پلنتینگا علیه طبیعت‌گرایی پرداخته است. پژوهش دی‌پو همان‌گونه که خودش بیان می‌کند «یک

1. Richard Taylor

2. *Metaphysics*

3. Stephen Clark

4. Richard Purtil

5. J. P. Moreland

6. James Burrell Jordan

7. William Hasker

8. John M. DePoe



ارزیابی جامع از استدلال‌های لوئیس و پلنتینگا علیه طبیعت‌گرایی نبوده است<sup>۱</sup> و لذا از چند جهت نیازمند تقویت، توسعه و تکمیل است: ۱. دی‌پو در پژوهش خود اشاره‌ای به ریشه‌ها و ملاحظات تاریخی انگاره خودشن‌بودن طبیعت‌گرایی نکرده است. آگاهی از ریشه‌های تاریخی، فهم عمیق‌تری از بحث به ارمغان می‌آورد؛ ۲. او تنها به وجوه اختلاف لوئیس و پلنتینگا پرداخته و توجهی به اشتراکات این دو نداشته است. اینجاست که عدم توجه دی‌پو به سیر تاریخی بحث به‌عنوان یک نقطه ضعف نمود پیدا می‌کند. بررسی نقاط مشترک در مطالعه تطبیقی امر مهمی است که به‌شرط ریشه‌یابی سرنخ‌ها محقق می‌شود؛ ۳. دی‌پو ملاحظات انتقادی خود را متوجه پلنتینگا کرده و به نقاط ضعف استدلال لوئیس نپرداخته است. مشخص نیست که چرا دی‌پو در تحلیل‌های انتقادی خود گزینشی عمل کرده و محدودیت‌های استدلال لوئیس را ندیده است. این در حالی است که ابهامات و اشکالات گوناگونی بر لوئیس وارد است که اگر به درستی تبیین و تصحیح نشوند، در پذیرش و تثبیت خدا‌باوری (که هدف لوئیس است) خلل ایجاد می‌کند.

### ۱. استدلال عقلی

سی. اس. لوئیس در آثارش در تلاش است تا از خدا‌باوری دفاع کند. او اعتقاد دارد ما علاوه بر جهان طبیعی و فیزیکی که از طریق حواس ادراک می‌کنیم، قدرتی برتر از جهان طبیعی وجود دارد که از طریق استدلال عقلی می‌توان چنین قدرتی را نشان داد؛ قدرتی که در مقابل دیدگاه طبیعت‌گرایی خدا‌نا‌باورانه است. لوئیس در فصل سوم کتاب معجزات منظور اصلی خود از استدلال عقلی را بیان می‌کند. بر اساس این استدلال طبیعت‌گرایی نظامی است که مانع از نوعی ارتباط مورد نیاز برای باور عقلانی است. لوئیس تفکر و خردورزی را نتیجه توانایی خود ذهن برای «دیدن»<sup>۲</sup> یا «فهم»<sup>۳</sup> و یا

۱. این نقل قول برگرفته از مکاتبات نویسندگان با جان دی‌پو است.

2. seeing

3. grasp



یا به عبارت دیگر، قصدمندی (حیث التفاتی)<sup>۱</sup> می‌داند که بر اساس آن فهم یک چیز از طریق فرایندی زمینه‌ای حاصل می‌شود؛ به این معنا که ذهن انسان از طریق چینش امور در کنار هم واقعیتی را کشف می‌کند. به گفته لویس اشکال طبیعت‌گرایی آن است که با تمرکز به روابط علی و معلولی قادر نیست نقش توانایی ذهن برای اندیشه‌ورزی را برآورده کند؛ از این رو طبیعت‌گرایی فرایندهای ذهن ما را در فهم امور تا حدی تحقیرانه کاهش می‌دهد (Lewis, 1996, p. 25). حال چرا این گونه است؟

فرض کنید شما یک نتیجه‌گیری می‌کنید و من می‌پرسم چرا این گونه فکر می‌کنید؟ بر اساس نظر لویس دست کم دو نوع تبیین وجود دارد که می‌توانید ارائه دهید. ممکن است فرایند استدلالی را به خاطر بیاورید که برای نتیجه‌گیری طی کرده‌اید: «الف، و اگر الف، پس ب؛ بنابراین نتیجه‌گیری کردم ب». این می‌تواند یک تبیین زمینه و نتیجه<sup>۲</sup> باشد. در این تبیین همواره پیش از به دست آوردن نتیجه استدلال به زمینه‌های منطقی نیاز است. در این معنا به منظور ایجاد یک استدلال درست، فکر نهایی به ترتیب باید از فکرهای قبلی مستلزم شده باشد؛ برای مثال این گزاره که «حسین باید امروز بیمار باشد؛ زیرا هنوز از رختخواب بیرون نیامده است»، با علم به اینکه حسین همواره در زمان سلامت سحرخیز بوده است، در اینجا «زیرا» بیانگر تبیین زمینه و نتیجه است. ادعا آن است که هرگاه حسین بیمار نباشد، صبح زود از رختخواب بیرون می‌آید و چون امروز زود بیدار نشده، نتیجه می‌شود که حسین امروز بیمار است.

از طرف دیگر ممکن است توضیح دهید این باور به این دلیل به دست آمده که مغز شما یک فرایند علت و معلول<sup>۳</sup> فیزیکی را پشت سر گذاشته است که باعث می‌شود شما به آن باور را داشته باشید. نورون‌ها در مغز من چنین کردند و باعث شدند «ب» را نتیجه‌گیری کنم. این می‌تواند یک تبیین «علی و معلولی» مربوط به حوزه عصب‌شیمیایی<sup>۴</sup>

1. intentionality

2. ground and consequent

3. cause and effect

4. neurochemical



باشد. لوئیس استدلال می‌کند باور به دست‌آمده از فرایندهای معلول علل عصب‌شیمیایی غیر عقلانی است؛ چون نمی‌تواند بگوید نتیجه شما به شکل عقلانی به دست آمده و این ممکن است تمام نتیجه‌گیری‌های شما را در بر گیرد (Lewis, 1996, p. 13-17)؛ از این رو اگر طبیعت‌گرایی حامی روابط صرف علی و معلولی در شکل‌گیری باورها باشد، دیگر نمی‌تواند از باورهایش از جمله باور به خودش به نحو عقلانی دفاع کند؛ زیرا فرایند علی و معلولی غیرعقلانی است. بنابراین اگر ادعای طبیعت‌گرایی درست باشد، اندیشه‌ورزی انسان نامعتبر است و هر نتیجه‌ای که از آن اخذ شود، به‌طور عقلانی حاصل نشده است.

چرا لوئیس فکر می‌کند که فرایندهای تأثیر علل عصب‌شیمیایی غیر عقلانی هستند؟ چون آن‌ها تبیین‌های زمینه‌ای نیستند و تا زمانی که نتیجه‌گیری ما نتیجه منطقی یک زمینه نباشد، «من» بی‌ارزش خواهم بود و نتیجه من فقط می‌تواند از طریق یک خوش‌شانسی درست از آب درآمده باشد. چرا این یک خوش‌شانسی است؟ در مورد طبیعت‌گرایی، انجام این فرایندها نتیجه انتخاب طبیعی است؛ اما اگر چنین باشد، این فرایند از ابتدا غیرعقلانی خواهد بود، همانند یک پاسخ ساده به محرک‌ها. این فقط به‌طور تصادفی به صدق منجر شده است. ممکن است گفته شود بله؛ چون این پاسخ برای بقا سودمند بود، این پاسخ انتخاب شد، اما این انتخاب نمی‌تواند از طریق فرایندی عقلانی به دست آمده باشد.

