



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال سی‌ام، شماره ۴، ۱۴۰۴

۱۲۰

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدتقی سبحانی

مدیر اجرایی: عیسی موسی‌زاده

یادآوری

۱. فصلنامه نقد و نظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ 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 نقد و نظر 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) و پایگاه Google Scholar نمایه و در کتابخوان همراه پژوهان (pajooahan.ir)، سامانه نشریه (jpt.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) بارگذاری 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 رمضانی

(دانشیار 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

علی آقایی پور، محمدباقر انصاری، محسن باقرزاده مشکی باف، جواد دانش، حمید حسنی، سهراب حقیقت، شهاب الدین علائی نژاد، حسن فتحزاده، بهروز محمدی منفرد، مصطفی مختاری، محمود ملکی راد، عیسی موسی زاده، سعیده سادات نبوی.

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 وارد کردن 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 براساس 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

۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر نباید قبلاً 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 مشابتهایی می‌شوند، 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.

۲. 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)

۳. 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.

۴. 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.

۵. 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)
- ✓ فایل مشابه‌یاب مقاله
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

✓ **تذکر:** (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 الگوی‌های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

سازمانی.

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

الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۴،۳،۲)، 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/ پرسش/ هدف/ روش/ نتایج)؛**

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

جدیدبودن 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 دانلود

فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۷ نقد نظریه فیلسوفان غرب در ناسازگاری اصل اختیار و علیت
جواد حاجی‌پور
- ۳۴ بررسی کارکردگرایی به مثابه مبنای مدل‌های محاسباتی اراده آزاد
در هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه
مصطفی مختاری - کاظم فولادی قلعه
- ۶۰ تأملی بر نسبت زندگی اصیل و معمای هستی در اندیشه هیدلگر
محمدعلی علمی - رضا گندمی نصرآبادی - مهدی ذاکری
- ۸۸ حل چالش فلسفی هویت روح قدیم بر اساس روایات امامیه
شعبان نصرتی - محمد رکعی
- ۱۱۳ بررسی انتقادی نظریه «خلافت نوع انسان» در پرتو آیات و روایات
سید احمد نقی‌زاده هاشمی
- ۱۴۴ بازخوانی و اثبات روایی اوصاف و شروط امامت از نگاه مرجعیت دینی
علی بابازاده
- ۱۷۱ وفاداری و خیانت هنر مسیحی به الهیات نزد ژیل دلوز
فریده آفرین
- نظریه تکاملی هنر در اندیشه موهان متهن
- ۲۰۵ و نسبت آن با نظریه لذت بی‌غرض ایمانوئل کانت
فاطمه موسوی بهابادی - هادی صمدی



Critique of Western Philosophers' Theory on the Incompatibility of the Principle of Free Will and Causality*

Javad Hajipour 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Dezful University of Medical Sciences, Dezful, Iran.
hajipour.j@dums.ac.ir



Abstract

The relationship between the principles of "free will" and "causality" has long been a subject of inquiry and exploration by thinkers and philosophers. In analyzing these two foundational principles, the Western philosophical tradition has followed a dual path: one group has believed in the compatibility between the two principles, while another has accepted a fundamental incompatibility between them. Incompatibilists are further divided into two sections: some have emphasized the priority and originality of free will, and others have based their view on determinism. Advocates of free will have presented arguments such as the idea of "agent-causation" by Roderick Chisholm, the theory of "self-determination" by Robert Kane, and Heisenberg's "Uncertainty Principle." Conversely, determinist incompatibilists have resorted to reasons like Peter van Inwagen's "Consequence Argument," Benjamin Libet's experiment on the "unconscious cerebral process," and Nichols' "Challenge to the Common

* Hajipour, J. (2025). Critique of Western Philosophers' Theory on the Incompatibility of the Principle of Free Will and Causality. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(4), pp. 7-33. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71855.2234>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/05/11 • **Revised:** 2025/06/08 • **Accepted:** 2025/06/11 • **Online Publication:** 2025/12/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



Intuition" experiment. In this context, Nichols, with the Challenge to the Common Intuition experiment, reached varying results; in some data, the results were deterministic, and in others, the results suggested libertarianism (free will). In this research, in the author's opinion, there are criticisms of the theories of both libertarian and determinist incompatibilists, including: considering human reflection and will as natural laws; regarding the distinct status of humans in existence and the subjugation of nature as intuitive; treating heredity and environment as effects and subsidiaries of free will; failure to answer the objection of randomness and capricious action; the incompatibility of interpreting the agent's inherent causality with respect to the action while deeming the action undetermined and uncaused; the realization of undetermined action and will despite mechanical determinism; the objection regarding the non-conjunction of deeming the action undetermined and the principle of alternative possibilities; and the lack of consensus in emerging sciences such as Quantum Theory and the function of the brain and neuroscience. The present research attempts to practically explore and illuminate the various facets of this discussion based on philosophical arguments and some scientific data.

Keywords

Incompatibility, Determinism, Free Will, Will, Determinate (Determinedness).





نقد نظریه فیلسوفان غرب در ناسازگاری اصل اختیار و علیت*

جواد حاجی پور 

استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران.
hajipour.j@dums.ac.ir



چکیده

رابطه میان اصل «اختیار» و «علیت» از دیرباز مورد پرسش و کاوش متفکران و فیلسوفان بوده است. در واکاوی دو اصل بنیادین «اختیار» و «علیت»، سنت فلسفی غرب مسیری دوگانه را پیموده است: گروهی به همسازی میان این دو اصل معتقد شده‌اند، و دسته‌ای دیگر ناسازگاری بنیادین میان آنها را پذیرفته‌اند. ناسازگاری گرایان نیز دو بخش شده‌اند: عده‌ای بر اولویت و اصالت اختیار تأکید ورزیده‌اند و گروهی دیگر جبرگرایی را مبنا قرار داده‌اند. اختیارگروان ادله‌ای همانند ایده «علیت - فاعلی» توسط رودریک چزوم، نظریه «خودتعیینی» از سوی رابرت کین، و «اصل عدم قطعیت» هایزنبرگ را عرضه کرده‌اند. در مقابل، ناهمسازان جبرگرا به دلایلی مانند «استدلال پیامد» پیترونان واگن، آزمایش «فرایند مغزی ناآگاه» بنیامین لیبیت، و آزمایش «چالش شهود متعارف» نیکولز متوسل شدند. در این میان، نیکولز با آزمایش چالش شهود متعارف به نتایجی مختلف دست یافت؛ در پاره‌ای از داده‌ها نتایج دترمینیستی، و در پاره‌ای دیگر، نتایج حاکی از اختیارگرایی گرفت. در این پژوهش، به گمان نگارنده، نقدهایی به نظریه ناسازگاریان اختیارگرا و جبرگرا وارد است، از جمله تأمل ورزی و اراده انسان را در عداد قوانین طبیعت دانستن، شهودی دانستن

* حاجی پور، جواد. (۱۴۰۴). نقد نظریه فیلسوفان غرب در ناسازگاری اصل اختیار و علیت. نقدونظر، ۳۰(۴)، صص ۷-۳۳.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71855.2234>

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



جایگاه ممتاز انسان در هستی و به استخدام درآوردن طبیعت، معلول و از توابع اختیار دانستن وراثت و محیط، عجز از پاسخ به اشکال تصادف و فعل گزاف، قابل جمع نبودن تلقی علیت ذاتی فاعل نسبت به فعل و نامتعیین و نامعلل دانستن فعل، تحقق فعل و اراده نامتعیین با وجود جبر مکانیکی، اشکال عدم جمع نامتعیین دانستن فعل و اصل امکان‌های بدیل و عدم توافق نظر در دانش‌های نوپدیدگی مثل نظریه کوانتوم و عملکرد مغز و عصب‌شناسی. پژوهش حاضر می‌کوشد بر اساس استدلال‌های فلسفی و پاره‌ای داده‌های علمی به طور کاربردی زوایای مختلف این مبحث را بکاود و بر افتاب افکند

کلیدواژه‌ها

ناهمسازی، دترمینیسم، اختیار، اراده، تعیین‌یافتگی.



مقدمه

اپیکوریان نخستین فیلسوفانی بودند که با انکار اصل علیت، به اختیار انسان در انجام فعل معتقد شدند (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۷۹۱). اسپینوزا نیز از دیگر فیلسوفان ناسازگارگرایی است که تحت تأثیر اصل موجبیت علی، به جبر گراییده و اختیار انسان را نفی کرده است. به عقیده او، افعال اختیاری بر حسب انگیزه تبیین نمی‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۶۴). اسپینوزا معتقد است حتی اعمال ذهنی آدمیان نیز تحت تأثیر موجبیت علی است. اگر انسان‌ها به صرافت طبع، به آزادی اعمال ارادی خود معتقد هستند، فقط به جهت جهل به علل حقیقی است (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۴، صص ۳۰۱-۳۰۲).

توماس هابز دیگر فیلسوف غربی است که با پذیرش ضرورت علی، اختیار را نفی کرده است. از نظر هابز، وقتی علت حاضر است، معلول ملازم آن است. با وجود علت، معلول از فرا آمدن چاره ندارد. با وجود اصل ضرورت علی، هرگونه اختیار یا آزادی محال خواهد بود (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۶، صص ۳۵-۳۶).

ایمانوئل کانت در این مسئله، با تفکیک دو قلمرو عقل عملی و عقل نظری معتقد بود که ضرورت عملی مفهوم آزادی متضمن آن است که آدمی فقط خود را متعلق به عالم حس که تابع اصل علیت است، نداند، بلکه خود را متعلق به عالم ناپدیدار یا همان عالم معقول هم بداند (کانت، ۱۳۶۹، صص ۱۲۶-۱۲۷). به عقیده کانت، انسان در قلمرو محسوسات تابع قوانین طبیعت است؛ اما در قلمرو معقولات، خود را تابع حکومت قانون اخلاقی می‌داند که مبتنی بر حکم عقل عملی است. از نظر کانت، اثبات اختیار از منظر عقل نظری، غیرممکن است؛ اما قانون اخلاقی فرض آن را ناگزیر می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۴۲).

از نظر کانت، اختیار برای معنابخشی به اخلاق و مسئولیت ضروری است؛ اما اختیار را نمی‌توان در قالب‌های نظری فهم کرد. عقل تنها می‌تواند درباره نحوه پدیدارشدن امور، آن‌هم در مکان و زمان (جهان فنومن)، بر ما حکم کند؛ اما درباره اینکه پدیدگان فی نفسه و در عالم نفس الامر (جهان نومن) چگونه‌اند، قابل فهم نیستند.



نقد نظر

نقد نظریه فیلسوفان غرب در ناسازگاری اصل اختیار و علیت



از نگاه کانت، اندیشیدن دربارهٔ عمل به وعدهٔ داده‌شده مرادف با توانایی برای انجام وعده است؛ وگرنه تأمل ورزی معنایی نخواهد داشت. به نظر کانت، قرار گرفتن تحت این گونه قوانین اخلاقی، به‌طور کامل متفاوت از قرار گرفتن تحت قوانین علمی و طبیعی است.

۱. ادلهٔ ناسازگارگرایان اختیارگرا

۱-۱. علیت - فاعلی

یک تقریر از اختیارباوری، نظریهٔ «علیت - فاعلی» است که توسط «رودریک چیزم»^۱ با تمرکز بر مفهوم علیت از ناحیهٔ علیتِ خود فاعل مانند علیت انسان نسبت به افعالش انجام گرفته است. طبق نظر چیزم، علیتِ فاعلی یا علیتِ ذاتی آن است که برخاسته از ذات فاعل است و استقلال کامل دارد؛ در مقابل، علیت خارجی (مثل آتش) که علیت خود را وام‌دار عاملی خارج از ذات خویش است (اراکي، ۱۳۹۲، ص ۸۶). طبق این تقریر، افعال اختیاری، معلول وقایع، شرایط محیطی یا حالات امور سابق نیستند، بلکه معلول فاعل هستند. «خود» - یا فاعل - دراصل معلول یک واقعه یا شرایط محیطی یا ... نیست، بلکه وجودی مستمر است. بر این اساس، ما ناگزیر نیستیم از میان جبر علی یا تصادف یکی را برگزینیم، بلکه افعال اختیاری با آنکه به‌وسیلهٔ وقایع متعین نمی‌شود، «خودمتعین»^۱ است. بنابراین آن عامل فوق‌العاده یا فراطبیعی در نظریهٔ علیت - فاعلی، خودِ فاعل است که قابل فروکاستن به هیچ‌یک از انواع معمول علیت به‌وسیلهٔ وقایع و حالات امور، چه فیزیکی و چه ذهنی نیست. آن یک ناواقعه یا نارخداد و یک محرک نامتحرک اولیه - به اصطلاح فیزیک ارسطویی - است. طبق این نظریه می‌توان گفت که باوجود قوانین طبیعت و شرایط فیزیکی و ذهنی سابقاً یکسان، خود فاعل می‌تواند به‌جز این عمل کند. بنابراین طبق این دیدگاه، شرط عدم تعین می‌تواند در یک معنای کلی درست باشد (کین، ۱۳۹۴، ص ۸۸).

1. Self-determined

چیزم با نظریه علیت - فاعلی درصدد است که دو مسئله تصادفی و اتفاقی بودن افعال را با نفی جبر علی و برخورداری فاعل از امکان‌های بدیل، به چالش بکشد؛ بدین گونه که وقتی فعل برخاسته از ذات فاعل است، ناچار او از جنبه جبر علل خارجی آزاد است و به امکان‌های بدیل دسترسی دارد؛ از این رو آنچه رقم می‌خورد، بر اساس خواسته خود او خواهد بود، نه امری تصادفی یا اتفاقی (اراکي، ۱۳۹۲، ص ۸۷).

۱-۱-۱. بررسی

الف) تبیین دیگری نیز از نظریه علیت فاعلی، به وسیله «تیموتی اُکانر» انجام شده است. او کوشیده است تا اشکال مهمی که بر نظریه چیزم در دفاع از اختیار و نفی جبر علی وارد شده است، پاسخ دهد. اشکال همان است که قبلاً هم بیان شده و عبارت است از اینکه نفی جبر علی مستلزم تصادف و اتفاقی بودن فعل خواهد شد. درواقع پرسش اساسی این است که علت علیت فاعل ارادی برای انجام فعلش چیست و چگونه فاعل که از امکان‌های بدیل برخوردار است، از میان چند گزینه یکی را انتخاب می‌کند. اُکانر این پاسخ چیزم را که علت انجام فعل اعتقادات درونی فاعل است، ناکافی می‌داند. طبق نظر چیزم، تمایلات و باورهای درونی فاعل که برخاسته از ویژگی‌های ذاتی اوست، سبب انجام فعل است. بدین ترتیب فاعل به خداوند شبیه است که محرک نامتحرک است. اُکانر این نوع نگاه و نظر چیزم را غیرلازم می‌داند و آن را برای گزینش فاعل از میان چند فعل ناکافی تلقی می‌کند. او بر آن است که فاعل در اینجا به وجه ترجیحی نیازمند است که در نظریه چیزم مغفول مانده است (اراکي، ۱۳۹۲، ص ۹۰). اُکانر در رفع نقیصه موجود در نظریه چیزم، بر آن است که علت علیت فاعل ارادی، همان ساختار شکل گرفته انگیزه‌های اوست. انگیزه‌ها فاعل را به سوی فعل معینی سوق می‌دهد. انگیزه‌ها مرجح فاعل به سوی فعل اند؛ اما مرجحی غیرضروری اند. فاعل هیچ گاه به انجام مرجحات سائق به سوی فعل مجبور نیست (اراکي، ۱۳۹۲، صص ۹۰-۹۱).

ب) نظریه علیت - فاعلی هم مثل تقریرهای دیگر نمی‌تواند مشکل تصادف یا





گزاف را حل کند. درواقع این پرسش مطرح می‌شود که اگر علیت ارادی در مقام انتخاب و گزینش، نامتعیین است، چگونه می‌توان آن را از تصادفی بودن متمایز کرد و تحت کنترل فاعل نگه داشت؟ برای مثال اگر احمد بخواهد برای ادامه تحصیل در مقاطع بالاتر، و پس از تأمل فراوان، و با فرض شرایط ذهنی و فیزیکی یکسان به این نتیجه برسد که مرکز (الف) نسبت به مرکز (ب) راجح است، آنگاه به مثابه علیت - فاعلی گزینه‌ای که نامتعیین است، یعنی مرکز (ب) را انتخاب کند. - مشابه تقریرهای پیشین - این نوع تقریر نیز دچار اشکال تصادف و گزاف خواهد بود؛ یعنی در اینجا هم مسئله تصادف و گزاف آمیز بودن انتخاب‌ها به تصادفی بودن علیت (اصلی) انتخاب‌ها انتقال یافته است (اراکي، ۱۳۹۲، ص ۹۲).

ج) اشکال دیگری که برخی محققان به علیت - فاعلی وارد کرده‌اند آن است که چگونه می‌توان با صرف تجربه بی‌واسطه‌ای که از فاعلیت خود داریم، مطمئن شد که افعال ما به وسیله وقایعی که ممکن است از دید ما پنهان شده است، متعین نشده باشد. به عبارت دیگر، ما از کجا اطمینان داریم که صدور فعل به طور دقیق، از ذاتمان برخاسته است؛ شاید علل و عواملی خارج از وجود ما، فعلمان را تعیین بخشیده باشند (کین، ۱۳۹۴، ص ۹۴).

البته روشن است که این اشکال با توجه به تعبیری که چیزم از علیت - فاعلی داشته است و آن را برخاسته از ذات فاعل و تجربه‌ای مستقیم (شهودی) می‌داند، به روشنی قابل دفع است.

د) پیش فرض این نظریه آن است که برای دفاع از اختیار راهی جز انکار جبر علی نیست؛ درحالی که با نفی جبر علی راهی به سوی تصادفی بودن فعل گشوده می‌شود و این نظریه برای برطرف کردن اشکال تصادف نتوانسته است پاسخی قانع کننده دهد.

ه) اشکال مهم دیگری که به نظر می‌رسد آن است که چگونه این مسئله قابل جمع است که به علیت ذاتی فاعل به فعل خود قائل شد و در عین حال، فعل را نامتعیین و نامعلل دانست. اگر فعل برخاسته از ذات فاعل است، دست کم از ناحیه ذات فاعل، متعین شده است.

۲-۱. افعال شکل‌دهنده به خویش (نظریه خودتعیینی)

اختیارگرایان، چنان‌که آمد، ناسازگارگرایانی هستند که معتقدند موجبیت (جبر علی) با اراده آزاد ناسازگار است. آنان تلاش کرده‌اند تا بحث اراده آزاد را از پیش‌فرض‌های متافیزیکی تهی کنند و تبیین طبیعی نمایند. اختیارگرایان در عین آنکه مدعی‌اند اراده آزاد با دترمینیسم سازگار نیست، در صدد اثبات این امرند که افعال انسان نامتعین است.

«رابرت کین» یکی از اختیارگرایان ناهمساز است که می‌کوشد با استفاده از دانش‌های نوینی مانند عصب‌شناسی و فیزیک با رویکردی طبیعی از اختیار دفاع کند. از نظر کین، انسان موقعی از اختیار برخوردار است که دارای اراده آزاد باشد و اراده آزاد نیز در گرو امکان‌های بدیل و اصل مسئولیت نهایی است (اراکي، ۱۳۹۲، ص ۹۷-۹۸). شخص اگر بخواهد مسئول افعال خویش - که از اراده آنها برخاسته است - باشد، باید مسئول اراده‌اش نیز باشد و اگر اراده توسط اعمال گذشته شکل گرفته و آن‌هم مسبوق به انگیزه‌های پیشین باشد، باید مسئول انگیزه‌های خود نیز باشد. سرانجام این امر به یک تسلسل بی‌پایانی منجر خواهد شد (کین، ۱۳۹۴، ص ۲۱۳). بنابراین اگر قرار است که ما منبع نهایی و ریشه‌ای اراده خود باشیم، باید برخی از انتخاب‌های ما فاقد علل کافی یعنی نامتعین باشد (کین، ۱۳۹۴، ص ۲۱۴). رابرت کین برای حل این تسلسل که ما بخواهیم منبع نهایی اعمال خود باشیم و برخی از اعمال ما نامتعین باشد، به ایده خود یعنی «افعال تعین‌بخش اراده» دست می‌یازد؛ یعنی اگر بخواهیم برخی افعال ما نامتعین شود، باید به افعالی برسیم که در گذشته فاعل، فاقد انگیزه‌های کافی بوده‌اند و درواقع فاعل با این افعال، انگیزه و اراده خود را شکل می‌بخشد و متعین می‌سازد. درواقع این فعل است که تعین‌بخش اراده فاعل است، نه برعکس (کین، ۱۳۹۴، صص ۲۱۵-۲۱۸).

از نظر او، چنین افعالی در زمانی واقع می‌شوند که فاعل تصمیم می‌گیرد یک فعل را از میان چند گزینه متقابل انتخاب کند. این امر حتی تا لحظه ناب انتخاب هم برای فاعل نامعلوم است. در کش و قوس انتخاب، و فقط پس از انتخاب است که گرایش به یکی از گزینه‌ها برای فاعل معلوم می‌شود. درواقع فاعل با این انتخاب، شخصیت و اراده خود را





می سازد (اراکي، ۱۳۹۲، صص ۹۹-۱۰۰). پس اگر فرد بخواهد درنهایت، مسئول اراده خود باشد، باید همان گونه که برخی افعالش نامتعیین است، فاقد انگیزه‌های کافی نیز باشد. کین مکانیزم انتخاب از میان چند گزینه را با فرضیه دانش عصب‌شناسی - اگر درست پنداشته شود - امکان‌پذیر می‌داند که حاصل نوعی تنش و عدم قطعیت کوانتومی در مغز است (کین، ۱۳۹۴، صص ۱۳۷-۱۳۸).

کین با عرضه افعال تعین‌بخش اراده به نکته دیگری می‌رسد و آن رابطه وثیق میان مسئولیت نهایی و اصل امکان‌های بدیل است. البته رابرت کین عامدانه و عاقلانه عمل کردن (داشتن دلایلی استوار برای انجام عمل) را نیز لازم می‌داند. کین این شرایط چندگانه را عمیقاً برخاسته از شهود افراد می‌داند که در صورت فقدان یکی از آنها مسئولیت افراد ناقص خواهد بود (کین، ۱۳۹۴، ص ۲۲۰).

کین اهمیت اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی را در مفهومی دیگر به نام «ارزش عینی» هم جست‌وجو می‌کند. به گمان او، مسئولیت اخلاقی در باور سازگارگرایان گویی امری ذهنی است و چنان است که فقط فاعل می‌پندارد مختار است؛ اما درواقع او مختار نیست. به عقیده کین، ما باید از اراده آزادی سخن بگوییم که در عالم عین، و نه فقط در ظرف ذهن عامل، آزاد باشد؛ آزادی‌ای که لازمه آن مسئولیت نهایی است و باارزش‌تر از آزادی مد نظر سازگارگرایان است که تعریف حداقلی از آن دارند (کین، ۱۳۹۴، ص ۱۳۱).

۱-۲-۱. بررسی

الف) اولین اشکالی که می‌توان بر نظریه کین وارد کرد، امکان انجام آن است که بتوان به فعل و اراده‌ای دست یافت که نامتعیین است. تعبیری که او درباره سلسله‌افعالی که اراده را متعیین می‌کند و اراده‌ای که سبب حدوث یک فعل می‌شود این است که در این صورت با یک سلسله تمام‌نشده ناظر به گذشته مواجه خواهیم شد و به دوران کودکی یا قبل از تولد می‌رسیم که دراصل نمی‌توانستیم اراده‌های خود را تحقق بخشیم (کین، ۱۳۹۴، ص ۲۰۶).

طبق این بیان، انسان قبل از آنکه به مرحله شناخت نسبی به خود و توانایی‌اش برسد، عوامل دیگری مانند وراثت، تربیت، محیط و ... آثار بنیادین خود را بر او گذاشته و به تعبیر کین، شخصیت و هویت او را ساخته است. درواقع شخصیت فعلی او محصول گذشته‌اش است. باوجوداین چگونه فرد می‌تواند در مرحله‌ای یا بازه‌ای از زمان زندگی خود، فعل و اراده نامتعیین از سوی رویدادهای گذشته را تجربه کند؟ آیا چنین چیزی امکان تحقق دارد؟

ب) کین معتقد است فرد اگر بتواند به صورت ارادی، یک گزینه از چند گزینه را انتخاب کند و اراده خود را به وسیله انتخاب، متعین سازد - و تا پیش از انتخاب هم معلوم نباشد اراده‌اش متوجه چه چیزی است -، آنگاه مختار و مسئول است. پرسش این است که فرد در لحظه انتخاب بر اساس چه دلیلی یا چه وجه ترجیحی گزینش می‌کند؟ هر دلیلی که مد نظر او باشد - چنان که خود کین معتقد است باید عاقلانه و بر اساس دلایل درست باشد - درواقع اراده او ازپیش تعین یافته تلقی می‌شود و از ناحیه همان دلایل عاقلانه خواهد بود. پس قبل از آنکه فرد بخواهد - چنان که کین می‌گوید - به وسیله فعل اراده‌اش را متعین سازد، اراده او به سبب همان وجه ترجیح، تعین پیدا کرده است. این بحث از یک جهت شبیه نزاع میان اصولیان و متکلمان بر سر قاعده استحاله یا جواز ترجیح بلامرجح است که اکنون نیز دامنه دار است.

البته اینجا ایراد دیگری به کین وارد است که نسبت دلایل درست با منبع درونی چیست و آیا بیرون از خود فرد است یا نه. اگر بیرون از فرد باشد که به طبع این گونه است؛ ازاین رو شخصیت فرد تعین یافته است و متأثر از بیرون خواهد بود و فرد منشأ نهایی کنش خود نخواهد بود.

ج) دراصل تربیت، وراثت و محیط زندگی نیز از توابع اختیار انسان است. به طور معمول، عواملی مانند وراثت، تربیت و محیط زندگی، و آثاری را که این عوامل بر شخصیت افراد می‌گذارد به مثابه عوامل محدودکننده اختیار می‌دانند؛ اما حقیقت آن است که این امور محصول اختیار دیگران است؛ دیگرانی که پیش از ما می‌زیسته‌اند یا هم‌اکنون کنار ما زندگی می‌کنند. انسان بر اساس اختیار خود، محیط پیرامون را





می‌سازد و خصوصیتی را که خود به دست آورده است، در قالب وراثت به فرزند خود منتقل می‌کند. اگر برخی خصوصیات انتقالی از فرد به فرزند غیراکتسابی هم باشد، درنهایت باید گفت فرد هم از پدران خود به ارث برده که این خصوصیات را با اختیار خود کسب کرده و به فرزندان پس از خود منتقل ساخته‌اند. این عین اقتضای اختیار است و درواقع آثاری است که از اختیار افراد بر جا می‌ماند. اگر اختیار دیگران بر شخصیت ما اثر می‌گذارد، عین اقتضای اختیار است و هزینه‌ای است که باید برای اصل اختیار پرداخت. در این وضعیت، دو مسیر متضاد وجود دارد: یا باید مانع این اقتضائات شویم که درواقع به معنای سلب اختیار افراد است، یا اینکه به دلیل اهمیت اختیار باید بهای ناشی از آن را بپذیریم و ما این دومی را انتخاب کرده‌ایم. تأثیرگذاری متقابل بر شئون زندگی، نتیجه لاینفک اعمال اختیار است؛ به همان اندازه که دیگران با اختیار خود بر شئون ما تأثیر می‌گذارند، ما نیز با اختیار خود بر زندگی دیگران اثر می‌گذاریم. بنابراین نمی‌توان به بهانه دفاع و حفظ اختیار خود، خواستار سلب اختیار از دیگران شد. سلب اختیار از دیگری به منزله نفی اصل اختیار در همگان است. از لوازم گریزناپذیر اختیار انسانی، توانایی در تربیت دیگران، ساختن محیط پیرامونی، و دست کم اثرگذاری فعال بر آن محیط است. بدون این قابلیت‌ها، معنای اختیار دستخوش نقصان می‌شود. ماهیت اختیار در گرو پیامدهای آن است. اختیاری که نه قدرت سازندگی داشته باشد و نه پتانسیل ویرانگری، نه تنها یک اختیار فلج شده، بلکه درواقع، یک «عدم - اختیار» است که صرفاً بر زبان جاری شده است. البته آثاری که دیگران با اختیار خود بر شئونی از ما که تحت اراده ماست، می‌گذارند تا مادامی که آن را اراده نکرده و برگزیده‌ایم ما را به آستانه اجبار وارد نمی‌سازد و درنهایت، با اراده و اختیار خود عمل خواهیم کرد. در چارچوب شخصیت، اگرچه عوامل محیطی ظرفیت و استعداد فرد برای آفرینش را در محدوده‌ای مشخص تعریف می‌کنند، این اراده است که در فاصله میان این استعداد بالقوه و فعلیت یافتن آن قرار دارد و با تکیه بر قوای سنجش، ارزیابی و علم، مسیر تحقق را رقم می‌زند.

(د) اگر طبق عقیده کین به فعلی برسیم که نامتعین است، باید پرسید مقصود از فعل

نامتین چیست. اگر مقصود از تعین نیافتگی، مطلق باشد و حتی خود فرد را هم شامل شود، این مستلزم انکار اصل علیت و مقارنت با صدفه است و به نظر می‌رسد اختیارگرایان - دست کم در قرائت کین - مایل به آن نیستند؛ اما اگر مقصود آن است که چنین فعلی تنها از درون فاعل نشئت گیرد، آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که چه چیزی سبب شد از میان چند گزینه، گزینه مطلوب خود را برگزیند.

ه) اشکال مهم دیگری که متفکرانی مانند «مارک برنشتاین»، «توماس تالبوت»، «دیوید بلومفلد» و ... گرفته‌اند این است که نظریه کین شبیه به دو نفر است که گذشته و تلاش‌های ارادی دقیقاً یکسانی دارند؛ اما - بر اساس تئوری ناموجبیتی و احتمال‌محور کوانتوم - یکی از آنها اخلاق‌محور و دوراندیشانه، و دیگری مبتذل عمل می‌کند و نمی‌تواند بر وسوسه‌های خود فائق آید؛ در این صورت، آیا نتیجه انتخاب اتفاقی نخواهد بود؟ آیا دلیلی وجود دارد که این دو را از هم متمایز ساخت و یکی را سرزنش، و دیگری را تحسین کرد؟ (جوادی ابهر، ۱۳۸۹، ص ۹۱).

و) کین به صراحت اصرار دارد که عامل وقوع رفتارهای خودتعیینی، آشفستگی‌ای است که در بستر دستگاه عصبی پدید می‌آید؛ اما در ادامه می‌گوید که محصول نهایی این فرایند، انتخاب آگاهانه و آزادانه فعل خواهد بود. آیا آن آشفستگی نخستین با این آگاهی و آزادی پسین با یکدیگر همخوانی دارد؟ آیا نتیجه منطقی آن آشفستگی عصبی ابتدایی، سردرگمی بیشتر فاعل را در تصمیم‌گیری و انتخاب فعل به دنبال نخواهد داشت؟ (اراکی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸).

ز) کین برای تأیید نظر خود از تئوری دانش‌های نوینی مثل عصب‌شناسی، فیزیک کوانتوم و نظریه آشوب استفاده کرده است؛ در حالی که این تئوری‌ها هنوز محل بحث و مناقشه است و مخالفان فراوانی دارد. دانشمندانی مثل «وارگاس» و «بیشاپ» بر آن‌اند که هنوز هیچ توافق گسترده‌ای درباره شواهد علمی عرضه‌شده توسط کین وجود ندارد (جوادی ابهر، ۱۳۸۹، ص ۹۳).



۱-۳. اصل عدم قطعیت

تئوری کوانتوم در برابر تلقی جبرانگاران و ماشین‌وار از طبیعت در فیزیک کلاسیک نیوتنی است. از این تئوری، سه تقریر معروف انجام گرفته است که عبارت است از: اصل عدم قطعیت، اصل عدم پیش‌بینی و اصل تفرق الکترون‌ها. از بین این سه نیز اصل عدم قطعیت هایزنبرگ اهمیتی وافر دارد. اینک پس از تعریف مختصر سه اصل مزبور، اصل عدم قطعیت هایزنبرگ را می‌کاویم.

۱-۳-۱. اصل عدم قطعیت هایزنبرگ

در مکانیک کلاسیک نیوتنی هر پدیده‌ای در هر لحظه وضع معین و سرعت معینی دارد. بر این اساس، اگر کسی وضع و سرعت جسم را در یک نقطه اولیه از زمان بداند و از قوانین حرکت آگاهی داشته باشد می‌تواند وضع و سرعت آن جسم را در هر زمان دیگر پیش‌بینی کند.

در چنین فضایی، هایزنبرگ دیدگاه نوینی را مطرح کرد. پیش‌تر درباره نور، تصور این بود که از ذرات تشکیل شده است؛ اما در قرن نوزدهم، «تامس یانگ» با آزمایش‌هایی دانشمندان را متقاعد ساخت که نور از امواج تشکیل شده است. در نمونه‌ای دیگر، فیزیک‌دانان هنگامی که نور را به پنجره‌ای می‌تاباندند، مشاهده می‌کردند که قسمتی از آن منعکس می‌شود و بقیه از شیشه عبور می‌کند، و همین مورد پرسش بود که چگونه از یک ذره نور، یک فوتون به عقب باز می‌گردد یا از شیشه عبور می‌کند (جوادی ابهر، ۱۳۸۹، ص ۷۹). کوشش برای پاسخگویی به این پرسش‌ها بود که هایزنبرگ را به اصل عدم قطعیت رهنمون شد (کوربین و راسل، ۱۳۸۴، ص ۷۶).

به عقیده هایزنبرگ ما نمی‌توانیم به‌طور هم‌زمان، جایگاه و سرعت یک فوتون یا الکترون را به‌طور دقیق، اندازه‌گیری کنیم. طبق این اصل، ما همواره از مشاهده مسیر الکترون به هنگام چرخش در مدار حول هسته اتم باز می‌مانیم. با مطرح شدن این اصل، ادعای لاپلاس مبنی بر آن که حوادث آینده با شناخت وضع کنونی آن، قابل پیش‌بینی است، مردود شناخته شد. در تفسیر کوپنهاگی (یکی از تفسیرهای مکانیک کوانتوم)،



اعیان و اشیای موجود در جهان، نه وجود استقلالی دارند و نه از مختصاتی که شامل یک شیء باشد، برخوردارند؛ جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، قابل پیش‌بینی حتمی نیست و وقوع حوادث غیرمعمول، امکان‌پذیر است (گریستاین و زایونک، ۱۳۸۵، ص ۵۷).

نکته مهم در اصل عدم قطعیت آن است که دو تفسیر از آن انجام گرفته است:

الف) در یک تفسیر که در فضای حفظ فیزیک کلاسیک رخ داده و از حامیانی مانند «آلبرت اینشتین» و «دیوید بوهم» برخوردار است، عدم قطعیت را مربوط به جهل و ناآگاهی انسان به فرایندهای احتمالاً موجبیتی در سیستم‌های زیستی و قوانین دقیقی دانسته‌اند که در زیر اتم وجود دارد و در آینده کشف خواهد شد.

ب) تفسیر دیگر حاکی از عدم موجبیت در حوزه اتمی و زیر اتمی است. به عقیده هایزنبرگ و «مارگناتو» عدم قطعیت، نه به دلیل نقص در اندازه‌گیری و قدرت دانایی بشر، بلکه به دلیل عدم تعیین در خود طبیعت است (شانس وجودی). بر این اساس، «احتمال» از ارکان مکانیک کوانتومی به شمار می‌رود (باربور، ۱۳۸۸، ص ۳۳۴).

آنچه با تبیین مکانیک کوانتومی آشکار است، نفی اصل عام علیت و ضرورت حاصل از آن است. اصل سنخیت نیز که یکی از توابع قانون علیت است، با فرایندی که بر زیر اتم حاکم است، مورد خدشه قرار می‌گیرد. هایزنبرگ معتقد است که همه آزمایش‌ها محکوم قوانین کوانتومی هستند. در نتیجه مکانیک کوانتومی ویرانگر فرجامین علیت محسوب خواهد شد (گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲).

به عقیده برخی اندیشمندان، دستاورد کلامی اصل عدم قطعیت، اختیار انسان بوده است؛ زیرا اگر پیش‌تر بر اساس اعتقاد به جبر علی، مغز انسان از قوانین لایتخلف فیزیک پیروی می‌کرد و جایی برای آزادی انسان باقی نمی‌ماند، اصل عدم قطعیت فیزیک‌دانان را به نتیجه‌ای مقابل رساند. بنابر این اصل، مغز انسان می‌تواند حقی در انتخاب یکی از شقوق داشته باشد. طبق این عقیده، از آنجا که فرایندهای روانی که به انتخاب منجر می‌شود، وابسته به فرایندهای فیزیکی است و فرایندهای فیزیکی واجد عدم قطعیت است، فرایندهای روانی نیز باید این گونه باشد و زمینه را برای انتخاب توسط یک عامل آماده، فراهم کنند (گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۴).



الف) مهم‌ترین ایرادی که به اصل عدم قطعیت در ارتباط با اختیار انسان می‌توان مطرح کرد، آنکه هرچند این اصل - طبق عقیده برخی - مجالی برای اراده آزاد انسان فراهم می‌آورد، از سوی دیگر، دچار این چالش عمیق نیز می‌شود که اگر عدم قطعیت، مرادف با اتفاق مطلق، احتمال محض و پیش‌بینی‌ناپذیری افعال انسان باشد، آنگاه به‌سختی می‌توان آنها را برآمده از انتخاب و ظهور اراده انسان دانست.

رودلف کارناب، فیلسوف علم، معتقد است: «این بی‌نظمی کمکی به تقویت معنای واژه انتخاب آزاد نمی‌کند. این به هیچ وجه انتخاب محسوب نمی‌شود، بلکه تصمیمی است تصادفی و دیمی؛ گویی با شیر یا خط، یکی از دو مشی ممکن انتخاب شده است» (کارناب، ۱۳۹۳، ص ۳۲۹).

ب) همان‌گونه که در تبیین این اصل بیان شد، اصل عدم قطعیت کوانتومی را می‌توان تبیین‌هایی گوناگون کرد. یک تبیین آن نه به دلیل فقدان علت، بلکه به جهت ناشناخته‌بودن علت است و امکان دارد در سالیان بعد - به تعبیر اینشتین، فیزیک به روح حاکم بر قوانین نیوتن بازگردد و - علت این امر کشف شود.

ج) اصل عدم قطعیت یک اصل تجربی است و هنوز درباره اعتبار یا عدم اعتبار آن میان فیزیک‌دانان اختلاف نظر وجود دارد؛ درحالی که اصل علیت به تعبیر برخی فیلسوفان، عقلی، و حتی شهودی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۱)؛ به همین دلیل مفاد این اصل به‌سادگی نمی‌تواند طرد اصل علیت را همراه داشته باشد.

د) برخی از فیزیک‌دانان در نقد نظریه کوانتوم، برای تبیین رفتار ذره، به قضیه متغیرهای نهانی متوسل شدند که بر اساس آن، زیر کوانتومی وجود دارد که در آن مؤلفه‌های دیگری موجودند که قادر به تبیین ذره هستند. بحث درباره این متغیرها هنوز ادامه دارد (علیزاده ممقانی، ۱۳۸۶، صص ۳۷-۳۸).

۲. دلایل ناسازگاری گرایان جبرگرا

جبرگرایان بر حاکمیت بلامنازع موجبت علی و دترمینیسم تأکید تام دارند و با

مفروض گرفتن آن، هیچ اختیاری برای انسان قائل نیستند. آنان بر تعیین افعال آدمی در گذشته و در نتیجه، نفی اختیار باورمندند.

۲-۱. چالش شهود متعارف (آزمایش نیکولز)

نیکولز در مقاله‌ای با عنوان «شهودات عامه درباره اراده آزاد» تلاش کرد تا با روش تجربی، نتایج آزمایش خود درباره اراده آزاد را تشریح کند. نیکولز درصدد مشخص کردن ویژگی‌های دیدگاه‌های شهود متعارف درباره فاعلیت انسان و مسئولیت‌پذیری اخلاقی‌اش بود. نیکولز در پی یافتن پاسخ این مسئله بود که آیا شهود متعارف انتخاب فاعل را آزاد می‌داند یا دترمینیستی (علیزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴). از آنجاکه مسئله اراده آزاد با دو امر ارتباط وثیق دارد او نیز همین دو امر را مورد آزمایش قرار داد:

الف) فاعلیت انسان که آیا فاعل در افعالش آزاد است یا نه؟

ب) مسئولیت اخلاقی که دیدگاه سازگارگرایان با ناسازگارگرایان در این باره متفاوت است. سازگارگرایان بر آن‌اند که حتی اگر دترمینیسم درست باشد، منافعی با مسئولیت اخلاقی انسان نیست.

نکته جالب توجه درباره نتایج آزمایش نیکولز آن بود که شهود متعارف، انتخاب‌های فاعل را هم آزاد و هم دترمینیستی می‌دانست؛ یعنی شهود، فاعل را در برخی بافت‌ها، متعین و در برخی دیگر، نامتعین می‌داند؛ و در برخی موقعیت‌ها، مسئولیت را سازگار با دترمینیسم و در برخی موارد، ناسازگار با آن می‌داند؛ یعنی افراد در شرایط گوناگون، شهودهای متفاوتی بروز می‌دادند. نیکولز در آزمایش خود دو پرسش یکی درباره حوادث فیزیکی مثل جوش آمدن آب، و دیگری، درباره انتخاب اخلاقی انسان مثل دزدیدن یک شکلات از افراد با رده سنی مختلف مطرح کرد. او پرسید که اگر بطری آبی روی اجاق گاز باشد و اوضاع جهان نیز بر همان منوال سابق باشد، آیا آب باید جوش بیاید. بیشتر افراد به‌خصوص کودکان، مایل بودند که وقوع رویدادهای فیزیکی را حتمی و دترمینیستی بدانند. همچنین پرسید که اگر «کاترینا»





تصمیم بگیرد تکه شکلاتی را بدزدد و همه چیز حتی تصمیم او برای دزدیدن شکلات نیز از قبل متعین باشد، آیا به نظر آنان، او مجبور به دزدی است. اغلب او را مجبور به این کار نمی‌دانستند؛ یعنی افراد با انتخاب‌های اخلاقی معامله غیر دترمینیستی می‌کردند (علیزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴).

نیکولز آزمایش دیگری نیز انجام داد و دو گونه توصیف از جهان ارائه داد. این دو توصیف به شرح زیر است:

الف) در جهانی که زندگی می‌کنیم، هر رویدادی معلول رویدادهای پیشین است.
 ب) در جهانی که زندگی می‌کنیم، غیر از انتخاب انسان‌ها، همه رویدادها معلول حوادث پیشین است.

سپس از افراد پرسیده شد کدام توصیف به جهان ما شبیه‌تر است. اکثریت قاطع افراد توصیف (ب) را مناسب دانستند. در اینجا پاسخ‌ها گرایش به ناهمسازی داشت (علیزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴).

آزمایش دیگر نیکولز درباره دو نفری بود که حالات روان‌شناختی کاملاً یکسانی (دوقلوهای روان‌شناختی) داشتند. در این آزمایش، فرض شد افرادی در چند سیاره با قوانین و شرایط مشابه زندگی می‌کنند و تفاوت فیزیکی چندانی ندارند و تجربه‌های زندگی، حالت‌های روان‌شناختی، تمایلات، ادراکات و شهودهایشان به‌طور دقیق، یکسان است. حال یکی از آنها تصمیم می‌گیرد مهارت جدیدی مانند خوش‌نویسی یاد بگیرد، از افراد پرسیده شد که چه تعداد از آن افراد، مشابه فرد اول تصمیم خواهند گرفت. سه گزینه در اختیار پاسخ‌دهندگان نهاده شد و از آنها خواسته شد دلیل خود را هم قید کنند تا معلوم شود پاسخ‌دهنده ارتباط ذهنی دقیقی با آن پیدا کرده است. گزینه‌ها عبارت بود از:

الف) همه آنان؛ ب) بیشتر آنان؛ ج) اندکی از آنها یا هیچ‌کدام.
 از سی نفر شرکت‌کننده، سیزده نفر گفتند که نتوانسته‌اند در این تجربه ذهنی به جمع‌بندی برسند. چهارده نفر پاسخ دترمینیستی دادند و باقی‌مانده نیز توضیحاتی دادند

که در موارد مختلف فرق می‌کرد؛ ولی توضیحاتشان مبنای دترمنیستی داشت (علیزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴).

در همین راستا، آزمایش دیگری توسط «نامیاس»، دربارهٔ مسئولیت اخلاقی انسان‌ها انجام شد. او به افراد تحت آزمایش، توصیفی دترمنیستی از جهان عرضه کرد. سپس از آنان پرسید که در چنین جهان دترمنیستی، فردی بر اساس پیش‌بینی دقیق یک ابررایانه در بیست سال بعد، مرتکب سرقت خواهد شد، آیا از نظر اخلاقی او مسئول فعل خود خواهد بود یا نه. پاسخ آن بود که بله. در یک جهان متعین نیز فرد مسئول است و باید مجازات شود (علیزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴).

۲-۱-۱. بررسی

الف) برای انتزاع نوع شهود آدمیان در یک مقوله، به دلیل پیچیدگی‌های وسیع روانی و روحی و اضلاع گوناگون شخصیتی آنان، جامعه آماری گسترده‌ای می‌طلبید تا بتوان به یک اطمینان نسبی رسید. این امر، بسیار دقیق و مانند وجود انسان پیچیده است. به نظر می‌رسد محدودیت جامعه آماری در این پژوهش، صلاحیت نتیجه‌گیری از شهود آدمیان در این مقوله را ندارد.

ب) به نظر می‌رسد برخی پرسش‌های مطرح شده مانند انتظار جوش آمدن آب که مسئله‌ای علمی است، ارتباطی به شهود انسان‌ها نداشته باشد.

ج) آنچه در آزمایش نیکولز مشهود است آن است که هر جا سخن از مسئولیت اخلاقی افراد در قبال اعمالشان گفته می‌شود، با توجه به حضور پر قدرت ارزش‌های اخلاقی در جان انسان‌ها، آنان مایل‌اند که حتی با فرض حاکمیت تمام عیار دترمنیسم، انسان را در مقابل اعمالش مسئول بدانند؛ ولی به محض اینکه مسئله از این مقوله فاصله بگیرد و مسئله تعارض میان دترمنیسم و اخلاق در میان نباشد - به خصوص زمانی که بستر بحث به گونه‌ای ترتیب داده می‌شود که رأی افراد به دترمنیسم سوق یابد - گرایش به دترمنیسم افزایش می‌یابد. این یعنی افراد در آرای خود دچار نوسانات عاطفی نیز می‌شوند.



این استدلال در صدد است تا حاکمیت بلامنازع دترمینیسیم و قوانین طبیعی را بر عالم و آدم جاری سازد.

«پتر و نان وَاگن» این استدلال را این گونه تقریر می کند:

«اگر دترمینیسیم صادق باشد، در این صورت، اعمال ما از توابع قوانین طبیعت و وقایعی خواهد بود که اینک سپری شده است، به خصوص وقایعی قبل از ما رخ داده است که هنوز ما تولد نیافته بودیم؛ اما هر آنچه که در گذشته رخ داده است، ما هیچ نقشی در آن نداشته ایم؛ مضافاً اینکه اساساً قوانین طبیعت نیز مستقل از ما می باشد و در دست ما نیست؛ پس هر آنچه از پیامدهای امور، از جمله اعمال و افعال خود ما نیز که از توابع گذشته است، در اختیار ما نخواهد بود» (ونان وَاگن، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵).

مطابق این استدلال، ما نه تنها نمی توانیم در گذشته هیچ گونه تغییری ایجاد کنیم، بلکه قوانین طبیعت نیز بر ما حاکم است و نمی توانیم آن را تغییر دهیم. از آنجا که اعمال گذشته ما هم به طور دقیق، از توابع و نتایج همین قوانین است، اگر این امر (یعنی دترمینیسیم به طور مشروط) واقعیت داشته باشد، ما از اختیار برخوردار نخواهیم بود و نمی توانیم جز کاری را که عملاً انجام داده ایم انجام دهیم و اگر اراده آزاد مستلزم انجام عملی جز این است، هیچ کس اراده آزاد ندارد.

منتقدان استدلال پیامد (سازگارباوران) غالباً این فراز از استدلال پیامد را که «در حال حاضر نمی توانیم هیچ کاری برای تغییر این واقعیت که اعمال کنونی ما از پیامدهای ضروری قوانین و گذشته مان است انجام دهیم»، نقدپذیر می دانند. آنان می گویند معنای توانایی و قدرت بر انجام کار آن است که اگر فرد بخواهد کاری را انجام دهد، هیچ اجبار یا مانعی نتواند او را از انجام آنچه می خواهد بازدارد (کین، ۱۳۹۴، ص ۶۰). البته سازگارباوران مدعی نیستند که «اگر بخواهند می توانند گذشته یا قوانین طبیعت را تغییر دهند»، بلکه مقصودشان آن است که اعمال روزمره ای وجود دارد که فرد اگر می خواست می توانست جز آنچه انجام داده است، انجام دهد؛ برای مثال «نادر» که دستش را بالا برده است، اگر می خواست می توانست به جای این عمل، دستش را به



سمت چپ یا راست ببرد. طبق این بیان، هرچند نادر نمی‌تواند گذشته یا قوانین طبیعت را تغییر دهد، می‌توانست کاری جز آنچه عملاً انجام داده است، انجام دهد، و در آن لحظه، از امکان‌های بدیل برخوردار بوده است. بر این اساس، این بخش از استدلال پیامد که «در حال حاضر نمی‌توان جز آنچه عملاً انجام می‌دهیم، انجام داد»، به چالش کشیده می‌شود (کین، ۱۳۹۴، ص ۶۰).

در برابر نظر همسازان، ناسازگارگرایانی مانند «کارل گینت» و «ونان واگن» معتقدند وقتی نتوان گذشته را تغییر داد - همه اعمال کنونی ما نتیجه ضروری قوانین و گذشته است - و در هر فرض ممکن که در آن، وضعیت جهان در زمان معین و با قوانین ثابت در نظر گرفته شود، فاعل فعلش را در یک زمان مشخص انجام خواهد داد. استکفاف فاعل از فعلش، دنباله‌ای از گذشته واقعی او با فرض ثبات قوانین طبیعت نخواهد بود و درواقع فاعل از این توانایی برخوردار نخواهد بود (دانش، ۱۳۹۶، ص ۶۱). پس باید چیزی در گفتار همسازان نادرست باشد و ما هم‌چنان بر موضع خود پافشاری خواهیم کرد. قانون عدم توانایی تغییر برای ما شهودی‌تر از توانایی برای تغییر و انجام جز آن است. هم‌چنین ناسازگارگرایان می‌کوشند که مواردی را مثال بزنند که همیشه توانایی انجام کاری جز این صادق نباشد؛ برای مثال «میخائیل مک کنا» می‌گوید نوجوانی را فرض کنید که در کودکی از ناحیه یک گربه سیاه مورد حمله قرار گرفته است و از آن خاطره وحشتناک و تلخی را دارد. حال، پس از گذشت چند سال، پدرش دو گربه که یکی سیاه، و دیگری زرد رنگ است را جلوی او نگه می‌دارد؛ در این صورت، نوجوان مطمئناً به دلیل تنفر از گربه سیاه، آن را انتخاب نخواهد کرد. حال پرسش این است که آیا نوجوان، واقعاً در انجام کاری جز این آزاد بوده است؟ آیا او می‌توانست به جای گربه زرد، گربه سیاه را انتخاب کند؟ ظاهراً آزاد نبوده است (دانش، ۱۳۹۶، ص ۶۱). بر اساس تحلیل سازگارگرایان، اگر نوجوان واقعاً می‌خواست، می‌توانست گربه سیاه را انتخاب کند. در مقابل، ناهمسازان می‌گویند این گونه نیست؛ صرف اینکه «اگر او خواسته بود جز این را انجام دهد، آن را انجام می‌داد» کفایت نمی‌کند، بلکه افزون بر آن، باید این را هم افزود





که آیا «او علاوه بر این، واقعاً قادر به خواستن انجام کاری به جز این نیز بوده است» (کین، ۱۳۹۴، ص ۶۰).

۲-۲-۱. بررسی

الف) آنچه در استدلال پیامد کاملاً واضح است، حاکمیت دیدگاه مکانیکی و طبیعی بر جهان است؛ چنان این امر محتوم و قطعی شمرده شده است که نمی‌توان به جز آن اندیشید و غیر آن را دید. این استدلال بر دو عنصرِ قوانین طبیعی و رویدادهای گذشته کاملاً متمرکز است.

طبق این دیدگاه، هیچ‌یک از این دو، در اختیار انسان نیست. دربارهٔ قوانین طبیعی باید گفت: آیا تأمل، اراده و انتخاب انسان نیز نمی‌تواند جزء همین قوانین طبیعی باشد؟ اگر فعل انسان با اراده و انتخابِ سنجیده‌اش تحقق و تعین علی می‌یابد، آیا نمی‌توان این امر را هم در قلمروی قانون تغییرناپذیر طبیعت دانست؟

ب) آیا شهودی که در این استدلال به آن اشاره می‌شود که «قانون عدم توانایی تغییر برای ما شهودی‌تر از توانایی برای تغییر است» با این دریافت شهودی که نسبت انسان با طبیعت متفاوت از دیگر موجودات است و نمی‌توان او را در حد یک شیء، تنزل داد، شهودی‌تر است؟ وانگهی اگر بپذیریم که عدم توانایی برای تغییر امری شهودی است - که البته خدشه‌پذیر است و تحقیق حاضر هم در صدد نفی آن است -، با شهود موقعیت و جایگاه متفاوت انسان در طبیعت که می‌تواند آن را در استخدام خویش درآورد، در تعارض قرار می‌گیرد و به تساقط می‌انجامد.

همچنین اگر این دو دریافت معارض، فرضاً هر دو شهودی باشد، نمی‌تواند پایهٔ استدلال قرار گیرد؛ زیرا هر دو ادعای شهود دارند.

ج) عنصر دیگری که این استدلال بر آن تأکید می‌کند، «رویدادهای گذشته» است. این مسئله در بخش جبر محیط و وراثت و ... به تفصیل بررسی شد. در اینجا به اختصار می‌گوییم که هر چند رویدادهای گذشته و اعمال افراد، بر زندگی کنونی انسان تأثیر

می‌گذارد، خود این حقیقت نیز محصول اختیار انسان است و هزینه‌ای است که باید برای اصل اختیار پرداخته شود.

د) در مثال گربه سیاه که در صدد القا این مسئله بود که همیشه فرد نمی‌تواند عملی جز آنچه را انجام داده است، انجام دهد، باید گفت مثال نقض نیز می‌توان برای آن در نظر گرفت. در همان مثال، فرض بگیریم که پدر آن نوجوان پیش از آنکه او دست به انتخاب بزند، از علت ترس فرزندش باخبر شود و تلاش کند به او بفهماند که میان این دو گربه، هیچ تفاوتی جز نوع رنگ آن دو نیست و نوجوان هم این تبیین پدر را درک کند و به حقانیت آن پی ببرد، آیا باز هم او نمی‌تواند عملی جز انتخاب گربه زرد انجام دهد؟ ظاهراً می‌تواند جز آن را انجام دهد.

۲-۳. فرایند مغزی ناآگاه

مفاد نظریه «فرایند مغزی ناآگاه» آن است که بخش‌های غیر قابل کنترلی در مغز هست که وظیفه تصمیم‌گیری را بر عهده دارد. «بنیامین لیبت» در سال ۱۹۸۵م آزمایشی را انجام داد که تاکنون در محافل علمی مورد بحث است. لیبت کوشید جریان‌های الکتریکی مغز انسان را اندازه‌گیری کند. او با رویکردی تجربی در پی درک این مسئله بود که وقتی یک شخص به‌طور خودانگیخته یا از روی قصد، دستش را بلند می‌کند، چه چیزی سبب شروع عمل می‌شود. آیا عمل شخص محصول یک «تصمیم آگاهانه» است یا یک «فرایند مغزی ناآگاهانه»؟ (لیبت، ۱۳۹۳، صص ۳۰۳-۳۰۴).

لیبت در آزمایش خود به این نتیجه می‌رسد که برخلاف آنچه ما بر اساس شهود متعارف تمایل داریم که عمل غیرمادی - مثلاً نفس - زودتر از کورتکس حرکتی مغز که عملی مادی است، تصمیم بگیرد، اما آزمایش خلاف این تمایل ما را نشان داد (علیزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲).

نتیجه‌گیری دترمینیستی که از این آزمایش صورت می‌گیرد آن است که فرایندهای اختیاری دراصل ناآگاهانه آغاز می‌شود. مغز اعمال اختیاری را ناآگاهانه و پیش از





تصمیم آگاهانه شخص برای انجام عمل آغاز می‌کند. به بیان دیگر، مدعای این آزمایش آن است که این مغز است که تصمیم گیرنده است، نه «انسان». طبق این آزمایش، انسان از اراده آزاد برخوردار نیستیم که بتواند مستقل از فعالیت مغز بین دو گزینه احتمالی یکی را برگزیند؛ بلکه این فعالیت مغز است که تصمیم‌ها و انتخاب‌های او را تعیین می‌کند (علیزاده، ۱۳۸۹، صص ۱۷۲-۱۷۳).

اما موضع اختیارگرایان درباره آزمایش لیبت جالب توجه است. آنان در دفاع از اختیار با استفاده از این آزمایش برآن‌اند که هرچند طبق این آزمایش، نقطه آغاز فرایند ارادی ناآگاهانه است، آگاهی می‌تواند خروجی‌ها را کنترل کند یا دراصل مانع انجام آن شود. پس نتایج این تحقیقات برکنارکننده اراده آزاد نیست، بلکه فقط چگونگی عملکرد آن را مشخص می‌کند. این همان ایده‌ای است که حتی لیبت نیز برای حفظ اراده آزاد بر آن پافشاری می‌کرد. به عقیده لیبت، هرچند فرایند آگاهانه پس از فرایند ناآگاهانه انجام می‌شود، همین زمان نیز ۱۵۰ ثانیه قبل از فعال‌شدن ماهیچه‌هاست و همین زمان فرصت کافی به اراده آگاهانه می‌دهد تا بر خروجی این فرایند اعمال اراده کند و درنهایت، فرایند، اختیاری شود، نه جبری. به عقیده لیبت، از آنجاکه هم دترمینیسم و هم غیردترمینیسم نظریه‌های مسئله‌انگیزی هستند، بهتر است دیدگاهی را برگزینیم که از احساس عمیق آزادی ما - که پشتوانه شهود متعارف هم دارد - حمایت می‌کند. لیبت معتقد است هرچند در انتخاب‌های آزادمان محدودیت داریم، همین قدر نیز ارزشمند است و به زندگی ما ارزش می‌بخشد (علیزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲).

۲-۳-۱. بررسی

الف) مهم‌ترین اشکالی که بر آزمایش لیبت گرفته شده آن است که این آزمایش خدشه‌ای بر اراده آزاد وارد نمی‌کند؛ زیرا سنجۀ اراده آزاد زمانی است که فاعل با گزینه‌های گوناگون روبه‌رو شود و از میان آن بخواهد یکی را آزادانه انتخاب کند؛ اما این آزمایش فقط زمان عمل را مشخص می‌کند و از اینکه فاعل کدام عمل را برمی‌گزیند، سخن نمی‌گوید (همان).

ب) اشکال دیگر آنکه این آزمایش مورد تأیید قاطع دانشمندان تجربی قرار نگرفته و هنوز هم مورد بحث و بررسی است.

نتیجه‌گیری

ناسازگاری گرایان غربی به دو دسته اختیارگرا و جبرگرا تقسیم شدند. اختیارگرایان غربی در دفاع از اختیار، ادله‌ای مانند علیت ذاتی توسط رودریک چیزم، و نظریه خودتعیینی توسط رابرت کین را ارائه کردند. در دلیل علیت ذاتی همه سخن این است که علیت فاعلی در انسان با علل طبیعی به‌طور کامل متمایز است. خود یا فاعل دراصل معلول یک واقعه یا شرایط محیطی نیست. بر این اساس، افعال اختیاری معلول فاعلی است که خود، معلول هیچ واقعه‌ای نیست؛ اما اشکال اساسی بر نظریه چیزم آن است که علت علیت فاعلی و ارادی برای انجام فعل چیست و فاعل که از امکان‌های بدیل برخوردار است، بر چه اساسی از میان چند گزینه یکی را انتخاب می‌کند. در نظریه خودتعیینی، رابرت کین در دفاع از اختیار می‌کوشد به گونه‌ای از افعال تعیین‌بخش اراده به افعالی که نامتعیین است، برسد و این در زمانی واقع می‌شود که فاعل تصمیم می‌گیرد یک فعل را از بین چند گزینه انتخاب کند؛ اما تا لحظه انتخاب، برای خود فاعل نیز مشخص نیست که کدام را انتخاب خواهد کرد. اشکال قابل طرح بر نظریه کین آن است که در لحظه ناب انتخاب، فرد بر اساس چه وجه ترجیحی یک گزینه را از میان گزینه‌های دیگر انتخاب می‌کند.

جبرگرایان غربی بر حاکمیت بلامنازع موجبت علی و دترمینیسم تأکید تام می‌کنند. مهم‌ترین نقدی که می‌توان بر جبرگرایان گرفت این است که اراده و تأمل و آگاهی انسان و عبرت‌گیری از گذشته و تغییر روال آن را جزئی از قانون طبیعت نمی‌دانند.



فهرست منابع

- اراکي، محسن. (۱۳۹۲). آزادی و علیت در فلسفه اسلامی و مغرب زمین. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- باربور، یان. (۱۳۸۸). علم و دین؛ تاریخ و گفت‌وگو (مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی). تهران: نشر مؤسسه انتشارات علمی و فرهنگی.
- جوادی ابهر، احسان. (۱۳۸۹). آزادانگاری و اراده آزاد. پژوهش‌های فلسفی، (۱۸)، صص ۹۱-۷۹.
- دانش، جواد. (۱۳۹۶). ارزیابی رهیافت فرانکفورت در برابر استدلال غیرمستقیم پیامد پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، (۱) ۱۵، صص ۷۶-۵۵.
- <https://doi.org/10.30497/prr.2017.1965>
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی مرتضی مطهری). قم: صدرا.
- علیزاده، بهرام. (۱۳۸۹). دیدگاه‌های معاصر درباره اراده آزاد. نقد و نظر، (۵۷) ۱۵، صص ۱۴۹-۱۸۸.
- علیزاده ممقانی، رضا. (۱۳۸۶). نگرشی انتقادی بر اصل موجبیت علی در فیزیک کلاسیک و فلسفه اسلامی، ذهن، (۳۰) ۸، صص ۴۲-۲۷.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه (مترجم: غلامرضا اعوانی، ج ۴). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه (مترجم: جلال‌الدین اعلم، ج ۵). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه (مترجم: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کارناپ، رودلف. (۱۳۹۳). مقدمه‌ای بر فلسفه علم (مترجم: یوسف عفیفی). تهران: نیلوفر.

کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (مترجمان: حمید عنایت و علی قیصری). تهران: انتشارات خوارزمی.

کوربین، جرج؛ راسل، رابرت. (۱۳۸۴). علم و الاهیات (مترجم: همایون همتی). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کین، رابرت. (۱۳۹۴). فلسفه اختیار (مترجم: فخرالسادات علوی). تهران: انتشارات حکمت.

گرینستاین، جرج؛ زایونک، آرتور. (۱۳۸۵). کوانتوم و چالش‌های آن (مترجم: اکبر تقی‌پور). تهران: نشر دانشگاهی.

گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵). تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

لیت، بنیامین. (۱۳۹۳). آزادی اراده؛ آیا مختاریم؟ (مترجم: هادی صمدی). ارغنون، (۲-۱)، صص ۳۰۳-۳۰۴.

ولفسن، هری اوسترین. (۱۳۶۸). فلسفه علم کلام (مترجم: احمد آرام). تهران: نشر الهدی.

ونان واگن، پیتر. (۱۳۹۳). آزادی اراده (مترجم: امیر صائمی). ارغنون، (۱)، صص ۱۰۵-۱۲۳.



An Examination of Functionalism as the Foundation for Computational Models of Free Will in Artificial Intelligence from the Perspective of Transcendent Philosophy (Hikmat-i Muta'aliyah)*



Mostafa Mokhtari¹

Kazim Fouladi Qaleh²

1. Ph.D. in Islamic Philosophy, Faculty of Philosophy and Ethics, Bāqir al-`Ulūm University, Qom, Iran (**Corresponding Author**).

mokhtare.m14@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Computer Engineering, Faculty of Engineering, Fārābī Campus, University of Tehran, Qom, Iran.

kfouladi@ut.ac.ir

Abstract

The computational approach to the mind and mental properties, with various formulations including Machine Functionalism, has provided a suitable ground for proposing computational models of free will and decision-making in the field of Artificial Intelligence (AI). This approach has achieved relative successes along this path; however, the question remains: what are the deficiencies and challenges faced by the

* This article is extracted from a PhD dissertation entitled "Analytical study of the relationship between human will and intelligent agents with emphasis on Mulla Sadra's principles" (Supervisor: Hassan Abdi, Advisor: Kazim Fouladi Qaleh) Department of Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir-ul-Ulum University, Qom, Iran.

* Mokhtari, M. & Fouladi Qaleh, K. (2025). An Examination of Functionalism as the Foundation for Computational Models of Free Will in Artificial Intelligence from the Perspective of Transcendent Philosophy (Hikmat-i Muta'aliyah). *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(4), pp. 34-59.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71987.2239>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/05/25 • **Revised:** 2025/06/15 • **Accepted:** 2025/07/08 • **Online Publication:** 2025/12/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



computational model regarding human will and its philosophical foundations when confronted with deeper philosophical perspectives such as Transcendent Philosophy (Hikmat-i Muta'aliyah)? This research, using a descriptive-analytical method, examines the computational models proposed for free will in AI (focusing on the Symbolic Approach). Initially, Machine Functionalism is analyzed as the philosophical basis for this approach. Then, relying on the principles and foundations of Sadrā's Transcendent Philosophy, a comprehensive and critical explanation of these models is presented, answering the research's central question. The findings indicate that computational models lack the necessary ontological capacity to explain the truth of the will. This understanding neglects fundamental components such as consciousness (being conscious), phenomenal experience, and intentionality (التفاتی/iltifātī status), which play a central role in Sadrā's explanation of the will. The philosophical examination of this type of issue in the field of AI, apart from its philosophical effects and consequences, directly influences policy-making and legislation in this area, particularly concerning moral and legal responsibility. Therefore, evaluating the proposed ideas from the perspective of the foundations of Islamic philosophy is a philosophical and civilizational necessity.

Keywords

Human Will, Artificial Intelligence (AI), Symbolic Approach, Machine Functionalism, Soul (Nafs), Transcendent Philosophy (Hikmat-i Muta'aliyah), Mollā Sadrā.



بررسی کارکردگرایی به مثابه مبنای مدل‌های محاسباتی اراده آزاد در هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه*



مصطفی مختاری^۱  کاظم فولادی قلعه^۲ 

۱. دکتری فلسفه اسلامی، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mokhtare.m14@gmail.com

۲. استادیار، گروه مهندسی کامپیوتر دانشکده مهندسی دانشکدهان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

kfouladi@ut.ac.ir

چکیده

رویکرد محاسباتی به ذهن و ویژگی‌های ذهنی با تقریرهای مختلفی، ازجمله کارکردگرایی ماشینی زمینه مناسبی را برای طرح مدل‌های محاسباتی از اراده و تصمیم‌گیری آزاد در حوزه هوش مصنوعی فراهم آورده است. این رویکرد در این مسیر، موفقیت‌های نسبی نیز به دست آورده است؛ اما جای این پرسش است که مدل محاسباتی درباره اراده انسانی و مبانی فلسفی آن، در مواجهه با نگرش‌های فلسفی عمیق‌تری همچون حکمت متعالیه دچار چه کاستی‌ها و چالش‌هایی است؟ این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی مدل‌های محاسباتی ارائه‌شده برای اراده آزاد در هوش مصنوعی (با تمرکز بر رهیافت نمادین) می‌پردازد. در ابتدا، کارکردگرایی ماشینی به مثابه مبنایی فلسفی برای این رویکرد تحلیل می‌شود. سپس با اتکا به اصول و



۳۶
 سال سی و ششم، شماره ۴، ۱۴۰۴

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان: «بررسی تحلیلی نسبت اراده انسانی با عامل‌های هوشمند با تاکید بر مبانی ملاصدرا (استاد راهنما: حسن عبدی، و استاد مشاور: کاظم فولادی قلعه)، گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران می‌باشد.

* مختاری، مصطفی؛ فولادی قلعه، کاظم. (۱۴۰۴). بررسی کارکردگرایی به مثابه مبنای مدل‌های محاسباتی اراده آزاد در هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه، نقدونظر، ۳۰(۴)، صص ۳۴-۵۹.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71987.2239>

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



مبانی حکمت متعالیه، تبیینی جامع و انتقادی از این مدل‌ها ارائه و به پرسش محوری پژوهش پاسخ داده خواهد شد. یافته‌ها نشان می‌دهد که مدل‌های محاسباتی، فاقد ظرفیت وجودشناختی لازم برای تبیین حقیقت اراده‌اند. این تلقی، مؤلفه‌های بنیادینی همچون آگاهانه‌بودن، تجربه پدیداری و حیثیت التفاتی را که در تبیین صدراپی از اراده نقش محوری دارند، نادیده می‌گیرد. بررسی فلسفی این سنخ مسائل در حوزه هوش مصنوعی، جدا از آثار و پیامدهای فلسفی، در حوزه مسئولیت اخلاقی و حقوقی، به‌طور مستقیم در سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری در این حوزه نیز تأثیرگذار است؛ از این‌رو ارزیابی ایده‌های مطرح‌شده از منظر مبانی فلسفه اسلامی، ضرورتی فلسفی و تمدنی است.

کلیدواژه‌ها

اراده انسانی، هوش مصنوعی، رهیافت نمادین، کارکردگرایی ماشینی، نفس، حکمت متعالیه، ملاصدرا.



محققان هوش مصنوعی، به‌ویژه کسانی که دغدغه طراحی هوش مصنوعی عمومی را دارند، با هدف درک بهتر از نحوه عملکرد و پیاده‌سازی ویژگی‌های ذهنی انسان در سیستم‌های مصنوعی، در پژوهش‌های خود کوشیده‌اند تا حد امکان ضمن تبیین مفهومی مقولات ذهنی، در مرحله فنی و عملیاتی نیز بسترهای آزمایشی را برای کاوش، اعتبارسنجی و اصلاح مدل‌های هوشمند برآمده از تعاریف خود مهیا کنند. پژوهش‌های موجود در این زمینه به‌طور عمده، از دو بخش نظری و فنی تشکیل شده است. در بخش نظری محققان تلاش کرده‌اند به‌طور عمده، با استفاده از روش فیلسوفان تحلیلی، توصیفی از چستی ویژگی‌های ذهنی با تأکید بر مؤلفه‌های اصلی آن ارائه دهند و در بخش فنی، مدل‌های پیشنهادی خود را با استفاده از رهیافت‌های موجود برای پیاده‌سازی مطرح کنند. بر این اساس، نوع مواجهه متخصصان هوش مصنوعی با چستی ذهن و ویژگی‌های ذهنی، به‌طور مستقیم در مدل‌سازی و شبیه‌سازی آن در سامانه‌های هوشمند تأثیر می‌گذارد.

یکی از جدی‌ترین این پژوهش‌ها که در سالیان اخیر، مورد توجه محققان هوش مصنوعی و فیلسوفان ذهن قرار گرفته است، «اراده آزاد» و امکان تحقق آن در سیستم‌های هوش مصنوعی است. از آنجا که این بحث در چارچوب یک فهم فیزیکیالیستی از انسان مطرح شده است، به‌طور طبیعی این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ممکن است یک ذهن کاملاً فیزیکی که هر تحول آن به‌شدت با قوانین فیزیکی اداره می‌شود، همچنان هرگونه آزادی انتخاب داشته باشد. فیلسوفان برای رفع مانع اراده آزاد در چارچوب یک ذهن کاملاً فیزیکی، راهکارهای مختلفی پیشنهاد داده‌اند. این راهکارها عموماً در تلاش‌اند تا بازتعریفی از این مفهوم بر اساس جدیدترین یافته‌های علمی، به‌ویژه مبتنی بر یافته‌های عصب‌شناسی و علوم رایانه‌ای ارائه دهند (Russell & Norvig, 2003, p. 955). در همین راستا، برخی پژوهشگران هوش مصنوعی در تلاش برای طراحی ربات‌هایی با توان اراده آزاد، مفهومی ابتدایی از آن را صورت‌بندی



کرده و مدل‌هایی محاسباتی برای آن ارائه داده‌اند. این مفهوم‌سازی که به‌طور عمده، تحت تأثیر رویکرد فنی و مهندسی شکل گرفته است، با استفاده از تحلیل مفهومی و ساده‌سازی‌های هدفمند مفاهیم پیچیده انسانی، بیشتر بر جنبه‌های عملیاتی و رفتاری اراده متمرکز بوده‌اند. در این رویکرد تلاش شده است اراده به‌صورت کارکردی و مستقل، از مؤلفه‌های پیچیده شناختی و انگیزشی آن در ذهن انسان بازنمایی شود. به همین دلیل، این مدل‌ها درگیر شدن با لایه‌های متافیزیکی و ساحت‌های وجودی اراده را رها کرده و بیشتر بر قابلیت‌های بازتولیدپذیر در سامانه‌های مصنوعی تمرکز نموده‌اند. در یک چارچوب فلسفی می‌توان برخی از آن مدل‌های محاسباتی را با دیدگاه کارکردگرایی ماشینی^۱ همسو دانست؛ دیدگاهی که به‌نوبه خود، هم نقطه عطفی در نظریه‌های مرتبط با ذهن به شمار می‌رود و هم برای محققان و طراحان هوش مصنوعی راهگشا بوده است تا آنجا که در متون رسمی و تخصصی هوش مصنوعی و ذیل بخش مبانی فلسفی آن، از میان انبوه نظریه‌های ارائه‌شده درباره ذهن و حالات ذهنی بر آن تأکید ویژه‌ای شده است (Russell & Norvig, 2003, p. 954). کارکردگرایی ماشینی با به‌چالش کشیدن دیدگاه‌های پیش از خود، به‌ویژه رفتارگرایی، زیربنای مفهومی بسیاری از تحقیقات در علوم شناختی - به‌ویژه هوش مصنوعی - را فراهم کرده است (Block, 1994, p. 171). بر این اساس، ذهن به‌مثابه یک برنامه رایانه‌ای پیچیده در نظر گرفته می‌شود که بر سخت‌افزار خاصی قابل اجراست. نوع سخت‌افزار (مغز یا سیلیکون) چندان مهم نیست؛ آنچه مهم است، ساختار و سازمان‌دهی این برنامه است (Putnam, 1988, p. 73).

شناخت دقیق از چیستی اراده انسانی و نسبتی که ممکن است با هوش مصنوعی داشته باشد، اهمیت این سنخ مسائل را مضاعف کرده است؛ زیرا «این فناوری در حال تغییر تفکر انسان، دانش، ادراک و واقعیت و از این رهگذر تغییر مسیر تاریخ انسان است. در عصری که ماشین‌ها به‌طور فزاینده‌ای وظایفی را بر عهده می‌گیرند که پیش‌تر،

1. Functionalism



انسان‌ها قادر به انجام آنها بودند، چه چیزی هویت ما را به عنوان انسان تشکیل خواهد داد؟» (کیسینجر و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۱۲). به همین دلیل، ضروری است به هوش مصنوعی نه تنها نگاه ابزاری، بلکه نگاهی به بنیادها و چارچوب‌های فلسفی آن نیز داشت. به تعبیر کیسینجر و همکاران او، «زمانی که دنیای دیجیتال آغاز به گسترش کرد، هیچ انتظاری وجود نداشت که سازندگان می‌بایست چارچوبی فلسفی ایجاد کنند؛ اما امروزه این مسئله تبدیل به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر شده است؛ به گونه‌ای که جان مک‌کارتی به مثابه یک مهندس هوش مصنوعی اذعان می‌کند که «برای محقق در زمینه هوش مصنوعی مهم است که به آنچه فیلسوفان گفته‌اند توجه کند» (McCarthy & Hayes, 1969, p. 5). نوآوری این پژوهش در پیوند زدن مبانی نظری کارکردگرایی، به ویژه کارکردگرایی ماشینی با دیدگاه حکمت متعالیه در باب اراده و نفس است. این بررسی با تکیه بر مبانی فلسفه صدرایی می‌کوشد تا سنجشی فلسفی از امکان و حدود تحقق اراده آزاد در سامانه‌های هوشمند ارائه دهد. این تحلیل افزون بر توجه بر نقایص رویکردهای صرفاً مهندسی محور می‌تواند در تبیین نسبت انسان و ماشین و نیز ترسیم افق‌های اخلاقی و حقوقی هوش مصنوعی در تمدن اسلامی نقشی مؤثر ایفا کند.

۱. مدل‌های محاسباتی از اراده آزاد در هوش مصنوعی

به اذعان محققان، اراده در زمره مفاهیم خاص، پیچیده و حتی مبهمی است که فقدان اجماع واحد در تعریف آن، حتی در میان فیلسوفان نیز مشهود است. به سبب همین ابهام است که تفسیرهای گوناگونی از آن صورت گرفته است؛ از این رو در تحقیقات هوش مصنوعی با انبوهی از مدل‌سازی‌ها و رویکردهای تفسیری متفاوت مواجه هستیم. برخی مهندسان هوش مصنوعی با هدف عملیاتی‌سازی مفهوم اراده، آن را در چارچوب مفاهیمی چون انتخاب و تصمیم‌گیری تعریف کرده‌اند؛ بدین معنا که اراده آزاد به مثابه الگوریتمی برای انتخاب میان گزینه‌های ممکن بازنمایی می‌شود، بی‌آنکه ضرورتی به بازسازی لایه‌های پیچیده‌تر روان‌شناختی یا متافیزیکی آن وجود داشته باشد. این فرایند شامل انتخاب گزینه‌ها و پردازش اطلاعات داخلی و خارجی است. این نوع نگاه به اراده



را می‌توان در کامپیوترهای مدرن نیز یافت؛ به این معنا که کامپیوترها نیز مانند انسان‌ها می‌توانند تصمیم بگیرند و این انتخاب‌ها ممکن است به آنها اعتبار اراده آزاد دهد (Simons, 1985, p. 108). این شیوه نگرش به مقولات ذهنی، به نگرش مکانیکی - محاسباتی شناخته می‌شود. این ایده در تلاش است تا با پیاده‌سازی الگویی از اراده آزاد در چارچوب هوش مصنوعی دترمینیستی، هماهنگی بنیادین اراده آزاد با دیدگاه سازگارگرایی^۱ فلسفی را به اثبات برساند (McCarthy, 2000, p. 3). این دیدگاه تحت تأثیر روش تحلیل منطقی - زبانی با تأکید بر بررسی‌های مفهومی و منطقی، کارآمدی مفاهیم را به جای تحلیل سنتی ماهیت آنها دنبال می‌کند؛ از این رو به جای تمرکز بر تحلیل ذات و ماهیت اراده و بحث‌های متافیزیکی درباره آن، بر فرایندها و مکانیزم‌های عملیاتی تمرکز دارد. این ایده، تحدید فیزیکیالیستی ذهن و امور ذهنی را در چشم‌انداز جدیدی قرار می‌دهد (خاتمی، ۱۴۰۰، صص ۱۳۲-۱۳۳) و با پذیرش اصل تبیین مکانیکی و فیزیکی ذهن، چارچوبی برای بررسی ویژگی‌های ذهنی و از جمله اراده آزاد فراهم می‌کند که در آن، ذهن و حالات ذهنی، به‌طور عمده به مکانیزم‌های فیزیکی و کارکردی فروکاسته می‌شوند.

این تلقی از اراده آزاد به معنای آن است که اگر انسان یا یک کامپیوتر بتوانند از میان گزینه‌های مختلف انتخابی داشته باشند، آنها صاحب اراده آزاد خواهند بود. بر اساس این رویکرد، مکانیسمی که عمل را تعیین می‌کند به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش اول، اقدامات احتمالی و پیامدهای آنها را محاسبه می‌کند. سپس، بخش دوم تصمیم می‌گیرد که کدام عمل ارجحیت بیشتری دارد و آن را انتخاب می‌کند و انجام می‌دهد و می‌کوشد با یک مدل زبانی منطق ریاضی که اغلب در هوش مصنوعی کلاسیک استفاده می‌شود، این مفهوم را رسمی کند (McCarthy, 2005, p. 1). در این رویکرد، تصمیم‌گیری به مثابه یک فرایند محاسباتی در نظر گرفته می‌شود که در آن ماشین‌ها با استفاده از مدل‌های داخلی خود از جهان و داده‌های موجود، گزینه‌های

۱. به آن دسته از دیدگاه‌هایی اطلاق می‌شود که قائل به سازگاری آزادی با جبر هستند (خاتمی، ۱۴۰۰، ص ۸۶۹).



مختلف و نتایج احتمالی هریک را ارزیابی می‌کنند. این فرایند محاسباتی که بر اساس ورودی‌ها و الگوریتم‌های مشخصی عمل می‌کند، به مثابه علت نهایی تصمیمات سیستم به شمار می‌رود.

مدل محاسباتی اراده، به مثابه یک مدل شناخته شده و مورد پذیرش بسیاری از مهندسان هوش مصنوعی مطرح شده است. در ادامه، جهت آشنایی، به معرفی برخی از مصادیق برجسته آن می‌پردازیم.

۱-۱. مدل «اراده آزاد قطعی ساده»^۱ مک کارتی

در سال ۱۹۸۸م، جان مک کارتی اظهار داشت که ربات‌هایی که ما ایجاد می‌کنیم، کاملاً سیستم‌های قطعی هستند و از این رو فرض اراده آزاد برای ربات بی‌معنا خواهد بود. بعدها، از این مدعا فاصله گرفت و مدلی از «اراده آزاد قطعی ساده» را معرفی کرد (McCarthy, 2000, p. 1). او اراده آزاد را به مثابه مؤلفه‌ای در نظر گرفت که هر عاملی حتی ربات‌ها می‌توانند سهمی از آن داشته باشند. او به جای تمرکز بر جنبه‌های فلسفی یا الهیاتی اراده آزاد، بیشتر به کاربردهای عملی و تکنولوژیک آن در زمینه طراحی ربات‌ها پرداخت (McCarthy, 2006, p. 1) و دو مؤلفه اصلی یعنی اقدامات (گزینه‌های) ممکن و انتخاب گزینه ارجح را برای آن در نظر گرفت (McCarthy, 2005, p. 1). عامل از میان اقدامات جایگزین انتخابی دارد و عملی را انتخاب می‌کند که دارای رجحان بیشتری است.

این تلقی از اراده مبتنی بر اصل ساده‌سازی بود که در نیمه قرن بیستم متأثر از موضع نئوپوزیتیویستی در علوم پوزیتیو شایع بود. بر اساس این اصل، همه امور باید به ساده‌ترین حالت ممکن تحویل روند و فروکاسته شوند (اصل تحویل). اگر قابل تحویل نباشند، باید تبیین علمی موجهی داشته باشند (اصل تبیین)، و اگر قابل تبیین نباشند، باید حذف شوند (اصل حذف) (خاتمی، ۱۴۰۱، ص ۴۸۰). مک کارتی بر این باور بود که برای

1. Simple deterministic free will

بازنمایی^۱ مفاهیم پیچیده به خصوص آن سنخ مفاهیمی که برخاسته از هوش انسانی است، لازم است مفاهیم به گونه‌ای ساده‌سازی شوند که قابلیت تبدیل شدن به زبان رایانه را پیدا کنند. بر همین اساس، در این مدل، مفاهیمی مانند انتخاب و تصمیم‌گیری را که در سنت فلسفی کلاسیک همراه نوعی آگاهی به خود و شهود درونی است، به گونه‌ای تفسیر می‌شود که مستلزم شهود درونی عامل نباشد. برای نزدیک شدن به چنین درکی، اراده در سیستم‌های هوش مصنوعی به مثابه فرایندی محاسباتی تعریف می‌شود که در آن ماشین‌ها با استفاده از مدل‌های خود از جهان و اطلاعات موجود، اعمال ممکن و پیامدهای آنها را ارزیابی می‌کنند. بر این اساس، هوش مصنوعی می‌تواند بدون اتکا به شهود درونی، اقدام به تصمیم‌گیری کند و نیازمند آگاهی از فرایند تصمیم‌گیری خود نیست (McCarthy, 2002, p. 2).

۲-۱. مدل «تولید و آزمون»^۲ سایمون

مدلی را که توسط هربرت سایمون معرفی شد نیز می‌توان نوعی دیگر از مدل‌های محاسباتی به شمار آورد. این مدل که از دسته مدل‌های مبتنی بر قوانین^۳ است، به مثابه روشی کارآمد برای حل مسئله و شبیه‌سازی فرایندهای تصمیم‌گیری انسانی معرفی شده است. در این مدل، فرایند حل مسئله به دو مرحله اصلی تقسیم می‌شود: (۱) تولید قوانین:^۴ در این مرحله، مجموعه‌ای از قوانین و راه‌حل‌های ممکن برای مسئله تولید می‌شود. این راه‌حل‌ها می‌توانند از راه‌های مختلفی، از جمله استفاده از قوانین تجربی، تصادفی یا بر اساس دانش قبلی تولید شوند. (۲) آزمون:^۵ در این مرحله، راه‌حل‌های تولیدشده ارزیابی

۱. بازنمایی (Representation) یکی از مفاهیم کلیدی در تحقق ایده مک‌کارتی و دو مدل بعدی است و از ارکان اصلی در رهیافت نمادین به هوش مصنوعی به شمار می‌رود. هدف از آن، تبدیل مفاهیم پیچیده به ساختارهایی است که رایانه بتواند آنها را پردازش کند. در ادامه، با رهیافت نمادین، بیشتر آشنا خواهیم شد.

2. Generate and Test

3. Rule-Based Models

4. Generate Rules

5. Test





می‌شوند تا تعیین شود که آیا آنها مسئله را حل می‌کنند یا خیر. راه‌حل‌های نامناسب حذف می‌شوند و راه‌حل‌های مناسب به مثابه گزینه‌های قابل پذیرش نگه داشته می‌شوند (Simon, 1973, p. 16). سایمون معتقد بود که ذهن انسان در مواجهه با مسائل پیچیده، از روشی مشابه همین مدل استفاده می‌کند؛ به این معنا که ابتدا بر اساس ورودی‌های داده‌شده به سیستم، تعدادی راه‌حل (گزینه) ممکن در نظر گرفته می‌شود و سپس این راه‌حل‌ها بر اساس معیارهای مشخصی، ارزیابی و آزمون می‌شوند تا بهترین گزینه انتخاب شود.^۱

۲. مدل محاسباتی و رهیافت نمادین^۲

منظور از «محاسباتی» بودن در اینجا آن است که مؤلفه‌های اصلی مفهوم اراده، همچون انتخاب، آگاهی از گزینه‌ها و تصمیم‌گیری، همگی در قالب ساختارهای صوری و الگوریتمی قابل بازنمایی، پیاده‌سازی و تحلیل هستند. این بدان معناست که رفتار یک عامل (خواه انسانی و خواه مصنوعی) می‌تواند بر اساس منطق، الگوریتم‌ها تعریف شود و قابلیت اجرا در سیستم‌های واقعی را داشته باشد. بر همین اساس، مدل محاسباتی اراده آزاد، در نسبت مستقیم و بنیادی با رهیافت نمادین در هوش مصنوعی قرار دارد. تفسیرهایی که اراده را به مثابه یک فرایند بسیط و مکانیکی تحلیل می‌کنند، در مرحله مدل‌سازی، از مدل‌های نمادین و تئوری‌های منطقی بهره می‌برند. از منظر علوم شناختی که به دنبال شناخت ذهن و کارکردهای شناختی آن است، رهیافت نمادین را می‌توان مدلی در مورد پردازش اطلاعات در ذهن بررسی کرد. این مدل که توسط دو دانشمند علم کامپیوتر و برنده جایزه تورینگ، هربرت سیمون و آلن نیوول، پیشنهاد شد، با عنوان «فرضیه سیستم نماد فیزیکی» در سال ۱۹۷۵م مطرح گردید (برمودز، ۱۳۹۶، ص ۲۱۱). این

۱. باب دوئل در فصل دوازدهم از کتاب اراده آزاد، رسوایی در فلسفه، به انواعی از مدل‌های اراده آزاد با عنوان «مدل‌های دومرحله‌ای» اشاره کرده است که برخی از آنها ذیل مدل‌های محاسباتی قابل تحلیل است (Doyle, 2011, pp. 160-184).

2. Symbolic

فرضیه هرچند ابتدا از دامن آموزه تورینگ برخاست، در محدوده این آموزه باقی نماند (خاتمی، ۱۴۰۱، ص ۴۵۹). رایانه کلاسیک را می‌توان نمونه‌ای از سیستمی دانست که مطابق با این فرضیه عمل می‌کند. یک رایانه کلاسیک ماشینی است که نمادهای زبان گونه ساختارمند را به مثابه ورودی می‌گیرد و نمادهای زبان گونه ساختارمند را به مثابه خروجی تولید می‌کند. این سیستم ورودی - خروجی تحت تأثیر و وساطت کاربرد قوانینی است که در مجموع برنامه مورد اجرای ماشین را تشکیل می‌دهند. کاربرد قوانین دست‌کاری نمادها - اجرای برنامه - فرایندی مکانیکی است؛ زیرا به هیچ گونه هوش یا خلاقیت از سوی ماشین نیازمند نیست. این امر مستلزم آن نیست که ماشین معنای نمادهای مورد دست‌کاری را درک کند. ماشین تنها به ویژگی‌های نحوی و صوری نمادها حساس است، و قوانین مورد کاربرد آن برای دست‌کاری نمادها به چنین ویژگی‌هایی مربوط می‌شود (کین، ۱۳۹۶، ص ۵۰). این نگاه به رایانه‌های کلاسیک که بر نحوه پردازش نمادها بدون درک معنای آن‌ه تأکید دارد، زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا هوشمندی را به مثابه نتیجه بازنمایی‌های ذهنی پیچیده در انسان نیز در نظر بگیریم. بنابراین نظریه نمادین به‌طور غیرمستقیم، به مسئله مهم چیستی حالات ذهنی، از جمله اراده انسان نیز دلالت دارد؛ به این معنا که اگر هوشمندی را توانایی حل مسئله و تصمیم‌گیری بدانیم، می‌توان آن را به مثابه مبنایی برای فهم نحوه تحقق اراده در انسان و امکان شبیه‌سازی آن در ماشین‌ها در نظر گرفت. تصمیم‌گیری در چارچوب سیستم‌های نماد فیزیکی، حاصل پردازش نمادها و انتخاب گزینه بهینه از میان چندین امکان است. بنابراین درک نحوه پردازش نمادها در ماشین‌ها و انسان‌ها می‌تواند گامی در جهت فهم چگونگی تحقق اراده و شرایط امکان آن در مصنوعات هوشمند باشد. بر اساس این دیدگاه، همه رفتارهایی که از انسان به مثابه موجودی هوشمند صادر می‌شود، برون‌داد بازنمایی‌های پیچیده‌ای است که در ذهن انجام گرفته است (کین، ۱۳۹۶، ص ۵۰).

در این رویکرد، تأکید اصلی روی برنامه‌ها یا الگوریتم‌هایی است که عملیات نمادین را انجام می‌دهند. این برنامه‌ها حاوی مجموعه کاملی از قوانین و دستورالعمل‌هایی هستند که تعیین می‌کنند چگونه نمادها می‌توانند ترکیب شوند، تغییر





کنند و برای انجام وظایف مختلف مورد استفاده قرار گیرند. سخت‌افزار یا ماشین، تنها بستری برای اجرای این برنامه‌ها است. این برنامه‌ها که حاوی قوانین دست‌کاری نمادها هستند می‌توانند روی انواع مختلفی از سخت‌افزار اجرا شوند؛ از این‌رو رویکرد نمادین در اصل ماهیتی محاسباتی دارد و بر قوانین رسمی و فرایندهای دست‌کاری نماد تمرکز می‌کند، بدون اینکه لزوماً مکانیسم‌های بیولوژیکی زیربنایی این فرایندها در مغز را در نظر بگیرد؛ اما با این حال، توضیحات بیولوژیکی را رد نمی‌کند (خاتمی، ۱۴۰۱، صص ۴۶۶-۴۷۰).

به‌طور خلاصه می‌توان گفت این رهیافت بر اساس این اصول بنا شده است: (۱) ذهن در اصل پردازشگر اطلاعات است. (۲) اطلاعات را می‌توان در قالب نمادها نشان داد. (۳) نمادها از طریق مجموعه‌ای از قوانین با یکدیگر ترکیب می‌شوند. (۴) عملکرد ذهنی (یا مغزی) مشابه عملکرد ماشین تورینگ است (خاتمی، ۱۴۰۱، ص ۳۴۸)؛ از این‌رو رهیافت نمادین ذیل قوی‌ترین ایده مطرح‌شده در علوم شناختی یعنی کارکردگرایی ماشینی صورت‌بندی می‌شود و فیزیکیسم با تقریر مکانیکی - ماشینی ذهن، از اصول اولیه این رهیافت است (خاتمی، ۱۴۰۱، صص ۴۶۲-۴۶۳). بسیاری از فلاسفه و دانشمندان علوم شناختی بر این باورند که عملیاتی که مغز روی بازنمایی‌ها انجام می‌دهد، به‌طور کامل فیزیکی و مکانیکی است (برمودز، ۱۳۹۶، ص ۲۲۸).

۳. کارکردگرایی ماشینی به مثابه مبانی فلسفی مدل‌های محاسباتی از اراده

در قرن هفدهم، دکارت معتقد بود که ذهن و بدن دو ماهیت جداگانه دارند و بدن انسان یک ماشین پیچیده است. این دیدگاه دوگانه‌گرا تا قرن نوزدهم بر بسیاری از اندیشمندان تأثیرگذار بود. این ایده که انسان می‌تواند به مثابه یک ماشین پیچیده در نظر گرفته شود، در قرن هجدهم مطرح شد و با پیشرفت‌های علمی و فناوری، این ایده پررنگ شد که «مغزها ماشین‌های بسیار پیچیده‌ای هستند و رفتار آنها در نهایت، به همان صورت مکانیکی درک خواهد شد که هر ماشین دیگری درک می‌شود» (Newsome, 2009, p. 54) و همین نگاه، زمینه ظهور هوش مصنوعی در قرن بیستم را سرعت

بخشید. این سیر تاریخی نشان می‌دهد که ایده کارکردگرایی ماشینی در فلسفه ذهن معاصر، ریشه در اندیشه‌های فلسفی قرن هفدهم و هجدهم دارد (خانی، ۱۴۰۰، صص ۱۹۳-۱۹۷).

هیلاری پاتنم در مجموعه مقالاتی با عنوان «ذهن و ماشین‌ها» در سال ۱۹۶۰م و در مقاله «ماهیت حالات ذهنی» که درباره شناسایی حالات ذهنی با رویکرد کارکردگرایی در سال ۱۹۶۷م نوشته بود، ایده ذهن ماشینی را به اوج خود رساند (Shagrir, 2010, pp. 220-250). او در این شناسایی پیشنهاد داد «دانستن اینکه یک انسان دارای یک باور خاص، یا ترجیح یا هر چیز دیگری است، مستلزم دانستن چیزی در مورد سازمان عملکردی انسان است» (Putnam, 1979, p. 424). پاتنم معتقد بود که مطالعه ماشین‌ها می‌تواند به روشن شدن مسائل مربوط به ذهن کمک کند. او پیشنهاد کرد که مقایسه ذهن با ماشین‌های محاسباتی، فهم بسیاری از پرسش‌های پیچیده درباره ذهن و هوشیاری را تسهیل می‌کند؛ از همین رو، او با استناد به این قیاس، به سراغ حل مسائل ذهن و بالتبع رابطه ذهن و بدن رفت (Putnam, 1979, p. 362). در این تلقی، حالات ذهنی به مثابه حالت‌های محاسباتی مغز تفسیر می‌شد. این مدل، مغز را به مثابه یک رایانه دیجیتال توصیف می‌کرد و روان‌شناسی را به مثابه نرم‌افزار حاکم بر سخت‌افزار زیستی در نظر می‌گرفت (Putnam, 1988, p. 73). پاتنم از ادبیات علوم کامپیوتر و دو کلیدواژه نرم‌افزار و سخت‌افزار کمک گرفت و تمایز میان این دو را برای توضیح حالات ذهنی مورد توجه قرار داد (Westphal, 2016, p. 68). او می‌خواست با این کار نشان دهد که می‌توان با استفاده از مفاهیم و ابزارهای علوم کامپیوتر، به درک بهتری از ماهیت ذهن و هوشیاری دست یافت. او معتقد بود به دلیل شباهت‌های کارکردی میان ذهن و ماشین تورینگ، همان‌طور که دو توصیف ممکن برای یک ماشین تورینگ وجود دارد، دو توصیف ممکن برای ذهن انسان نیز وجود دارد. یکی از این توصیف‌ها، به ساختار فیزیکی و شیمیایی آن اشاره می‌کند که با توصیف سخت‌افزار ماشین مطابقت دارد. دیگری، توصیف انتزاعی‌تر از فرایندهای ذهنی انسان است که بر قواعد و ساختارهای منطقی حاکم بر کنترل ذهن تکیه دارد؛ از این رو آنچه مهم است، ماهیت فیزیکی مغز نیست، بلکه سازمان‌دهی عملکردی آن





است. به عبارت دیگر، مهم نیست که مغز ما از چه ماده‌ای ساخته شده است، بلکه نحوه پردازش اطلاعات در آن است که تعیین می‌کند آیا ما دارای حالات ذهنی هستیم یا خیر (Shagrir, 2010, pp. 7-8). به تعبیر پاتنم، «ما می‌توانیم از پنیر سوئیسی ساخته شده باشیم» (Putnam, 1980, p. 134). این جمله بیانگر آن است که حالات ذهنی ما به جای اینکه به ماهیت فیزیکی مغز (سخت‌افزار) وابسته باشند، به نحوه پردازش اطلاعات در مغز بستگی دارند. به عبارت دیگر، مغز ما مانند یک کامپیوتر عمل می‌کند و حالات ذهنی ما برنامه‌های نرم‌افزاری هستند که روی این سخت‌افزار اجرا می‌شوند. حتی اگر مغز ما از پنیر سوئیسی ساخته شده باشد، به شرطی که سازمان‌دهی عملکردی آن به همان شکلی باشد که اکنون هست، می‌توانیم همچنان همان حالات ذهنی را داشته باشیم. این یکی از آموزه‌های مهم کارکردگرایی ماشینی است که نشان می‌دهد که ذهن از ماده مستقل است و به نوع ماده‌ای که از آن ساخته شده است، وابسته نیست.^۱

در کارکردگرایی ماشینی، از ماشین تورینگ به مثابه یک مدل انتزاعی استفاده می‌شود تا نشان دهد که «حالات ذهنی» چگونه به صورت تابع‌هایی از داده‌های ورودی، حالات داخلی و پاسخ‌های خروجی قابل توصیف هستند. این رویکرد به طور مشخص، به دنبال ارائه یک توصیف محاسباتی از فرایندهای ذهنی است (Putnam, 1988, p. 73). ماشین تورینگ به منزله یک دستگاه دست‌کاری نماد، ورودی را دریافت می‌کند و آن را به مثابه نماد روی نوار حافظه می‌نویسد (یا پاک می‌کند). همه این عملیات مطابق با مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها که «جدول ماشین» نامیده می‌شود، صورت می‌گیرد. جدول ماشین یک مسئله پیچیده را به وظایف کوچک تقسیم می‌کند و به این وظایف یا حالت‌های کوچک، حالت‌های ماشین می‌گویند. ذهن هر موجودی را می‌توان با یک ماشین تورینگ مدل‌سازی کرد.

کارکردگرایی ماشینی با معرفی مفهوم ماشین تورینگ، این ایده را مطرح کرد که

۱. آزمایش «مغز در خمیره» و «پروتز مغزی» در تأیید این دیدگاه به ذهن انجام گرفت (See: Russell & Norvig, 2003, pp. 956-957).

یک حالت ذهنی واحد می‌تواند در سیستم‌های فیزیکی مختلف با ساختارهای متفاوت تحقق یابد. این مفهوم که به قابلیت تحقق چندگانه معروف است، با تحقق چندگانه ذهن سازگار است. از آنجا که «هر ماشین تورینگ که بتواند به صورت فیزیکی محقق شود، می‌تواند به طرق کاملاً متفاوتی محقق شود» (Putnam, 1980, p. 418)، از نظر فیزیکی باید ممکن باشد که حالات ذهنی نیز چندگانه محقق شوند. کارکردگرایی با انتزاع کردن حالات ذهنی از جزئیات فیزیولوژیکی مغز، امکان مطالعه مکانیسم‌های شناختی و رفتاری را در سطحی انتزاعی فراهم می‌کند. این رویکرد، مطالعه سیستم‌های هوشمند مصنوعی را نیز تسهیل می‌کند و به محققان اجازه می‌دهد تا با شبیه‌سازی سیستم‌های کارکردی انتزاعی، مکانیسم‌های تصمیم‌گیری و اراده را در این سیستم‌ها بررسی کنند (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۷۰).

بر اساس این تعریف، اراده به مثابه یک حالات ذهنی بر اساس ورودی‌های محیطی، خروجی‌های رفتاری و روابطش با دیگر حالات ذهنی توصیف می‌شود؛ یعنی اراده به مثابه یک ویژگی مستقل عارض بر جوهر ذهن - مثل نظریات دوگانه‌انگاران - در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه تنها به مثابه یک عملکرد معین در ساختار ذهنی و رفتاری عامل عمل می‌کند. نکته مهم دیگر آن است که این نوع از جدول ماشین، نوعی تعین‌گرایی را در عملکرد ماشین توصیف می‌کند که در این صورت، دراصل چنین مدلی در مقابل با آزادی تصمیم در ماشین و مفهوم اراده آزاد در یک چارچوب محدود برای ماشین است؛ از همین رو، بیشتر قائلان به کارکردگرایی ماشینی مدل مناسب ذهن را مدل «ماشین احتمال‌گرایانه» می‌دانند؛ مدلی که در آن، برنامه به ازای هر حالت و هر مجموعه‌ای از ورودی‌ها، احتمالی را مشخص می‌کند که مطابق با آن، وارد حالت بعدی می‌شود و خروجی خاصی را تولید می‌کند (گراهام و لوین، ۱۳۹۴، ص ۸۴-۸۵). این دیدگاه می‌تواند مبنای مدل‌های ساده‌تری برای تبیین اراده آزاد باشد. بر اساس این مدل، یک عامل می‌تواند از میان احتمالات مختلف، گزینه‌ای را انتخاب کند و عملی را که دارای اولویت یا رجحان بیشتری است، انجام دهد؛ از این رو کارکردگرایی پیش‌بینی می‌کند که می‌توان اراده را در سیستم‌های مصنوعی نیز شبیه‌سازی کرد؛ زیرا اراده یک حالت





ذهنی است و از ایده بالا مستثنی نیست. این به معنای آن است که ممکن است بتوان ماشین‌هایی ساخت که دارای اراده و تصمیم‌گیری مستقل باشند.

۴. برخی چالش‌های فلسفی رویکرد محاسباتی به اراده انسانی

اگرچه رویکرد محاسباتی و کارکردگرایانه به اراده در هوش مصنوعی توانسته است نمود بیرونی این ویژگی ذهنی انسان را با تکیه بر بازنمایی حالات ذهنی توجیه و بازتولید کند، اما به دلیل اتکای بنیادین بر فیزیکیالیسم تحویل‌گرا از یک سو، و اتخاذ روش شناختی سوم‌شخص از سوی دیگر، با چالش‌های فلسفی عمیقی روبه‌رو شده است. در رویکرد ماشینی پاتنم، کارکردگرایان استدلال می‌کنند که - برخلاف فیزیکیالیسم نوعی - حالات ذهنی را نمی‌توان تنها به ویژگی‌های فیزیکی خاصی تقلیل داد؛ اما آنها را تنها باید بر اساس روابط کارکردی‌شان درک کرد (Block, 2006, pp. 35-37). بنابراین اراده چیزی است که دارای یک نقش علی خاص است، بدون اینکه به‌طور مستقیم، به یک وضعیت فیزیکی خاص وابسته باشد؛ از این رو می‌تواند مستقل از بستر زیستی‌اش و از طریق بازنمایی‌های نمادین یا شبکه‌های محاسباتی در سامانه‌های غیرزیستی مانند هوش مصنوعی نیز تحقق یابد. بنابراین درمجموع کارکردگرایی ماشینی را می‌توان نظریه‌ای فیزیکیالیستی از نوع تحویل‌گرای کارکردی نامید. در این دیدگاه، اراده فاقد هرگونه حیثیت درونی، آگاهانه و پدیداری است. افزون بر آن، رویکرد محاسباتی به سبب استفاده از روش مطالعه سوم‌شخص، توان درک و تبیین «تجربه اول‌شخص از اراده» را ندارد؛ امری که یکی از ارکان اساسی در فهم اراده انسانی به شمار می‌رود. این دو عامل (یعنی فروکاست‌گرایی کارکردی و حذف سابیجکتیویته) سبب می‌شوند که این رویکرد، با همه توان مدل‌سازی و شبیه‌سازی خود، در برابر ابعاد وجودشناختی و معرفتی اراده، ناتوان جلوه کند. در ادامه، این کاستی‌ها را بر اساس چهار اصل بنیادین فلسفه ملاصدرا یعنی اصالت وجود، تشکیک در وجود، حدود جسمانی نفس و حرکت جوهری و نیز آموزه‌های او درباره اراده انسانی بررسی می‌کنیم.

۴-۱. جایگاه جوهری نفس در تحلیل اراده انسانی

دیدگاه کارکردگرایی در تحلیل ذهن، برخلاف حکمت متعالیه بر نقش و عملکرد حالات ذهنی تمرکز دارد و ذات ذهن را مورد بررسی قرار نمی‌دهد. کارکردگرایی، ذهن را نه یک ذات یا جوهر مستقل، بلکه یک ویژگی کارکردی می‌داند که می‌تواند در سیستم‌های مادی و حتی غیرمادی تحقق یابد. این دیدگاه در اصل فرض ذاتی بودن ذهن را نادرست می‌شمارد (Westphal, 2016, pp. 69-70)؛ به همین دلیل، کارکردگرایان معتقدند که حتی اگر جوهری غیرمادی نیز وجود داشته باشد، آنچه اهمیت دارد، نقش‌های کارکردی آن است، نه حقیقت وجودی آن. در مقابل، در نگرش صدرایی در اصل تحقق ویژگی‌هایی همچون اراده بدون در نظر گرفتن جوهری به نام نفس، ناممکن است. دلیل این مطلب آن است که اراده انسانی که به معنای عزم، اجماع و تصمیم است و به مثابه کیف نفسانی در نظر گرفته شده است (صدرالمثلهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۳۸؛ صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۲۶)، ماهیتی عرضی و قائم به غیر دارد که وجود لنفسه آن عین وجود لغیره‌اش است و به همین دلیل، تحقق اراده بدون تحقق جوهر نفس ممکن نیست (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۰۱). نفس که در ابتدای پیدایش جوهری جسمانی است، در خلال حرکت جوهری، پیوسته سیر تکاملی خود را از طریق وصول به مراتب برتر و شدیدتر وجود ادامه می‌دهد و با حفظ وحدت شخصی، در نهایت، به مرتبه تجرد راه می‌یابد و موجودی مجرد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۶۰-۶۱). در فرایند حرکت اشتدادی، اراده و دیگر کیفیات نفسانی به سبب آنکه وجودشان عین وجود نفس و نه مستقل از آن است، تابع مراتب وجودی نفس هستند و به تدریج در سیر تکاملی آن پدیدار می‌شوند؛ از این رو این کیفیات تنها به مثابه کارکردهایی از یک سیستم فیزیکی یا غیرمادی قابل تبیین نیستند، بلکه نحوه‌ای از تجلی وجودی نفس در مراتب مختلف کمال آن به شمار می‌آیند و سخن گفتن از این کیفیات بدون لحاظ جایگاه جوهری نفس، صورت‌بندی نادرستی از آنها خواهد بود. بر این اساس، اراده تنها یک حالت ذهنی یا نرم‌افزار نیست که در هر بستر مادی یا غیرمادی قابل تحقق باشد، بلکه ویژگی‌ای نفسانی است که در انسان، تابع وجود او است و در متن حرکت





اشتهادی نفس تحقق می‌یابد. حالات نفس نه تنها عرضی و کارکردی محض نیستند، بلکه شأنی از شئون نفس و حکایت از نحوه وجودی نفس در مراتب مختلف آن دارند. بنابراین برای فهم حالات ذهنی نمی‌توان از تحلیل جوهر نفس و کیفیت‌های وجودی آن غفلت کرد، بلکه باید این حالات را بر پایه شناخت نفس و نحوه وجود آن در هر مرتبه بررسی نمود.

۴-۲. منشأ حدوث اراده

در هر دو دیدگاه کارکردگرایی و صدرایی، اراده امری حادث است؛ اما در منشأ حدوث آن اختلاف است. در فلسفه صدرایی، حدوث اراده در انسان یک فرایند تدریجی، دارای ابعاد شناختی و انگیزشی و چندمرحله‌ای است که درون نفس رخ می‌دهد. تصور، تصدیق به فایده، شوق و شوق اکید مراحل پیشین تحقق اراده هستند که پس از پشت سر نهادن آنها، اراده‌ای که به آن «اجماع» گفته می‌شود، به دست می‌آید. این اراده در انسان، برخاسته از قوه‌ای برتر از قوه شوقیه حیوانی است - که خود به دو شاخه شهوت و غضب تقسیم می‌شود - و آن قوه برتر عقل عملی است (صدرالمতألین، ۱۳۶۸، ج ۶، صص ۳۵۴-۳۵۶). هریک از مراحل این فرایند به وسیله یکی از قوای نفس انجام می‌شود؛ اما بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، نفس به مثابه یک حقیقت واحد، همه این مراتب را در یک پیوستار وجودی در بر دارد (صدرالمতألین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۲۱). در مقابل، کارکردگرایی بر آن است که فرایند اراده و تصمیم از تجمع تدریجی داده‌ها و پردازش آنها تا رسیدن به آستانه تصمیم ناشی می‌شود؛ از این رو تفاوت اصلی میان این دو نگرش در این است که یکی، اراده را حقیقتی برخاسته از جوهر نفس و در بستر حرکت جوهری نفس و تعامل قوای آن با یکدیگر تبیین می‌کند، و دیگری، آن را حاصل عملیات پردازشی سیستم عصبی می‌داند. بنابراین منشأ حدوث اراده تنها تغییراتی در سطح اطلاعات و پردازش نمادها نیست، بلکه از لوازم نفس است و نمی‌توان منشائی خارج از نفس برای آن متصور بود.

۳-۴. تبیین ناپذیری خاصیت پدیداری اراده

ملاصدرا در تبیین اراده، به خاصیت پدیداری آن توجه دارد و آن را مانند لذت و درد حقیقتی وجدانی می‌داند که حضور آن در نفس، همچون دیگر وجدانیات، از راه تجربه بی‌واسطه درک می‌شود (صدرالمألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۳۶). این امر بدان معناست که اراده در لحظه تحقق خود، به‌طور مستقیم بر آگاهی فرد ظهور می‌یابد و فاعل نسبت به آن، تجربه آگاهانه دارد، و تنها یک کارکرد نیست، بلکه امری وجودی است که ریشه در نحوه تحقق و تشخیص نفس به مثابه فاعل شناسا دارد؛ درحالی که در رویکرد کارکردگرایی، به دلیل رویکرد سوم شخصی به حالات ذهنی، این خاصیت اراده لحاظ نشده و تنها به مثابه یک سازوکار محاسباتی برای تصمیم‌گیری در نظر گرفته شده است (مسلمین، ۱۴۰۰، ص ۹۳)؛ یعنی یک سیستم مصنوعی ممکن است بر اساس ورودی‌ها و قواعد نوشته شده، یک تصمیم یا انتخاب داشته باشد؛ اما این تصمیم‌گیری فاقد حس و تجربه درونی برای سیستم است؛ زیرا در اصل این رویکرد فاقد جنبه‌های شناختی و درونی است (خاتمی، ۱۴۰۰، ص ۴۲۹). برای درک بهتر این مطلب، فودور این فرض را مطرح می‌کند که می‌توان به راحتی دو سامانه کارکردی، محاسباتی یا ماشین تورینگ را تصور کرد که در وضعیت یکسانی قرار دارند؛ اما ورودی‌های آنها دارای طیف‌های رنگی معکوس هستند و بر اساس این ورودی‌ها، محاسبه انجام می‌دهند؛ از این رو تجربه کیفی طیف رنگی نمی‌تواند تنها به وضعیت کارکردی یا محاسباتی فروکاسته شود؛ زیرا یک ماشین تورینگ ممکن است در حال محاسبه باشد بی‌آنکه کوچک‌ترین درکی از آنچه در حال محاسبه آن است، داشته باشد (Westphal, 2016, pp. 70-71). آزمایش «ذهن چینی» ند بلاک نیز بیانگر این مطلب است (Block, n.d., p. 7).^۱ بر همین اساس، دریفوس نیز استدلال

۱. فرض کنید که کل جمعیت چین با استفاده از رادیوهای دوسویه و یک سیستم ارتباطی پیچیده، به گونه‌ای سازمان‌دهی شوند که بتوانند رفتار یک مغز انسانی را شبیه‌سازی کنند و هر فرد در این سیستم، نقش یک نورون را ایفا کند و مطابق یک جدول ماشین تورینگ، ورودی‌ها را دریافت و خروجی‌های مناسب را ارسال نماید. این سیستم به یک بدن مصنوعی متصل است که از طریق سیگنال‌های رادیویی با آن تعامل دارد. در نتیجه از دیدگاه کارکردگرایانه، این مجموعه باید یک ذهن واقعی داشته باشد؛ زیرا عملکرد آن از نظر ورودی‌ها،





می‌کند که کامپیوترها در حقیقت نمی‌توانند تجربه ذهنی و زیستی انسان را بازآفرینی کنند (خاتمی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۰).

۴-۴. تبیین ناپذیری حیثیت التفاتی اراده

در حکمت متعالیه، التفاتی بودن اراده انسانی در چارچوب نظام غایت‌گرایانه تبیین شده است. بر اساس اصل حرکت جوهری، موجودات اعم از طبیعی و غیرطبیعی (ارادی) به‌طور وجودی، به‌سوی غایات خاص خود متوجه‌اند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۵۶). این جهت‌گیری ذاتی به‌سوی غایت، ناظر به‌نوعی شعور و آگاهی در فاعل است که در موجودات طبیعی به‌صورت ناآگاهانه و در موجودات دارای نفس، به‌ویژه انسان، به‌صورت آگاهانه تحقق می‌یابد. از آنجا که انسان در قوس صعودی حرکت جوهری خود به‌سوی فعلیت‌های بالاتر سوق داده می‌شود، اراده او نیز همواره با شعور و التفات همراه است. این اراده نمی‌تواند تنها نتیجه یک فرایند مکانیکی و محاسباتی فاقد محتوا باشد. به تعبیر دیگر، اراده امری نیست که بدون متعلق در نفس تحقق یابد، بلکه همواره دارای متعلق است (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۴) و نفس هنگام اراده، هم حالت درونی اراده را می‌یابد و هم به متعلق آن علم دارد. این آگاهی امری حضوری است، نه تنها یک بازنمایی ذهنی از علل و نتایج. در مقابل، دیدگاهی که نه تنها اراده، بلکه دراصل حالات ذهنی را به سازوکارهای محاسباتی تقلیل می‌دهد، نمی‌تواند این جنبه شناختی را تبیین کند؛ زیرا در کارکردگرایی، این حالات به‌صورت مکانیکی تفسیر می‌شود و در نتیجه، اراده به یک خروجی قطعی از پردازش‌های پیشین فروکاسته می‌شود که فاقد محتوا و معناست (مسلمین، ۱۴۰۰، ص ۸۷)؛ ازاین‌رو یکی دیگر از چالش‌های اساسی کارکردگرایی این است که نمی‌تواند حیث التفاتی اراده را توضیح دهد؛ زیرا در این

→

خروجی‌ها و روابط میان اجزاء، معادل یک مغز انسانی است. اشکالی که از این استدلال متوجه کارکردگرایی است آن است که این سیستم با وجود تحقق ساختاری عملکردی مغز، هیچ تجربه آگاهی یا حالات ذهنی کیفی ندارد؛ یعنی چیزی نیست که «بودن آن» مانند «بودن یک انسان» احساس شود. این مسئله را بلاک «استدلال کیفیات غایب» (Absent Qualia Argument) می‌نامد (Block, n.d., p. 7).

چارچوب، حالات ذهنی از حیث کارکردی تعریف می‌شوند و هیچ سطحی از خودآگاهی یا التفات ذاتی در این سیستم‌ها فرض نمی‌شود. بنابراین اگر حیث التفاتی را به مثابه شرط ضروری اراده در نظر بگیریم، تبیین آن در چارچوب کارکردگرایی نه تنها ناتمام، بلکه دراصل ناممکن خواهد بود. کیت مسلین شکست کارکردگرایی در تبیین ویژگی پدیداری - که در مورد قبل بیان شد - و حیثیت التفاتی را ناشی از تبیین صرفاً فیزیکیالستی و مطالعهٔ سوم شخصیهٔ واقعیات ذهنی می‌داند. او در نقد روش کارکردگرایان می‌گوید: «مادام که معرفت آنها محدود به واقعیت‌های عینی، سوم شخص و فیزیکی باشد، پدیده‌هایی واقعی وجود دارند که خارج از قلمرو معرفت آنها قرار می‌گیرند؛ پدیده‌های واقعی که پدیده‌هایی ساجکتیو، اول شخص و آگاهانه‌اند. آن تجربه را نمی‌توان با متناظرهای کارکردی عصبی سوم شخص و عینی آن یکی گرفت» (مسلین، ۱۴۰۰، ص ۹۳).

نتیجه‌گیری

کارکردگرایی که به‌طور عمده، بر پایهٔ تحلیل رفتار و نقش‌های علی در سیستم‌های شناختی استوار است، اراده را به مثابهٔ پدیده‌ای رفتاری و برآمده از تعامل ورودی‌ها و سازوکارهای محاسباتی در نظر می‌گیرد و زمینهٔ نظری لازم را برای بازنمایی صورتی اراده در سامانه‌های مصنوعی فراهم می‌سازد؛ ازاین‌رو پیوندی منطقی و فلسفی میان ساختارهای مهندسی، الگوهای شناختی نمادین و مبانی فلسفی اراده برقرار می‌شود؛ اما چنین نگاهی، در قیاس با تحلیل‌های وجودی و جوهری در حکمت صدرایی، فهمی تقلیل‌گرایانه از اراده ارائه می‌دهد؛ زیرا حقیقت اراده نه تنها یک واکنش علی یا پدیده‌ای رفتاری، بلکه جلوه‌ای از سیر وجودی نفس است که در بستر حرکت جوهری و با اتکا بر آگاهی، شعور و فاعلیت وجودی پدیدار می‌شود. با در نظر گرفتن تفکیک سه گانهٔ ذهن به سطوح محاسبه‌گری، ادراک و احساس، و اراده و عاطفه می‌توان نتیجه گرفت که رویکرد کارکردگرایی تنها توانایی تبیین سطح اول، یعنی محاسبه‌گری را دارد. بر این اساس، نسبت دادن حقیقی اراده به عامل‌های هوشمندی که تنها رفتارهایی



شبهه به رفتارهای ارادی انسان بروز می‌دهند، غیردقیق و معرفتی ناتمام خواهد بود؛ زیرا اراده، افزون بر وجه کارکردی، مستلزم مؤلفه‌های بنیادینی چون آگاهانه‌بودن، تجربه پدیداری، حیثیت التفاتی و نوعی خودآگاهی درونی فاعل نسبت به آن است که در ساختارهای فعلی هوش مصنوعی و الگوهای محاسباتی آن به چشم نمی‌خورد.



فهرست منابع

- برمودز، خوزه لویس. (۱۳۹۶). علوم شناختی: مقدمه‌ای بر علم ذهن (مترجم: تورج بی‌رستم). تهران: کیان افراز.
- چرچلند، پاول. (۱۳۸۶). ماده و آگاهی؛ درآمدی به فلسفه ذهن امروز (مترجم: امیر غلامی). تهران: نشر مرکز.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۰). مدل کامپیوتری ذهن و هوش مصنوعی. فلسفه (دانشگاه تهران)، ۳(۲)، صص ۱۴۵-۱۵۵.
- خاتمی، محمود. (۱۴۰۰). فلسفه ذهن. تهران: انتشارات تمدن علمی.
- خاتمی، محمود. (۱۴۰۱). فلسفه هوش مصنوعی. تهران: نشر علم.
- صدرالتألهین شیرازی، محمد. (۱۳۶۶). شرح اصول کافی (ج ۳، ۴). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالتألهین شیرازی، محمد. (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة (ج ۲، ۶ و ۸). قم: مکتبه المصطفی.
- صدرالتألهین شیرازی، محمد. (۱۴۲۲ق). شرح الهدایه الاثیریہ. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- کیسینجر، هنری؛ اشمیت، اریک؛ و هوتلوچر، دانیل. (۱۴۰۱). عصر هوش مصنوعی و آینده ما انسان‌ها (مترجم: هادی صفرزائی). تهران: کتاب پارسه.
- کین، ام. ج. (۱۳۹۶). فلسفه علم شناختی (مترجم: مصطفی تقوی). تهران: ترجمان علوم انسانی.
- گراهام، جورج؛ لوین، جنت. (۱۳۹۴). رفتارگرایی و کارکردگرایی (مترجم: یاسر پوراسماعیل). تهران: ققنوس.
- مسلین، کیت. (۱۴۰۰). فلسفه ذهن (مترجم: مهدی ذاکری). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۵). شرح جلد هشتم اسفار اربعة (ج ۱). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.



- Block, N. (1978). Troubles with functionalism. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9(1), pp. 261–325. <https://philpapers.org/rec/BLOTWF>.
- Block, N. (1994). Functionalism. (S. D. Guttenplan, Ed.). *A companion to the philosophy of mind* (pp. 171–182). Blackwell.
- Block, N. (n.d.). *Troubles with functionalism*. Retrieved October 25, 2024, from <http://w3.uniroma1.it/cordeschi/Articoli/block.htm>.
- Block, N. (2006). *What is functionalism? Readings in philosophy of psychology* (Vol. 1, pp. 27–44). MIT Press.
- Doyle, B. (2011). *Free Will: The Scandal in Philosophy*. Cambridge, MA: I-Phi Press.
- Westphal, J. (2016). *The mind-body problem*. The MIT Press.
- McCarthy, J., & Hayes, P. J. (1969). *Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence*. Stanford University, Computer Science Department. <http://www-formal.stanford.edu/jmc/>
- McCarthy, J. (2000). *Free will even for robots* [Technical Report]. Stanford University, Computer Science Department. <http://www-formal.stanford.edu/jmc/freewill.pdf>
- McCarthy, J. (2005). *Simple deterministic free will*. Retrieved January 11, 2024, from <http://www-formal.stanford.edu/jmc/freewill>.
- McCarthy, J. (2006). *The philosophy of AI and the AI of philosophy*. Retrieved January 10, 2024, from <http://jmc.stanford.edu/articles/aiphil2.html>.
- Newsome, W. T. (2009). Human freedom “Emergence” (N. Murphy, G. F. R. Ellis, & T. O’Connor, Eds.). *Downward causation and the neurobiology of free will* (pp. 53–62). Springer-Verlag. https://doi.org/10.1007/978-3-642-03205-9_3
- Putnam, H. (1980). Philosophy and our mental life (N. Block, Ed.). *Readings in Philosophy of Psychology* (Vol. 1, pp. 134–143). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam, H. (1988). *Representation and reality*. Cambridge, MA: MIT Press

- Russell, S. J, & Norvig, P. (2003). *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, Upper Saddle River. New Jersey: Prentice Hall.
- Simon, H. A., & Lea, G. (1973). *Problem solving and rule induction: A unified view*. Pittsburgh, PA: Carnegie-Mellon University.
- Simons, G. (1985). *The biology of computer life*. Brighton: The Harvester Press.
- Shagrir, O. (2010). *The rise and fall of computational functionalism* (Y. Ben-Menahem, Ed.). *Hilary Putnam* (pp. 220-250). Cambridge: Cambridge University Press. Doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511614187.009>.



A Reflection on the Relationship Between Authentic Life and the Enigma of Being in Heidegger's Thought*



Mohammad Ali Elmi¹

Reza Gandomi Nasrabad²

Mahdi Zakeri³

1. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
mohammadali.elmi@ut.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. rgandomi@ut.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. zaker@ut.ac.ir

Abstract

This article examines the concept of authentic life in the thought of Martin Heidegger, focusing on its connection to the enigma of Being (Seinsrätsel) across his early and later periods. Using the method of philosophical interpretation and textual analysis, it is shown that in *Being and Time*, authentic life is linked, on one hand, to the existential dimension and the custodianship of Dasein's Being, and on the other hand, to the historical-ontological horizon. This means that the authentic Dasein is freed from the domination of "the they" (das Man) by heeding the call of conscience

* This article is extracted from a Ph.D. dissertation titled "A Comparative Study of Authentic Life in the Thought of Heidegger and Mulla Sadra" (Supervisor: Reza Gandomi Nasrabad; Advisor: Mehdi Zakeri), Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran.

* Elmi, M. A., Gandomi Nasrabad, R. & Zakeri, M. (2025). A Reflection on the Relationship Between Authentic Life and the Enigma of Being in Heidegger's Thought. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(4), pp. 60-87.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72834.2278>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/09/09 • **Revised:** 2025/09/24 • **Accepted:** 2025/09/27 • **Online Publication:** 2025/12/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



and anticipating death (death-awareness), and consciously referring back to its heritage to pursue its more authentic possibilities of Being. In this perspective, referring to heritage is a means of opening future possibilities and reviving the forgotten horizons of the truth of Being. In the later period, with Being (Sein) centralizing instead of Dasein, the path of authenticity shifts from Selfhood (Selbstheit) toward Releasement (Gelassenheit). In this phase, authentic life becomes possible through the transition from Representational Thinking (Vorstellen) to Meditative Thinking (Besinnung). The authentic Dasein lives in expectancy of Being and openness to the mystery of Being, understanding things not as objects of consumption, but as matters that dwell in the breadth and openness of Being. This research demonstrates that by proposing a three-stage framework, authentic life in Heidegger's intellectual system can be understood as a mode of Being that encompasses the existential, historical-cultural, and ontological levels in an interwoven manner, offering a more coherent interpretation of authentic life and the relationship between Dasein and Being.

Keywords

Heidegger, Authentic Life, Enigma of Being, Releasement (Gelassenheit), Meditative Thinking.



تأملی بر نسبت زندگی اصیل و معمای هستی در اندیشه هیدگر^{۱*}

محمدعلی علمی^۱ رضا گندمی نصرآبادی^۲ مهدی ذاکری^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mohammadali.elmi@ut.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

rgandomi@ut.ac.ir

۳. دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

zaker@ut.ac.ir

چکیده

این مقاله به بررسی مفهوم زندگی اصیل در اندیشه مارتین هیدگر، با تمرکز بر پیوند آن با معمای هستی، در دو دوره متقدم و متأخر اندیشه او می‌پردازد. با استفاده از روش تفسیر فلسفی و تحلیل متنی نشان داده می‌شود که در هستی و زمان، زندگی اصیل از سویی، با بُعد آگزیستانسیال و پاسداشت هستی دازاین گره می‌خورد و از سوی دیگر، با افق تاریخی - هستی‌شناختی مرتبط است؛ بدین معنا که دازاین اصیل با شنیدن ندای وجدان و مرگ آگاهی از سلطه کسان رها می‌شود و با رجوع آگاهانه به میراث، امکان‌های اصیل‌تر هستی را پی‌جویی می‌کند. در این چشم‌انداز، رجوع به میراث، وسیله‌ای برای گشودن امکان‌های آینده و

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «بررسی تطبیقی زندگی اصیل در اندیشه هیدگر و ملاصدرا»، (استاد راهنما: رضا گندمی نصرآبادی و استاد مشاور: مهدی ذاکری)، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران می‌باشد.