بر اساس گزارش استدلال تعقلی، مشکل طبیعت‌گرایی تعهد به این واقعیت است که بدون استثنا روابط بی‌هدف علی و معلولی، هر رویدادی از جمله رخدادهای ذهنی مانند تفکر یا استدلال را به وجود آورده است. در تبیین علی مغز شما یک فرایند علت و معلول فیزیکی را پشت سر گذاشته است که باعث می‌شود شما این باور را داشته باشید. در نتیجه بر اساس طبیعت‌گرایی، آنچه باور می‌شود که یک عمل عقلانی باشد، در حقیقت توسط مجموعه‌های پایان‌یافته جهان طبیعی از علت و معلول‌های غیرعقلانی شکل گرفته است. نکته مهم آن است که طبیعت‌گرا باید نتیجه بگیرد که باور او به طبیعت‌گرایی پیامد جانبی مجموعه‌ای از علت و معلول‌های غیرعقلانی است. بنابراین





اگر طبیعت‌گرایی درست است، این بدان معناست که هیچ‌کس نمی‌تواند زمینه‌های عقلانی برای باور به طبیعت‌گرایی داشته باشد. لوئیس به‌طور خلاصه مشکل خودشکنی طبیعت‌گرایی را این‌گونه بیان می‌کند:

«اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، همه افکار و اندیشه‌ها کاملاً نتیجه علل غیر عقلانی خواهند بود؛ پس همه افکار به همان اندازه بی‌ارزش خواهند بود؛ از این‌رو طبیعت‌گرایی هم بی‌ارزش است. اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، ما نمی‌توانیم هیچ صدقی را درک کنیم. این امر شبیه به آن است که شخصی بخواهد گلوی خود را ببرد» (Lewis, 1970, p. 137).

## ۲. استدلال تکاملی

پلانتینگا آخرین نسخه استدلال تکاملی را در فصل پایانی کتاب تضاد واقعاً از کجا بر می‌خیزد: علم، دین و طبیعت‌گرایی<sup>۱</sup> بیان می‌کند. او معتقد است احتمال اینکه قوای شناختی ما با توجه به ترکیب طبیعت‌گرایی و تکامل قابل اطمینان باشند پایین است. اگر من هم به طبیعت‌گرایی و هم به تکامل باور داشته باشم، برای این پیش‌فرض خود که قوای شناختی من قابلیت اطمینان بخشی دارند ناقضی دارم. بنابراین اگر من یک ناقض برای این باور داشته باشم، برای هر باور که می‌توانم از طریق این قوای خود تولید کنم، ناقضی خواهم داشت. این بدان معناست که من یک ناقض دارم که معتقدم طبیعت‌گرایی و تکامل درست است. بنابراین اعتقاد من مبنی بر اینکه طبیعت‌گرایی و تکامل صحیح است، من را برای این عقیده با نقض مواجه می‌کند. پس من نمی‌توانم به لحاظ منطقی آن را بپذیرم (Plantinga, 2011, pp. 461-465).

وی سپس گزاره‌های صوری و دقیقی را ارائه می‌دهد. جایی که «R» این گزاره را مطرح می‌کند که قوای شناختی ما قابل اعتماد باشند، «N» برای این گزاره که طبیعت‌گرایی صحیح است و «E» برای این گزاره که قوای شناختی ما به روشی

1. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*

ارائه شده‌اند که توسط نظریه علمی تکامل ارائه می‌شود. ساختار این گزاره‌های صوری چنین است:

۱.  $P(R|N\&E)$  پایین است.

۲. هر کسی که  $N\&E$  را بپذیرد و بفهمد که  $P(R|N\&E)$  پایین است، ناقضی برای  $R$  دارد.

۳. هر کسی که برای  $R$  ناقضی داشته باشد، برای هر باوری که درباره آن فکر کند، از جمله خود  $N\&E$ ، یک ناقض دارد.

۴. اگر کسی که  $N\&E$  را قبول کند، از این راه ناقضی برای  $N\&E$  به دست می‌آورد،  $N\&E$  خودشکن است و نمی‌تواند به لحاظ منطقی پذیرفته شود.

بنابراین:

۵. نمی‌توان به لحاظ منطقی  $N\&E$  را پذیرفت (Plantinga, 2011, pp. 344-345).

مقدمه ۱، اغلب شک داروینی<sup>۱</sup> خوانده می‌شود؛ زیرا پلنتینگا آن را از طریق اعتراف بحث‌انگیزی معرفی می‌کند که در یکی از نامه‌های چارلز داروین<sup>۲</sup> (۱۸۰۹-۱۸۸۲م) یافت می‌شود:

«همیشه در من تردیدی ترسناک مطرح است. ذهن انسان که از ذهن یک میمون تکامل یافته و در بسیاری از موارد دارای باورهای باارزش و قابل اعتماد است، آیا اعتماد به این ذهن میمون‌وار به فرض که چنین اعتقاداتی در آن باشد منطقی است؟» (Darwin, 1881, pp. 315-316) از نظر داروین تکامل طبیعت‌گرایانه دلیلی ارائه می‌دهد مبنی بر اینکه احتمال قابل اعتماد بودن قوای شناختی انسان را تا اندازه‌ای پایین جلوه دهد.

نگرانی بیان‌شده توسط داروین از این واقعیت ناشی می‌شود که تکامل صفاتی را انتخاب می‌کند که باعث بهبود رفتار مناسب برای بقا یا موفقیت در تولید مثل می‌شود؛ از این رو برای ایجاد باورهای به نحو اطمینان‌بخش درست به وجود نیامده‌اند. اگر در

1. Darwin's Doubt

2. Charles Darwin





وهله نخست، تکامل مسئول قوای شناختی‌ای است که ما در اختیار داریم، به احتمال زیاد ما نمی‌خواهیم قوای شناختی‌ای داشته باشیم که باورهای به نحو اطمینان‌بخش درست را تولید کنند. پلنتینگا با نقل قولی از پاتریشیا چرچلند<sup>۱</sup> (ت. ۱۹۴۳م)، فلسفه‌دان برجسته طبیعت‌گرا، برای نشان دادن این اعتقاد طبیعت‌باوران استفاده می‌کند:

«... تمرکز صرف بر ضروریات یک نظام عصبی، سازوکار بدن را قادر می‌سازد که در چهار موضع موفق باشد: تغذیه<sup>۲</sup>، فرار<sup>۳</sup>، مبارزه<sup>۴</sup> و بازتولید<sup>۵</sup>. کار اصلی و دشوار نظام عصبی آن است که اجزای بدن را در جایی که باید باشند قرار دهد تا اندام‌واره بتواند زنده بماند. ... پیشرفت در مهار حسی و حرکتی<sup>۶</sup> مزیت تکاملی را به ارمغان می‌آورد: شیوه خیال‌اندیشی<sup>۷</sup> که [جهان را] بازنمایی می‌کند تا زمانی که شانس اندام‌واره را برای بقا افزایش دهد، مزیت است. صدق<sup>۸</sup> هر چه می‌خواهد باشد، عقب‌تر از همه قرار دارد» (Churchland, 1987, pp. 548-549).