* علمی، محمدعلی؛ گندمی نصرآبادی، رضا؛ ذاکری، مهدی. (۱۴۰۴). تأملی بر نسبت زندگی اصیل و معمای هستی در اندیشه هیدگر، ۳۰(۴)، صص ۶۰-۸۷.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72834.2278>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۰۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



احیای افق‌های فراموش‌شده حقیقت هستی است. در دوره متأخر، با محوریت‌یافتن هستی به‌جای دازاین، مسیر اصالت از خودینگی به‌سوی وارستگی تغییر می‌کند. در این مرحله، زندگی اصیل از طریق گذر از تفکر بازنمودی به تفکر تأملی ممکن می‌شود و دازاین اصیل با چشمداشت هستی و گشودگی به راز هستی می‌زید و چیزها را نه به‌مثابه ابژه‌های مصرف، بلکه به‌مثابه امور سکناگزیده در گستره و گشودگی هستی درمی‌یابد. این پژوهش نشان می‌دهد که با ارائه یک چارچوب سه‌مرحله‌ای، می‌توان زندگی اصیل را در منظومه فکری هیدگر به‌مثابه نحوه‌ای از بودن فهم کرد که سه سطح اگزیستانسیال، تاریخی - فرهنگی و هستی‌شناختی را به‌طور درهم‌تنیده در بر می‌گیرد و تفسیر منسجم‌تری از زندگی اصیل و نسبت میان دازاین و هستی ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

هیدگر، زندگی اصیل، معمای هستی، وارستگی، تفکر تأملی.



پرسش از زندگی اصیل یکی از پرسش‌های محوری در فلسفه قرن بیستم است. مقصود از زندگی اصیل نحوه زیستنی است که در آن، آدمی مطابق با امیال، انگیزه‌ها، آرمان‌ها یا باورهای عمل می‌کند که متعلق به خود او، و بیانگر حقیقت وجودی‌اش هستند. در این مقاله بررسی می‌کنیم که زندگی اصیل در دو دوره متقدم و متأخر اندیشه هیدگر به چه معناست و چه نسبتی با معمای هستی دارد. در سایه این بررسی، پاسخ پرسش‌های زیر روشن خواهد شد: دازاین اصیل هیدگری چه تفاوتی با سوژه مدرن و خودبنیاد دارد؟ آیا با اکتفا کردن به مؤلفه‌های اگزیستانسیال می‌توان تصویر درستی از زندگی اصیل در اندیشه هیدگر ارائه داد؟ نقش میراث تاریخی - فرهنگی در تبیین زندگی اصیل چیست؟ با توجه به پیوند زندگی اصیل با معمای هستی، چگونه زندگی اصیل در دوره متأخر، زمانی که محور تحلیل از دازاین به هستی تغییر می‌یابد، تعریف و تبیین می‌شود؟



بنابر گزارش بنجامین کرو^۱ در آثار شارحان هیدگر، سه خوانش اصلی از زندگی اصیل مطرح شده است: (۱) خوانش روایت‌گرا که زندگی اصیل را در انسجام روایی - تاریخی زندگی و فرم آن محدود می‌سازد و به مؤلفه‌های اگزیستانسیال بی‌توجه است. خوانش هستی‌شناختی که به‌رغم توجه به مؤلفه‌های اگزیستانسیال، هم به بُعد تاریخی بی‌توجه است و هم بیش از اندازه انتزاعی است، پیشنهادی برای زندگی انضمامی ندارد. در نهایت خوانش‌های بخش که بر آزادی دازاین از سلطه دیگران تمرکز می‌کند و به میراث تاریخی - فرهنگی نمی‌پردازد (Crowe, 2006, pp.164-167). در این مقاله برآنیم که با بررسی زندگی اصیل در پرتوی معمای هستی از سویی، بُعد اگزیستانسیال و تاریخی - هستی‌شناختی اصالت را هم‌زمان بررسی کنیم و از سویی دیگر، با توجه به دوره متقدم و متأخر تفکر هیدگر، خوانشی تازه از زندگی اصیل ارائه دهیم که جامع‌تر و کم‌نقص‌تر از خوانش‌های دیگر باشد؛ خوانشی

1. Crowe, Benjamin D

که نشان دهد مفهوم زندگی اصیل در مسیر اندیشه او هم پیوسته و دارای یک هسته بنیادین است و هم در طول زمان دستخوش تحول و تغییر تأکیدها شده است. برای تحقق این هدف، از روش تفسیر فلسفی و تحلیل متنی آثار هیدگر، به ویژه هستی و زمان و متون متأخر، بهره برده ایم تا روند پیوستگی، تحول و عمق بخشی این مفهوم به روشنی آشکار شود.

در سنت فلسفی و روان‌شناسی اگزیستانسیال، زندگی اصیل با انتخاب آزادانه و آگاهانه آدمی گره خورده است؛ یعنی انسان اصیل در مواجهه با موقعیت‌های خویش، خود تصمیم می‌گیرد که چگونه زندگی کند. زندگی اصیل در منظومه فکری هیدگر نیز با انتخاب آزادانه انسان پیوند دارد، اما نه انتخاب سوژه مدرن و خودبنیاد، بلکه انتخابی در پیوند با معمای هستی. هیدگر برخلاف افرادی به سان سارتر، اگزیستانسیالیسم را نوعی اومانیسم سوپرکتیو و کنش‌مند نمی‌داند. در نامه‌ای در باب اومانیسم، انتقاد اصلی هیدگر به اومانیسم، غفلت از ارتباط ویژه‌ای است که بین انسان و هستی برقرار است (Heidegger, 1993 b, p. 226). سوژه مدرن و خودبنیاد فقط بر اساس خواست شخصی و اراده خود دست به انتخاب می‌زند؛ درحالی که دازاین هیدگری، با انتخاب خود، در پیوندی عمیق با هستی و ساختار تاریخی - فرهنگی خود و جهان قرار می‌گیرد.

در دوره متقدم، این انتخاب به صورت خوددینگی^۱ جلوه می‌کند؛ یعنی پاسداشت هستی خویش و رهایی از سلطه کسان. کسان، عنوانی است که هیدگر برای اشاره به آن حالت عمومی و بی‌چهره زندگی اجتماعی به کار می‌برد؛ جایی که هر فرد، خود را به میانگینی بی‌نام و نشان تسلیم می‌کند؛ میانگینی که با عبارات کلی و بی‌مسئولیتی چون «ما می‌گوییم»، «همه چنین می‌کنند»، «آدم‌ها به‌طور معمول، این گونه می‌اندیشند» تجسم می‌یابد (هیدگر، ۱۳۹۸، صص ۲۲۲-۲۲۵). در این وضعیت، دازاین نه خود را برمی‌گزیند و نه پرسش از هستی را به میان می‌کشد، بلکه در سیلان روزمرگی رها می‌شود.

1. Eigentlichkeit/ Authenticity





بدین ترتیب، خوددینی را می‌توان متناظر با اصالت در دوره متقدم دانست، در برابر نااصالت که زندگی در سطح روزمره و غرق‌شدن در همگانیّت کسان را نشان می‌دهد. زندگی غیراصیل نحوه زیستی است که در آن دازاین به‌جای آنکه امکان‌های بنیادین خود را از دل مواجهه با هستی برگزیند، خود را درون افق تفسیرهای همگانی و معانی پیش‌ساخته کسان رها می‌کند. در دوره متأخر، این انتخاب به‌صورت وارستگی^۱ یا رهایی فهم می‌شود؛ یعنی چشمداشت هستی به نحو مطلق، جایی که آدمی اراده می‌کند تا اراده سلطه‌جویانه را کنار بگذارد و تفکر تأملی^۲ را جایگزین تفکر بازنمودی^۳ کند. در مقابل، نااصالت به‌مثابه سیطره تفکر بازنمودی و اراده معطوف به سلطه است (Heidegger, 1966 a, pp. 58-59; Davis, 2014, p. 173). بدین‌سان خوددینی و وارستگی در ارتباطی مستقیم با شیوه زیست انسان تعریف می‌شوند.

زندگی اصیل نزد هیدگر پاسخی است که ابتدا در سطح اگزیستانسیال، و سپس در سطح تاریخی - هستی‌شناختی به معمای هستی داده می‌شود. هیدگر در اثر مهم خود هستی و زمان، با تحلیل ساختار دازاین، امکان تمایز میان زندگی اصیل و غیراصیل را با تمسک به مؤلفه‌هایی همچون ندای وجدان، مرگ آگاهی و میراث تاریخی - فرهنگی مطرح می‌سازد. او درک درست تاریخ‌مندی دازاین را در گرو پرداختن به معمای هستی می‌داند (هیدگر، ۱۳۹۸، صص ۴۸۸-۴۸۹). با این حال، پی‌جویی معمای هستی در نیمه راه ناتمام می‌ماند و بخش دوم هستی و زمان هرگز نوشته نمی‌شود. علت این ناتمامی - چنان‌که از آثار هیدگر برمی‌آید - ضرورت بازنگری در روش و گذار به افقی گسترده‌تر برای اندیشیدن به هستی بوده است. این تغییر رویکرد، هم‌گذر از تأکید بر خوددینی به وارستگی در دوره متأخر را تبیین می‌کند و هم ضرورت تبیینی جامع‌تر از زندگی اصیل را موجه می‌سازد.

در منظومه اندیشه هیدگر، زندگی اصیل نحوه‌ای از بودن دازاین است که در آن،

1. Gelassenheit/ Releasement

2. Besinnliches Denken/ Meditative thinking

3. Rechnendes Denken/ Calculative thinking

انسان با رهایی از سلطهٔ کسان^۱ و شنیدن ندای وجدان، در پرتو مرگ آگاهی، امکان‌های خویش را آگاهانه برمی‌گزیند و هم‌زمان با میراث تاریخی - فرهنگی خود پیوند می‌گیرد. میراث نزد هیدگر راهی است برای ارتباط با حقیقت هستی که می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای گشودگی آن فراهم کند. این نگرش در دورهٔ متأخر او با تأکید بر وارستگی به منزلهٔ آمادگی‌ای برای سکونت در ساحت گشودهٔ هستی و چشمداشت آن عمق بیشتری می‌یابد. در این مقاله با بررسی تفکر در راه هیدگر، نشان داده خواهد شد که تفسیر زندگی اصیل در بستر دغدغهٔ اصلی او یعنی معمای هستی، معنایی متفاوت، ژرف‌تر و ایجابی‌تر می‌یابد.

مرور پیشینهٔ پژوهش نشان می‌دهد که به‌رغم آثار بسیاری که دربارهٔ زندگی اصیل در اندیشهٔ هیدگر نگاشته شده است، هیچ‌کدام آن را در نسبت با معمای هستی بررسی نکرده‌اند. افزون بر این، بیشتر آثار مکتوب، چه در زبان انگلیسی و چه فارسی، به‌طور عمده، بر تبیین‌های مبتنی بر دورهٔ نخست تفکر هیدگر متمرکز هستند؛ برای نمونه ورثال^۲ (۲۰۱۱) و کارمن^۳ (۲۰۰۳) که تفاسیر کلاسیکی از اصالت دازاین در هستی و زمان ارائه داده‌اند. علی‌معین^۴ (۱۴۰۱) نیز هرچند میان تفسیر هیدگر و قرائت‌های اگزیستانسیالیستی از اصالت مرزبندی کرده است، اما همچنان در محدودهٔ هستی و زمان باقی مانده است. در فضای فارسی، عرب (۱۴۰۲) به‌رغم پرداختن به زندگی اصیل، فقط اندیشهٔ هیدگر متقدم را در نظر داشته و به نقش میراث نیز در تبیین محتوای زندگی اصیل نپرداخته است. پایان‌نامه‌هایی چون آقامهدی صراف (۱۴۰۰) هم با وجود اشاره به مؤلفه‌هایی چون میراث فرهنگی - تاریخی و واقع‌بودگی، پای خویش را از هستی و زمان فراتر نگذاشته‌اند.

از معدود آثاری که اصالت را در هر دو دورهٔ تفکر هیدگر بررسی کرده‌اند،

-
1. Das Man/ the They
 2. Wrathall
 3. Carman
 4. Ali Moin





یکی ا. برین^۱ (۲۰۱۴) و دیگری زیمرمن^۲ (۱۹۸۱) است که این آثار هم نه به نسبت زندگی اصیل و معمای هستی چنان که در این مقاله مطرح نظر است، پرداخته‌اند و نه به نقش میراث به‌نحو خاص توجه کرده‌اند.

باور ما این است که زندگی اصیل نزد هیدگر، در هر دو مرحله اندیشه او – چه در هستی و زمان و چه در آثار متأخرش – به‌طور بنیادین با پرسش از حقیقت هستی پیوند دارد. در این مقاله، با تفسیری متفاوت از نقش تاریخ‌مندی و میراث در جهان‌اندیشگی هیدگر مشخص می‌شود که زندگی اصیل برای او همواره با انکشاف هستی، فهم معنای آن و تقرب به حقیقتش گره خورده است، خواه در شکل رهایی از کسان و پاسداشت هستی به‌واسطه دازاین و خواه در شکل وارستگی و چشمداشت هستی به‌نحو مطلق.

۱. زندگی غیراصیل و فرار از معمای هستی

در اندیشه متقدم هیدگر، زندگی غیراصیل با سقوط دازاین در جهان کسان پیوند دارد. در این وضعیت، دازاین از امکان بنیادین خویش یعنی پرسش از هستی می‌گریزد و به آرامش کاذب زندگی روزمره پناه می‌برد. جهان کسان، جهانی است که در آن همه‌چیز معنایی ازپیش تعیین شده دارد؛ چنان که در اندیشه متأخر هیدگر نیز همه‌چیز ذیل تفکر بازنمودی معنایی آشنا، ابزاری و پیش‌بینی‌پذیر دارد. بدین ترتیب، زندگی غیراصیل نوعی پنهان‌سازی هستی است که در اندیشه متقدم هیدگر به سلطه کسان، و در اندیشه متأخر او، به سلطه تفکر بازنمودی پیوند می‌خورد. تفکری که هستی را به ابژه‌ای در برابر سوژه فرو می‌کاهد و با این بازنمایی، حقیقت هستی را در اختفا نگاه می‌دارد. این تفکر همچون تفکر کسان، همه‌گیر است و رهایی از آن دشوار.

۱-۱. سیطره کسان و فراموشی هستی

به باور هیدگر، غفلت از هستی مهم‌ترین ویژگی فهمی عمومی است که نه فقط دامن

1. O'Brien

2. Zimmerman



مردم عادی، بلکه دامن بسیاری از اندیشمندان را هم گرفته است. یکی از چاره‌جویی‌های هیدگر برای یادآوری هستی، و توجه‌دادن به نسبت و رابطه خاص آدمی و هستی، دازاین نامیدن انسان است (Travers, 2019, p. 18). در اندیشه هیدگر، دازاین همواره در گیر نوعی نسبت‌گیری با هستی است، خواه آن را آگاهانه بر عهده بگیرد و خواه از آن بگریزد. این گریز که در هستی و زمان از آن با عنوان سقوط^۱ یاد می‌شود، صورت بنیادین زندگی غیراصیل را می‌سازد؛ چنان‌که کارمن می‌گوید زندگی غیراصیل، نوعی دل‌مشغولی مدام با مسائل روزمره است. سقوط، ناخودینگی و همان چیزی که ما با عنوان زندگی غیراصیل از آن یاد می‌کنیم، اشاره به نوعی از خود بیگانگی دارد که البته نوع ممکن‌ی از هستی خود دازاین است؛ در این نحوه بودن، دازاین از خودش در خودش، در بی‌بنیانی و هیچی روزمره ناخودینه و غیراصیل سرنگون می‌شود. باین‌حال، برداشت عمومی و روزمره، این سقوط و سرنگونی را می‌پوشاند و از آن با عنوان ارتقا و زندگی انضمامی یاد می‌کند (هیدگر، ۱۳۹۸، صص ۲۳۳-۲۳۶؛ Carman, 2003, p. 309).

در زندگی غیراصیل، دازاین خود را در اختیار شبکه‌ای از معانی پیشینی می‌گذارد که در آن، نه خود را به‌مثابه مسئله‌ای برای خویش درمی‌یابد و نه هستی را به‌مثابه معمایی که به ژرف‌نگری نیاز دارد. دازاین غیراصیل از مواجهه با معنای هستی طفره می‌رود و همه‌چیز را در پرتوی فهم کسان درک می‌کند. رسیدن به زندگی اصیل در گرو فهم اصیل از هستی، خویش و جهان است و چنین فهمی بدون رهایی از سلطه کسان و فهم همه‌گیر آنها ممکن نمی‌شود. به باور هیدگر، فقط دو راه پیش‌روی دازاین وجود دارد: نخست، رهایی از سلطه کسان و بازیابی هستی خویش و قدم گذاشتن در راه اصالت و دوم، فهم هستی، خود و جهان در پرتو فهم کسان و فروغلتیدن در ورطه ناخودینگی و عدم اصالت (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۲۳۶).

هیدگر در تحلیل این وضعیت در هستی و زمان نشان می‌دهد که این بودن غیراصیل،

1. Verfallen/ Falling



دارای سه مؤلفه اصلی است: پرگویی،^۱ کنجکاوی^۲ و ایهام^۳. این سه مؤلفه دازاین را از رویارویی با معمای هستی دور نگه می‌دارند. پرگویی، تکرار سخنی کسان است، فارغ از اینکه با حقیقت نسبتی داشته باشد. کنجکاوی جست‌وجوی سطحی و مواجهه تفننی با امور تازه است. ایهام – که پی‌آمد پرگویی و کنجکاوی است – نوعی وضعیت دوپهلوی است که در آن هیچ‌چیز کاملاً روشن نیست. در این حالت، هر سخن و هر معنا می‌تواند «این‌طور» و «آن‌طور» تفسیر شود و برداشت عمومی جای حقیقت بنشیند (هیدگر، ۱۳۹۸، صص ۲۲۶-۲۳۲).

باید توجه داشته باشیم که قصد هیدگر به دست‌دادن یک توصیف هستی‌شناختی است، نه اخلاقی. درواقع، او نحوه بودن غیراصیل را شرح می‌دهد؛ نحوه بودن دازاین در روزمرگی‌اش، نحوه گشودگی‌اش به هستی و تلقی‌اش از خویشتن و جهان. بنابراین فرار از معمای هستی ریشه در ساختار وجود آدمی دارد؛ یعنی دازاین در ساختار وجودی‌اش همواره مستعد این سقوط هستی‌شناختی است؛ ازاین‌رو زندگی غیراصیل نه حالتی عارضی، بلکه یکی از رایج‌ترین اشکال بودن در جهان است. هان-پیل^۴ این سطح از عدم اصالت را ضعیف‌تر از سطحی می‌داند که دازاین آگاهانه و برای در امان ماندن از اضطراب به دامن کسان پناه می‌برد (Han-Pile, 2013, p. 297). به این ترتیب، دازاین غیراصیل از مواجهه با معمای هستی می‌گریزد و خود را در امنیت جمعی کسان جای می‌دهد. اضطراب^۵ نزد هیدگر، لحظه‌ای استثنایی است که در آن، دازاین با خود آن‌گونه که هست مواجه می‌شود. در این لحظه، معمای هستی به صورت یک تجربه هستی‌شناسانه در برابر دازاین قرار می‌گیرد؛ اما کسان با تمام سازوکارهای دفاعی خود، همواره می‌کوشد این لحظه گشاینده را بپوشاند و دازاین را به وضعیت قبلی بازگرداند. دازاین روزمره ترجیح می‌دهد که به جای مواجهه اضطراب‌آور با پرتاب‌شدگی و قرار گرفتن در

-
1. Gereide/ Idle talk
 2. Neugier/ Curiosity
 3. Zweideutigkeit/ Ambiguity
 4. Han-Pile, Béatrice
 5. Angst/ anxiety

برابر امر نامتین و هیچ جهانی، خود را در جهان کسان غرق کند و فردیت و اصالت خویش را نادیده بگیرد؛ زیرا با گم کردن خود در کسان می تواند از زیر بار تفکر و مواجهه با معمای هستی شانه خالی کند و به نحوی کاملاً غیر محسوس، همه چیز را به کسان بسپارد. کسانی که در واقع، هیچ کس نیستند و به رغم هیچ کس بودن، تکلیف هستن توانستن دازاین، وظایف، قواعد، و معیارهای مورد نیاز او را پیشاپیش معین کرده اند (هیدگر، ۱۳۹۸، صص ۳۴۴-۳۵۴). بنابراین زندگی غیراصیل در نظر هیدگر، همان نحوه ای از بودن است که در آن دازاین، پرسش از هستی را سرکوب می کند. به تعبیر دقیق تر، این نوع زیستن، خود را از امکان بنیادی ترین پرسش انسانی - پرسش از بودن خود و حقیقت هستی - محروم می کند. این گریز نتیجه پناه بردن به آرامش کاذب جهان عمومی کسان است؛ جهانی که در آن، همه چیز معنایی از پیش تعیین شده دارد و پرسش های بنیادی در غبار زندگی روزمره فراموش می شوند. در این معنا، زندگی غیراصیل نحوه ای از بودن است که در آن، انسان به جای آنکه در پرتو هستی بزیسد، در تاریکی غفلت از آن زندگی می کند.

۲-۱. سیطره تفکر باز نمودی و اختفای هستی

تفکر باز نمودی که هیدگر، آن را در مقابل تفکر تأملی قرار می دهد، نوعی تفکر محاسبه گرانه است که در بنیان خود معطوف به نتایج فوری، قابل اندازه گیری و سودمند است. این نوع تفکر، جهان را به مجموعه ای از منابع و امکانات فرو می کاهد که باید با کمترین هزینه و بیشترین بازدهی به خدمت گرفته شوند. از این منظر، هستی به مثابه پرسشی بنیادین و رازآمیز به کلی محو می شود و جای آن را محاسبه، سنجش و مدیریت امکانات می گیرد. هیدگر هشدار می دهد که این سیطره محاسبه گرایی، حتی وقتی به ظاهر به بالاترین دستاوردهای علمی و فنی منجر می شود، در واقع پرده ای است بر امکان اندیشیدن به معنای حقیقی کلمه. در این چارچوب، زندگی غیراصیل در دوران متأخر هیدگر، به معنای گرفتار شدن در دام یک الگوی کلی از بودن است که هستی را به موجودات، و موجودات را به منابع مصرف فرو می کاهد. چنین زیستی به جای





گشودگی در برابر راز هستی، به بستن افق‌ها و تسلیم‌شدن به یک افق ازپیش تعیین‌شده می‌انجامد؛ افقی که در آن، همه ارزش‌ها و معانی بر اساس سودمندی و کارکرد تعریف می‌شوند (Heidegger, 1993 a, p. 321-323; 1966 b, pp. 45-46).

بسیاری از نویسندگان فقط پوچی زندگی مدرن را توصیف می‌کنند؛ اما هیدگر دنبال علت اصلی آن است. او این علت را همین نحوه بودن و به تبع درک انسان مدرن از خود و جهان می‌داند. انسان مدرن خود را سوژه‌ای مطلق در میان ابژه‌ها می‌بیند. بنابراین نگاه آدمی به هستی، در کنترل و مصرف اشیا خلاصه می‌شود. این نگرش باعث می‌شود انسان از معنای عمیق و ارتباط خود با هستی جدا شود. زندگی در چنین جهانی ناگزیر پوچ یا - به تعبیر اولیه هیدگر - غیراصیل است (Zimmerman, 1981, p.220).

تفکر انسان‌محور در عصر تکنولوژی به‌سویی حرکت کرده که به تدریج خود انسان هم به منبع مصرف تبدیل شده است. اگر در دوران متافیزیک مدرن، اشیا فقط برای استفاده و کنترل انسان مهم بودند، در عصر تکنولوژی، همه چیز، از جمله خود انسان تحت فرایند اطلاعات و محاسبه قرار گرفته و در جهانی یکنواخت، مانند دیگر موجودات در این سیستم جای‌گذاری و کنترل شده است (Davis, 2007, p. 178). بنابراین به باور هیدگر، عصر تکنولوژی با نوع خاصی از تفکر، رهبری می‌شود که هستی را به کلی پنهان می‌کند. این نگرش، جهان و همه آنچه در آن است، تنها به منبعی برای بهره‌برداری کارآمد و محاسبه‌پذیر تقلیل می‌دهد. این تقلیل، پرسش از معنای هستی را که ذاتاً رازآلود و غیرقابل محاسبه است، به حاشیه می‌راند و می‌پوشاند. در چنین شرایطی، زندگی غیراصیل نحوه‌ای از بودن است که در آن، فرد به جای رویارویی با راز هستی، درون یک الگوی ازپیش تعیین‌شده از بودن محبوس می‌شود.

۲. بازیابی زندگی اصیل در پرتو معمای هستی

در این قسمت، برای تبیین زندگی اصیل در پرتو معمای هستی، سه گام برمی‌داریم. در نخستین گام نشان می‌دهیم که در اندیشه هیدگر با برجسته‌شدن نقش ندای وجدان و مرگ آگاهی، رهایی از سیطره کسان و پاسداشت هستی دازاین چگونه ممکن می‌شود.

سپس، با توجه به نقش میراث نشان می‌دهیم که زندگی اصیل نزد هیدگر افزون بر بُعد اگزیستانسیال - فردی، بُعدی تاریخی - جمعی هم دارد. سپس، در گام سوم نشان می‌دهیم که زندگی اصیل، در افق متأخر اندیشه هیدگر نیازمند تفکری است که با چشمداشت هستی از سلطه‌جویی بر آن دست می‌کشد. در ادامه، هریک از این سه مرحله را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

۱-۲. رهایی از کسان و پاسداشت هستی

به باور هیدگر، فهم عامیانه‌ای که معطوف به کسان شکل می‌گیرد، خواه نظری باشد و خواه عملی، فقط به موجودات می‌پردازد و از فهم هستی باز می‌ماند. حال آنکه، موجود فقط زمانی می‌تواند در دسترس قرار گیرد که پیش از آن، هستی ولو به نحوی پیشامفهوم، فهمیده شده باشد. التفات گهگاه و غیراصیل به مرگ و زندگی، ریشه در این فهم عامیانه دارد. حال آنکه، مصممیت پیشی‌جوینده^۱ - یعنی گشودگی دازاین به امکان‌های خویش از رهگذر پذیرش آگاهانه مرگ به مثابه امکان نهایی - ما را به فهم حقیقت و هستی به منزله دو روی یک سکه دعوت می‌کند. بنابراین خود حقیقت باید فهم هستی دازاین و هستی به نحو مطلق را فراهم آورد. این امر با اهتمام به گشودگی معنای هستی پروا^۲ - یعنی ساختار بنیادین دازاین که نشان‌دهنده دغدغه‌مندی و درگیربودن همیشگی او با خود، دیگران و جهان است - حاصل می‌شود. پروای اصیل نسبتی است که در آن دازاین به جای تحریف هر چیز با اهداف خودمحورانه، اجازه می‌دهد هر چیزی خودش را چنان که هست و به شیوه خودش آشکار کند. لوازم چنین پروایی پدیده‌های اگزیستانسیال وجدان، مرگ و تقصیر هستند (Zimmerman, 1981, p. 44؛ هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۳۹۹-۴۰۱).

توجه به ندای وجدان و گوش سپردن به آن، از آنجاکه می‌تواند بهره‌مندی دازاین از خودهستن توانستن را آشکار کند، شرط لازم بازگردانی خود اصیل به خویشستن و گذر از خود تعین یافته به واسطه کسان است. دازاین روزمره با گوش سپردن به خود کسان و

1. vorlaufende Entschlossenheit/ Anticipatory Resoluteness

2. Sorge/ Care





گم کردن خود در پرگویی و عمومیت آنها، از شنیدن خودِ اصیل و خودینه‌اش باز می‌ماند؛ از این رو نیازمند فراخوانی است که گوش‌سپاری به کسان را در هم بکوبد و او را از خودِ کسان به خودِ خویش رهنمون شود. این از خود‌گذشتگی و خودیابی را باید به نحو هستی‌شناختی درک کرد. به تعبیر هیدگر، خودِ کسان به‌سوی خود دعوت می‌شود، اما نه آن خودی که ابژه داوریِ خویش و یا موردِ واکاوی‌های روان‌شناختی باشد، بلکه خودی که نحوه وجودش در جهان‌بودن است (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۳۴۳-۳۵۰). (Golomb, 1995, pp.78-79).

هیدگر تصریح می‌کند که فراخوان نه‌فقط از جانب خودِ ما نیست و به‌نحو ارادی، برنامه‌ریزی و انجام نمی‌شود، بلکه خلاف انتظار و اراده ماست. با این حال، فراخوان از سوی دیگری‌ای که با من در جهان است هم نمی‌آید، بلکه به تعبیر هیدگر، «فراخوان از من و با این حال از فراسوی من می‌آید» (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۳۵۲). بنجامین کرو استدلال می‌کند که هیدگر با تأکید بر بُعد پیش‌بینی‌ناپذیر ندای وجدان، در صدد مقاومت در برابر هرگونه تلاش برای عقلانی‌سازی یا تبیین نظام‌مند این پدیدار است. از منظر او، ندای وجدان نه امری قابل‌پیش‌بینی و محاسبه‌پذیر، بلکه گواهی بر قدرت امر غیرمنتظره در گشودن امکان‌های نوین برای وجود انسانی است؛ قدرتی که می‌تواند مسیر زندگی فرد را به‌نحوی بنیادین دگرگون سازد و افق آینده‌ای نو را در برابر او بگشاید (Crowe, 2006, p. 183).

وجدان به‌مثابه فراخوانِ پروا آشکار می‌شود و از آن جهت که ساختار بنیادین هستی دازاین پرواست، ممکن می‌گردد (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۳۵۵). سامان‌دهی تمامیت پروا با زمانمندی‌ای است که وحدت‌بخشی اگزیستانس، واقع‌بودگی و سقوط است؛ سه مؤلفه‌ای که در وجه زمانی با آینده، گذشته و حال پیوند می‌خورند. زمانمندی، برون‌خویشی نخستینی است که ذاتش زمانیدن و از خود به در آمدنِ مستمر در وحدت برون‌خویشی‌هاست؛ یعنی دازاین همواره از خود فراتر می‌رود و در جریان مستمر خود، گذشته، حال و آینده را در وحدتی پیوسته کنار هم می‌آورد. به باور هیدگر، آینده در وحدت برون‌خویشانه زمانمندی اولیه و خودینه بر دیگر زمان‌ها مقدم است؛ زیرا دازاین

همواره با نگاه به آینده و امکان‌های پیش‌رو حرکت می‌کند و این نگاه آینده‌محور، اساس شکل‌گیری زمان‌مندی است. پروا نشان می‌دهد که دازاین چگونه به‌سوی مرگ خود پیش می‌رود و با آگاهی از فناپذیری‌اش زندگی می‌کند. بنابراین زمان‌مندی بر پایهٔ آینده شکل می‌گیرد و پروا حکایت از نحوهٔ وجودی‌ای دارد که به‌سوی مرگ است (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۴۱۶؛ Carman, 2003, p. 6).

مرگ در اندیشهٔ هیدگر روی دیگر سکهٔ زندگی است و دازاین با آگاهی از آن می‌تواند اهمیت انتخاب‌هایش را در فرصتی محدود درک کند و به زندگی اصیل روی آورد؛ زیرا دازاین همواره نه‌هنوزی است که به‌سوی پایان جریان دارد، و به‌سوی پایان آمدنِ دازاین امری اختصاصی و نیابت‌ناپذیر است. به تعبیر هیدگر، دازاین، مادامی که هست، همواره پیشاپیش نه‌هنوز خویش است. به بیان دیگر، دازاین همواره در حال حرکت به‌سوی پایان خود یعنی مرگ قرار دارد. این به‌سوی پایان آمدن امری شخصی و یگانه است و هیچ موجود دیگری نمی‌تواند آن را به‌جای دازاین تجربه کند. در جهان‌اندیشگی هیدگر مرگ نه بر پایان رسیدن دازاین، بلکه بر هستی به‌سوی پایان آن دلالت می‌کند. مرگ شیوه‌ای از بودن است که دازاین به‌محض هستی یافتنش آن را بر عهده می‌گیرد (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۳۱۳-۳۱۷؛ Inwood, 1997, p. 70). باین‌همه، کسان، تکلیف مرگ را هم پیشاپیش مشخص کرده و در پرگویی و تعبیر عمومی خود، آن را تا سرحد یک امر روزمره و عمومی پایین آورده‌اند. بنابراین مرگ نیز توجهی را به خودش جلب نمی‌کند و اضطرابی نمی‌آفریند. باین‌وصف، مرگ روزی فرا می‌رسد؛ اما هم‌اکنون با ما کاری ندارد. در چنین تعبیری، مرگ امر نامتعینی است که نه با جهان من متفرد، بلکه با جهان کسان گره می‌خورد. کسان مواجهه با اضطراب مرگی را که هر آن ممکن است، پوشیده می‌دارند و همه را تسلی می‌دهند. این همان خصیصهٔ آرامش‌بخش سقوط و فروغلتیدن دازاین در زندگی غیراصیل است (هیدگر، ۱۳۹۸، صص ۳۲۵-۳۳۳). حال آنکه، مرگ خوددینه‌ترین امکان دازاین است و دازاین با اتکای به نحوهٔ بودنی که به‌سوی مرگ است، می‌تواند بر هستن توانستن خویش پیشی بجوید. به تعبیر هیدگر، «پیشی‌جستن، گم‌گشتگی در خود کسان را بر دازاین عیان می‌کند و او را در برابر این





امکان قرار می‌دهد که نخست بدون حمایت از جانب دگرپروایی دلمشغولانه خودش باشد، اما خودش باشد در آزادی‌ای شورمندانه، رهاشده از توهّمات کسان، واقع‌بوده، متیقّن به خود و مضطربانه» (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۳۴۱). بنابراین در نگاه هیدگر انسان وقتی مرگ را به مثابه امکان قطعی و همواره حاضر بپذیرد، می‌تواند دیگر امکان‌های زندگی‌اش را روشن‌تر ببیند و خودش را به صورت یک کل بفهمد؛ یعنی با مرگ، بر همه امکان‌های بودنش پیشی می‌گیرد و آنها را در پرتو این امکان نهایی سامان می‌دهد. این امر، دازاین را از گم‌گشتگی در زندگی روزمره و تقلید از دیگران رها می‌کند و این امکان را به او می‌دهد که خود واقعی‌اش را کشف کند؛ وجودی که آزاد، آگاه به خویش، رها از توهّمات جمعی، و هم‌زمان با اضطرابی اصیل نسبت به هستی، زندگی می‌کند.

مقصر بودن ذاتی دازاین هم با مصممیت پیشی‌جوینده‌اش فهمیده می‌شود و خودینه‌ترین خود دازاین در حین طرح‌افکنی، تقصیرش را به منزله بنیان پرتاب‌شده نابودگی بر عهده می‌گیرد. باین حال، بر عهده گرفتن پرتاب‌شدگی در گرو این است که دازاین به‌رغم آینده‌سویی بتواند خود پیشاپیش بوده‌اش باشد (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۴۱۱). در این نحوه بودن است که دازاین متعهد می‌شود فقط به آن امکان‌هایی بپردازد که همیشه متعلق به خود او بوده‌اند. بنابراین گذشته‌اش را در چارچوب آینده خود تفسیر می‌کند و خود را در فرایند شدن، آن کسی می‌بیند که پیش‌تر هست (Zimmerman, 1981, p. 123). به بیان دیگر، طرح‌افکنی دازاین نه فقط به‌سوی آینده پیش‌رو، بلکه معطوف به گذشته پشت سر اوست. تمامیت دازاین در میان تولد و مرگ معنا می‌شود (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۴۷۲)؛ دازاینی که به‌سوی مرگ بودن خویش را پیش چشم دارد و خود را در امکانی به میراث رسیده و در عین حال انتخاب شده، به خودش می‌سپارد (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۴۸۳). بنابراین انسان پرتاب‌شده به جهانی است که خودش انتخاب نکرده است؛ اما می‌تواند با پذیرش فعالانه این شرایط و با آگاهی از فرصت محدود و پایان‌پذیری عمرش، گذشته را به مثابه میراثی که مجلای هستی است، در پرتو آینده بازخوانی کند و با گزینش آگاهانه امکاناتی که از پیش به او رسیده است، سرنوشت خود را آزادانه برگزیند.

۲-۲. میراث و افق تاریخی آشکارگی هستی

در هستی و زمان، پیوند زندگی اصیل با میراث نشان می‌دهد که تقدیر فردی دازاین همواره در ارتباطی تنگاتنگ با تقدیر جمعی قرار دارد و همین نسبت، زمینه‌ساز تاریخ‌مندی کامل و خودینه او می‌شود (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۴۷۸). در افق زندگی غیراصیل، کسان گذشته را تنها چیزی می‌فهمد که پشت سر نهاده‌ایم و ازاین‌رو امکان بازگشودن دوباره آنچه بوده است، از دست می‌دهد. در چنین وضعیتی، تقدیر در پس روزمرگی پنهان می‌شود و کسان از انتخاب اصیل طفره می‌رود؛ گذشته تنها در پرتو امروز فهم می‌شود و در حاضرسازیِ سطحیِ اکنون گم می‌گردد. در مقابل، دازاین اصیل رسم‌ورسوم کسان را به پرسش می‌گیرد و از محدودیت‌های امروز فراتر می‌رود. اگرستانس تاریخ‌مند و اصیل، تاریخ را به‌مثابه بازگشت امکان‌ات فهم می‌کند؛ درحالی‌که کسان فقط به جست‌وجوی امر مدرن بسنده می‌کند. باین‌همه، هیدگر تأکید می‌کند که درک درست تاریخ‌مندی دازاین - که یکی از بنیادی‌ترین شروط زندگی اصیل است - درنهایت، به تأمل در معمای هستی وابسته است (هیدگر، ۱۳۹۸، صص ۴۸۸-۴۸۹).

معمای هستی مسئله محوری اندیشه مارتین هیدگر است. پرسش از معنا و دغدغه درک حقیقت هستی، نه‌فقط بنیان پروژه هستی و زمان (۱۹۲۷م) را تشکیل می‌دهد، بلکه در آثار دوره متأخر او نیز گرچه در زبان و افقی دیگر، استمرار می‌یابد؛ همان‌طور که کارمن می‌گوید دغدغه هیدگر در مقالات ۱۹۸۲م نه‌فقط به پرسش گرفتن موجودات، بلکه پرسشگری از خود هستی است (Carman, 2003, pp. 8-9). بخشی از تلاش هیدگر معطوف به آشکارکردن تغییراتی تاریخی است که فهم انسان غربی از هستی را تحت تأثیر قرار داده است (Zimmerman, 1981, p. 123). به باور هیدگر، حقیقت هستی در خلال سنت متافیزیکی غرب، به تدریج در حجاب فرو رفته است؛ ازاین‌رو ساخت‌گشایی را به‌مثابه ابزاری برای شکستن صلیبت سنت متافیزیکی و آشکارکردن لایه‌های اولیه تجربه هستی مطرح می‌کند؛ روشی که هدفش تحلیل و گشودن ساختارهای ذهنی و تاریخی تثبیت‌شده است. چنان‌که بنجامین کرو می‌گوید دغدغه





اصلی هیدگر از پیوند دادن ساخت گشایی با سنت و تاریخ چیزی جز دلیل اصلی اکثر تلاش‌های فلسفی‌اش نیست؛ یعنی دغدغه‌ای عمیق نسبت به ارزش یک شیوه زندگی اصیل (Crowe, 2006, pp. 243-244) جهان اولیه دازاین، گذشته اوست؛ گذشته‌ای که لزوماً اصالت ندارد؛ زیرا آمیخته با حجاب‌هایی است که در طول زمان بر آن افکنده شده است. بنابراین ساخت گشایی^۱ شرط لازم رسیدن به تجربه‌های اصیل و نخستین هستی است (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۲۸). از این منظر، ساخت گشایی و رجوع به میراث دو روی یک سکه هستند. ساخت گشایی ما را از حجاب‌های تحمیل شده تاریخی می‌رهاند، و رجوع اصیل به میراث، امکان دستیابی دوباره به سرچشمه‌های فهم هستی را برای یک قوم تاریخی فراهم می‌آورد.

مطرح شدن میراث در هستی و زمان نشان می‌دهد که هر فرد فقط به اندازه امکانات جامعه تاریخی خود می‌تواند به اصالت برسد. یک جامعه یا قوم تاریخی با احیای میراث خود یعنی با به فعلیت رساندن امکانات خاص خود، اصیل می‌شود. به‌رغم اینکه در هستی و زمان نسبت هستی و سرنوشت اقوام تاریخی به‌طور کامل بررسی نشده است، هیدگر می‌داند که دوره‌های تاریخی تفاوت‌های بنیادینی دارند؛ زیرا هستی به گونه‌های مختلفی فهم می‌شود. بعدها هیدگر روشن کرد که سرنوشت هر قوم تاریخی توسط خودِ هستی متناسب با شیوه‌های آشکارشدنش در طول تاریخ مشخص می‌شود.

در تفکر متأخر هیدگر، پیش و بیش از آنکه انسان نحوه ظهور موجودات را معین کند، خودِ هستی است که نامستوری‌اش را به نحوی از انحا محقق می‌کند. پس نباید گونه‌های مختلف سروکار داشتن با موجودات را تنها به انگیزه‌ها و کنش‌های انسان نسبت داد و او را در گذر از موجودات به ظهور رسیده تا موجوداتِ ابره‌شده، و از موجوداتِ ابره‌شده تا موجودات به‌منزله منابع مصرف، تنها عامل تعیین‌کننده دانست (Heidegger, 1993 a, p. 324). باین‌همه، آدمی می‌تواند با پرسش از چستی هستی و چگونگی آشکارگی‌اش از غرق شدن در شیوه مسلط زمانه فاصله گیرد و با شناخت بهتر خویش و

1. Destruktion/ Destruction

هستی در نحوه انکشاف هستی و سروکارداشتش با موجودات، نقش آفرین باشد. اگر غیر از این بود ما گمان می کردیم که نحوه مواجهه دوران ما با هستی و موجودات، یگانه نحوه مواجهه‌ای است که در همه دوران‌ها وجود داشته است.

هیدگر در هستی و زمان از سویی، فهم هستی را مختص به دازاین می‌داند و تأکید می‌کند که این فهم متناسب با هستی بالفعل دازاین می‌تواند دچار رشد یا انحطاط شود (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۲۳) و از سویی دیگر، خاطر نشان می‌کند که دازاین خودش و هستی به نحو عام را برپایه جهان می‌فهمد (هیدگر، ۱۳۹۸، ص ۳۰). هرچقدر دازاین به زندگی اصیل و یافتن گزینش گرانه امکان‌های وجودی‌اش نزدیک‌تر شود، از کثرت بی‌پایان امکان‌هایی چون رضایت‌مندی، سهل‌انگاری و طفره‌روی فاصله می‌گیرد و می‌تواند به ساحت تقدیرش وارد شود. باین حال، دازاین پرتاب‌شده در جهانی قرار گرفته است که در آن، همیشه با دیگران درگیر است و اغلب خود را در میان آنها گم می‌کند؛ به‌طوری که امکان‌های وجودی خود را از طریق برداشت‌های دیگران می‌فهمد؛ ازاین‌رو نیازمند عزم راسخی است که از طریق آن به خود بیاید و امکان‌های واقع‌بوده طرح‌افکنی‌های خودینه و اصیل را برپایه میراثی بگشاید که مصممیت پرتاب‌شده آن را بر عهده می‌گیرد (هیدگر، ۱۳۹۸، صص ۴۷۸-۴۸۳). مقصود هیدگر از مصممیت پرتاب‌شده، عزم راسخی است که به‌واسطه آن، فرد شرایط تاریخ، فرهنگ و محدودیت‌هایش را می‌پذیرد و از دل همان‌ها، زندگی خود را می‌سازد. این مفهوم، دوگانه منفعل-فعال را درهم می‌شکند و هستی انسان را به‌صورت امری یکپارچه و پویا توصیف می‌کند.

هیدگر متأخر گاهی از خانه و سرزمینی که هرکس در آن سکنا گزیده است و همچنین از اکنون به مثابه لحظه‌ای که پی‌آمد لحظات بی‌شماری است که این سرزمین از سر گذرانده، به میراث تاریخی - فرهنگی پل می‌زند. او در خطابه یادبود که در بزرگداشت کروتزر، موسیقی‌دان آلمانی ایراد شده بود، از حاضران می‌خواهد به این بیندیشند که چگونه چنین هنرمندانی در سرزمین آنها پدید آمده و چنین آثاری هنری در خاک آنها جوانه زده است. به باور هیدگر، شکوفایی هنرمندان یک سرزمین را باید مرهون خاک و زیست‌بومی دانست که در آن ریشه دارند (Heidegger, 1966 b, pp. 47-48).





هیدگر فلسفه‌ورزی‌اش را حاصل زیست روستایی و گوش سپردن به نجوای کوه‌ها و جنگل و مزارع می‌داند. به باور او، این نحوه تفکر و زیستن ریشه‌ای محکم و صدها ساله در خاک آلمان دارد و با هیچ چیز دیگری قابل معاوضه نیست (Heidegger, 1981, pp. 28-29). او اذعان می‌کند بسیاری از آلمانی‌ها وطنشان را از دست داده‌اند و آنهایی هم که در وطن خویش مانده‌اند، گرفتار رادیو، تلویزیون و مجلات مصور شده‌اند و از کشتزار، زمین و آسمانشان دور افتاده‌اند (Heidegger, 1966 b, p. 48).

به نظر می‌رسد هیدگر نه فقط از بی‌خانمانی مردم آلمان که از بی‌خانمانی انسان معاصر سخن می‌گوید. انسانی که از دیدن امکان‌های منحصربه‌فرد سنت و زیست‌بومش عاجز است و به جای خاک، ریشه در هوا دارد. هیدگر بر این باور است که در عصر مدرن، ساختار بنیادین ارتباط انسان با جهان دگرگون شده است و همین امر، مانع از التفات او به زیست‌بومش می‌شود. هیدگر برای یافتن یک بنیاد جدید به تفکر تأملی چشم امید دوخته است (Heidegger, 1966 b, pp. 50-53).

۲-۳. رهایی از تفکر بازنمودی و چشمداشت هستی

در اندیشه متأخر هیدگر، زندگی اصیل و رویارویی با معمای هستی در گرو حرکت از تفکر بازنمودی به تفکر تأملی است. به باور هیدگر، بشر امروز از تفکر اصیل گریزان است و در عین حال، داعیه‌دار تفکر است؛ زیرا پژوهش‌ها و پیشرفت‌های علمی و تلاش وافر دانشمندان را پیش چشم دارد. هیدگر این تلاش‌ها و دستاوردها را ارج می‌نهد؛ اما یادآوری می‌کند که اینها نوعی خاص از تفکر است؛ تفکر حسابگرانه‌ای که با برنامه‌ریزی و چشمداشت نتایج معین و محاسبه ظاهری هزینه و فایده، به دنبال پیدا کردن اقتصادی‌ترین راه ممکن برای بهره‌بردن از امکانات است؛ تفکری که همه چیز جز خودش را می‌پاید. برخلاف تفکر تأملی که واجد درون‌نگری و فاقد غرض سوداگرانه است. در اندیشه هیدگر، انسان امروز، به جای درنگ در معمای هستی، به سوی شکل خاصی از تفکر روی آورده است که هدف آن، نه گشودن افق معنایی هستی، بلکه بهینه‌سازی و بهره‌برداری هرچه کارآمدتر از موجودات است. تفکر بازنمودی و

محاسبه‌گرانه که هیدگر آن را در مقابل تفکر تأملی قرار می‌دهد، در بنیان خود، معطوف به نتایج فوری، قابل اندازه‌گیری و سودمند است. این نوع تفکر، جهان را به مجموعه‌ای از منابع و امکانات فرومی‌کاهد که باید با کمترین هزینه و بیشترین بازدهی به خدمت گرفته شوند (Heidegger, 1966 b, pp. 45-46). چنان‌که زیمرمن می‌گوید از دیدگاه انسان غربی مبارزه برای تسلط بر موجودات به پیشرفت‌های بزرگی در زندگی او منجر شده است؛ اما به قیمتی گزاف؛ یعنی پنهان‌شدن هستی. غفلت از هستی ما را شیفته تسلط بر موجوداتی کرده است که در پرتو آن آشکار شده‌اند (Zimmerman, 1981, p. 200).

در تفکر هیدگر، همواره به فراتر رفتن از ابژه‌ها و درک هستی به منزله افق معنا بخش به موجودات، توجه ویژه‌ای شده است؛ اما هیدگر متأخر از این درک هم عبور می‌کند و وجود را به مثابه گستره‌ای می‌فهمد که درکش از عهده تفکر بازنمودی به کلی خارج است. گویی هیدگر متأخر بر آن است تا برای غلبه بر سوژکتیویسم گام استوارتری بردارد و وجود را نه فقط به منزله افق پیش‌روی آدمی، بلکه به مثابه امری که محیط و مسلط بر همه‌چیز، از جمله انسان است، پیش چشم آورد (Heidegger, 1966 a, pp. 63-66). هیدگر به درک تازه و متفاوتی از هستی و رابطه با آن اشاره می‌کند. او از هستی به مثابه گستره و قلمرویی سخن می‌گوید که باید خود را در آن رها کنیم. باید به جای تحمیل خویش به هستی، تسلیم آن شویم؛ فقط در این صورت است که می‌توانیم به ساحت وارستگی بار یابیم و با عبور از پندارهای بازنمودی، به رابطه حقیقی با وجود و موجودات نائل شویم. وارستگی قدم گذاشتن در یک راه بی‌پایان و چشمداشت امر نامتعیین است. به بیان دیگر، وارستگی مستلزم چشمداشت است و چشمداشت چیزی نیست جز رهاکردن خویش در گشودگی گستره‌بازی که بر ما حاکم است (Heidegger, 1966 a, pp. 66-72). بنابراین زندگی اصیل در اندیشه متأخر هیدگر، عبور از تفکر بازنمودی به تفکر تأملی است. تفکر تأملی همان وارستگی است و وارستگی باریافتن به ساحتی است که در آن، حقیقت هستی و ذات تفکر پی‌جویی می‌شود، آن‌هم با چشمداشت راز و درک هستی به منزله گستره‌ای باز که هرآنچه هست را گردآورده و پناه داده است. در این گستره گشوده، چیزها نه به مثابه ابژه و برابر ایستای





آدمی، بلکه چنان که هستند، سکنا گزیده‌اند. به همین دلیل است که درک گستره و هر آنچه در آن است، به چنگ تفکر بازنمودی نمی‌آید؛ زیرا تفکر بازنمودی هر چیزی را به ابژه تبدیل می‌کند. بنابراین گوهره تفکر تأملی، انتظار و چشمداشت است. متعلق چشمداشت نه یک بازنمود ذهنی که خود امری است که ما در انتظار آن به سر می‌بریم. انتظار، چیزی جز گشوده‌بودن به ساحت راز و گستره بی‌کران نیست (Heidegger, 1966 a, pp. 64-68; Davis, 2014, p. 177).

دیویس^۱ توجه هیدگر به وارستگی را انتظار هیدگر برای چرخشی در تاریخ هستی و تغییری در جوهره انسانی می‌داند که هستی‌اش به مثابه اراده معطوف به قدرت و اراده معطوف به اراده تکنولوژیکی آشکار می‌شود (Davis, 2014, p. 168). مایستر اکهارت وارستگی را عطیه‌ای الهی می‌دانست که در دل‌های مستعد جوانه می‌زند. دل‌هایی که در سواد تشبه به خدا، رو به سوی عدم کرده‌اند و بدین واسطه قابلیت این را یافته‌اند که مجرای مشیت الهی باشند (Eckhart, 2007, p. 572). هیدگر به‌رغم اینکه از اکهارت به نیکی یاد می‌کند، اما اذعان می‌دارد که مقصودش از وارستگی رهاکردن اراده خود به نفع مشیت الهی نیست. به این نکته هم باید توجه داشت که وارستگی در جهان‌اندیشگی هیدگر هم پیوند با ناارادگی است، نه بی‌عملی. مقصود از ناارادگی نفی ارادی اراده است؛ یعنی برگزیدن و انتخاب کردن اراده نکردن. بنابراین تقرب به ذات تفکر در گرو نفی ارادی اراده است. در غیر این صورت، ما به ورطه تفکر بازنمودی فرومی‌غلطیم و از ورود به ساحت تفکر تأملی باز می‌مانیم. اما اگر به سلامت از این مرحله عبور کنیم و با نفی اراده به ساحت تفکر تأملی – یعنی تفکری که ارادی و بازنمودی نیست – بار یابیم، می‌توانیم به معنای وجود و حقیقت هستی نزدیک شویم. باین حال، شرط عبور از این مرحله آن است که آمادگی لازم را پیدا کنیم. کار ما زمینه‌سازی است. ما باید مهبای وارستگی و چشم انتظار آن باشیم؛ از این رو وارستگی و باریافتن به ساحت تفکر، به‌واقع یک فعالیت نیست، چنان که انفعال هم نیست، بلکه چیزی است و رای این تمایز (Heidegger, 1966 a, pp. 59-62).

1. Davis, Bret W

چنان‌که دیویس می‌گوید مقصود هیدگر از اراده مذموم نه یکی از قوای نفس انسان، بلکه نسبتی با هستی است که در آن آدمی به دنبال فراتر رفتن از خویش و تسلط بر موجودات است (Davis, 2014, p. 173). بنابراین چنان‌که خود هیدگر تصریح می‌کند، وارستگی نه فقط روی گردانی از زندگی نیست، بلکه عزم راسخی برای انتخاب زندگی اصیل و خودگشودگی دازاین در مواجهه با گستره گشوده است. او برای توصیف رابطه درست با موجودات از سکنادادن موجودات در قلمرو گستره گشوده و ابرهنکردنشان سخن می‌گوید (Heidegger, 1966 a, pp. 80-81). بنابراین وارستگی به معنای چشمداشت هستی است و دازاین اصیل این امکان را فراهم می‌کند که موجودات و امور چنان‌که هستند، در گستره هستی خود را آشکار سازند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، با تمرکز بر دغدغه بنیادین هیدگر یعنی معمای هستی، تفسیری جامع‌تر از زندگی اصیل ارائه شد؛ تفسیری که هم عناصر اگزیستانسیال، هم ابعاد تاریخی - فرهنگی و هم افق هستی‌شناختی را هم‌زمان و در ارتباط با هم در نظر می‌گیرد. در این چشم‌انداز، زندگی اصیل نزد هیدگر، چه در دوره متقدم و چه در دوره متأخر، نحوه‌ای از بودن است که در آن، دازاین همواره به درک معنای هستی و تقرب به حقیقت آن چشم دوخته است. و زندگی غیراصیل، روی‌تافتن از مواجهه با معمای هستی است. دازاین غیراصیل پرسش از هستی را سرکوب می‌کند و به امنیت ظاهری معانی ازپیش داده‌شده پناه می‌برد، بی‌آنکه با راز بنیادین بودن خود و حقیقت هستی روبه‌رو شود.

در این پژوهش نشان داده شد که حتی در هستی و زمان، زندگی اصیل در نسبت دوسویه با هستی و میراث تاریخی معنا می‌شود؛ و در آثار متأخر هیدگر، با محوریت یافتن هستی به‌جای دازاین، مسیر خوددینگی به وارستگی را طی می‌کند. چارچوب سه‌مرحله‌ای ارائه‌شده، دیدگاهی منسجم برای فهم زندگی اصیل در تفکر در راه هیدگر را فراهم می‌آورد و می‌تواند راهنمای بازاندیشی در امکان‌های زیست انسانی در جهان مدرن و تکنولوژیک امروز باشد.





در افق هستی و زمان، زندگی اصیل ازسویی، با رهایی از کسان به واسطه گوش سپردن به ندای وجدان و مرگ آگاهی و پاسداشت هستی دازاین، و از سویی دیگر، به میراث فرهنگی - تاریخی و پی جویی تعین اصیل تری از هستی گره می خورد. در اواخر هستی و زمان و سپس در آثار دوره متأخر هیدگر، میراث و تاریخ مندی دازاین نقشی اساسی در بازیابی زندگی اصیل پیدا می کند. در این چارچوب، نسبت میان دازاین و هستی، رابطه ای دوسویه است. از یک سو، دازاین اصیل است که می تواند امکان بازیابی گشودگی حقیقت هستی را فراهم کند، و از سوی دیگر، دازاین فقط در افق تاریخی - هستی شناختی معینی می تواند از هستی آگاه شود. بنابراین هرچه دازاین اصیل تر باشد، فهم او از هستی نیز ژرف تر و به حقیقت نزدیک تر است؛ اما این فهم، همواره از درون جهان خاصی شکل می گیرد؛ جهانی که گذشته دازاین را شکل می دهد و افق امکان های پیش روی او را ترسیم می کند. در این معنا، زندگی اصیل نه فقط به ندای وجدان و مرگ آگاهی، بلکه به افقی تاریخی - هستی شناختی وابسته است که در آن دازاین پرتاب شده است. بنابراین بازیابی زندگی اصیل نیازمند افق گشایی تاریخی حقیقت هستی است. اگر هستی در تاریخی خاص به حجاب تکنیکی یا متافیزیکی فرو افتاده باشد، امکان های فهم و زیستن اصیل نیز در بند آن پنهان شدگی باقی می مانند. به بیان دیگر، برای آنکه دازاین بتواند با مرگ مواجه شود، ندای وجدان را بشنود، و به خویشتن اصیل خود بازگردد، باید ابتدا در جهانی باشد که هنوز صدای هستی در آن پژواکی دارد. از همین رو، در دوره متأخر، هیدگر تأکید را از خودپندگی به سوی وارستگی سوق می دهد. در اینجا، نقش تفکر تأملی برجسته می شود. مهم ترین مؤلفه زندگی اصیل در اندیشه هیدگر متأخر، رسیدن به ساحتی است که در آن، تفکر نوعی چشمداشت هستی است. در نهایت، هیدگر برای رسیدن به زندگی اصیل و گذر از متافیزیک و گشتل، وارستگی را که همان گذر از تفکر باز نمودی به سوی تفکر تأملی است، راه چاره می داند.

وارستگی به معنای آمادگی برای زیستن در ساحت گشوده هستی است؛ جایی که حقیقت نه موضوعی برای تسلط و بازنمایی، بلکه رازی است که باید در برابر آن ایستاد،

گوش سپرد، و هم‌زمان آن را پناه داد و بدان پناه برد. در این ساحت، چیزها دیگر
ابژه‌های ایستا در برابر سوژه شناسای مدرن نیستند، بلکه موجوداتی هستند که در
گشودگی هستی سکنا گزیده‌اند؛ چیزهایی که تنها در افق رازی گشوده، خود را
چنان‌که هستند، می‌نمایانند. دازاین اصیل، دازاینی است که در آستانه گشودگی هستی
سکنی گزیند، جهان را ابژه و یا منبع مصرف نبیند، و به چیزها امکان دهد که چنان‌که
هستند، باشند؛ چنین بودنی، پاسخ متعالی‌تری است به معمای هستی که انسان با
چشمداشت هستی، در گستره گشوده آن زندگی می‌کند.



فهرست منابع

- آقامهدی صراف، وحیده. (۱۴۰۰). زندگی اصیل و مؤلفه‌های آن از دیدگاه سورن کی‌یرکگور و مارتین هایدگر (استاد راهنما: امیرعباس علیزمانی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران، دانشکده کلام و فلسفه اسلامی، گروه فلسفه دین.
- عرب، زینب. (۱۴۰۲). تقریری بر مفهوم معنا در اندیشه هایدگر متقدم: دازاین و کشف حقیقت وجود. فلسفه، کلام و عرفان، ۱۰(۳)، صص ۷۵-۱۰۴.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۹۸). هستی و زمان (مترجم: عبدالکریم رشیدیان). تهران: نشر نی.
- Ali Moin, M. (2022.). *Heidegger on selfhood: Recontextualizing the concept of authenticity*. *Iranian Journal of Contemporary Philosophy*, 7(2), pp. 115-144.
- Brien, M. O. (2011). *Heidegger and Authenticity: From Resoluteness to Releasement*. London: Continuum International Publishing Group.
- Carman, T. (2003). *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crowe, B. D. (2006). *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Davis, B. W. (2007). *Heidegger and the Will*. Evanston: Northwestern University Press.
- Davis, B. W. (2014). Will and Gelassenheit (B. W. Davis, Ed.). *Martin Heidegger: Key Concepts*. London: Routledge. pp. 168-183
- Eckhart, M. (2007). On detachment (M. O'C. Walshe, Trans. & Ed.). *The complete mystical works of Meister Eckhart*. Crossroad Publishing. pp. 566-576
- Golomb, J. (1995). *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*. New York: Routledge.
- Han-Pile, B. (2013). Freedom and the 'Choice to Choose Oneself' in Being and Time (M. A. Wrathall, Ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Heidegger, M. (1993 a). The Question Concerning Technology (D. F. Krell, Trans.). *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. New York: HarperCollins. pp. 307-343
- Heidegger, M. (1993 b). Letter On Humanism (D. F. Krell, trans.). *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. New York: HarperCollins. pp. 213-267
- Heidegger, M. (1966 a). Conversation on a Country Path about Thinking (A. Anderson & E. H. Freund, Trans.). In *Discourse on Thinking* (pp. 58-89). New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1966 b). Memorial Address (A. Anderson & E. H. Freund, Trans.). In *Discourse on Thinking*. New York: Harper & Row. pp. 43-58
- Heidegger, M. (1981). Why Do I Stay in the Provinces? (T. Sheehan, Trans.). *Heidegger; The Man And The Thinker*. United States of America: Chicago Publishing. pp. 27-31
- Inwood, M. (1997). *Heidegger: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- O'Brien, M. (2014). *Heidegger and authenticity: From resoluteness to Gelassenheit*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781472548936>
- Travers, M. (2019). *The Writing of Aletheia: Martin Heidegger in Language*. Oxford: Peter Lang Ltd.
- Wrathall, M. (Ed.). (2011). *Authenticity and modernity*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511997977>
- Zimmerman, M. E. (1981). *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*. Athens: Ohio University Press.



The Solution to the Philosophical Challenge of the Identity of the Ancient Soul Based on Imamiyyah Narrations*

Sha'ban Nosrati¹ 

Mohammad Rakaei²

1. Assistant Professor, Department of Methodology and Epistemological Foundations of Kalam, Research Institute of Ahl al-Bayt Kalam, Research Institute of Quran and Hadith, Qom, Iran (**Corresponding Author**). nosrati.s@riqh.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Methodology and Epistemological Foundations of Kalam, Research Institute of Ahl al-Bayt Kalam, Research Institute of Quran and Hadith, Qom, Iran. rakae.m@riqh.ac.ir



Abstract

In anthropology based on Imamiyyah narrations, the human being is a multidimensional entity possessing different souls, each playing a specific role. The identity of the ancient soul (*Rūḥ Qadīmah*) is one of the philosophical challenges in this anthropology. The present study investigates the identity and characteristics of the ancient soul and analyzes its relationship with other souls. The goal of this research is, on the one hand, to clarify whether the ancient soul has an independent existence and a separate and distinct identity in the realm of human life, and on the other hand, what function this entity pursues. This research seeks to solve this problem using the method of narrative analysis and a textualist approach. In Imamiyyah narrations, two categories of characteristics have been identified for the ancient soul: distinguishing

۸۸

 فصلنامه
 فلسفه اسلامی
 شماره ۴، ۱۴۰۴

* Nosrati, Sh. & Rakaei, M. (2025). The Solution to the Philosophical Challenge of the Identity of the Ancient Soul Based on Imamiyyah Narrations. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(4), pp. 88-112.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71867.2235>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/05/13 • **Revised:** 2025/09/06 • **Accepted:** 2025/09/07 • **Online Publication:** 2025/12/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



characteristics and general characteristics. The most important characteristic of the ancient soul is its temporal dimension, which distinguishes it from other souls. This dimension refers to the existence of the ancient soul in the loins (*aṣlāb*) and wombs (*arḥām*). This soul possesses life, but this life is limited only to a specific type of life, which is the ancient life (*ḥayāt qadīm*). Its function is to preserve minimal identity and subsistence in the loins and wombs. This soul lacks consciousness and will and has no effect on human felicity (*sa'ādah*) or wretchedness (*shaqāwah*). The ancient soul sustains the human being's existence in the realm of human life, especially during its presence in the loins and wombs. This soul stands in contrast to the "Soul of Transformation" (*Rūḥ al-Taḥawwul*) and the "Soul of Life and Permanence" (*Rūḥ al-Ḥayāt wa al-Baqā'*); meaning, the preservation of identity is related to the ancient soul, while change and growth are related to the soul of transformation. The ancient soul is not the vegetative soul (*Rūḥ Nabātī*), the animal soul (*Rūḥ Ḥaywānī*), the rational soul (*Nafs Nāṭiqah*), the locus of the soul, the potential for becoming human, the souls before the bodies, or the seminal existence (*Mawjūd Dharri*). This article is written in a descriptive-analytical method.