پلنتینگا در مقدمه<sup>۱</sup> بیان می‌کند که با ترکیب طبیعت‌گرایی و تکامل، احتمال این‌که قوای شناختی ما به نحو اطمینان‌بخش باورهای درست را تولید کنند بسیار پایین می‌آید. انگاره اصلی چنین است که مشکلی که در قوای شناختی با توجه به طبیعت‌گرایی و تکامل وجود دارد آن است که آن‌ها به احتمال زیاد غیر قابل اطمینان‌بخش هستند؛ احتمالاً آن‌ها می‌خواهند باورهای نادرست بیشتری نسبت به باورهای درست ایجاد کنند. مقدمه<sup>۲</sup> بیان می‌کند که اگر کسی طبیعت‌گرایی و تکامل را بپذیرد و متوجه شود که طبیعت‌گرایی و تکامل باعث می‌شود که قوای شناختی غیر قابل اعتماد باشند، یک

- 
1. Patricia Churchland
  2. feeding
  3. fleeing
  4. fighting
  5. reproducing
  6. sensorimotor
  7. fancier
  8. truth

دلیل خوب وجود دارد تا باور کند که قوای شناختی اش غیر قابل اعتماد هستند. با این حال از آنجا که قوای شناختی خود منبع اصلی باورهای شخص هستند، مقدمه ۳ اشاره دارد شخصی که قبول می‌کند قوای شناختی غیر قابل اعتماد است، همه باورهای شخص از نظر معرفتی تضعیف می‌شوند، از جمله باور فرد به طبیعت‌گرایی و تکامل. سرانجام با توجه به اینکه پذیرش طبیعت‌گرایی و تکامل می‌تواند دلیلی برای عدم باور به طبیعت‌گرایی و تکامل فراهم کند، نتیجه می‌گیرد که ترکیب طبیعت‌گرایی و تکامل خودشکن است و نمی‌توان به لحاظ منطقی این ترکیب را پذیرفت و بر اساس این دلایل پلنتینگا نتیجه می‌گیرد که طبیعت‌گرایی و تکامل را نمی‌توان به لحاظ عقلانی پذیرفت.

### ۳. جستار تطبیقی

حال در موقعیتی قرار داریم که می‌توانیم استدلال عقلی را با استدلال تکاملی مقایسه کنیم. هدف از مطالعه تطبیقی در این بخش، شناخت کامل و جامع‌تر موضوعی است که لوئیس و پلنتینگا درباره آن گفتگو کرده‌اند و مقایسه، طریقی است که ما را به این هدف رهنمون می‌سازد. در این مقایسه ابتدا به بیان دو وجه تشابه میان استدلال عقلی و تکاملی می‌پردازیم و سپس وجوه تمایز بین این دو استدلال را از نظر می‌گذرانیم. در اینجا پنج نکته شایسته توجه و تأکید است:

#### ۱-۳. ردّ طبیعت‌گرایی متافیزیکی

در بررسی استدلال عقلی و تکاملی، پیوسته تصویری از طبیعت‌گرایی به ذهن خطور می‌کند که آن را موضعی متافیزیکی و نه روش‌شناختی نشان می‌دهد؛ به این معنا که طبیعت‌گرایی همواره دیدگاه خود را جزیی جدایی‌ناپذیر از جهان‌بینی علمی درباره هویت‌های موجود در جهان می‌داند و بیان می‌دارد که دانش مدرن توجهی به خدا، دیگر موجودات فراطبیعی و به‌طور کلی فراطبیعت ندارد یا به دیگر سخن، آن‌ها را کنار نهاده است. در نتیجه طبق ادعای طبیعت‌گرایی متافیزیکی تنها هویت‌های طبیعی وجود دارند. از طرف دیگر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی موضعی است که اعتقاد دارد عوامل





فراطبیعی نقشی در تبیین پدیده‌ها ندارند و اجزای تشکیل‌دهنده بنیادین جهان خارج، بر اساس دلایل نامشخص و غیر تعمدی‌ای است که با هیچ هدف یا راه ازپیش‌تعیین‌شده‌ای عمل نمی‌کنند و هیچ چیز مستقل از بخش‌های طبیعی و روابطی که در علوم طبیعی مطالعه می‌شود وجود ندارد.<sup>۱</sup> بنابراین بین این دو استدلال توافق کلی وجود دارد که هدف استدلال‌های آن‌ها ردّ طبیعت‌گرایی به‌مثابه یک دیدگاه متافیزیکی است.

### ۲-۳. اثبات خدا

استدلال تعقلی در نهایت خواهان اثبات وجود قدرتی برتر است. حال این مسیر چگونه در استدلال تعقلی طی می‌شود؟ بر اساس استدلال تعقلی استدلال زمانی درست است که مقدمه‌های یک استدلال زمینه نتیجه آن باشد، به‌نحوی که علت باور من آن باشد که آن نتیجه را به واقع داراست؛ از این رو اگر دلایل بتوانند علت باشند و انسان‌ها موجوداتی دارای عقل و شعور باشند و نه موجوداتی صرفاً طبیعی، ممکن است تضمین نتیجه، علت باور من باشد و بنابراین تولید علم از طریق استدلال ممکن شود. حال که تولید علم از طریق استدلال ممکن است و اینکه طبیعت‌گرایی نمی‌تواند چنین امکانی را تبیین کند، می‌توان قدرت برتری را فرض کرد که انسان‌های دارای عقل را خلق کرده که نمی‌توان ماهیت‌شان را طبق ادعای طبیعت‌گرایی به سطح روابط علی و معلولی تقلیل داد. پس بهترین تبیین علم از طریق استدلال، مستلزم وجود یک قدرت اعلی است؛ بنابراین به وجود چنین قدرتی باید باور داشته باشیم. استدلال تکاملی هم در نقد خود از پایین بودن قابلیت اطمینان بخشی قوای شناختی، اثبات وجود خدا را پیش‌فرض گرفته است (برای تفصیل سخن نک: Russell, 2008). از نظر پلنتینگا بر اساس تفکر سنتی ادیان ابراهیمی، ما انسان‌ها به صورت خدا آفریده شده‌ایم. این به آن معنا است که خداوند ما را با قدرت کسب معرفت خلق کرده است.

۱. به منظور کسب آگاهی بیشتر درباره تفاوت میان طبیعت‌گرایی متافیزیکی و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نک:

### ۳-۳. اطمینان بخشی قوای شناختی در برابر ارتباط زمینه و نتیجه

اولین و مهم‌ترین اختلاف در این دو استدلال آنجایی است که این دو، معیار عقلانیت را توصیف می‌کنند. در استدلال تکاملی عقلانیت موضوع داشتن قوای شناختی است که به‌طور قابل اعتماد، باورهای صادق تولید می‌کنند، دست کم قابلیت اطمینان بخشی قوای شناختی، شرط لازم برای عقلانیت است. استدلال او سعی دارد این ناسازگاری را در این باور طبیعت‌گرایی نشان دهد که طبیعت‌گرایی و تکامل چه‌بسا درست هستند، هنگامی که طبیعت‌باور به این نتیجه برسد که قوای شناختی او علت قابل قبول برای باورها درست نیست. این استدلال، طبیعت‌گرایی را به این دلیل محکوم نمی‌کند که عقلانیت دارای نوع دیگری از ارتباط است، ارتباطی که نمی‌تواند از روابط علت و معلولی غیرعقلانی تشکیل شده باشد؛ بلکه نکته استدلال تکاملی آن است که ترکیب طبیعت‌گرایی و تکامل به احتمال زیاد نمی‌تواند نظامی از علل و معلول‌هایی را فراهم کند که قوای شناختی افراد موجب شود تا به شکل قابل اعتماد باورهای صادق داشته باشیم. با این حال استدلال عقلی از طبیعت‌گرایی انتقاد می‌کند؛ زیرا این امر از امکان روابط زمینه و نتیجه موجود بین حالات ذهنی جلوگیری می‌کند. به دیگر سخن این استدلال، طبیعت‌گرایی را خودشکن می‌داند؛ زیرا طبیعت‌گرایی جایی برای آن نوع ارتباط ندارد که برای وجود تفکر عقلانی لازم باشد. عقلانیت مطابق استدلال عقلی، یک نوع رابطه متفاوت از ارتباط علی و معلولی است. آن‌ها آن‌قدر متفاوت هستند که کشف کردن تفکر فرد از راه علی و معلولی تولیدشده، ادعای عقلانی بودن آن‌ها را خدشه‌دار می‌کند (DePoe, 2014).