Keywords

Ancient Soul, Ancient Life, Anthropology, Life, Soul.



حل چالش فلسفی هویت روح قدیم بر اساس روایات امامیه*

شعبان نصرتی^۱ id محمد رکعی^۲



۱. استادیار، گروه روش شناسی و مبانی معرفتی دانش کلام، پژوهشگاه کلام اهل بیت؛ پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران (نویسنده مسئول).

nosrati.s@riqh.ac.ir

۲. استادیار، گروه روش شناسی و مبانی معرفتی دانش کلام، پژوهشگاه کلام اهل بیت؛ پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

rakae.m@riqh.ac.ir

چکیده



نظـر
نقد
سال سیام، شماره ۴، ۱۴۰۴

در انسان‌شناسی بر اساس روایات امامیه، انسان موجودی چندبعدی و دارای ارواح مختلفی است که هریک نقش خاصی ایفا می‌کنند. هویت روح قدیمه یکی از چالش‌های فلسفی در این انسان‌شناسی است. پژوهش حاضر به بررسی هویت و ویژگی‌های روح قدیم می‌پردازد و ارتباط آن با دیگر ارواح را تحلیل می‌کند. هدف این پژوهش این است که از یک سو، روشن کند آیا روح قدیمه، وجود مستقل و هویت منحاز و جدایی در ساحت حیات انسان دارد، و از سوی دیگر، این موجود چه کارویژه‌ای را دنبال می‌کند. این پژوهش با روش تحلیل روایات و با روش نص‌گرایی به دنبال حل این مسئله است. در روایات امامیه دو دسته ویژگی برای روح قدیمه شناسایی شده است: ویژگی‌های تمایزدهنده و ویژگی‌های عمومی. مهم‌ترین ویژگی روح قدیمه بُعد زمانی آن است که آن را از دیگر ارواح متمایز می‌کند. این بُعد به وجود روح قدیمه در اصلاّب و ارحام اشاره دارد. این روح دارای حیات است؛ ولی این حیات تنها به نوع خاصی از حیات

* نصرتی، شعبان؛ رکعی، محمد. (۱۴۰۴). حل چالش فلسفی هویت روح قدیم بر اساس روایات امامیه. نقدونظر، ۳۰(۴)، صص ۸۸-۱۱۲.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71867.2235>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



اختصاص دارد که همان حیات قدیم است. وظیفه آن حفظ هویت و زیست حداقلی در اصلاّب و ارحام است. این روح فاقد شعور و اراده است و هیچ تأثیری در سعادت و شقاوت انسان ندارد. روح قدیمه در ساحت حیات انسان، به‌ویژه در زمان وجود در اصلاّب و ارحام، موجودیت انسان را زنده نگه می‌دارد. این روح در مقابل «روح تحول»، «روح الحیات و البقاء» قرار می‌گیرد؛ به این معنا که حفظ هویت با روح قدیمه، و تغییر و رشد با روح تحول مرتبط است. روح قدیمه روح نباتی و روح حیوانی و نفس ناطقه، محل روح، استعداد انسان‌شدن، ارواح قبل از ابدان، موجود ذری نیست.

کلیدواژه‌ها

روح قدیم، حیات قدیم، انسان‌شناسی، حیات، روح.



یکی از چالش‌های فلسفی در انسان‌شناسی روایی که کمتر بدان توجه شده، «هویت انسان‌شناختی روح قدیمه» است. بر اساس روایات امامیه، انسان به مثابه موجودی چندبعدی، دارای ارواح مختلفی است که هریک نقش خاصی در ساحت وجودی او ایفا می‌کنند. این ارواح در روایات با عبارات یا مضامین مختلفی همچون «روح الحیات و البقا»، «روح تحول (نباتی)»، «روح العقل»، «روح القوة»، «روح الشهوة»، «روح البدن» و «روح الحیات» بیان می‌شوند که به نوعی به تنوع ارواح در انسان اشاره دارند و نشان‌دهنده پیچیدگی وجودی او هستند. در میان این ارواح، «روح قدیمه» یکی از تعابیری است که در مقام توجه اندیشمندان از اهمیت کمتری برخوردار است. در نگاه اولیه که بُعد فرابدنی انسان را به یک عنصر فرومی‌کاهد، احتمال دارد این روح با یکی از موارد «روح قبل از بدن»، «روح نباتی»، «روح حیوانی» و «نفس ناطقه» یکی باشد؛ درحالی که تنوع در تعابیر و استعمال واژه «روح»، چالش‌های فلسفی پرشماری را دربارهٔ هویت و ویژگی‌های روح قدیمه به وجود می‌آورد.

چالش نخست از یک سو، به هویت تمیزبخش، و از سوی دیگر، به ویژگی‌های روح قدیمه یعنی خصوصیات و جایگاه آن در ساحت حیات انسان مرتبط است. این بخش شامل بررسی ارتباط روح قدیمه با مقوله‌هایی نظیر حیات، ادراک، اراده، رشد و نمو است. در مرحله دوم، باید مشخص شود که روح قدیمه با ارواح مطرح‌شده در نظریات اندیشمندان و تعابیر روایات چه ارتباطی دارد. در صورت وجود روح قدیمه به مثابه یک موجود مستقل، چگونگی ارتباط آن با دیگر ارواح نیز باید روشن شود. این تحقیق به دنبال پاسخ به پرسش‌های اساسی زیر است: هویت واقعی روح قدیمه چیست و چه خصوصیتی دارد؟ ارتباط آن با ارواح دیگر چیست؟

روش پژوهش روش تحلیلی - توصیفی و بر اساس روایات امامیه است؛ یعنی بر اساس ظهورگیری از روایات امامیه است؛ روشی که با مراجعه به منابع روایی امامیه و با استناد به ظهور روایات، درصدد کشف پاسخ پرسش‌ها از متن روایت است.

با آنکه تاکنون پژوهش‌های فراوانی درباره روح انجام گرفته است؛ اما هیچ پژوهش مستقلی در باب روح قدیمه یافت نشد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم‌شناسی روح

در لغت سه معنای عام برای روح بیان شده است: «وسعت و انبساط و گستردگی» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۵۴)؛ «جسم رقیقی که از جنس باد است» (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۹۶)؛ «ظهور و جریان امر لطیف» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۵۷) است.^۱

روح در انسان همان نفس است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۳۹؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۳، صص ۵۱۰-۵۱۱) که بدن به واسطه وجود آن زنده می‌شود (فراهدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۹۱). افزون بر قوام بدن، حقیقت انسان نیز بدان تحقق می‌یابد؛ از این رو گفته شده است مابه‌الانفس (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰۷). از دیدگاه ابو‌هلال روح همان حیات نیست؛ زیرا روح یک جوهر و حیات یک عرض است. روح به مثابه یک جوهر حساس، جسمی است که در صدر یا قلب انسان جای دارد یا به اعتقاد برخی دیگر، در سرتاسر بدن گسترده شده است. از دیدگاه ابو‌هلال، روح همان نفس، خون و ذات انسان نیز نیست (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۹۶).

روح در قرآن، به بُعد هویتی انسان اشاره ندارد، بلکه هویتی مستقل دارای علم و حیات است. به عبارتی، روح موجودی اعظم از جبرئیل است؛ چنانچه شیخ صدوق در ذیل آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي؛ از تو درباره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است» (اسراء، ۸۵) معتقد است روح مخلوقی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است که همراه رسول الله ﷺ و ائمه علیهم‌السلام بوده است و این روح موجودی

۱. غیر از این معنای عام، کاربردهای دیگری نیز در معنای روح آمده است که به این سه معنا بازمی‌گردند: فرشته - جبرئیل یا مصداق دیگر - (فراهدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۹۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۵۴؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۳، صص ۵۱۰-۵۱۱)، «وحی، قرآن، نبوت»، «مخلوقی مانند انسان، حکم و امر الهی، و نگهبان فرشتگان» (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۳، صص ۵۱۰-۵۱۱) آمده است.





ملکوتی است (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰؛ نک: حسینی علائی، ۱۳۹۰، ص ۲۴). از ۲۴ مورد کاربرد قرآنی، این واژه تنها در چهار مورد درباره انسان به کار رفته که آن نیز درباره حضرت آدم علیه السلام یا حضرت عیسی علیه السلام است و جنبه انسان شناختی ندارد؛ یعنی نفخ روح اختصاص به حضرت عیسی و حضرت آدم علیه السلام دارد و نمی توان آن را به همه انسان ها تسری داد (نصرتی ۱۳۹۷، ص ۲۹؛ ابن قیم، ۱۴۱۴ق، صص ۳۶۲-۳۷۱). حتی اگر بپذیریم که در قرآن این چند مورد قابل تسری به دیگر انسان هاست، باید قبول کنیم که نمای اصلی روح در قرآن به بعد فرابدنی انسان دلالت ندارد. در روایات استعمال واژه روح در روح انسانی به وفور یافت می شود. این مضمون در روایات بیان شده است که روح از ریح مشتق شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳) که در انسان متنوع و متعدد است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۵؛ نک: روحانی و ذاکری، ۱۳۹۹، صص ۷۵-۸۴).

۲-۱. مفهوم شناسی قدیم

در لغت، «قدیم» از ریشه قدم گرفته شده است که به سابقه یک چیز اشاره دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۲۲). در واقع، «قدیم» در مقابل «حدیث»، و به اعتبار مقایسه دو زمان حال و گذشته فهمیده می شود؛ از این رو قدیم وصف چیزی می شود که زمان آن سابق بر زمان حال باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۶۵). البته به باور برخی، کاربرد دو اصطلاح «حدیث» و «قدیم» یا ناظر به تفاوت دو زمان گذشته و حال است، یا بر پایه میزان شرافت و برتری، و یا بر مبنای تقدم وجودی و علی تبیین می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص ۶۶۰-۶۶۱).

۱-۲-۱. روایات مشیر به روح قدیمه

روح قدیمه یکی از ارواحی است که در برخی روایات برای انسان ثابت شده است. در میان متون روایی، دو روایت وجود دارد که در یکی، به صراحت از ثبوت روح قدیمه برای انسان سخن گفته شده و در دیگری - با همان سیاق و در مقام بیان یک

حقیقت واحد - به جای روح قدیمه، حیات قدیم برای انسان اثبات می‌شود. این دو روایت عبارت‌اند از:

(۱) «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ النُّطْفَةَ الَّتِي مِمَّا أَخَذَ عَلَيْهَا الْمِيثَاقَ فِي صُلْبِ آدَمَ أَوْ مَا يَنْدُو لَهُ فِيهِ وَيَجْعَلُهَا فِي الرَّحِمِ حَرَّكَ الرَّجُلِ لِلْجَمَاعِ وَ أَوْحَى إِلَى الرَّحِمِ أَنْ افْتَحِي بَابَكَ حَتَّى يَلِجَ فِيكَ - خَلْقِي وَ قَضَائِي النَّافِذُ وَ قَدَرِي فَتَفْتَحِ الرَّحِمُ بَابَهَا فَتَصِلَ النُّطْفَةُ إِلَى الرَّحِمِ فَتَرَدَّدُ فِيهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ عِلْقَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ مُضْغَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ لَحْمًا تَجْرِي فِيهِ عُرُوقٌ مُشْتَبِكَةٌ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكَ مِنْ خَلَائِفِهِ يَخْلُقَانِ فِي الْأَرْحَامِ مَا يَشَاءُ اللَّهُ فَيَقْتَحِمَانِ فِي بَطْنِ الْمَرْأَةِ مِنْ فَمِ الْمَرْأَةِ فَيَصِلَانِ إِلَى الرَّحِمِ وَ فِيهَا الرُّوحُ الْقَدِيمَةُ الْمَنْقُولَةُ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ فَيَنْفَخَانِ فِيهَا رُوحَ الْحَيَاةِ وَ الْبَقَاءِ وَ يَشْقَانِ لَهُ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ جَمِيعَ الْجَوَارِحِ وَ جَمِيعَ مَا فِي الْبَطْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ؛ خَدَاوَنَد (عزوجل) هنگامی که بخواهد نطفه‌ای را که از آن در صلب آدم میثاق گرفته شده، یا آنچه را که در میثاق برایش بدا حاصل شده، خلق کند و آن را در رحم قرار دهد، مرد را به عمل زناشویی تحریک می‌کند و به رحم وحی می‌کند که در رحم خود را باز کن تا خلقت و قضای نافذ و قدر من در تو وارد شود. رحم در ب خود را باز می‌کند و نطفه به رحم می‌رسد و در آن به مدت چهل روز می‌چرخد. سپس به علقه‌ای تبدیل می‌شود و دوباره چهل روز در آن حال باقی می‌ماند. بعد به مضغه‌ای تبدیل می‌شود و چهل روز دیگر در آن حال می‌ماند. سپس به گوشتی تبدیل می‌شود که در آن رگ‌های شبکه‌وار جاری است. سپس خداوند دو فرشته خلاق را می‌فرستد که در رحم آنچه را خدا بخواهد خلق کنند. آنها به شکم زن وارد می‌شوند و به رحم می‌رسند، جایی که روح قدیمه منتقل شده در صلب‌های مردان و رحم‌های زنان وجود دارد. آنها در آن روح حیات و بقا را می‌دمند و برای او شنوایی و بینایی و تمام اعضای بدن را و تمام آنچه در بطن است را به اذن خداوند می‌آفرینند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، صص ۱۴-۱۵).

(۲) «عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ: سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عَ عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ امْرَأَةً حَامِلًا





بِرَجْلِهِ فَطَرَحَتْ مَا فِي بَطْنِهَا مَيْتًا فَقَالَ إِنْ كَانَ نُطْفَةً فَإِنَّ عَلَيْهِ عَشْرِينَ دِينَارًا قُلْتُ فَمَا حَدُّ
 النُّطْفَةِ فَقَالَ هِيَ الَّتِي إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّجَمِ فَاسْتَقَرَّتْ فِيهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا قَالَ وَإِنْ طَرَحَتْهُ وَهُوَ
 عَلَقَةٌ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَرْبَعِينَ دِينَارًا قُلْتُ فَمَا حَدُّ الْعَلَقَةِ فَقَالَ هِيَ الَّتِي إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّجَمِ
 فَاسْتَقَرَّتْ فِيهِ ثَمَانِينَ يَوْمًا قَالَ وَإِنْ طَرَحَتْهُ وَهُوَ مُضْغَةٌ فَإِنَّ عَلَيْهِ سِتِينَ دِينَارًا قُلْتُ فَمَا حَدُّ
 الْمُضْغَةِ فَقَالَ هِيَ الَّتِي إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّجَمِ فَاسْتَقَرَّتْ فِيهِ مِائَةً وَعَشْرِينَ يَوْمًا قَالَ وَإِنْ
 طَرَحَتْهُ وَهُوَ نَسَمَةٌ مُخَلَّقَةٌ لَهُ عَظْمٌ وَلَحْمٌ مُزِيلُ الْجَوَارِحِ قَدْ نَفَخَ فِيهِ رُوحُ الْعَقْلِ فَإِنَّ عَلَيْهِ
 دِيَّةً كَامِلَةً قُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ تَحْوُلُهُ فِي بَطْنِهَا إِلَى حَالٍ أَوْ بِرُوحٍ كَانَ ذَلِكَ أَوْ بِغَيْرِ رُوحٍ قَالَ
 بِرُوحٍ عَدَا الْحَيَاةِ الْقَدِيمِ الْمُنْقُولِ فِي أَضْلَابِ الرِّجَالِ وَأَرْحَامِ النِّسَاءِ وَكَوْلا أَنَّهُ كَانَ فِيهِ
 رُوحٌ عَدَا الْحَيَاةِ مَا تَحْوُلُ عَنْ حَالٍ بَعْدَ حَالٍ فِي الرَّجَمِ وَمَا كَانَ إِذَا عَلَى مَنْ يَقْتُلُهُ دِيَّةً وَ
 هُوَ فِي تِلْكَ الْحَالِ؛ از علی بن حسین (علیه السلام) درباره مردی که زنی حامله را با پای خود زده
 و به این دلیل جنینش را انداخت و مرده به دنیا آورد، پرسیدم: او فرمود: اگر نطفه باشد،
 بر او بیست دینار دیه است. پرسیدم: حد نطفه چیست؟ فرمود: نطفه آن چیزی است که
 وقتی در رحم قرار می‌گیرد و چهل روز در آن مستقر می‌شود. سپس فرمود: اگر او را
 در حال علقه بیندازد، بر او چهل دینار دیه است. پرسیدم: حد علقه چیست؟ فرمود: آن
 چیزی است که وقتی در رحم قرار می‌گیرد و هشتاد روز در آن مستقر می‌شود. سپس
 فرمود: اگر او را در حال مضغه بیندازد، بر او شصت دینار دیه است. پرسیدم: حد مضغه
 چیست؟ فرمود: چیزی است که وقتی در رحم قرار می‌گیرد و صد و بیست روز در آن
 مستقر می‌شود. سپس فرمود: و اگر او را بیندازد، درحالی که او یک نفس مخلوق است
 که دارای استخوان و گوشتی است که اعضای آن به‌خوبی شکل گرفته‌اند و در او
 روح عقل دمیده شده است، پس بر او دیه‌ای کامل واجب است. پرسیدم: آیا تحول
 او در رحم با روح بود یا بدون روح؟ فرمود: با روح، روحی غیر از حیات قدیم که
 در صلب‌های مردان و رحم‌های زنان منتقل می‌شود. اگر در آن روحی غیر از
 حیات نبود، او نمی‌توانست از حالتی به حالت دیگر در رحم منتقل شود و در این
 صورت، بر کسی که او را بکشد، دیه‌ای نمی‌بود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۴۷؛ شیخ طوسی،
 ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، صص ۲۸۱-۲۸۲).

طبق سیاق این دو روایت، ظهور اولیه چنین به نظر می‌رسد که مقصود از روح قدیمه و حیات قدیم یک امر است؛ ولی برای برداشت درست باید این دو روایت را تحلیل کرد.

۱-۲-۲. هویت ممیزه روح قدیمه

برای ترسیم هویت روح قدیمه و تبیین رابطه آن با دیگر ارواحی که در روایات مطرح شده‌اند، باید چند ویژگی مهم تحلیل شود: (۱) ویژگی‌های روح قدیمه از لحاظ زمانی؛ (۲) ویژگی روح قدیمه از لحاظ حیات‌مندی و لوازم آن.

۱-۲-۲-۱. تحلیل ویژگی روح قدیمه از لحاظ زمانی

قدیم‌بودن مهم‌ترین ویژگی روح قدیمه است که به بُعد زمانی روح بازمی‌گردد. در معنای قدیم بیان شد، این وصف به اعتبار زمان گذشته استعمال شده است. مرحوم مجلسی مقصود از روح قدیمه را روحی می‌داند که در زمان پیشین خلق شده است؛ زیرا استعمال قدیم در این معنا کاربرد زیادی در زبان عربی دارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۲۴). حال، می‌توان زمان پیشین را نسبت به زمان حال، یا بر پایه روح قدیمه، یا بر اساس امر دیگری همچون روح حیات و بقا سنجید.

الف) قدمت به معنای وجود در اصلاّب و ارحام: در متن روایت، «روح قدیم» در مقابل «روح الحیات و البقا» است؛ یعنی روایت تلاش می‌کند رابطه این روح را با بعد بدنی انسان بیان کند. دست کم زمان و کیفیت تعلق روح قدیمه به بدن انسان مشخص است. از این تقابل، قدر متیقن این نتیجه به دست می‌آید که روح قدیم پیش از روح حیات و بقا وجود داشته است؛ اما زمان و چگونگی تعلق آن به بدن به دست نمی‌آید و تعیین محدوده زمانی نیاز به بررسی قرائن دیگری دارد. عمده‌ترین تفاوت این دو روح در این است که روح حیات و بقا بعد از اینکه بدن انسان ۱۲۰ روز در رحم مادر حیات دنیایی یافته و تشخص پیدا کرده است، در او دمیده می‌شود؛ یعنی این روح تا این زمان، با زیست دنیایی انسان ارتباطی نداشته است. این سخن به این معنا نیست که روح حیات





و بقا پیش‌تر موجود بوده و تنها در این زمان به بدن تعلق یافته است، بلکه از ظاهر روایت روشن نمی‌شود که آیا این روح قبل از تعلق به بدن وجود داشته اما به بدن تعلق نداشته و اکنون در این مرحله به بدن تعلق گرفته، یا اینکه اساساً وجودی نداشته است. آنچه مسلم است این است که تعلق روح به بدن در این مرحله رخ می‌دهد. روح قدیمه نه تنها در این ۱۲۰ روز در رحم هست، بلکه قبل از آن نیز با زیست دنیایی مرتبط بوده است و به ارحام و اصلاص منتقل شده است؛ ولی روح حیات و بقا بعد از ۱۲۰ روز تحول، در رحم دمیده می‌شود.

قرآینی وجود دارد که نشان می‌دهد، جهت قدیم‌بودن «روح قدیم» در تقابل با روح حیات و بقا فراتر از ۱۲۰ روز است. این قرینه در عبارت «المنقولة في اصلاص الرجال و النساء» یافت می‌شود؛ به این معنا که آغاز تعلق روح قدیم به زیست دنیایی انسان، نه در آخرین رحم، بلکه در اولین صلب و رحم قرار دارد. بنابراین از زمانی که زیست دنیایی انسان در اولین صلب یا رحم تحقق می‌یابد، روح قدیم بدان تعلق گرفته و در اصلاص و ارحام به همراه آن منتقل شده است. به عبارت دیگر، خود زیست در اصلاص و ارحام متقوم و وابسته به این روح است. کارکرد آن نیز در همین اصلاص و ارحام است؛ یعنی روح قدیم بیرون از اصلاص و ارحام حتی اگر وجود عینی داشته باشد، - چه قبل از خلقت بدن، و چه بعد از دمیدن روح الحیات و البقا - کارکردی ندارد، بلکه کارکرد آن در اصلاص و ارحام است. نتیجه آنکه روح قدیم روحی است که سبب می‌شود وجود انسان در اصلاص و ارحام زیست خود را حفظ کند و بتواند در انتقال‌های پی‌درپی خود را حفظ نماید.

ب) قدمت به معنای وجود در عالم ذر: برداشت دیگر این است که وصف قدیمه به جهت دیگر اشاره کند؛ به این معنا که قدیم‌بودن حتی به زمانی پیش از انتقال در اصلاص و ارحام اشاره کند؛ یعنی روح قدیمه روحی باشد که پیش از خلقت آدم وجود داشته است و همین روح در اصلاص و ارحام منتقل شود. اگر این برداشت درست باشد، این روح با ارواح قبل‌الابدان سازگارتر است. در بخش رابطه روح قدیمه با دیگر ارواح این احتمال بررسی خواهد شد.

به‌طور طبیعی، روح با حیات گره خورده است و هر روحی متناسب با خودش حیاتی خاص به همراه دارد. حال، باید دید در ساحت حیات انسان روح قدیم چه نقشی دارد و چه حیاتی به همراه دارد. در بخشی از روایت دوم «قُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ تَحَوَّلَهُ فِي بَطْنِهَا إِلَى حَالٍ أَبْرُوحُ كَانَ ذَلِكَ أَوْ بَغَيْرِ رُوحٍ قَالَ بِرُوحٍ عَدَا الْحَيَاةِ الْقَدِيمِ الْمُتَقُولِ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ وَ لَوْلَا أَنَّهُ كَانَ فِيهِ رُوحٌ عَدَا الْحَيَاةِ مَا تَحَوَّلَ عَنْ حَالٍ بَعْدَ حَالٍ فِي الرَّحِمِ وَ مَا كَانَ إِذَا عَلَى مَنْ يَثْقُلُهُ دِيَّةٌ وَ هُوَ فِي تِلْكَ الْحَالِ» دو حیات «قدیم و تحول» ثابت می‌شود. در بخشی دیگر، به‌واسطه روح العقل «حیات عقل» نیز اثبات می‌شود. اگر این روایت را در کنار عبارت «فَيَنْفُخَانِ فِيهَا رُوحَ الْحَيَاةِ وَ الْبَقَاءِ» از روایت اول قرار دهیم، با چند نوع حیات مواجه هستیم: «حیات تحول، حیات و بقا، حیات قدیم، حیات عقل». اگر روح العقل را همان روح دیه بدانیم که به‌واسطه دمیده‌شدن روح الحیات و البقا حاصل می‌شود، آنگاه با سه حیات مواجه خواهیم بود:

الف) حیات تحول: حیات تحول به معنای تحول یک شیء از حالتی به حالتی دیگر است؛ به‌طوری که تغییر و تحول در این مراحل نوعی رشد مادی را نشان می‌دهد. مقصود از حیات تحول همان تغییر و تبدیلی است که در روایت بیان می‌شود. نطفه به علقه و از آن به مضغه تبدیل می‌شود و در ادامه این تحول، گوشت و استخوان نیز بدان اضافه می‌گردد و درنهایت به جسمی تبدیل می‌شود که قابلیت روح دارد. در این مرحله، اعضا و جوارح و جوارح ادراکی و اختیاری شکل می‌گیرد. این تحول نوعی حیات است؛ ولی در اصلااب و ارحام جاری نیست، بلکه بعد از دمیده‌شدن روح تحول به وجود می‌آید. حیاتی که منتسب به روح قدیمه است، این نوع از حیات نیست. به عبارت دیگر، روح قدیم دارای قدرت تحول و تبدل در ماده اولیه نیست و نمی‌تواند محلی را که در آن قرار گرفته تغییر دهد، بلکه برای ایجاد این تحول به یک روح دیگر نیازمند است که بدان روح تحول گفته می‌شود. در هر حال قبل از اینکه روح حیات و بقا در جنین دمیده شود، دو حیات در انسان وجود دارد: یکی همان حیات قدیم است که در اصلااب و ارحام است و دیگری حیاتی است که به‌صورت تحول، خود را نشان



می دهد. منشأ این تحول روحی جدا از روح قدیم است.

ب) حیات و بقا: بعد از دمیده شدن روح حیات و بقا انسان هویت متعین می یابد؛ یعنی از هویت مبهم خارج می شود؛ به طوری که حیات علمی و ارادی انسان به همراه بقای او به این روح تحقق می یابد. به عبارت دیگر، انسان قبل از تعلق روح حیات و بقا، هم دارای هویت بود و هم از حیات بهره مند بود؛ ولی آنچه به مثابه حیات متعارف در بین انسان ها مشهور است، از آثار این روح است. با دمیده شدن این روح، جسم انسان استعداد پیدا می کند تا در فرایند ادراک، اراده و فعل به مثابه ابزار قرار بگیرد؛ از این رو ابزار جسمانی ادراک نیز با دمیده شدن روح در انسان تعبیه می شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۴).

این بخشی از تحقق روح العقل در ساحت حیات انسان است که با دمیده شدن این روح به انسان داده می شود. بخش دیگر آن به زیست اخروی مرتبط است؛ یعنی افزون بر این حیات متعارف، بقای اخروی نیز به این روح مبتنی می شود و علاوه بر اینکه انسان در این مرحله از هویت مبهم درمی آید، هویتی پیدا می کند که دارای حیات اخروی یعنی بقاست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۴). این حیات دارای دو جنبه است: از یک سو، دارای آثار دنیایی است؛ یعنی آثاری مثل ادراک و اراده را در انسان پدید می آورد. از سوی دیگر، با زیست پساندایی انسان مرتبط است و آنچه به تکلیف و آثار اخروی آن بازمی گردد، با این روح پیوند خورده است.

ج) حیات قدیم: قائل شدن به این نوع حیات از آن روست که دو روایت پیش گفته، این حیات را قسیم الحیات و البقا قرار داده است. این حیات نوع خاصی از حیات است که در اصلا ب و ارحام جاری است و با «حیات تحول» و «حیات و بقا» که پیش تر گفتیم، تفاوت دارد. این حیات توانایی ایجاد تحول ندارد و به تنهایی نمی تواند منشأ تحول زیست دنیایی انسان از حالتی به حالت دیگر شود و آن را به نطفه و از نطفه به علقه و مضغه تبدیل کند؛ ولی چون از وصف حیات برخوردار است می تواند هویت مبهم انسان را به مثابه یک موجود زنده در اصلا ب و ارحام حفظ کند. در روایات تبیینی درباره جنبه های ایجابی این حیات جز انتقال در اصلا ب و ارحام بیان نشده است. اگر

بخواهیم از تمثیل استفاده کنیم، این حیات می‌تواند مانند حالت انجمادی سلول‌های بنیادین باشد. این نوع از حیات، کارکرد مهمی دارد، و آن، حفظ هویت مبهم انسان در فرایند انتقال از اصلاّب و ارحام است؛ بدین ترتیب، هم هویت مبهم و هم قابلیت‌های آن مثل قابلیت تحول به وسیله روح نباتی و قابلیت پذیرش روح حیات و بقا را حفظ می‌کند. در صورت فقدان حیات قدیم، دیگر زیست دنیایی برای هویت مبهم وجود ندارد تا در رحم مادر متحول شود یا بعد از چهارماهگی روح حیات در او دمیده شود.

اگر قبل از اینکه انسان به دنیا بیاید یا روح حیات و بقا در آن دمیده شود، نطفه سقط شود، این موجود باقی نمی‌ماند؛ زیرا حیات قدیم تنها می‌توانست این انسان را در ارحام و اصلاّب نگه دارد. بنابراین اگر قبل از دمّش روح الحیات و البقا از ارحام و اصلاّب بیرون بیفتد، دیگر حیاتی برای آن باقی نمی‌ماند.

۱-۲-۳. تحلیل ماهیت روح قدیم بر اساس مقایسه آن با ارواح دیگر

در اینکه روح قدیمه در این روایت به چه معناست، چند احتمال مطرح است. در بین شارحان، پنج احتمال «روح نباتی»، «روح حیوانی»، «نفس ناطقه»، «محل روح»، «استعداد انسان‌شدن» در معنای روح قدیمه بیان شده است. در کنار این احتمالات یادشده، احتمالات دیگری نیز وجود دارد که روح قدیمه را با «ارواح قبل از ابدان»، «ارواح موجود ذری»، «خود موجود ذری» ربط می‌دهد. اکنون باید بررسی کرد که کدام‌یک از این احتمالات با روح قدیمه سازگار است.

۱-۲-۳-۱. تحلیل ماهیت روح قدیم در مقایسه با روح نباتی

«روح نباتی» یکی از احتمالات درباره روح قدیمه است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۲۴) که برخی آن را تعین بخشیده و روح قدیم را همان روح نباتی دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۳، ص ۱۲۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۷). روح نباتی مجرد نیست و به تنهایی قابلیت بقا ندارد. بقای آن با دمّش روح حیوانی است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۳، ص ۱۲۸۳).





روح نباتی در این روایت «قَالَ بِرُوحِ عَدَا الْحَيَاةِ الْقَدِيمِ الْمُنْقُولِ فِي أَضْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ وَ لَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ فِيهِ رُوحٌ عَدَا الْحَيَاةِ مَا تَحَوَّلَ عَنْ حَالٍ بَعْدَ حَالٍ فِي الرِّجَمِ وَ مَا كَانَ إِذَا عَلَى مَنْ يَقْتُلُهُ دِيَّةٌ وَ هُوَ فِي تِلْكَ الْحَالِ» از سعید بن مسیب، برای انسان ثابت شده است. طبق این روایت، تحول از یک حالت به حالت دیگر و نیز تعلق دیه قبل از نفخ روح عقل وابسته به این روح است. بر این اساس، روح نباتی دو کارکرد متمایز دارد: نخست آنکه، در مقام تکوین انسان نقش ایفا می کند و دوم آنکه، مناط تشریع دیه تا دمیدن روح الحیات و البقا است.

اساس تحلیل مقاله در این زمینه، بر طبق نسخه ضبط شده در کافی است که از عبارت «بِرُوحِ عَدَا الْحَيَاةِ الْقَدِيمِ الْمُنْقُولِ فِي أَضْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ» استفاده شده است. این روح غیر از حیاتی است که در اصلااب منقول است. با توجه به اینکه روح نباتی سبب تحول موجود انسانی از مرحله نطفه تا زمان دمیده شدن روح الحیات و البقا است، می توان گفت ریشه حیات نباتی - در همه این مراحل - با این روح است.

۱-۲-۳. تحلیل ماهیت روح قدیم در مقایسه با روح حیوانی

برخی شارحان یکی از احتمالات مطرح درباره روح قدیمه را روح حیوانی می دانند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۵۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۲۴). مرحوم محمدتقی مجلسی روح قدیمه را همان روح حیوانی می داند. البته در اینکه روح حیوانی جایگاهش کجاست، تردید دارد و آن را در قلب، یا کبد و یا در مغز می داند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۵۵۰). در روایات، روح حیوانی به مثابه یک روح جدا معرفی نشده است؛ ولی عبارت «وَجَعَلَ لَهُمْ ثَلَاثَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ وَ رُوحَ الْبَدَنِ ثُمَّ أَضَافَهُمْ إِلَى الْأَنْعَامِ فَقَالَ إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا لِأَنَّ الدَّابَّةَ إِنَّمَا تَحْمِلُ بِرُوحِ الْقُوَّةِ وَ تَعْتَلِفُ بِرُوحِ الشَّهْوَةِ وَ تَسِيرُ بِرُوحِ الْبَدَنِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۹) سه روح «قوت، شهوت و بدن» را برای انسان اثبات کرده است و هیچ دلیل و قرینه برای تطبیق روح قدیمه با این ارواح وجود ندارد. با توجه به اینکه قدر متیقن در روح قدیمه این است که آغاز و انجام روح قدیمه در اصلااب و ارحام است، اینکه روح قدیمه بعد از تولد نیز به همراه انسان است، به قرینه

نیازمند است و هیچ قرینه‌ای برای آن وجود ندارد. افزون بر این، بعد از اینکه انسان به دنیا می‌آید، انسان دارای سه روح «بدن، قوت، شهوت» است. در بعضی روایات روح مدرج هم به کار رفته است. همه آنچه انسان برای زندگی در این دنیا نیاز دارد، در همین سه روح خلاصه شده است. در روایت، کارویژه هر کدام از این ارواح، معین شده است که هیچ کدام ارتباطی به روح قدیمه ندارد.

در روایت «وَ أَيْدُهُمْ بِرُوحِ الْقُوَّةِ فِيهِ قُوُوا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ أَيْدُهُمْ بِرُوحِ الشَّهْوَةِ فِيهِ اسْتَهْوُوا طَاعَةَ اللَّهِ وَ كَرِهُوا مَعْصِيَتَهُ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الْمَدْرَجِ الَّذِي يَذْهَبُ بِهِ النَّاسُ (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۶)، برای انسان سه سنخ روح بیان شده است: روح قوت روحی است که توانایی انجام عمل و تحقق بخشی خارجی با آن حاصل می‌شود؛ روح شهوت گرایشات درونی را برعهده دارد؛ روح مدرج حرکات عمومی را مدیریت می‌کند.

طبق روایت وَ جَعَلَ لَهُمْ ثَلَاثَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ وَ رُوحَ الْبَدَنِ ثُمَّ أَضَافَهُمْ إِلَى الْأَنْعَامِ فَقَالَ إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا لِأَنَّ الدَّابَّةَ إِنَّمَا تَحْمِلُ بِرُوحِ الْقُوَّةِ وَ تَعْتَلِفُ بِرُوحِ الشَّهْوَةِ وَ تَسِيرُ بِرُوحِ الْبَدَنِ (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۹)، برای حیوان سه روح کارکردی در نظر گرفته شده است: روح قوت توان انجام افعالی همچون حمل بار را فراهم می‌کند؛ روح شهوت منشأ رغبت و انگیزش‌هایی مانند میل به خوردن و جذب غذاست؛ و روح بدن عهده‌دار تنظیم حرکات بیرونی و سیر طبیعی حیوان است. بدین ترتیب، همان گونه که در روایات پیشین «روح مدرج» متکفل حرکات عمومی انسان بود، در این روایت نیز «روح بدن» در حیوان نقشی مشابه بر عهده دارد (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۴۴۹-۴۵۰).

۱-۲-۳. تحلیل ماهیت روح قدیم در مقایسه با نفس ناطقه

یکی دیگر از احتمالات مطرح درباره روح قدیمه این است که همان نفس ناطقه است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۵۵۰). این احتمال نیز مانند احتمال پیشین قرینه‌ای ندارد. مقصود از نفس ناطقه همان روحی است که در چهارماهگی بر جنین دمیده می‌شود. روایت، دوگانگی این دو روح را به روشنی ثابت کرده و بیان



نموده که در زمان دمیده شدن روح الحیات و البقا، روح قدیمه نیز در رحم مستقر بوده است.

۱-۲-۳-۴. استعداد انسان شدن

یکی از احتمالاتی که شارحان طرح کرده اند، استعمال روح قدیمه برای اشاره به مابه ازای خارجی که عنوان روح داشته باشد، نیست، بلکه تنها به اینکه نطفه استعداد انسان شدن دارد، اشاره می کند (نهایندی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷۷). به طور طبیعی، این استعداد با دمیده شدن روح به فعلیت می رسد؛ از این رو نطفه وقتی در رحم قرار می گیرد، استعداد انسان شدن دارد و این همان «فیها الروح القدیمه» است. این احتمال قرینه خلاف دارد؛ زیرا وقتی در روایت سخن از روح است از آن به مثابه یک حقیقت تحقق یافته سخن می گوید که در اصلا ب و ارحام منتقل می شود. البته استعداد و قوه با فعلیت از جهت واحد قابل جمع نیستند؛ اما از دو جهت متفاوت قابل جمع اند؛ برای مثال یک چیز می تواند از جهتی بالقوه، و از جهتی بالفعل باشد؛ ولی شارح، روح را استعداد صرف می داند.

۱-۲-۳-۵. محل روح

یکی از احتمالاتی که برای روح قدیمه مطرح شده این است که مقصود جایگاهی است که برای روح در نظر گرفته شده است که عبارت از آب مرد و زن است. در این صورت، روح قدیمه همان آبی است که در اصلا ب و ارحام است و چون قبل از دمیده شدن روح در رحم تحقق دارد، بدان قدیمه اطلاق می شود (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۱). این احتمال نیز مثل احتمال پیشین است.

۱-۲-۳-۶. روح قدیمه همان موجود ذری

یکی از احتمالاتی که می توان درباره روح قدیمه مطرح کرد این است که مقصود از روح قدیمه اشاره به حیات ذری است. رابطه موجود ذری با روح قدیمه بدین گونه قابل



تبیین است که موجودات ذری به مثابه موجوداتی دارای حیات، در عالم ذر تحقق دارند^۱ و از هویت و شخصیت انسانی برخوردارند. درواقع، این موجودات نازل به منزله روح‌هایی هستند که قرار است در آینده و در زندگی مادی انسان از صلبی به رحمی منتقل شوند تا روح تازه‌ای دمیده شود و انسان هویت جدید پیدا کند. طبق این فرض، موجودات ذری خود به مثابه روح هستند و نیازمند به روح نیستند. روح قدیمه - که همان وجود ذری است - به مثابه بخشی از هویت انسان، در مراحل گوناگون خلقت و در صلب پدر و رحم مادر منتقل می‌شود تا آنکه درنهایت، «روح الحیات و البقا» در انسان دمیده می‌شود. همان گونه که مرحوم مروارید معتقد است، کیفیت موجودات ذری بعد از اینکه از صلب حضرت آدم علیه السلام خارج می‌شوند، معلوم نیست (مروارید، ۱۳۹۵، ص ۲۴۱).

ایشان به چند روایت اشاره می‌کنند که ممکن است به روشنی موجودات ذری کمک کنند (مروارید، ۱۳۹۵، ص ۲۴۲). دو مورد از این روایات در حضرات معصومین علیهم السلام است که یکی از این دو، به انتقال «نور معصومین» در اصلاّب و ارحام اشاره دارد و دیگری بیان می‌کند که بعد از اینکه معصوم از خاک آفریده شد، در اصلاّب و ارحام منتقل می‌شود و در زمان معین به دنیا می‌آید. البته در اینکه همین انتقال تنها به معصومین اختصاص دارد یا جنبه عمومی نیز دارد، زبان روایت ساکت است. تنها یک روایت جنبه عمومی دارد که انسان‌ها در اصلاّب به ندای حضرت ابراهیم علیه السلام لبیک گفتند.

(۱) «أَبَى عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: لَمَّا أَمَرَ إِبْرَاهِيمُ وَ إِسْمَاعِيلُ ع بِنَاءَ الْبَيْتِ وَ تَمَّ بِنَاؤُهُ فَقَدَ إِبْرَاهِيمُ عَلَى رُكْنٍ ثُمَّ نَادَى هَلُمَّ الْحَجَّ هَلُمَّ الْحَجَّ فَلَوْ نَادَى هَلُمُّوا إِلَى الْحَجِّ لَمْ يَحْجْ إِلَّا مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِإِسْمَاءٍ مَخْلُوقًا وَ لَكِنَّهُ نَادَى هَلُمَّ الْحَجَّ فَلَبَّى النَّاسُ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ لَبِيكَ دَاعِيَ اللَّهِ

۱. همان گونه که برخی علما معتقدند اخذ میثاق از موجودات ذری می‌تواند در سه مرحله باشد، بعید نیست که اخذ میثاق برای تأکید و مبالغه در سه مرتبه رخ داده باشد: (۱) بعد از آماده‌ساختن طین هنگامی که از طین خارج شدند و به حرکت درآمدند. (۲) در صلب آدم بعد از تکمیل خلقت و قبل از نفخ روح به آن حضرت. (۳) بعد از نفخ روح به حضرت آدم علیه السلام و خارج شدن موجودات ذری از صلب آن حضرت، به صورتی که حضرت آدم علیه السلام آنها را مشاهده کرد (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۷، ص ۵۱).





لَبَّيْكَ دَاعِيَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ وقتی که ابراهیم و اسماعیل علیه السلام به ساختن خانه (کعبه) فرمان داده شدند و ساخت آن به پایان رسید، ابراهیم علیه السلام بر گوشه‌ای نشسته و ندا داد: «بشتاب به سوی حج!» «بشتاب به سوی حج!» اگر او ندا می‌داد: «بشتابید به سوی حج!» تنها کسی که در آن روز انسان مخلوق (با تحقق خارجی) بود، به حج می‌رفت؛ اما او ندا داد: «بشتاب به سوی حج!» و مردم در صلب‌های مردان لَبَّيْكَ گفتند: «لَبَّيْكَ، ای دعوت‌کننده خدا! لَبَّيْكَ، ای دعوت‌کننده خداوند عزوجل!» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، صص ۲۰۶-۲۰۷؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۱۹؛ حلی، ۱۴۲۱، ص ۵۰۶).

طبق روایت زیر موجود ذری بعد از اینکه در صلب حضرت آدم علیه السلام میثاق می‌بندد، در اصلاّب و ارحام منتقل می‌شود.

«عَنْ سَلَامِ بْنِ الْمُسْتَنِيرِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ فَقَالَ الْمَخْلَقَةُ هُمُ الذَّرَّاءُ الَّذِينَ خَلَقَهُمُ اللَّهُ فِي صُلْبِ آدَمَ عَ أَخَذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ ثُمَّ أَجْرَاهُمْ فِي أَضْلاَبِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ وَ هُمُ الَّذِينَ يَخْرُجُونَ إِلَى الدُّنْيَا حَتَّى يَسْأَلُوا عَنِ الْمِيثَاقِ وَ أَمَّا قَوْلُهُ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ فَهُمْ كُلُّ نَسَمَةٍ لَمْ يَخْلُقْهُمُ اللَّهُ فِي صُلْبِ آدَمَ عَ حِينَ خَلَقَ الذَّرَّاءَ وَ أَخَذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ وَ هُمُ النَّطْفُ مِنَ الْعَزْلِ وَ السَّقَطُ قَبْلَ أَنْ يَنْفَخَ فِيهِ الرُّوحُ وَ الْحَيَاءُ وَ الْبَقَاءُ؛ از اباجعفر علیه السلام درباره قول خداوند عزوجل - «مخلقه و غیر مخلقه» - پرسیدم. او گفت: مخلقه‌ها، همان موجودات ذری هستند که خداوند آنها را در صلب آدم علیه السلام خلق کرده و بر آنها میثاق بسته می‌شود. سپس آنها را در صلب‌های مردان و رحم‌های زنان جاری کرده و آنها کسانی هستند که به دنیا می‌آیند تا درباره میثاق از آنها سؤال شود؛ اما درباره قول «غیر مخلقه»، آنها همه جان‌هایی هستند که خداوند آنها را در صلب آدم علیه السلام در زمان خلق ذری که از آنها میثاق گرفته شده، خلق نکرده است. آن موجودات نطفه‌هایی از عزل و [جنین‌های] سقط شده‌اند، قبل از اینکه روح و حیات و بقای در آنها دمیده شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۲).

عبارت «ثُمَّ أَجْرَاهُمْ فِي أَضْلاَبِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ» ناظر به همین نکته است که موجودات ذری در صلب مردان و رحم زنان جاری می‌شوند؛ به گونه‌ای که مجموعه اصلاّب و ارحام به‌مثابه یک کانال برای جریان یافتن این موجودات هستند. پس همه

موجودات ذری در اصلاّب و ارحام منتقل می‌شوند و این حرکت و انتقال تا زمانی جریان دارد که به دنیا بیایند. به این ترتیب، موجود ذری نیز مثل روح قدیمه در اصلاّب و ارحام جریان دارد. این همراهی چند احتمال را در پی دارد:

الف) روح قدیمه همان موجود ذری: بنابر روایتی که پیش‌تر نقل شد، خدا موجودات ذری را در صلب آدم علیه السلام آفرید. پس هم موجود ذری و هم روح قدیم در صلب آدم علیه السلام هستند و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند. هر دو احتمال در باب نسبت بین روح قدیمه و وجود ذری وجود دارد. از یک سو، با توجه به اینکه در ماهیت موجود ذری، روح وجود ندارد، و در روایت از عبارت «و هم ذر» استفاده شده است، می‌توان میان این دو، تمایز مفهومی قائل شد. بر این اساس، اگر پذیرفته شود که این دو افزون بر تفاوت مفهومی، از نظر مصداقی نیز متفاوت باشند، در این صورت هم وجود ذری و هم روح قدیمه در اصلاّب منتقل می‌شوند؛ به گونه‌ای که یا می‌توان آن را به معنای همراهی دو شیء مجزا از هم دانست، یا به معنای این همانی این دو شیء تلقی کرد. نتیجه آنکه هر چند می‌توان گفت احتمال یکسان‌بودن روح قدیمه با وجود ذری نسبت به تطابق روح قدیمه با دیگر ارواح، احتمال قوی‌تری است، اما این ارجحیت به معنای اثبات قطعی آن نیست، بلکه از آن جهت است که ظهور نص، هر دو احتمال را به گونه‌ای هم‌وزن و قابل تحمل عرضه می‌کند. با این همه، نمی‌توان روح قدیمه را به مثابه موجود ذری تلقی کرد؛ زیرا موجود ذری در روایات به مثابه موجودی دارای ادراک، اراده، حرکت تصویرسازی شده است؛ درحالی که روح قدیمه فاقد این ویژگی است.

۱-۲-۳. روح قدیم همان ارواح قبل از ابدان

یکی از احتمالات این است که روح قدیمه را ارواح قبل از ابدان بدانیم؛ یعنی ابتدا خدا ارواح را پیش از آفرینش ابدان خلق کرد و از آنها میثاق گرفت، سپس بدن‌های ذری را خلق کرد و این ارواح را در ابدان ذری قرار داد و پس از آن، در اصلاّب و ارحام جاری کرد.

این احتمال دو مشکل دارد: اول اینکه، روایت تنها به استعمال «روح قدیمه» بسنده





نکرده است، بلکه به تبیین جزئیات آن نیز پرداخته است و از عبارت «المنقولة فی اصلاّب الرجال و النساء» استفاده کرده است. روایت با به کارگیری «روح قدیم» آن را از «روح قبل از ابدان»، «روح تحول»، «روح الحیات و البقا» متمایز می کند. عبارت «المنقولة فی اصلاّب الرجال و ارحام النساء» وصف اصلی روح قدیمه است. اگر مقصود روایت «ارواح قبل از ابدان» یا «روح به منزله وجود ذری» بود، باید از تعبیری استفاده می کرد که به این جهت اشاره کند. تعلق ارواح به موجودات ذری در عالم ذر ثابت شده نیست. کارویژه روح قدیمه تنها حیات قدیمه است و آن حفظ حیات وجود ذری در اصلاّب و ارحام است تا این وجود به صورت زنده باقی بماند و روح تحول در او دمیده شود و تبدیل به نطفه، از نطفه نیز با تحولات به مرحله ای برسد که روح حیات و بقا در آن دمیده شود. دوم اینکه، روح قدیمه فاقد اموری مثل اراده، ادراک است؛ درحالی که ارواح قبل از ابدان دارای ادراک، اراده، حرکت هستند؛ از این رو توانایی میثاق دارند.

نتیجه گیری

۱) روایتی که درباره روح قدیمه سخن می گوید آن را در کنار ارواحی مثل روح الحیات و البقا، و روح تحول به مثابه یکی از عناصر مؤثر در ساحت حیات انسان مطرح می کند؛ اما اطلاعات دقیقی از هویت وجودی آن ارائه نمی دهد، بلکه گویا هویت اصلی این روح نیز مانند همه ارواح مفروض گرفته شده و ویژگی های آن بیان گردیده است.

۲) روح قدیمه هیچ یک از روح الحیات و البقا، روح تحول، روح حیوانی، نفس ناطقه، استعداد انسان شدن، محل روح، موجود ذری، و ارواح قبل از ابدان نیست. اصلی ترین ویژگی این روح همان خصوصیتی است که سبب تمایز این روح از دیگر ارواح می شود و آن را به مثابه یک هستی متمایز در ساحت حیات انسان قرار می دهد.

۳) مهم ترین ویژگی روح قدیمه که سبب تمایز آن از دیگر ارواح می شود، بعد زمانی آن است. این بعد با عبارت «الروح القدیمه» بیان شده است و آن را از دو

روح «الحيات و البقا» و «تحول» جدا کرده است. مقصود از قدیم بودن نیز اشاره به وجود این روح در اصلاّب و ارحامی است که هویت هر فرد از انسان از مسیر آنها گذر کرده است. از لحاظ زمانی، امتداد این روح در ساحت حیات انسان نامعلوم است. به نظر می‌رسد این روح در ساحت حیات انسان باقی می‌ماند؛ ولی کارکرد عملیاتی ندارد و در تحول، رشد، حرکت، علم و اراده انسان دخالتی ندارد. دومین ویژگی روح قدیمه به این بازمی‌گردد که این روح افزون بر اینکه خود، واجد حیات است، باعث حفظ هویت انسان در اصلاّب و ارحام نیز می‌شود. البته واجد حیات بودن روح قدیمه به این معنا نیست که این روح دارای حرکت، علم، اراده و تغیر است، بلکه به معنای حفظ هویت انسان است؛ به‌طوری که بتواند بعداً پذیرای روح حیات و بقا شود.

۴) اگرچه روح قدیمه فاقد شعور، حرکت و اراده است و نمی‌تواند در این جهات به انسان حیات دهد، دارای کارکرد خاصی است. کارویژه روح قدیمه در ساحت حیات انسان این است که این روح موجودیت انسان و ساحت حیات انسان را حفظ می‌کند؛ یعنی در هنگامی که انسان در اصلاّب و ارحام وجود دارد یا از صلبی به رحمی منتقل می‌شود تا پذیرای روح تحول و روح الحیات و البقا شود، این روح موجودیت انسان را حفظ می‌کند؛ مقصود از حیات قدیم همین معنا است که این روح را از سویی، در مقابل «روح تحول» و از سوی دیگر، در مقابل «روح الحیات و البقا» قرار می‌دهد؛ به این معنا که حفظ حیات با روح قدیمه و تغیر و تبدل و رشد و نمو با روح تحول و علم، حرکت و بقا در بستر روح الحیات و البقا است.

۵) روح قدیمه با توجه به ویژگی‌هایی که در روایات برای آن بیان شده است، با روح نباتی همخوانی ندارد؛ زیرا متن روایت، روح قدیمه و حیات قدیمه را در مقام روح تحول قرار می‌دهد.

۶) روح حیوانی و نفس ناطقه نیز نمی‌تواند با روح قدیمه این همانی داشته باشد؛ زیرا اول اینکه، قدر متیقن موطن روح قدیمه در اصلاّب و ارحام است؛



درحالی که نفس ناطقه و روح حیوانی بعد از تولد انسان نیز وجود دارند. دوم اینکه، کارویژه روح قدیمه حفظ موجودیت انسان در اصلاّب و ارحام است؛ حال آنکه کارویژه روح حیوانی و نفس ناطقه شامل همه فعالیت‌های انسان در حیات دنیوی می‌شود.

(۷) با توجه به اینکه روح قدیمه خودش دارای هویت مستقل با کارویژه تعیین یافته است؛ از این رو نمی‌توان آن را با محل استقرار روح یکی دانست. (۸) این روح نمی‌تواند به مثابه ارواح قبل از ابدان و یا موجود ذری تلقی شود؛ زیرا ارواح قبل از ابدان و موجود ذری در روایات به مثابه موجودی دارای ادراک، اراده، حرکت تصویرسازی شده است.



نظر

سال سیام، شماره ۴، ۱۴۰۴

فهرست منابع

- ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذيب اللغة (ج ۵). بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). الاعتقادات (چاپ دوم). قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرايع (ج ۲). قم: کتابفروشی داورى.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۲، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی
- ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الأعظم (ج ۳). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۲). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قیم جوزیه. (۱۴۱۴ق). الروح (تعلیق: ابراهیم رمضان). بیروت: دار الفكر العربی.
- حسینی علانی، فاطمه. (۱۳۹۰). تفاوت روح و نفس از دیدگاه قرآن و روایت. تهران: طراوت.
- حلی، حسن بن سلیمان بن محمد. (۱۴۲۱ق). مختصر البصائر (محقق و مصحح: مشتاق مظفر). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- حلی، مقداد بن عبدالله سیوری. (۱۴۲۵ق). کنز العرفان فی فقه القرآن (ج ۱). قم: انتشارات مرتضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
- روحانی، محمد؛ ذاکری، مهدی. (۱۳۹۹). آموزه تعدد ارواح در احادیث. معرفت کلامی، (۲۵)، صص ۷۳-۸۸ <https://B2n.ir/tu4518>
- موسوی سبزواری، عبدالاعلی. (۱۴۰۹ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن (ج ۲، چاپ دوم). بی جا: دفتر سماحه آیت الله العظمی السبزواری.
- صفار قمی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (محقق و مصحح: محسن بن عباسعلی کوجه باغی، چاپ دوم). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.





- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام (محقق: حسن خرسان، ج ۱۰، چاپ چهارم). تهران: دار الكتب الاسلامیه.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الافاق الجدیدة.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۳ و ۱۸). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ج ۳، چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط (ج ۱). بیروت: دار الكتب العلمیه.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (مصحح: حسین اعلمی، ج ۱، چاپ دوم). تهران: مکتبه الصدر.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی (ج ۱۲). اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علی (ع).
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (مصحح و محقق: علی اکبر غفاری، ج ۴ و ۶، چاپ چهارم). تهران: انتشارات الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول (محقق و مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۲۱). تهران: دار الكتب الاسلامیه.
- مروارید، حسنعلی. (۱۳۹۵). تنبیهاً حول المبدأ و المعاد. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مازندارنی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی (محقق و مصحح: ابوالحسن شعرانی، ج ۷). تهران: المکتبه الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

A Critical Review of the Theory of "Vicegerency of Humankind" in Light of Verses and Narrations*

Sayyed Ahmad Naghizadeh Hashemi 

Level Four, Explanatory Imamate Field of Study, Jafari Culture Foundation Seminary, Qom, Iran.
sa.naghizadeh1@gmail.com



Abstract

The theory of the Vicegerency of Humankind (*Khilāfat-e Naw'-e Insān*) claims that the exemplar of the Caliph (*Khalīfah*) in verse 30 of Surah Al-Baqarah is not limited to a specific individual or individuals, but rather, vicegerency (*khilāfat*) has been ordained for the essence of humanity. Based on this, every individual, to the extent that they proceed on the correct path of belief, ethics, and action, actualizes the Divine Names (*asmā' ilāhī*) within themselves from potential to actuality, and to that same extent, vicegerency manifests in them in a weak, moderate, or complete form. However, the question is: upon what evidence is the generalization of this lofty station to all human beings based, and do these pieces of evidence possess the necessary solidity and support from religious texts? The importance of addressing this issue stems from the fact that this theory universalizes the exclusive station of vicegerency and divine representation, potentially deeming even disbelievers, polytheists, and corrupt individuals as having this station, and believers as having it under certain conditions, in actuality. The present research, utilizing an

* Naghizadeh Hashemi, S. A. (2025). A Critical Review of the Theory of "Vicegerency of Humankind" in Light of Verses and Narrations. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(4), pp. 113-143. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72218.2258>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/07/15 • **Revised:** 2025/09/04 • **Accepted:** 2025/09/06 • **Online Publication:** 2025/12/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



نظر

بررسی انتقادی نظریه «خلافت نوع انسان» در پرتو آیات و روایات

analytical-critical approach, examines the evidence for this theory and concludes that the presented arguments lack the necessary strength and are not in harmony with verses and narrations. Therefore, humankind as a whole cannot be considered the exemplar of the station of Divine Vicegerency, and the theory of the Vicegerency of Divine Proofs (*Khilāfat-e Ḥujaj ilāhī*) is more consistent with religious texts, reason, and logic.

Keywords

Vicegerency of Humankind, Caliph of God (*Khalifatullāh*), Teaching of the Names, He Taught Adam (*‘Allama Ādam*), Divine Proof (*Ḥujjat ilāhī*).



بررسی انتقادی نظریه «خلافت نوع انسان»

در پرتو آیات و روایات*

سید احمد نقی‌زاده هاشمی 

طلبة سطح چهار، رشته امامت تبیینی، حوزه علمیه بنیاد فرهنگ جعفری، قم، ایران.
sa.naghizadeh1@gmail.com

چکیده

نظریه خلافت نوع انسان مدعی است که مصداق خلیفه در آیه ۳۰ سوره بقره به فرد یا افراد خاصی محدود نمی‌شود، بلکه خلافت برای ماهیت انسان جعل شده است. بر این اساس، هر فرد به اندازه‌ای که در مسیر صحیح اعتقاد، اخلاق و عمل گام نهد، اسمای الهی را در خود از قوه به فعلیت درمی‌آورد و به همان اندازه، خلافت به صورت ضعیف، متوسط یا کامل در او بروز می‌یابد. اما پرسش این است که تعمیم این مقام والا به بشر بر چه ادله‌ای استوار است و آیا این ادله از اتقان لازم و پشتوانه نصوص دینی برخوردارند؟ اهمیت پرداختن به این مسئله از آن رو است که این نظریه، مقام انحصاری خلافت و نیابت الهی را عمومیت می‌بخشید و حتی کافران، مشرکان و افراد فاسد را نیز بالقوه، و مؤمنان را در شرایطی معین، بالفعل، واجد این مقام می‌داند. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی - انتقادی به بررسی ادله این نظریه پرداخته و به این نتیجه رسیده است که ادله ارائه شده فاقد استحکام لازم است و با آیات و روایات هماهنگی ندارند. بنابراین نمی‌توان نوع انسان را مصداق مقام خلافت الهی دانست، بلکه نظریه خلافت حجت‌های الهی، انطباق بیشتری با متون دینی، عقل و منطق دارد.

کلیدواژه‌ها

خلافت نوع انسان، خلیفه‌الله، تعلیم اسما، علم آدم، حجت الهی.

* نقی‌زاده هاشمی، سید احمد. (۱۴۰۴). بررسی انتقادی نظریه «خلافت نوع انسان» در پرتو آیات و روایات. نقدونظر، ۳۰ (۴)، صص ۱۱۳-۱۴۳.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72218.2258>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۱۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



تعیین مصداق حقیقی «خلیفه الله» در آیه ۳۰ سوره بقره،^۱ به مثابه یکی از مسائل مهم در معارف قرآنی، همواره محل مناقشه میان مفسران و اندیشمندان بوده است. برخی مصداق خلافت را منحصر به حضرت آدم عليه السلام دانسته‌اند؛ در حالی که گروهی دیگر، آن را بالفعل برای تک تک انسان‌ها ثابت می‌دانند.

رایج‌ترین نظریه در دوره معاصر، خلافت را مختص افراد خاص نمی‌داند و آن را به نوع انسان تعمیم می‌دهد. بر این اساس، هر فرد به تناسب بهره‌مندی از انسانیت، سهمی از خلافت الهی دارد. به عبارت دیگر، خلافت الهی به طور بالقوه، در سرشت همه انسان‌ها نهفته است؛ ولی فعلیت یافتن آن امری نسبی به شمار می‌رود. در این راستا، انسان‌های کامل به نحو اکمل، از این خلافت برخوردار می‌شوند، در حالی که انسان‌های غیر کامل به اندازه استعداد و ظرفیت خود در عرصه انسانیت، به تحقق این مقام نائل می‌گردند. افزون بر این، افراد پلیدی که از انسانیت بهره‌ای ندارند، تنها از قوه و استعداد دستیابی به مقام خلافت برخوردار خواهند بود.

این دیدگاه پرسش‌هایی را ایجاد کرده است، از جمله ادله عمومیت بخشی به این مقام عظیم چیست؟ آیا این ادله با آیات و روایات سازگار است؟ بررسی این نظریه از آن جهت اهمیت دارد که این دیدگاه، مقام خلافت الهی را - که مقامی خاص و انحصاری به نظر می‌رسد - به همه افراد بشر، حتی کافران، مشرکان و انسان‌های پست و پلید تعمیم می‌دهد. در این پژوهش، ادله این نظریه بر سه گونه قرآنی، روایی و دیگر ادله، به طور منظم دسته‌بندی شده است. نگارنده معتقد است ادله ارائه شده



۱. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛ (به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من در روی زمین، جانشینی [= نماینده‌ای] قرار خواهم داد». فرشتگان گفتند: «پروردگارا! آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟! (زیرا موجودات زمینی دیگر، که قبل از این آدم وجود داشتند نیز، به فساد و خونریزی آلوده شدند. اگر هدف از آفرینش این انسان، عبادت است)، ما تسبیح و حمد تو را بجا می‌آوریم، و تو را تقدیس می‌کنیم». پروردگار فرمود: «من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید». (در ترجمه آیات از ترجمه آیت الله مکارم شیرازی استفاده شده است).

جهت تثبیت این نظریه از استحکام لازم برخوردار نیست، و آیات و روایات، نظریه خلافت حجج و برگزیدگان الهی را تأیید می‌کند.

بررسی پیشینه تحقیقات حاکی از آن است که پژوهش‌های پیشین در این موضوع، به‌طور عمده، با رویکردی فلسفی، عرفانی، تفسیری، کلامی نگاشته شده و در جهت شرح، تبیین و تثبیت این نظریه صورت گرفته است. به برخی از مهم‌ترین این آثار اشاره می‌شود.

در بخش کتاب، زیوری کیرنیا (۱۳۹۸) ابعاد خلیفه‌اللہی انسان را از منظر قرآن بررسی کرده، سپس گستره و مصادیق آن را مشخص نموده است. رجب‌نیا چناری و همکاران (۱۳۹۷) خلافت نوع انسان را منوط به دستیابی علم به اسما بیان کرده و بر آن است که علمی که خداوند به انسان به انحاء مختلف می‌آموزد اگر توسط آدمی در مسیر تعلیم اسما به کار گرفته شود، زمینه خلافت انسان را فراهم خواهد کرد.