### ۳-۴. تحقق شرط عقلانیت

تفاوت در تحقق شرط عقلانیت، منجر به اختلاف دوم در این دو استدلال می‌شود. استدلال تکاملی مانع از این امکان نیست که شخص بتواند قوای شناختی‌ای در اختیار داشته باشد که با توجه به تکامل و طبیعت‌گرایی قابل اعتماد باشند. پلنتینگا به صراحت بیان می‌کند که استدلال تکاملی، یک استدلال برای این نتیجه‌گیری نیست که تکامل





بدون هدایت نمی‌تواند موجوداتی با قوای قابل اطمینان تولید کند که آن‌ها می‌توانند مقدمه و نه نتیجه استدلال من باشد. بنابراین استدلال تکاملی تلاش نمی‌کند تا نشان دهد که تکامل و طبیعت‌گرایی نمی‌تواند موجوداتی را تولید کند که دارای قوای شناختی قابل اعتماد، مناسب و درست باشند. به بیانی دیگر شرط و الزام برای عقلانیت مندرج در استدلال تکاملی ممکن است بتواند با طبیعت‌گرایی و تکامل برآورده شود. در عوض مشکل آنجایی است که ترکیب تکامل و طبیعت‌گرایی این شرط را برای عقلانیت برآورده نمی‌کند و پس از تأمل موجب می‌شود تا در پیوند تکامل و طبیعت‌گرایی تردید حاصل شود.

اما از سوی دیگر استدلال تعقلی به دلیل تصور عقلانیت، مشکل متفاوت دیگری را نسبت به استدلال پلنتینگا برای طبیعت‌گرایی ایجاد می‌کند. لوئیس بیان می‌کند که طبیعت‌گرایی نمی‌تواند یک شرط ضروری برای تفکر عقلانی را در خود جای دهد؛ زیرا در طبیعت‌گرایی این اعتقاد وجود دارد که جهان از چیزی جز مجموعه‌ای از رخدادها تشکیل نشده که توسط علت و معلول‌هایی غیرعقلانی در هم تنیده‌اند. از آنجا که شرط و الزام برای عقلانیت را طبیعت‌گرایی نمی‌تواند در مفهوم عقلانیت از نظر لوئیس برآورده سازد، استدلال تعقلی در نظر دارد، به لحاظ عقلانی عدم امکان‌پذیری طبیعت‌گرایی را نشان دهد (DePoe, 2014).

### ۳-۵. تفاوت در محور و هدف استدلال

سومین تفاوت آن است که استدلال تعقلی بر یک مشکل اساسی در طبیعت‌گرایی تمرکز دارد؛ درحالی‌که استدلال تکاملی فقط بر یک ویژگی فرعی و حاشیه‌ای برای انتقاد از طبیعت‌گرایی تأکید دارد. استدلال تکاملی استدلالی علیه طبیعت‌گرایی نیست، بلکه ترکیب طبیعت‌گرایی و تکامل را نشانه می‌رود. این نتیجه مهمی است تا نشان دهد که طبیعت‌گرایی و تکامل مستلزم خودشکنی است. طبیعت‌گرای افراطی ممکن است طبیعت‌گرایی خود را حفظ کرده و تکامل را نفی کند. در نتیجه طبیعت‌گرایی در کلیاتش از سوی استدلال تکاملی آسیب‌نندیده باقی خواهد ماند. با این حال استدلال



تعقلی، ماهیت و کیان طبیعت‌گرایی را به چالش می‌کشد. هیچ طبیعت‌گرای افراطی‌ای نمی‌تواند استدلال لوئیس را بپذیرد و در عین حال طبیعت‌گرایی خود را حفظ کند (DePoe, 2014).

#### ۴. ملاحظه‌ها و افزوده‌ها

با تأمل در استدلال تعقلی و استدلال تکاملی چند ملاحظه در ردّ مبانی طبیعت‌گرایی به دست می‌آید:

اول: به خوبی کاستی‌های طبیعت‌گرایان را در توجیه جلوه‌های متنوع حیات، از طریق فروگاهش آن‌ها به ماده و خواص آن به تصویر می‌کشند و نشان می‌دهند که برخلاف ادعای ماده‌گرایان، توجیه ساده‌انگارانه پدیده‌های ذهنی در بافتی ماده‌گرایانه، توجیهی نیست که بتوان آن را به راحتی بهترین و تنها توجیه عقلی ممکن دانست.

دوم: ظرافت‌اندیشی این دو استدلال در امکان یا عدم امکان معرفت درست از طریق قوای ادراکی، به درستی دشواری‌های این دیدگاه را نشان می‌دهد و روشن می‌سازد که با تکیه بر طبیعت‌گرایی نمی‌توان ظرفیت قوای ادراکی‌ای را نشان داد که دارای باورهای درست و عقلانی هستند؛ زیرا بنا بر نظریه انتخاب طبیعی، اولویت در دیدگاه طبیعت‌گرایی نه باورهای درست، بلکه بقا و تولید مثل است. بنابراین یک نظریه نادرست ممکن است مزایای تکاملی داشته باشد، اما صرف این واقعیت که تکامل ممکن است از یک نظریه طرفداری کند، به طور واقعی درستی آن نظریه را نشان نمی‌دهد؛ برای مثال ممکن است یکی از مزیت‌های تکاملی برای نظریه X، شک‌اندیشی در مورد حواس باشد، اما این مزیت به تنهایی درستی و نادرستی این نظریه را اثبات نمی‌کند.