در بخش مقالات، نوروزی (۱۳۹۳) با رویکردی عرفانی، و مبتنی بر روایاتی با تعبیر «قائم»، «حجة الله» و «امام»، ضرورت وجود خلیفه الهی از منظر عرفان اسلامی بررسی کرده و میزان تطابق تبیین عرفا با این احادیث را مورد ارزیابی قرار داده است. شجاری (۱۳۹۱) مبانی قرآنی علت دستیابی انسان به مقام خلافت از میان دیگر مخلوقات، از دیدگاه ملا صدرا را واکاوی کرده است. سیدی‌نیا (۱۳۸۶) به تبیین مصداق، گستره خلافت و کیستی مستخلف عنه از منظر آیت الله جوادی آملی پرداخته است. نجارزادگان و همکاران (۱۳۹۲) با رویکردی کلامی به بیان رابطه تساوی خلافت الهی و امامت از دیدگاه شیعه پرداخته و در مقابل، امامت و خلافت اهل سنت را تنها در حوزه اجرا با خلیفه الله هماهنگ دانسته است. شجاعی (۱۳۹۳) به بیان جایگاه خلافت الهی در میان کمالات انسان، برتری آدمی بر مخلوقات، آثار و ویژگی های خلافت الهی در نظام عالم و همچنین پاسخ به شبهات درباره موضوع پرداخته است. میزرای و همکاران (۱۳۹۵) با هدف اثبات عمومیت خلافت انسان، به نقد نوشتار مخالف و منتقد این نظریه پرداخته است. باقری و همکاران (۱۳۹۱) نیز به بررسی نظریات مفسران فریقین، مهم‌ترین مؤلفه‌ها و آثار نظریه خلافت انسان پرداخته است. فاریاب (۱۳۷۸) نیز معتقد





است که قابلیت رسیدن به مقام خلافت الهی به صورت بالقوه برای همه انسان‌ها امکان‌پذیر است؛ هرچند فعلیت یافتن آن برای تعداد کمی محقق می‌شود. این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که نظریه مزبور با رویکردی انتقادی به صورت جامع، نظام‌مند و در قالب یک مقاله علمی مورد واکاوی دقیق قرار نگرفته است؛ از این رو می‌توان مقاله حاضر را از حیث موضوعی، پژوهشی نو و پیشرو در حوزه مطالعاتی خود تلقی کرد؛ زیرا به بررسی جنبه‌های مغفول‌مانده و ارائه دیدگاه بدیع در این زمینه پرداخته است. شایان ذکر است که تنها در نصیری (۱۳۸۹) به صورت گذرا و نکته‌وار نقدهایی به این نظریه وارد شده، و نگارنده نیز به آن ارجاع داده است.

۱. مبنای نظریه خلافت نوع انسان

مبنای نظریه خلافت نوع انسان بر این انگاره استوار است که ذات انسانی، به جز مقام نبوت، توانایی رسیدن به تمام مقامات الهی را دارد. این اصل را که ابن عربی از چهره‌های شاخص در این زمینه مطرح کرده، به منزله زیربنای نظریه عمومیت خلافت است. او هدف از خلقت انسان را این گونه تشریح می‌کند: «آگاه باش که کمال مطلوبی که انسان برای آن آفریده شده، خلافت است» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۰۹). وی در ادامه، مقام خلافت را برخلاف مقام نبوت، برای هر انسان قابل تحقق می‌داند: «برای نفوس انسان‌ها امکان دارد که در راه کسب مقام کمال [خلافت] تلاش کنند؛ اما امکان ندارد که در راه کسب مقام نبوت تلاش نمایند؛ چرا که خلافت می‌تواند اکتسابی باشد؛ ولی نبوت اکتسابی نیست» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۰۹). او با بسط این ایده، نه تنها خلافت، بلکه دیگر مقامات الهی را به استثنای نبوت، در دسترس نفوس انسانی قلمداد می‌کند: «بدان که نفس، به ذات خود، مستعد پذیرش استعدادی است که به امضای الهی از او صادر می‌شود. برخی از آنها استعداد امضای برای امر ولایت به طور خاص و نه بیش از آن، حاصل شده است و به برخی دیگر استعداد برای همه یا برخی از مقاماتی که ذکر کردیم، عطا شده است. دلیل این امر آن است که نفوس از یک جوهر آفریده شده‌اند؛ چنان که خداوند متعال فرموده است: "او شما را از یک نفس آفرید"» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ج ۳،

صص ۴۰۹-۴۱۰). بنابراین با استناد به این مبنا، تمامی مقامات الهی به جز نبوت، از جمله خلافت و جانشینی خداوند، برای انسان‌ها قابل دستیابی خواهند بود. در نتیجه، طبیعی است که از بطن این مبنا، نظریاتی همچون ولایت نوعیه (نک: گنجبادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، صص ۲۸۱-۲۸۳)، و مهدویت نوعیه (نک: مجلسی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰، پاورقی) پدیدار شود.

۲. تاریخچه طرح نظریه خلافت نوع انسان

بررسی تاریخچه نظریه خلافت نوع انسان نشان می‌دهد این نظریه برآمده از معارف و متون روایی شیعی نیست و ریشه در تفاسیر علمای اهل سنت دارد. نخستین بار طبرانی، از علمای اهل سنت در قرن سوم، عمومیت خلافت الهی را در تفسیر آیه ۳۰ سوره بقره مطرح کرد (میرزایی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۹). وی مصداق خلیفه را «آدم و ذریته؛ آدم و نسل او» دانست (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۱۴۵). پس از او، دیگر مفسران اهل سنت این نظریه را مطرح کردند تا اینکه ابن عربی در قرن ششم آن را شرح و بسط داد و خلافت را کمال مطلوب هر انسان معرفی کرد که به واسطه عنایت الهی، ابتدا به حضرت آدم علیه السلام اعطا شد (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۰۹). او نفس انسانی را جز در مقام نبوت، مستعد پذیرش همه مقامات الهی دانست (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۰۹).

پس از ابن عربی، سید حیدر آملی نظریه عمومیت خلافت را در قرن هشتم به‌طور رسمی، وارد تفکر شیعه کرد. ایشان به‌صراحت مصداق خلیفه در آیه ۳۰ سوره بقره را چنین معرفی می‌کند: «مقصود از آدم [در آیه] تنها آدم نیست، بلکه مقصود - به اتفاق اکثر مفسران در بیشتر مواضع قرآن - فرزندان او هستند و مقصود از «تعلیم الأسماء» تعلیم به‌صورت بالقوه است، نه بالفعل» (آملی، ۱۳۶۸، صص ۱۳۵-۱۳۶). این در حالی است که بزرگان و اعلام مفسران و محدثان متقدم شیعه نظیر علی بن ابراهیم قمی (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۶)، عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۰۶)، کلینی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۳۸)، صدوق (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۴)، مسعودی (مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۱۷)، قطب راوندی (قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۹)، طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶) مقام خلافت را مختص حجج الهی می‌دانستند و به آن باور داشتند.





نکته قابل توجه این است که با مراجعه به تفاسیر اهل سنت روشن می‌شود که عمومیت خلافت حتی نزد آنان نیز مستند بر روایات نبوی نیست، بلکه بر اساس برداشت‌های شخصی و تفسیر به رأی، و در بهترین حالت بنا بر سخنان ابن عباس و برخی تابعان شکل گرفته است؛ از این رو این دیدگاه با چنین خاستگاهی نمی‌تواند مورد پذیرش شیعه قرار گیرد؛ هرچند برخی علمای آنان نیز بدان گرایش یابند.

۳. تبیین نظریه خلافت نوع انسان

رایج‌ترین نظریه در دوره معاصر، درباره مصداق خلیفه الهی، نظریه خلافت نوع انسان است که در این نوشتار مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. اصحاب این نظریه، هرچند به عمومیت خلافت انسان‌ها اعتقاد دارند، اما مانند دیدگاه دیگر در این زمینه، این عمومیت را به معنای تثبیت خلافت به صورت بالفعل برای حضرت آدم و تمامی نسل او (نک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۸) نمی‌دانند. درواقع، این نظریه نوع انسان را به صورت بالقوه، مستعد مقام خلافت الهی می‌داند. طبق این نظریه، «آنچه جعل شده، حقیقت جامع خلافت برای حقیقت انسان است ... و مراد از «خلیفه» شخص حقیقی آدم علیه السلام نیست، بلکه مراد «شخصیت حقوقی» آدم و مقام انسانیت است. به بیان دیگر، عصاره انسانیت و مقام شامخ در قصه خلافت به صورت آدم جلوه کرد و آدم الگوی انسانیت شد» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۴۰-۴۱). این سخن بدان معناست که از دیدگاه اصحاب این نظریه، نوع انسان از میان دیگر انواع مخلوقات برای مقام خلافت برگزیده شده است.

از سوی دیگر، آنان فعلیت یافتن قوه خلافت در نهاد نوع انسان را مشروط به اعتقاد، اخلاق و عمل می‌دانند. به باور ایشان، خلافت الهی مقول به تشکیک بوده و دارای مراتب مختلفی است، و کمال انسانی نیز دارای درجات مختلف است. در نتیجه، هر مرتبه‌ای از خلافت برای مرتبه‌ای خاص از مراتب هستی انسان‌ها جعل شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۰). در توضیح این مطلب، چنین بیان شده است: «منشأ خلافت انسان، نهاده شدن علم به اسما در نهاد اوست و بی تردید علم به اسمای حسنای الهی حقیقتی

دارای مراتب است، به هر میزان آدمی به صراط مستقیم اعتقاد، اخلاق و عمل هدایت یابد، اسمای الهی در هستی او از قوه به فعلیت رسیده، به تبع آن، خلافت الهی نیز ظهور می کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۰). طبق این نظریه، ممکن است برخی افراد - همچون ستمکاران و انسان های پلید و فرومایه - هیچ کمالی را از خود بروز ندهند و تنها از قوه خلافت بهره مند شوند. از سوی دیگر، افرادی - همچون مؤمنان - که کمالات ضعیف یا متوسطی را بروز می دهند، به دلیل اینکه علمشان به اسمای الهی نیز ضعیف یا متوسط است خلافت نیز در آنان به همین میزان ظهور و بروز خواهد یافت. چنان که انسان های کامل از قبیل انبیا و اوصیا که از عالی ترین مراتب علم به اسمای الهی برخوردارند، از بالاترین درجات خلافت الهی نیز بهره مند خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۰).

به طور منطقی، این نظریه همانند دیگر نظریه ها، بر پایه مجموعه ای از دلایل و استدلال ها استوار شده است. صاحبان این دیدگاه در آثار خود، مجموعه ای از ادله را ارائه کرده اند که می توان آنها را ذیل هفت دلیل اصلی طبقه بندی کرد. این ادله به طور کلی به سه دسته عمده ادله قرآنی، روایی، و دیگر ادله دسته بندی می شوند.

۳-۱. ادله قرآنی

۳-۱-۱. تسبیح نوع فرشتگان در مقابل افساد نوع انسان

یکی از ادله ای که برای تثبیت نظریه خلافت نوع انسان و نفی نظریه انحصار خلافت در شخص حقیقی حضرت آدم (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۹؛ سمعانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۳) - و یا حتی دیگر انسان های کامل - مطرح شده، از فحوای سخن فرشتگان با خداوند متعال برداشت شده است. پرسش فرشتگان با عبارت «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ؟ آیا کسی را در آن قرار می دهی که فساد و خونریزی کند؟! (زیرا موجودات زمینی دیگر که قبل از این آدم وجود داشتند نیز به فساد و خونریزی آلوده شدند. اگر هدف از آفرینش این انسان، عبادت است)، ما تسبیح و حمد تو را بجا می آوریم، و تو را تقدیس می کنیم» (بقره، ۳۰) دلالت بر





شگفتی آنان از جعلِ خلافت برای انسان‌های مفسد و خونریز دارد و در عین حال، حاکی از ادعای آنان به شایستگی خود در تصاحب این مقام است؛ ولی چگونه می‌توان تسبیح و تقدیس نوع فرشتگان را به مثابه دلیلی برای خلافت نوع انسان تفسیر کرد؟ طبق «ظاهر این ترکیب خصوصاً به قرینه تقابل بین «مَنْ يُفْسِدُ...» و «نَحْنُ نُسَبِّحُ...» افساد یک نوع در مقابل اصلاح نوع دیگر از موجودات، یعنی فرشتگان است، نه افساد فردی از افراد یک نوع و لازمه‌اش آن است که خلافت مجعول نیز برای همان نوع باشد، گرچه فی الجمله، نه بالجمله» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۴۱-۴۲). درواقع، صاحبان نظریه خلافت نوع انسان برای اثبات ادعای خود، برداشت فرشتگان مبنی بر افساد نوع بشر - و نه فرد خاص -، و تسبیح نوع فرشتگان را دلیلی بر جعل خلافت برای نوع انسان به شمار آورده‌اند. سپس، چنین نتیجه گرفته‌اند که «خداوند نیز در پاسخ آنها این برداشت را نفی نکرد و به آنها نفرمود شما بد فهمیده‌اید و خلیفه مجعول من مفسد و خونریز از نوع انسان نیست، بلکه تنها بعضی از انسان‌ها هستند» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۸). بنابراین برداشت فرشتگان مبنی بر جعل خلافت برای نوع انسان‌های مفسد، مستندی برای نظریه خلافت نوع انسان قرار گرفته است؛ ولی این برداشت به دلایل زیر مخدوش است:

۱) به نظر می‌رسد مفاد آیه، افزون بر اینکه مستندی برای اثبات خلافت نوع انسان نیست، بلکه دلیلی بر علیه آن است؛ زیرا فرشتگان با طرح پرسش «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَشْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره، ۳۰) شگفتی خود را از اعطای مقام خلافت به نوع انسانی که در معرض گناه و فساد قرار دارد، ابراز کردند. درواقع، آنان به دلیل برخورداری از عصمت، خود را برای مقام خلافت شایسته‌تر می‌دانستند (سند، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۱۶). اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر فرشتگان به درستی خلافت نوع انسان را - که نوعاً نیز آلوده به معصیت‌اند - حدس زده بودند، چرا خداوند عزوجل نظر آنان را تأیید نکرد و به تحسین آنها نسبت به شناخت مصداق حقیقی خلیفه پرداخت، بلکه با تعبیر سرزنش آمیز «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ؛ من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید» بر جهل و نادانی آنها در شناخت حقیقت ماجرا تأکید کرد و از سخن آنها روی گردانید.

گویی خداوند از ابتدا خلیفه‌ای خاص با ویژگی‌های مشخص را مد نظر داشت؛ زیرا

اگر حدس فرشتگان صحیح و مطابق با واقعیت بود، دیگر منطقی نبود که خداوند از سخن آنان روی گردان شود و آنها را جاهل قلمداد کند. در این صورت، تنها لازم بود که حدس آنان با تبیین و تأکید بر عدم فعلیت خلافت مفسدان - که در نظریه خلافت نوعیه ادعا شده (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۴۰ و ۴۵) - تصحیح و تکمیل شود؛ اما ظاهر آیه به روشنی از تخطئه فرشتگان در برداشت خلافت نوع انسان خبر می دهد و نشان می دهد که گمان فرشتگان مطابق با واقع امر نبوده است. بنابراین آیه به روشنی این پیام را منتقل می کند که برداشت خلافت نوع انسان توسط فرشتگان، فهمی نادرست و ناشی از جهل به حقیقت و واقعیت ماجرا بوده است.

۲) با تأمل در سیر آیات قرآن می توان مشاهده کرد که پس از تخطئه فرشتگان، آیات به تدریج به سوی معرفی و شناساندن خلیفه حقیقی و مورد نظر خداوند حرکت می کند. به عبارت دیگر، هریک از مراحل نسبت جهل به فرشتگان در درک مصداق خلیفه، آفرینش حضرت آدم علیه السلام، اعطای اسما الهی به او، ناتوانی فرشتگان در شناخت اسما، و سپس دستور الهی به حضرت آدم علیه السلام برای آموزش این اسما به فرشتگان و انجام آن، گویی نوعی زمینه سازی با هدف معرفی و شناساندن مصداق حقیقی و خلیفه مطلوب الهی است. گویا خداوند عزوجل قصد دارد به فرشتگان اعلام کند که مقصود او از «خلیفه» نوع انسان های گنّه کار و خونریزی که شما حدس می زدید نیست، بلکه مراد، انسان برگزیده ای همچون آدم علیه السلام است که از ویژگی های بارزی مانند علم لدنی، عصمت و مرتبه ای برتر از فرشتگان برخوردار است. بدین ترتیب، شگفتی و پرسش فرشتگان درباره چرایی انتخاب نوع انسان های مفسد و گنّه کار برای مقام خلافت، با اعطای این مقام به انسان برگزیده، معصوم و برتر از آنان، یعنی حضرت آدم علیه السلام، از سوی خداوند پاسخ داده می شود. درواقع، عدم علم و احاطه فرشتگان به مقصود خداوند و هدف از آفرینش چنین جانشینانی، سبب اشتباه آنان در تشخیص مصداق حقیقی خلیفه شده بود.

شاهدی بر این ادعا در متون روایی وجود دارد که پس از ادعای فرشتگان مبنی بر احقیقت و اولویت خود برای خلافت، خداوند اسمای حجج الهی را به حضرت آدم علیه السلام





تعلیم فرمود. پس از آنکه فرشتگان از جایگاه عظیم حجج الهی آگاه شدند، از سخنان خود اظهار پشیمانی کردند و معترف شدند که تنها این برگزیدگان الهی صلاحیت جانشینی و خلافت خداوند را دارند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۴). در نتیجه باید گفت که طبق مفاد آیه، ظن و گمان فرشتگان در مورد خلافت نوع انسان از سوی خداوند مورد تخطئه قرار گرفته است. بنابراین این آیه نه تنها دلیلی بر اثبات خلافت نوع انسان نیست، بلکه خود دلیلی بر رد آن است. افزون بر این، سیاق آیات و نصوص روایی حکایت از معرفی مصداق مورد نظر الهی دارد.

۳-۱-۲. حصر خلافت در حضرت آدم، ناسازگار با لزوم استمرار خلافت

مدافعان نظریه خلافت نوع انسان، برای رد نظریه انحصار خلافت در شخص حضرت آدم علیه السلام، به ترکیب ادبی آیه استخلاف تمسک جسته‌اند. آنان بر این باورند که «گزارش تصمیم بر جعل خلیفه به صورت جمله اسمیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» به یقین جانشینی در زمین قرار می‌دهم»، ارائه شده و مفید استمرار است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۱). بر این اساس، قائل شدن به حصر مصداق خلیفه در شخص حضرت آدم علیه السلام با مفهوم استمرار خلافت که از ترکیب ادبی آیه فهمیده می‌شود، ناسازگار دانسته و تحقق این استمرار را تنها از طریق خلافت نوع انسان‌ها تلقی کرده‌اند؛ اما این مدعا به دلایلی قابل تأمل است؛ زیرا به دلیل هم‌زمانی طرح موضوع خلافت الهی با آفرینش حضرت آدم علیه السلام، آیه ظهور و دلالتی بر خلقت همه انسان‌ها و به دنبال آن، خلافت نوع بشر ندارد (نصیری، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷). به علاوه، چرا استمرار خلافت تنها به وجود نوع انسانی وابسته و منحصر شده است؟ آیا این امر نمی‌تواند به شیوه‌ای دیگر تحقق یابد؟ از جمله گزینه‌های محتمل و قوی برای تحقق استمرار خلافت، وجود سلسله پیوسته و متصل از حجت‌های الهی روی زمین است. در متون روایی پرشمار، و با تعبیر مختلف، از وجود سلسله حجت‌هایی سخن به میان آمده است که همواره در کنار بشر قرار دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۰، ح ۳-۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۸۸، ح ۵-۱). اساساً، خداوند زمین را - حتی برای یک روز (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۹؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۰۲)، یک لحظه (نعمانی، ۱۳۹۷ق،

ص ۱۴۱)، یا یک چشم برهم زدن (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۸۹؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۷۲؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۴؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۹۹) - بدون حجتی از جانب خود رها نمی کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۷، ح ۸؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۹۶، ح ۷ و ۱۳). این روایات به روشنی نشان می دهند که سلسله متصل حجت های الهی، به طور مستمر روی زمین حضور دارند. بنابراین می توان گفت که تحقق استمرار خلافت، منحصر در نوع انسانی نیست، بلکه سلسله حجت های متصل الهی گزینه ای معتبر در تأمین اتصال و استمرار خلفای الهی هستند. آنچه این گزینه را متعین می سازد، تصریح روایات ذیل آیه استخلاف است که در آن خلیفه، به مثابه حجت الهی معرفی، و وظیفه او اتمام حجت بر بندگان بیان شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۰۷؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۰۵؛ مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۱۷؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۹). این مسئله نشان می دهد که مقام خلافت الهی مختص به انسان های برگزیده و خاص است؛ زیرا اول اینکه، چنین اتمام حجتی با آن مختصات و ویژگی ها را نوع انسان در اختیار ندارد. دوم اینکه، با در نظر گرفتن چنین وظیفه ای، و تطبیق آن بر نظریه خلافت نوع انسان، چنین نتیجه می شود که نوع انسان از جانب خداوند حجت بر خود انسان قرار داده شده اند. به طور طبیعی، این امر به اتحاد حجت و محجوج منجر می شود که بطلان آن امری روشن است. سوم اینکه، از منظر عقل، خلافت حجت های الهی به دلیل برتری های ذاتی شان بر خلافت نوع انسان اولویت دارد؛ زیرا به حکم عقل، انسان معصوم و دارای علم لدنی برای تصدی خلافت مناسب تر است. در نتیجه، خلافت انسان غیر معصومی که به طور طبیعی، در معرض معصیت و خطا قرار دارد، از نظر عقل ترجیح داده نمی شود. بر این اساس می توان گفت که به استناد نقل و عقل، گزینه متعین برای استمرار خلافت الهی، سلسله حجت ها و انسان های برگزیده الهی هستند.

۳-۱-۳. تعلیم اسما، تعلیمی بالقوه به آدم و فرزندان

علم به اسما، بر اساس ظاهر آیه استخلاف، نقش اساسی در تحقق خلافت حضرت آدم علیه السلام ایفا می کند. این مطلب مورد توافق همگان است و حتی مدافعان نظریه خلافت





نوع انسان نیز بر این باورند که «منشأ خلافت انسان، نهادینه شدن علم به اسما در نهاد اوست» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۰). با این حال، آنان علم به اسما و به تبع آن، مقام خلافت را مختص به شخص حضرت آدم علیه السلام یا گروه خاصی نمی دانند. از نظر آنان، علم به اسما به صورت بالقوه، در وجود حضرت آدم علیه السلام و همه فرزندان او نهفته است. هر انسانی می تواند با سیر در مسیر حق، این علم را به فعلیت برساند، سهمی از علم به اسما داشته باشد و به همان میزان از خلافت الهی بهره مند شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶). به طور طبیعی، این سخن به معنای نفی تعلیم بالفعل اسمای الهی به حضرت آدم علیه السلام، و نهادن استعداد و قابلیت دستیابی به اسما در نهاد وی و نسل اوست که طی فرایندی به فعلیت می رسد. این پرسش مطرح می شود که آیا فرایند به فعلیت رسیدن اسما باید توسط پیامبر معصوم همانند فرزندان غیر معصوم به طور یکسان پیموده شود و او نیز باید از این آزمون عبور کند؛ یعنی پیامبر معصوم نیز به شرط طی کردن مسیر حق، آن اسما در او به فعلیت می رسد؟ به هر حال، تعلیم بالقوه اسما و تفسیر «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا؛ سپس علم اسما [= علم اسرار آفرینش و نام گذاری موجودات] را همگی به آدم آموخت» (بقره، ۳۱). در این راستا، نیازمند استناد به دلایل و مؤیدات قرآنی، روایی و لغوی است؛ از این رو ضروری است که این مدعا از سه جنبه مذکور مورد بررسی قرار گیرد تا روشن شود آیا واژه «عَلَّمَ» از این زوایا بر تعلیم بالقوه قابل حمل است یا خیر. بررسی های انجام شده نشان می دهد که:

(۱) آیات قبل و بعد از آیه استخلاف فاقد هر گونه شاهد و قرینه ای هستند که بر اساس آن بتوان عبارت «عَلَّمَ آدَمَ» را به معنای تعلیم بالقوه در نهاد نوع انسانی تفسیر کرد. به تصریح آیه، مخاطب این تعلیم، تنها شخص حضرت آدم علیه السلام است و تعلیم به طور خاص، به ایشان اختصاص یافته و نوع انسانی مورد تعلیم قرار نگرفته است (نصیری، ۱۳۸۹، صص ۱۲۷-۱۲۸). این نکته به ویژه به دلیل هم زمانی مخاطب با خلق حضرت آدم علیه السلام تقویت می شود؛ زیرا خود، بیانگر آن است که مقصود از تعلیم، شخص حضرت آدم علیه السلام بوده است. در واقع، اگر به جای عبارت «عَلَّمَ آدَمَ؛ سپس علم اسما [= علم اسرار آفرینش و نامگذاری موجودات] را همگی به آدم آموخت»، واژه «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ؛ و به انسان آنچه را



نمی دانست یاد داد!» (علق، ۵) به کار رفته بود، می شد ادعا کرد که مخاطب آن نوع انسان و مفهوم انسانیت بوده است. افزون بر این، امر کردن حضرت آدم علیه السلام به إخبار و إنباى فرشتگان به اسما (بقره، ۳۳)^۱ ظهور در تحقق تعلیم بالفعل اسما به ایشان دارد؛ از این رو این إخبار و إنبا به صورت بالفعل نیز به وقوع پیوست. به این ترتیب، ادعای اعطای بالقوه اسما به حضرت آدم علیه السلام با مفاد آیه ناسازگار خواهد بود.

اگر گفته شود که تعلیم اسما به حضرت آدم علیه السلام و فرزندانش به صورت بالقوه بوده و بلافاصله برای حضرت فعلیت یافته است و ایشان مأمور به إخبار فرشتگان شده اند، لازم است که این ادعا با دلایل و شواهد متقن اثبات گردد. با فرض این احتمال، و با توجه به فاصله اندک میان تعلیم اسما و دستور به إخبار فرشتگان، این پرسش مطرح می شود که این علم بالقوه چگونه و با طی چه مسیری بالفعل شده است؟ اثبات این تغییر و تحول، خود نیازمند ارائه دلیل قانع کننده ای است.

فرض دیگر اینکه تعلیم اسما به حضرت آدم علیه السلام به صورت بالفعل و به فرزندانش او به صورت بالقوه انجام شده است. این فرض افزون بر اینکه خلاف مدعای تعلیم بالقوه اسما به حضرت آدم علیه السلام و فرزندانش است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۱)، به محذور استعمال لفظ «عَلَّمَ» در بیش از یک معنا دچار خواهد شد.

۲) ادله روایی نیز احتمال تعلیم بالقوه اسما به حضرت آدم علیه السلام و فرزندانش او را تأیید نمی کند. آنچه در روایات بیان شده، حاکی از این است که تعلیم اسما به حضرت آدم علیه السلام به صورت بالفعل بوده است. در برخی متون روایی به روشنی بیان شده است که حضرت آدم علیه السلام در آخرین لحظات عمر خود از جانب خداوند مأمور شد که اسما تعلیمی را به فرزند، وصی، پیامبر و خلیفه الهی پس از خود، حضرت شیث هبة الله علیه السلام تحویل دهد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۶). بنابر ظاهر روایت، آن اسما به صورت بالفعل به حضرت آدم علیه السلام اعطا شده بود، و باید آن را بالفعل به شیث نبی انتقال می داد. افزون بر این، پس از این انتقال، حضرت آدم علیه السلام به شیث علیه السلام دستور داد که به همین شیوه عمل

۱. «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ؛ [خدا] فرمود: ای آدم! فرشتگان را از نام های آنان خبر ده».



کند و اسما را به جانشین خود منتقل نماید (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۷؛ مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۲۲؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۳). چنین دستوری حکایت از این می‌کند که این اسما بالفعل اعطا می‌شده و در نهاد نوع انسان‌ها نبوده است، بلکه تنها در اختیار برگزیدگان الهی قرار می‌گرفته است، و خلفای انبیا و اوصیا از طریق میراث نبوت به این اسما دست می‌یافتند.

۳) از منظر لغوی، واژه «عَلَّمَ» از باب تفعیل است که بر تکمیل و عملی‌شدن فعل تعلیم دلالت دارد، نه قراردادن قوه و استعداد در نهاد متعلم؛ همان‌طور که «دَرَسَ الاستاذُ الطَّالِبَ» استاد به دانش‌آموزان درس داد» به معنای «عملی‌شدن فعل تدریس به‌طور کامل» است، نه نهادن استعداد درس در نهاد دانش‌آموختگان. بنابراین «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» نیز به معنای «آموزش کامل و عملی اسامی است و این تعلیم به آدم یک فرایند محقق‌شده و بالفعل بوده است.

ماده «عَلَّمَ» در سخن حضرت یوسف علیه السلام خطاب به دوزندانی همراه خود (یوسف، ۳۷)^۱ و همچنین در سخن حضرت سلیمان علیه السلام (نمل، ۱۶)^۲ به کار رفته است. چنین تعبیری را نمی‌توان بر اعطای بالقوه علم به این امور حمل کرد و معنایی جز تکمیل فرایند تعلیم و عملی‌شدن آن ندارد؛ از این رو علم تعبیر خواب و زبان پرندگان به گونه‌ای نزد حضرت یوسف علیه السلام و سلیمان علیه السلام حاضر بوده است که به گواه آیات قرآنی می‌توانستند بلافاصله از آن بهره ببرند. این شواهد به روشنی نشان می‌دهند که «عَلَّمَ» در قرآن نیز هرگز به معنای اعطای استعداد بالقوه نیست. در نتیجه باید گفت تعبیر «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» از منظر آیات، روایات و لغت نمی‌تواند بر معنای تعلیم بالقوه حمل شود و معنایی جز تعلیم فعلی ندارد.

۳-۱-۴. استعمالات قرآنی خلافت، دال بر نوعی بودن خلافت محل بحث

از نظر برخی از قائلان به نظریه خلافت نوع انسان، واژگان خلیفه و خلافت در موارد

۱. «لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُزَوَّقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي».

۲. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ».



مختلفی از قرآن کریم به عموم انسان‌ها اشاره دارد؛ از این رو مقصود از خلیفه در آیه مورد بحث نیز عموم بشر است. به اعتقاد آنها، «هر فردی از افراد بشر ناقص باشد یا کامل به حسب بهره‌مندی از انسانیت، سهمی از خلافت الهی نیز دارد؛ چرا که خداوند متعال می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ؛ اوست که شما را جانشینانی در زمین قرار داد» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰). این سخن بدان معناست که هر فرد، صرف‌نظر از درجه انسانی‌اش، به‌طور نسبی از مقام خلافت الهی در زمین برخوردار است؛ از این رو هر فردی از انسان‌ها، برترین یا پست‌ترین آنها، به‌مثابه خلیفه‌ای از خلفای خداوند بر زمین هستند. برترین‌ها با بازتاب اخلاق ربانی خود، مظهر جمال صفات باری تعالی هستند. خداوند متعال در آینه دل‌های انسان‌های کامل که به اخلاق الهی زینت یافته‌اند، با ذات و همه صفات خود تجلی می‌کند. این دل‌ها نقش روشنگری برای جلال ذات و جمال صفات باری تعالی ایفا می‌نمایند. همچنین انسان‌های ناقص نیز در آینه حرفه و صنعت خود، نمایانگر جمال صنع و کمال آفرینش خداوند هستند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰).

به تعبیر عده‌ای دیگر، مقام خلافت مختص به حضرت آدم عليه السلام یا هر فرد خاص دیگری نیست، بلکه همه فرزندان او نیز در این مقام شریک هستند. این مفهوم عمومی از خلافت با آیاتی چون «إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ؛ هنگامی که شما را جانشینان قوم نوح قرار داد» (اعراف، ۶۹) و «ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ؛ سپس شما را جانشینان آنها در روی زمین - پس از ایشان - قرار دادیم» (یونس، ۱۴) و «وَجَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ؛ و شما را خلفای زمین قرار می‌ده» (نمل، ۶۲) تأیید می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶).

به نظر می‌رسد که ادعای عمومی بودن مفهوم خلافت، با استدلال به این‌گونه آیات ناتمام باشد. با بررسی دقیق‌تر آیات قرآن می‌توان دریافت که واژه‌های مرتبط با ماده «خَلَفَ»، از جمله «خلیفه» و مشتقات آن، دست‌کم در دو معنای متفاوت استعمال شده‌اند. به همین دلیل، برخی تصریح کرده‌اند که یکی از معانی خلافت، به معنای هلاکت و از بین بردن یک قوم، و جایگزین کردن دیگران در محل سکونت آنان است. این معنا در آیاتی چون «إِنْ يَشَأْ يُدْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفَ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَةِ قَوْمٍ آخَرِينَ؛ اگر بخواهد، همه شما را می‌برد؛ سپس هر کس را بخواهد جانشین شما



می‌سازد؛ همان‌طور که شما را از نسل اقوام دیگری به وجود آورد» (انعام، ۱۳۳)، «عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ؛ امید است پروردگارتان دشمن شما را هلاک کند، و شما را در زمین، جانشین (آنها) سازد، و بنگرد چگونه عمل می‌کنید!» (اعراف، ۱۲۹)، «وَ اذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ؛ و به یاد آورید هنگامی که شما را جانشینان قوم نوح قرار داد» (اعراف، ۶۹)، «وَ اذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ؛ و به خاطر بیاورید که شما را جانشینان قوم «عاد» قرار داد» (اعراف، ۷۴) به‌روشنی نمود یافته است و تحقق این معنا مشروط به ایمان نیست. به همین دلیل، در آیه «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ؛ اوست که شما را جانشینانی در زمین قرار داد؛ هر کس کافر شود، کفر او به زیان خودش خواهد بود» (فاطر، ۳۹)، و همچنین در دعاهایی چون «وَ يُهْلِكُ مَلُوكًا وَ يَسْتَخْلِفُ آخَرِينَ؛ و شاهان را نابود، و دیگران را جانشین می‌کند» (ابن‌طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۹)، به خلفای جور همچون بنی‌امیه و بنی‌عباس نیز اطلاق شده است. این معنا برای حضرت آدم عليه السلام، فرزندان او و نوع انسان‌ها ثابت است؛ زیرا آنان جایگزین نسناس یا جنیان و امت‌های گذشته بوده‌اند (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، صص ۸۹-۹۱).

در مورد این نوع از خلافت برخی چنین گفته‌اند که یکی از انواع استخلاف در قرآن، استخلاف عام و همگانی نوع بشر است که هدف آن عمران، آبادانی زمین و نظام آفرینش است (سند، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۱۵). بر اساس ظاهر این آیات، هیچ اشاره‌ای به اعطای مقامی ویژه برای عموم انسان‌ها وجود ندارد و تنها از اراده و سنت الهی در جانشینی برخی اقوام به‌جای برخی دیگر سخن به میان آمده است؛ ازاین‌رو هیچ شرطی برای تحقق این خلافت تعیین نشده است.

از دیگر معانی خلافت در قرآن کریم، ولایت بی‌واسطه یا با واسطه از جانب خداوند در زمینه‌هایی نظیر تبلیغ احکام، نشر شرایع آسمانی و حکم کردن در میان مردم است. این نوع ولایت، ولایتی خاص و منصوص بوده که همراه با علم و فضیلت است. در این معنا، «ولی» به‌مثابه حجت الهی بر خلق، یعنی مستخلف علیهم در نظر گرفته می‌شود. بر اساس برخی روایات، این معنا از ظاهر آیات «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً؛ به یقین



جانشینی در زمین قرار می‌دهم» (بقره، ۳۰)، «وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ؛ و موسی [هنگامی که به میعادگاه می‌رفت] به برادرش هارون گفت: در میان قومم جانشین من باش و به اصلاح برخیز و از راه و روش مفسدان پیروی مکن» (اعراف، ۱۴۲)، «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ؛ [و گفتیم:] ای داود! همانا تو را در زمین جانشین [و نماینده خود] قرار دادیم؛ پس میان مردم به حق داوری کن» (ص، ۲۶) اراده شده است (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۹۱). بر این اساس، در این نوع خلافت، برخلاف معنای پیشین، خلیفه دارای ولایت الهی در تبلیغ دین، علم و فضیلت است و به‌طور خاص، از جانب خداوند منصوب می‌شود. در این معنا، نشانی از جانشینی یا جایگزینی قومی از قوم دیگر وجود ندارد.

به تعبیر برخی، معنای دوم خلافت، استخلاف خاص یا خلافت برگزیدگان است و مقصود از خلافت حضرت آدم عليه السلام نیز همین معنا است؛ زیرا خداوند متعال این استخلاف را به علم لدنی فراگیر منوط کرده است؛ علمی که در میان نوع انسان‌ها وجود ندارد و تنها گروهی خاص و برگزیده از بشر از آن بهره‌مند هستند. باین حال، این به معنای اختصاص این مقام تنها به حضرت آدم عليه السلام نیست، بلکه شامل گروهی از افراد می‌شود که تمام بشریت نیستند (سند، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۱۵).

مشکل اینجاست که اعتقاد به کاربرست خلافت در قرآن به معنایی واحد و بهره‌مندی عموم افراد بشر از آن، به‌طور طبیعی به اشتراک انبیا و اولیای الهی با کافران و ستمکاران در مقام خلافت - هرچند در حد قوه و استعداد - می‌انجامد. اگرچه ممکن است وجه تمایز و میزان بهره‌مندی بالفعل هر فرد از این مقام به مقدار سهم او از انسانیت مرتبط دانسته شود (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰)، اما این سهم‌بخشی به همگان در کمترین حالت، به معنای اعطای استعداد و قوه خلافت و جانشینی الهی به انسان‌های فاسد و خونریز است. این موضوعی است که فرشتگان از ابتدا برای اعطای خلافت به آنان ابراز تعجب کردند و به‌دنبال پاسخی برای آن بودند (بقره، ۳۰).

کاربرد دوگانه خلافت در قرآن کریم به قدری روشن است که حتی برخی باورمندان به نظریه خلافت نوعیه نیز استناد همفکران خود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶) به



آیاتی همچون «إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ؛ و به یاد آورید هنگامی که شما را جانشینان قوم نوح قرار داد» (اعراف، ۶۹)، «ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ؛ سپس شما را جانشینان آنها در روی زمین - پس از ایشان - قرار دادیم» (یونس، ۱۴) را برای اثبات نظریه خلافت نوع انسان نپذیرفته و مقصود از این آیات را خلافت بر امت‌های پیشین دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۴۲-۴۳).

حاصل سخن اینکه خلافت در قرآن کریم، دست کم در دو معنا به کار رفته است. نخست، در برخی آیات، خلافت به معنای جانشینی نسل‌های انسانی از یکدیگر مطرح شده است که در این مورد، خلافت تنها به مثابه یک سنت الهی تلقی می‌شود و هیچ نشانی از اصطفا و برگزیدگی الهی در آن مشاهده نمی‌شود. دوم، به معنای خلافت برگزیدگان و حجت‌های الهی است که شروطی نظیر علم لدنی، عصمت و افضلیت، نقش تعیین‌کننده‌ای در تحقق آن دارند؛ به همین دلیل، تنها بندگان خاص از این مقام برخوردار خواهند بود. بر این اساس، می‌توان گفت که خلافت ذکر شده در آیه ۳۰ سورة بقره از نوع دوم است و نوع انسان‌ها مصداقی برای آن به شمار نمی‌آیند.

۳-۲. دلیل روایی؛ عدم حصر مصداق خلیفه در انسان کامل

یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره مصداق خلیفه‌الله، دیدگاه محدثان و مفسران متقدم شیعه است که بر اساس آیات و روایات معتقدند که خلفا و جانشینان خداوند، حضرت آدم و دیگر برگزیدگان الهی هستند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۰۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۳؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۴؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۳۶). در مقابل، طرفداران نظریه خلافت نوع انسان بر این باورند که روایات موجود، چنین حصری را تأیید نمی‌کنند. از نظر آنان، هیچ دلیلی روایی برای نفی خلافت بالقوه انسان‌ها، حتی غیرمؤمنان، وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۵).

پیش از بررسی تفصیلی وجود یا عدم وجود حصر در روایات، لازم است به نکته‌ای در این زمینه اشاره کرد. اگر مراد از حصر مورد اشاره، حصر حقیقی باشد که خلافت الهی و حکم تنها به موضوع یعنی انسان‌های کامل و برگزیده، منحصر شود و از دیگران

سلب و نفی گردد، اول اینکه، باید گفت چنین حصری در متون دینی وجود دارد. دوم اینکه، بر فرض عدم وجود، این مسئله دلیلی بر نوعی بودن خلافت نیست؛ زیرا شواهد و قرائنی نظیر مفهوم خلافت، شروط و شئون آن - که به مواردی همچون علم لدنی فعلی، عصمت و برتری قطعی بر فرشتگان اشاره شده است - دلالت بر انحصار این مقام به انسان‌های برگزیده می‌کند. به عبارتی دیگر، افاده حصر، همیشه به وسیله حصر اصطلاحی اثبات نمی‌شود، بلکه گاهی این امر می‌تواند از طریق بیان مفهوم، شرایط، شئون و ویژگی‌های آن شیء به اثبات رسد؛ برای مثال انحصار مقام ولایت امر - که صاحب آن از ابتدای عالم تا انتهای آن، در شب قدر مورد نزول فرشتگان قرار می‌گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۳) - در هیچ یک از روایات به تعداد معینی از برگزیدگان الهی منحصر نشده است. با این حال، آیا می‌توان ادعا کرد که به دلیل عدم انحصار مقام ولایت امر در ادله به افراد خاص و معین، همه انسان‌ها استعداد و توانایی رسیدن به این مقام را دارند؟ قطعاً چنین سخنی پذیرفتنی نیست؛ زیرا انحصاری بودن مقام ولایت امر از طریق شئون و ویژگی‌های خاص آن، از جمله ارتباط ولی امر با عالم غیب و نازل شدن فرشتگان در شب قدر بر وی، به اثبات می‌رسد. پس علی‌رغم اینکه در چنین مواردی از حصر مصطلح استفاده نشده است، می‌توان به روش‌های دیگر عدم عمومیت این مقام را اثبات کرد. همین‌طور اختصاص مقام خلافت به برگزیدگان الهی نیز تنها به وجود حصر مصطلح متکی نیست، بلکه با توجه به شواهد و قرائنی، از جمله مفهوم خلافت و شرایط و شئون آن، امکان اثبات عدم عمومیت این مقام وجود دارد.

اما درباره ادعای عدم افاده حصر در روایات، باید گفت که انحصار خلافت الهی در متون روایی به شیوه‌های مختلفی مطرح شده است. در برخی از روایات، به صراحت سخن از اعطای مقام خلافت به صورت انحصاری به انسان‌های معصوم و برگزیده به میان آمده است؛ برای مثال، امیر مؤمنان علیه السلام در تفسیر آیه استخلاف می‌فرماید: «... قَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً فَكَانَتْ الْأَرْضُ بِأُشْرَها لِآدَمَ ثُمَّ هِيَ لِلْمُصْطَفَيْنَ الَّذِينَ اصْطَفَاهُمُ اللَّهُ وَ عَصَمَهُمْ فَكَانُوا هُمُ الْخُلَفَاءُ فِي الْأَرْضِ؛ ... خداوند متعال فرمود: من در زمین جانشینی قرار خواهم داد. پس تمام زمین برای آدم بود، سپس برای برگزیدگانی





شد که خداوند آنان را برگزید و معصومشان داشت، و آنان جانشینان در زمین بودند» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۵۳۱). از این روایت به دست می‌آید که خلفای الهی روی زمین منحصرأ حضرت آدم علیه السلام و دیگر برگزیدگان الهی هستند که از شرط عصمت نیز برخوردارند.

همچنین برخی متون روایی بیانگر آن است که مقام خلافت الهی تنها برای گروهی از انسان‌ها جعل شده است. این گروه شامل حضرت آدم علیه السلام و برخی فرزندان او می‌شود. در بیانی از امیر مؤمنان علیه السلام به حکمت جعل خلیفه روی زمین در پاسخ به تعجب فرشتگان از آفرینش موجودی خونریز و فاسد اشاره شده است. حکمت ذکر شده از جانب خداوند این گونه بیان شده است: «... أَجْعَلَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ أَنْبِيَاءَ وَ مُرْسَلِينَ وَ عِبَاداً صَالِحِينَ أُمَّةً مُهْتَدِينَ وَ أَجْعَلَهُمْ خُلَفَاءَ عَلَى خَلْقِي فِي أَرْضِي؛ و از نسل او پیغمبران و مرسلین و بندگانی صالح امامانی هدایت‌گر قرار دهم و آنان را در زمین خلیفه بر خلق خود نمایم» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷؛ مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۱۷). این متن به روشنی نشان می‌دهد که سخن درباره حضرت آدم علیه السلام و برخی فرزندان اوست که بنا به خواست و اراده الهی، آنان انبیاء، مرسلین، بندگان صالح و پیشوایان هدایت قرار داده شده‌اند. نکته مهم اینکه در ادامه، همین گروه‌ها به مثابه خلفای الهی بر خلق در زمین برگزیده شده‌اند.

افزون بر این نصوص که به روشنی بر حصر مصداق خلافت در گروه خاصی از انسان‌های برگزیده دلالت دارد، روایات ذیل آیه استخلاف و غیر آن نیز تصریح می‌کند که خلیفه مورد نظر، حجت الهی است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۰۵؛ مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۱۷؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۰۷). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مقام خلافت محدود و منحصر به انسان‌های برگزیده و حجج الهی است که خداوند به آنان علم لدنی و عصمت از ارتکاب گناه و لغزش عطا کرده است.

۳-۳. دیگر ادله

۳-۳-۱. زمامداری زمین و قدرت بر کشف منافع آن، دلیلی بر خلافت نوع انسان یکی دیگر از دلایل نفی انحصار خلافت در شخص حضرت آدم علیه السلام یا دیگر

انسان‌های کامل و برگزیده که قائلان به نظریهٔ خلافت نوعیه بدان استناد می‌کنند، این است که زمامداری زمین، قدرت تسخیر آن، کشف منافع و استفاده از برکاتش، به نوع انسان واگذار شده است. از منظر ایشان، این امر گواه این است که خلیفه‌ای که از جانب پروردگار مأذون در تصرف و بهره‌برداری و بالفعل کردن امکانات بالقوهٔ زمین است، فردی خاص نیست، بلکه نوع انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۱). در تحلیل این استدلال، چند نکته شایسته تأمل و بررسی دقیق‌تر به نظر می‌رسد:

۱) طرفداران این نظریه معتقدند که «قید فی الأرض» قید جعل است، نه قید مجعول؛ یعنی خلافت که مجعول است مطلق است و جعل آن مقید (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۹). بر این اساس، باید گفت خلافت حضرت آدم علیه السلام منحصر و محدود به زمین نیست، بلکه دامنهٔ آن عوالم دیگر، از جمله آسمان‌های هفت گانه را نیز در بر می‌گیرد. به تعبیری دیگر، اگر قید «فی الأرض» متعلق به واژه «خَلِيفَةً» بود، قلمرو خلافت حضرت آدم علیه السلام تنها به زمین محدود و مقید می‌شد؛ اما از آنجاکه این قید، متعلق به «جَاعِلٌ» است، خلافت ایشان منحصر به زمین نیست و دیگر عوالم و آسمان‌ها را نیز شامل می‌شود. بنابراین لازمهٔ ادعای خلافت نوع انسانی – به سبب واگذاری قدرت تسخیر و کشف منافع و امکانات زمین – آن است که همان‌گونه که نوع انسان توانایی تصرف در زمین را دارد، باید قدرت تصرف، تسخیر و کشف امکانات دیگر عوالم و آسمان‌های هفت گانه را – که به‌طور طبیعی تحت قلمروی خلافت قرار دارد – نیز داشته باشد. حال آنکه، به شهادت وجدان و مشاهدهٔ عیان، نوع بشر فاقد توانایی دخل و تصرفی این‌چنینی در این گسترهٔ عظیم و بی‌کران از عالم است.

۲) اینکه ادعای ذکر شده دلیلی بر اعطای مقام خلافت به نوع انسانی برشمرده شده است، باید با نصی صریح و دلیلی روشن به اثبات رسد. آیا اعطای چنین مقام رفیع و عظیمی به هر فرد یا گروهی، بدون استناد به ادله‌ای متقن و نصوصی قطعی، منطقی و پذیرفتنی است؟

وانگهی، ممکن است این اشکال مطرح شود که زمامداری، قدرت تسخیر و کشف منافع زمین، تنها می‌تواند نشان‌دهندهٔ تکریم و تفضیل نوع انسان بر دیگر موجودات





باشد، نه دلیلی بر خلافت نوع انسانی؛ چنان که به سبب نص صریح آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» ما آدمزادگان را گرامی داشتیم؛ و آنها را در خشکی و دریا (بر مرکب‌های راهوار) حمل کردیم؛ و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم؛ و آنها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم» (اسراء، ۷۰)، اموری همچون زمامداری، تسلط بخشیدن به آدمیان بر خشکی‌ها و دریاها، و بهره‌مندی از نعمت‌های طیب و پاکیزه زمین، به بشر عطا شده است. در ادامه آیه، این موهبت‌های الهی به مثابه نشانه‌هایی از برتری نوع انسان بر بسیاری از مخلوقات دیگر بیان گردیده است. بنابراین زمامداری و قدرت تسخیر و تصرف در منافع زمین، معنایی فراتر از مفهوم تکریم و تفضیل نوع انسانی بر دیگر موجودات ندارد، و ادعای اعطای مقام خلافت الهی به نوع انسان، نیازمند ادله و شواهد قاطع دیگری است.

۳- این پرسش تأمل برانگیز مطرح می‌شود که چرا کاربردهای واژه خلیفه و خلافت در آیات و روایات که همگی درباره معصومین علیهم‌السلام به کار رفته است، به مثابه دلیل یا شاهی بر اختصاص مقام خلافت به برگزیدگان الهی تلقی نمی‌شود و تنها بر کامل‌ترین مصادیق آن حمل شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۵). این حمل متکی بر کدامین دلیل بوده است؟ در مقابل، مشاهده می‌کنیم که خلافت نوع انسانی، بی‌آنکه پشتوانه‌ای در نصوص و ادله دینی داشته باشد،^۱ تنها به دلایلی همچون زمامداری زمین، قدرت تسخیر و کشف منافع آن، مصداق این مقام بلندمرتبه دانسته می‌شود!

۳-۲. خلافت الهی، خلافتی در نظام تکوین

ازجمله مباحث مرتبط با موضوع خلافت الهی این است که آیا شخص خلیفه

۱. به تصریح صاحبان این نظریه، عنوان خلافت الهی در قرآن کریم به صراحت درباره افراد مؤمن و متعهد استعمال نشده است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۵).

صلاحیت تصرف در امور تشریعی را دارد، یا اینکه اختیارات وی تنها محدود به امور تکوینی است. قائلان به خلافت نوع انسان، با رد انحصار خلافت به انسان‌های کامل، این خلافت را تنها در قلمرو تکوین معتبر می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۹). از نگاه آنان هر انسانی به اندازه تجلی اسمای الهی در وجودش، درجه‌ای از خلافت را محقق می‌کند و بر اساس این مرتبه می‌تواند در موجودات عالم تصرف کند و امکانات جهان را فعلیت بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۴۸-۴۹). بنابراین خلافت خلیفه در حوزه تکوین تعریف شده و دخالت در تشریع و امور دینی از شئون او نفی شده است؛ زیرا چنین مداخله‌ای به ویژگی‌هایی مانند عصمت مطلق، علم لدنی و دیگر کمالات نیازمند است؛ از این‌رو طرفداران نظریه خلافت نوع انسان اذعان دارند که احراز خلافت در امور تشریع، مشروط به شرایطی مانند وثاقت، امانت‌داری و طهارت باطنی است؛ اما در حوزه تکوین، تنها قدرت ابتکار و مظهریت اسمای الهی کافی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۹). با این حال، ادله دینی نشان می‌دهند که خلیفه فراتر از وثاقت، امانت و طهارت، باید دارای عصمت و علم لدنی باشد که دلالت بر خلافت او در حوزه تشریع دارد. این ادله به شرح زیر است:

۱) حضرت رضا علیه السلام در بیانی روشن درباره خلافت حضرت آدم علیه السلام، با استناد به آیه برگزیدگی وی، بر ضرورت عصمت خلیفه چنین تصریح فرموده‌اند: «فَلَمَّا أَهْبَطَ إِلَى الْأَرْضِ وَ جُعِلَ حُجَّةً وَ خَلِيفَةً عُصِمَ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ؛ پس وقتی به زمین فرود آمد و حجت و خلیفه قرار داده شد، معصوم شد؛ به سبب قول خدای عزوجل، به حقیقت خدا آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برگزید» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۳؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۹۱). این سخن دلالتی آشکار بر برگزیدگی الهی، عصمت تام خلیفه و طهارت باطنی وی دارد که از لوازم ضروری خلافت در حیطه تشریع است.

۲) گفته شد که حضرت آدم علیه السلام در پایان عمر، مأمور شد علم لدنی اسما را به وصی خود حضرت شیث علیه السلام منتقل کند و تأکید کرد این انتقال به صورت سلسله‌وار به خلفای بعدی ادامه یابد. این موضوع دلالت روشنی بر ضرورت برخورداری خلیفه از علم الهی،





امانت‌داری و وثاقت دارد و شواهدی محکم بر خلافت تشریعی و نیاز به عصمت و علم و ویژه خلیفه ارائه می‌دهد.

۳) این پرسش مطرح است که دو شرط «قدرت ابتکار و تصرف در موجودات» و «صلاحیت مظهریت اسما» - که به مثابه مستند خلافت تکوینی و نفی خلافت تشریعی مطرح شده‌اند - از کدام دلیل یا نص دینی استخراج شده‌اند. آیا شرایط تحقق مقام رفیع خلافت الهی - چه در تکوین و چه در تشریع - نباید مبتنی بر ادله محکم، شواهد متقن و قرائن آشکار در متون دینی باشد؟ بررسی شروط و شئون حضرت آدم علیه السلام در متون و حیانی بیشتر بر خلافت تشریعی او دلالت دارد یا اموری مانند قدرت تصرف در موجودات و مظهریت اسما بر خلافت تکوینی او؟ این ابهامات، ادعای خلافت تکوینی را با تردید جدی مواجه می‌کند.

۴) درباره شرط «صلاحیت مظهریت اسما» ادعا شده که معیار خلافت انسان، مظهریت وی (ولو بالقوه) نسبت به همه اسما است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۸)؛ اما عبارت «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» دلالت بر تعلیم بالفعل و کامل اسما به حضرت آدم علیه السلام دارد و هیچ شاهد نقلی بر وجود بالقوه اسما در انسان وجود ندارد. افزون بر این، آیات و روایات هیچ اشاره‌ای به «صلاحیت مظهریت اسما» به مثابه شرط خلافت الهی نکرده‌اند. این نکات، این شرط را نپذیرفتنی می‌کند.

۵) همه شواهد، قرائن و استعمالات روایی مرتبط با خلافت الهی - که درباره انبیا و اوصیاست - بر خلافت تشریعی دلالت دارد. برخی بزرگان تصریح کرده‌اند که لازمه این خلافت، علم و احاطه خلیفه به تمامی خواسته‌های مستخلف عنه (خداوند) و عمل به همه اوامر الهی است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۸۳). همچنین روایات ذیل آیه استخلاف، خلیفه را «حجت الهی بر بندگان» معرفی می‌کنند که مستلزم احاطه کامل بر امور تشریع و تبیین آن از طریق گفتار و کردار است. این همان خلافت تشریعی است؛ از این رو با ابطال دو شرط ذکر شده (قدرت ابتکار و مظهریت اسما)، خلافت نوع انسانی در تکوین نیز منتفی می‌شود. بنابراین خلافت مورد نظر که مختص برگزیدگان الهی است، منحصر در حوزه تشریع خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، نظریهٔ خلافت نوع انسان مورد بررسی و مناقشه قرار گرفت. یافته‌ها نشان داد این نظریه ریشه در معارف اصیل شیعی ندارد و خاستگاه آن در آرای مفسران اهل سنت است. افزون بر این، ادلهٔ ارائه‌شده برای اثبات این نظریه، متقن و مستحکم نیست و با آیات و روایات هماهنگی ندارد. نتایج تحقیق را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

- گمان فرشتگان دربارهٔ خلافت نوع انسان‌های گنهکار و فسادگر نه تنها به تأیید الهی نرسید، بلکه به دلیل جهل آنان به حقیقت امر، تخطئه، و ناشی از عدم علم آنان دانسته شد. از سوی دیگر، شواهد آیه حاکی از زمینه‌سازی برای معرفی خلیفه‌ای خاص با ویژگی‌هایی چون علم لدنی، عصمت و برتری قطعی بر فرشتگان است.
- استمرار خلافت، لزوماً با خلافت نوع انسان محقق نمی‌شود، بلکه نصوص دینی گواه آن است که این استمرار از طریق سلسلهٔ متصل انسان‌های برگزیده و حجج الهی قابل تحقیق است.
- واژهٔ «عَلَمَ» در آیات، روایات و لغت همواره به معنای تعلیم بالفعل به کار رفته است، نه تعلیم بالقوه.
- خلافت و مشتقات آن در قرآن کریم در دو معنای متمایز استعمال شده است: نخست، جایگزینی قومی از قوم دیگر بدون شرط خاص؛ و دوم، اصطفا و برگزیدگی برخی انسان‌ها، با شروطی چون عصمت و علم ویژه. آیهٔ محل بحث از نوع دوم است.
- نظریهٔ خلافت نوع انسان قادر به ردِّ انحصارِ خلافت در افراد برگزیده و معصوم - که در نصوص دینی بدان تأکید شده است - نیست.
- هرچند قدرت تصرف و کشف منافع زمین می‌تواند دلیلی بر تفضیل و برتری انسان‌ها بر دیگر مخلوقات باشد، اما دلالتی بر خلافت نوع انسان ندارد. اثبات این امر نیازمند ادلهٔ صریح دیگری است.



- ادله دال بر برخورداری خلیفه از عصمت و علم ویژه، گواه آن است که خلافت وی در حیطه تشریع است.
- پس از بررسی نظریه خلافت نوع انسان و نقد ادله آن، از خلال این بررسی، چنین به دست آمد که نظریه مفسران و محدثان متقدم شیعه، مبنی بر اختصاص مقام خلافت به حجت‌های الهی، انسجام بیشتری با نصوص دینی دارد. در این نصوص، بیاناتی دقیق درباره مقام خلافت الهی و خلیفه‌الله مطرح شده که شایسته بررسی علمی است؛ برای نمونه پرسش‌هایی از قبیل اینکه چه شئون، ویژگی‌ها و شرایطی برای احراز مقام خلافت در میراث حدیثی - تفسیری شیعه بیان شده است و اینکه چه مصادیقی برای این مقام معرفی شده است، نیازمند پژوهشی نظام‌مند و دقیق است. متأسفانه نظریه مفسران و محدثان شیعه و نیز بررسی آیات و روایات با هدف شناسایی مصداق حقیقی خلیفه‌الله تاکنون مورد پژوهش قرار نگرفته است. تحقیق در این زمینه، نه تنها نظریه مزبور را به محک آزمون خواهد گذاشت، بلکه می‌تواند به شناخت مصداق حقیقی خلیفه‌الله از منظر نصوص دینی بینجامد.



نظر
مقدّم

سال سیام، شماره ۴، ۱۴۰۴

فهرست منابع

* قرآن کریم

آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸). جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
ابن عربی، محی الدین محمد. (۱۴۲۰ق). فتوحات مکیه (مصحح: احمد شمس الدین، ج ۳). بیروت:
دار الکتب العلمیة.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ق). اقبال الاعمال (ج ۱، چاپ دوم). تهران: دار الکتب
الاسلامیة.

باقری، حسین؛ نصیری، علی؛ و میریان، سید احمد. (۱۳۹۱). بررسی معناشناسی و تفسیر آیه
خلیفة اللهی. مطالعات تفسیری، ۳(۱۱)، صص ۶۹-۸۶.

بروجردی، سید حسین. (۱۴۱۶ق). تفسیر الصراط المستقیم (محقق: غلامرضا مولانا بروجردی،
ج ۵). قم: انتشارات انصاریان.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل (محقق: محمد عبدالرحمن
مرعشلی، ج ۱) بیروت: دار إحياء التراث العربی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). تسنیم تفسیر قرآن کریم (ج ۳، چاپ هفتم). قم: مرکز نشر اسراء.
حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة الی تفصیل الشریعة (ج ۹). قم: مؤسسه آل
البيت لإحياء التراث.

رجب نیاچناری، محسن؛ رجب نیاچناری، زهرا. (۱۳۹۷). خلیفة الله. بی جا: نشر پرستش.

زیوری کبیرنیا، فاطمه. (۱۳۹۸). بررسی ابعاد خلیفة اللهی انسان. بی جا: نشر هاجر.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل (ج ۱، چاپ سوم).
بیروت: دار الکتب العربی.

سمعانی، منصور بن محمد. (۱۴۱۸ق). تفسیر سمعانی (ج ۱). ریاض: دار الوطن.

سند، محمد. (۱۴۲۷ق). الامامة الالهیة (ج ۱). قم: منشورات الاجتهاد.



سیدی نیا، سید اکبر. (۱۳۸۶). خلافت الهی؛ با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی. قیسات، ۱۲(۴۴)، صص ۱۳۷-۱۶۰.

شجاری، مرتضی. (۱۳۹۱). خلافت انسان و مبانی آن از دیدگاه ملاصدرا. اندیشه نوین دینی، ۸(۲۹)، صص ۱۰۳-۱۲۶.

شجاعی، احمد. (۱۳۹۳). انسان و خلافت الهی. کلام اسلامی، ۳۳(۹۰)، صص ۲۷-۵۰.
 شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). اسرار الآیات و انوار البینات. تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الأمالی (چاپ ششم). تهران: کتابچی.
 صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون اخبارالرضا (ج ۱). تهران: نشر جهان.
 صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع (ج ۱). قم: داوری.
 صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة (ج ۱، چاپ دوم). تهران: اسلامیه.
 صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات (ج ۱، چاپ دوم). قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
 طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، چاپ پنجم). قم: انتشارات جامعه مدرسین.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). تفسیر القرآن العظيم (ج ۱). اردن: دار الكتاب الثقافی.
 طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). جوامع الجامع (ج ۱). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر عیاشی (محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۱). تهران: المطبعة العلمیه.

فاریاب، محمدحسین. (۱۳۷۸). خلافت انسان در قرآن. معرفت، ۲۱(۱۷۳)، صص ۱۰۷-۱۲۴.
 فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (ج ۲، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قطب الدین راوندی، سعید بن هبه الله. (۱۴۰۹ق). قصص الانبیاء (محقق: غلامرضا عرفانیان یزدی، ج ۱). مشهد: مرکز پژوهش های اسلامی.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی (ج ۱، چاپ سوم). قم: دارالکتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی (محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الإسلامية.

گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق). بیان السعادة فی مقامات العبادۃ (ج ۲، چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۵). مهدی موعود ترجمه جلد ۱۳ بحار الأنوار (مترجم: علی دوانی، چاپ بیست و هفتم). تهران: دار الکتب الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول (محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۲، چاپ دوم). تهران: دار الکتب الإسلامية.

مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۴). اثبات الوصیة للإمام علی بن ابی طالب (چاپ سوم). قم: انتشارات انصاریان.

میرزایی، مصطفی؛ غفاری، حسین؛ و میرزایی، محمد مهدی. (۱۳۹۵). انسان و عمومیت خلافت الهی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، (۱۹)، صص ۱۳۱-۱۵۸.

نجارزادگان، فتح‌الله؛ بابایی گواری، سلمان. (۱۳۹۲). پیوند مفهوم خلیفه‌الله با امامت از دیدگاه متکلمان فریقین. پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، (۱)۲، صص ۷-۲۶.

نصیری، مهدی. (۱۳۸۹). نقد مشهورات - آیا انسان خلیفه‌الله است؟ سمات، (۱)، صص ۱۲۵-۱۳۲.

نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة (محقق: علی اکبر غفاری). تهران: نشر صدوق.

نوروزی، رضا. (۱۳۹۳). ارزیابی تبیین عرفا از ضرورت خلافت الهی بر اساس روایات اهل بیت (علیهم‌السلام). پژوهش‌های فلسفی کلامی، (۶۰)، صص ۶۱-۷۸.

<https://doi.org/10.22091/pfk.2014.16>



Rereading and Proving the Validity of the Attributes and Conditions of Imamate from the Perspective of Religious Authority (Marja' iyyat Dīnī)*

Ali Babazadeh

Senior Researcher, Jafari Culture Foundation, Qom, Iran.

babazadehali110@gmail.com



Abstract

Given the emphasis in Imami (Shia) narrations on referring humans in all aspects of life to the Imam as the Religious Authority (Marja' Dīnī), and the presentation of the Imam as the holder of the status of Religious Authority, this research seeks to answer the question of whether all the conditions and attributes of the Imamate can be redefined and organized within the framework of the Religious Authority of the Ahl al-Bayt . In other words, if we analyze the Imamate from the perspective of the Religious Authority of the Ahl al-Bayt, to what extent can the conditions and attributes of the Imamate be proven for the status of the Religious Authority of the Ahl al-Bayt, and does rereading and interpreting the Imamate from this perspective limit or expand the scope of the conditions and attributes of the Imamate? In this article, three fundamental conditions of the Imam are examined, and their connection with the Religious Authority of the Ahl al-Bayt is analyzed. The research findings indicate that all important statuses of the Imam, including Divine



۱۴۴۰
سال سیام، شماره ۴

* Babazadeh, A. (2025). Rereading and Proving the Validity of the Attributes and Conditions of Imamate from the Perspective of Religious Authority. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 30 (4), pp. 144-170. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72002.2240>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/05/30 • **Revised:** 2025/06/21 • **Accepted:** 2025/06/26 • **Online Publication:** 2025/12/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



Appointment (Nasb Ilāhī), Specific Knowledge ('Ilm Khāṣṣ), and Infallibility ('Iṣmah), are established for the status of the Religious Authority of the Ahl al-Bayt. It also shows that the Religious Authority of the Ahl al-Bayt is not only compatible with the conditions and attributes of the Imamate but also, as a coherent framework, possesses the capacity to redefine and prove these statuses. By filling the existing research gap, this study provides the groundwork for rereading the Imamate in a practical framework that responds to the needs of the Shia community. This research utilizes Shia hadith texts and the rational method. The combination of the scriptural (naqlī) and rational ('aqlī) methods means that in addition to citing narrations, rational arguments extracted from these same narrations are also employed.

Keywords

Imamate, Religious Authority (Marja'iyyat Dīnī), Ahl al-Bayt, Conditions of the Imam, Divine Appointment (Nasb Ilāhī), Specific Knowledge ('Ilm Khāṣṣ), Infallibility ('Iṣmah).



تألیف

بازخوانی و اثبات روایی اوصاف و شروط امامت از نگاه مرجعیت دینی



بازخوانی و اثبات روایی اوصاف و شروط امامت از نگاه مرجعیت دینی*

علی بابازاده

پژوهشگر بنیاد فرهنگ جعفری، قم، ایران.
babazadehali110@gmail.com



چکیده

با توجه به تأکید روایات امامیه بر ارجاع انسان در همه شئون زندگی به امام به مثابه مرجع دینی، و معرفی امام به مثابه صاحب جایگاه مرجعیت دینی، این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که آیا می توان همه شروط و اوصاف امامت را در چارچوب مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام بازتعریف و سامان دهی کرد. به عبارت دیگر، اگر امامت را از زاویه مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام تحلیل کنیم، چه میزان از شروط و صفات امامت را می توان برای جایگاه مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام اثبات کرد و آیا بازخوانی و تفسیر امامت از این منظر، دایره شروط و اوصاف امامت را محدود می سازد یا آن را توسعه می دهد. در این نوشتار، سه شرط اساسی امام بررسی و ارتباط آنها با مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام تحلیل شده است. یافته های پژوهش نشان می دهد که همه مقامات مهم امام، از جمله نصب الهی، علم ویژه و عصمت برای جایگاه مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام ثابت است. همچنین نشان می دهد که مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام نه تنها با شروط و اوصاف امامت ناسازگار نیست، بلکه به مثابه چارچوبی منسجم، توانایی بازتعریف و اثبات این مقامات را دارد. این پژوهش با پرکردن



نظرسنجی
سال سیام، شماره ۱۴۴

* بابازاده، علی. (۱۴۰۴) بازخوانی و اثبات روایی اوصاف و شروط امامت از نگاه مرجعیت دینی. نقدونظر، ۳(۴)، صص ۱۴۴-۱۷۰.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72002.2240>

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰ ■ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱ ■ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۶ ■ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



خلا مطالعاتی موجود، زمینه بازخوانی امامت را در قالبی کاربردی و پاسخگو به نیازهای جامعه شیعی فراهم می‌کند. در این پژوهش، از متون حدیثی شیعه و روش عقلی بهره گرفته شده است. تلفیق روش نقلی و عقلی به این معناست که افزون بر نقل روایات، از استدلال‌های عقلی استخراج شده از همین روایات نیز استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها

امامت، مرجعیت دینی، اهل بیت، شروط امام، نصب الهی، علم ویژه، عصمت.





مقدمه

امامت همواره در گذر تاریخ، به مثابه یکی از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مباحث کلامی، کانون توجه اندیشمندان بوده است. همین اهمیت، اندیشمندان امامیه را بر آن داشته تا با رویکردهای متفاوت به تبیین این مفهوم پردازند. محدثان، متکلمان، فلاسفه و عرفا هریک از منظر خاصی به تحلیل امامت پرداخته و تعریف‌های متنوعی از آن ارائه کرده‌اند.^۱ در این میان، «مرجعیت دینی اهل بیت (علیهم‌السلام)» به مثابه نگاهی نو به مسئله امامت، رویکردی کمتر بررسی شده است که می‌تواند افق‌های تازه‌ای را در این حوزه بگشاید.

اگرچه اندیشمندان امامیه به مرجعیت علمی و گاه به مرجعیت دینی اهل بیت (علیهم‌السلام) اشاره کرده‌اند،^۲ اما مفهوم مرجعیت دینی به صورت مستقل و نظام‌مند در کانون بررسی‌های عمیق و تحلیلی قرار نگرفته است. این در حالی است که روایات پرشماری،

۱. در میان محدثان، شیخ صدوق در کتاب کمال الدین امام را به مثابه «خلیفه‌الله» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۴/۱) معرفی کرده است. مرحوم کلینی در کافی از امام به مثابه «حجت‌الله» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۴۰۹/۱) یاد کرده و مرحوم صفار در بصائر الدرجات امام را به مثابه «عالم» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۲) معرفی نموده است. متکلمان نیز امامت را به معنای «ریاست عامه» تفسیر کرده‌اند، از جمله شیخ مفید در النکت الاعتقادیه (مفید، ۱۴۱۳ق، ۳۹)، خواجه نصیرالدین طوسی در تلخیص المحصل (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ۴۲۶)، علامه حلی در باب حادی عشر (حلی، ۱۳۶۵ش، ۱۰)، ابن میثم بحرانی در قواعد المرام فی علم الکلام (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ۱۷۴) و فاضل مقداد در إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين (مقداد، ۱۴۰۵ق، ۳۲۵). فلاسفه اسلامی نیز با الهام از اندیشه یونانی، امام را «رئیس مدینه فاضله» معرفی کرده‌اند؛ چنان‌که فارابی در آراء أهل المدینه الفاضله (فارابی، ۱۹۹۵م، ۱۱۶) و ابن سینا در الشفا (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۴۵۱) به این موضوع پرداخته‌اند.

صوفیه و عرفا نیز امام را به مثابه «انسان کامل» توصیف کرده‌اند، مانند الغراب در الإنسان الكامل به نقل از ابن عربی (الغراب، ۱۴۱۴ق، ۷) و سید حیدر آملی در جامع الأسرار (آملی، ۱۳۶۸ش، ۱۷۹). همچنین علامه طباطبایی در تفسیر المیزان امامت را به مثابه «ایصال الی المطلوب» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۲۷۲/۱) تعریف کرده است.

۲. مرحوم میرحامد حسین هندی در کتاب عبقات الأنوار و مرحوم سید عبدالحسین شرف‌الدین در کتاب المراجعات، به صورت غیرمستقیم، به موضوع مرجعیت دینی اهل بیت (علیهم‌السلام) پرداخته‌اند. در دوران معاصر نیز علی اصغر رضوانی در کتاب مرجعیت دینی اهل بیت^۸ و پاسخ به شبهات، این مفهوم را با رویکردی تطبیقی و نه تبیینی مورد بررسی و اثبات قرار داده است.

جایگاه مرجعیت دینی امامان علیهم‌السلام را به روشنی توصیف می‌کنند؛ از این رو انجام تحقیقی جامع در این زمینه، ضرورتی انکارناپذیر است.

درباره مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام، دو مسئله اساسی مطرح می‌شود: نخست، اثبات اصل مرجعیت دینی برای امامان علیهم‌السلام و دوم، بررسی شروط و اوصاف امامت در چارچوب این مرجعیت. این نوشتار با فرض پذیرش اصل مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام^۱، تمرکز خود را بر مسئله دوم معطوف کرده است و می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد: «آیا می‌توان اوصاف و شروط امامت، از جمله نصب الهی، علم خاص و عصمت را در پرتو مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام بازتعریف و اثبات کرد؟ و این نگاه تا چه اندازه توانایی تبیین دامنه و حدود این اوصاف را دارد؟»

در این مقاله، با استفاده از روایات امامیه و روش عقلی - که برخی روایات خود بر روش عقلی تأکید دارند - رابطه سه ویژگی محوری امامان علیهم‌السلام (نصب الهی، علم خاص و عصمت) با جایگاه مرجعیت دینی ایشان تحلیل شده است. این رویکرد نه تنها امامت را برای عموم، ملموس‌تر و فهم‌پذیرتر می‌کند، بلکه نشان می‌دهد مرجعیت دینی می‌تواند به مثابه چارچوبی منسجم، شروط امامت را بدون تقلیل یا افراط تبیین نماید. همچنین این رویکرد، امامت را از حوزه انتزاعی کلام به عرصه کارکردهای اجتماعی ملموس منتقل می‌کند و زمینه بازخوانی آن را در جهان معاصر فراهم می‌سازد.

اهمیت این پژوهش در آن است که بدون تعیین دقیق اصل و قلمرو اوصاف و شروط نمی‌توان به صرف عنوان مرجعیت دینی، مرجعیت دینی امامان علیهم‌السلام را

۱. در تعریف مرجعیت دینی آمده است که سنت الهی در طول تاریخ و به صورت پیوسته، بر همراهی انسان برگزیده با دین استوار شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۱۰). از سوی دیگر، خداوند متعال تنها راه دستیابی به دین را رجوع به برگزیدگان خود معرفی می‌کند. این برگزیدگان در هر عصر و زمانی، مرجعیت دینی را برعهده دارند و پاسخگوی همه نیازهای بشر هستند. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم طی بیست و سه سال، مبلغ، مبین و مرجع مردم در همه شئون و امور دینی بودند. پس از رحلت ایشان، این منصب الهی به اوصیای پیامبر علیهم‌السلام منتقل شد و اهل بیت علیهم‌السلام همانند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، محور رجوع امت در فهم دین، حل اختلافات، و هدایت به سوی سعادت شدند.





به درستی معرفی کرد؛ از این رو با تبیین اوصاف و شروط، جایگاه امام به لحاظ معرفتی تبیین می‌شود.

به دلیل نبودن این موضوع، تاکنون پژوهشی مستقل و جامع درباره آن انجام نشده است؛ زیرا تاکنون مطالعات پیشین به طور عمده، بر مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام متمرکز بوده‌اند. هرچند مرجعیت علمی بخشی از مرجعیت دینی است، تمامیت آن را پوشش نمی‌دهد.

مقاله رفیعی، شریفی (۱۳۹۱)، بر حجیت و استمرار مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام در منابع اهل سنت تمرکز دارد. رویکرد این مقاله میان‌مذهبی و معطوف به گفت‌وگو با اهل سنت است؛ در حالی که تحقیق پیش‌رو درون‌مذهبی و مبتنی بر تحلیل مفاهیم امامت در منابع شیعی است.

کتاب رضوانی (۱۳۸۵)، ناظر به آیات و روایات متفق‌الفریقین و با هدف پاسخگویی به شبهات اهل سنت تدوین شده است. نویسنده در این اثر، مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام را از منظر قرآن، حدیث، عقل و تاریخ بررسی کرده است. تمایز این کتاب با پژوهش حاضر، درون‌مذهبی و تبیینی بودن آن است.

مقاله معارف (۱۳۸۶)، به مرجعیت دینی فقها و عالمان دینی می‌پردازد. عدم ارتباط آن با پژوهش حاضر روشن است.

مقاله حسینی، جعفری (۱۳۹۸)، اثبات اصل مرجعیت دینی را هدف قرار داده است؛ در حالی که نگارنده در تحقیق حاضر، اصل مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام را مفروض می‌گیرد و به بررسی پیوند آن با اوصاف امامت می‌پردازد.

مقاله کلباسی، احمدی (۱۴۰۳)، با بررسی کتاب بصائر الدرجات، دیدگاه مرحوم صفار را در باب مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام تبیین کرده است. این مقاله به اوصاف و شروط مرجع دین محدود نشده و کارکردها، شئون و مناصب مرجع دین را نیز بررسی کرده است؛ در حالی که نوشتار پیش‌رو تنها به اوصاف و شروط مرجع دین پرداخته است و محدود به کتاب بصائر الدرجات نیست.

۱. رابطه مرجعیت دینی با نصب الهی

یکی از مهم‌ترین شروط امامت، منصوب‌بودن از جانب خداوند متعال است. قرآن^۱ و اهل بیت علیهم‌السلام این امر را به صورت انحصاری، در اختیار پروردگار دانسته و با تأکید فراوان، هرگونه اختیاری در انتخاب وصی را از خود نفی کرده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۹۲). حال اگر امامت را از منظر مرجعیت دینی تحلیل کنیم و نسبت این مرجعیت را با نصب الهی بسنجیم، پرسش کلیدی این است: آیا می‌توان ادعا کرد مرجع دین نیز باید منصوب الهی باشد؟ بر پایه این تحلیل، هدف، اثبات این گزاره است که مرجعیت دینی، تنها با نصب و گزینش خداوندی تحقق می‌یابد.

مرجعیت دینی رجوع مردم به امام برای دریافت آموزه‌های دینی است. در پرتو این رجوع، دین برای مردم تبیین، و در سایه تسلیم و پذیرش تبیین امام، جامعه هدایت و سعادت‌مند می‌شود. در این زمینه، دو پرسش بنیادین به صورت کلی و جزئی مطرح می‌شود: نخست، مردم در همه زمان‌ها برای دریافت دین به چه کسی رجوع کنند؟ (چه کسی اختیار انتخاب مرجع دین برای مردم را دارد؟). دوم، مردم پس از سید المرسلین صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به چه کسی رجوع کنند و دین خویش را از چه کسی دریافت نمایند؟

برای پاسخ به این دو پرسش، سه فرضیه مطرح است: (۱) آیا انتخاب مرجع دینی به مردم سپرده شده است؟ (گزینش مردمی). (۲) آیا خداوند این اختیار را به پیامبران و اگذار کرده است؟ (تعیین مرجع دینی توسط پیامبران). (۳) اساساً تعیین مرجعیت دینی به طور مستقیم، توسط خداوند صورت می‌گیرد؟ (نصب الهی). با استناد به روایات، کدام فرضیه صحیح و کدام یک نامعتبر شمرده می‌شود؟

۱. «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ؛ زمام چیزی از امور [مشرکان و مؤمنان فراری از جنگ] در اختیار تو نیست» (آل عمران، ۱۲۸). بر اساس فرمایش امام باقر علیه‌السلام، مقصود از «امر» در این آیه، تعیین وصی برای پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است، نه اینکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هیچ گونه اختیاری نداشته باشد، بلکه خداوند امر دین خود را به پیامبرش تفویض کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ۳۳۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۹۷).





۱-۱. گزینش مردمی

با توجه به دو پرسش کلان و جزئی پیشین، این فرضیه در دو سطح قابل طرح و نقد است. بنابراین پاسخ اول ناظر به پرسش کلان، و پاسخ دوم ناظر به پرسش جزئی است.

(۱) آیا اساساً سپردن این وظیفه خطیر به مردم منطقی است؟ آیا جامعه می‌تواند با تکیه بر انتخابات یا مشورت با عقلای زمان، مرجع دینی تعیین کند و سرنوشت دنیوی و اخروی خویش را یکسره به او واگذار نماید؟ بشر در طول تاریخ با فطرتی که درون او نهاده شده است و با تفکر در اطراف خویش درمی‌یابد خدایی هست و باید از قوانینی (دین) پیروی کند. آیا باید خودش دست به انتخاب بزند یا دنبال گمشده الهی بگردد؟ بر فرض دست به انتخاب بزند، آیا فرد منتخب مردم، به همه ابعاد دین، علم و آگاهی دارد تا تمام احتیاجات بشر را برطرف کند؟

این فرضیه افزون بر پرسش‌ها و ابهامات ذکر شده، مخالف طیف گسترده‌ای از روایات است که انتخاب مرجع دین توسط مردم را باطل می‌دانند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۹۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷-۳۸).

(۲) آیا تعیین مرجع دینی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باید به مردم واگذار شود؟ آیا جامعه بشری صلاحیت انتخاب جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله را دارد؟ اهل سنت با استناد به نظریه اجماع امت، معتقدند مرجعیت دینی پس از پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق توافق عمومی مسلمانان تعیین می‌شود و این مرجع با تکیه بر قرآن و سنت نبوی، پاسخگوی نیازهای جامعه خواهد بود.^۱

این فرض نیز باطل است؛ زیرا با سنت الهی در انتصاب انبیا و اوصیای ایشان در تناقض است. تاریخ ادیان نشان می‌دهد پیامبران و جانشینان آنان همواره با انتخاب الهی

۱. مطابق باور اهل سنت، ابوبکر از طریق «بیعت عمومی» یا «اجماع صحابه» به خلافت رسید. این باور با گزارش‌های تاریخی شیعه و سنی در تضاد جدی است؛ زیرا از مسلمات تاریخی است که امیرالمؤمنین علیه السلام، حضرت صدیقه B و برخی از سران اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله، نه تنها با ابوبکر بیعت نکردند، بلکه با او به محاجه پرداختند (نک: طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱۱۵-۷۰). بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد خلافت ابوبکر نه بر مبنای اجماع بلکه محصول منازعات سیاسی پس از پیامبر صلی الله علیه و آله بود.

تعیین شده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۹۴). بر این اساس، انتصاب جانشین پیامبر اسلام ﷺ نیز باید تابع همین سنت الهی باشد. نقش پیامبر ﷺ در این فرایند، تنها ابلاغ فرمان الهی است، نه تصمیم‌گیری شخصی یا تفویض اختیار به مردم. همچنین قرآن و سنت پیامبر ﷺ در پاسخگویی به نیازهای نوپدید بشر ناکافی‌اند؛ زیرا پس از پیامبر ﷺ مسائل مستحدثه و پیچیدگی‌های اجتماعی بی‌سابقه‌ای پدید آمد که در ظاهر قرآن و سنت بدان اشاره نشده بود. همین مسئله باعث شد امت در گرداب اختلافات و گمراهی‌ها فرو رود تا جایی که پس از حدود ۱۴ قرن از این اتفاق، خسارت‌های آن هنوز گریبان‌گیر بشر است و روزه‌روز بر شدت آن افزوده می‌شود. بنابراین بدون وجود مرجعی معصوم همانند پیامبر ﷺ، تفسیرهای سلیقه‌ای از متون دینی به اختلافات مذهبی و انحراف از مسیر هدایت می‌انجامد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۱۲ و ۴۱۹).

۲-۱. تعیین مرجع دینی توسط پیامبران ﷺ

گزینه دوم را با چهار بیان می‌توان تبیین کرد:

(۱) بر اساس این فرضیه، مسئولیت انتخاب مرجع دین به عهده خود پیامبران گذاشته شده است. بر این اساس، خداوند پیامبران را برمی‌گزیند تا ایشان با تکیه بر علم الهی و عصمت، مرجع دینی را برای جامعه تعیین کنند؛ ولی خود، مرجع دین نیستند. این دیدگاه با پرسش‌های بنیادینی مواجه است:

الف) اگر مرجع دینی که پیامبران انتخاب می‌کنند معصوم باشد، این پرسش پدید می‌آید که وظیفه اصلی پیامبران، تنها معرفی مرجع دینی از میان مردم است؟ پس فلسفه بعثت و رسالت ایشان چیست؟ آیا غایت نبوت، تعیین مرجع دینی است؟

ب) اگر قرار است پیامبران برای مردم مرجع دینی معصوم تعیین کنند، چرا خود پیامبران که معصوم هستند، مرجع دینی نباشند؟ علت یا حکمت این واسطه چیست؟

ج) آیا ممکن است پیامبری که تمام همت خود را صرف اثبات منشأ الهی رسالتش می‌کند، ناگهان از میان مردم شخص معصومی را برای مرجعیت دینی انتخاب کند؟ این عمل چگونه توجیه‌پذیر است؟





۲) ابهامات بیان اول در صورت انتخاب فردی معصوم است؛ ولی اگر تنها رسالت پیامبران تعیین شخصی شایسته و عادل، ولی غیر معصوم باشد، آیا این انتصاب توسط پیامبران و سپردن دنیا و آخرت بشر به او، با هدف هدایتگری دینی سازگار است؟ این عمل هم اغرا به جهل^۱ است، هم نقض غرض الهی هست و هم حجت بر مردم تمام نمی‌شود.

۳) گزینه دوم را به گونه دیگری هم می‌توان بیان کرد؛ بدین معنا که پیامبران آمده‌اند تا برای تعیین مرجع دینی، برای مردم انتخابات آزاد برگزار کنند. اشکالات این بیان در گزینه اول مطرح شد.

۴) خداوند پیامبران را به مثابه مراجع دینی انتخاب می‌کند و آنان پس از دوران رسالت خویش، مسئولیت تعیین مرجع دینی معصوم را نیز برعهده دارند؛ برای مثال چرا پیامبر اسلام ﷺ نباید جانشین خود را تعیین کند؛ درحالی که وی معصوم است و انتخابش همانند انتخاب الهی بی نقص است.

پاسخ این است که اختیار نصب جانشین، فقط مختص خداوند است. بر پایه حکمت الهی، نه تنها جانشینان پیامبران بلکه همه انبیا و اوصیا به طور مستقیم توسط پروردگار انتخاب می‌شوند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۹۲). اگرچه پیامبران از مقام عصمت برخوردارند، انتخاب وصی خارج از دایره اختیارات ایشان است. خداوند در داستان جانشین حضرت داوود علی‌ه السلام، حکمت نصب الهی را آشکار کرد. با وجود دستور ظاهری به داوود علی‌ه السلام برای انتخاب وصی از میان فرزندان^۲ش، خداوند از پیش حضرت سلیمان علی‌ه السلام را برگزیده بود؛ زیرا حضرت داوود فرد دیگری غیر از حضرت سلیمان را برای جانشینی خود اراده کرده بود. آزمایش الهی زمانی کامل شد که حضرت داوود علی‌ه السلام فرزندان^۳ش را برای قضاوتی فراخواند و تنها حضرت سلیمان علی‌ه السلام به حق داوری کرد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۹۳). از تحلیل‌های مبتنی بر سیره داوود علی‌ه السلام در تعیین جانشین، چنین برداشت می‌شود که ایشان علم کاملی به آینده امور و هویت فردی که استحقاق جانشینی را داراست،

۱. به گمراهی کشاندن مردم.

نداشته است؛ اما در مقابل، دربارهٔ پیامبر اسلام ﷺ و امامان علیهم السلام با اینکه خداوند به ایشان علم به آینده و استحقاق جایگاه وصایت را عطا کرده بود؛ باز هم حق نداشتند برای خویش وصی انتخاب کنند. بنابراین با تمایز بین «انتخاب» - که ویژه خداوند است - و «ابلاغ» - که بر عهدهٔ پیامبران است - به این نتیجه می‌رسیم که نقش پیامبران در مسئلهٔ جانشینی، نه تعیین مبتنی بر ارادهٔ شخصی بلکه ابلاغ فرمان الهی است. نمونهٔ بارز این امر، واقعهٔ غدیر خم است که پیامبر اسلام ﷺ در آن واقعه، تنها مبلغ نصب الهی امیر المؤمنین علی علیه السلام بود.

۱-۳. نصب الهی

بر اساس این دیدگاه، تعیین مرجعیت دینی به صورت مستقیم و انحصاری توسط خداوند انجام می‌شود. این فرضیه چالش‌های دو گزینهٔ پیشین را ندارد. خداوند با تنظیم دین، مسیر کمال انسان را از طریق اطاعت از اوامر و نواهی خود ترسیم کرده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۱۰). برای تضمین تحقق این هدف و جلوگیری از انتخابات نامعصومانهٔ بشر، انتخاب مرجع دینی نیز باید در چارچوب تعیین الهی صورت گیرد، نه تفویض به بشر. همچنین خداوند می‌توانست اختیار تعیین اوصیا را به پیامبران معصوم بسپارد؛ زیرا در این انتخاب، تعیین نامعصومانه پیش نمی‌آید؛ اما بر اساس حکمت الهی، چنین اراده‌ای نکرد.

شواهد گزینهٔ سوم در آیات و روایات پرشماری آمده است. در آیهٔ ابتلا،^۱ نصب حضرت ابراهیم علیهما السلام به مقام امامت، به صراحت به خداوند نسبت داده شده است. از سویی آیه «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» زمام چیزی از امور [مشرکان و مؤمنان فراری از

۱. «وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ رُبُّهُ كَلِمَاتٍ فَتَتَمُتْهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ؛ و [یاد کنید] هنگامی که ابراهیم علیهما السلام را پروردگارش به اموری [دشوار و سخت] آزمایش کرد، پس او همه را به طور کامل به انجام رسانید. پروردگارش [به خاطر شایستگی و لیاقت او] فرمود: من تو را برای همهٔ مردم پیشوا و امام قرار دادم. ابراهیم علیهما السلام عرض کرد: و از دودمانم [نیز پیشوایانی برگزینم]. [پروردگار] فرمود: پیمان من [که امامت و پیشوایی است] به ستمکاران نمی‌رسد» (بقره، ۱۲۴).





جنگ] در اختیار تو نیست» (آل عمران، ۱۲۸) به روشنی سلب اختیار تعیین وصی توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را نشان می‌دهد.^۱ این تمایز آشکار میان نسبت دادن نصب به ذات الهی و سلب اختیار از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به روشنی هر ادعایی را که قائل باشد خداوند، باوجود نسبت دادن نصب به خود، حق تعیین نهایی را از دیگران سلب نکرده است، مردود می‌سازد.

امامان علیهم السلام نیز همواره با تأکید بر منشأ الهی امامت، هرگونه دخالت بشری در تعیین مرجع دینی را نفی می‌کردند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۹۳). ایشان اصحاب را به این حقیقت متذکر می‌شدند که انتخاب وصی، حقی منحصرأ الهی است. ثبوت الهی بودن این امر، ضرورت رجوع مردم به مرجع منصوب خدا را به‌طور طبیعی اثبات می‌کند. بنابراین اگر امامت را معادل مرجعیت دینی بدانیم، این جایگاه فقط از طریق نصب مستقیم خداوند مشروعیت می‌یابد. این امر، همسو با فلسفه بعثت انبیا و ضرورت تداوم هدایت الهی است؛ زیرا نصب الهی پاسخگوی پرسش اساسی «رجوع مردم به چه کسی پس از هر امام؟» است و از اختلافات ناشی از انتخاب‌های سلیقه‌ای جلوگیری می‌کند.

۲. رابطه مرجعیت دینی با علم الهی

در این بخش با فرض مرجعیت دینی امام، پرسش اساسی این است که آیا مرجع دین ناگزیر باید واجد علم الهی (غیراکتسابی) باشد. اگرچه ضرورت برخورداری مرجع دینی از علم به‌طور مطلق پذیرفته شده است، فقدان علم، مشروعیت مرجعیت را نقض می‌کند؛ اما مسئله محوری، منشأ این علم است که آیا علم الهی ضرورت دارد یا علم اکتسابی هم کفایت می‌کند. به شش دلیل مرجع دین لزوماً باید صاحب علم الهی باشد و علم اکتسابی کافی نیست. این شش دلیل به شرح زیر است:

(۱) دین به مثابه نظامی آسمانی، از سوی خداوند آگاه به مصالح مخلوقات، برای

۱. بر اساس فرمایش امام باقر علیه السلام، مقصود از «امر» در این آیه، تعیین وصی برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، نه اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله هیچ‌گونه اختیاری نداشته باشد، بلکه خداوند امر دین خود را به پیامبرش تفویض کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ص ۳۳۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۹۷).

رشد و تعالی بشر تدوین شده است. خداوند اراده کرده است که دین از مجرای برگزیدگان الهی (امامان معصوم علیهم السلام) به بشر منتقل شود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۱۰). بنابراین ضرورت دارد، خداوند علم به دین را به امامان علیهم السلام عطا فرماید.

۲) روایات فراوانی گواه آن است که زمین هیچ گاه از امام و حجت الهی خالی نمی ماند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۳۳). امام صادق علیه السلام در بیانی کلیدی، این مفهوم را با محوریت کلمه عالم بیان فرموده اند: «خداوند زمین را هرگز از انسانی عالم تهی نمی گذارد» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۳۵). وجود همیشگی این فرستادگان الهی، زمینه ساز رجوع بشر به آنان برای دستیابی به کمال است. حکمت الهی، هرگز نمی پذیرد که هدایتگری را برای راهنمایی بشر برگزیند؛ اما او را از دانشی که لازمه این رسالت است محروم سازد. بر این اساس، برخورداری برگزیدگان الهی از علم الهی، ضرورتی انکارناپذیر است و همین امر، پیوند ناگسستنی مرجعیت دینی امام را با علم الهی آشکار می کند.

۳) علوم بشری به دلیل ماهیت تجربی و خطاپذیرشان، همواره در معرض تغییر و ابطال پذیری قرار دارند. حتی با فرض نبوغ فردی، احتمال خطا در اندیشه نوابغ به سبب محدودیت های ذاتی عقل بشری باقی می ماند؛ از این رو بشر هرگز نمی تواند به یقین مطلق دست یابد که آیا با رجوع به مرجعی که علمش اکتسابی است، به حقیقت دین و مراد واقعی خداوند رسیده است یا خیر. بر همین مبنا، علم او به دین باید منشأیی الهی داشته باشد.

۴) اگر مرجعیت دینی مبتنی بر علم اکتسابی باشد، تفاوتی ماهوی بین مرجع دین و دیگر عالمان دینی وجود نخواهد داشت؛ زیرا مرجع دین در این فرض، هیچ امتیاز ذاتی بر غیر خود ندارد. در چنین حالتی، حجت الهی بر بندگان تمام نشده باقی می ماند. حتی اگر خداوند با معجزه، بشر را ناگزیر به رجوع به مرجع دین کند، این اقدام به مثابه اغرا به جهل و گمراه سازی مردم خواهد بود؛ عملی که از ساحت حکیم مطلق ناپسند و نارواست.

۵) امام به مثابه مرجع دین باید توانایی پاسخگویی به همه نیازهای بشری، حتی مسائل





نوپدید را دارا باشد. تحقیق این امر جز از طریق علم الهی امام امکان پذیر نیست. بر همین اساس، امامان علیهم السلام بارها تأکید فرموده‌اند: «سَلِّ عَمَّا شِئْتَ؛ هر چه می‌خواهی پیرس» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۵ و ۲۹۷)^۱ و «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَقْقُدُونِي؛ پیش از آنکه مرا نیابید، از من پرسید» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹۹؛ عده‌ای از علما، ۱۴۲۳ق، ص ۲۴۲)^۲ و امثال این عبارات (برای مطالعه بیشتر نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۰، ص ۶۷۰). این گونه سخنان، گواه آشکاری بر برخورداری آنان از دانشی فراگیری است. علم اکتسابی به هیچ وجه چنین ظرفیتی را برای فرد فراهم نمی‌کند.

۶) در منابع روایی و تاریخی، حتی یک نمونه یافت نمی‌شود که امامان علیهم السلام برای حل مسئله‌ای به دیگران مراجعه کنند یا به کمک کسی نیازمند باشند، بلکه همواره عکس این موضوع رخ داده است. این واقعیت به روشنی بیانگر آن است که علم امامان علیهم السلام، علمی الهی است؛ زیرا علم اکتسابی چنین ظرفیتی برای پاسخگویی به همه نیازها را ندارد. بر همین اساس، نزد امام دانشی وجود دارد که او را از رجوع به دیگران بی‌نیاز می‌کند؛ درحالی که مردم همواره نیازمند علم او هستند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۰۰). همچنین عقل نمی‌پذیرد که خداوند امامی را برای بندگانش برگزیند، اما پاسخ نیازهای آنان را نزد او قرار نداده باشد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۵۳).

با استناد به شش دلیل بالا، مرجعیت دینی مشروع فقط در گرو برخورداری از علم الهی است. علم اکتسابی به دلیل ماهیت ناقص، خطاپذیر و محدودش نمی‌تواند جایگزین علم لدنی شود. این دیدگاه با تکیه بر مبانی روایی، هر گونه مرجعیت مبتنی بر دانش بشری محض را فاقد اعتبار می‌داند.

۱. البته باید توجه داشت که استفاده از این عبارت توسط دیگران نیز مشاهده شده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۳)؛ اما صرف به کارگیری آن، دلیلی بر الهی بودن علم شخص نیست، بلکه زمانی الهی بودن علم فرد اثبات می‌شود که توان پاسخگویی صحیح را داشته باشد.

۲. بنابر گزارش کتاب‌های اهل سنت، افرادی مدعی عبارت «سَلُونِي» شده‌اند که در پاسخ به پرسش‌هایی که از آنان شده است، ناتوان مانده‌اند. از جمله این افراد می‌توان به قَتَادَةُ بن دَعَامَةَ، از تابعین و فقهای بصره (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، صص ۳۵۵-۳۵۶؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۱۹۲)، و ابن جوزی فقیه حنبلی قرن ششم هجری (عاملی نباطی، ۱۳۸۴ق، ج ۱، ص ۲۱۸) اشاره کرد؛ همچنین علامه امینی در کتاب الغدير پنج مورد دیگر را بیان کرده که این ادعا را مطرح نموده است و رسوا شده‌اند (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، صص ۲۷۵-۲۷۶).



از نحوه برخورد اصحاب و حتی حاکمان جور نیز به خوبی می توان دریافت که آنان در گفتار و رفتار خود، به پیوند میان مرجعیت دینی امامان علیهم السلام و علم الهی اذعان داشته اند. شواهد پرشماری درباره شیوه مواجهه حاکمان با امامان علیهم السلام وجود دارد. خلفای سه گانه و نیز خلفای اموی و عباسی، با وجود دشمنی و مخالفت شدید با ائمه علیهم السلام، همواره به این حقیقت اعتراف می کردند که علم صحیح نزد ایشان است.^۱ این دوگانگی، مخالفت سیاسی اما پذیرش علمی، فقط با فرض برخورداری امامان علیهم السلام از علم الهی قابل توجیه است. حاکمان در بسیاری موارد، برای حفظ آبرو یا حل معضلات دیگر مانند مسائل پیچیده فقهی، سیاسی و پزشکی، مردم را به امامان علیهم السلام ارجاع می دادند یا از ایشان مشورت می خواستند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۸۸). این واقعیت نشان می دهد که آنان، افزون بر پذیرش مرجعیت دینی امامان علیهم السلام، به علم الهی ایشان نیز اذعان داشته اند (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۹۱).

در زمان حضور ائمه علیهم السلام، اگرچه عالمان بسیاری از ادیان و مذاهب گوناگون در جامعه حضور داشتند و دسترسی مردم به آنان نیز آسان تر از دسترسی به امامان علیهم السلام بود؛ اما کسانی که به مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام باور داشتند، به سراغ دیگر عالمان نمی رفتند و برای دریافت پاسخ مسائل خود، نزد امامان علیهم السلام حاضر می شدند. در نگاه افراد معتقد به امامت ایشان، امامان علیهم السلام همچون دیگر عالمان دینی تنها یکی از گزینه های موجود برای کسب علم و معرفت نبودند، بلکه آنان علم صحیح را منحصرأ نزد اهل بیت علیهم السلام می دانستند. این واقعیت، خود گواهی بر علم الهی امامان علیهم السلام است. با توجه به نکاتی که بیان شد، دانسته می شود بین مرجعیت دینی امام و علم الهی تلازم وجود دارد.

۲-۱. گستره علم مرجع دین

پیش از ورود به بحث، ضروری است تعریف دقیق و روشنی از دین ارائه شود؛ زیرا

۱. قال عمر: «لولا علی لهلك العمر؛ اگر علی نبود، عمر نابود می گشت.» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۱۸۲) و جمله هارون به مأمون: «إِنْ أُرِدْتُ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَ هَذَا؛ اگر خواهان علم صحیح هستی، نزد این مرد است.» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۷۶).



روشن شدن مفهوم دین، گستره علمی مرجع دینی را نیز آشکار می‌کند. دین مجموعه‌ای جامع از آموزه‌های وحیانی است که سعادت دنیوی و اخروی بشر را تأمین می‌کند. به عبارت دیگر، دین برای برطرف کردن همه نیازها و احتیاجات بشر نازل شده است. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۵۰) که این نیازها به دو دسته دنیوی و اخروی تقسیم می‌شوند. نیازهای دنیوی شامل پیشرفت در علوم و فنون مختلف مانند علوم انسانی (سیاست، اقتصاد، حقوق، مسائل روان‌شناختی و اجتماعی - فرهنگی)، علوم تجربی (پزشکی، علوم تغذیه، بهداشت محیط و محیط زیست)، ریاضیات و توسعه صنعت و فناوری است؛^۱ درحالی که نیازهای اخروی مربوط به اعتقادات و اعمالی است که آبادانی آخرت را رقم می‌زند. دین برای هر دو دسته از این نیازها برنامه‌ای جامع دارد و تنها به آخرت معطوف نیست، بلکه به آبادانی و پیشرفت دنیای انسان نیز اهتمام ویژه دارد (نک: بابازاده، ۱۴۰۲).

با توجه به این تعریف گفته می‌شود که خداوند علم به همه نیازهای دنیوی و اخروی بشر را در اختیار امام قرار داده است و امام می‌تواند به هر پرستی در هر زمینه‌ای پاسخگو باشد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۷)؛ از این رو امام نه تنها راه سعادت اخروی انسان را می‌شناسد، بلکه راه آبادانی دنیای او را نیز می‌داند. بر این اساس، برطرف کردن همه نیازهای بشر اعم از دنیوی و اخروی در گرو مراجعه به امام است و امام به مثابه مرجع دینی پاسخگوی همه نیازهای مادی و معنوی انسان است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۲۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۲۷). این رسالت عظیم مستلزم برخورداری امام از

۱. خداوند متعال دانشی همه امور را به امام عطا فرموده است. با این حال این موضوع به این معنا نیست که در صورت برخورداری امام از قدرت و زمامداری ظاهری جامعه، به ضرورت مدیریت جزئی و شخصی همه این امور بر عهده ایشان باشد، بلکه اگر امام حاکم ظاهری جامعه باشد، رویکرد اصلی وی مبتنی بر نظام‌سازی حکیمانه در همه حوزه‌های علمی، و سپس واگذاری امور به متخصصان هر عرصه خواهد بود. این رویکرد دقیقاً همان شیوه‌ای است که امیرالمؤمنین (علیه السلام) در دوران حکومت خود به کار بستند. ایشان با تدبیر خردمندانه، چارچوبی کلان برای سامان‌دهی امور طراحی می‌کردند و مسئولیت‌های تخصصی را به اهل فن می‌سپردند. این شیوه نه تنها نشانگر اعتماد به کارشناسان است، بلکه بیانگر نگاهی جامع به مدیریت جامعه است که در آن، امام به مثابه ناظر کلان، تضمین‌کننده اجرای عدالت و پاسداری از اصول دینی باقی می‌ماند.

دانشی گسترده و همه‌جانبه است که از مرزهای علوم شرعی فراتر می‌رود؛ از این رو علم امام از دایره‌ای بسیار گسترده برخوردار است.

۲-۲. پیامدهای منفی رجوع به غیر عالم

اگر با آگاهی از وجود مرجع حقیقی دین، مردم به فردی غیر از عالم واقعی مراجعه کنند، چه پیامدهایی در پی خواهد داشت؟ بدیهی است که در صورت وجودداشتن امام عالم، مردم به دیگران مراجعه کنند، دین دچار آسیب‌های جدی و جبران‌ناپذیر می‌شود تا جایی که امیرالمؤمنین (علیه السلام) نتیجه رجوع به غیر عالم را چنین بیان می‌فرماید: «خلفا بدعت‌ها و انحرافات‌ی در دین پدید آوردند که وقتی ایشان در صدد اصلاح برآمدند، مردم فریاد «وا سنت عمراه» سر دادند.» (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۷۲۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۷۰).

۱۶۱



نظر

بازخوانی و اثبات روانی اوصاف و شروط امامت از نگاه مرجعیت دینی

در دوران خلفا، انحراف در دین به حدی بود که مردم در عمل، خلفا را برتر از پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌پنداشتند؛ زیرا هرگاه خلفا برخلاف سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) رفتار می‌کردند، کسی اعتراض نمی‌کرد و ندای «وا سنت محمداه» بر نمی‌خاست؛ اما زمانی که امیرالمؤمنین (علیه السلام) برخلاف بدعت‌های خلفا عمل می‌کردند، مردم تاب نمی‌آوردند و اعتراض می‌کردند، با اینکه در دید مردم و به حسب ظاهر، امیرالمؤمنین (علیه السلام) و خلفا از نظر خلافت و قدرت سیاسی در یک جایگاه بودند؛ یعنی اگر خلفا قدرت ایجاد بدعت داشتند، امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز باید می‌توانست بدعت‌ها را بزدايد و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) را احیا کند؛ اما واقعیت چنین نبود. در این میان، اگرچه بیشتر مردم - از روی اجبار یا اختیار - پیرو خلفا بودند و به آنان مراجعه می‌کردند، گروهی اندک به امیرالمؤمنین (علیه السلام) به مثابه مرجع دین و صاحب علم الهی رجوع می‌کردند و در همه امور دینی خود از ایشان پیروی می‌نمودند. این روند غلط با تغییر سلسله‌های حکومتی متوقف نشد و پیامدهای منفی رجوع به غیر عالم، فقط به دوران خلفا محدود نماند، بلکه تا پایان حکومت بنی‌امیه و پس از آن در عصر بنی‌عباس نیز ادامه یافت. بر همین اساس، عقب ماندگی‌های کنونی جهان اسلام، ریشه در بی‌توجهی به مرجعیت دینی دارای علم الهی



دارد؛ از این رو پرهیز از رجوع به غیر عالم و تمسک به مرجع حقیقی، تنها راه نجات از پیامدهای ویرانگر است.

۳. رابطه مرجعیت دینی با عصمت

یکی از شروط اساسی امامت، عصمت است. در این بخش، این پرسش مطرح می‌شود که آیا با فرض مرجعیت دینی برای امام، عصمت نیز برای او ضرورت دارد یا خیر. بر اساس روایات، رابطه‌ای تنگاتنگ میان مرجعیت دینی امام و عصمت او وجود دارد. اگر امامت را از منظر مرجعیت دینی بنگریم، نه تنها باید امام را از گناه و معصیت منزّه بدانیم، بلکه لازم است او را از هرگونه خطا و لغزش (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۰۷)، غفلت، نسیان و سهو (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۰۱) و حتی اموری که خلاف شأن امام است، نیز دور بدانیم (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۱۰).

دلیل این امر که در روایات فراوان به صورت مطلق و مقید فرمودند امام معصوم است، آن است که اساس جایگاه مرجعیت دینی، بر اعتماد مردم و رجوع آنان به امام استوار است. مردم زمانی به مرجع دینی مراجعه می‌کنند که به او اطمینان کامل داشته باشند. اگر مرجع دین معصوم نباشد، اعتماد و رجوعی حاصل نمی‌شود و رجوع به او هیچ برتری‌ای بر رجوع به دیگران ندارد؛ از این رو شرط تحقق اعتماد و انحصار رجوع به مرجع دین، عصمت است؛ زیرا در میان مدعیان علم، تنها کسی شایسته رجوع است که به واسطه عصمت، از دیگران متمایز باشد. بنابراین تأکید روایات بر عصمت امام، در حقیقت تضمین‌کننده اعتماد مردم، و زمینه‌ساز رجوع آنان به امام به مثابه مرجع حقیقی دین است.

اگرچه آیات و روایات پرشماری مرجعیت دینی را با عصمت پیوند زده‌اند، برای اختصار به تحلیل یک آیه و یک روایت بسنده می‌کنیم. آیه «اولی الامر»،^۱ از جمله

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹). ای مؤمنان! از خداوند اطاعت کنید، از پیامبر ﷺ و صاحبان امرتان ﷺ نیز اطاعت کنید.

آیاتی است که به روشنی ارتباط میان مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام و عصمت آنان را بیان می‌کند. خداوند در این آیه می‌فرماید که از اولی الامر اطاعت کنید. معنای دقیق این اطاعت چیست؟ اطاعت در اینجا فرع بر پذیرش مرجعیت دینی امام است؛ یعنی زمانی که برای دریافت معارف دین به امام رجوع می‌کنید، باید از او فرمان ببرید.

نکته دیگر این است که در این آیه، خداوند اطاعت از اولی الامر را بدون هیچ قید و شرطی واجب دانسته و هیچ استثنایی برای آن بیان نفرموده است. به عبارت دیگر، فرمان الهی بر اطاعت مطلق از اولی الامر دلالت دارد (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۸۴). حال، اگر اولی الامر معصوم نباشد، این اطاعت مطلق، هدف الهی را که همان سعادت بشر است، نقض می‌کند؛ زیرا فرمانبرداری بی قید و شرط از غیر معصوم می‌تواند انسان را به خطا و گمراهی بکشاند. بنابراین برای تحقق غرض الهی لازم است اولی الامر معصوم باشد تا اطاعت از او همواره سبب هدایت و سعادت انسان شود.

یکی از روایات بسیار مهم و کاربردی که پیوندی محکم میان مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام و عصمت آنان برقرار می‌کند، حدیث شریف ثقلین است. در این حدیث نبوی صلی الله علیه و آله که بارها و در مناسبت‌های مختلف بیان شده است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از خود مردم را به قرآن و اهل بیت علیهم السلام ارجاع می‌دهد. اگر پیامبر صلی الله علیه و آله امت را به مرجعی غیر معصوم می‌سپرد، دو مشکل اساسی پیش می‌آمد: نخست، قرین کردن قرآن که خود مصداق کامل عصمت است، با افرادی غیر معصوم، سخنی حکیمانه و منطقی نبود. دوم، ارجاع به غیر معصوم سبب می‌شد زحمت‌ها و دشواری‌هایی که همه انبیا و اوصیا در مسیر هدایت بشر کشیده‌اند، از بین برود. چگونه ممکن است پیامبری که غصه هدایت امت خویش را داشت، آنان را به سرچشمه گمراهی حواله دهد؟ این عمل نیز از پیامبر صلی الله علیه و آله حکیمانه نیست. بر این اساس، آنچه از این حدیث شریف به دست می‌آید، عصمت اهل بیت علیهم السلام است؛ عصمتی که نه تنها لازمه مرجعیت دینی آنان است، بلکه با حکمت نبوی صلی الله علیه و آله نیز کاملاً سازگار می‌باشد. این حدیث، مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام را در ترازوی همان عصمتی قرار می‌دهد که قرآن را از خطا و اشتباه مصون داشته است.





۳-۱. گستره عصمت مرجع دینی

پس از اثبات ضرورت عصمت مرجع دینی، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که دامنه این عصمت تا کجا گسترده است. اگر ملاک عصمت مرجع دین را جلب اعتماد و رجوع مردم به او بدانیم، بی تردید دامنه مصونیت امام باید فراتر از پرهیز از گناه و خطا باشد و موارد زیر را نیز در بر گیرد:

(۱) **مصونیت جسمانی:** امام باید از بیماری‌های نفرت‌انگیز مانند جذام، بیماری‌های واگیردار و همچنین از هرگونه نقص ظاهری که سبب انزجار عمومی شود، مبرا باشد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۰۷).

(۲) **مصونیت روانی و اخلاقی:** عاری بودن امام از رذایلی چون بخل، حسد، کبر و برخورداری از فضیلتی مانند سخاوت، تواضع، و مدارا (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۰۷).

(۳) **مصونیت عقلی:** امام باید از هرگونه بیماری ذهنی و نقصان عقل مصون باشد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۹۵).

(۴) **مصونیت نسبی:** نسب امام باید هم از جانب پدر و هم از جانب مادر پاک و طاهر باشد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۱۰). همچنین خانواده امام نباید به بدنامی و رفتار ناشایست شهرت داشته باشد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۹۹).

(۵) **رعایت آداب فردی و اجتماعی:** امام با توجه به شأن و جایگاه والای خود، نه تنها از رفتارهای خلاف عرف اجتماعی پرهیز می‌کند، بلکه حتی از برخی رفتارهایی که اگرچه در نظر عرف عیب نیست، اما با مقام امامت سازگار نیست نیز اجتناب می‌کند؛ زیرا هرچه مقام بالاتر رود، ملاحظات نیز بیشتر می‌شود. ارتکاب چنین رفتارهایی عدالت غیر معصوم را زیر سؤال می‌برد و به طریق اولی، عدالت معصوم را خدشه‌دار می‌سازد و چنین امری با مقام عصمت سازگار نیست (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۱۰).

وجود برخی از این نواقص، سبب بی‌اعتمادی، نفرت، و بی‌میلی مردم نسبت به امام می‌شود. در نتیجه یا مردم برای دریافت معارف دینی به امام مراجعه نمی‌کنند، یا تنها گروه اندکی به او رجوع خواهند کرد. در چنین شرایطی، حجت الهی بر همگان تمام نخواهد شد. بنابراین عصمت امام باید به گونه‌ای باشد که هیچ عذر و بهانه‌ای برای عدم رجوع به امام باقی نگذارد و هر گونه تردید یا انکار را از میان بردارد.

۲-۳. پاسخ به دو شبهه

(۱) برخی بر این باورند که عصمت امام تنها پس از احراز مقام مرجعیت دینی ضرورت دارد و پیش از آن، نیازی به مصونیت از خطا و گناه نیست. نقد و تحلیل:

اعتماد عمومی به مرجع دینی، فرایندی یک‌شبه نیست، بلکه این اعتمادسازی به تدریج به دست می‌آید؛ از این رو لازم است عصمت امام از آغاز تولد تا واپسین لحظات زندگی استمرار یابد تا هنگام احراز مقام مرجعیت، زمینه پذیرش همگانی فراهم باشد. عصمت امام در سن زیر بلوغ با رفتارها و بازی‌های کودکان منافات ندارد؛ زیرا رفتار و بازی‌های کودکان به معنای لهو و لعب مذموم نیست، بلکه بخشی از رشد طبیعی و تربیت جسمی و روانی کودک است. امامان علیهم‌السلام در عین حال که از خطا و گناه معصوم هستند؛ ولی رفتارهای متناسب با سن و رشد خود را دارند، مشروط بر اینکه این رفتارها با شأن عصمت و امامت مغایرت نداشته باشد.

(۲) ممکن است به نظر برسد که عقل، ارتکاب یک یا دو خطای کوچک یا غفلت و نسیان جزئی در طول زندگی امام را مانعی جدی برای مرجعیت دینی او نداند و تصور شود که چنین اشتباهاتی لطمه‌ای به اعتماد مردم وارد نمی‌سازد. بنابراین عصمت مطلق ضرورتی ندارد.

نقد و تحلیل:

باید توجه داشت که روایات امامیه به دلیل اهمیت فوق‌العاده رجوع به امام برای دریافت دین و نقش بی‌بدیل امام در هدایت مردم، حتی کوچک‌ترین خطا را نیز برای





امام جایز نمی‌شمارند. این امر از اطلاق روایات مثبت عصمت به روشنی به دست می‌آید. همچنین ارتکاب حتی یک گناه صغیره، کوچک‌ترین خطا یا ترک اولی نیز می‌تواند اعتماد مردم را به آموزه‌های دینی امام، به‌طور کلی از میان ببرد. مقایسه جایگاه مرجع دینی با افراد معتمد در امور روزمره، قیاسی نادرست است؛ زیرا هرچه اهمیت یک موضوع بیشتر باشد، حساسیت و معیارهای اعتماد نیز بالاتر می‌رود. در مسائل حیاتی و سرنوشت‌ساز، حتی خطاهای جزئی نیز قابل اغماض نیستند و قول کسی که در این امور دچار لغزش شده است، پذیرفته نمی‌شود یا دست کم باعث شک به آموزه‌های دینی می‌شود. در امور عادی، انسان‌ها به یکدیگر اعتماد دارند؛ ولی وقتی مسئله مهم شود، اعتماد به آسانی به دست نمی‌آید. بنابراین کوچکترین خطا در این جایگاه، حجت الهی امام را زیر سؤال می‌برد و زمینه تردید در همه آموزه‌ها را فراهم می‌کند. در نتیجه عصمت امام باید مطلق و فراگیر باشد تا هیچ شبهه و تردیدی در اعتماد مردم به او و رجوع به آموزه‌های دینی باقی نماند و مسیر هدایت به‌طور کامل تضمین شود و حجت بر همگان تمام گردد.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه امام صاحب جایگاه مرجعیت دینی است، در این پژوهش به اثبات رسید که اوصاف و شروط امامت، از جمله نصب الهی، علم خاص و عصمت بر جایگاه مرجعیت دینی امام نیز منطبق است؛ از این رو ضروری است مرجع دین همچون امام از سوی خداوند منصوب شود و ایشان از دانش ویژه و مصونیت از خطا برخوردار باشند. بر این اساس، نتایج زیر اثبات شدنی است:

۱) گزینش مرجع دین حق انحصاری خداوند است. مردم و نهادهایی مانند شورای اهل حل و عقد، و حتی پیامبر ﷺ یا امام پیشین علیّه السلام، هیچ اختیاری برای انتخاب یا نصب مرجع دین ندارند.

۲) با توجه به علم ویژه‌ای که خداوند به مرجع دین عطا کرده است، او برای پاسخگویی به مسائل و نیازهای دینی بشر، نیازی به مراجعه به دیگران ندارد و پاسخ همه

پرسش‌ها و نیازها را از جانب خداوند دریافت می‌کند. مرجع دین با برخورداری از علم ویژه‌ای که خداوند به او عطا فرموده، توانایی پاسخگویی به همه پرسش‌ها و نیازهای دینی بشر حتی مسائل نوپدید و مستحدثه را داراست. این دانش، وابستگی به منابع غیرمعصوم یا علوم اکتسابی را نفی می‌کند.

۳) با توجه به اینکه اساس مرجعیت دینی، رجوع مردم به مرجع دین برای دریافت احکام الهی است، عصمت از گناه و اشتباه، شرطی اجتناب‌ناپذیر برای این جایگاه است. بنابراین فقط معصوم می‌تواند اطمینان دهد که تفسیر دین و هدایت امت، از هرگونه انحراف یا اشتباه مصون می‌ماند.

این پژوهش نشان داد که خوانش امامت از این منظر، نه تنها از جایگاه آن نمی‌کاهد، بلکه با تبیین شروطی مانند نصب الهی، علم لدنی و عصمت، کارآمدی و ضرورت وجود امام معصوم (علیه السلام) را در همه دوره‌های تاریخ، ملموس‌تر می‌کند.



فهرست منابع

* قرآن کریم

ابن بابویه، علی بن حسین. (۱۴۰۴ ق). الإمامة و التبصرة من الحيرة. قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام.

ابن سینا، حسین عبدالله. (۱۴۰۴ ق). الشفاء (الالهيات). قم: مكتبة آية الله المرعشي. آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸). جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

امینی، عبدالحسین. (۱۴۱۶ ق). الغدير في الكتاب و السنة و الادب. قم: مركز الغدير. بابازاده، علی. طالقانی، سیدحسن. (۱۴۰۲). نقش حجج الهی عليه السلام در پیشرفت و بهبود زندگی دنیوی بشر. تحقیقات کلامی، دوره ۱۱، شماره ۴۱، از صفحه ۱۱۵ تا ۱۴۲.

بحرانی، میثم بن علی. (۱۴۰۶ ق). قواعد المرام في علم الکلام. قم: مكتبة آية الله المرعشي. حسینی، سیداحمد. جعفری، محمد. (۱۳۹۸). برداشت های عقلی از روایات درباره مرجعیت دینی امام. معرفت کلامی، دوره ۱۰، شماره ۲۳، از صفحه ۶۵ تا ۸۰.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی. رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۵). مرجعیت دینی اهل بیت عليهم السلام و پاسخ به شبهات. قم: مسجد مقدس جمکران.

رفیعی، محسن. شریفی، معصومه. (۱۳۹۱). مرجعیت علمی اهل بیت عليهم السلام با تأکید بر حجیت سنت ایشان (از دیدگاه منابع روایی و تفسیری اهل سنت). اندیشه نوین دینی، دوره ۸، شماره ۳۰، از صفحه ۱۵۵ تا ۱۷۶.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل (مصحح: مصطفی حسین احمد). بیروت: دارالکتاب العربی.

شرف الدین، سید عبدالحسین. (۱۴۲۶ ق). المراجعات. قم: المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۸ ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام. (محقق: مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الامالی. تهران: کتابچی.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸ ق). التوحید. (محقق: هاشم حسینی). قم: جامعه مدرسین.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۵ ق). کمال الدین و تمام النعمة. (محقق: علی اکبر غفاری). تهران: اسلامیة.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام. (محقق: محسن کوجه باغی). قم: مکتبة آية الله المرعشی.

طباطبای، محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج. (محقق: محمدباقر خراسان). مشهد: نشر مرتضی.

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷ ق). تهذیب الأحکام. (محقق: حسن خراسان). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۵ ق). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل. بیروت: دارالأضواء.
عاملی نباطی، علی بن یونس. (۱۳۸۴ ق). الصراط المستقیم إلى مستحق التقدیم. (محقق: میخائیل رمضان). نجف: المکتبة الحیدریة.

عدهای از علماء. (۱۴۲۳ ق). الأصول الستة عشر. (محقق: ضیاءالدین محمودی). قم: دارالحديث.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). تفسیر العیاشی. (محقق: سید هاشم رسولی). تهران: المطبعة العلمية.

الغراب، محمود. (۱۴۱۴ ق). الإنسان الكامل من کلام الشیخ الأكبر (ابن عربی). دمشق: دارالکاتب العربی.

فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵ م). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. بیروت: مکتبة الهلال.





- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق). إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين. (تحقيق: سيد مهدي رجائي). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلباسی، روح الله. احمدی فروشانی، سیدعلی. (۱۴۰۳). واکاوی مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام در بصائر الدرجات. تحقیقات کلامی، دوره ۱۲، شماره ۴۶، از صفحه ۱۱۹ تا ۱۳۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ ق). الکافی. قم: دارالحديث.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲). شرح الکافی الاصول و الروضة. تهران: المكتبة الإسلامية.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- معارف، مجید. (۱۳۸۶). پایه های مرجعیت دینی در آیات و روایات. مطالعات قرآن و حدیث، دوره ۱، شماره ۱، از صفحه ۹ تا ۳۰.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق «الف»). الاختصاص. (محقق: علی اکبر غفاری). قم: المؤتمر العالمي لآلفية الشيخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق «ب»). النکت الاعتقادية. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.
- هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی. (محقق: محمد انصاری). قم: الهادی.
- هندی، میرحامد حسین. (۱۳۶۶). عبقات الانوار. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.

The Fidelity and Treachery of Christian Art Towards Theology According to Gilles Deleuze*

Farideh Afarin 

Associate Professor, Department of Art Research, Faculty of Art, Semnan University, Semnan, Iran.
f.afarin@semnan.ac.ir



Abstract

The present article aims to explain the reciprocal relationship between art and theology by illuminating the dimensions of "service" (fidelity) and "treachery" (betrayal) of art toward the realm of theology from the perspective of Gilles Deleuze. The main question is: How does art, in Deleuze's view, commit treachery against theology? By identifying the type of level of composition in artworks, the type of theology and the relationship of religious arts to that level becomes clear. We analyze Deleuze's views using a descriptive-analytical method. The result of the present research shows that the transcendence (ta'ālī) of the supersensible in theology is dependent on the type of level of composition; this transcendence can be realized in manifest, hidden, or completely surpassed forms. In a portion of Christian art during the Middle Ages, the idols and icons are dependent on transcendence. The projection of transcendence causes the level of composition to be filled. In the Catholic tendency within Christian art, transcendence has been surpassed, and a distance has been taken from Christian icons or idols. Artists create

* Afarin, F. (2025). The Fidelity and Treachery of Christian Art Towards Theology According to Gilles Deleuze. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(4), pp. 171-204.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71893.2238>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/05/15 • **Revised:** 2025/06/11 • **Accepted:** 2025/06/11 • **Online Publication:** 2025/12/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



artistic idols based on the aesthetic level of composition. This aesthetic level of composition nourishes the core of atheism (Godlessness), which is based on the atheistic power of line and color. Artists, in the name of God, permit themselves to cover the aesthetic level of composition with heavenly, earthly, hellish, and paradisiacal feelings. The more the artist depicts fantasy, violence, and punishment, the more their scope of permissible acts, in the name of God, increases morally. The conclusion of this scope expansion, contrary to its religious subject matter, is atheism from an aesthetic and moral point of view, and consequently, treachery.

Keywords

Transcendence, Gilles Deleuze, Immanence, Theology, Christian Art.



وفاداری و خیانت هنر مسیحی به الهیات نزد ژیل دلوز*

فریده آفرین^{id}

دانشیار، گروه پژوهش هنر، دانشکده هنر، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.
f.afarin@semnan.ac.ir

چکیده

مقاله حاضر با هدف تبیین رابطه متقابل هنر و الهیات می‌کوشد تا ابعاد «خدمت» و «خیانت» هنر به ساحت الهیات را از منظر ژیل دلوز توضیح دهد. پرسش اصلی این است که به نظر دلوز هنر چگونه به الهیات خیانت می‌کند. با تشخیص نوع سطح ترکیب در آثار هنری، نوع الهیات و ارتباط هنرهای دینی با آن سطح روشن می‌شود. با روش توصیفی - تحلیلی، آرای دلوز را واکاوی می‌کنیم. نتیجه پژوهش حاضر نشان می‌دهد که تعالی فراحسی الهیات بسته به نوع سطح ترکیب است؛ به این صورت که این تعالی می‌تواند به شکل‌های آشکار، پنهان یا به‌طور کامل پشت‌سرگذاشته، محقق شود. در بخشی از هنر مسیحیت در سده‌های میانه، تمثال‌ها و شمایل‌ها به تعالی وابسته‌اند. فرافکنی تعالی باعث می‌شود سطح ترکیب پر شود. در گرایش کاتولیک در هنر مسیحیت، تعالی پشت‌سر گذاشته شده و از شمایل‌ها یا تمثال‌های مسیحی فاصله‌ای گرفته است. هنرمندان تمثال‌های هنری را بر اساس سطح ترکیب استتیک (زیباشناختی) می‌آفرینند. این سطح ترکیب استتیک (زیباشناختی) هسته خداناباوری را می‌پرورد که مبتنی بر قدرت آتئیستی (خداناباوری) خط و رنگ است. هنرمندان با نام خدا خود را مجاز می‌دارند سطح ترکیب استتیک

* آفرین، فریده. (۱۴۰۴) وفاداری و خیانت هنر مسیحی به الهیات نزد ژیل دلوز. نقدونظر، ۳۰ (۴)، صص ۱۷۱-۲۰۴.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71893.2238>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



۱۷۳



نظر

وفاداری و خیانت هنر مسیحی به الهیات نزد ژیل دلوز

(زیباشناختی) را با احساس‌های آسمانی، زمینی، دوزخی و بهشتی بیوشانند. هنرمند هرچه بیشتر با فانتزی، خشونت و مجازات را تصویرنمایی کند، اخلاقاً دامنه مجازهایش به نام خدا فزونی می‌گیرد. پایان‌دادن این دامنه‌افزایی برخلاف موضوع مذهبی‌اش، از جنبه استتیک (زیباشناختی) و اخلاقی، خدا ناباوری و در نتیجه خیانت است.

کلیدواژه‌ها

تعالی، ژیل دلوز، درون‌ماندگاری، الهیات، هنر مسیحی.



نظر
صدر

سال سی‌ام، شماره ۴، ۱۴۰۴

مقدمه

دلوز در درسگفتارها، از جمله درسگفتار اسپینوزا و در کتاب‌های خود در حجم کم یا زیاد، به الهیات، تفکر و هنر سده‌های میانه می‌پردازد. او به نظر می‌رسد شیفته مفاهیم الهیاتی است. او هرچند الهیات یا دین را دارای توان خلق مفهوم نمی‌بیند، اما می‌انگارد دستاورد فلسفه و کرامت فیلسوف، خداناباوری است و از این جهت، بین این دو شباهتی است. در الهیات می‌توان با دستاورد فلسفه یعنی خداناباوری، سراغ خلق مفهوم رفت. دلوز مفاهیم الهیاتی را باردار و جهی متافیزیکی به معنای عام به معنی هستی‌شناختی می‌داند؛ بحثی که الهیات و فلسفه را در برهم کنشی فعال نشان می‌دهد و نسبت آنها را به رابطه‌ای کارآیند بدل می‌کند. در این تحقیق، پرسش اصلی این است: به نظر دلوز، هنر (کاتولیک) چگونه به الهیات (ارتدکس شرقی) خیانت می‌کند؟ چگونه الهیات مسیحی در مسیر دو جهتی تعالی و درون‌ماندگاری، یا به عبارت دقیق دلوز درباره درون‌ماندگاری، درون‌ماندگاری متعالی و درون‌ماندگاری صرف گام برداشته است؟ این مقاله درصدد است که منظور دلوز درباره وابستگی شمایل‌ها و تمثال‌های مسیحی و اشکال آن به تعالی و وابستگی تمثال‌های استتیک (زیباشناختی) به درون‌ماندگاری را روشن کند. از این منظر، تعالی و درون‌ماندگاری، سطح درون‌ماندگاری متعالی و درون‌ماندگاری صرف، و نیز هنر همخوان با آن تشریح می‌شود.