سوم: اگر تصور کنیم که قوای شناختی ما محصول تصادف هستند، هرگونه اعتماد نسبت به اطمینان‌بخشی این قوا از بین خواهد رفت. با مثالی این نکته را تبیین می‌کنیم. فرض کنید سوار اتومبیل خود هستید و در مسیر گذار از نقطه X به Y به تپه‌ای می‌رسید که در آن نشانه‌ای از ورود شما به Y است. همچنین فرض کنید که دلایل قانع‌کننده‌ای





برای این باور خود دارید که این نشانهٔ رؤیت شده در تپه، از سنگ‌هایی تشکیل شده که کلمات آن طی یک روند تصادفی، به‌عنوان مثال از طریق فوران آتشفشان یا هنگام حمل این سنگ‌ها توسط کارگران و سقوط سنگ‌ها به پایین تپه به این شکل در کنارهم قرار گرفته‌اند. در چنین شرایطی حتی اگر مشخص شود که شما در Y هستید، اعتماد به نشانهٔ موجود در تپه منطقی نیست؛ زیرا به‌منظور هدف خاصی تولید نشده‌اند. با توجه به اینکه می‌دانیم نحوهٔ چینش سنگ‌ها محصول یک اتفاق است، ممکن است پرسش کنیم که آیا درست است تا از نحوهٔ در کنار هم قرار گرفتن این سنگ‌ها به‌عنوان نشانهٔ یک مکان خاص تفسیر کنیم؟

چهارم: نظریه‌های علمی مطرح شده از جانب طبیعت‌گرایان به هیچ چیز فراطبیعی‌ای برای تبیین پدیده‌ها اشاره نمی‌کنند. این عمل اغلب «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. بر اساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی روش یا عمل علمی اجازهٔ اشاره به هیچ چیز فراطبیعی را نمی‌دهد. حال آنکه فلسفه‌دانان در مورد اینکه آیا طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یک محدودیت پیشینی از عمل علمی است یا نتیجهٔ قدرت تبیینی بالاتر تبیین‌های طبیعی نسبت به تبیین‌های فراطبیعی است، اختلاف‌نظر دارند. در هر صورت این ادعا که قوای تشکیل‌دهندهٔ باور با تشخیص نادرست ورودی طبیعی، باورهای فراطبیعی تولید می‌کنند، توسط شواهد که در طبیعت‌گرایان روش‌شناسی اصل است، تأیید نشده است. اگر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، دانشمندان را به‌جد از امکان ورودی فراطبیعی باز دارد، باید دلیل قوی‌تری ارائه کند که باور خدا باورانه توسط ورودی طبیعی ایجاد می‌شود.

به‌رغم نقاط قوت استدلال تعقلی و تکاملی معتقدیم این دو استدلال در نقد طبیعت‌گرایی نقاط ضعفی دارند و تأمل دربارهٔ این نقاط، روند اصلاح و تکمیل‌شان را فراهم می‌سازد. با نگاهی تطبیقی و انتقادی می‌توان به اصلاح و بازسازی ضعف‌های این دو استدلال در نقد طبیعت‌گرایی پرداخت.

1. methodological naturalism

#### ۴-۱. پوشش رخنه‌های معرفتی با توسل به خدا باوری

به نظر می‌رسد استدلال عقلی و تکاملی از طریق توسل به باور خدا به دنبال آن هستند که اثباتی برای درستی و عقلانیت باورهای قوای شناختی ارائه دهند. اما می‌توان پرسید که اگر اعتقاد به وجود خدا حاصل فعالیت قوای معرفتی ماست، چگونه می‌توان پیش از اثبات درستی و عقلانی بودن آن، محصول آن که وجود خداست را پذیرفت؟ (Plantinga, 1993, pp. 89-90).

حال کسی که اعتقاد به خدا را به دلیل پایه بودن، بی‌نیاز از اقامه برهان می‌داند، باید در نخستین گام ساختار معرفتی و روابط معرفتی و منطقی موجود میان باورهای آن ساختار را پذیرفته و البته پیش از آن باید ساختار معرفتی و تولیدات آن را که اعم از باورهای پایه و غیر پایه است، قابل اعتماد بداند. اینجا است که به نظر می‌رسد این دو استدلال دچار دور شده‌اند. همچنین با فرض رهاشدن از این دور به نظر نمی‌رسد که خدا باوری درباره قابل اعتماد بودن قوای شناختی وضعیتی بهتر از طبیعت‌گرایی داشته باشد؛ زیرا به ظاهر امکان دارد که باورمندان هم در برخی از موضوعات دچار خطای نظام‌مند باشند و بخشی از استدلال آنان اعتمادپذیر نباشد (Proudfoot, 2010, pp. 54).

#### ۴-۲. انتخاب صفات تولیدگر قوای شناختی اطمینان‌بخش

برخی از طبیعت‌گرایان با مقدمه نخست استدلال تکاملی، یعنی «P(R|N&E) پایین است»، مخالف‌اند و معتقدند که تکامل داروینی شامل فرایندهایی است که تمایل به انتخاب صفاتی دارند که منجر به قوای شناختی قابل اعتماد می‌شوند. بر خلاف چرچلند این طبیعت‌گرایان معتقدند که یک مزیت تکاملی برای موجودات آن است که دارای فرایند قوای شناختی هستند تا از این راه باورهایی صادق را به نحو اطمینان‌بخش تولید کنند (Fales, 2002, pp. 43-60).

با بیان این مطلب که داشتن باورهای صادق ممکن است به عنوان یک مزیت تکاملی در نظر گرفته شود، اگر فعالیت‌های بقا و گسترش ژن بتوانند از طریق محتوای باورهای شخصی با توجه به طبیعت‌گرایی و تکامل تحت تأثیر قرار گیرند، می‌توان به این





اشکال پاسخ داد. با این حال ترکیب تکامل و طبیعت گرایی نمی‌تواند اجازه دهد که رفتارها به دلیل محتوای باورشان ایجاد شوند. بنابراین حتی اگر موجودات قوای شناختی قابل اعتماد تولید کنند، پلنتینگا می‌گوید که قابلیت اطمینان، یک سازگاری بجا و مناسب از فرایندی تکاملی است و نه یک صفت انتخاب‌شده توسط انتخاب طبیعی (Plantinga, 2011, pp. 335-337).

#### ۳-۴. مشکل قصدمندی

بر اساس استدلال تکاملی «فهم» این مسئله که مقدمه‌های یک استدلال، نتیجه آن را تضمین می‌کند، یک حالت ذهنی التفاتی<sup>۱</sup> است و آنکه طبیعت گرایی به ناچار باید قبول کند که چنین حالت‌های ذهنی‌ای نمی‌توانند از حالت‌های ذهنی غیر التفاتی اولیه و ابتدایی تر ناشی شوند. پاسخ به استدلال عقلی آن است که استدلالش بر مبنای مفهوم معیوبی از معرفت استوار است. به نحو استقرایی من از این باور اطلاع دارم که در یکم فروردین ۱۵۰۰ خواهم مرد، اما درستی و صدق این باور، علت تامه من برای پذیرش این باور نیست که من در آن تاریخ مرده‌ام. حالت‌های آتی، در زمان حال هیچ قدرت علی و نیز تضمین منطقی ندارند، اما این مانع از آن نمی‌شود که من به قضایایی درباره آینده باور نداشته باشم (Russell, 2008, p. 243).

#### ۴-۴. تفکیک مقام ایجاد و مقام توجیه

منتقدان استدلال عقلی اعتراض کرده‌اند که این استدلال شکست می‌خورد؛ زیرا منشأ<sup>۲</sup> علی باورها اغلب ارتباطی با عقلانیت،<sup>۳</sup> توجیه،<sup>۴</sup> تضمین<sup>۵</sup> و ... این باورها

1. intentional mental state
2. origin
3. rationality
4. justification
5. warrant

ندارد. اگر شخصی دلایلی داشته باشد و آن‌ها به طور واقعی دلایل او برای اندیشه‌ورزی دربارهٔ چیزی هستند، پس فکر او عقلانی است، خواه گزاره‌های علی دربارهٔ آن بیان کنیم یا نه. براساس بسیاری از نظریه‌های پذیرفته‌شده از معرفت و توجیه، پرسش‌های مربوط به چگونگی ایجاد باورها (به‌عنوان مثال در سطح عصب‌شیمیایی مغز) ارتباطی با این ندارند که آیا باورها عقلانی و موجه هستند یا نه؟<sup>۱</sup> (برای تفصیل سخن نک: Reichenbach, 1938, pp. 5-7).

#### ۴-۵. اشکالات آنسکوم

در دوم فوریه ۱۹۴۸م، فیلسوف آکسفوردی الیزابت آنسکوم<sup>۲</sup> (۱۹۱۹-۲۰۰۱م) مقاله‌ای را در انجمن سقراطی آکسفورد<sup>۳</sup> ارائه داد و به نقد نسخهٔ اولیهٔ استدلال عقلی موجود در فصل سوم کتاب معجزات لوئیس پرداخت. این نقدها بیشتر از سوی لوئیس مورد پذیرش قرار گرفت و موجب تقویت استدلال عقلی وی شد. این ایرادات عبارت‌اند از:

#### ۴-۵-۱. درآمیختگی میان علت‌های ناعقلانی و غیر عقلانی

نخستین انتقاد وی علیه استفاده از واژهٔ «ناعقلانی»<sup>۴</sup> در استدلال عقلی بود. سخن این بود که بین علت‌های ناعقلانی باور مانند تفکر آرومندانانه و علت‌های «غیر عقلانی»<sup>۵</sup> مانند شلیک سلول‌های عصبی در مغز، تفاوت مهمی وجود دارد که بدیهی است توجه‌نکردن به آن‌ها منجر به استدلال نادرست می‌شود. علت‌های ناعقلانی منجر به باورهای نادرست می‌شوند، اما زمانی که علت‌های عقلانی قادر به فعالیت باشند؛ حال

۱. تفصیل سخن دربارهٔ تفکیک مقام ایجاد (گردآوری) و مقام توجیه (داوری) را در منبع زیر می‌یابید: عبادی و امدادی ماسوله، ۱۳۹۷.

2. Elizabeth Anscombe

3. Oxford's Socratic Club

4. irrational

5. non-rational





آنکه علت‌های غیرعقلانی فقط وقایع فیزیکی/جسمی هستند؛ به‌عنوان نمونه یک درخت یا یک سنگ غیرعقلانی است؛ چون قادر به کاوش‌های عقلانی نیست، اما موجودی که این توانایی را دارد که عقلانی باشد، ولی همواره اصول سنجش و بررسی‌های عقلانی را رعایت نمی‌کند، موجودی ناعقلانی است (Anscombe, 1981, pp. 225-226). لوئیس این انتقاد را می‌پذیرد و استدلالش را اصلاح می‌کند و آن را بر اساس مفهوم علل غیرعقلانی باور قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

#### ۴-۵-۲. فهم‌ناپذیری تفکیک استدلال معتبر از نامعتبر

آنسکوم قابل‌فهم‌بودن تقابل مدنظر لوئیس بین استدلال «معتبر»<sup>۲</sup> و «نامعتبر»<sup>۳</sup> را زیر سؤال می‌برد. او خطاب به لوئیس نوشت: «منظور شما از «معتبر» فراتر از آن تبیینی است که شما برای تمایز بین معتبر و نامعتبر نشان می‌دهید و چه چیزی در فرضیه‌های طبیعت‌گرایانه مانع از آن می‌شود که این تبیین بیان و معنایش به درستی تفهیم شود؟» سخن آنسکوم آن است که راهی برای فهم تقابل بین استدلال «معتبر» و «نامعتبر» وجود ندارد، مگر آنکه امکانی برای برخی اشکال استدلال‌های معتبر وجود داشته باشد (Anscombe, 1981, p. 226). لوئیس بعدها پذیرفت که «معتبر» واژه نامناسبی بود برای بیان آنچه در ذهن داشت. منظور لوئیس این نبود که اگر طبیعت‌گرایی درست است، هیچ استدلالی را نمی‌توان ارائه داد که در آن نتیجه منطقی از مقدمات باشد. مقصود او این است که یک فرایند استدلال «درست» است، یعنی به‌عنوان یک روش پیگیری معرفت و حقیقت قابل اعتماد است، تنها در صورتی که به‌طور کامل با دلایل غیرعقلانی توضیح داده نشود.<sup>۴</sup>

۱. در این مقاله، نسخه اصلاح‌شده مبنای پژوهش بوده است.

2. valid

3. invalid

۴. برای کسب آگاهی بیشتر از انتقادات الیزابت آنسکوم بر استدلال مبتنی بر تعقل سی. اس. لوئیس در نقد طبیعت‌گرایی به منبع زیر مراجعه کنید: عبادی و امدادی ماسوله، ۱۴۰۰.

## نتیجه گیری

هدف استدلال عقلی و استدلال تکاملی اثبات خودشکن بودن طبیعت گرایی است. جستار تطبیقی این دو استدلال رهاوردهایی دارد که از چند جهت درخور بررسی است:

۱. استدلال عقلی و تکاملی در ردّ طبیعت گرایی متافیزیکی به مثابه یک دیدگاه متافیزیکی اتفاق نظر دارند.

۲. هر دو استدلال در نهایت به دنبال اثبات خداوند هستند.

۳. معیار عقلانیت برای استدلال عقلی در ارتباط علی و معلولی بین پدیده‌ها معنا پیدا می‌کند و در استدلال تکاملی این معیار در داشتن قوای شناختی اطمینان بخش است.

۴. استدلال تکاملی مشکلی با تحقق شرط عقلانیت برای طبیعت گرایی و تکامل به نحو جداگانه ندارد، بلکه تحقق چنین شرطی را زمانی که طبیعت گرایی و تکامل در هم ترکیب می‌شوند مورد تردید قرار می‌دهد. اما بر اساس استدلال عقلی، طبیعت گرایی به دلیل تمرکز بر روابط علی و معلولی صرف نمی‌تواند شرط عقلانیت را برآورده کند.

۵. هدف استدلال تکاملی ردّ طبیعت گرایی صرف نیست؛ بلکه این استدلال علیه پیوند طبیعت گرایی و تکامل موضع گیری می‌کند. پس این استدلال، استدلالی کلی علیه طبیعت گرایی نیست؛ در مقابل استدلال عقلی، استدلالی علیه هر نوع طبیعت گرایی است.

استدلال عقلی و تکاملی دارای ویژگی‌های مثبت، ارزشمند و مفیدی در ردّ طبیعت گرایی خدا ناباورانه اند:

۱. خلأها و نقص‌های طبیعت گرایی را به درستی در موجه‌سازی نمایش‌های گوناگون زندگی، از طریق فروکاست آن‌ها به ماده و خصوصیاتش توصیف می‌کنند و نشان می‌دهند که برخلاف ادعای ماده‌گرایان، توجیه ساده‌اندیشانه پدیده‌های ذهنی در ساختی ماده‌گرایانه، توجیهی نیست که بتوان آن را به راحتی بهترین و یگانه توجیه عقلانی موجود بیان کرد.

۲. نکته‌سنجی این دو استدلال در احتمال یا عدم احتمال معرفت درست از طریق





قوای ادراکی، به درستی دشواری‌های طبیعت‌گرایی را نشان می‌دهد و روشن می‌سازد که با تکیه بر طبیعت‌گرایی نمی‌توان توانایی قوای ادراکی‌ای را نشان داد که دارای باورهای درست و عقلانی هستند؛ چون در نظریه انتخاب طبیعی، تقدّم در دیدگاه طبیعت‌گرایی نه در باورهای درست، بلکه در سازگاری، بقا و تولید مثل است.