در میان پژوهش‌های بررسی شده به زبان فارسی و غیرفارسی، چنین عنوانی در قالب مقاله مشاهده نشد. با این حال، غیر از منابع فهرست مانند دلوز (۱۳۹۰)، دلوز (۱۴۰۱)، دلوز (۱۳۹۶)، Deleuze (1981) و Deleuze & Guattari (1994) مطالبی مرتبط برای تشریح و تبیین این بحث وجود دارد.

منابعی که از نظر اهداف یا عنوان به پژوهش حاضر نزدیک هستند عبارت‌اند از: Bryden (2001) ارتباط میان فلسفه ژیل دلوز و مسائل الهیاتی را وامی‌کاود و نشان می‌دهد که چگونه فلسفه او می‌تواند فهم تازه‌ای از مفاهیم دینی ارائه دهد. مقاله «خیانت خدا» که یکی از مقاله‌های این مجموعه است، نزدیک‌ترین عنوان با پژوهش حاضر را





دارد. اما محتوای آن درباره نظام پسانشانه‌ای شورمند به مثابه «نظام خیانت، خیانت جهانی» است و با پژوهش حاضر متفاوت است. پژوهش حاضر تعالی را معیار می‌گیرد و الهیات و هنری که از آن فاصله می‌گیرد یا بذرهاى خداناباوری را می‌کارد، خیانت می‌خواند. (Segall (2013) نقاط مشترک فلسفی میان آلفرد نورث وایتهد و ژیل دلوز را بررسی می‌کند. او چارچوبی برای فلسفه تجسیدی ارائه می‌دهد. این محقق نشان می‌دهد چارچوب آنها از جزم‌های سنتی دینی و عقلانیت علمی فراتر می‌رود. مسلماً این دو پژوهش تفاوت‌هایی دارند، به‌ویژه اینکه جنبه نوآور پژوهش حاضر، از بسط برداشت وفاداری یا خدمت و خیانت هنر به الهیات به دست می‌آید. همچنین شرح بیشتر مثال‌ها و این نوع نگرش و جهت‌دهی به مضامین دلوز را محقق طرح کرده است.

این پژوهش از حیث نوع، نظری، و روش آن کیفی است. گردآوری داده‌ها بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای، اسنادی، منابع دیجیتال و اینترنتی انجام شده است. مطالعه داده‌های پژوهش بر اساس روش توصیفی - تحلیلی است. مطالب پیچیده دلوز به شرح و روشن‌سازی بیشتری نیاز دارد. آن مطالب با روش توصیفی و برخی مواقع تحلیلی شرح داده می‌شود. استفاده از منابع ژیل دلوز برای تبیین و روشن‌گری نسبت دوگانه «خدمت و خیانت هنر مسیحی به الهیات»، به بسط پژوهشی و تحلیل ژرف‌تری از متون اصلی وی نیازمند است تا به‌طور دقیق، مقاصد و منظومه فکری فیلسوف به‌درستی استخراج و منتقل شود. بسط، تحلیل و بیان مثال‌های روشن‌کننده با تحلیل شخصی نگارنده انجام شده است.

۱. اشتراک معنوی هستی و درون‌ماندگاری

سه آموزه هستی‌شناختی به مثابه میراث سده‌های میانه خودنمایی می‌کند. آموزه اول که در آن، هستی به معنای واحدی بر همه موجودات حمل می‌شود. آموزه دوم که در آن، هستی به معنای مختلفی بر موجودات حمل می‌شود؛ اما سرانجام این معانی مختلف قدر جامعی پیدا می‌کنند (آنالوژی یا تشابه). با اعتقاد به آنالوژی یا تشابه، هم کثرت وجود دارد و هم قدر جامع اشتراک. آموزه سوم که در آن، هستی به معانی مختلفی بر

موجودات حمل می‌شود، بی‌هیچ قدر مشترکی (اشتراک لفظی وجود). در این حالت، هستی که به همه آنها اطلاق می‌شود، فقط یک لفظ است. موجودات لفظاً از حیث وجود، با هم مشترک‌اند (مشایخی، ۱۳۹۳، ص ۵۳).

دلوز بر اشتراک معنوی هستی دست می‌گذارد. او می‌گوید هستی بر آنچه هست، یکسان و به یک معنا حمل می‌شود. با نظر به هستی تک‌معنا، یک تفاوت وجود دارد، آن‌هم تفاوت به منزله درجه توان. هر آنچه هست، به منزله درجه توان است. جنس و فصل به مثابه اموری ثانوی در مرحله بعد مطرح می‌شود. آنچه چیزی را آنی می‌کند که هست، درجه توان یعنی شدتی خاص و قیاس‌ناپذیر است. هستی بر اصل تفرد یعنی بر «تفاوت فی‌نفسه» حمل می‌شود (مشایخی، ۱۳۹۳، ص ۵۳). در نتیجه هستی نه بر موجودات منفرد که بر اصل تفردشان حمل می‌شود.

دان اسکوتس^۱ آغازگر همین مسیر اشتراک معنوی و پیشگام اسپینوزا، دو نکته مطرح می‌کند: اول اینکه، هستی، تک‌معنا و امری خنثی است. هستی بر متناهی و نامتناهی، بر مخلوق و نامخلوق به یک معنا حمل می‌شود (مشایخی، ۱۳۹۳، ص ۵۴). او به تمایز صوری یعنی تمایز واقعی نه عددی می‌پردازد. تمایز واقعی و عددی بستری نوین برای تحلیل فلسفی رابطه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، مستقل از مفاهیم «خلقت» و «صدور» فراهم می‌کند (مشایخی، ۱۳۹۳، صص ۵۳-۵۴). یکی از برجسته‌ترین و مهم‌ترین نوآوری‌های مفهومی در نظام فکری کلام سده‌های میانه، نظریه تمایزهاست. در سراسر سده‌های میانه، نظریه‌ای مبتنی بر سه تمایز وجود داشت: تمایز واقعی مثل تمایز کتاب و فندق، و رو و پشت کاغذ، تمایز وجهی مثل تمایز امتداد و شکل، تمایز عقلی مانند تمایز طول و عرض. این تمایزها بازنمایانه‌اند، نه هستی‌شناختی (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۹۱). دلوز شیفته مفاهیم الهیاتی بود و الهیات ارتدکس را نقد می‌کرد. او در

۱. دان اسکوتس بر افکار کاتولیک و سکولار، تأثیر عظیمی گذاشته است. آموزه مشهور او «وحدت وجود» است. به نظر اسکوتس، وجود خدا از وجود چیزهای موجود در جهان متفاوت نیست. تمایز صوری راهی برای تمایز بین جنبه‌های مختلف یک چیز است و ایده ناهنجاری، خاصیتی است که باید در هر چیز فردی وجود داشته باشد که آن را به یک فرد تبدیل می‌کند.





درسگفتار کانت می گوید متکلمین سده های میانه کسانی نبودند که دغدغه خدا داشته باشند. آنها در فرایند ابداع منطق فیزیک و علم دینامیک قرار داشتند. به باور او، الهی دانان سده میانه سنخ درخشانی از هنرمندان بودند که می توانستند «به نام خدا» نظام های تأثیرگذاری در منطق و فیزیک بنا کنند (دلوز، ۱۳۹۶، صص ۹۱-۹۲). شاید بتوان گفت «تفکر الهیاتی مسیرهای غیرمعمولی دارد که دلوز بدان متوسل می شود» (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۵۴). مسیرهای نامعمول کج راهه هایی برای رسیدن دلوز به مقصدند. نزد این متفکر، تفاوت واقعی به معنی تفاوت درونی بر بستر هستی شناختی جای تمایزهای بازنمایانه را می گیرد. در ادامه، به چگونگی ارتباط آنها می پردازیم.

۲. اشتراک معنوی هستی و تک معنایی: اسپینوزای دلوز

دلوز با درسگفتارهای اسپینوزا اشتراک معنوی هستی را از زاویه دیگری مطرح می کند. او اشتراک معنایی صفات را بر این اساس مطرح می کند. نظر اسپینوزا در رساله الهیاتی - سیاسی دربردارنده درون ماندگاری مطلق خدا و طبیعت^۱ است که به رفع تعالی منجر می شود (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۶۵). در اشتراک معنوی صفات، جوهر بیان می شود. در این صورت، باید درون تاخوردگی و برون بازشدگی در رابطه بیانی جوهر، صفات و رابطه مدها یا وجهها با جوهر را در نظر گرفت. صفات بیان هستند؛ یعنی صفات بیان کردن ذات جوهرند. صفات جنبه غیرمادی یا غیرجسمانی دارند. صفات در لفاف جوهر مستترند؛ از این رو تفاوت واقعی در جوهر راه ندارد. بدین ترتیب تفاوت واقعی در حوزه صفات وجود دارد. وجوه^۲ تشریح کننده یا از تابازکننده صفات جوهرند. جوهر نامتناهی از طریق صفات، وجوه را بیان می کند. صفت ها خود بیان هستند. بیان یک زبان دارد و آن هم زبان ترکیب نسبت ها تا بی نهایت (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۱۳۴) است. در جهان، بی نهایت نسبت وجود دارد. خدا آشکار کرد؛ یعنی ترکیبی از نسبت ها را نشان داد. کل طبیعت

1. Deus Sive Naturas

2. Modes

دربردارنده تمامی تحقیقاتی که نسبت‌های ممکن است؛ نسبت‌هایی که چون تحقق یافته‌اند، در نتیجه ضروری هستند. این همانی امر ممکن و ضروری در اینجا اتفاق می‌افتد (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۱۳۲).

به نظر اسپینوزا، ما از میان بی‌نهایت صفات، فقط دو صفت امتداد و اندیشه خدا (جوهر نامتناهی) را می‌شناسیم. این امتداد و اندیشه صورت‌هایی هستند که با آموزه مشترک معنوی، هم بر خدا و هم بر مخلوقات حمل می‌شوند. این صفات به لحاظ صوری از هم متمایزند؛ اما از منظر هستی‌شناختی، مشترک معنوی هستند. «اجسام به صورتی واحد، بر امتداد دلالت دارند و امتداد، صفت جوهر الهی است» (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۶۳). صفات حقیقی خدا یعنی اندیشه و امتداد به واسطه نور طبیعت بر ما آشکار می‌شود، نه وحی (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۶۹).

اسپینوزای دلوز هستی را بر یک سطح درون‌ماندگاری ثابت فراافکند؛ سطحی که در آن، چیزها در روند واریاسیون مستمر حرکت می‌کنند. آنها با اتصال ضروری معلول‌های مختلف علتی درون‌ماندگار به هم متصل‌اند. با وجود این انگاره‌های بیان‌گرایانه ریشه در سده میانه دارند. طرز تفکر سده میانه دو انشعاب برجسته دارد: یکی چندصدایی (ایجاب، سلب و آنالوژی) و دیگری تک‌معنایی یا بیانی. دلوز در اسپینوزا و فلسفه عملی می‌نویسد: «تعالی، چندصدایی، آنالوژی به هم ارتباط دارد و هر سه امر مشترکی را میان خدا و موجودات در نظر می‌گیرند» (Deleuze, 1988, pp. 63-64). بنابراین تعالی با دو رویکرد روش‌شناختی اساسی مواجه است: نخست، سلب (تنزیه) و ایجاب^۱ (تشبیه)، و دوم، آنالوژی یا تشابه. نقد وارد بر مفهوم تعالی آن است که مستلزم ایجاد سلب^۲ یعنی تنزیه و

۱. مایستر اکهارت درباره خدا گزاره‌های سلبی را به جای گزاره‌های ایجابی ترجیح می‌داد تا فاصله خدا را از مخلوقات حفظ کند. در نهایت گزاره‌های سلبی به تعطیل می‌انجامید. درباره خدا هیچ نمی‌توانیم بگوییم (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۶۱).

۲. گزاره‌های سلبی به دو صورت عمل می‌کردند. در الهیات سلبی به سرکردگی دیونیزوس مجعول گفته می‌شد. ایجاب‌ها خدا را چون علتی آشکار می‌کنند؛ از این رو باید به سوی الهیات سلبی روییم. خدا یا ذات به‌طور صرف، بر اساس قواعد تعالی می‌تواند مانند جوهر یا ذات سلبی تعریف شود.





تعطیل است. آنالوژی ارتباط خدا و موجودات را می‌کاود. آنالوژی را در اصول فقه، قیاس، و در منطق ارسطو تمثیل^۱ می‌گویند (نک: مشایخی، ۱۳۹۳، ص ۵۳). سنت توماس آکویناس به روش میانه‌ای به نام آنالوژی متوسل شد که بتواند از تعطیل در روش سلبی و از تشبیه در روش ایجابی برهد. به هر حال آنالوژی یا تشابه^۲ دو گونه است: نسبت و تناسب. نقدی دیگر بر آموزه‌های هستی‌شناسانه مثل آنالوژی (قیاس یا تشابه) و اشتراک لفظی هستی (یا وجود) این است که زمینه را برای مسلم گرفتن مرجعی متعال فراهم می‌کند (مشایخی، ۱۳۹۲، صص ۱۰۱-۱۰۲). مرجعی متعال کنترل‌گر است. بهتر آنکه آموزه هستی‌شناسانه‌ای مبدأ قرار گیرد که اشکال بالا را نداشته باشد. در نتیجه اشتراک معنوی وجود جایگزین می‌شود. اشتراک معنوی وجود به بیان‌گرایی پیوند می‌یابد.

در بیان‌گرایی، خدا با نشانه اقدام نمی‌کند. دان اسکوتس در همان مسیر سده میانه، به دنبال همین رابطه بیانی بود. به نظر اسکوتس، هستی خدا، از هستی چیزهای موجود در جهان متفاوت نیست. تمایز صوری راهی است برای تمایز بین جنبه‌های مختلف یک چیز (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۶۰۳). به عبارت دیگر، تنها یک هستی وجود دارد که به لحاظ صوری تمایز می‌یابد. در انشعابی از الهیات سده میانه با بیان کلمه الهی است که کل جهان خلق شده است. در مدرسه شارتر که وام‌دار دان اسکوتس بود، بر مفهوم «هستی برابر» تأکید می‌کردند. همه موجودات در هستی‌اند. آنها همواره تکرار می‌کردند که هستی اساساً برای همه برابر است (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۱۰۶). طبق انگاره‌های بیان‌گرایانه رنسانس، خدا (جوهر نامتناهی) طبیعت است که شمولی در نظر گرفته می‌شود. این طبیعت هم خدا را تشریح^۳ (به بیرون باز می‌کند) می‌کند و هم

۱. برخی قیاس تمثیلی را معادل مناسبی برای آن در نظر می‌گیرند.

۲. آنالوژی آکویناس نتیجه‌اش قواعد ایجابی جدیدی است. کیفیات ایجابی جواهر، به خدا مربوط است؛ اما تنها به روش تشبیه یا روابط منظم دو نسبت صورت می‌گیرد. نسبت خیر الهی به خدا متناسب است با نسبت خیر انسانی به انسان. هم تشبیه مبتنی بر نسبت و هم تشبیه مبتنی بر وجه شبه داریم. خیر خودش وجه تشبیه بین خدا و انسان را تشکیل می‌دهد. خدا به صورت برتر، واجد خیر است و انسان‌ها به روش اشتقاقی، از آن برخوردارند (مشایخی، ۱۳۹۳، ص ۵۲).

تلویح^۱ (به درون تا می‌زند). همه چیز در خدا یا طبیعت حاضر است و خدا همه آنها را در بر می‌گیرد^۲ (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۶۸).

دلوز در تفاوت و تکرار، سومین و مهم‌ترین پرده از روایت مشترک معنوی را کنار می‌زند و اشتراک معنوی اسپینوزا را به پروبلمتیک نیچه و هایدگر پیوند می‌زند. او از اسپینوزا و هایدگر فراتر می‌رود. دلوز حرکت اسپینوزا از تعالی به درون‌ماندگاری را با حرکت هایدگر از تفاوت هستی‌شناختی، ترکیب یا جمع می‌کند (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۷۶)؛ به این دلیل که اسپینوزا به اندازه دلوز رادیکال نبوده است. در فلسفه اسپینوزا، جوهر نامتناهی و جوهی دارد که بیانگر صفات جوهرند؛ از این رو مفهوم جوهر در فلسفه او باقی می‌ماند. جوهر و صفات مانعی میان هستی و تفاوت می‌افکنند و باید این مانع را برداشت تا هستی همان تفاوت شود. نیچه نگاه رادیکالی دارد. او از آفرینش معنا یا ذات بحث می‌کند. این بحث در باور اسپینوزا از پیش مقدر است؛ اما برای نیچه، همه چیز از تفاوت محض آغاز می‌شود (نک: مشایخی، ۱۳۹۳، ص ۵۴).

دلوز از تأکید هایدگر بر تفاوت هستی‌شناختی بین هستی و هستنده بهره می‌برد و آن را به تفاوت محض تعبیر می‌کند. هر تفاوت که به آن دست می‌یابیم، تفاوتی از حیث هستی نیست؛ زیرا هستی برابر است و این تفاوتی است میان هستندگان. باید دانست «تفاوت میان ماده، انسان و خدا صرفاً یک تفاوت درجه است» (یانگ و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۱۶۰). هستی‌شناسی تفاوت می‌گوید اساس تفاوت‌های فردی در تفاوتی پیشافردي و فردیت‌بخش است. تفاوت‌هایی میان هستندگان وجود دارد؛ اما هستی به معنایی مشترک بر هر آنچه هست، حمل می‌شود. تفکر تک‌معنا ارتباط هستی با موجودات را توزیع می‌کند. موجودات کثیر در خود هستی منتشر می‌شوند. در این طرز تفکر، بیان منحصر به فرد و تک‌معناست. بیان یک معنا دارد؛ معنایی که مطابق آن، نسبت‌ها با یکدیگر ترکیب می‌شوند و درجه‌ای از توان را فعلیت می‌بخشند. تفاوت درونی «دربردارنده

1. implication

2. complicate





شیوه‌ای است که هر هستنده، درجه‌ای از توان را فعلیت می‌بخشد» (یانگ و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۱۵۹) به تعبیری تفاوت واقعی یا درونی، تفاوت به‌منزله درجه‌توان است. هر آنچه هست، از منظر درجه‌توان بررسی می‌شود.

در خوانش دلوز از هستی‌شناسی ناب، جوهر اسپینوزایی کنار گذاشته می‌شود. در نتیجه هیچ احد برتر از هستی در کار نیست. هستی بر هر آنچه هست، بر همه موجودات به معنایی یکسان حمل می‌شود. این جهان درون‌ماندگاری است. این جهان درون‌ماندگاری هستی‌شناختی، به‌ضرورت جهانی است که از حیث هستی سلسله‌مراتبی نیست (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۱۰۶؛ Deleuze, ۱۹۸۰). سنگ، انسان دیوانه، انسان عاقل، حیوان، همه از منظری خاص یعنی از منظر هستی هم‌رتبه‌اند. هستی‌شناسی ناب نمی‌گوید همه چیز ارزشی برابر دارد، بلکه می‌گوید همه چیز از یک جنبه یکسان‌اند (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۱۰۷؛ Deleuze, ۱۹۸۰). چیزهایی که هستی، یکسان به آنها اطلاق می‌شود، با یکدیگر تفاوت دارند. هستی تک‌معنا به تفاوت و تفاوت‌ها پیوند خورده است و عملکردی ضروری دارد. در این صورت است که درون‌ماندگاری با تفاوت منطبق می‌شود. خدا یا جوهر نامتناهی و به عبارت دلوز، هستی، بی‌نهایت صفت دارد. کثرت عددی در جوهر راه ندارد. تمایز واقعی میان صفات وجود دارد. تمایز واقعی به تمایز وجه‌ها یا معناهای مختلف امری واحد اطلاق می‌شود. این تمایز نزد دلوز به تفاوت واقعی یا درونی تعبیر می‌شود. تفاوت واقعی اسپینوزای دلوزی، نه در سطح جوهر و صفات، بلکه به تمایز میان وجوه صفت باز می‌گردد. ذات هر وجه یا حالت، وجهی از بیان صفت است. وقتی ذات هر وجه، در حالتی تحقق می‌یابد، فرد به وجود می‌آید. هر وجه یا حالت متفرد در مقام تحقق یک ذات، ترکیب یا سنتزی از پاره‌های بی‌نهایت خرد است. اشتراک معنوی صفات گویای رویکردی تک‌معنا است. رویکرد تک‌معنا موجودات را از منظر توانشان به معنای حقیقی اسپینوزایی درک می‌کند؛ معنای هر موجود، در تلاش پیوسته آن برای فراتر رفتن از حدود مفروض و دستیابی به انتهای عملکرد بالقوه‌اش تعریف می‌شود. هستی بر همه موجودات به یک نحو حمل می‌شود؛ اما هستی نه بر موجودات منفرد بلکه بر تفاوت - که به‌مثابه شدت محض تفسیر می‌شود - حمل می‌شود. این شدت

محض است که نه خود فرد بلکه اصل تفرد را تأسیس می‌کند (نک: مشایخی، ۱۳۹۳، ص ۵۳). هستی به اصل تفاوت اطلاق می‌شود. معنای یگانه هستی‌شناسی تفاوت، همین توضیح است. با توجه به تبیین آموزه‌های هستی‌شناختی و هستی‌شناسی تک‌معنای دلوز، بر هستی‌شناسی چندصد/چندمعنا و ابعاد آن نیز تمرکز می‌کنیم. در این صورت، دقیق‌تر می‌توانیم درباره خدمت و خیانت هنر مسیحی به الهیات بحث کنیم.

۳. الهیات، فلسفه و تعالی

دلوز در فلسفه چیست؟ به دقت خط تمایزی بین الهیات و فلسفه می‌کشد. او درباره این رابطه می‌نویسد: «هر جایی بحث تعالی، هستی‌عمودی و دولت امپراطوری در آسمان یا زمین مطرح باشد، دین در کار است و هر جا درون‌ماندگاری مطرح شود، فلسفه به کار می‌آید» (Deleuze & Guattari, 1994, p. 43). پس درحقیقت بحث درون‌ماندگاری، فلسفه را از دین متمایز می‌کند. الهیاتی که به‌سوی درون‌ماندگاری متمایل شود، فلسفی‌تر است. همچنین فیلسوف در برابر حکیم قرار می‌گیرد؛ زیرا فیلسوف می‌خواهد سطح درون‌ماندگاری تأسیس کند. خواست بنیادین فیلسوفان اولیه یونان، تأسیس سطح درون‌ماندگار برای برش‌دادن آشوب بود. حکیم مانند پرسوناژهای دینی می‌خواهد نظامی متعالی برقرار کند که کنترل‌گر آن امری والا تر و متعالی‌تر باشد (Deleuze & Guattari, 1994, p. 43). دلوز می‌نویسد: «حکیمان پیر شرق از طریق تمثال‌ها می‌اندیشند؛ اما فیلسوفان مانند فلاسفه یونان با آفرینش مفهوم است که می‌اندیشند» (Deleuze & Guattari, 1994, p. 3). حکیم، شخصیت دینی و دولت امپراطوری، چشم به نظامی متعالی و کنترل‌کننده دوخته است که از امری والا تر و متعالی‌تر صادر می‌شود. دین به‌طور غالب، به هستی‌عمودی می‌چسبد. فقط دین نیست که به هستی‌عمودی وابسته است، تعالی در فلسفه هم وجود دارد. با افلاطون‌گرایی تعالی به فلسفه وارد می‌شود. افلاطون به تعالی معنایی فلسفی بخشید (Deleuze, 1997, p. 137). تعالی در فلسفه افلاطون، به عالم مثل معروف به عالم معقول مربوط است که امر خیر یا برترین ایده در آنجا قرار دارد. امر خیر یا برترین ایده به‌منزله احد است و هستی از آن مشتق می‌شود. در رساله پارمنیدس





یک حالت از سه شکل رابطه احد و هستی بدین صورت است که احد برتر از هستی است^۱ (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۷۰). مرد خردمند به منزله پرسوناژ دولت - در فلسفه افلاطون - مانند کشیش به منزله پرسوناژ دین است که در صدد استقرار قدرت حاکم و برقراری نظم کیهان است و به تعالی قدرت می بخشد. پرسوناژها جنبه های جدایی ناپذیری از نمایش متعال هستند. نمایشی که از بالا توسط حاکمی برتر یا هستنده ای برتر تحمیل می شود (see: Deleuze & Guattari, 1994, pp. 61-68). فلوطین در جایی، احد را سرمنشأ اصلی هستی قرار می دهد. از احد هستی صادر می شود.^۲ تعالی در فلسفه نوافلاطونی ها وجود دارد. فلسفه های ناظر به احد آنهایی هستند که سلسله مراتبی از موجودات را در نظر می گیرند. اصل انتاج و اصل صدور از همین سلسله مراتبی نگریستن، سرچشمه می گیرد. از احد، هستی سرچشمه می گیرد یا صادر می شود و از هستی چیز دیگری صادر می شود. فیلسوف نوافلاطونی از اصطلاح اقوم استفاده می کند و به طور دقیق، به ماهیت سلسله مراتب آسمان، سلسله مراتب زمینی بازمی گردد (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۱۰۶؛ Deleuze, 1980). مسیحیت با فلسفه نوافلاطونی هماهنگ می شود. در فلسفه دکارت بین جوهر نامتناهی و متناهی این روابط وجود دارد. در فلسفه از طریق مفاهیم می اندیشیم؛ مفاهیمی که از جای دیگری مثلاً بالاتر فرافکنی نمی شوند، بلکه روی سطح درون ماندگار جای می گیرند. در ادیان تنها از طریق خدانا باوری که از دل خود آن دین بیرون می آید می توان مفهوم خلق کرد (Deleuze & Guattari, 1994, p. 91). دستاورد فلسفه و کرامت فیلسوف، خدانا باوری است. رسالت دلوز شناسایی و شرح خدانا باوری اسپینوزا در دل فلسفه اش است. این جریان آموزه های هستی شناختی فلسفه را به درون ماندگاری صرف

۱. به گفته دلوز، برای درک تعالی نزد افلاطون باید رابطه احد و هستی را واکاوید. باید به دومین بخش رساله پارمنیدس رجوع کرد و دید که احد و هستی، به سه حالت با هم رابطه دارند. جایی که احد بلندمرتبه تر از هستی است، تعالی به وجود می آید. گاهی این دو هم مرتبه اند. جایی، هستی برتر از احد است و احد از آن مشتق می شود (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۷۰).

۲. به گفته دلوز، فلوطین در جایی از علیت صدور و نیز زبان صدور یعنی برتری احد به هستی می نویسد؛ در جایی دیگر، از برتری هستی به احد سخن می گوید، و این فرمول را طرح می کند که هستی، همه موجودات را در خود تا می کند. این فرمول در سراسر فلسفه رنسانس طنین می اندازد (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۷۰).

تسلیم می‌دارد. اسپینوزای دلوز سبب درون‌ماندگاری فلسفه‌ای تک‌معنا می‌شود. درباره درون‌ماندگاری صرف در بخش‌های بعدی بیشتر توضیح می‌دهیم.

۴. چندصدایی و چندپهلویگی: تعالی الهیات

به گفته دلوز، ادیان عبری نبی‌هایی دارند که منتظر صدور و ارسال نشانه‌هایی چندپهلوی هستند. پیامبر برای اطمینان از آنچه به او امر می‌شود، نشانه می‌طلبد. به زبان منطق، نشانه‌ها همواره دو پهلوی^۱ هستند. باوجود اینکه نشانه‌ها همواره دلالت‌گرند؛ اما در مقام دریافت امر بنیادین، به یک ضرورت حیاتی تبدیل می‌شوند. جامعه، استقرار حداقل نشانه‌های ضروری برای زندگی را می‌طلبد (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۱۳۴). این دوپهلویبودن نشانه‌ها در الهیات را می‌توان چندصدایی خواند. در الهیات سده‌های میانه، نوافلاطونی‌ها از واژه یا اصطلاحی به نام پیچیدگی یا ابهام استفاده می‌کردند که کثرت را در وحدت پوشش می‌داد و وحدت را در کثرت تأیید و تصدیق می‌کرد (Deleuze, 1998, p. 58). پیچیدگی، نشانه‌های دوپهلوی و چندصدا می‌سازد. تنها در ساحت بیان است که نشانه‌ها سراسر استند. ابهام و پیچیدگی یعنی حالت اصیلی که قبل از هرگونه گسترش، بسط و تبیین، وجود دارد؛ حالتی که در آن تناقض بوده است. کلام یا لوگوس همه چیز را می‌پیچاند و همه ذات‌ها را در بر دارد. کلام به مثابه سرمنشأ پیچیدگی‌ها و ابهامات برتر، متضاد و ناپایدار تعریف می‌شود. نوافلاطونی‌ها عالمی برای این تفکر ساختند که برحسب درجات پیچیدگی و ابهامات حال در آنها و نظم تبیین متنازل، ترتیب می‌یافت. سلسله‌مراتب سیاسی را همین فلسفه نوافلاطونی می‌ساخت (نک: دلوز، ۱۴۰۱، ص ۱۰۶؛ ۱۹۸۰، Deleuze). در باب هنرهای دینی چندصدا می‌توان گفت در آنها نشانه‌های پیچیده‌ای وجود دارد که به لوگوس یا احد منشأ لوگوس دلالت می‌کنند. به همین دلیل گاهی در آثار هنری، فرم‌هایی پیچیده مانند حروفی که با گیاه یا سر حیوانی در هم تنیده می‌شوند، به وجود می‌آورند. در فلسفه دلوز، نظر به درون‌ماندگاری صرف، نشانه‌ها دلالت‌گر نیستند.

1. èquivoque





نشانه‌هایی دلالت گر می‌شوند که به نماد تبدیل گردند. به قول دلوز، «در ادیان، ما با نمادهای شبِ امر غیرعقلانی سروکار داریم» (Deleuze & Guattari, 1994, p. 91). فلسفه درون‌ماندگار صرف با بیان پیشروی می‌کند.

۵. دلوز و هنرهای وابسته به الهیات

ظریف‌ترین دسته‌بندی درباره درون‌ماندگاری را دلوز در فلسفه چیست؟ ارائه می‌دهد. او در این کتاب می‌نویسد که تقسیم‌بندی درون‌ماندگاری صرف و درون‌ماندگاری متعال که به دو نوع «اندیشه - هستی» و «اندیشه - طبیعت» پیوسته است و بر تفکر در باب هنر تأثیر می‌گذارد. غیر از درون‌ماندگاری صرف که با اندیشیدن درباره هستی و در فلسفه با آن روبه‌رویم، در حکمت یا دینی که به امر متعال یا طبیعت چون امری متعال می‌اندیشید، دو حالت به وجود می‌آید. حالت اول در ادیان یا امپراطوری‌های معنوی، یک عامل بالاتر از سطح وجود دارد که بر آن فراافکنده می‌شود. امر عمودی آسمانی در تطابق با یک حرکت مارپیچ، روی سطح درون‌ماندگار می‌نشیند. در اینجا با فرافکنی، تعالی بر سطح درون‌ماندگار القا می‌شود. این تعالی ممکن است در ذات خود کاملاً تهی باشد؛ اما می‌تواند تا حدی پر شود، پایین بیاید، و از مراحل مختلف عبور کند. این مراحل سلسله‌مراتبی، هم‌زمان بر یک ناحیه از سطح فرافکنی می‌افتند و با حرکتی نامتناهی روی سطح متناظر می‌شوند. در امپراطوری‌های متعال اگر امر متعال به سطح درون‌ماندگار آفرینش فراافکنده نشود، تهی یا دست‌کم پنهان می‌ماند. سطح درون‌ماندگار آفرینش رد پای امر متعال را به صورت مراحل یا صحنه‌چینی تجلی^۱ دریافت خواهد کرد. تعالی روی سطح درون‌ماندگار آفرینش فرافکنی می‌شود و آن را از طریق اشکال و تمثال‌ها آکنده می‌کند. نوعی حکمت یا دین به وجود می‌آید و مهم نیست کدام یک (Deleuze & Guattari, 1994, p. 89).

1. theophany



درون‌ماندگاری متعال ظاهراً درون‌ماندگار است؛ اما اگر شده طبیعت را به‌مثابه امر متعال برگزیند این کار را انجام می‌دهد. اندیشه چینی تابع درون‌ماندگاری متعال است و به اندیشه - طبیعت وابسته. در این اندیشه، «نوعی حرکت رفت و برگشتی تکراری بین و یانگ، حرکات نمودارگونه اندیشه - طبیعت را روی سطحی ثبت می‌کند» (Deleuze & Guattari, 1994, p. 91). شش ضلعی‌ها را می‌توان بخش‌هایی از سطح خواند. شش ضلعی‌های چینی ترکیب‌هایی از ویژگی‌های پیوسته و ناپیوسته‌ای هستند که متناظر با سطوح ولایه‌های مارپیچ (اسپیرال) از هم مشتق می‌شوند. این مشتق‌شدن مجموعه‌ای از لحظاتی را تنظیم می‌کند که از طریق آن، امر متعال نزول می‌نماید.

۶. سطوح، اشکال، تمثال‌ها و آکندن دین

در هنرهای وابسته به ادیان، سطوح ترکیب [بندی] هنرها اغلب از اشکال آکنده شده است. دلوز این آکندن یا فرافکندن اشکال و تمثال‌ها بر سطح ترکیب را نوعی حکمت یا دین می‌خواند. نکته مهم این است که برای نمونه اشکال مختلف مانند شش ضلعی‌های چینی، ماندالاهای هندی، سیفروت‌ها^۱ (یا اعداد ده‌گانه کابالاهای یهودی، تصاویر و خیالی‌سازی‌های^۲ اسلامی و شمایل‌های مسیحی راهی برای اندیشیدن در این گونه ادیان فراهم می‌آورد. تنها از این منظر می‌توان انواع روش‌های اندیشیدن الهیات را در کنار یکدیگر قرار داد. به تعبیر دیگر، امر متعالی و آسمانی نزد این ادیان، الوهیتی دارد که از طریق اشکال و تمثال‌ها به آن اندیشیده می‌شود. همین اشکال و تمثال‌ها هستند که تناظر بین ساحت‌های مختلف را برقرار می‌کنند. بنابراین این اشکال و تمثال‌ها نه تنها راه اندیشیدن به الوهیت نااندیشیدنی را فراهم می‌کنند، بلکه در ساحت‌های مختلف مانند سیاست، معماری و غیره هم به کار می‌آیند. این اشکال و تمثال‌ها آرایه‌هایی چندصدایی‌اند؛ برای نمونه درباره ماندالا می‌توان گفت نوعی فرافکنی بر سطح است که

1. sephiroth

۲. Imaginals: می‌تواند پرده‌های درویشی و قهوه‌خانه‌ای منظور باشد که خیالی‌سازی در آن نقش مهمی دارد.



بین سطح ارگانیک، معمارانه سیاسی، کیهانی و الهیاتی با ارزش‌های بس‌گانه «یکی و همان» امر متعال تناظر برقرار می‌کند. به همین دلیل است که این اشکال و تمثال‌ها به منبعی ارجاع دارند و ماهیتاً چندصد^۱ و دورانی^۲ هستند. آنها قطعاً از طریق مشابهت منع‌شده خارجی تعریف نمی‌شوند، بلکه تنش درونی^۳، آنها را مشخص می‌کند. تنش درونی، آنها را به امر متعال درون‌ماندگار سطح اندیشه مربوط می‌کند. به‌طور خلاصه، اشکال و تمثال‌ها پارادایمی (نمونه‌وار)^۴، فرافکنی‌شده^۵، سلسله‌مراتبی^۶ و ارجاعی^۷ هستند (Deleuze & Guattari, 1994, p. 89). به باور دلوز، متناظر با ادیان، برای نمونه فلسفه اسلامی، هندی و چینی نداریم؛ زیرا سطح درون‌ماندگار (آفرینش) در این نوع حکمت‌ها، پیشافلسوفانه است. امر پیشافلسفی می‌تواند در خُردها (حکمت‌ها) یا ادیانی خود را از تا باز کند که منطبق بر انشعابی باشد که پیشاپیش از نقطه‌نظر امکان خاصی، از فلسفه اجتناب می‌کند.

۷. هنر مسیحیت: چندصدایی و تعالی

شمایل‌ها یا تمثال‌های مسیحی در حقیقت بیانگر کارکرد تعالی در الهیات هستند. این گونه تصاویر در سده میانه، به‌مثابه پل اتصال میان جوامع و الهیات در نظر گرفته می‌شدند؛ زیرا بیشتر در مراسم مذهبی و به‌منزله شیء مقدس از آن استفاده می‌کردند (نصری، ۱۴۰۰، ص ۹۵). در این صورت، این هنر گرایشی وفادار دارد؛ اما اگر قرار باشد تصاویر با بهره از توان خط و رنگ برای خلق سطح ترکیب استتیک (زیباشناختی) استفاده شوند، به خدا ناباوری می‌انجام‌اند. در این صورت، هنر با گرایش، خیانت کار

1. plurivocal
2. circular
3. tension
4. paradigmatic
5. projected
6. heirarchal
7. referential

خوانده می‌شود. به همین جهت، هنر مسیحیت بین دو گرایش وفادار و خیانت کار نوسان می‌کند. گرایش وفادار به خدا باوری می‌رسد. گرایش خیانت کار از خدا و انواع فانتزی‌ها^۱ استفاده می‌کند تا همه چیز را مجاز دارد.

گرایش ارتدکس شرقی در مسیحیت به یکی کردن و انباشتن سطح اثر یا سطح ترکیب با اشکال یا تمثال‌هایی متمایل است؛ سطحی که امر فراحسی متعال، آشکارکننده و وابسته به تعالی است. هنرهای آشکارکننده تعالی با آشوب و شکاف درون آن، بیگانه‌اند. نقش‌اندازی اشکال و تمثال‌ها در آن با تأسی به سلسله‌مراتب خدایان - در تفکر اسطوره‌ای - یا تجلی خدایی واحد - در ادیان توحیدی - با فرافکنی روی سطح انجام می‌شود (Deleuze & Guattari, 1994, p. 202).

با وجود این تحلیل از ارتدکس شرقی می‌دانیم این گرایش مذهبی، تاریخی دارد که به بحث‌های الهیاتی پرحرارتی بین شمال پرستان و شمال شکان در قرون ۸ و ۹ میلادی دامن زد. دوستان شمالی‌ها آنها را کانونی ارزشمند برای عبادت مسیحی و منبع رزق روحانی در نظر می‌گرفتند. شمال شکان در بطن ارتدکس شرقی، شیه دو گروه عمل کردند: یکی یهودیان قبل از خود، و دیگری مصلحان پروتستان بعد از خود (گراهام، ۱۴۰۲، ص ۸۹). در اغلب شمالی‌های ارتدکس، مسیح و قدیسان از خصوصیات این جهانی عاری شده‌اند و با رنگ‌های درخشان و روشن و به صورت نمادین تصویر گشته‌اند. نقاشان برای ارتباط با ساحت الوهی به نمادگرایی متوسل شده‌اند. این نمادگرایی می‌تواند با نشانه‌های چندپهلویی که دلوز در ادیان عبری تشخیص می‌دهد، توازی داشته باشد؛ زیرا چندپهلویی نوعی چندصدایی را به وجود می‌آورد. این نقاشی‌ها تمثال‌های مسیحی هستند که در مقابل سطح ترکیب استیکی (زیباشناختی) قرار می‌گیرند. به این سنخ سطح ترکیب استیکی در بخش بعدی می‌پردازیم.

۱. توانایی یا فعالیت تصور چیزهای غیرممکن یا غیرمحتمل.





در هنر تذهیب مسیحی در انجیل لیندیسفاران،^۱ کتاب کلز^۲ و دورو^۳ نقش‌هایی در هم تنیده دیده می‌شود، به‌ویژه در کتاب کلز که دارای سبک تلفیقی ایرلندی - انگلیسی است. در سبک خالص و در سبک تلفیقی، هر دو، نقش‌های هندسی، گره‌ها و نیز نقش حیوانات و پرندگان درهم‌تنیده مبنای قرار می‌گیرد. سطح اثر با اشکال هندسی و گره‌های تذهیب‌مانند پر می‌شود و با حروف و عناصر تزینی تلفیق می‌گردد؛ برای نمونه از ورای (xpi) حروف اول یونانی اسم مسیح (تصویر ۱) یعنی iota, rho, chi پرنده‌ای هم دیده می‌شود (نک: وایلد، ۱۳۹۵، ص ۳۴-۱۳۶). هر چند نقش‌ها در جهان مابازا دارند، به دلیل پیچیده و درهم‌تنیده شدن، در قید بازنمایی عینی نیستند و گویی در کنترل ساحت دیگری هستند. در این نشانه‌ها چندصدایی آشکار است؛ زیرا هر نشانه به مثابه یک دلالت‌گر، حامل چندین دلالت برای تفسیر خواهد بود. آنها نمادها یا باورهای کهن خود را به حروف اول نام مسیح می‌افزایند و از این طریق، حیوانات متنوع،^۴ گیاهان، و ارواح جهان کهن را در یک شاهراه گره‌های پیچیده، به جهان نوپای مسیحی پیوند می‌زنند. این چندصدایی دقیقاً به مسیری می‌رسد که دلوز آن را به تعالی مرتبط می‌کند. درهم‌تنیدگی‌های طرح‌ها، گره‌ها و صورت‌های درهم‌تاییده و حروف نهایی دربرگیرنده را می‌توان با پیچیدگی و ابهامی توضیح داد که او در فلسفه نوافلاطونی شرح می‌دهد. صورت‌های مشخصی هم از میان گره‌های گیاهی که در حروف پدیدار شده‌اند، سر بر می‌آورد؛ این ظهور، خود گویای پیچیدگی‌ای است که به لوگوس یا کلام نسبت داده می‌شود. این اندیشیدن از طریق اشکالی که سطح را پر کرده‌اند، به چندپهلویگی و به روابط تعالی پیوند می‌خورد. بنابراین رابطه هنر و الهیات، نوعی خدمت به شمار می‌رود.

1. lindisfarne

2. Book of Kells

3. Book of Durrow

۴. در این تصویر، حیوانات و پرنده‌های پرشماری دیده می‌شود. ممکن است جایی دو پرنده پشت به هم با تقارن معکوس شکل پرنده دیگری چون جغد را القا کند. همچنین محتمل است که در این تصویر، تشخیص حیوانات و پرندگان نزد دیگران به گونه دیگری باشد.



تصویر ۱: انجیل لیندیسفان، نوشته سال‌های ۷۱۵-۷۲۰، کتابخانه بریتانیا (URL 1).

۸. سطح ترکیب استتیک (زیباشناختی)

نقاشان با وجود محدودیت کلیسا، از مفهوم خدا به مثابه ابزاری برای دستیابی به رهایی فرم‌ها استفاده می‌کردند؛ رهایی‌ای که دربردارنده آزادی از قید محدودیت‌های بازنمایی و همانندی می‌شد (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۶۷؛ Deleuze, 1980). این رهایی فرم‌ها مقدمه‌ای برای آزادی هنرمندان فراهم می‌کرد. همچنین این پرسش طرح می‌شد که چگونه امر قدسی





باعث آزادی عمل هنرمندان شده است. درحقیقت دلوز در حال توازی ساختن مسائل هنر با مباحث فلسفی خود است. اگر او از الهیاتی می‌نویسد که در حال دوری و نزدیکی هم‌زمان به فلسفه متکی به درون‌ماندگاری است، می‌تواند در این بستر از هنری سخن بگوید که به‌طور هم‌زمان، هم به الهیات خدمت می‌کند و هم به آن خیانت می‌ورزد.

انگاره خدا به‌طور مستقیم، توسط نقاشی از طریق نوعی جریان لیبیدویی در فرایند نقاشی، سرمایه‌گذاری می‌شود. به بیان دیگر، این امر به معنای سرمایه‌گذاری احساسی در فرایند خلق اثر نقاشی است. در این سطح، نقاشی به یک آزادی عملی دست می‌یابد که در شرایط عادی بی‌بهره بود. درنهایت نقاشی‌ای که به دین مقید است، لزوماً در تقابل با یک نقاشی غیرمذهبی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا هر دو، امر قدسی را به شیوه تصویری مورد سرمایه‌گذاری قرار می‌دهند. بدین معنا سرمایه‌گذاری احساسی روی امر قدسی سبب می‌شود این دو نقاشی با هم مخالف نباشند. شیوه تصویری همان نقطه‌ای است که در آن، نقاشی شرایط رهایی رادیکال خود را می‌یابد (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۶۷؛ Deleuze, 1980). در این شرایط رهایی است که آفرینش تصویری شکل می‌گیرد. در چنین حالتی از رهایی، نقاشی سطحی می‌آفریند که به اقتضائات خط و رنگ خود پاسخ می‌دهد و به‌جای ارجاع به تعالی، با احساس، منظره‌آفرینی می‌کند.

تکیه هنرمندان به توان رنگ و خطوط می‌تواند هنر مسیحی را از تعالی برهاند و به‌سویی بکشاند که باوجود موضوع مذهبی‌اش، تعالی را پنهان کند یا پشت سر گذارد. نتیجه تکیه به این توان، سطح ترکیب استیکی (زیباشناختی) ایجاد می‌کند. تمثال وقتی ترکیب استیکی (زیباشناختی) می‌یابد، چندان وفادار به مضامین الهیات متعالی نیست، بلکه از احساس‌های زمینی و آسمانی، دوزخی و بهشتی و غیره فرمان می‌برد. در باب سطح ترکیب استیکی (زیباشناختی) باید گفت احساس‌های زمینی و آسمانی به‌منزله وجوه احساس ناب، در کارماده اثر تحقق می‌یابد و بدون این تحقق وجود ندارند؛ برای نمونه اثر تدفین کُنت ارگاس^۱ اثر ال گرکو^۲ (سان تومه، تولدو) (تصویر ۲) از احساس به‌جای تعالی فرمان

1. The Burial of Count Orgaz

2. El Greco

می‌برد. ال کرگو در این بوم بزرگ، یک نیکوکار قرون وسطایی بسیار زاهد به نام گُنت اُرگاس را چنان ارج می‌نهد که سن استفان و سن اگوستین در مراسم معجزه‌آسای او شرکت جستند و او را در قبر نهادند. ال کرگو این خاکسپاری مربوط به سال ۱۳۲۳م را به صورت واقعه‌ای معاصر نشان داد. او اشراف محلی و روحانیان دوران خود را در میان حاضران ترسیم کرد. این نقاش، دو نظم می‌سازد. در نیمه بالایی، جمع قدیسان بسیار متفاوت از نظم زمینی گروه خاکسپاران در نیمه پایین قرار دارند. در نیمه بالایی، هر فرمی از ابرها، اندام‌ها و پارچه‌ها در حرکت سراسری شعله‌سان به سوی شمایل مسیح شرکت می‌کنند^۱ (دیویس و همکاران، ۱۳۸۸، صص ۶۲۰-۶۲۱). در قسمت پایین تابلو، با اینکه از ژرفانمایی به منزله یک فن بهره جسته است؛ اما پیکره‌ها در مقایسه با نیمه بالایی، تخت‌تر به نظر می‌رسند. در کل دو نیمه، جریان لیبیدویی احساس سرمایه‌گذاری می‌شود. تفسیر دلوز این گونه است که احساس روی سطح ترکیب فنی فرافکنی و ترسیم می‌شود؛ به طوری که سطح ترکیب استتیک (زیباشناختی) را می‌پوشاند. در پایین نقاشی، فن ژرفانمایی اجرا شده است؛ از این رو ضروری است که خود کارماده نیز سازوکارهای ژرفانمایی را تاب آورد. به دلیل همین سازوکارهاست که احساس فرافکنی شده نه تنها با پوشاندن تابلو، بلکه از طریق عمق اثر هم محقق می‌شود. وقتی تمثال، استتیک یا زیباشناختی می‌شود، تعالی حس‌اش به تقابل پنهان یا آشکاری وارد می‌گردد؛ تقابلی که در قلب تعالی فراحسی دین قرار دارد. تمثال‌های سطح استتیک، خود را از تعالی آشکار یا از الگویی پارادایمی می‌رهانند. آنها با این سطح، به بی‌خدایی معصومانه و کافرکیشی خود اعتراف می‌کنند (Deleuze & Guattari, 1994, p. 193-194). دلوز در کتاب فرانیس بیکن، نکته مشابهی را درباره تدفین کنت ارگاس مطرح می‌کند. «خط افقی بوم را به دو قسمت بالا و پایین، آسمان و زمین، تقسیم می‌کند. و در بخش پایین، درواقع فیگوراسیون یا روایت وجود دارد که تدفین گُنت را نشان می‌دهد، و همه ضرایب تغییر در ابعاد بدن‌ها، به‌ویژه از نظر کشش طولی، پیشاپیش

۱. به صورت کلی، این نقاشی چون پنجره‌ای، دیوار کاملی از نیايشگاه را پر می‌کند؛ زیر آن سنگ قبری است که با زاویه دید تماشاگر تراز می‌شود؛ اما برای نگریستن نقاشی سطح بالایی نقاشی باید سرمان را بالا بگیریم.



در کار است؛ اما در قسمت بالایی، جایی که گُنت با استقبال مسیح روبه‌رو می‌شود، رهایی دیوانه‌وار و بی حد و مرزی به چشم می‌خورد؛ بدن‌ها بالا می‌روند و کشیده‌تر می‌شوند، و بدون مقیاس و فارغ از هر محدودیتی می‌پالایند» (Bogue, 2003, pp. 105-106).

در ترکیب‌های استتیک (زیباشناختی) با این ویژگی‌ها، و در تقابل مستقیم با تمثال مسیحی، نقاشان هر آنچه خواستند، نقاشی کردند. آنها به احساس و فرافکنی آن روی سطح تکیه کردند. سطح پوشیده با احساس زمینی، آسمانی، دوزخی و غیره، تعالی را پنهان کرد و به لفاف برد. در نتیجه تصویر در بجه جهان فانتزی را گشود و از فیگوراسیون و روایت رهید. در بخش بعدی منظور از رهیدن در این نقاشی را بیشتر توضیح می‌دهیم.



تصویر ۲: تدفین کنت ارگاس، آل کرگو، ۱۵۸۶-۱۵۸۸م، کلیسای تومه مقدس تولدو (URL 2).

۹. احساس، فانتزی و دوسویگی حرکت

درباره احساس و دوسویگی در اثر تدفین کنت ارگاس که با دوپهلویگی متفاوت است، بیشتر می‌توان نوشت. گفتیم خطی افقی، نقاشی را به دو قسمت بخش زمینی و آسمانی تقسیم می‌کند. بخش زمینی در بند فیگوراسیون و روایت‌گری است؛ آنجا که به تدفین کنت ارگاس مربوط است. در آسمان نقطه‌ای نشان داده شده که ارگاس به وصال مسیح رسیده است. در اینجا داستانی برای نقل کردن وجود ندارد. در نتیجه نظامی از احساس‌های آسمانی فرمان می‌راند که به قول دلوز، از فیگورنمایی رسته است. فیگورهای الهی با خلاقیتی آزاد، ساخت یافته‌اند. در نیمه بالایی، همه چیز به نجات و رهایی وحشی رسیده است؛ فیگورهای بلند، کشیده و بی‌اندازه خالص و پاک، به‌طوری که رنگ‌ها، خطوط و حرکات از طلب بازنمایی رسته‌اند. فیگورها بالا رفته‌اند و کشیده‌تر شده‌اند؛ ظرافت بی‌حدی یافته‌اند؛ از بند هر ضابطه‌ای رهیده‌اند (نک: دلوز، ۱۳۹۰، ص ۲۶). درحقیقت دلوز با این شرح تأیید می‌کند حتی در یک تصویر، ممکن است دو قسمت وجود داشته باشد. قسمتی زیر سایه تعالی باشد و قسمتی خود را به ترکیب احساس بسپرد. در نقاشی مسیحی، با تکیه بر این اعتقاد که خدا نباید بازنمایی شود، این «نباید» الهیاتی به تضادی خلاقانه انجامید؛ در سایه این محدودیت، نقاشان به آزادی کامل دست یافتند و امکان پرداختن به هر موضوع و به‌کارگیری هر طیف رنگی موجود در جهان را یافتند؛ فانتزی را دنبال کردند که در آن همه چیز مجاز بود. درحقیقت خود را تابع رمزگان بیرونی کلیسا کردند که جهنم، بهشت و وصال تصویری خود را خلق می‌کرد (دلوز، ۱۳۹۰، صص ۵۲-۵۳). بدین ترتیب در نقاشی‌های مذهبی مسیحی به‌واسطه تلاش برای حفظ این اصل که خداوند نباید بازنمایی شود، به قلمرویی از آزادی دور از منطق و ساختارشکنی مطلق پانهادند که به‌شکلی پارادوکسیکال، به نوعی بی‌خدایی تصویری منجر شد (دلوز، ۱۳۹۰، ص ۲۶). برای وفاداری و خدمت، خیانت صورت گرفت.

بنا به گفته دلوز، مسیحیت اندکی خدا ناباوری نرم داشت که پرورنده نقاشی بود.





نقاش می‌توانست به موضوع مذهبی به‌طور کامل، بی‌تفاوت باشد. باوجوداین، تصویر با اتکا به فانتزی‌ها، خدانا باوری خودش را می‌جست. دلوز می‌نویسد که مسیحیت تمثال یا شمایل را دچار نوعی کثریختی کرد. همان‌طور که خداوند تجسد یافت، مصلوب شد؛ از صلیب پایین کشیده شد و به ملکوت رفت. تمثال نیز در تاریخ نقاشی غرب با ذات پیوند محکمی نداشت، برعکس به چیزی متفاوت با آن مربوط شده است؛ یعنی به رویداد یا حتی امر تغییرپذیر (دلوز، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹). درحقیقت نقاشان مسیحی متوجه پیوند ضروری تمثال با رویداد شدند؛ از آن خدای بر صلیب به چیزهای دیگر رسیدند، مثل دسته چاقویی درحال کنده‌شدن از تیغ. غرض‌ها و پیوندهای تصادفی به‌جای ذات، مسیح را محاصره کردند. بدین‌سان فیگورها جای تمثال‌ها را گرفتند. چه‌بسا بتوان ریشه‌های مدرنیسم را از دل هنر مسیحی بیرون کشید؛ آن زمان که انسان دیگر نه به‌مثابه ذات، بلکه چون رویداد تجربه می‌شد (دلوز، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹). درحقیقت دلوز با بررسی نقاشی‌ها کوشید ریشه‌های هنر مدرن را به عقب‌تر بازگرداند.

با خدا همه چیز مجاز است و مشروعیت اخلاقی، مطلق و فراگیر است. خشونت‌گری، مجازات‌ها و رذیلت‌ها همواره توجیهی مقدس می‌یابند. نقاشان مسیحی برای روی‌گردانی از بازنمایی خدا، جسم مسیح را از نظر زیباشناختی، با الهامی حقیقتاً شیطانی شکل می‌دادند و آن را از تمام مناطق احساس^۱ می‌گذرانند. از حیث زیباشناختی، با خدا همه چیز مجاز است؛ یعنی فیگورهای الوهی با کاری خلاقانه و آزاد خلق می‌شوند؛ با خیال‌پردازی محقق می‌شوند و با خیال هر چیزی مجاز است (دلوز، ۱۳۹۰، ص ۲۷). فانتزی‌ها^۲

1. Areas of sensation

۲. تصویرهای تخیل در دو حالت با ادراک مرتبط، و نیز در حالت آزادی، از ادراک زیسته ساخته می‌شود. در حالت دومی، یعنی فاصله زیاد از وضع امور در جهان، فانتزی بیشترین فاصله از جهان موجود و واقعی یا امور واقع در جهان را دارد. بر مبنای فکر دلوز، اگر تخیل را بیرونی فرض کنیم، فانتزی فرمول میل موجود را در بر دارد. میلی که جاودانه بازمی‌گردد و در برابر واقعیت نمادین و امر واقعی (the facts) قرار می‌گیرد. میل به هیچ فرمانی نیاز ندارد، اگر فرمان روبه‌رویش قرار گیرد، با نقاب بازمی‌گردد و هر بار در شکلی جدید تحقق می‌یابد. فانتزی فرمول میل است؛ فرمول میلی که در دو سو با دو جهت مختلف حرکت می‌کند (مشایخی، ۱۳۹۲، صص ۱۰۰-۱۰۱).

در بیشترین فاصله از ادراک زیسته، با انواع الهام‌ها ساخته می‌شدند. در سطح ترکیب با انواع فانتزی‌ها همه چیز روا دانسته می‌شد. منشأ الهی تصویر یا تمثال‌ها با اشاره به تمهیداتی بصری و خلق فانتزی‌های نقاشانه به ضد خود عمل می‌کرد. بدین ترتیب نقاشان عصر رنسانس دغدغه خدا نداشتند، بلکه به رنگ‌ها و به خطوط می‌اندیشیدند و سپس عجیب‌ترین چیزها را از بدن مسیح یا از موضوعی مذهبی بیرون می‌کشیدند (دلوز، ۱۳۹۶، صص ۹۱-۹۲). در آثار هیرونیموس بوش^۱ هم این نکته را می‌توان یافت. در آثاری نظیر «وسوسه سنت آنتونی» (تصویر ۳)، و در «لته جهنم» که بخشی از سه‌لتی «باغ لذات زمینی» (تصویر ۵) است، دهشتناک‌ترین انواع شکنجه‌های روحی و جسمی به نمایش درآمده‌اند. این شکنجه‌ها، به‌ویژه از طریق وسوسه‌ها و لذات جسمانی، به تصویری کشیده شده است و امکان تحقق یافته‌اند. در لته جهنم باغ لذات دنیوی، هم از لحاظ اخلاقی همه چیز مجاز است و هم از جنبه استتیک (زیباشناختی). در این لته جهنم اثر باغ لذات زمینی، کاراناول مرگباری از شکنجه‌های خشونت‌آمیز دیده می‌شود که در اینجا، به‌صورت احساس‌های دوزخی در می‌آید. در این آثار، به‌نحوی اخلاقی همه چیز مجاز است؛ یعنی خشونت‌گری و شکنجه‌های مصور توجیهی مقدس یافته‌اند. از حیث استتیک (زیباشناختی)، با خدا همه چیز مجاز است؛ یعنی لته‌های متفاوت این اثر با احساس‌های زمینی، بهشتی و جهنمی انباشت شده‌اند. آنها به سطوح مختلف احساس بدل شده‌اند. بوش، افزون بر این، به پیوند ضروری فیگور با رویداد التفات داشت. این رویکرد به‌ویژه در «لته بهشت» نمود می‌یابد، جایی که وی مسیح را نه بر اساس ذات ازلی، بلکه به‌مثابه غرض‌ها و پیوندهای تصادفی به تصویر می‌کشد. بر اساس این بینش، بستر لازم برای مدرن‌شدن هنر فراهم آمد.



1. Hieronymus Bosch



فیگور که با احساس، مرتعش می‌شود، بر مبنای احساس جفت می‌شود یا منفک می‌گردد؛ یعنی فیگوری که مبتنی بر احساس در سه‌لته بهشت، زمین، دوزخ نسبتی را می‌زید و تصویرنمایی می‌شود. این نسبت‌نمایی، فیگورها را به‌خصوص در «باغ لذات زمینی» از فیگوراسیون در بند بازنمایی و مشابهت می‌رہاند. سامانه عظیم خیالی در نقاشی، به نقاشان اجازه می‌دهد تا راه‌حل‌های هنری گوناگونی را برای ترسیم فانتزی‌های دینی در هم بیامیزند (استویکیسا، ۱۴۰۰، ص ۱۹۲). هنرمندان در اعمال کثریختی و ترکیب فرم‌ها و انتخابشان بر اساس واقعیت عمل نمی‌کردند و با توجه به هنر، این کار را انجام می‌دادند (استویکیسا، ۱۴۰۰، ص ۱۹۴). با این واقعیت‌گریزی از بند تبعیت از جهان‌اشیا و اشخاص، رها می‌شدند و می‌توانستند از روایت یا داستان‌پردازی مخصوص فیگوراسیون فاصله بگیرند. در نتیجه تمثال مسیحی، از طریق پایبندی به معیارهای تعالی، مانند شمایل‌ها وفاداری خود را به دین اثبات می‌کرد. در سنخ سطح ترکیب استیکی (زیباشناختی)، تعالی ممکن است پنهان شود یا پشت سر گذاشته شود. این نکته درباره تمثال‌هایی صدق می‌کند که باوجود هدفشان در نشان‌دادن موضوعی مذهبی، به‌جهت گسستن از فیگوراسیون و روایت، فرم‌ها را می‌رہانند. آنها نیز در مسیر خداناباوری قرار می‌گیرند؛ همان‌گونه که دلوژ بحث می‌کند. او نمونه‌هایی که ارائه می‌دهد بیشتر درون سنت کاتولیک شکل می‌گیرد؛ به این دلیل که موضوع مذهبی است؛ اما اساساً خداناباورست.

درست است که کلیسا (کاتولیک) محدودیت‌هایی مانند منع بازنمایی خدا را بر نقاشان تحمیل می‌کرد؛ اما این محدودیت‌ها به راه‌هایی برای آفرینش تبدیل می‌شد. آنها از خدا استفاده می‌کردند تا به رهایی از تمثال‌ها، فرم‌ها و اشکال دست یابند و آنها را طوری تحت فشار قرار دهند که هرگونه رابطه با روایت‌گری و فیگوراسیون در خدمت واقعیت را از دست بدهند؛ از این‌رو تمثال‌ها، اشکال و فرم‌ها به‌نحوی از الزامات می‌رہیدند که با رقصی بسیار ناب، خطوط و رنگ‌ها را از هرگونه قید واقع‌نمایی و شباهت‌داشتن به چیزی آزاد می‌کرد. البته این رهایی درجاتی هم داشت. رهایی هنرمندان از طریق امکانات خط و رنگ، به‌واسطه تبعیت ظاهری از

خدا فرصتی برای آنان فراهم می‌کرد که می‌توانستند از محدودیت‌های الهیات برهند. «آنها با رنگ و خط کار می‌کردند و محدودیت‌های الهیات را دور می‌زدند» (دلوز، ۱۴۰۱، صص ۶۷-۶۸؛ Deleuze, 1980).

نقاشی در سطح ترکیب استیکی (زیباشناختی)، به واسطه خدا چنان آزادی کسب کرد که در غیر این صورت، از آن محروم می‌شد. هگل پیش‌تر این خداناباوری تصویری را با روش دیالکتیک خود کاویده (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۵۴) و دلوز آن را در شیارهای زمین متفاوت فلسفه خود پرورده است. به نظر هگل، بازنمایی مسیح مصلوب با ادغام زشتی در هنر، نه تنها به مثابه امری مجاز، بلکه به مثابه امری ضروری، ایدئال زیبایی را به چالش می‌کشید. ورود این زشتی به هنر نه تنها مجاز که درواقع ضروری بود (همرمایستر، ۱۳۹۵، ص ۱۳۳). به نظر هگل، رنج، شر، درد و عذاب حتی در هنر رمانتیک، به مثابه مؤلفه‌های اصلی شناخته می‌شدند؛ زیرا موضوع این هنر، ناآرامی روح و ستیز درونی آن با خویشستن بود (استیس، ۱۴۰۱، ص ۵۶). هنر زمانی که به بیان درد، رنج و مصیبت آفریدگان خود می‌پرداخت، آنان را به طور کامل، مغلوب این مصائب نشان نمی‌داد؛ زیرا آزادی ذاتی آنها باید محفوظ می‌ماند. آفریدگان هنر در میان رنج‌ها بر خود مسلط می‌مانند و درنهایت، به یگانگی و آرامش درونی بازمی‌گردند (استیس، ۱۴۰۱، ص ۵۴۶). رویارویی رمانتیک و کلاسیک نزد هگل، به زایش هنر مدرن حتی از سده‌های میانه و هنر مذهبی نزد دلوز جای می‌سپرد. دغدغه دلوز به جای پیوند زشتی و زیبایی به شیوه دیالکتیکی، نشان دادن پیوندهای تصادفی و غرض‌ها به جای ذات است. دلوز با برداشتی از رمان برادران کارامازوف داستایفسکی می‌نویسد با خدا همه چیز مجاز است، چه به لحاظ اخلاقی و چه به لحاظ استیکی (زیباشناختی) در هنر (اسمیت، ۱۳۹۹، صص ۵۳-۵۴). در این رمان، ایوان شخصیت شک‌گرا، عقل‌گرا و منتقد دین جایی به الیوشا برادر کشیش‌اش می‌گوید: «بدون خدا همه چیز مجاز است» (داستایفسکی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۰).^۱ از سده‌های میانه

۱. بنا به اعتقاد ایوان، از شخصیت‌های اصلی رمان برادران کارامازوف، اگر خدا و به تبع آن هیچ اصول اخلاقی مطلق وجود نداشته باشد، انسان می‌تواند هر کاری که بخواهد انجام دهد، بدون اینکه از عواقب اخلاقی آن بترسد. این نگرش به نوعی پیامدهای آزادی مطلق را و می‌رسد و از مسئولیت اخلاقی انسان می‌پرسد.



به بعد، خداناباوری در دل خداباوری به وجود آمد که مسیر خودش را می‌جست.

نتیجه‌گیری

به باور دلوز، الهیات مسیحی در یک پارادوکس محوری گرفتار بود: نوسان دائمی میان تعالی و درون‌ماندگاری. تعالی می‌گفت احد، ماورای هستی باید حفظ شود و ارتباط آن با دیگر هستندگان با سلب و ایجاب و آنالوژی (تشابه) بیان گردد. سطح تعالی را ارتباط با لوگوس یا احد می‌توان توضیح داد؛ برای نمونه در فلسفه نوافلاطونی با احد به مثابه هستنده‌ای برتر روبه‌رویم.

سنت فلسفی تک‌معنایی در آرای دان اسکوتوس از قرون وسطی و نیز اسپینوزا از قرن هجدهم پرورش یافت. این سنت در تقابل با معتقدان به تعالی قرار داشت. آموزه هستی‌شناختی تک‌معنا به درون‌ماندگاری قائل بود. در این آموزه، اصل نخستین هستی یا به تعبیر دلوز، تفاوت محض، به یک معنا به همه موجودات قابل اطلاق بود.

در هنر مسیحیت در سده‌های میانه، تمثال‌ها و شمایل‌ها به روابط تعالی وابسته‌ترند و همین وابستگی باعث می‌شود سطح ترکیب را پر کنند؛ شمایل‌هایی که به دلیل رایج بودن نمادگرایی با چندصدایی و دوپهلویی در آن مواجهه می‌شویم. در نتیجه می‌توان گفت این چندصدایی یا دوپهلویی حاکی از پیچیدگی است. این پیچیدگی را دلوز به لوگوس مربوط می‌داند. در تذهیب مسیحی ردپای این پیچیدگی را می‌توان دنبال کرد. این آثار به روابط تعالی می‌پیوندند. این پیوستگی توسط این پژوهش نوعی خدمت خوانده شده است. هنرهای وابسته به تعالی را می‌توان به دیگر ادیان غیر از مسیحیت هم نسبت داد؛ از این رو وقتی دلوز از وابستگی هنرها به تعالی و در جایی از امر قدسی سخن می‌گوید، از تفسیر شمایل‌های مسیحیت فراتر می‌رود و مثال‌هایی از ادیان دیگر مانند اسلام، یهودیت، هندویسم و بودیسم نیز می‌افزاید. بر اساس نوشته‌های او، این سطح از تعالی را می‌توان به مثابه یک پدیده هم‌تراز در حوزه حکمت و فلسفه نیز شناسایی کرد. چنان‌که در حکمت‌های شرقی و نیز فلسفه افلاطون و دکارت هم تعالی دیده می‌شود.



شاید در سنت‌های هنری کاتولیک‌ها با توجه به مثال‌های خود دلوز بتوان هنری یافت که درون سنت درون‌ماندگاری صرف، نفس می‌کشد. در آثار هنری می‌توان سطح درون‌ماندگاری را به سطح ترکیب استتیک (زیباشناختی) نسبت داد. هرچه هنرمند در استفاده از خطوط و رنگ‌ها برای خلق فانتزی‌ها یا تصاویری ناممکن (یعنی در رهایی از شمایل‌نگاری و قوانین ساختاری) آزادی عمل بیشتری کسب کند، دوره مورد نظر بیشتر به سوی خداناباوری پیش می‌رود. خداناباوری در بطن تصویری برای خدا، دوسویگی حرکتی است که با فانتزی می‌توان پارادوکس درون آن را درک کرد. پارادوکس به مثابه خدمتی تعریف می‌شود که با خیانت آمیخته است؛ وفاداری و خدمتی که در بطن خود، پرورش‌دهنده خیانت است؛ از این رو دارای حرکتی دوسویه است.



فهرست منابع

- استیس، والتر. ترنس. (۱۴۰۱). فلسفه هگل (مترجم: حمید عنایت). تهران: نگاه.
- استویکیستا، ویکتور. ایرونی. (۱۴۰۰). زایش تابلو: فرانکاشی در آغاز دوران مدرن (مترجم: فریده فرنودفر). تهران: گیلگمش چشمه.
- اسمیت، دانیل. وارن. (۱۳۹۹). فلسفه دلوز (مترجم: سید محمد جواد سیدی). تهران: علمی - فرهنگی.
- داستایفسکی، فئودور. (۱۳۸۱). برادران کارامازوف (مترجم: صالح حسینی، ج ۲، ویرایش دوم). تهران: نشر ناهید.
- دلوز، ژیل. (۱۳۹۰). فرانسیس بیکن، منطق احساس (مترجم: بابک سلیمی زاده). تهران: روزبهان.
- دلوز، ژیل. (۱۳۹۶). انسان و زمان آگاهی مدرن (مترجم: اصغر واعظی). تهران: هرمس.
- دلوز، ژیل. (۱۴۰۱). جهان اسپینوزا، درسگفتارهای ژیل دلوز، درباره اسپینوزا، ۱۹۷۸-۱۹۸۱ (مترجم: حامد موحدی). تهران: نشر نی.
- دیویس، دنی؛ هفریچر، جاکوبز؛ و روبرتز، سیمون. (۱۳۸۸). تاریخ هنر جنسن (سر مترجم و سرویراستار: فرزانه سجودی). تهران: انتشارات میردشتی.
- کاپلستون، چارلز. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه (مترجم: ابراهیم دادجو، ویراستار: حسن افشار). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- گراهام، گوردون. (۱۴۰۲). فلسفه هنرهای دینی (مترجم: محمدرضا ابوالقاسمی). تهران: نی.
- مشایخی، عادل. (۱۳۹۲). دلوز، ایده زمان. تهران: بیدگل.
- مشایخی، عادل. (۱۳۹۳). منطق تکوین زمان در تفاوت و تکرار دلوز. کتاب ماه فلسفه، ۷(۸۱)، صص ۵۰-۶۱.
- نصری، امیری. (۱۴۰۰). تصویر و کلمه. تهران: چشمه.





وایلدر، جسی برایانت. (۱۳۹۵). تاریخ هنر (مترجم: صفورا برومند). تهران: آوند دانش.
همرمایستر، کای. (۱۳۹۵). سنت زیباشناسی آلمانی (مترجم: محمدرضا ابوالقاسمی). تهران: نشر ماهی.

یانگ، یوجین. ب.؛ گنوسکو، گری؛ و واتسن، جنل. (۱۴۰۰). فرهنگ اصطلاحات دلوز و گتاری (مترجم: مهدی رفیع). تهران: نشر نو شه.

Bryden, M. (2001). *Deleuze and Religion* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203135679>

Bogue, R. (2003). *Deleuze on Music, Painting and The Arts*. London: Routledge.

Deleue, G. (1981). Sur la peinture (Cours Vincennes-St-Denis, 1981) [C. Lathuillère & E. Szarzynski, transcription]. WebDeleuze. <https://www.webdeleuze.com/textes/254>.

Deleuze, G. (1980). *Sur Spinoza*. Cours Vincennes-St Denis. <https://www.webdeleuze.com/textes/15>.

Deleuze, G. (1988). *Spinoza: Practical Philosophy* (Robert Hurley, Trans.). San Francisco: City Lights Books.

Deleuze, G. (1998). *Proust et Les Signes*. Paris: Quadrige Puf.

Deleuze, G. (1997). *Essays Critical and Clinical* (Michael A. Greco & Daniel W. Smith, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1994). *What is Philosophy?* (Graham Bruchel & Hugh Tomlinson, Trans.). London & New York: verso.

Segall, M. D. (2013). *Worldly Religion in Whitehead and Deleuze: Steps toward an incarnational philosophy* [Unpublished manuscript]. Retrieved from <https://www.academia.edu/>

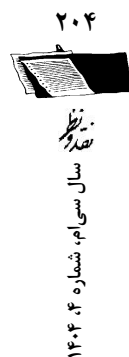
سایت‌ها

URL 1: <https://www.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/early-europe-and-colonial-americas/medieval-europe-islamic-world/a/the-lindisfarne-gospels>

URL2: <https://gallerix.org/storeroom/146947004/N/451128669/>

URL3: <https://www.arthistoryproject.com/artists/hieronymus-bosch/temptation-of-saint-anthony>

URL4: <https://www.britannica.com/topic/The-Garden-of-Earthly-Delights-by-Bosch>



Mohan Matthen's Evolutionary Theory of Art and Its Relationship to Immanuel Kant's Theory of Disinterested Pleasure*

Fatemeh Moosavi Bahabadi¹ 

Hadi Samadi² 



1. Ph.D. Candidate in Philosophy of Art, Faculty of Law, Theology, and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

f_moosavi82@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology, and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (**Corresponding Author**).

samadiha@gmail.com

Abstract

This article attempts to examine the manner in which the aesthetic experience emerges as a perceptual-biological capacity and its relationship to Kant's view of "aesthetic disinterested pleasure," focusing on the Evolutionary Theory of Art from the perspective of Mohan Matthen, a contemporary Indian-Canadian philosopher. Matthen believes that art, instead of being merely a cultural or conventional matter, is rooted in perceptual and cognitive processes that have developed throughout the history of human evolution. On the other side, Immanuel Kant, by

* This article is extracted from a Ph.D. dissertation titled "Disinterest in Aesthetics with a Cognitive-Evolutionary Approach" (Supervisors: Dr. Hadi Samadi and Dr. Babak Abbasi; Advisor: Dr. Malek Hosseini), Faculty of Law, Theology, and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

* Moosavi Bahabadi, F. & Samadi, H. (2025). Mohan Matthen's Evolutionary Theory of Art and Its Relationship to Immanuel Kant's Theory of Disinterested Pleasure. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 30 (4), pp. 205-227.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71994.2243>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/05/31 • **Revised:** 2025/07/20 • **Accepted:** 2025/08/28 • **Online Publication:** 2025/12/29

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



introducing the concept of "disinterested pleasure" in the *Critique of Judgment* and explaining the four moments of Quality, Quantity, Relation, and Modality, interprets aesthetics as arising from a subjective experience devoid of external interest. This article, using a descriptive-analytical method, seeks to show how Matthen's view can provide a biological-cognitive foundation for Kant's theory of disinterested pleasure. The findings indicate that these two approaches, despite their different origins, can be complementary at a deeper level.

Keywords

Mohan Matthen, Immanuel Kant, Disinterested Pleasure, Evolutionary Aesthetics, Artistic Perception, Philosophy of Mind.



نظریه تکاملی هنر در اندیشه موهان متهن و نسبت آن با

نظریه لذت بی غرض ایمانوئل کانت^{۱*}



فاطمه موسوی بهابادی^۱ هادی صمدی^۲

۱. دانشجوی دکترای رشته فلسفه هنر، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

f_moosavi82@yahoo.com

۲. استادیار، گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

samadiha@gmail.com

۲۰۷



چکیده

این مقاله در تلاش است با تمرکز بر نظریه تکاملی هنر از منظر موهان متهن، فیلسوف معاصر کانادایی هندی‌تبار، به بررسی نحوه پدیدارشدن تجربه زیباشناختی با عنوان یک ظرفیت ادراکی - زیستی و نسبت آن با نگره «لذت بی غرض زیباشناختی» کانت بپردازد. متهن بر این باور است که هنر، به جای آنکه تنها امری فرهنگی یا قراردادی باشد، ریشه در فرایندهای ادراکی و شناختی دارد که طی تاریخ تکامل انسان شکل گرفته‌اند. در سوی دیگر، ایمانوئل کانت با معرفی مفهوم «لذت بی غرض» در نقد قوه حکم و تبیین

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «بی غرضی در زیباشناسی با رویکرد شناختی - تکاملی»، (اساتید راهنما: دکتر هادی صمدی و دکتر بابک عباسی؛ استاد مشاور: دکتر مالک حسینی)، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی تهران می باشد.

* موسوی بهابادی، فاطمه؛ صمدی، هادی. (۱۴۰۴) نظریه تکاملی هنر در اندیشه موهان متهن و نسبت آن با نظریه لذت بی غرض ایمانوئل کانت. نقدونظر، ۳۰(۴)، صص ۲۰۵-۲۲۷.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71994.2243>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸

© ۲۰۲۵ نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



گام‌های چهارگانه کمیت، کیفیت، نسبت و جهت، زیباشناسی را از دل تجربه ذهنی و فاقد منفعت بیرونی تفسیر می‌کند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، در پی آن است تا نشان دهد چگونه دیدگاه متهن می‌تواند بنیانی زیستی - شناختی برای نظریه لذت بی‌غرض کانت فراهم آورد. یافته‌ها نشان می‌دهند این دو رویکرد، با وجود خاستگاه‌های متفاوت، در سطحی عمیق‌تر می‌توانند مکمل یکدیگر باشند.

کلیدواژه‌ها

موهان متهن، ایمانوئل کانت، لذت بی‌غرض، زیباشناسی تکاملی، ادراک هنری، فلسفه ذهن.

زیبایی، هنر و تجربه زیباشناختی از دیرباز دغدغه اصلی فیلسوفان، هنرمندان و روان‌شناسان بوده است. از دوران روشنگری تا امروز، کوشش‌های نظری برای تبیین ماهیت این تجربه، همواره در دو مسیر موازی، اما گاه متقاطع دنبال شده است: یکی، مسیر فلسفه، و دیگری، مسیر علوم تجربی. ایمانوئل کانت با معرفی مفهوم لذت بی‌غرض^۱ در نقد قوه حکم (۱۷۹۰م)، نقطه عطفی در تاریخ فلسفه زیباشناسی رقم زد؛ هرچند دیگرانی هم بعدها به نقد، تبیین و حتی رد این نگره پرداختند؛ برای مثال نیک زنگویل با تفکیک این نگره به فروتنانه و بلندپروازانه، و پذیرش خوانش فروتنانه کانتی استدلال کرده است: «اگر لذت زیباشناختی اساساً بی‌غرض نباشد، قضاوت‌های ذوق نمی‌توانند ادعاهای هنجاری یا عمومی خود را مطرح کنند. هنجاری بودن برای قضاوت‌های ذوق ضروری است و بدون آن، آنها نمی‌توانند به چیزی که هستند، تبدیل شوند. بی‌غرضی اساسی نیز برای هنجاری بودن ضروری است. بنابراین نمی‌توانیم بی‌غرضی اساسی را بدون رد کلی قضاوت‌های ذوق، رد کنیم» (Berger, 2023, p. 59). همچنین دومینیک مک‌آیور لوپس در نقد نگره کانت بیان کرده است: «ما معمولاً آنچه را دوست داریم، می‌خواهیم و برعکس، آنچه را می‌خواهیم، معمولاً دوست داریم» (Berger, 2023, p. 87). فیلسوفانی که روی لذت کار می‌کنند، ارتباط نزدیکی میان لذت و انگیزش قائل هستند؛ با این حال برخی فیلسوفان در حوزه زیباشناسی، لذت زیباشناختی را لذتی بی‌غرض توصیف می‌کنند. اینکه آیا این توصیف با فرض ارتباط لذت و انگیزش در تضاد است یا خیر، به نحوه تفسیر هریک بستگی دارد. افزون بر این، تفسیر این توصیف باید نقش لذت را در توضیحات مربوط به ارزش‌های زیباشناختی نشان دهد. بنابراین او استدلال می‌کند: «ما حق نداریم ادعا کنیم لذت زیباشناختی بی‌غرض است» (Berger, 2023, p. 233). در میان همه این اندیشه‌وران و فیلسوفان، فیلسوف کانادایی و هندی تبار معاصر، موهان متهن، با تکیه بر مبانی فلسفه ذهن و ادراک، نظریه‌ای



1. Disinterestedness Pleasure



زیست‌محور، تکاملی و شناختی از تجربه هنری ارائه کرده است که در خوانش و تبیین نگره لذت زیباشناختی بی‌غرض کانتی می‌تواند بستری زیستی - شناختی برای فهم فلسفی کانت از تجربه زیبایی فراهم کند. به این منظور در این نوشتار، با رویکردی توصیفی - تحلیلی، نخست، به بازخوانی نگره کانت از «لذت بی‌غرض زیباشناختی» می‌پردازیم و در ادامه، با معرفی و تبیین خوانش تکاملی - شناختی متهن، به وجوه اشتراکی آن دو می‌پردازیم.

۱. لذت بی‌غرض از دیدگاه ایمانوئل کانت

نخستین نمود کانت در فلسفه، رساله آغازین فعالیت دانشگاهی‌اش است که در سال ۱۷۷۰ میلادی منتشر شد؛ اما کانت با سه نقد مهم نقد عقل محض (۱۷۸۱م)، نقد عقل عملی (۱۷۸۸م) و نقد قوه حکم (۱۷۹۰م) شهرت یافت. نخستین نقد، توانایی‌ها و محدودیت‌های عقل و شرایط لازم برای شناخت را بررسی می‌کند. در نقد دوم، به مفهوم اخلاق و خودمختاری در عمل انسان می‌پردازد و از آن دفاع می‌کند. سومین نقد که قرار بود ترکیبی از دو نقد دیگر باشد، شامل بحث‌هایی همه‌جانبه درباره ذوق، زیباشناسی و مفهوم غایت‌شناسی در علوم زیستی است. پرسش نقد قوه حکم این بود: «آیا شرایط پیشینی برای صدور حکم مبتنی بر لذت وجود دارد یا خیر؟ با توجه به اینکه الگوی فکری کانت بر این مبنا استوار بود که حکم مورد قبول همه بر احساس لذت است؛ یعنی حکم به اینکه چیزی زیباست» (گات و لوپس، ۱۳۹۱، ص ۴۱). کانت معتقد است «باید زیباشناختی‌ای وجود دارد که همه انسان‌ها از آن بهره دارند و به واسطه این قوا از زیبایی‌ها لذت می‌برند» (زنگویل، ۱۳۹۵، ص ۳۷).

کانت در پاسخ به دو دیدگاه جزمی پیش از خود (عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان)، درباره حکم ذوق سخن گفت. عقل‌گرایان پیش از او، ادراک حسی را مرتبه‌ای نازل‌تر از ادراک عقلی می‌دانستند و تفاوت آنها در نوعشان نبود. همچنین زیبایی را همان کمال می‌دانستند و معتقد بودند شناخت کمال، سبب لذت زیباشناختی می‌شود. اگرچه کانت مفهوم کمال و زیبایی را نزدیک می‌دانست، معتقد بود زیبایی و

کمال دو مفهوم مستقل اند (کانت، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳).

کانت در جزء یا فصل اول نقد قوه حکم به تحلیل امر زیبا می پردازد که به باور او، تحلیل آن چیزی است که برای اطلاق لفظ زیبا به شیء لازم است. این فصل به چهار گام تقسیم شده است که منطبق با عناوین پیرامونی احکام در نقد عقل محض است. این چهار گام، کمیت، کیفیت، نسبت و جهت اند (کانت، ۱۳۸۸، ص ۹۹-۱۵۰).

کانت در اولین گام، یعنی کیفیت، بیان می کند: «برای اینکه انسان چیزی را زیبا بنامد، باید حکم کند آن شیء متعلق رضایت یا عدم رضایت بی طرفانه تام است. پس وقتی زیبایی آن تأیید شد، چیز دیگری بر این اثبات اضافه شده است و آن، امکان یا توانایی آن شیء در جلب رضایت کسانی است که بی طرفانه درباره آن حکم کرده اند» (کانت، ۱۳۸۸، ص ۹۹). او برای تشخیص اینکه چیزی زیباست، تصور را به کمک قوه متخیله به ذهن و احساس لذت و الم آن نسبت می دهد کانت رضایتی را که به تصور وجود یک عین پیوند می زنیم، «علاقه» می نامد و معتقد است: «این رضایت همیشه با قوه میل نسبت دارد» (کانت، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰). به باور او، «داوری درباره زیبایی اگر با کمترین علاقه ای آمیخته باشد، جانبدارانه است و نباید کمترین پیش داوری ای به نفع وجود اشیا داشت» (کانت، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱).

گام دوم، یعنی کمیت، بیانگر این عقیده است که همه لذت زیبایی، ذهنی نیست، بلکه مبنایی دارد که توجه گر این اندیشه است که دیگران نیز همانند ما باید زیبایی را دریابند. کانت برای اثبات این شمول عام، به دو طریق استدلال می کند: نخست، «از طریق مفهوم بی طرفانه بودن. اگر کسی معتقد باشد لذت زیبایی چیزی، به هیچ نفعی وابسته نیست، طبیعتاً نتیجه می گیرد لذت موقوف به شرایط خاصی نیست، بلکه باید مبتنی بر مبنایی باشد که انسان بتواند آن را در هر فرد دیگری مسلم فرض کند» (گات و لوپس، ۱۳۹۱، ص ۴۳). دوم، «تکیه بر جنبه های معاشناختی: اینکه بگوییم این شیء زیباست، خنده دار است؛ درحالی که درست آن است که بگوییم این شیء برای من لذت بخش است. انسان باید در لحظه، در تجربه شیء، احساس لذت کند تا اینکه حکم داده شود چیزی زیبا است» (گات و لوپس، ۱۳۹۱، ص ۴۴).





در گام سوم، نسبت نیز به این بحث می‌پردازد که محتوای حکم ذوق چیست. در این بخش، مفهوم غایت اهمیتی ویژه دارد. ادعای اصلی کانت این است که «ما می‌توانیم شیئی را بباییم که در صورت خود غایتمند باشد، حتی اگر برای غایت معین آن مفهومی ساخته باشیم، و هماهنگی در صورت خود شیء نوعی هماهنگی در قوای شناسایی ما و در تفکر ما در مورد این شیء به وجود می‌آورد که خود این هماهنگی لذتی است که از زیبا یافتن چیزی تجربه می‌کنیم» (گات و لوپس، ۱۳۹۱، ص ۴۴).

آخرین گام تحلیل شیء زیبا، جهت است. کانت نتیجه می‌گیرد «زیبا چیزی است که بدون مداخله هیچ مفهومی به عنوان متعلق خشنودی یا لذت ضروری درک می‌شود. امر زیبا دلالتی ضروری به خشنودی دارد» (گات و لوپس، ۱۳۹۱، ص ۴۴)؛ «زیبا بی واسطه خوشایند است»؛ «زیبا سوای هر علاقه [و غرضی] خوشایند است»؛ «آزادی قوه متخیله در داوری درباره زیبا، به مثابه هماهنگ با قانون‌مندی فاهمه تصور می‌شود»؛ «اصل ذهنی در داوری درباره زیبا به مثابه کلی تصور می‌شود؛ یعنی به مثابه معتبر برای هر کس؛ گرچه توسط هیچ مفهوم کلی قابل شناخت نیست» (کانت، ۱۳۸۸، ص ۳۰۷).

کانت، زیباشناسی را پلی میان قلمرو طبیعت (قوه نظری) و آزادی (قوه عملی) می‌داند. او حکم به زیبایی یا حکم ذوقی را حکمی حسّانی می‌داند؛ زیرا هنگامی که آدمی چیزی را زیبا وصف می‌کند، در ذهن خود، تصور آن را به احساس لذت نسبت می‌دهد. زیبایی یکی از ویژگی‌های پدیدارهای بیرونی نیست و بر مبنای هیچ مفهوم معینی نمی‌توان آن را تعریف کرد، بلکه درک زیبایی یک چیز، تنها با تجربه حسی آن چیز ممکن می‌شود. در عین حال، کانت این لذت ناشی از ادراک امر زیبا را لذتی بدون علقه و غرض می‌داند. او بیان می‌کند: «هنگامی که من به زیبایی یک چیز، برای مثال یک گل یا یک تابلوی نقاشی حکم می‌کنم، باید در برابر این پدیدارها، نگاهی کاملاً مستقل و با فاصله داشته باشم. تنها چیزی که اهمیت دارد، تصور این پدیدارها و رضایت یا ناراضایتی همراه با این تصور است. اگر در لحظه صدور حکم، علاقه‌ای به وجود آن چیز در جهان و برابر خودم داشته باشم، حکم من یک حکم ذوقی محض نیست، بلکه جانبدارانه و غرضمند است» (شجاع و مازیار، ۱۳۹۷، ص ۶۵).



ایمانوئل کانت برای توضیح بهتر این مسئله، «زیبا» را از «مطبوع» و «خیر» متمایز می‌کند. در نگاه او، «مطبوع چیزی است که موجب لذت حسی صرف می‌شود؛ یعنی چیزی که حواس پنجگانه من را متأثر می‌کند، مانند رایحه خوش یا مزه میوه‌ای شیرین» (کانت، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲). امر مطبوع قوه میل را در آدمی برمی‌انگیزد تا از فاصله میان آدمی و پدیدار بیرونی بگذرد، آن را دست‌کاری کند و از طریق آن میل را ارضا کند؛ اما توصیف چیزی با عنوان «زیبا» بایسته نوعی فاصله با پدیدار است؛ فاصله‌ای که مانع مصرف پدیدار برای لذت صرف می‌شود. برای لذت‌بردن از چیزی زیبا، نیازی به مالکیت، فهمیدن یا انجام عملی روی آن پدیدار نیست. هنگامی که برابر نقاشی‌ای از ونگوگ می‌ایستیم، ارتباط حسی صرف با آن، لذت خاصی به آدمی نمی‌بخشد، بلکه حفظ فاصله‌ای مشخص با آن و تعمق و تأمل آزاد درباره آن است که لذت و تجربه زیباشناختی اصیل به آدمی می‌بخشد. در دیدگاه کانت، «خیر» چیزی است که با عقل تنها و از طریق یک مفهوم، لذت می‌بخشد. هنگام توصیف چیزی با عنوان خیر، همیشه غایتی مد نظر است. تندرستی خیر است؛ زیرا آدمی را به ادامه حیات و تعقیب آمال و آرزوهای خود قادر می‌سازد. خیر برای آدمی خوشایند یا لذت‌بخش است؛ زیرا می‌تواند اهداف عملی یا وظایف اخلاقی را برآورده سازد. خیر در تأمل و تفکر آزاد خوشایند نیست، بلکه تحت مفهومی معین و حسب غایاتی که برآورده می‌سازد، لذت از وجودش را به سوژه منتقل می‌کند. پس هم در توصیف و داوری «مطبوع» و هم «خیر» نمی‌توان به وجود آن ابژه و پدیدار بی تفاوت بود. هنگامی که قرار است چیزی را «زیبا» بنامیم، باید از هرگونه میل، هدف، قصد، و هرگونه داوری اخلاقی، اجتماعی و عقلانی، آزاد باشیم و با یک فاصله به پدیدار بنگریم (کانت، ۱۳۸۸، ص ۶۶). بنابراین «بی غرضی» از نظر کانت، شرط بنیادینی است که نگرش زیباشناسانه را از دیگر نگرش‌های معمول، و لذت زیباشناسی را از دیگر لذت‌ها متمایز می‌کند. مفهوم معمول آن، فقدان پیش‌داوری و بی‌غرضی قضاوت‌کنندگان است، به‌خصوص در حوزه زیباشناختی به معنای فقدان نفع در کاربردهای عملی شیء زیباست؛ یعنی باید خود شیء را موضوع تأمل دانست و تجربه ادراکی را تنها به دلیل خود آن لحاظ کرد، نه اینکه به دنبال کاربردهای دیگر آن



در زندگی باشیم (موسوی بهابادی و عباسی، ۱۴۰۴، ص ۵۸). همچنین تجربه زیباشناختی، هرچند ذهنی است، دربرگیرنده نوعی دعوی جهان‌شمولی است؛ یعنی فرد در هنگام لذت‌بردن از زیبایی، انتظار دارد دیگران نیز این لذت را درک کنند؛ هرچند هیچ حجیت منطقی یا استدلالی برای اثبات آن ندارد. از نظر کانت، تجربه زیبایی، نوعی کنش ذهنی خالص است که در سطح پیشامنتقی عمل می‌کند و از سنخ داوری‌های بازتابی است، نه تعیینی (Berger, 2023, p. 63). بنابراین لذت بی‌غرض که سنگ بنای امر زیبا و حکم ذوقی کانت است، چهار ویژگی بنیادین خواهد داشت: (۱) بی‌علقگی (وابسته‌نبودن به میل یا سودمندی)؛ (۲) کلیت ذهنی (ادعای اعتبار جهانی بدون اتکا به مفهوم)؛ (۳) غایت‌مندی بدون غایت (تناسب فرمی بدون هدف عملی)؛ (۴) ضرورت (انتظار پذیرش و قبول همگانی).

برخی پژوهشگران حوزه زیباشناسی و فلاسفه، در تحلیل‌های خود از این نگره، آن را با دو توصیف محدود کرده‌اند: «توصیف‌های مثبت، جایی که تأکید می‌کنند آنچه اهمیت دارد نحوه درک ما از شیء در درون خودمان است و توصیف‌های منفی، جایی که می‌خواهند به وجود شیء بی‌اعتنا و بی‌توجه باشیم و به آن وابستگی نداشته باشیم» (Skov, 2010, p. 275).

۲. نظریه تکاملی هنر در اندیشه موهان متهن

موهان متهن، استاد بازنشسته فلسفه دانشگاه تورنتوی کانادا، نظریه‌ای درباره هنر و تجربه زیباشناختی ارائه داده است که در آن، هنر نه یک «کارکرد»، بلکه نوعی «قابلیت ادراکی» (perceptual capacity) تلقی می‌شود. به باور او، هنر به مثابه حوزه‌ای از تجربه‌های ادراکی غیرابزاری و لذت‌بخش، بخشی از ساختار ذهنی انسان است که در طول فرایند تکامل، به دلایل غیرمستقیم مانند تقویت توجه، حس‌گرایی، و دقت در ادراک شکل گرفته است (Matthen, 2012). در این رویکرد، هنر نه فعالیتی فرعی یا محصول فراغت، بلکه رفتاری بنیادی، زیستی و انطباق‌گرایانه در تاریخ تکامل انسان است. آدمی از نخستین مراحل رشد فرهنگی، تمایل داشته است امور معنادار مانند تولد،



مرگ، و مناسک گذار را با ابزارهایی چون تکرار، ریتم، اغراق، تزیین و آیین‌مندی، از دیگر امور روزمره جدا و «برجسته» کند. در این چارچوب، هنر نوعی رفتار سازگارانه تلقی می‌شود که کارکردهایی چون تقویت انسجام اجتماعی، انتقال عاطفه، و هماهنگ‌سازی هیجانی را بر عهده دارد (Dissanayake, 2000, p. 35).

از دیدگاه متهن، آنچه هنر را از دیگر فعالیت‌ها متمایز می‌سازد، نه نیت هنرمند یا واکنش مخاطب، بلکه نوع خاصی از نحوه سازمان‌دهی اطلاعات حسی است (Matthen, 2016). او این دیدگاه را در قالب اصطلاح «هنر به مثابه تجربه‌ای غیرابزاری» شرح می‌دهد: «تجربه‌ای که در آن، توجه انسان به کیفیت‌های صوری و حسی جلب می‌شود، بدون آنکه هدفی عملی یا منفعت‌جویانه در میان باشد» (Matthen, 2016, p. 5).

او بیان می‌کند: «گاه انسان‌ها چیزهایی می‌آفرینند که اساس آن، لذت زیباشناختی است. این نوع لذت، ساختاری روان‌شناختی و متمایز دارد که با انگیزشی خاص، یعنی خودتقویت‌گر بودن مشخص می‌شود» (Matthen, 2017, p. 1). لذت در ساختار تبیینی او از دو جهت نقش دارد: در کوتاه‌مدت، رویارویی با اشیای خاص در موقعیت‌های خاص، باعث می‌شود تعامل زیباشناختی به آهستگی پیش برود، و در بلندمدت، نقش کلیدی‌ای در شکل‌دهی به چگونگی درگیری ذهنی ما با اشیاء، برای کسب این نوع لذت دارد.

متهن همچنان که اشاره شد، رویکرد خود را با فهمی کلی و کارکردگرایانه از هنر پیوند می‌زند: «هنر بودن یک شیء نه به طبیعت آن، بلکه به نوع واکنشی بستگی دارد که طراحی شده تا آن را برانگیزد» (Matthen, 2017, p. 1). اما دیدگاه او، به خلاف برخی روایت‌های کارکردگرایانه دیگر، تنها مبتنی بر روان‌شناسی فردی نیست. او به‌طور ویژه استدلال می‌کند زمینه فرهنگی مشترک، عامل تعیین‌کننده اصلی در لذتی است که ما از ساخته‌های زیباشناختی می‌بریم. از نظر او، «لذت هنری همواره جمعی و ارتباطی است» (Matthen, 2017, p. 2).

متهن دو نوع کلی از لذت برمی‌شمارد: لذت‌های ترمیمی^۱ و لذت‌های تسهیل‌گر^۲.

1. r-pleasures

2. f-pleasures



او در توضیح نوع نخست، بیان می‌کند: «برخی حالت‌های بدنی یا ذهنی، انحرافی از وضعیت تعادل معمول هستند. هرچند برخی از این حالات خوشایندند، همگی از نظر جسمی و روانی هزینه‌برند و نمی‌توان آنها را نامحدود ادامه داد. درد، تلاش جسمی، تحریک جنسی و تمرکز ذهنی، نمونه‌هایی از این حالات‌اند. هنگامی که این وضعیت‌ها پایان می‌یابند و بدن به حالت تعادل بازمی‌گردد، این بازگشت با لذت همراه است. زمانی که تعادل بازسازی شد، این لذت به سرعت فروکش می‌کند. اینها لذت‌های بازگرداننده یا رهایی‌بخش هستند. من آنها را "لذت‌های r" می‌نامم» (Matthen, 2017, p. 3).

او «لذت‌های تسهیل‌گر» را مرتبط با فعالیتی درگیرانه و پیش‌برنده می‌داند، و عمل آنها را همچون امیال یا کشش‌هایی تلقی می‌کند که انگیزه‌ای پیش‌نگر دارند. از منظر او، این نوع لذت، ادامه همان فعالیتی را برمی‌انگیزد که منشأ آن بوده است (Matthen, 2017, p. 4).

متن در تبیین این مسئله، «کتابخوانی» را مثال می‌زند. او می‌گوید: «تا زمانی که از خواندن کتابی لذت می‌برید، تمرکز کردن و جذب محتوا آسان است. این کار پرهزینه است؛ زیرا به بهای کنار گذاشتن نیازهای دیگر انجام می‌شود. نیز دشوار است؛ زیرا بار شناختی دارد. لذت شما را برمی‌انگیزد که ادامه دهید و بهینه‌سازی کنید؛ اما وقتی خواب‌آلود یا گرسنه یا حواس‌پرت می‌شوید، لذت محو می‌شود و دیگر آن کمک ذهنی را ندارید. حالا مطالعه دشوار شده است و جذب اطلاعات کندتر پیش می‌رود. روان‌شناسان به این دگرگونی لذت، «تغییر لذت وابسته به وضعیت» (Alliesthesia) گفته‌اند. این پدیده نشان‌دهنده پیوند نزدیک لذت f و تسهیل‌گری است. وقتی لذت f پایان می‌یابد، دیگر انگیزه‌ای برای پرداخت هزینه فعالیت باقی نمی‌ماند. با فروپاشی شبکه تسهیل‌گر، هزینه بالا می‌رود و فعالیت دشوار می‌شود» (Matthen, 2017, p. 6). «...»

زمانی که برای نخستین بار برای لذت‌بردن شروع به خواندن می‌کنید، احتمالاً به داستان‌های هیجان‌انگیز و ساده بسنده می‌کنید که چندان بیش روان‌شناختی یا خلاقیت زبانی ندارند؛ اما هنگامی که با این لذت‌های خاص آشنا می‌شوید، لذت‌های جدیدی یاد می‌گیرید و مطابق آنها به انتخاب کتاب‌هایتان می‌پردازید. اینها لذت‌های آموخته‌شده‌اند (Matthen, 2017, p. 7). «شما یاد می‌گیرید کتاب‌هایی بخوانید و از آنها لذت



برید که پیش تر برایتان دشوار بودند؛ چون به مرور این خواندن‌ها لذت بخش شده‌اند. شما با کتاب‌هایی دشوار در آن سبک آزمایش می‌کنید و به تدریج لذت برایتان پاداشی برای خواندنشان می‌شود. آموزش و راهنمایی نیز می‌تواند نقش داشته باشد؛ اما هدف آن یاری‌رساندن به شما برای یافتن شیوه‌هایی برای بیشینه‌سازی لذت است، نه اهداف دیگر» (Matthen, 2017, p. 8). همین نکته درباره لذت‌هایی که از فعالیت‌های آموخته‌شده ناشی می‌شوند نیز صادق است. لذت بردن از گوش دادن به یک قطعه موسیقی کلاسیک، تنها هنگامی ممکن است که شنونده «یاد گرفته باشد» چگونه به آن گوش دهد؛ یعنی شبکه خاصی از آمادگی‌های شنیداری، ذهنی، و توجهی در او فعال شده باشد. اگر این شبکه شکل نگرفته باشد، فرد ممکن است قطعه را خسته‌کننده، مبهم یا گیج‌کننده بباید؛ درحالی که همان موسیقی، برای کسی دیگر عمیقاً لذت‌بخش است (Matthen, 2017, p. 8). «[...] بنابراین باید سه چیز را از هم تفکیک کرد: آگاهی از یک فعالیت، لذت بردن از آن فعالیت، و تأیید عقلانی آن فعالیت» (Matthen, 2017, p. 8). بر این اساس، متهن، لذت زیباشناختی را گونه‌ای لذت تسهیل‌گر می‌داند.

متهن با تبیین لذت زیباشناختی نزد روان‌شناسان تجربی، و تکیه ایشان بر ویژگی‌ها و معیارهایی چون تقارن، توازن و تضاد در اشیاء برای زیبایی یا خوشایندی، لذت زیباشناختی را لذتی برآمده از به‌فعلیت‌رساندن شبکه‌ای خاص از درگیری حسی و ذهنی می‌داند؛ شبکه‌ای که از پیش یاد گرفته شده است و به شیوه‌ای خاص عمل می‌کند (Matthen, 2017, p. 9). او بیان می‌کند: «ما اشیایی را که با فعال‌سازی این شبکه خاص، لذتی خاص برایمان فراهم می‌کنند، "هنری" یا "زیبا" می‌نامیم؛ اما آنچه تجربه زیباشناختی را متمایز می‌سازد، نه شیء است و نه محتوا، بلکه شکل و کیفیت واکنش ما به آن است؛ واکنشی که به واسطه یادگیری و زمینه فرهنگی خاصی شکل گرفته است» (Matthen, 2017, p. 10).

او تأکید می‌کند: برای بررسی ساختار روان‌شناختی تجربه زیباشناختی، باید به سه سطح توجه کنیم: «ادراک آگاهانه، فعالیت متمرکز و پرهزینه شناختی یا حسی، و پایداری لذت در طی زمان» (Matthen, 2017, p. 10).



متن بیان می‌کند: «در تجربه زیباشناختی، نخست با نوعی توجه متمرکز روبه‌رو هستیم. برخلاف نگاه گذرا به یک شیء، اینجا چشم، گوش یا ذهن ما درگیر جزئیات، الگوها، تضادها، تکرارها و سایر ویژگی‌های شکل‌یافته اثر می‌شود. این درگیری به انرژی نیاز دارد؛ ساده نیست و معمولاً با تلاش همراه است؛ اما همین تلاش از طریق نوعی لذت، تسهیل می‌شود.

دوم، این درگیری «به‌خاطر خودش» ادامه می‌یابد. ما نه به‌خاطر هدفی بیرونی، بلکه چون خود نگاه کردن، شنیدن یا فکر کردن به اثر لذت دارد، درگیر آن می‌شویم. لذت این درگیری نه پس از پایان آن، بلکه در دل آن رخ می‌دهد. این ویژگی همان چیزی است که ما آن را «بی‌غرضی» در تجربه زیباشناختی می‌نامیم. سوم، تجربه زیباشناختی نوعی تداوم دارد؛ خود به لذت بیشتر می‌انجامد. در اینجا، لذت، هم پاداش است و هم سوخت. پاداشی است برای کنش شناختی یا حسی دقیق، و سوختی است برای ادامه همان کنش. به عبارتی، لذت باعث می‌شود بتوانیم در سطحی بالاتر از شناخت و توجه باقی بمانیم. به همین دلیل است که آثار هنری خوب، همیشه دوباره‌خوانی یا بازدید می‌طلبند؛ چون شبکه تسهیل‌گر فعال‌شده در ما، با هر بار تجربه، توانمندتر می‌شود و لذت عمیق‌تری فراهم می‌آورد» (Matthen, 2017, pp. 12-13).

درحقیقت در لذت زیباشناختی، به‌طور کلی، لذت تسهیل‌گر به فعالیت دشوار و پرهزینه کمک می‌کند و آن را بهینه می‌سازد. درگیر شدن زیباشناختی، گونه‌ای فعالیت ذهنی شیء‌محور است که از آن لذت نشئت می‌گیرد و در جای خود، شبکه‌ای آموخته‌شده را فعال می‌کند که هدفش بیشینه‌سازی لذت حاصل از این درگیری ذهنی است.

هنر نوعی نگرش شخصی پاداش‌بخش از ارزیابی توجه‌مند را برمی‌انگیزد. برخی فیلسوفان علت را در ماهیت شیء هنری می‌جویند. به باور ایشان، «هنر زیباست و همین سبب تعامل ما با آن می‌شود» (Skov, 2010, p. 270). متن این نگاه را نادرست می‌داند؛ چه اینکه «چنین دیدگاهی به اشتباه هدف هنر را تولید زیبایی می‌داند و لذت را بر پایه ارزش زیبایی‌شناختی مستقل شیء توضیح می‌دهد» (Matthen, 2017, p. 14). این موضع افراطی



افلاطونی، ارزیابی ذهنی را تابع ارزش عینی می‌سازد و در روان‌شناسی فلسفی، جهت را معکوس می‌رود. وقتی می‌گوییم چیزی را دوست داریم؛ چون خوب است، درواقع، نگرش ذهنی خود را عقلانی می‌سازیم؛ اما این، توضیحی درباره فرایند ذهنی ارزیابی ما نیست. بنابراین متهن می‌کوشد نشان دهد ویژگی متمایز درگیر شدن زیباشناختی سبب علاقه‌مندی ما به ویژگی‌های شیء هنری می‌شود، نه برعکس. ما وقتی اشیا را دارای ارزش زیبایی‌شناختی می‌دانیم که با روان‌شناسی زیباشناختی مان سازگار باشند. این رویکرد متهن، نگرشی نقادانه به معنای کانتی آن است. بنابراین لذت زیباشناختی، نتیجه تأمل متمرکز بر شیء و ویژگی‌های آن است؛ این تأمل در هنرهای دیداری و نمایشی، ماهیتی ذهنی و دقیق دارد. لذت‌بردن از یک نقاشی به معنای لذت‌بردن از دیدن و اندیشیدن درباره آن است. یک رمان با درگیر کردن ذهن، لذت می‌آفریند. ما از روایت آن، در بستر مضامین، موضع‌گیری اخلاقی، فرم، سبک و شیوایی آن لذت می‌بریم. تا اینجا، بحث بی‌چالش است. پرسش اینجاست چرا و چگونه تأمل بر یک شیء لذت‌بخش می‌شود؟

متهن در تبیین این پرسش بیان می‌کند: تقریباً به همین اندازه پذیرفته شده است که همه لذت‌هایی که از تأمل ناشی می‌شوند، زیباشناختی نیستند. یک زمین‌دار بزرگ، از دیدن ارزش مادی دارایی‌هایش لذت می‌برد. او با دقت به هر دشت و تپه نگاه می‌کند و مشارکت آنها را در ارزش کلی زمینش ارزیابی می‌نماید. این لذت، زیباشناختی نیست؛ زیرا صرفاً بر ارزیابی مثبت ظاهر آن متکی نیست (Matthen, 2017, p. 13). متهن سپس با اشاره و تأیید نظریه «لذت بی‌غرض زیباشناختی» ایمانوئل کانت، می‌گوید: «کانت به درستی می‌گوید لذت، اگر زیباشناختی باشد، باید "بی‌غرض" باشد؛ یعنی اگر لذت از کاربرد ابزاری شیء ناشی شود، زیباشناختی نیست» (Matthen, 2017, p. 13).

مسئله برای نظریه‌پرداز آن است که با وجود اجماع درباره نمونه‌هایی مانند مثال زمین‌دار، هنوز تعریف ایجابی قانع‌کننده‌ای از بی‌غرضی وجود ندارد. یکی از موانع این است که کانت، لذت زیبایی‌شناختی را نگرشی شیء‌محور، نه فعالیت‌محور، تلقی می‌کند و همین، موجب نامشخص بودن مفهوم «غرض» می‌شود.



همان طور که آمد، لذت تسهیل گر از آگاهی، دربارهٔ فعالیتی دشوار و پرهزینه پدید می‌آید؛ وقتی برانگیخته می‌شود، شبکه‌ای را به حرکت درمی‌آورد که آن فعالیت را تسهیل می‌کند. متهن بر این اساس، در قالب سه گزاره، بیان می‌کند: «الف) لذت زیباشناختی، لذتی تسهیل گر است که از تأمل بر یک شیء پدید می‌آید و خاص همان تأمل است. ب) لذت زیباشناختی، لذت تسهیل گر ناشی از فعالیت تأمل ذهنی بر یک شیء است. فعالیت تأمل، نه شیء به تنهایی، چیزی است که این لذت آن را ارزیابی و تقویت می‌کند. ج) تأمل فعالیتی دشوار و پرهزینه است و زمان را از فعالیت‌های دیگر می‌گیرد. لذت زیباشناختی، تأمل بر یک شیء را تسهیل و تقویت می‌کند و با شبکه‌ای پیوند دارد که این تأمل را تسهیل می‌سازد» (Matthen, 2017, p. 13).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که این گزاره‌ها، تعریفی ایجابی از «بی‌غرضی» ارائه می‌کنند: ۱) لذت تسهیل گر خاص فعالیتی معین است. دربارهٔ لذت زیباشناختی، فعالیت مورد نظر تأمل یا درگیر شدن ذهنی - و در بسیاری موارد، ادراکی - است. تمرکز بر تأمل نه با حذف دلخواه دیگر انگیزه‌ها، بلکه از رهگذر اختصاصی بودن شبکه فعال، حاصل می‌شود. ۲) لذت تسهیل گر فعالیتی را تسهیل و تقویت می‌کند و اشیا را تنها از حیث مشارکتشان در آن فعالیت ارزیابی می‌کند. دربارهٔ لذت زیباشناختی، شیء فقط از آن رو ارزیابی می‌شود که تأمل بر آن لذت بخش است.

از آنجا که تعریف متهن از لذت بی‌غرض، ایجابی است، با ورود دیگر انگیزه‌ها نیز ناسازگار نیست؛ برای مثال از دید او، ممکن است فردی مؤمن در قرن پانزدهم بر محرابی از جوتو (Giotto, 1266-1337) تأمل کند تا تمرکزش بر عیسی مسیح بیشتر شود. باوجود این انگیزهٔ دینی، اگر تأمل برای او به‌خودی‌خود لذت بخش باشد، این لذت زیباشناختی است (Matthen, 2017, p. 15). بر این اساس، او کارکردی دوگانه برای لذت زیباشناختی برمی‌شمارد: در کوتاه‌مدت تأمل را تسهیل می‌کند و در بلندمدت شبکه‌ای از لذت‌آموزی می‌آفریند که تأمل را بهینه می‌بخشد (Matthen, 2017, p. 15). درواقع در تعریف متهن از «تأمل»، سخت‌گیری وجود ندارد. هر نوع درگیری ذهنی با یک شیء، خواه نگاه کردن، شنیدن یا اندیشیدن، در زمرهٔ آن می‌گنجد. برای او، تعامل زیباشناختی



نه به سبب ویژگی ذاتی تأمل، بلکه به واسطه ساختار بازخورنده لذت آن، متمایز می‌شود. بنابراین می‌توان گفت تجربه مخاطب از یک اثر هنری نمی‌تواند بی‌فکر یا منفعلانه دنبال شود. مخاطب با اثر تعامل دارد؛ به دنبال الگو، طرح و رابطه‌ها می‌گردد؛ جنبه‌های مختلف اثر را می‌سنجد و از منظرهای مختلف بدان می‌نگرد. لذت حاصل از هنر، با همین فرایند تعامل همراه است. هنرمند می‌کوشد اثری پدید آورد که از جنبه‌های گوناگون قابل تعامل باشد و هر کدام لذت متفاوتی به بار آورد. طبیعت چنین پیچیدگی فرهنگی‌ای ندارد یا کمتر دارد؛ زیرا آگاهانه چنین طراحی نشده است. از نظر متهن، «آنچه هنر را پدیده‌ای واحد تعریف می‌کند، آن است که برای درگیر کردن ساختار روانی زیباشناختی خلق شده است. هنر چیزی است که برای درگیر کردن همین ساختار ذهنی خلق شده است؛ فرهنگی مشترک، ابزار گشودن شیوه‌های گوناگون تعامل را فراهم می‌آورد، و ما یاد می‌گیریم از لذت‌بخش‌ترین آنها بهره ببریم» (Matthen, 2017, p. 16).

بدین ترتیب، هنر در نگاه متهن، دستامد فرایندهای انتخاب طبیعی به معنای کلاسیک آن نیست، بلکه بازتابی از ساختارهای شناختی و توجه انسان است که امکان دریافت و تفسیر منظم و لذت‌بخش از محرک‌های ادراکی را فراهم می‌سازند.

۳. تطبیق دو نظریه: همگرایی زیستی و فلسفی

نظریه زیباشناسی کانت از دل بحران عقلانیت دوران روشنگری سر برآورد؛ دوره‌ای که در آن، علم نیوتنی و عقل ابزاری به شدت تقویت شده، جایگاه امور ذهنی و ارزش‌های ذوقی به حاشیه رانده شده بود. کانت با نگارش سه نقد خود کوشید جایگاهی نو برای مفاهیمی چون اخلاق، دین، و زیبایی در چارچوبی عقلانی بیابد. در نقد قوه حکم، او تجربه زیبایی را نقطه تلاقی عقل نظری و عقل عملی معرفی کرد؛ تجربه‌ای که نه مبتنی بر شناخت علمی بود و نه بر قانون اخلاق؛ اما با هر دو سنخ داوری در ارتباط بود (کانت، ۱۳۸۸).

کانت با معرفی مفهوم «لذت بی‌غرض» کوشید بنیانی برای قضاوت زیباشناسی فراهم



کند که نه نسبی گرا باشد و نه صرفاً احساسی. این نظریه، واکنشی فلسفی به شکاف فزاینده میان علم و ارزش، عینیت و ذهنیت در قرن هجدهم میلادی بود.

نظریه متهن در بستر قرن بیست و یکم و در دل منازعه گسترده‌ای میان علوم شناختی، زیست‌شناسی تکاملی و زیباشناسی معاصر شکل گرفته است. از دهه ۱۹۹۰م با رشد حوزه‌هایی چون عصب‌شناسی، فلسفه ادراک، و روان‌شناسی فرگشتی، تلاش‌هایی برای بازاندیشی مفاهیم فلسفی از منظر زیستی و شناختی آغاز شد.

موهان متهن در این فضا با استفاده از فلسفه ذهن، دیدگاهی درباره هنر عرضه کرد که آن را تنها دستامد کارکرد مستقیم تکامل نمی‌دانست، بلکه جلوه‌ای از ظرفیت‌های شناختی پیچیده انسان تلقی می‌کرد. او برخلاف فیلسوفانی چون دنیل دنت^۱ یا استیون پینکر^۲، هنر را نه «ساده‌سازی» محیط، بلکه تجربه‌ای پیچیده، چندوجهی، و زیباشناختی معرفی کرد که در آن انسان می‌توانست به کیفیت‌های حسی، توجه «بی‌غرض» نشان دهد (Matthen, 2014).

نکته درخور توجه آن است که هر دو نظریه در مقاطعی تاریخی مطرح شده‌اند که اندیشه مدرن در حال بازتعریف نسبت خود با علم و ذهنیت بوده است. کانت نظریه خود را در واکنش به عقلانیت علمی و مادی قرن هجدهم بنا نهاد، و متهن در دل بازگشت معاصر به علوم زیستی و شناختی، اما با دغدغه حفظ شأن تجربه زیباشناسی. به بیان دیگر، در هر دو دوره، نظریه‌هایی مطرح شده‌اند که هدفشان نه بازگشت به احساس‌گرایی پیشین، بلکه تبیین علمی یا فلسفی تجربه‌ای است که ذاتاً «بی‌منفعت» است؛ اما در ساختار ذهن انسان ریشه دارد.

در نگاه نخست، دیدگاه کانت درباره لذت بی‌غرض، و نظریه متهن درباره ادراک غیرابزاری، در دو سطح متفاوت قرار دارند: یکی، فلسفی – متافیزیکی، و دیگری، علمی – ادراکی است؛ اما با دقت بیشتر، شباهت‌های بنیادینی میان آنها قابل شناسایی است. نخست آنکه، هر دو نظریه بر غیرابزاری بودن تجربه هنری تأکید دارند. همان‌طور

1. Daniel Dennett (1942-2024)

2. Steven Arthur Pinker (1954)

که کانت تأکید می‌کند تجربه زیبایی مستقل از نفع و هدف است، متهن نیز بر آن است که هنر بر پایه فرایندهایی ادراکی سامان می‌گیرد که برای هدف خاصی طراحی نشده‌اند، بلکه نوعی «فراغت حسی» هستند. دوم آنکه، هر دو دیدگاه به نوعی جهان‌شمولی تجربه زیبایی معتقدند؛ درحالی که کانت این ویژگی را در قالب «دعوی جهان‌شمولی» بیان می‌کند و متهن این جهان‌شمولی را نتیجه مشترک بودن سازوکارهای ادراکی و شناختی در گونه انسان می‌داند. سوم آنکه، نظریه متهن می‌تواند بستر طبیعی شده‌ای برای تبیین دیدگاه کانت باشد؛ به این معنا که اگر ساختارهای ادراکی انسان طوری تکامل یافته‌اند که تجربه لذت‌بخشی از ویژگی‌های صوری و بی‌غرضانه هنر داشته باشند می‌توان نتیجه گرفت بنیاد زیستی تجربه زیبایی با تأملات فلسفی کانت، ناهمخوان نیست، بلکه ممکن است ریشه آن را تقویت کند.

نتیجه‌گیری

چنان که در این پژوهش نشان داده شد، نظریه موهان متهن درباره هنر به مثابه یک ظرفیت ادراکی تکامل یافته و لذت‌بخش، توان چشمگیری برای ارائه تبیینی نوین و طبیعی شده از برخی مفاهیم اصلی در زیبایی‌شناسی کانت، به‌ویژه مفهوم «لذت بی‌غرض» داراست. این نوشتار استدلال می‌کند که مفاهیم محوری اندیشه متهن، یعنی «تجربه غیرابزاری» و «لذت تسهیل‌گر»^۱ می‌تواند به مثابه یک بنیاد زیستی - شناختی برای فهم ماهیت لذت زیباشناختی کانتی عمل کند. این امکان‌سنجی از آنجا ناشی می‌شود که نظریه متهن، بر پایه سازوکارهای ادراکی و شناختی تکامل یافته و نقش محوری یادگیری و فرهنگ بنا شده است؛ عناصری که می‌توانند کارکرد و ماهیت لذت زیبایی‌شناختی را در یک چارچوب علمی‌تر، اما همچنان حفظ‌کننده شأن غیرابزاری آن، توضیح دهند. این همانندی‌های بنیادین، فراتر از صرف اشتراک لفظی، در عمق ساختاری این دو نظریه قابل ردیابی و اثبات است. تأکید کانت بر استقلال حکم ذوق از

1. f-pleasure





هرگونه «علاقه» - اعم از عملی، وجودی یا مفهومی - و نفع‌ناباوری ذاتی آن، به‌طور روشن‌گرانه‌ای با اصرار متهن بر «غیرابزاری» بودن تجربه هنری و نقش «لذت تسهیل‌گر» هم‌راستا می‌شود. این هم‌راستایی به‌خصوص در آنجا معنا می‌یابد که هدفش، نه دستیابی به هدفی بیرونی، بلکه تداوم و بهینه‌سازی خود فعالیت تأمل بر ابژه است. درواقع تبیین متهن از چگونگی عملکرد لذت در ادراک زیباشناختی می‌تواند توضیحی ملموس باشد که چرا تجربه زیبایی، طبق نظر کانت، «به‌خودی‌خود» و بدون ارجاع به غایتی خارجی، خوشایند است.

افزون بر آن، «دعوی جهان‌شمولی» در حکم ذوق کانتی که بر مبنای هماهنگی آزاد قوای شناختی (تخیل و فاهمه) مشترک میان انسان‌ها استوار است، با ایده متهن که هنر را درگیر با ساختارهای ادراکی - شناختی مشترک و تکامل‌یافته گونه انسان می‌داند، قرابت می‌یابد. این قرابت در این نکته بنیادین است که لذت هنری، باوجود وابستگی‌اش به زمینه فرهنگی، بر یک بستر زیستی - شناختی مشترک بنا می‌شود. نظریه متهن می‌تواند به ما کمک کند تا بفهمیم چگونه این حس مشترک کانتی ممکن است طی تاریخ تکامل انسان، به مثابه یک سازوکار انطباقی برای تقویت توجه، یادگیری پیچیده و حتی انسجام اجتماعی، شکل گرفته باشد. این هم‌گرایی، نه تنها به غنای هر دو دیدگاه می‌افزاید، بلکه مسیری برای پل زدن میان سنت فلسفی استعلایی و رویکردهای تجربی و علمی معاصر در فلسفه ذهن و علوم شناختی می‌گشاید. نظریه متهن با ارائه یک چارچوب تکاملی و روان‌شناختی، این امکان را فراهم می‌کند که از انتزاع صرف فاصله بگیریم و نشان دهیم چگونه ظرفیت‌هایی که کانت آنها را به‌صورت پیشینی برای ذهن فرض می‌کرد، در طول تاریخ تکامل طبیعی شکل گرفته است و اکنون در قالب تجربه زیباشناختی ما با تحقق یافتن در ساختارهای ادراکی، متجلی می‌شوند. این امر، به‌ویژه در دورانی که علوم شناختی و زیست‌شناسی تکاملی در حال بازتعریف فهم ما از ذهن و رفتار انسان هستند، اهمیتی دوچندان می‌یابد. البته این تطبیق به معنای این‌همانی کامل دو نظریه یا نادیده گرفتن تفاوت‌های ظریف آنها نیست. کانت در پی شرایط امکان صدور احکام ذوقی با اعتبار عام، در چارچوب فلسفه نقادی خود است؛ درحالی که متهن بر

سازوکارهای واقعی تجربه لذت بخش هنری و تکامل آن تمرکز دارد و نقش فرهنگ و یادگیری را برجسته تر می کند. با این حال، این تفاوت های بنیادین در سطح تحلیل، مانع از آن نیست که دستاوردهای هر چارچوب برای فهم عمیق تر و مهم تر از آن، آزمون پذیرتر کردن دیگری به کار گرفته شود. بنابراین تلفیق این دو نگرش، افق های جدیدی برای پژوهش های میان رشته ای در زیباشناسی می گشاید. می توان پژوهش های آتی را به بررسی دقیق تر نحوه تأثیر یادگیری و زمینه فرهنگی (مورد تأکید متهن) بر امکان و محدودیت های «جهان شمولی ذهنی» (مورد نظر کانت) اختصاص داد. این چارچوب تلفیقی می تواند به مثابه یک ابزار تحلیلی نیرومند برای تفسیر دیگر پدیده های زیباشناختی، از جمله زیبایی طبیعی، خلاقیت هنری، و حتی تجربه امر والا به کار گرفته شود. همچنین این رویکرد می تواند به نقد و بررسی دیگر نظریه های تکاملی هنر که ممکن است رویکردی تقلیل گرایانه تر داشته باشند، کمک کند و بر اهمیت وجه «لذت بخش، خودبسنده و غیرابزاری» تجربه هنری، آن گونه که در سنت کانتی و خوانش متهنی از آن تبلور یافته است، تأکید ورزد.

در نهایت این پژوهش نشان می دهد چگونه می توان با نگاهی نو و با استفاده از دستاوردهای فلسفه ذهن و زیست شناسی تکاملی، به بازخوانی و درک عمیق تری از مفاهیم بنیادین فلسفه کلاسیک دست یافت و تجربه هنری را هم در بستر پویای ذهن انسانی و هم در چارچوب وسیع تکامل زیستی، معنادار و تبیین پذیر کرد؛ امری که به درک جامع تری از جایگاه هنر در زندگی انسان منجر خواهد شد.



فهرست منابع

- زنگویل، نیک. (۱۳۹۵). داوری زیباشناختی (مترجم: محمدرضا ابوالقاسمی). تهران: ققنوس.
- شجاع، آرمان؛ مازیار، امیر. (۱۳۹۷). مفهوم علاقه: کانت و آدورنو. پژوهش‌های فلسفی، ۱۲(۲)، صص ۶۳-۷۶.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۸). نقد قوه حکم (مترجم: عبدالکریم رشیدیان). تهران: نی.
- گات، بریس؛ لوپس، دومینیک مک آیور. (۱۳۹۱). دانشنامه زیبایی‌شناسی (مترجمان: منوچهر صانعی دره‌بیدی و دیگران). تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- موسوی بهابادی، فاطمه؛ عباسی، بابک. (۱۴۰۴). تبیین لذت بی‌غرض کانتی از منظر علوم شناختی. ذهن، ۲۶(۱۰۱)، صص ۵۳-۷۲. <https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.722128>
- Berger, L. (Eds.). (2023). *Disinterested Pleasure and Beauty: Perspective from Kantian and Contemporary Aesthetics*. Berlin/ Boston: de Gruyter.
- Dissanayake, E. (2000). *Art and Intimacy: How the Arts Began*. Seattle: University of Washington Press.
- Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, I. (1788). *Kritik der praktischen Vernunft*. Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, I. (1790). *Kritik der Urteilkraft*. Johann Friedrich Hartknoch.
- Matthen, M. (2014). How to Explain Pleasure. *British Journal of Aesthetics*, 54(4), pp. 477-481. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayu044>
- Matthen, M. (2012). Art and the Senses (F. Bacci & D. Melcher Eds.). *Art and the Senses*. Oxford: Oxford University Press, pp. 3-25.
- Matthen, M. (2016). *Seeing, Doing, and Knowing: A Philosophical Theory of Sense Perception*. Oxford: Oxford University Press.



- Mohan, M. (2017). The Pleasure of Art. *Australasian Philosophical Review*, 1(1), pp. 85–91. <https://doi.org/10.1080/24740500.2017.1287663>
- Skov, M. (2010). The pleasure of art (M.L. Kringelbach & K.C. Berridge Eds.). *Pleasures of the brain* Oxford: Oxford University Press, pp. 270-283.



نظریه تکاملی هنر در اندیشه موهان متیهن و نسبت آن با نظریه لذت بی غرض ایمانوئل کانت

نظریه تکاملی هنر در اندیشه موهان متیهن و نسبت آن با نظریه لذت بی غرض ایمانوئل کانت

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 Berenjkari

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

Ali Aghaeipour, Mohammad Bagher Ansari, Mohsen Bagherzadeh Meshkibaf,
Javad Danesh, Hamid Hassani, Sohrab Hahitiqat, Shahabuddin Alaie Nejad,
Hassan Fathzadeh, Mostafa Mukhtari, Behrooz Mohammadi Monfared,
Mahmoud Maleki Rad, Isa Mousazadeh, Saeedeh Sadat Nabavi.



Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 30, No. 4, 2025

120

Islamic Sciences and Culture Academy
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



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

فقهی و اصولی	آینه پژوهش	نقد و نظر	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰
اخلاق	جامعه مهدوی	مطالعات علوم قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

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

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