۳. اگر قوای شناختی را محصول تصادف بدانیم، هرگونه اعتماد نسبت به اطمینان‌بخشی این قوا از بین خواهد رفت.

۴. طبیعت‌گرایان با مبنا قراردادن طبیعت‌گرایی روش شناختی، به جای آنکه از طریق قدرت تبیینی به دنبال توجیه علمی باشند، طبیعت‌گرایی روش شناختی را تبدیل به یک پیش‌فرض علمی کرده‌اند. از سوی دیگر این دو استدلال گرچه ممکن است شایستگی عنوان «اثبات» را نداشته باشند که به ندرت استدلالی آن را به دست می‌آورد، اما دست کم این مزیت را دارند که طبیعت‌گرایان را به تفکر جدی در اندیشه‌هایشان وا می‌دارند.

این دو استدلال دارای نقاط ضعفی نیز هستند که نیازمند اصلاح و تکمیل‌اند. این موارد عبارت‌اند از:

۱. هر دو استدلال به نوعی در صددند شکاف‌های معرفتی استدلال خود را با توسل به وجود خدا بپوشانند. می‌توان نسبت به هر دو استدلال این پرسش را مطرح کرد که اگر باور به وجود خدا حاصل فعالیت «حالت‌های ذهن در قالب ارتباط زمینه و نتیجه» و «قوای ادراکی ما» است، چگونه می‌توان پیش از نشان دادن اطمینان‌بخشی این دو فعالیت، محصول‌های آن که در مسئله ما وجود خدا هست را به لحاظ عقلی پذیرفت؟

۲. برخی این نتیجه استدلال تکاملی که « $P(R|N\&E)$  پایین است» را مورد انتقاد قرار می‌دهند و معتقدند طبیعت‌گرایی از طریق انتخاب صفات، قادر به اثبات اعتمادپذیری قوای شناختی است. پاسخ آن است که ترکیب تکامل و طبیعت‌گرایی نمی‌تواند اجازه دهد که رفتارها به دلیل محتوای باورشان ایجاد شوند. بنابراین حتی اگر موجودات، قوای شناختی قابل اعتماد تولید کنند،



می توان گفت که قابلیت اطمینان، یک سازگاری بجا و مناسب از فرایندی تکاملی است و نه یک صفت انتخاب شده توسط انتخاب طبیعی.

۳. بر اساس استدلال تعقلی فهم ارتباط زمین و نتیجه حالت التفاتی ذهن است که اعتقاد دارد طبیعت گرایی به دلیل تبیین علی فرایندهای ذهنی قادر به درک این ارتباط نمی باشد. از این رو طبیعت گرا ناچار است بپذیرد که حالت های ذهنی التفاتی نمی توانند از حالت های ابتدایی غیر التفاتی شکل گرفته باشند. باید گفت این برداشت استدلال تعقلی بر مفهوم ناقصی از معرفت استوار است.

۴. در استدلال تعقلی تفکیکی میان مقام ایجاد و توجیه ایجاد نشده است. ممکن است شخصی دلایل واقعی ای داشته باشد که او را به باوری رسانده، پس این دلایل عقلانی خواهد بود و این ارتباطی با طرز شکل گیری آن باور بنا بر ارتباط علی یا غیر علی ندارد. آن چیزی که در معرفت به عقلانیت یک باور مربوط است، مقام توجیه است.

۵. استدلال تعقلی میان علت های «ناعقلانی» و «غیر عقلانی» خلط کرده است. لوئیس بارها در نسخه اولیه استدلال خودش مبتنی بر تعقل بدون توجه به معنای علت های ناعقلانی و غیر معقول، از علت ناعقلانی برای شلیک سلول های عصبی در مغز استفاده می کند. در حالی که تعبیر «ناعقلانی» مرتبط با علت هایی است که قابلیت تعقل دارند و به یقین سلول های عصبی چنین قابلیت را ندارد؛ از این رو غیر عقلانی هستند.

همچنین آنسکوم فهم ناپذیری ادعای لوئیس در تمایز استدلال معتبر از نامعتبر را اشکال بعدی استدلال لوئیس می داند و معتقد است لوئیس در حالی از استدلال نامعتبر نسبت به استدلال طبیعت گرایان سخن گفته که اشاره ای به استدلال های معتبر نکرده است.



## فهرست منابع

۱. نظامی گنجوی. (۱۴۰۰). مخزن الأسرار (مصحح و حواشی: حسن وحید دستگردی). تهران: انتشارات قطره.
۲. عبادی، احمد؛ امدادی ماسوله، محمد. (۱۴۰۰). بازخوانی انتقادی یک مناظره: نزاع آنسکوم و لوئیس در رد طبیعت‌گرایی خداانا باوران. فصلنامه اندیشه دینی شیراز، ۲۱(۷۸)، صص ۵۳-۷۶.
۳. عبادی، احمد؛ امدادی ماسوله، محمد. (۱۳۹۷). تأملی بر سیر تمایز مقام گردآوری و مقام داوری در فلسفه و روش‌شناسی علم. فصلنامه فلسفه تحلیلی، ۱۵(۳۳)، صص ۸۹-۱۱۷.
4. Allison, H. E. (1989). Kant's refutation of materialism. *The Monist*, 72(2), pp. 190-208.
5. Anscombe, Elizabeth. (1981). *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
6. Armstrong, David. (1993). A World of States of Affairs. *Philosophical Perspectives*, Vol. 7, Issue Language and Logic. pp. 429-440.
7. Balfour, Arthur. (1906). *The Foundations of Belief: Notes Introductory to the Study of Theology*. New York, Longmans, Green, and Co. and London.
8. Bradie, Michael. (2009). What's Wrong with Methodological Naturalism?. *Human Affairs*, Vol. 19, Issue 2, pp. 126-137.
9. Churchland, Patricia. (1987). Epistemology in the Age of Neuroscience. *Journal of Philosophy* 84, pp. 544-53.
10. Clark, Stephen. (1984). *From Athens to Jerusalem*. Oxford: Clarendon Press.
11. Darwin, Charles. (1881). Letter to William Graham. Down, July 3rd, 1881. In *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical*



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۰)، تابستان ۱۴۰۲

*Chapter*, ed. Francis Darwin (London: John Murray, Albermarle Street, 1887), Vol. 1, pp. 315–16.

12. DePoe, John. (2014). The Self-Defeat of Naturalism: A Critical Comparison of Alvin Plantinga and C. S. Lewis. *Christian Scholar's Review*, (44)1, pp. 9-26.
13. Fales. Evan. (2002). Darwin's Doubt, Calvin's Calvary. in *Naturalism Defeated*, ed. James Beilby. New York: Cornel University Press. pp. 43-60.
14. Forrest, Barbara. (2000). Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism, Clarifying the Connection. *Philo*, Vol. 3, Issue 2, pp. 7-29.
15. Honderich, Ted. (1988). *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes*. Oxford: Clarendon Press.
16. Hookway, Christopher. (1989). The epicurean argument: Determinism and skepticism. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, (32)1, pp. 79-94.
17. Johnson, Philip. (1995). *Reason in the Balance: The Case against Naturalism in Science Law and Education*. InterVarsity Press, Downers Grove.
18. Kant, Immanuel. (1998). *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Kim, Jaegwon. (2003). The American Origins of Philosophical Naturalism. *Journal of Philosophical Research*, APA Centennial Volume, pp. 83-98.
20. Lewis, Clive Staples. (1970). Religion without Dogma?. in *God in the Dock*, ed. Walter Hooper, Grand Rapids, MI: Eerdmans, pp. 126-146.
21. Lewis, Clive Staples. (1996). *Miracles*. New York: Touchstone.
22. Plantinga, Alvin. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford University



- Press, Inc. United State of America.
23. Plantinga, Alvin. (2011). *Where the Conflict Really Lies*. Oxford University Press, Inc, New York.
  24. Proudfoot, Michael. (2010). *The Routledge Dictionary of Philosophy*. Routledge, London and New York, Fourth Edition.
  25. Purtill, Richard. (1974). *Reason to Believe: Why Faith Makes Sense*. Ignatius Press.
  26. Reichenbach, Hans. (1938). *Experience and Predication*. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge. Chicago: University of Chicago Press.
  27. Reppert, Victor. (2003). *C. S. Lewis's Dangerous Idea*. Downers Green, Illinois: InterVarsity Press.
  28. Russell, Bruce. (2008). Review book of *God and the Reach of Reason: C.S. Lewis, David Hume, and Bertrand Russell*. Cambridge University Press (2008), by Erik J. Wielenberg. *Notre Dame Philosophical Reviews* (7). See: <https://ndpr.nd.edu/reviews/god-and-the-reach-of-reason-c-s-lewis-david-hume-and-bertrand-russell/>.
  29. Taylor, Richard. (1992). *Metaphysics*. Prentice Hall.



۱۷۲

نظر:

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۰)، تابستان ۱۴۰۲

## References

1. Allison, H. E. (1989). Kant's refutation of materialism. *The Monist*, 72(2), pp. 190-208.
2. Anscombe, E. (1981). *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
3. Armstrong, D. (1993). A World of States of Affairs. *Philosophical Perspectives*, (7), pp. 429-440.
4. Balfour, A. (1906). *The Foundations of Belief: Notes Introductory to the Study of Theology*. New York, Longmans, Green, and Co. and London.
5. Bradie, M. (2009). What's Wrong with Methodological Naturalism? *Human Affairs*, 19(2), pp. 126-137.
6. Churchland, P. (1987). Epistemology in the Age of Neuroscience. *Journal of Philosophy* (84), pp. 544-53.
7. Clark, S. (1984). *From Athens to Jerusalem*. Oxford: Clarendon Press.
8. Darwin, C. (1881). Letter to William Graham. Down, July 3rd, 1881. In F. Darwin (Ed.), *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*. London: John Murray, Albermarle Street.
9. DePoe, J. (2014). The Self-Defeat of Naturalism: A Critical Comparison of Alvin Plantinga and C. S. Lewis. *Christian Scholar's Review*, 44(1), pp. 9-26.
10. Ebadi, A. & Emdadi Masooleh, M. (1397 AP). A reflection on the distinction between discovery and justification in philosophy and methodology of science. *Analytic philosophy quarterly*, 15(33), pp. pp. 89-117. [In Persian]
11. Ebadi, A. & Emdadi Masooleh, M. (1400 AP). A critical rereading of a debate: Anscombe-Lewis debate on rejection of atheistic naturalism. *Religious thought quarterly of Shiraz*, 21(78), pp. 53-76. [In Persian]
12. Fales, E. (2002). Darwin's Doubt, Calvin's Calvary. In J. Beilby (Ed.), *Naturalism Defeated* (pp. 43-60). New York: Cornell University Press.
13. Forrest, B. (2000). Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism, Clarifying the Connection. *Philo*, 3(2), pp. 7-29.



14. Honderich, T. (1988). *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes*. Oxford: Clarendon Press.
15. Hookway, C. (1989). The epicurean argument: Determinism and skepticism. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 32(1), pp. 79-94.
16. Johnson, P. (1995). *Reason in the Balance: The Case against Naturalism in Science Law and Education*. InterVarsity Press, Downers Grove.
17. Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. P. Guyer and A. W. Wood (Trans. And Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
18. Kim, J. (2003). The American Origins of Philosophical Naturalism. *Journal of Philosophical Research*, APA Centennial Volume, 83-98.
19. Lewis, C. S. (1970). Religion without Dogma? In W. Hooper (Ed.), *God in the Dock* (pp. 126-146). Grand Rapids, MI: Eerdmans.
20. Lewis, C. S. (1996). *Miracles*. New York: Touchstone.
21. Nizami Ganjavi. (1400 AP). *Makhzan al-asrār*. (H. Vahid Dastgerdi, Ed.). Tehran: Ghatreh Publications. [In Persian]
22. Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press, Inc. United State of America.
23. Plantinga, A. (2011). *Where the Conflict Really Lies*. Oxford University Press, Inc, New York.
24. Proudfoot, M. (2010). *The Routledge Dictionary of Philosophy*. Routledge, London and New York.
25. Purtill, R. (1974). *Reason to Believe: Why Faith Makes Sense*. Ignatius Press.
26. Reichenbach, H. (1938). *Experience and Predication: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
27. Reppert, V. (2003). *C. S. Lewis's Dangerous Idea*. Downers Green, Illinois: InterVarsity Press.
28. Russell, Bruce. (2008). Review book *God and the Reach of Reason: C.S. Lewis, David Hume, and Bertrand Russell*. Cambridge University Press



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰)، تابستان ۱۴۰۲

(2008), by Erik J. Wielenberg”, *Notre Dame Philosophical Reviews* (7). See:  
<https://ndpr.nd.edu/reviews/god-and-the-reach-of-reason-c-s-lewis-david-hume-and-bertrand-russell/>.

29. Taylor, R. (1992). *Metaphysics*. Prentice Hall.



## **The Editorial Board** (Persian Alphabetical Order)

**Alireza Ale bouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaq nia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza Berenjkar**

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

**Mohsen Javadi**

Professor of Qom University

**Hassan Ramzani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

**Ahmad Vaezi**

Professor of Baqir al-'Ulum University

---

**Reviewers of this volume**

Hossein Etrak, Khadijah Ahmadi Beighash, Jalal Paykani, Farah Ramin, Yadollah Rostami, Mohammad Sahaf Kashani, Behrouz Haddadi, Sohrab Haghighat, Mehdi Abbaszadeh, Shahaboddin Alaeinejad, Javad Qolipour, Omid Karimzadeh, Seyed Reza Yousefi.

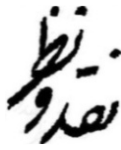


۱۷۶

نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۰)، تابستان ۱۴۰۲





*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

**Vol. 28, No. 2, Summer 2023**

**110**

Islamic Sciences and Culture Academy  
[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

**Manager in Charge:**  
Mohammad Taqi Sobhani

**Editor in Chief:**  
Mohammad Taqi Sobhani

**Executive Director:**  
Isa Mousazadeh

---

☎Tel.:+ 98 25 31156913 • ✉ P.O. Box. 37185/3688

[jpt.isca.ac.ir](http://jpt.isca.ac.ir)



[www.jpt.isca.ac.ir](http://www.jpt.isca.ac.ir)

## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲۸,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد:
		شرکت:

کد اشتراک قبل:	کد پستی:	استان:	نشانی:
	پیش شماره:	شهرستان:	
	تلفن ثابت:	خیابان:	
تلفن همراه:	رایانامه:	کوچه:	پلاک:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹  
 تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲  
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی