



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال سی و یکم، شماره ۳، ۱۴۰۵

۱۲۳

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 موسی زاده

یادآوری

۱. فصلنامه نقدونظر 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 نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir) 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

مهدی اخوان، مصطفی آزادیان، محمدامین خوانساری، جواد دانش، زهره سادات موسوی، خدامراد سلیمیان، رهام شرف، محمد صحاف کاشانی، شهاب الدین علائی نژاد، رضا کاظمی راد، بهروز محمدی منفرد، عیسی موسی زاده و سید صادق میرستاری.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی 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 مشابهت‌یابی 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) حروف‌چینی 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 فرم 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 هیأت 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 (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

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

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی (تبیین موضوع/ مسئله/ 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 ارزیابی امکان صورت‌بندی سودگرایی بن‌تام در پرتو آموزه‌های قرآن
علیرضا آل بویه
- ۳۷ بازخوانی نظریه ضمانت پلانینگ
در پرتو نقدهای معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و اجتماعی
فهمیه خوشنویسان
- ۶۹ تحلیل انتقادی دیدگاه سرل در باب تبیین عقلانی عمل؛
تطبیقی با رهیافت علی دیویدسن
حسین رستمی - محمدعلی عبداللهی
- ۱۰۲ جایگاه امام مهدی علیه السلام در وساطت فیض از منظر علامه حسن‌زاده آملی رحمته الله
محمود ملکی راد - رحیم کارگر
- ۱۳۰ نقد دیدگاه وهابیت در اتهام غلو به شیعه
در اعتقاد به قدرت‌های غیبی اهل بیت علیهم السلام باتکیه بر کلام عقلی و استدلالی
محمد اکبری - سارا نیازمند - مهین نوروزی
- ۱۵۸ افول روایت: سیر تاریخی بحران حجیت کتاب مقدس در الهیات مسیحی
زینب سادات میرشرف‌الدین - مهرباب صادق‌نیا - احمدرضا مفتاح - محمد حقانی‌فضل
- ۱۹۰ لذت متعالی به مثابه غایت نهایی انسان در حکمت متعالیه
علیرضا کوه‌شکن - سید روح‌الله نورافشان - محمدحسین زارعی رضائی
- ۲۲۱ بررسی تحلیلی ظرفیت‌های متون مقدس اسلامی و مسیحی
در بازشناساندن و مهار طمع
محمد رضا اسدی



نظر
محرر

سال سی و یکم، شماره ۳، ۱۴۰۵

Evaluation of the Possibility of Formulating Bentham's Utilitarianism in Light of Quranic Teachings*



Alireza Alebouyeh 

Associate professor, Department of Moral Philosophy, Islamic
Philosophy and Theology, Research Center, Qom, Iran.
a.alebouyeh@isca.ac.ir

Article Info	EXTENDED ABSTRACT
Article Type: Research Article history: Received: 2026/01/03 Revised: 2026/04/09 Accepted: 2026/07/05 Online Publication: 2026/09/23 Keywords: Quran, Moral Utilitarianism, Ethical Theories, Bentham's Seven Criteria	Moral utilitarianism is one of the most important consequentialist theories in normative ethics, which gained a prominent position in the modern era with Jeremy Bentham's formulation. According to this theory, the moral value of actions stems not from their intrinsic nature, but from the consequences they produce. Relying on the principle of "the greatest happiness for the greatest number of people," Bentham maintains that an action is morally right if it produces the greatest amount of pleasure and the least amount of pain and suffering for the greatest number of individuals. In the contemporary era, this theory has also attracted the attention of certain Muslim scholars, and efforts have been made to reconcile it with the research is to investigate the possibility of teachings of
Cite this article	Alebouyeh, A. R. (2026). Evaluation of the Possibility of Formulating Bentham's Utilitarianism in Light of Quranic Teachings. <i>Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection</i>, 31(3), pp. 7-36. https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73949.2328
 © The Author(s) ; Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73949.2328	
* This article is derived from the research project titled "An Examination and Critique of Teleological Interpretations of Islamic Ethics, with an Emphasis on Methodological Issues," currently being conducted at the Islamic Sciences and Culture Academy.	

the Quran and Islamic ethics. The main problem of this such reconciliation and to evaluate the Quranic foundations of the utilitarian rendition of Islamic ethics.

Bentham's utilitarianism rests on two essential elements: first, pleasure as the criterion of utility; and second, a focus on the greatest pleasure for the greatest number of people. Therefore, the elimination of either of these two components removes the theory from the framework of utilitarianism. Bentham considers pleasure primarily in the form of material and worldly pleasure, and to measure it, he puts forward seven criteria: "intensity, duration, certainty, propinquity, fecundity, purity, and extent." He formulates utilitarianism as act-utilitarianism; meaning that the moral value of each action must be determined by calculating the amount of pleasure and pain resulting from that very action. The practical difficulty of such a calculation and the probability of conflict among the various criteria are among the most important criticisms leveled against Bentham's theory. In reaction to this problem, rule-utilitarianism was introduced, which, instead of evaluating individual actions, takes as its criterion rules whose observance brings about the greatest utility for the greatest number of people.

Some Muslim thinkers, including Mansour Nasiri and Mohammad-Taqi Sobhaninia, while accepting the principle of Bentham's utilitarianism, have sought to present a theory compatible with Islamic teachings by modifying some of its components. Criticizing the limitation of utility to material and worldly benefits, Nasiri introduces the concept of "supreme utility" or "supreme utilitarianism," considering sustainable utility as a benefit that also encompasses the afterlife. From this perspective, ethical behavior, in addition to securing worldly benefits, can lead to human perfection and the attainment of eternal bliss.

Sobhaninia likewise regards the most important flaw in Bentham's utilitarianism to be its inattention to the metaphysical realm and its restriction of utility and pleasure to material affairs. By accepting the principle of utilitarianism and expanding the concept of utility to spiritual and otherworldly benefits, he attempts to provide Quranic and traditional

evidence for Bentham's seven criteria. According to this view, the criterion of intensity can be observed in the Quran's emphasis on the great reward for righteous deeds. The criterion of duration gains meaning in light of the eternity of the afterlife; hence, sustainable otherworldly benefits are preferred in the event of conflict with transient worldly benefits. The criterion of certainty is also considered explainable through verses that present divine promises as true and certain. Propinquity, in Sobhaninia's view, is not incompatible with religious teachings either; because the Quran and traditions, despite the temporal difference between this world and the next, introduce the afterlife as near and deter man from considering the results of actions to be distant. The criterion of fecundity implies preferring a pleasure that generates greater pleasures and benefits. Within the Islamic framework, a moral action, alongside worldly effects and spiritual perfection, can also entail divine recompense and reward. The criterion of purity is likewise deemed adaptable to the Quran's description of heavenly blessings that are free from suffering, hardship, and adversities. Finally, the criterion of extent is based on the principle that the wider the scope of the good and pleasure of an action to encompass more individuals, the greater its value; Islamic teachings concerning attention to believers, relatives, neighbors, and other humans have been cited as evidence for this criterion.

Despite these efforts to harmonize Bentham's utilitarianism with Islamic ethics, the fundamental problem of the article is whether merely adding qualifiers such as otherworldly and spiritual utility can transform Bentham's theory into an Islamic theory. The present research, conducted using a descriptive, analytical, and critical method, ultimately argues that such an interpretation faces fundamental problems and that Islamic ethics cannot be reconstructed within the framework of utilitarianism. This is because, in Islamic ethics, the moral value of actions is not determined on the basis of consequences and the amount of utility and pleasure, but is determined on the basis of rational intrinsic goodness and badness (husn and qubh). Consequently, this perspective faces multiple criticisms:



-
- Impossibility of a utilitarian formulation of Islamic ethics
 - Confusion between the criterion of moral value and motivational force
 - Internal contradiction within the theory
 - Inability to achieve the objective of presenting the theory and providing practical guidance for moral agents
 - Ambiguities in analyzing the seven criteria based on Quranic verses
 - Lack of comprehensive examination of Quranic verses and a one-sided focus on otherworldly rewards

In short, the endeavor to combine utilitarianism and Islamic ethics through a limited focus on certain verses and consequentialist criteria is not only incompatible with the principles of utilitarianism and Quranic foundations, but it also fails to provide a normative theory and practical guide for moral agents.



ارزیابی امکان صورت‌بندی سودگرایی بنّام در پرتو آموزه‌های قرآن*

علیرضا آل بویه ^{id}

دانشیار، گروه فلسفه اخلاق، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
a.alebouyeh@isca.ac.ir



اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۳ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۱۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۴ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱ کلیدواژه‌ها: قرآن، سودگرایی اخلاقی، نظریه‌های اخلاقی، معیارهای هفت‌گانه بنّام	سودگرایی اخلاقی، یکی از نظریه‌های مهم در اخلاق هنجاری است که با صورت‌بندی جرمی بنّام، جایگاه ویژه‌ای یافت و به تدریج دستخوش اصلاحات و برداشت‌های گوناگون شد. برخی اندیشمندان مسلمان، پس از آشنایی با الگوی سودگرایی بنّام، کوشیده‌اند با افزودن برخی قیود، آن را با تعالیم قرآن هماهنگ نشان دهند و حتی آیات قرآنی را پشتیبان معیارهای هفت‌گانه وی قلمداد کنند. نقد اصلی آن‌ها این است که بنّام مفهوم سود را در چارچوب لذت، آن‌هم لذت دنیوی، محدود ساخته است؛ درحالی‌که در نگاه دینی، سود و لذت، گستره‌ای فراتر از دنیا دارد و لذات اخروی را نیز در بر می‌گیرد. اما مسئله مهم این است که پیش از جست‌وجوی آیات هماهنگ با سودگرایی بنّام، باید روشن شود آیا اساساً می‌توان بر پایه قرآن، صورت‌بندی تازه‌ای از سودگرایی ارائه کرد یا خیر؟ ازاین‌رو این نوشتار ضمن بررسی و نقد دیدگاه مدافعان سازگاری، نشان می‌دهد که شکل‌دهی به قرائتی نو از سودگرایی بر مبنای آیات قرآن، امکان‌پذیر نیست.

استناد: آل بویه، علیرضا. (۱۴۰۵). ارزیابی امکان صورت‌بندی سودگرایی بنّام در پرتو آموزه‌های قرآن. نقدونظر، ۳۱(۳)، صص ۷-۳۶.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73949.2328>



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»

* این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی «بررسی و نقد تقریرهای غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی با تأکید بر مباحث روش شناختی» که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حال انجام است.



نظریه‌های پیامدگرایانه، به‌ویژه سودگرایی اخلاقی، از جریان‌های اثرگذار در اخلاق هنجاری فلسفه اخلاق غرب به شمار می‌آیند و در دهه‌های اخیر مورد توجه برخی اندیشمندان مسلمان نیز قرار گرفته‌اند. هرچند ریشه‌های پیامدگرایی را می‌توان در آرای فیلسوفان یونان باستان همچون اپیکور، آریستیپوس و پیروان آنان جست‌وجو کرد، اما جرمی بنتام زمانی که در کتاب رساله‌ای در باب حکومت پراستلی با عبارت «بیشترین خیر برای بیشترین افراد» روبه‌رو شد، گویی بنیان نظری مطلوب خویش را بازیافت؛ از این رو با گفتن «یافتم، یافتم» (Palmer, 1995, p. 63) تلاش کرد نظریه اخلاقی خود را بر محور اصل سود سامان دهد؛ نظریه‌ای که بعدها به‌عنوان سودگرایی اخلاقی شناخته شد.

در حوزه اخلاق هنجاری امروز، سه نظریه اصلی مورد بحث است: اخلاق فضیلت، غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی. سنت اخلاقی اسلامی عمدتاً با اخلاق فضیلت هم‌داستان است؛ سنتی که ریشه در اندیشه‌های ارسطویی دارد و اندیشمندان مسلمان، از ابوعلی مسکویه در تهذیب الاخلاق تا خواجه نصیر در اخلاق ناصری و ملااحمد و ملامهدی نراقی در جامع السعادات و معراج السعاده، کوشیده‌اند تقریری دینی از آن ارائه کنند.

با این حال، مسئله حسن و قبح ذاتی یا الهی که در علم کلام میان اشاعره و معتزله مطرح شد، رنگ و بوی فلسفه اخلاقی دارد و به «نظریه امر الهی» نزدیک می‌شود. این بحث، بعدها نزد برخی فیلسوفان و اصولیان مانند ابن‌سینا، ملاصدرا، محقق اصفهانی و آخوند خراسانی ادامه یافت؛ اما کمتر به‌صورت مستقل در اخلاق طرح شد، مگر در چند دهه اخیر که آیت‌الله سبحانی آن را از زاویه اخلاقی نیز بررسی کرده است (سبحانی، ۱۳۷۷).

از سوی دیگر، در سال‌های اخیر، گروهی از متفکران مسلمان تحت تأثیر نظریه‌های غایت‌گرایانه غربی، کوشیده‌اند خوانشی پیامدگرایانه از اخلاق اسلامی ارائه دهند. برخی بدون تعیین گونه خاص پیامدگرایی، اخلاق اسلامی را چنین تفسیر کرده‌اند، مانند آیت‌الله مصباح یزدی (۱۳۷۴؛ ۱۳۸۴). برخی نیز آن را در قالب پیامدگرایی خودگرایانه



توضیح داده‌اند، همچون علی شیروانی (۱۳۷۸). در این میان، سودگرایی اخلاقی بتنام کانوان توجه برخی محققان - از جمله نصیری (۱۳۸۹) و سبحانی‌نیا (۱۳۸۹) - قرار گرفته است. این دو نویسنده، در چارچوب پذیرش کلی سودگرایی بتنام، با افزودن قیودی برگرفته از آیات قرآن، کوشیده‌اند نظریه اخلاق اسلامی را سودگرایانه معرفی کنند. سبحانی‌نیا حتی بر آن بوده است که آیات را موافق معیارهای هفت‌گانه بتنام تفسیر کند و با استناد به آیات مربوط به آخرت، گستره سود را از محدوده سود دنیوی بتنامی فراتر ببرد.

هدف این نوشتار آن است که ضمن بررسی و نقد این رویکرد، نشان دهد ارائه تقریری سودگرایانه از اخلاق اسلامی - آن‌گونه که طرفداران این دیدگاه پیشنهاد می‌کنند - از اساس امکان‌پذیر نیست.

۱. سودگرایی اخلاقی

یکی از مسائل بنیادی در فلسفه اخلاق، تعیین ملاک ارزش‌گذاری افعال است. گروهی از فیلسوفان اخلاق با تأکید بر پیامدهای رفتار، ارزش اخلاقی آن را در نتیجه‌ای می‌بینند که ایجاد می‌کند؛ دیدگاهی که از آن با عنوان «پیامدگرایی اخلاقی» یاد می‌شود. مطابق پیامدگرایی، فعلی اخلاقاً درست است که پیامدی مطلوب به بار آورد؛ باین حال، اختلاف در این است که این پیامد مطلوب به سود چه کسی باید باشد. از این اختلاف، سه رویکرد عمده در اخلاق شکل گرفته است (فرانکنا، ۱۳۷۶):

۱. **خودگرایی اخلاقی**: بر پایه این دیدگاه، عملی اخلاقی است که منافع فاعل را تأمین کند.

۲. **دیگرگرایی اخلاقی**: در این رویکرد، فعل از آن جهت اخلاقی تلقی می‌شود که تنها سود دیگران را مد نظر داشته باشد و خیر فاعل در آن نقشی نداشته باشد.

۳. **سودگرایی اخلاقی**: براساس این نظریه، عملی اخلاقاً درست است که بیشترین سود را برای بیشترین تعداد افراد فراهم سازد.

در مورد اینکه مقصود از «سود» چیست، اختلاف نظر وجود دارد. بتنام سود را برابر





با «لذت» می‌دانست. بنابراین در نگاه او، فعل اخلاقی فعلی است که بیشترین غلبه لذت بر درد را برای بیشترین افراد ایجاد کند. برعکس، فعلی غیراخلاقی است که بیشترین غلبه درد بر لذت را در پی داشته باشد. اگر لذت و رنج از یک فعل برابر ناشی شود، آن فعل از نظر اخلاقی، «خنثی» است و انجام یا ترک آن تفاوتی ندارد. اما برداشت بنتام از لذت، به لذت مادی و حسی محدود بود و لذت‌های معنوی یا روحانی را در محاسبه نمی‌گنجاند. این محدودیت، یکی از نقدهای جدی وارد بر نظریه او را شکل می‌دهد؛ نقدی که به «مسئله زندانبانان شکنجه‌گر» مشهور است. فرض کنید چند زندانبان در مکانی دورافتاده، بدون هیچ وسیله تفریحی، تنها با شکنجه کردن یک زندانی می‌توانند لذت ببرند؛ رفتاری که هرگز به اطلاع دیگران نخواهد رسید (Palmer, 1995, p. 69). طبق مبنای بنتام، چون تعداد لذت‌برندگان بیشتر است، این عمل باید اخلاقاً درست باشد، هرچند مستلزم رنج شدید یک انسان است.

جان استوارت میل، شاگرد بنتام و از مروجان اصلی سودگرایی، برای پاسخ به این اشکال، دامنه لذت را گسترش داد. او میان لذت‌های مادی و لذت‌های معنوی و عقلانی تفاوت نهاد و برتری لذت‌های والاتر را مطرح کرد. به این ترتیب، حتی اگر لذت زندانبانان از نظر کمی بیشتر باشد، رنج عمیق روحی و روانی زندانی از چنان کیفیتی برخوردار است که نمی‌توان آن را با لذت‌های سطحی شکنجه‌گران سنجید (Palmer, 1995, p. 69). بنابراین نظریه سودگرایی میل در برابر این نقد، مقاوم‌تر از نسخه بنتام ظاهر می‌شود.

۲. مؤلفه‌های اصلی سودگرایی اخلاقی

سودگرایی بنتام بر دو مؤلفه بنیادین استوار است؛ عناصری که بدون آن‌ها این نظریه معنای خود را از دست می‌دهد: نخست، «لذت» به عنوان معیار سود؛ و دوم، «بیشترین لذت برای بیشترین افراد». هرگونه بازسازی یا اصلاح نظریه، مادامی سودگرایانه تلقی می‌شود که این دو پایه در آن دست‌نخورده باقی بمانند. از همین روست که باوجود تغییراتی که جان استوارت میل در تفسیر لذت ایجاد کرد - با افزودن لذت‌های معنوی و

عقلانی به جای محدود شدن به لذت‌های مادی - نظریه او همچنان ذیل سودگرایی فهم می‌شود. بنابراین هر تقریر جایگزین، حتی اگر برخی اشکالات نظریه بنّام را برطرف سازد، باید این دو جزء اصلی را در خود حفظ کند.

یکی از نقدهای مهمی که متوجه سودگرایی بنّام شده، مسئله «محاسبه سود» است. بنّام سودگرایی را «فعل‌محور» می‌داند؛ یعنی برای هر کنش باید میزان لذت و رنج آن را براساس معیارهای هفت‌گانه‌اش سنجید. اما در واقعیت، انسان روزانه با تصمیمات متعدد اخلاقی مواجه است و عملاً امکان ندارد برای هر رفتار، پیامدهای آن بر همه افراد درگیر را محاسبه کرد. افزون‌بر این، معیارهای هفت‌گانه نیز در مقام اجرا، ممکن است با یکدیگر تعارض پیدا کنند و جمع میان آن‌ها را دشوار سازند.

برای پرهیز از این مشکل، شکل دیگری از سودگرایی پیشنهاد شده است که آن را «سودگرایی قاعده‌محور» می‌نامند (Palmer, 1995, p. 111). در این تقریر، واحد ارزیابی نه تک‌تک افعال، بلکه «قواعد» است؛ یعنی قاعده‌ای اخلاقاً درست قلمداد می‌شود که اجرای فراگیر آن بیشترین غلبه لذت بر رنج را برای بیشترین افراد ایجاد کند. با یک بار سنجش سود و زیان قواعد، مردم مطابق همان قواعد عمل می‌کنند و دیگر نیازی به محاسبه‌های مداوم نیست؛ مگر در صورت تعارض میان دو قاعده که آن‌هم با توسل به اصل سود، قابل حل است.

در میان دو عنصر یادشده، مؤلفه دوم - یعنی «بیشترین سود برای بیشترین افراد» - اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا حتی اگر سود بر پایه‌ای غیر از لذت تعریف شود، همچنان نظریه در چارچوب سودگرایی باقی می‌ماند؛ اما حذف قید «بیشترین افراد» نظریه را از بنیاد دگرگون می‌کند و آن را از دایره سودگرایی بیرون می‌برد. اصل سودگرایی دقیقاً در همین ترکیب نهفته است.

در کنار این دو مؤلفه، نکته‌ای بنیادین در همه اشکال پیامدگرایی - اعم از خودگرایی، دیگرگرایی و سودگرایی - وجود دارد: «افعال پیش از پیامدها فاقد ارزش اخلاقی‌اند». در نگاه پیامدگرا، خوبی یا بدی یک عمل نه از ذات آن، بلکه از نتیجه‌ای که به بار می‌آورد ناشی می‌شود. از این منظر، پاسخ پیامدگرا به پرسش‌هایی مانند «آیا





عدالت یا راستگویی خوب است؟» این است: «نمی‌دانم؛ تا پیامدهای آن را نسنجیم نمی‌توانیم حکمی صادر کنیم». برخی از نظریه‌پردازانی که اخلاق اسلامی را سودگرایانه تفسیر کرده‌اند، به صراحت همین نکته را بیان کرده‌اند:

«براساس نظریه سودگرایی، افعال فی‌نفسه دارای ارزش اخلاقی نیستند؛ آنچه اهمیت دارد تأثیر رفتارها بر وضعیت جهان و میزان خوشبختی انسان‌هاست، و تنها بُعد جهان که ارزش اخلاقی مستقیم دارد، همان خوشبختی افراد است» (نصیری، ۱۳۸۹).

۳. تقریر سودگرایانه از اخلاق اسلامی

برخی اندیشمندان مسلمان، از جمله نصیری و سبحانی‌نیا، سودگرایی بتنام را نظریه‌ای قابل توجه دانسته‌اند؛ نظریه‌ای که به‌زعم آنان با برخی گرایش‌های انسانی هم‌خوانی دارد؛ از این‌رو اصل سودگرایی را پذیرفتنی می‌دانند، اما با توجه به نقدهای وارد بر آن - به‌ویژه محدود ساختن لذت به لذت‌های مادی - کوشیده‌اند صورت‌بندی‌ای هماهنگ با آموزه‌های قرآنی ارائه دهند.

نصیری با بیان نقدهایی علیه سودگرایی بتنام و بازخوانی این نظریه در پرتو قرآن، تقریر تازه‌ای پیشنهاد می‌کند که آن را «سودگرایی برین» می‌نامد. او «سود برین» را در «منفعت پایدار انسان» می‌بیند؛ منفعی که منحصر به زندگی مادی دنیا نباشد و حیات اخروی را نیز شامل شود (نصیری، ۱۳۸۹). از نظر او، ساختار ارزشی اسلام بر محور «سود جاودان» سامان یافته است. باین حال، چون سطح فهم و انگیزه‌های انسان‌ها متفاوت است، قرآن، گاه از نعمت‌های متنوع بهشتی سخن گفته و گاه بر رضایت الهی تأکید کرده است. نصیری معتقد است همه این وعده‌ها در واقع قابل جمع‌اند و در نهایت، همگی از مسیر «کسب رضایت خداوند» به دست می‌آیند (نصیری، ۱۳۸۹).

سبحانی‌نیا نیز مهم‌ترین اشکال نظریه بتنام را توجه نکردن به ماورای طبیعت و انحصار لذت و سود در لذت و سود مادی می‌داند. از نظر او، هرچند بتنام معیارهای هفت‌گانه مهمی را تبیین کرده است، اما با محدود کردن آن معیارها به امور مادی و طبیعی، «سطح نظریه خود را تنزل داده و مانع شده است تا نظریه‌اش نظریه‌ای منطقی و قابل دفاع از

منظر یک اندیشمند معتقد به دین آسمانی مطرح شود» (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۳)؛ از این رو او کوشیده است با تلقی به قبول کردن اصل سودگرایی بنتمام، معیارهای سنجش لذت او را براساس آموزه‌های اسلامی تبیین کند. او در نخستین گام برای اینکه سودگرایی بنتمام را با آموزه‌های اسلامی سازگار کند، سود را فراتر از سود مادی در نظر می‌گیرد؛ به گونه‌ای که سود معنوی و اخروی را نیز شامل شود و منحصر در سود این جهانی نباشد. به عبارت دیگر، اگر جهان‌بینی بنتمام با اعتقاد به جهان آخرت دگرگون شود، لذت دیگر منحصر به لذات مادی این جهانی نخواهد بود، بلکه لذات معنوی و اخروی را نیز شامل می‌شود. با چنین جرح و تعدیلی در اصل سود، آن اشکال اساسی که بر بنتمام وارد بود (یعنی انحصار سود به لذات دنیوی)، دیگر برداشته می‌شود. او در ادامه می‌کوشد دلایل و شواهدی قرآنی و روایی برای معیارهای بنتمام ارائه دهد.

سبحانی‌نیا نیز مهم‌ترین نقد خود به نظریه بنتمام را بی‌توجهی او به ماورای طبیعت و فروکاستن لذت و سود به امور صرفاً مادی می‌داند. به باور او، هرچند بنتمام معیارهای هفت‌گانه مهمی را برای سنجش لذت مطرح کرده است، اما محدود ساختن این معیارها به جنبه‌های طبیعی و دنیوی، «سطح نظریه را تنزل داده و آن را از منظر یک اندیشمند معتقد به دین آسمانی، غیرقابل دفاع ساخته است» (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹).

بر همین اساس، سبحانی‌نیا کوشیده است ضمن پذیرش اصل سودگرایی بنتمام، قرائتی متناسب با مبانی اسلامی از معیارهای او ارائه کند. نخستین گام او برای سازگار کردن سودگرایی بنتمام با آموزه‌های دینی، توسعه مفهوم «سود» است؛ به این معنا که سود، منحصر به منفعت مادی نیست و باید سود معنوی و اخروی را نیز در برگیرد. به بیان دیگر، اگر جهان‌بینی بنتمام به نحوی اصلاح شود که جهان آخرت را نیز بپذیرد، آنگاه لذت تنها در لذت‌های جسمانی خلاصه نمی‌شود و لذت‌های معنوی و اخروی نیز در دایره سود جای می‌گیرد. با چنین اصلاحی، اشکال بنیادین وارد بر بنتمام - یعنی محدود کردن سود به لذات دنیوی - برطرف می‌شود. سبحانی‌نیا سپس می‌کوشد برای معیارهای بنتمام، شواهد و مؤیدات قرآنی و روایی ارائه کند و آن‌ها را در چارچوب اخلاق اسلامی بازخوانی نماید.



۴. شواهد قرآنی و روایی معیارهای هفت گانه

بنتام برای سنجش ارزش لذت، هفت معیار شدت، مدت، قطعیت، نزدیکی، بارآوری، خلوص و گستردگی را مطرح می‌کند. سبحانی‌نیا با پذیرفتن اصل سودگرایی و با توسعه مفهوم سود به سود معنوی و اخروی، می‌کوشد برای هریک از این معیارها شواهدی قرآنی و روایی بیان کند.

معیار اول: شدت

از نگاه بنتام، یکی از ملاک‌های ترجیح لذت‌ها، شدت آن‌هاست؛ به این معنا که لذت‌های قوی‌تر بر لذت‌های ضعیف‌تر ترجیح دارند. بنابراین هر عملی که لذت شدیدتر و ارزشمندتری ایجاد کند، «خوب» است و باید مورد توجه قرار گیرد. سبحانی‌نیا معتقد است این معیار در قرآن نیز بازتاب یافته است. قرآن مؤمنان را به انجام اعمال نیک دعوت می‌کند و برای آن‌ها پاداشی «بزرگ» و برجسته وعده می‌دهد: «خداوند به کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام دهند، آمرزش و پاداش بزرگ وعده داده است» (مائده، ۹). به باور سبحانی‌نیا، تأکید قرآن بر «پاداش بزرگ» نوعی تحریک انگیزه برای گزینش اعمال خیر است و در مقابل، انسان را از کارهای ناپسند – که شاید تنها سودی زودگذر و دنیوی داشته باشند و در نتیجه «شدت» اندکی دارند – باز می‌دارد (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۴).

معیار دوم: مدت

مراد بنتام از معیار «مدت» آن است که هر عملی که لذت حاصل از آن پایدارتر و ماندگارتر باشد، ترجیح دارد. بنابراین اگر دو عمل از نظر میزان لذت در یک سطح قرار گیرند، اما لذت یکی دوام بیشتری داشته باشد، آن عمل از منظر اخلاقی، برتر شمرده می‌شود و باید انتخاب گردد. به گفته سبحانی‌نیا، بنتام این معیار را براساس عقل و منطق انسانی مطرح کرده است. حال اگر بر پایه همین عقل، وجود جهانی دیگر را نیز بپذیریم، بدیهی است که در سنجش لذت باید لذات آن جهان را نیز وارد محاسبه کنیم.



در جهان‌بینی الهی، دنیا سپنجی و ناپایدار است و انسان پس از مرگ به جهانی جاودانه منتقل می‌شود. در نتیجه، عملی از نظر اخلاقی ارزشمند است که منافع بلندمدت و اخروی در پی داشته باشد. البته این منافع با منافع دنیوی ناسازگار نیستند و در بسیاری موارد قابل جمع‌اند؛ اما اگر تعارضی میان سود کوتاه‌مدت دنیوی و سود پایدار اخروی رخ دهد، عقل سلیم حکم می‌کند که منفعت بلندمدت و جاودانه ترجیح دارد؛ از همین رو، خداوند انسان‌ها را از بسنده کردن به لذت‌های گذرای دنیا بر حذر داشته و آنان را به سوی سعادت واقعی و پایدار آخرت راهنمایی کرده است: «و کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند، به زودی آنان را در باغ‌هایی وارد می‌کنیم که از زیر درختانش نهرها جاری است؛ در آنجا جاودانه خواهند ماند»^۱ (نساء، ۱۲۲).

معیار سوم: قطعیت

بنتام «قطعیت» یا میزان اطمینان از تحقق لذت را یکی دیگر از معیارهای سنجش ارزش اخلاقی افعال می‌داند. بر این اساس، لذتی می‌تواند فعل را اخلاقاً برتر سازد که احتمال دستیابی به آن زیاد و قابل اطمینان باشد. بنابراین هر عملی که تحقق لذت در آن محتمل‌تر و قطعی‌تر باشد، باید ترجیح داده شود. سبحانی‌نیا معتقد است این معیار در متون دینی نیز به صراحت مورد توجه قرار گرفته است. در آیات و روایات متعدد، دستیابی به منافع اخروی «حتمی» و «یقینی» معرفی شده و هر گونه شک و تردید درباره جهان آخرت ناروا دانسته شده است. از جمله:

- «وعدۀ خدا حق است، و چه کسی در گفتار، راست‌گوتر از خداست؟» (نساء، ۱۲۲).
- «همانا وعدۀ خدا حق است، ولی بیشتر آنان نمی‌دانند» (یونس، ۵۵؛ قصص، ۱۳).
- «این وعدۀ خداست و خدا هرگز خلف وعده نمی‌کند» (زمر، ۲۰).

این آیات، از نگاه سبحانی‌نیا، نشان می‌دهند که معیار «قطعیت» بنتام با مبانی قرآنی

۱. و یا: «خداوند به مردان و زنان باایمان، باغ‌هایی که از زیر درختانش نهرها جاری است، وعده فرموده است که در آنجا جاودانه خواهند ماند» (توبه، ۷۲).



سازگار است؛ با این تفاوت مهم که سود قطعی و وعده داده شده از سوی خداوند، سود **اخروی** است، نه سود دنیوی؛ از همین رو، قرآن انسان‌ها را از فریب خوردن به لذت‌ها و منافع زودگذر دنیا بازمی‌دارد: «ای مردم! به راستی وعده خدا حق است؛ پس مبادا زندگی دنیا شما را بفریبد، و شیطان شما را درباره رحمت خدا فریب ندهد» (فاطر، ۵).^۱

معیار چهارم: نزدیکی یا دوری

یکی دیگر از معیارهای بنیادین برای سنجش ارزش اخلاقی افعال، «نزدیکی یا دوری» لذت است. براساس این معیار، اگر دو فعل از نظر میزان لذت برابر باشند، فعلی برتر است که لذت آن **زودتر** حاصل شود. بنابراین در شرایط مساوی، لذت نزدیک‌تر ترجیح دارد. سبحانی‌نیا توضیح می‌دهد که بنیاد این معیار را **فقط در جایی به کار می‌گیرد که سود دو کار مساوی** باشد؛ یعنی در اصل، نزدیکی زمانی لذت یک معیار ثانوی است؛ اما اگر یکی از دو فعل منفعت بزرگ‌تر اما دورتر داشته باشد، احتمالاً بنیاد آن را بر سود کوچک و نزدیک ترجیح خواهد داد؛ زیرا توجه به دیگر معیارهای عقلانی، او را به این نتیجه می‌رساند.

این معیار، در اصل، مورد پذیرش عقل سلیم است؛ اما ممکن است در نگاه نخست گمان رود که با آموزه‌های دینی – که منافع اخروی را بسیار دورتر از منافع دنیوی معرفی می‌کنند – سازگار نیست. سبحانی‌نیا برای رفع این تعارض ظاهری، دو نکته مهم قرآنی را یادآور می‌شود:

۱. **قرآن آخرت را نزدیک معرفی می‌کند.** این نزدیک‌نمایی، هم برای تقویت

انگیزه انسان است و هم برای جلوگیری از فریفته شدن به لذت‌های زودگذر دنیا: «لطف و رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است» (اعراف، ۵۶).

۲. **قرآن دنیا را کوتاه، گذرا و کم‌ارزش می‌شمارد.** امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید:

«تو در واقع به آخرت نزدیک هستی» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۶۵م، ج ۱۲، ص ۱۶) و نیز: «آخرت نزدیک است و توقف در دنیا کوتاه» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۶۸).

۱. و نیز لقمان، ۳۳.

سبحانی‌نیا نتیجه می‌گیرد که براساس همین آموزه‌ها، **نزدیک‌دانستن آخرت** نقش مهمی در تقویت انگیزه اخلاقی دارد. این نگاه سبب می‌شود انسان‌ها کمتر به سودهای دنیوی - ولو نزدیک - دل ببندند و منافع بزرگ‌تر و پایدارتر اخروی را ترجیح دهند (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۷).

معیار پنجم: بارآوری

بنتام «بارآوری» را معیاری برای ترجیح لذات می‌داند؛ به این معنا که لذتی ارزشمندتر است که **باعث پیدایش لذت‌های بیشتر** شود. بنابراین هر فعلی که پیامدهای لذت‌بخش و سودمند بیشتری تولید کند، به لحاظ اخلاقی مقدم است. سبحانی‌نیا در تبیین دینی این معیار یادآور می‌شود که در تعالیم اسلامی، دنیا به‌طور کامل طرد نشده است. بهره‌مندی از نعمت‌های حلال و مشروع نه تنها مذموم نیست، بلکه امری مطلوب و در مواردی ضروری تلقی می‌شود. از نگاه او، حتی **حداقل ثمره دنیوی رفتار اخلاقی**، رشد و تکامل شخصیت انسانی فاعل است. این تکامل معنوی، خود نوعی بارآوری است که انسان را به مراتب بالاتر اخلاقی و انسانی می‌رساند. افزون‌بر این، اگر یک عمل اخلاقی توسط شخص مؤمن و بانی‌ت الهی انجام شود، بارآوری آن دوچندان می‌شود؛ زیرا علاوه‌بر آثار روحی و اخلاقی، **پاداش الهی و ثواب اخروی** نیز به آن افزوده می‌شود. به تعبیر سبحانی‌نیا، چنین عملی، حتی اگر هیچ سود ظاهری دیگری نداشته باشد، از منظر دینی بارآور است؛ زیرا هم تعالی درونی می‌آورد و هم پیامدهای اخروی ارزشمندی دارد (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۷).

او برای تأیید این دیدگاه به شواهد قرآنی استناد می‌کند، ازجمله:

- **پاداش چندبرابری عمل نیک:** «کسی که کار نیک انجام دهد، ده برابر آن پاداش خواهد داشت» (انعام، ۱۶۰).
- **کم‌ارزشی بهره دنیا در برابر پاداش پایدار الهی:** «آنچه از نعمت‌های دنیا به شما داده شده، کالای اندک است و آنچه نزد خداست، بهتر و پایدارتر است» (شوری، ۳۶).



- پاداش‌های نیک برای نیکوکاران: «پس خداوند پاداش این دنیا و پاداش نیک آخرت را به آنان عطا کرد و خداوند نیکوکاران را دوست دارد» (آل عمران، ۱۴۸).
 - اعطای پاداش افزون‌تر از عمل به صابران: «قطعاً کسانی را که شکیبایی کردند به بهتر از آنچه عمل می‌کردند پاداش خواهیم داد» (نحل، ۹۶).
 - برتر بودن آخرت برای اهل تقوا: «و قطعاً سرای آخرت بهتر است و چه نیکوست سرای پرهیزگاران» (نحل، ۳۰).
- این مجموعه، از نگاه سبحانی‌نیا، نشان می‌دهد که معیار «بارآوری» بنتام در چارچوب جهان‌بینی اسلامی، به مراتب گسترده‌تر و عمیق‌تر معنا می‌یابد؛ زیرا پیامدهای معنوی و اخروی نیز در آن وارد می‌شود و افزونی می‌گیرد.

معیار ششم: خلوص

بنّام «خلوص» را یکی از معیارهای تشخیص برتری لذت‌ها معرفی می‌کند. براساس این معیار، لذتی ارزشمندتر است که خالص باشد؛ یعنی با درد و رنج آمیخته نشود. در مقابل، لذتی که همراه با الم یا پیامدهای ناخوشایند است از ارزش اخلاقی کمتری برخوردار است. سبحانی‌نیا با تبیین این معیار در چارچوب جهان‌بینی اسلامی توضیح می‌دهد که **خلوص کامل لذت فقط در جهان آخرت تحقق می‌یابد**. لذت‌های دنیوی همواره با نوعی سختی، زحمت یا ناملایمات همراه‌اند؛ از این‌رو لذتی کاملاً فارغ از رنج در این دنیا قابل دستیابی نیست. اما در نگاه قرآن، نعمت‌های اخروی به‌گونه‌ای ترسیم شده‌اند که **هیچ‌گونه ناخالصی، درد، زحمت یا رنجی** در آن‌ها راه ندارد. بنابراین وقتی میان منفعت دنیوی آمیخته با رنج، و منفعت اخروی خالص تعارض پیش آید، عقل و دین، هردو منفعت اخروی را مقدم می‌دارند.

شواهد قرآنی، نیز این نکته را تأیید می‌کنند، از جمله:

- امنیت کامل بهشتیان از هر ناخوشی و ناملايمات و برخورداری از «نيکویی و افزون‌تر» (يونس، ۲۶)؛
- آسایش مطلق در بهشت، دور از هرگونه گرما و سرماي آزارنده (انسان، ۱۳)؛

• پاکی فضای بهشت از هر سخن لغو، بیهوده یا گناه‌آلود (واقعه، ۲۵-۲۶).

این آیات، از نگاه سبحانی‌نیا، نشان می‌دهد که معیار خلوص بتنام در منطق دینی نه تنها پذیرفته می‌شود، بلکه با قرارداد لذت‌های خالص اخروی در برابر لذت‌های ناقص و ناپایدار دنیوی، معنا و عمق بیشتری نیز پیدا می‌کند.

معیار هفتم: شمولیت و گستردگی

بتنام در آخرین معیار خود بر «شمولیت» یا «گستردگی» تأکید می‌کند. مقصود او این است که هرچه دامنه لذتی که یک فعل ایجاد می‌کند وسیع‌تر باشد و افراد بیشتری را در بر گیرد، آن فعل ارزش اخلاقی بیشتری دارد. به بیان دیگر، لذتی که خیر آن به جمع گسترده‌تری می‌رسد، بر لذتی که فقط نفع فردی دارد ترجیح دارد. سبحانی‌نیا برای نشان دادن هم‌سویی این معیار با آموزه‌های اسلامی، به نمونه‌های متعددی از متون دینی اشاره می‌کند، از جمله:

- برادر دینی خوانده شدن مسلمانان و تأکید بر پیوندهای جمعی؛
- مسلمان دانسته نشدن کسی که به امور مسلمانان اهتمام نرزد؛
- توصیه‌های فراوان نسبت به رسیدگی به ارحام، همسایگان و هر انسان نیازمند؛
- معرفی خلق خدا به عنوان خانواده خدا در برخی روایات که نشان از لزوم توجه اخلاقی به جمع وسیع‌تری دارد.

از نگاه او، این‌ها نشان می‌دهد که اخلاق اسلامی نه تنها بر خیر جمعی بی‌تفاوت نیست، بلکه دامنه آن را از دایره نزدیکان فراتر برده و تا همه انسان‌ها گسترانده است. سبحانی‌نیا در جمع‌بندی تأکید می‌کند که سودگرایی بتنامی برای محاسبه سود، به تجربه‌های طولانی بشری و تاریخ مدنیت تکیه می‌کند؛ اما در جهان‌بینی دینی، انسان با اتکا به آموزه‌های وحیانی از زحمت چنین محاسبات پیچیده‌ای رها می‌شود. به تعبیر او، دین با تعیین افعال اخلاقی، بار سنگین سنجش پیامدها را - که در سودگرایی، دشوار و گاه ناممکن است - از دوش انسان برمی‌دارد (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۹).

او از تحلیل این معیارها دو نتیجه مهم استخراج می‌کند:





۱. می‌توان با «ترمیم» نظریهٔ بنّام و افزودن عناصر دینی، گونه‌ای سودگرایی

اسلامی یا «سودگرایی دینی» صورت‌بندی کرد.

۲. این تقریر به آن معنا نیست که اسلام تنها و تمام اخلاق را در سودگرایی خلاصه

کند؛ زیرا کسب رضای الهی و عبادت آزادگان - به تعبیر امام علی (علیه السلام) -

جایگاهی فراتر از محاسبهٔ سود و زیان دارد، و سودگرایی، در نهایت، در حد

«عبادت تجار» قرار می‌گیرد، نه مرتبهٔ عالی اخلاق.

۵. اشکالات تقریر سودگرایانه از اخلاق اسلامی

بر تقریر سودگرایی اسلامی که توسط سبحانی نیا ارائه شده، اشکالات پرشماری وارد است

که ازجمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ۱. عدم امکان تقریری سودگرایانه از اخلاق

اسلامی؛ ۲. برداشت‌های ناصواب از آیات قرآن در تأیید سودگرایی اخلاقی؛ ۳. تعارضات

درونی نظریه؛ ۴. عدم وضوح هدف از ارائهٔ نظریهٔ اخلاقی؛ ۵. ابهامات در تحلیل

معیارهای هفت‌گانه؛ ۶. سطحی‌نگری در تفسیر آیات قرآن و نداشتن دیدگاه جامع.

۵-۱. عدم امکان تقریری سودگرایانه از اخلاق اسلامی

هر نظریه‌پرداز در مقام ارائهٔ نظریهٔ اخلاقی، ملزم است به مؤلفه‌ها و لوازم نظریهٔ

خود توجه کند و بدان پایبند باشد. فیلسوفان اخلاق نیز از این قاعده مستثنا نیستند.

جیمز ریچلز یکی از مؤلفه‌های اساسی سودگرایی، یعنی «تأثیر پیامدها بر درستی و

نادرستی اعمال» را بنیادی‌ترین رکن این نظریه می‌داند و معتقد است که بدون توجه به

آن، نظریهٔ سودگرایی فرو می‌پاشد. او جدی‌ترین استدلال علیه سودگرایی را نیز همین

مسئله می‌داند: در تعیین درستی یا نادرستی اعمال، عواملی غیر از پیامدها نیز

دخیل‌اند (Rachels, 2003, p. 105).^۱

۱. او در اینجا با بیان مثال‌هایی دربارهٔ حقوقی مانند حریم خصوصی، حق حیات، حق آزادی دینی و آزادی بیان

نشان می‌دهد که حراست از چنین حقوقی مبتنی بر پیامدهای آن‌ها نیست. او همچنین با توجه به ارزش‌های

اخلاقی‌ای که ناظر به گذشته است نه آینده و پیامدهای افعال، مانند وفای به وعده‌ای که قبلاً داده‌ایم یا



ریچلز در نقد برخی نظریه‌های اخلاقی نیز به پیامدها و لوازم آن‌ها استناد می‌کند؛ برای مثال، در نقد نسبیت اخلاقی مبتنی بر نسبیت فرهنگی، می‌گوید: اگر نسبیت فرهنگی را جدی بگیریم، پیامدهایی در پی خواهد داشت که حتی خود نسبیت‌گرا نمی‌تواند به آن‌ها پایبند باشد. از جمله:

۱. نمی‌توان درباره برتری یا نقصان آداب و رسوم جوامع دیگر نسبت به جامعه خود اظهار نظر کرد.
۲. نقد آداب و رسوم جامعه خود نیز ممکن نیست.
۳. مفهوم پیشرفت اخلاقی بی‌معنا می‌شود و تلاش‌های اصلاح‌گراانه و مصلحان اجتماعی فاقد پشتوانه اخلاقی خواهد بود (Rachels, 2003, pp. 21-23).
- با توجه به این نکات، به نظر می‌رسد ارائه یک تقریر سودگرایانه از اخلاق اسلامی، به دلایلی که در ادامه بیان می‌شود، از اساس امکان‌پذیر نباشد:

الف. بی‌معنایی سودگرایی اسلامی

- همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، دو مؤلفه اساسی سودگرایی بتنام^۱ عبارت‌اند از:
۱. «سود» که در نظر بتنام به معنای لذت است.
 ۲. «بیشترین لذت برای بیشترین افراد»، به گونه‌ای که هر نظریه‌ای بدون رعایت یکی از این دو مؤلفه، نمی‌تواند سودگرایی سازگار با تقریر بتنام به شمار آید.
 - از این دو، مؤلفه دوم اهمیت بیشتری دارد و بدون آن نمی‌توان نظریه‌ای را سودگرایانه تلقی کرد. بنابراین برای ارائه یک تقریر سودگرایانه از اخلاق اسلامی،

→

سپاسگزاری از کسی که قبلاً لطفی در حق ما کرده است، نشان می‌دهد که ارزش این افعال، ناشی از پیامدهای آن در آینده نیست، بلکه ناظر به گذشته است (Rachels, 2003, pp. 9-106).

۱. به گفته جیمز ریچلز، «این نظر که نتایج مهم‌اند، بخشی ضروری از نظریه سودگرایی است. بنیادی‌ترین اندیشه‌ای که مبنای نظریه سودگرایی است این است که برای تعیین درستی عمل، باید بینیم انجام‌دادن آن چه نتایجی را در پی دارد. اگر روشن شود که در تعیین درستی عمل چیزهای دیگر هم مهم‌اند، در آن صورت، مبنای سودگرایی فرو خواهد ریخت» (Rachels, 2003, p. 105).



اگرچه می‌توان لذت را اعم از لذات دنیوی و اخروی در نظر گرفت، قید «بیشترین سود برای بیشترین افراد» حتماً باید رعایت شود.

حال پرسش این است که آیا تقریری که سبحانی‌نیا ارائه داده است، می‌تواند این قید را تأمین کند؟ براساس این تقریر، لذات، اعم از دنیوی و اخروی هستند و براین اساس اصل سود چنین تعریف می‌شود: «فعلی به لحاظ اخلاقی خوب است که بیشترین لذت دنیوی و اخروی بیشترین افراد را به دنبال داشته باشد»؛ اما مسئله این است که «بیشترین لذت» افراد در آخرت چگونه تأمین می‌شود؟ آیا این لذت ناشی از اعمال خود آنان در دنیا است یا از کاری است که من، به عنوان فاعل اخلاقی، انجام داده‌ام؟ در دنیا می‌توان تصور کرد که یک فرد کاری انجام دهد که بیشترین لذت را برای بیشترین افراد ایجاد کند و همین امر موجب خوبی عمل او شود. اما چگونه می‌توان تصور کرد که کاری در دنیا باعث بیشترین لذت برای بیشترین افراد در آخرت شود، وقتی که لذات اخروی افراد براساس عملکرد خودشان تعیین می‌شود: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» هر کسی در گرو دستاورد خویش است» (مدثر، ۳۸) و «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»؛ و اینکه برای انسان جز حاصل تلاش او نیست» (نجم، ۳۹). حتی اگر براساس برخی منابع اسلامی، ثواب اعمال ما به روح مردگان منتقل شود، این امر ناشی از فضل و عنایت الهی است و ارتباطی با قاعده سودگرایی ندارد.

به علاوه، کاری بد است که بیشترین غلبه رنج بر لذت را برای بیشترین افراد در دنیا و آخرت ایجاد کند. واضح است که زیان اعمال بد هر فرد در آخرت فقط به خود او بازمی‌گردد و وزر آن به دیگران منتقل نمی‌شود: «ولاتزر وازره وزر اخری». آیا می‌توان تصور کرد که کسی کار بدی انجام دهد اما رنج و عذاب آن متوجه دیگران شود؟ چنین فرضی با عدالت خداوند ناسازگار است.

همه آیاتی که درباره پاداش‌های اخروی سخن می‌گویند، از جمله آیاتی که شدت، مدت، قطعیت، نزدیکی، خلوص، بارآوری و گستردگی پاداش‌ها را یادآور می‌شوند، ناظر بر پاداش‌های فردی است که هر کس به سبب اعمال خود کسب کرده است، نه «بیشترین افراد».

بنابراین نمی‌توان فقط با تعمیم مفهوم لذت به لذات اخروی، نظریه اخلاق اسلامی را سودگرایانه تقریب زد؛ زیرا قید «بیشترین لذت برای بیشترین افراد» نقش اساسی در تعریف سودگرایی دارد و در این تقریر رعایت نشده است. ب. **تعارض رضایت الهی با بیشترین لذت بیشترین افراد**

در اخلاق اسلامی، رضایت الهی از افراد و همچنین قرب به خدا نقشی اساسی دارد. حتی پاداش‌ها نیز فقط به کسانی تعلق می‌گیرد که خدا از آن‌ها راضی باشد و اعمالشان موجب نزدیکی به خدا شده باشد. سبحانی‌نیا خود به مسئله رضایت الهی پرداخته است (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۴۰) و متفکران مسلمان دیگری که تلاش کرده‌اند نظریه اخلاق اسلامی را پیامدگرایانه یا سودگرایانه تقریر کنند، این دو مؤلفه را نه‌تنها بیان کرده‌اند، بلکه اساس نظریه خود دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴؛ نصیری، ۱۳۸۹). حال اگر میزان ارزش اخلاقی را «بیشترین لذت برای بیشترین افراد» قرار دهیم، چه رخ می‌دهد؟ اگر عملی بیشترین افراد را خشنود کند و بیشترین لذت را به آن‌ها بدهد، اما خدا از انجام آن کار راضی نباشد، چه باید کرد؟ یا بالعکس، اگر عملی ما را به خدا نزدیک کند ولی مردم از آن ناخشنود باشند، چه باید کرد؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان رضایت الهی و بیشترین لذت برای بیشترین افراد را هم‌زمان محقق ساخت؟ چگونه می‌توان میان قرب الهی و ناخشنودی مردم سازگاری ایجاد کرد؟ اگر جانب رضایت و قرب الهی اولویت یابد، نظریه اخلاقی عملاً به‌سوی خودگرایی سوق پیدا می‌کند؛ زیرا توجه اصلی به رضایت خداست، نه تأمین بیشترین لذت برای دیگران؛ اما اگر جانب بیشترین لذت برای بیشترین افراد لحاظ شود تا مؤلفه اصلی سودگرایی حفظ شود، بخشی اساسی از اخلاق اسلامی، یعنی رضایت و قرب الهی نادیده گرفته می‌شود.

بنابراین با در نظر گرفتن هر دو مؤلفه - «بیشترین لذت برای بیشترین افراد در دنیا و آخرت» و «رضایت و قرب الهی» - تعارض میان آن‌ها نه‌تنها قابل تصور است، بلکه در صورت وجود چنین تعارضی، امکان جمع میان آن‌ها وجود ندارد.

ج. **عدم امکان اثبات وجود خدا و نبوت**





همان گونه که پیش تر اشاره شد، در سود گرایی، ارزش اخلاقی افعال صرفاً به پیامدهای آن‌ها وابسته است و بدون در نظر گرفتن پیامدها، افعال از ارزش اخلاقی خالی هستند. حال، با چنین دیدگاهی، چگونه می‌توان خدا و نبوت را اثبات کرد و براساس آموزه‌های دینی، تقریری سودگرایانه از اخلاق اسلامی ارائه داد؟

به عبارت دیگر، اگر درک روشنی از مفاهیمی مانند خوبی، عدالت، خیرخواهی، صداقت و دیگر ارزش‌های اخلاقی نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم خدایی با اوصاف اخلاقی و کمالی مانند عادل، خیرخواه، صادق و مهربان را اثبات کنیم؟ براساس سود گرایی، ارزش این افعال به پیامدهای آن‌ها وابسته است و حسن یا قبح ذاتی ندارند. اما برای تشخیص سود اخروی و برقراری ارتباط آن با ارزش‌های اخلاقی، ابتدا باید دین پذیرفته شده باشد تا چنین تقریری از اخلاق اسلامی ممکن شود. حتی اگر کسی ادعا کند که از راه شهود به خدا دست می‌یابد، همچنان نیازمند فهم شهودی از ارزش‌های اخلاقی است تا بتواند خدایی اخلاقی را شهود کند.

همچنین، اگر قبح عملی مانند فریبکاری خدا فهمیده نشود، چگونه می‌توان نبوت پیامبر خاصی را اثبات کرد؟ یکی از راه‌های اثبات نبوت، ارائه معجزه توسط مدعی است. اگر جریان معجزه توسط مدعی کاذب نبوت، از نظر خداوند قبیح نباشد، چگونه می‌توان نبوت مدعی راستین را تشخیص داد؟ به همین دلیل، متکلمان اسلامی تصریح کرده‌اند که بر خدا قبیح است که معجزه را به دست مدعی دروغین نبوت جاری سازد.

برخی آیات قرآن مؤید این برداشت هستند؛ برای نمونه، در آیه «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» و [گرنه] خدا به بندگان خود بی‌دادگر نیست» (حج، ۱۰)، شأن خداوند ظلم به بندگان نیست. این آیه نشان می‌دهد که بدی ظلم روشن و بدیهی است و ظلم در شأن خداوند نیست. این معنا با حسن و قبح ذاتی سازگار است، نه با نگاه سودگرایانه که در آن بدی یا خوبی افعال وابسته به پیامدهاست و در برخی شرایط ممکن است حتی ظلم نیز خوب تلقی شود. در آیه دیگری آمده است که خداوند به عدل و احسان امر می‌کند و به فحشا و منکر فرمان نمی‌دهد. چنین آیاتی نشان می‌دهد که انسان‌ها، فارغ از



پیامدهای اعمال، با خوبی و بدی افعال آشنا هستند و اگر خداوند درباره ارزش‌های اخلاقی حکم صادر کند، آن حکم براساس ارزش‌های اخلاقی ذاتی و معهود خواهد بود، نه صرفاً پیامدها. ۵-۲. خلط میان ملاک و معیار ارزش اخلاقی و انگیزش اخلاقی

فیلسوف اخلاق در نظریه اخلاق هنجاری به دنبال تعیین ملاک و معیار ارزش اخلاقی است. برخی فیلسوفان، ارزش اخلاقی را بر پیامدها (پیامدگرا)، برخی بر وظیفه (وظیفه‌گرا) و برخی بر فضیلت (فضیلت‌گرا) مبتنی می‌کنند. در نهایت، هدف از این فلسفه‌ورزی، شناخت ارزش اخلاقی است. اما آیا معرفت اخلاقی به تنهایی برای عمل اخلاقی کافی است؟ سقراط معتقد بود که یگانه فضیلت اخلاقی معرفت است و هر کس معرفت اخلاقی به دست آورد، به صورت طبیعی عمل اخلاقی را تحقق خواهد بخشید. اما بیشتر اندیشمندان پس از او، این نظر را نقد کردند و معتقدند میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی شکاف وجود دارد؛ بسیاری از افراد به خوبی و بدی افعال آگاه‌اند؛ اما در عمل، آن‌ها را رعایت نمی‌کنند. در اینجا بحث انگیزش اخلاقی مطرح می‌شود؛ یعنی بسیاری از افراد با معرفت اخلاقی تنها به سوی عمل اخلاقی تحریک نمی‌شوند، بلکه محرک‌های دیگری لازم است تا انگیزه اخلاقی آن‌ها فعال شود. روان‌شناسان اخلاق، انگیزش اخلاقی را از مباحث مهم خود می‌دانند.

با توجه به این نکته، پرسش اساسی درباره آیتی که طرفداران سودگرایی اسلامی بدان تمسک کرده‌اند این است که آیا این آیات ملاک و معیار ارزش اخلاقی را ارائه می‌دهند یا صرفاً انگیزه‌بخش هستند؟ مرور آیات قرآن نشان می‌دهد که بیشتر در مقام انگیزه‌بخشی هستند. جالب این است که خود سبحانی‌نیا نیز در موارد مختلف به نقش انگیزه‌ای چنین آیاتی اشاره کرده است؛ برای مثال:

- درباره معیار چهارم (دوری و نزدیکی) می‌گوید: «بنابراین، می‌بینیم که حتی براساس آموزه‌های دینی نزدیک‌بودن منفعت، به‌عنوان انگیزه^۱ در انتخاب عمل تأثیرگذار است و به همین دلیل، نزدیک‌دانستن آخرت باعث نمی‌شود تا انسان‌ها

۱. ایرانیک‌های کلمات در نقل قول‌های مستقیم از سوی نویسنده این مقاله است، به جهت تأکید بر نکته اصلی.



- کمتر درصدد ترجیح منافع دنیوی بر منافع اخروی باشند» (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۷).
 - در جای دیگر می‌نویسد: «برای اینکه انسان متاع ناچیز دنیا را بر نعمت‌های بزرگ اخروی ترجیح ندهد، عذاب و زیان‌های اخروی را به او یادآور شده ... و از این طریق، انگیزه انجام کارهای نیک را در او دوچندان می‌کند» (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۴).
 - در چکیده مقاله خود نیز بیان می‌کند: «نگارنده ... در پی تکمیل و تصحیح معیارهای هفت‌گانه بنّام با تکیه بر مضامین اخلاقی قرآن و حدیث در جهت تشویق بشر به سمت ایمان به خدا و معاد و رعایت اصول اخلاقی است» (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹).
- این عبارات نشان می‌دهد که آیات مورد استناد، در مقام انگیزه‌بخشی برای مراعات ارزش‌های اخلاقی هستند، نه در مقام ارائه ملاک و معیار ارزش اخلاقی. به عبارت دیگر، در این بحث خلطی میان جهت وجودشناختی و روان‌شناختی رخ داده است؛ کسب ملاک و معیار ارزش اخلاقی به جهت وجودشناختی، و انگیزه‌بخشی به مباحث روان‌شناختی مربوط است.

۵-۳. تعارض درونی

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، سبحانی‌نیا تلاش می‌کند سودگرایی بنّام را با توجه به سود و لذت اخروی تعدیل کند و نظریه هنجاری قرآن را سودگرایانه معرفی نماید. او سعی دارد معیارهای هفت‌گانه بنّام را با قرآن سازگار کند و شواهدی از آیات ارائه دهد؛ اما در نتیجه‌گیری، نکته‌ای را بیان می‌کند که با سودگرایی سازگاری ندارد. او می‌گوید: «تبدیل نظریه اخلاقی بنّام به نظریه سودگرایی اسلامی به این معنا نیست که دین اسلام سودگرایی را تنها نظریه اخلاقی می‌داند و تأیید می‌کند، زیرا با مراجعه به منابع دینی خواهیم دید که رضوان خدا و کسب خشنودی او مرتبه‌ای بالاتر و کامل‌تر از سودگرایی اسلامی بوده و بنا به تعبیر حضرت علی علیه السلام آن، عبادت آزادگان است و این، عبادت تجار» (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۴۱). از این سخن برمی‌آید که ارزش اخلاقی افعال در اسلام براساس رضایت و خشنودی خداوند است، نه بیشترین لذت برای بیشترین افراد. رضایت خداوند متوجه تک‌تک افراد است و این به‌نوعی

خودگرایی اخلاقی است، نه سودگرایی؛ یعنی انسان باید کاری انجام دهد که خدا از او راضی باشد، چه بیشترین لذت برای دیگران حاصل شود و چه نشود.

با این نگاه، معیار اصلی ارزش اخلاقی رضایت خداوند است، نه بیشترین لذت برای بیشترین افراد. از سوی دیگر، پاداش‌ها و لذات اخروی نیز ناظر بر کارهای تک‌تک افراد است، نه بیشترین افراد. بنابراین نظریه اخلاقی هم‌زمان نمی‌تواند سودگرایانه و خودگرایانه باشد. حضرت علی (ع) مردم را در عبادت به سه دسته تقسیم کرده است: برخی به امید بهشت عبادت می‌کنند، برخی به ترس از جهنم، و برخی خدا را اهل عبادت می‌یابند. این تقسیم‌بندی در مقام انگیزه‌بخشی است، نه ملاک و معیار ارزش اخلاقی. خوبی عبادت خدا وابسته به پیامدهای آن نیست، بلکه به این است که خدا سزاوار عبادت است، هرچند برخی انگیزه‌های نادرست داشته باشند. بنابراین عبادت آزادگان برای کسب رضایت خدا، اگر در مقام ملاک و معیار ارزش اخلاقی هم بررسی شود، نشان‌دهنده خودگرایی اخلاقی است، نه سودگرایی. ۴-۵. هدف از ارائه

نظریه اخلاقی

هدف از ارائه نظریه اخلاقی، علاوه بر مشخص کردن مبنای ارزش اخلاقی (که هدفی نظری است)، فراهم کردن راهنمای عملی برای فاعل‌های اخلاقی است. بدین ترتیب، افراد می‌توانند در مقام عمل، اخلاقی‌بودن افعال را تشخیص دهند و مطابق آن عمل کنند و در تصمیم‌گیری اخلاقی دچار سردرگمی نشوند. به همین دلیل، برخی، اخلاق هنجاری را به دو بخش تقسیم کرده‌اند:

۱. اخلاق هنجاری نظری: به دست آوردن ملاک و معیار ارزش اخلاقی.
۲. اخلاق هنجاری عملی یا اخلاق کاربردی: پیاده‌سازی این معیارها در موارد خاص و جزئی.

برنارد گرت اخلاق کاربردی را به معنای «کاربست نظریه اخلاقی در موارد خاص» تعریف کرده است (Gret, 1982, pp. 51-52)؛ درحالی‌که برخی دیگر مانند بیوشامپ (Beauchamp, 2003, p. 3) این تعریف را محدود می‌دانند و اخلاق کاربردی را هرگونه





استفاده از نظریه و روش‌های فلسفی برای حل معضلات اخلاقی در حرفه‌ها، فناوری و غیره می‌دانند. در هر صورت، نظریه اخلاقی باید در عمل به کار آید و قابل استفاده باشد.

سودگرایی بتنام، فارغ از اشکال محاسبه سود، نظریه‌ای ساده و عملی است و می‌تواند به راحتی راهنمای عمل برای افراد باشد. اما آیا سودگرایی اسلامی این ویژگی را دارد؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است:

- عدم امکان دسترسی به لذات اخروی بیشترین افراد: از آنجا که انسان نمی‌تواند تحقق این معیار را در عمل مشاهده یا محاسبه کند، این نظریه در عمل راهنمایی ندارد.

- بار راهنمایی عمل بر دوش دین: ارائه‌کننده نظریه، چنین انتظاری از نظریه خود ندارد و تأکید می‌کند که دین با تعیین اعمال و رفتار اخلاقی، بار محاسبه و تصمیم‌گیری اخلاقی را از دوش بشر برداشته است.

با این نگرش، در واقع هیچ نظریه‌ای ارائه نشده است که به تنهایی راهنمای عمل انسان باشد، بلکه در همه امور، باید به دین مراجعه کرد و آموزه‌های دینی را راهنمای عمل خود قرار داد. البته روشن است که رجوع به دین، در مواردی که ارزش‌های اخلاقی قابل فهم از طریق عقل وجود دارند، آموزه‌های دینی اغلب همان حکم عقل را تأیید می‌کنند و چنین رویکردی ممکن است پیامدها و لوازم خاصی به دنبال داشته باشد که برخی از آن‌ها در مباحث پیشین به آن اشاره شده است.

۵-۵. ابهاماتی در تحلیل معیارهای هفت‌گانه

در تحلیل معیارهای هفت‌گانه ابهاماتی مشاهده می‌شود. یکی از مهم‌ترین آن‌ها این است که سبجانی‌نیا مؤیدات قرآنی سودگرایی را به گونه‌ای تفسیر کرده است که گویی پاداش‌های اخروی همان لذت هستند؛ اما به نظر می‌رسد مفهوم پاداش با مفهوم لذت متفاوت است:

- لذت مقوله‌ای کیفی است که معمولاً شدت و ضعف دارد.
- منفعت یا پاداش مقوله‌ای کمی است که با زیاد یا کم بودن توصیف می‌شود.

• برای مثال، معیار دوم بتنام (مدت) ناظر به کمیت است، نه به معیار اول (شدت). در معیار سوم به قطعیت و حتمی بودن لذت پرداخته شده است. پرسش این است که حتمی بودن از منظر چه کسی است؟ در سودگرایی بتنام، حتمی بودن یا نبودن لذت از نظر فاعل اخلاقی است، نه شخص دیگری. در توضیحات ارائه شده، حتمی بودن لذت آخرت از منظر خدا مطرح شده است. اینجا نیز خلط میان دیدگاه فاعل اخلاقی و خداوند رخ داده است.

در معیار چهارم (دوری و نزدیکی) نیز ابهام وجود دارد. مردم آخرت را دور می‌بینند؛ اما خدا آن را نزدیک می‌بیند. بتنام معیار دوری و نزدیکی را برای انتخاب میان افعالی به کار می‌برد که یکی لذت نزدیک ایجاد می‌کند و دیگری لذت دور. اما وقتی دوری و نزدیکی از منظر خدا تحلیل شود، چگونه می‌توان انتخاب اخلاقی انجام داد؟

در معیار پنجم (بارآوری) نیز ابهام وجود دارد. آیا مراد بارآوری برای بیشترین افراد است یا بارآوری برای خود فاعل اخلاقی؟ در سودگرایی بتنام، معیار بارآوری برای بیشترین افراد است؛ اما در تقریر ارائه شده، بارآوری بیشتر به نفع خود فاعل اخلاقی است. این نشان‌دهنده تقریری خودگرایانه از اخلاق اسلامی است، نه سودگرایانه.

بتنام معیار بارآوری را به گونه‌ای تعریف می‌کند که در مواجهه با دو عمل، عملی که بارآور است برگزیده شود؛ اما در تقریر ارائه شده، برای بارآوری به آیات و روایاتی تمسک شده است که خداوند پاداش‌های مضاعف در دنیا به افراد می‌دهد. این برداشت دقت نکرده است که افزودن پاداش‌ها برای تشویق مؤمنان است، نه معیار ارزش اخلاقی؛ برای مثال، وعده پاداش ده برابر برای عمل نیک، در مقام انگیزه‌بخشی است، نه ارائه ملاک اخلاقی. علاوه بر این، چنین رویکردی تأییدکننده خودگرایی اخلاقی است، نه سودگرایی؛ زیرا پاداش و لذت اخروی به خود فاعل اخلاقی تعلق می‌گیرد، نه به بیشترین افراد.

۵-۶. یک‌سویه‌نگری به آیات قرآن و فقدان دید جامع





برای استنباط نظریه اخلاقی از قرآن، لازم است علاوه بر بررسی عقلانی نظریه، نگاهی جامع و همه‌جانبه به آیات قرآن داشت. نمی‌توان صرفاً با توجه به آیاتی که به غایت افعال آدمی در آخرت اشاره دارند، تقریری غایت‌گرایانه یا سودگرایانه از اخلاق قرآن ارائه کرد. صرف‌نظر از اشکالاتی مانند عدم امکان تقریر سودگرایانه از اخلاق اسلامی و دیگر اشکالات مطرح‌شده، بسیاری از آیات قرآن حسن و قبح ذاتی افعال را مورد تأیید قرار می‌دهند. براین اساس، نظریه اخلاقی مورد قبول باید وظیفه‌گرا باشد، نه سودگرایانه. پرسش اساسی این است که چگونه می‌توان تقریر وظیفه‌گرایانه را با تقریر سودگرایانه جمع کرد؟ آیا اساساً سودگرایی با حسن و قبح ذاتی عقلی قابل جمع است؟ از منظر سودگرایی، افعال صرف‌نظر از پیامدها، خالی از ارزش اخلاقی هستند؛ درحالی‌که براساس حسن و قبح ذاتی، افعال فی‌نفسه دارای ارزش اخلاقی‌اند.

نتیجه‌گیری

برخی پژوهشگران، ازجمله سبحانی‌نیا، تلاش کرده‌اند تقریری سودگرایانه از اخلاق اسلامی ارائه دهند. او با پذیرش اصل نظریه سودگرایی جرمی بتنام و جرح و تعدیل آن، سعی کرده است آن را به‌عنوان نظریه اخلاق قرآنی تبیین کند. در این رویکرد، با تعمیم مفهوم سود و لذت به لذت و سود اخروی، شواهدی از آیات و روایات برای تبیین معیارهای هفت‌گانه بتنام ارائه شده است.

بااین‌حال، این تقریر با اشکالات پرشماری مواجه است:

۱. عدم امکان تقریر سودگرایانه از اخلاق اسلامی؛
 ۲. خلط میان ملاک و معیار ارزش اخلاقی و انگیزه‌بخشی؛
 ۳. تعارض درونی نظریه؛
 ۴. ناتوانی در تحقق هدف از ارائه نظریه و راهنمایی عملی برای فاعل‌های اخلاقی؛
 ۵. ابهاماتی در تحلیل معیارهای هفت‌گانه براساس آیات قرآن؛
 ۶. عدم جامع‌نگری به آیات قرآن و تمرکز یک‌سویه بر پاداش‌های اخروی.
- به‌طور خلاصه، تلاش برای جمع میان سودگرایی و اخلاق اسلامی - آن‌هم باتکیه بر

خوانشی گزینشی از آیات و معیارهای پیامدگرا - نه تنها با اصول سودگرایی و مبانی قرآنی ناسازگار است، بلکه نمی تواند یک نظریه اخلاقی عملی و راهنما برای فاعل های اخلاقی ارائه دهد.



فهرست منابع

* قرآن کریم (مترجم: محمد مهدی فولادوند)

** نهج البلاغه

ابن ابی الحدید. (۱۹۶۵م). شرح نهج البلاغه (ج ۱۲). بیروت: دار احیاء الکتب العربی.
سبحانی، جعفر. (۱۳۷۷). حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان (علی. ربانی گلپایگانی، ویراستار). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
سبحانی‌نیا، محمد تقی. (۱۳۸۹). بررسی معیارهای هفت گانه جرمی بنتام با تکیه بر آموزه‌های اسلامی. معرفت اخلاقی، ۲(۲)، صص ۴۴-۲۹.

شیروانی، علی. (۱۳۷۸). ساختار کلی اخلاق اسلامی. قبسات، ۴(۱۳)، صص ۴۴-۳۸.
فرانکنا، ویلیام. (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق (مترجم: هادی صادقی). قم: مؤسسه فرهنگی طه.
مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۴). دروس فلسفه اخلاق (چاپ پنجم). تهران: انتشارات اطلاعات.
مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی (نگارش: احمد حسین شریفی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
نصیری، منصور. (۱۳۸۹). نظریه «برین سودگرایی» در اخلاق و تطبیق آن با نظریه سودگرایی رایج. پژوهش‌نامه اخلاق، ۳(۹)، صص ۳۶-۹.

Beauchamp, T. L. (2003). "The Nature of Applied Ethics." In R. G. Frey & Christopher Heath Wellman (Eds.), *A Companion to Applied Ethics* (pp. 1-16). Malden, MA: Blackwell Publishing.

Gert, Bernard (1982). Licensing Professions: Preliminary Considerations. *Business and Professional Ethics Journal*, 1(1), pp. 51-60.

Palmer, M. (1995). *Moral Problems, A Coursebook for Schools and Colleges*. Cambridge: The Lutterworth Press.

Rachels, J. (2003). *The Elements of Moral Philosophy* (4th ed.). New York: McGraw Hill.



A Rereading of Plantinga's Theory of Warrant in Light of Criticisms from Virtue Epistemology and Social Epistemology



Fahime Khoshnevisan 

PhD, Philosophy of Religion, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Payam-e Noor
University, Center for Graduate Studies, Tehran, Iran.
fahimekhoshnevisan@gmail.com

Article Info	EXTENDED ABSTRACT
Article Type: Research Article history: Received: 2025/10/05 Revised: 2026/03/11 Accepted: 2026/07/10 Online Publication: 2026/09/23 Keywords: Plantinga, warrant, virtue epistemology, social epistemology	The main issue of the article is a rereading of Plantinga's theory of warrant based on criticisms put forward by virtue and social epistemologists. In epistemology, by distinguishing between justification and warrant and criticizing traditional foundationalism, Plantinga proposes an epistemic model in which religious beliefs are regarded as basic and warranted beliefs, provided they are employed within the context of proper epistemic functioning. In contemporary epistemology, Plantinga's theory of warrant is presented as an important model in justifying religious belief, in which the proper function theory along with the reformed epistemological approach, in a new synthesis, offers a new meaning of "warrant" in cognition. Contrary to traditional approaches that mainly emphasize argumentative and rational justification, Plantinga's theory—especially in the field of the epistemology of religion—replaces
Cite this article	Khoshnevisan, F. (2026). A Rereading of Plantinga's Theory of Warrant in Light of Criticisms from Virtue Epistemology and Social Epistemology. <i>Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection</i>, 31(3), pp. 37-68. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73101.2288



© **The Author(s)** ; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73101.2288>

"justification" with "warrant" and thus makes religious belief knowledgeable. In his view, this belief must be such that it possesses warrant itself; meaning that the structural features and the epistemic process alone can determine its validity.

Among the foundational principles of this theory is reliance on the proper functioning of epistemic faculties. In Plantinga's view, a true and warranted belief is formed only when human cognitive faculties operate properly and are designed toward the realization of truth. In this regard, he points to four essential conditions for the proper functioning of epistemic faculties: first, the faculties must function properly; second, these faculties must operate in their appropriate environment; third, the faculties must operate with pre-designed programs; and fourth, the faculties must operate in accordance with the goals determined for them. If these four parameters are observed in the cognitive process, the faculties will operate effectively and reliably, and the beliefs derived from them will be knowledgeable and valid.

Nevertheless, in recent decades, new epistemological changes and developments—such as the two prominent currents of virtue epistemology and social epistemology—have provided new contexts for critiquing and rethinking Plantinga's view. In virtue epistemology, attention to the moral and epistemic virtues of the knowing subject, such as honesty, courage, and epistemic humility, holds a special place. This approach emphasizes that a justified belief must be shaped not only structurally, but also ethically, based on the virtues of the knowing subject. On the other hand, social epistemology, by emphasizing the importance of social conditions, power, and trust in epistemic processes, highlights that social structures can heavily influence the production and justification of epistemological beliefs.

These two approaches can, on the one hand, play a role in better understanding and strengthening Plantinga's theory of warrant; however, on the other hand, they raise new questions that may challenge Plantinga's model. From this perspective, the main questions are: Does Plantinga's "proper function" model harmonize with new concepts such as religious virtues and epistemic justice or not? In other words, can this

model, whose basis is placed upon the rational and teleological design of cognitive faculties, be horizon-aligned with the emphasis of virtue and social epistemology—which pay more attention to the human agent and social contexts?

This article, with an analytical-critical approach and with the aim of examining the foundations of this view and its relation to contemporary epistemological developments, evaluates the possibility of rereading it in light of epistemic virtues and the social contexts of religious belief.

The present research, with the aim of critically rereading the theory of warrant in the epistemology of religion, concludes that despite Plantinga's efforts to save the rationality of religious belief against skeptical challenges, his theory of warrant at some levels—especially in the domains of epistemic reflection, the agent's cognitive virtues, and the impacts of social contexts in the formation of beliefs—faces structural shortcomings. Plantinga emphasizes in his theory that religious belief must originate from a sound cognitive system that operates in accordance with divine design; however, in this framework, he ignores many of the complex epistemological aspects that seem necessary in contemporary conditions; in particular, he does not pay attention to the agent's responsibility in evaluating and critiquing their own beliefs, and downplays the important impacts of power relations in social structures and its effect on the validity of religious beliefs.

While Plantinga's theory emphasizes features such as the proper functioning of cognitive faculties and their conformity with divine goals, contemporary theories of virtue and social epistemology emphasize that the epistemic process cannot be complete merely as a mental and cognitive mechanism. These approaches emphasize the role of the epistemic agent's moral virtues and consider belief as the product of an ethical, conscious, and responsible action of the individual. Among the prominent views in this field, one can point to the views of Sosa and Zagzebski in virtue epistemology, who consider knowledge as the result of moral virtues such as honesty, humility, and rigor. Similarly, theorists like Fricker in social epistemology specifically point to the role of social contexts, trust, and power structures in epistemic processes.



This research suggests that in order to reconstruct and strengthen Plantinga's theory of warrant in the contemporary world, the concept of knowledge must be expanded from a passive mechanism to an active, reflective, ethics-oriented, and social process. In the reconstructed model, a religious belief is considered warranted not only when it originates from a sound and valid cognitive system, but also as a result of the conscious, reflective, and virtue-driven action of the epistemic agent. In this proposed integrative model, the goal is that while preserving the internal coherence and structure of Plantinga's model, we update it with contemporary and postmodern epistemological concerns. This updating not only leads to the strengthening of the rationality of religious belief, but also links it to the ethical and social realm of knowledge.



بازخوانی نظریه ضمانت پلاتینگا در پرتو نقدهای معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و اجتماعی



فهیمة خوشنویسان

دکتری تخصصی فلسفه دین، دانشکده الهیات علوم اسلامی، دانشگاه پیام نور مرکز تحصیلات تکمیلی تهران، تهران، ایران.
khoshnevisan.philo.reli@student.pnu.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
مسئله اصلی مقاله، بازخوانی نظریه ضمانت پلاتینگا براساس نقدهای واردشده ازسوی معرفت‌شناسان فضیلت‌محور و اجتماعی است. پلاتینگا در معرفت‌شناسی، با تمایز نهادن میان توجیه و تضمین و نقد مبنای سستی، مدل معرفتی نوینی را مطرح می‌کند که در آن، باورهای دینی به مثابه باورهایی پایه و تضمین‌شده تلقی می‌شوند، مشروط بر آنکه در بستر عملکرد صحیح معرفت‌شناسی به کار گرفته شوند. در این میان، نظریه ضمانت با اتکا بر عملکرد صحیح معرفت‌شناسی، با نقدهایی از جانب رویکردهای معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و اجتماعی مواجه شده است. این مقاله با رویکردی تحلیلی - انتقادی، و باهدف بررسی مبانی این دیدگاه و نسبت آن با تحولات معرفت‌شناختی معاصر، امکان بازخوانی آن را در پرتو فضایل معرفتی و زمینه‌های اجتماعی باور دینی ارزیابی می‌کند. مقاله حاضر با بازخوانی نظریه ضمانت، به تحلیل عناصر مغفول‌مانده‌ای چون فضایل معرفتی، زمینه‌مندی اجتماعی و مسئولیت معرفتی می‌پردازد.	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۹ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱
	کلیدواژه‌ها: پلاتینگا، ضمانت، معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و اجتماعی

استناد: خوشنویسان، فهیمة. (۱۴۰۵). بازخوانی نظریه ضمانت پلاتینگا در پرتو نقدهای معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و اجتماعی. نقدونظر، ۳۱(۳)، صص ۳۷-۶۸.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73101.2288>



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که بازخوانی مدل ضمانت در قالب یک الگوی تلفیقی - با بهره‌گیری از معرفت‌شناسی فضیلت‌محور زاگزبسکی و سوسا و معرفت‌شناسی اجتماعی فریگر - چارچوبی منسجم‌تر و پاسخ‌گوتر برای تبیین عقلانیت باور دینی فراهم می‌کند. در این رویکرد، افزودن عناصر فضیلت‌محور همچون تواضع، صداقت و شجاعت معرفتی، در کنار ملاحظات اجتماعی مانند عدالت معرفتی، به بازخوانی دیدگاهی جامع‌تر منتهی می‌شود.



نظر
صدر

سال سی و یکم، شماره ۳، ۱۴۰۵

مقدمه

در معرفت‌شناسی معاصر، نظریه ضمانت پلانتینگا به عنوان مدلی مهم در توجیه باور دینی مطرح می‌شود که در آن، نظریه عملکرد صحیح به همراه رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در یک تلفیق جدید، معنای جدیدی از «ضمانت» در شناخت را ارائه می‌دهد. برخلاف رویکردهای سنتی که عمدتاً بر توجیه استدلالی و عقلانی تأکید دارند، نظریه پلانتینگا، به ویژه در حوزه معرفت‌شناسی دینی، «ضمانت» را جایگزین «توجیه» می‌کند و به این ترتیب باور دینی را معرفت‌مند می‌سازد. در دیدگاه او، این باور باید به گونه‌ای باشد که خود دارای ضمانت باشد؛ به این معنا که ویژگی‌های ساختاری و فرایند معرفتی، به تنهایی می‌توانند اعتبار آن را تعیین کنند.

از اصول بنیادین این نظریه، اعتماد به عملکرد صحیح قوای معرفتی است. در دیدگاه پلانتینگا، باور صادق و دارای ضمانت، فقط زمانی شکل می‌گیرد که قوای معرفتی انسان به طور صحیح عمل کنند و در راستای تحقق صدق، طراحی شده باشند. در این راستا، او به چهار شرط اساسی برای عملکرد صحیح قوای معرفتی اشاره می‌کند: نخست، قوا باید عملکرد صحیحی داشته باشند؛ دوم، این قوا باید در محیط مناسب خود فعالیت کنند؛ سوم، قوا باید با برنامه‌های از پیش طراحی شده عمل کنند؛ و چهارم، قوا باید مطابق با اهدافی که برای آن‌ها تعیین شده است، عمل نمایند. اگر این چهار پارامتر در فرایند شناختی رعایت شوند، قوا به طور مؤثر و موثق عمل خواهند کرد و باورهایی که از آن‌ها به دست می‌آید، معرفت‌مند و معتبر خواهند بود.

با وجود این، در دهه‌های اخیر، تغییرات و تحولات معرفت‌شناختی جدیدی مانند دو جریان برجسته معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و معرفت‌شناسی اجتماعی، بسترهای جدیدی برای نقد و بازاندیشی در دیدگاه پلانتینگا فراهم کرده‌اند. در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، توجه به فضایل اخلاقی و معرفتی فاعل شناسا همچون صداقت، شجاعت و فروتنی معرفتی، جایگاه ویژه‌ای دارد. این رویکرد تأکید دارد که باور موجه نه تنها به طور ساختاری، بلکه به طور اخلاقی نیز باید بر اساس فضایل فاعل شناسا شکل گیرد. از سوی دیگر، معرفت‌شناسی اجتماعی با تأکید بر اهمیت شرایط اجتماعی، قدرت، اعتماد





در فرایندهای معرفتی، برجسته می‌کند که ساختارهای اجتماعی می‌توانند به شدت بر تولید و توجیه باورهای معرفت‌شناختی تأثیر بگذارند.

این دو رویکرد، از یک سو می‌توانند در فهم بهتر و تقویت نظریه ضمانت پلانتینگا نقش ایفا کنند؛ اما از سوی دیگر، پرسش‌های جدیدی را مطرح می‌کنند که ممکن است مدل پلانتینگا را به چالش بکشد. از این منظر، پرسش‌های اصلی این است: آیا مدل «عملکرد صحیح» پلانتینگا با مفاهیم جدیدی چون فضایل دینی و عدالت معرفتی هم‌خوانی دارد یا نه؟ به بیان دیگر، آیا این مدل که اساس آن بر طراحی عقلانی و هدف‌دار قوای شناختی نهاده شده است، می‌تواند با تأکید معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و اجتماعی - که بیشتر به عامل انسانی و زمینه‌های اجتماعی توجه دارد - هم‌افق باشد؟

تمرکز اصلی مقاله حاضر بر این است که آیا می‌توان با استفاده از مفاهیم جدیدی چون اعتماد معرفتی، فضایل دینی و عدالت معرفتی، مدل پویاتری از توجیه باور دینی ارائه داد که از یک سو، از دستاوردهای پلانتینگا بهره‌برد و از سوی دیگر، بر محدودیت‌های آن فائق آید. این مقاله به این پرسش می‌پردازد که آیا می‌توان نظریه ضمانت پلانتینگا را در قالب این مفاهیم گسترش داد یا اینکه نیازمند بازسازی و تجدید نظر اساسی است.

فرضیه پژوهش این گونه مطرح می‌شود که نظریه ضمانت پلانتینگا در توجیه باور دینی، در صورت گنجانیدن مفاهیم معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و اجتماعی، قادر به تقویت و بازسازی خود است و می‌تواند به مدلی پویاتر و زمینه‌مندتر از توجیه باور دینی منجر شود.

با توجه به مرور پیشینه، می‌توان گفت که تاکنون بررسی انتقادی نظریه ضمانت پلانتینگا در بستر تحولات معاصر معرفت‌شناسی، به‌ویژه از منظر رویکرد فضیلت‌محور و اجتماعی، به‌طور جامع انجام نشده است. پرسش‌هایی مانند رابطه بین نظریه ضمانت و فضایل معرفتی با اعتماد معرفتی و زمینه‌های اجتماعی، هنوز به روشنی تبیین نشده‌اند. مقاله حاضر می‌کوشد این شکاف را پر کند و با تحلیلی تطبیقی، دیدگاه پلانتینگا را در نسبت با معرفت‌شناسی معاصر بازخوانی نماید و امکان بازسازی یا تقویت آن را در پرتو دیدگاه‌های جدید بررسی کند.

۱. معرفت‌شناسی عام پلاتینگا

معرفت‌شناسی عام پلاتینگا در قالب نظریه ضمانت و در پاسخ به اعتراضات گتیه مطرح شد. پلاتینگا از نظریات رایج در خصوص معرفت، از باور صادق موجه به ضمانت‌بخش بودن معرفت اشاره می‌کند. او با رویکردی برون‌گرایانه، از مسئله توجیه به تضمین تغییر عقیده می‌دهد و معرفت را باور صادق تضمین شده می‌داند. پلاتینگا با طرح نظریه کارکرد صحیح، راه وصول به باورهای صادق را ارائه می‌دهد و توجه خود را به قوای معرفتی و ویژگی‌های فاعل شناسا معطوف می‌کند. این مؤلفه‌ها اگرچه بیرون از ساختار معرفت هستند، در تولید باور صادق مؤثرند. پلاتینگا برای توصیف یک ساختار معرفتی صحیح، به مبنای‌گرایی تعدیل یافته توجه می‌کند و وجود خداوند را باوری پایه به شمار می‌آورد. پلاتینگا با رویکرد وثاقت‌گرایی، نظریه تضمین و شرایط کارکرد صحیح قوای معرفتی، چارچوب معرفت‌شناسی عام را بنیان می‌نهد (plantinga, 1993, pp. 97-199).

۱-۱. معرفت تضمین شده

پلاتینگا با رویکرد برون‌گرایانه در طرح نظریه خود، متوجه مفهوم ضمانت^۱ می‌شود؛ زیرا درون‌گرایی با مسئله توجیه و وظیفه‌گرایی در ارتباط است و ضمانت فاقد این دو ویژگی است. عدم توجه به مفهوم ضمانت و «کارکرد صحیح»^۲ قوای معرفتی در معرفت‌شناسی معاصر، باعث نقص معرفتی شده است. از نظر پلاتینگا، ضمانت عنصری است که به واسطه آن، باور صادق از علم متمایز می‌شود. پلاتینگا در نام‌گذاری این عنصر معتقد است که این مفهوم بار معنایی خاصی را تداعی نمی‌کند. این ضمانت امری هنجاری یا ارزشی است. این بدین معناست که نسبت دادن ضمانت به یک باور، به معنای ارزیابی ایجابی و مثبت آن شخص یا آن باور تلقی می‌شود. بنابراین باور ضمانت‌دار در مقایسه با باور فاقد ضمانت برای اعتمادورزیدن برتر است و به لحاظ

1. Warrant
2. correct operation





معرفتی در وضعیت مثبت قرار می‌گیرد. از دیگر ویژگی‌های ضمانت، درجه‌داربودن آن است؛ بدین معنا که ضمانت امری تشکیکی و دارای مراتب است؛ برخی باورهای ما در مقایسه با بعضی دیگر بیشتر یا کمتر از ضمانت برخوردارند (plantinga, 1993, pp. 4-5).

پلانتینگا شرایط چهارگانه ضمانت قوای معرفتی را این گونه مطرح می‌کند: قوای معرفتی دست‌اندرکار تولید باور، صحیح عمل کنند و در محیط معرفتی که برای آن طرح‌ریزی شده‌اند، فعالیت کنند. قوا برای هدف تولید باور صادق، طرح‌ریزی شده باشند و طراحی قوای تولید باور صادق، طراحی نیکو و شایسته‌ای باشد. برای ضمانت داشتن باور نه تنها آن باور باید دارای کارکرد صحیح باشد، بلکه محیط باید متناسب با قوای معرفتی باشد که برای آن طرح‌ریزی شده است. گاه ممکن است دو باور، هر دو در محیط معرفتی متناسب با کارکرد قوای معرفتی شکل گرفته باشند، اما یکی از آن‌ها در مقایسه با دیگری از ضمانت بیشتری برخوردار باشد. درجه‌داربودن ضمانت از شرط آخر برمی‌خیزد. تنها مؤلفه‌ای که به ضمانت، ویژگی ذومراتب‌بودن می‌دهد، شرط آخر است؛ یعنی احتمال اینکه نظام باورساز ما خوب عمل کند تا باورهایش صادق باشد می‌تواند متغیر باشد و همین امر، ویژگی درجه‌داربودن ضمانت را فراهم می‌کند. مفهوم طرح و برنامه در کانون تحلیل پلانتینگا قرار دارد. ما ویژگی‌هایی داریم که در طرح و برنامه ما لحاظ شده است و عمل ما مطابق با آن‌ها صورت گیرد. برای قوای معرفتی برنامه‌ای در نظر گرفته شده که در راستای رسیدن به صدق طراحی شده است. بنابراین طراحی قوای معرفتی باید به گونه‌ای باشد که آمار صدق آن بسیار بالا باشد.

او پس از این شروط چهارگانه، درصدد نشان‌دادن ضمانت در ساختار معرفتی انسان‌هاست تا بتواند آن را با کارکرد صحیح تبیین کند (plantinga, 1993, pp. 9-22).

پلانتینگا پس از شرایط ضمانت، به اطلاق نظریه کارکرد صحیح بر جنبه‌های مختلف حیات معرفتی می‌پردازد. از نظر او، همه باورهای برآمده از منابعی نظیر خودآگاهی، حافظه، اذهان دیگر، ادراک حسی، باورهای پیشینی و استقرایی، چنانچه دارای ضمانت باشند، علم تلقی می‌شوند. قوای معرفتی ما به گونه‌ای است که باورهای مختلفی را سامان

می‌دهد. بخش ورودی آن‌ها برخی از جنبه‌های معرفتی ما انسان‌ها، تجربیات و نحوه خاصی از پدیدارشدن است و در بخش خروجی، شاهد باورهای همچون باورهای حسی و حافظه و ... هستیم (plantinga, 1993, p. 139).

پلانتینگا پس از بیان نظریه کارکرد صحیح و شرایط ضمانت، از مبناگرایی^۱ سخن می‌گوید تا به نسبت و سازگاری نظریه کارکرد صحیح با مبناگرایی دست یابد. به اعتقاد او، معیار مبناگرایی سنتی برای توجیه باورها کافی نیست. او با طرح دیدگاه خود نشان داد که بسیاری از باورهای ما باورهای پایه هستند؛ باورهایی که همگان بی‌هیچ استدلالی آن‌ها را می‌پذیرند، حال آنکه نه بدیهی‌اند، نه حسی و نه خطاناپذیر (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۴۷۶). بنابراین در مبناگرایی معتدل، با دو مؤلفه باور پایه و باور خطاناپذیر مواجه هستیم. پایه و خطاناپذیر بودن باورها بسته به عملکرد قوای معرفتی و وضعیت مناسب فاعل شناساست (علم‌الهدی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۵۳) به نظر پلانتینگا، بسیاری از اعتقادات دینی می‌توانند واقعاً پایه باشند. طرح پیگیر پلانتینگا برای توجیه باور دینی، او را به این اندیشه سوق داده است که اعتقاد به خداوند می‌تواند عقیده‌ای حقیقتاً پایه و کاملاً موجه باشد، بی‌آنکه برای توجیه آن، به براهین معمول اثبات وجود خدا - نظیر برهان نظم، معجزات و مانند آن - نیاز باشد (Plantinga, 1983, p. 80).

۲-۱. معرفت‌شناسی دینی

در معرفت‌شناسی دینی، پلانتینگا به پایه‌بودن و ضمانت‌دار بودن باور به وجود خدا تأکید می‌کند. او با نقد نظریه‌های مبناگرایی و قرینه‌گرایی، به بیان اعتبار باور دینی می‌پردازد. معرفت‌شناسی دینی او در قالب مدلی توسعه‌یافته مطرح می‌شود که این مدل، توصیفی از تمایل ذاتی انسان‌ها به دیدن خداوند در خلقت است، تمایلی به نام حس الوهی. این تمایل ذاتی ناشی از شرایط مختلف است و مبتنی بر باورهای استنتاجی نیست. پلانتینگا در معرفت‌شناسی دینی، تنها قوه‌ای معرفتی که از دیگر قوای معرفتی

1. fundamentalism





جدا می‌کند و از نحوه کارکردش سخن می‌گوید، قوه حس الوهی^۱ است. (plantinga, 2000, p. 168). بنابراین حس الوهیت جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا این حس موجد باور به وجود خداوند است و باور دینی زائیده حس الوهی است. اگر این قوه دارای وضعیت مناسب باشد، باعث ضمانت می‌شود. با حس الوهی تجربیاتی از خداوند به دست می‌آوریم که آنی و بدون استنتاج به ذهنمان خطور می‌کند؛ از این رو این حس، باور دینی ضمانت‌دار به وجود می‌آورد (عظیمی دخت شورکی، ۱۳۹۴، ص ۳۹۵).

حس خداشناسی در دو فرایند، مولد باور دینی پایه است: (۱) حس خداشناسی در موقعیت مناسب درست کار کند. (۲) حس خداشناسی بالقوه خاموش شده با تحریک درونی روح القدس درست کار کند. در فرایند اول، افزون‌بر نیکوبودن عملکرد حس خداشناسی، فاعل شناسا با انجام فضایل اخلاقی زمینه تولید باور دینی یقینی را فراهم آورده است. در فرایند دوم، با تحریک درونی روح القدس، حس خداشناسی باور دینی پایه تولید می‌کند (plantinga, 2000, p. 178).

۲. انواع معرفت‌شناسی فضیلت

معرفت‌شناسی فضیلت محور پاسخی است به بحران‌های معرفت‌شناسی سنتی، به ویژه انتقادات به نظریه موجه‌سازی کلاسیک که عمدتاً بر برون‌گرایی یا درون‌گرایی باور تأکید داشت و از عاملیت فاعل معرفتی غفلت می‌کرد. این رویکرد درصدد آن است که به جای تمرکز بر ویژگی‌های گزاره‌ای یا شرایط بیرونی، بر «فضایل شناختی»^۲ فاعل معرفتی تمرکز کند، و معرفت را محصول کنش فضیلت‌مندانه فاعل بداند (Zagzebski, 1996, pp. 165-170).

در این رویکرد، ارزیابی معرفت به جای تمرکز بر خصوصیات باور بر خصوصیات باورنده تأکید می‌کند. ویژگی‌هایی از قبیل قوای شناختاری، فرایندهای موثق و

1. divine sense

2. epistemic virtues

خصوصیات اخلاقی در دستیابی به معرفت مؤثر است. هریک از معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا به یکی از خصوصیات باورنده پرداخته‌اند. پلاتینگا معتقد است انسان به‌طور خدادادی با قوای شناختاری به دنیا می‌آید و واجد فضایل عقلانی بالقوه طبیعی است. از نظر سوسا، انسان دارای فضایل عقلانی ذاتی و اکتسابی است و باورهای حاصل از عملکرد این فضایل باورهای شایسته‌اند. از نظر زاگزبسکی، در معرفت‌شناسی، افزون‌بر مفاهیمی همچون مسئولیت معرفتی، وظیفه معرفتی و هنجارها و قواعد معرفتی، از مفاهیم ارزشیابانه معرفتی و اخلاقی، از جمله فضایل عقلانی و اخلاقی نیز برای ارزیابی وضعیت و عملکرد معرفتی فاعل استفاده می‌شود. فضایل عقلانی و اخلاقی در تحصیل معرفت مؤثرند. نیت و انگیزه، احساس و اراده فاعل شناسا بر باورسازی تأثیر دارند (ثابتی‌پور و رضایی، ۱۴۰۲، صص ۵۵-۵۷).

۱-۲. معرفت‌شناسی فضیلت‌محور^۱ زاگزبسکی

زاگزبسکی برای پاسخ به معضل گتیه براساس تبیین خود از فضایل فکری و متناظر با تعریف عمل صحیح، تعریفی از معرفت ارائه داد و مدعی بود که تعریف وی به دام معضل گتیه و معضل ارزش گرفتار نخواهد شد. زاگزبسکی معرفت را باوری برآمده از عمل مبتنی بر فضایل فکری می‌داند. او مؤلفه صدق را با فضیلت فکری منحل ساخته است. بنابراین معرفت باور برآمده از عمل مبتنی بر فضیلت است. معرفت باور صادقی است که حاصل انگیزه‌ها و اعمال معرفتی فضیلت‌مندانه باشد (Zagzebski, 1996, p. 283). و در اولین گام، به تبیین ماهیت فضایل می‌پردازد. او فضیلت را یک شایستگی و ویژگی نهادینه‌شده در شخص می‌داند؛ کیفیاتی که شامل ویژگی‌هایی مانند حکمت، شجاعت، نیک‌خواهی، عدالت، صداقت و بخشنده‌گی خواهند بود (Zagzebski, 1996, p. 89).

ماهیت فضایل عواطف، اراده، و ویژگی‌های شخصیتی انسان در شکل‌گیری باور مؤثر است. مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی و عقلانی، فرایند اعتمادپذیری شکل‌گیری

1. Virtue-Based Epistemology





باور در فاعل شناسا را به وجود می‌آوردند و فاعل شناسای فضیلت‌مند با احتمال زیاد موفق به باور صادق می‌شود (Zagzebski, 2001, p. 210). اگر فاعل شناسا فضایل معرفتی را کسب کند، احتمال اینکه به باور صادق دست یابد بیشتر است. این سطح فضیلت، سطح معرفت را تعیین می‌کند و هرچقدر سطح فضایل به کارگرفته‌شده در شناخت بالاتر رود، سطح اعتبار فرایند شناخت بیشتر می‌شود (Zagzebski, 1996, pp. 81-83).

انسان دارای دو ویژگی است: ذاتی و اکتسابی. ویژگی‌های ذاتی به‌طور فطری در انسان وجود دارند و به دو دسته فضایل عقلانی و اخلاقی تقسیم می‌شوند. فضایل اکتسابی را فاعل در طی زمان به دست می‌آورد و در شخصیت او رسوخ می‌کند و از ویژگی‌های شخصیتی فرد می‌شود. از نظر زاگزبسکی، ویژگی‌های اکتسابی تفاوت مهمی با ویژگی‌های ذاتی دارند. فاعل شناسا به‌طور ارادی ویژگی‌های اکتسابی را در خود ایجاد می‌کند. فاعل در راه کسب ویژگی‌های اکتسابی می‌تواند رشد کند و به کمال برسد و امکان کسب رذیلت مقابل آن برای فاعل وجود دارد. (Zagzebski, 1996, p. 106).

زاگزبسکی معتقد است که میان فضیلت و مهارت تمایز وجود دارد. مهارت‌ها فضیلت به شمار نمی‌آیند؛ زیرا در مقابل هر فضیلت یک رذیلت وجود دارد؛ اما در مورد مهارت این گونه نیست. در مقابل مهارت، فقدان مهارت وجود دارد؛ اما فقدان فضیلت به معنای وجود رذیلت نیست. کودکان فاقد فضیلت هستند؛ اما این به معنای رذیلت‌مند بودن ایشان نیست (Zagzebski, 1996, p. 129).

از نظر زاگزبسکی، برای انجام عمل صحیح نیازمند دارا بودن فضایل نیستیم، بلکه صرف وجود انگیزه فضیلت‌مندانه کفایت می‌کند. او انگیزه را به بالفعل و بالقوه تقسیم می‌کند. انگیزه انجام عملی خاص برای رسیدن به هدفی خاص، انگیزه بالفعل است و گرایش دائمی انسان به فضایل، انگیزه بالقوه است. ریشه هر تمایل در انسان، از قوه شهویه در اوست. اگر قوه شهویه در هنگام عملی جزئی از عقل پیروی کند، آن فعل فضیلت است و اگر پیروی نکند، آن فعل رذیلت به شمار می‌آید (Zagzebski, 1996, pp. 127-133). انگیزه حالت عاطفی است که سبب می‌شود فاعل شناسا به قصد رسیدن به هدفی دست



به عمل یا کاری زند. ارتباط انگیزه با فعل ارتباطی علی است. اگر انگیزه ارزشمند باشد، ارزش آن به فعل هم منتقل می‌شود (زاگزسکی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۹). وجدان نقش ایجاد الزام‌های اخلاقی باور را ایفا می‌کند. کسب فضیلت وجدان برای فاعل شناسا ارادی است و فاعل شناسا برای وصول به باورِ موجه ملزم به رعایت آن است. اگر شخص فضیلت‌مند بخواهد به باور صادق دست پیدا کند، ملزم به رعایت مؤلفهٔ وجدان در مرحلهٔ شکل‌گیری و پذیرش باور است. فضایل معرفتی، هم در شکل‌گیری باور مؤثرند و هم با وجدان‌بودن معرفتی را شامل می‌شوند. شخص با وجدان باید مؤلفه‌های فضیلتی را در خود ایجاد کند و از بروز رذایل جلوگیری کند تا وظیفهٔ مطابق با وجدان معرفتی خود را انجام دهد (عسکرزاده، ۱۳۹۹، ص ۱۳۹).

بنابراین برای عمل مبتنی بر فضیلت دو نکته را باید مد نظر قرار داد: نخست، انجام اعمال مبتنی بر فضیلت نیازمند دارا بودن فضایل نیست، بلکه محتاج وجود انگیزه‌های فضیلت‌مندانه است. دوم، شرایط عمل مبتنی بر فضیلت زمانی به‌طور کامل برآورده می‌شود که فرد به‌واسطهٔ بخش انگیزشی به هدف آن فضیلت برسد. بخش انگیزشی فضایل ذاتاً ارزشمند هستند، نه اینکه ارزش خود را از چیز دیگری بگیرند؛ برای مثال فضیلت شفقت انگیزهٔ خیرخواهانه‌ای است که مستقل از ارتباط آن با سعادت یا رفاهی که برای دیگران به ارمغان می‌آورد، ارزشمند به شمار می‌آید.

۲-۲. معرفت‌شناسی سوسا

نظریهٔ معرفتی سوسا از نظریه‌های اعتمادگرایی فضیلت‌گراست. او نظریه‌های درون‌گرایانه را به‌دلیل روابط درونی میان باورها نقد می‌کند و از سویی دیگر، تبیینی را که انسجام‌گرایی و مبناگرایی برای توجیه ارائه می‌دهد ناکافی می‌داند؛ اگرچه باید از آنها استفاده کرد (Bonjour & sosa, 2003, p. 43). سوسا ادعا می‌کند آنچه به نزاع‌های معرفت‌شناسی پایان می‌دهد، روی آوردن به فاعل محوری و روی گردانی از باورمحوری است. او به‌جای توجیه، مفهوم صلاحیت در سطح باورهای حیوانی، و فضایل عقلانی در سطح معرفت عقلانی را مطرح می‌کند. بنابراین او ابتدا مفهوم فضایل عقلانی را که



ویژگی فاعل شناساست، تعریف می‌کند. فضایل از دیدگاه سوسا، از سنخ قوای معرفتی اعتمادپذیر است و ویژگی آن‌ها این است که باورسازند. به اعتقاد او، انسان‌ها دارای فضایل عقلانی یا توانایی‌های فضیلتی ذاتی و اکتسابی هستند. برخی فضایل عقلانی به‌طور طبیعی در آدمی وجود دارند؛ اما فضایل عقلانی اکتسابی آگاهانه به‌وسیله فاعل شناسا تحصیل می‌شوند. توانایی‌های فضیلتی از طریق عملکرد فضایل عقلانی، فاعل شناسا را به باور صادق می‌رساند. قوای فضیلت‌مند به‌عنوان تجهیزات درون‌داد، در دو مرتبه حیوانی و تأملی نقش دارند. دانش حیوانی^۱ باوری که از طریق عملکرد موفق قوای شناختی حاصل شده است. دانش تأملی^۲ باوری است که نه تنها از طریق قوای شناختی به‌درستی حاصل شده است، بلکه فرد از قابلیت اعتماد قوای خود آگاهی دارد (sosa, 1991, p. 35).

قوای فضیلت‌مند در مرتبه حیوانی موجد باور، و در مرتبه تأملی توجیه‌کننده باورند. عملکرد توانایی‌های فضیلتی آدمی در باورسازی، به احتمال زیاد مؤدی به صدق است؛ اما فاعل شناسا می‌تواند کارکرد تجهیزات درون‌داد و محصول آن را ارزیابی کند. اگر تجهیزات باورساز خوب کار نکنند، در باورسازی، فضیلت‌مند نخواهند بود. سوسا نقش مؤثری برای فضایل اخلاقی در معرفت قائل نیست (sosa, 1991, p. 225).

فضایل عقلانی فرایندهای قابل اعتمادی هستند که ما را با احتمال صدق از ابژه، به شناخت ابژه می‌رسانند. ما در این فرایند با استفاده از فضایل عقلانی، ویژگی‌هایی را بر گزاره بار می‌کنیم، مانند صحت، درخوربودن، مهارت و سلامت که همه آن‌ها مرتبط با توجیه هستند و زمانی که این ویژگی‌ها برای گزاره‌ها ساخته شوند، ما به شناخت می‌رسیم. حافظه، استنتاج، درون‌نگری، تجربه حسی، ادراک حسی، تعقل، استنباط، دلیل و گواهی، از فضیلت‌های عقلانی به شمار می‌آیند. این فضیلت‌ها شناخت‌ساز هستند و صدق باورها را موجب می‌شوند (sosa, 2007, p. 68). بنابراین فضایل عقلانی زمانی

1. Animal Knowledge

2. Reflective Knowledge

می‌توانند توجیه‌ساز باشند که واجد سه ویژگی صحت، مهارت و درخوربودن باشند. صحت به معنای کامیابی در رسیدن به صدق است؛ مهارت بازنمود فضایل شناختی یا صلاحیت است؛ و درخوربودن بدین معناست که دستیابی به صدق نتیجه مستقیم به کارگیری همین مهارت است (sosa, 2015, p. 22).

مهارت، ویژگی فضایل عقلی، نظیر دیدن، لامسه، تعقل و استنتاج است. این ویژگی با جهان واقعی، شرایط و موقعیت زمانی و مکانی مرتبط است که سوژه در آن قرار دارد و جهان خارج را در بر می‌گیرد. شخص دیوانه از این ویژگی برخوردار نیست. اگرچه گزاره‌های آن‌ها درباره جهان واقعی است، جهان را در بر نمی‌گیرد و ارتباطی با جهان واقعی ندارد. اما فضایل، چون دارای ویژگی‌های مرتبط با جهان واقعی هستند، امکان توجیه را فراهم می‌آورند. فضیلت‌هایی از سنخ ادراک حسی، حافظه و تعقل اعتمادپذیرند؛ اما چون در عالم واقع وجود دارند، برای معرفت کافی نیستند؛ زیرا باید اعتمادپذیری درون سوژه وجود داشته باشد (Bonjour & sosa, 2003, p. 40).

درخوربودن از ویژگی‌های مهم فضایل عقلانی است. هنگامی که مغز با جهان خارج از خود ارتباط برقرار می‌کند، داده‌های خود را از عالم خارج دریافت می‌کند و آن‌ها را به عنوان ورودی در اختیار ذهن قرار می‌دهد. ذهن نیز باتکیه بر دانش پیشین، تجارب انباشته شده و فضیلت‌های معرفتی، به ویژه فضیلت‌های استنباط، تعقل و داوری، درصدد برقراری ارتباط و یافتن نسبت میان مجموعه ورودی‌های دریافتی برمی‌آید. در این فرایند، صرف دریافت داده‌های حسی و حتی تشکیل یک باور صادق، برای تحقق معرفت کافی نیست، بلکه باور باید حاصل عملکرد شایسته و موفق قوای معرفتی فاعل باشد؛ ازاین‌رو ویژگی «درخوربودن» هنگامی در باور تحقق می‌یابد که صدق باور، نه تنها بر اثر شانس یا عوامل بیرونی، بلکه به واسطه اعمال صحیح و موفق توانایی‌ها و فضیلت‌های معرفتی فاعل حاصل شده باشد. درخوربودن را در شناخت حیوانی و تأملی داریم. درخوربودن نوعی فرایند برای رسیدن به شناخت است. بنابراین ابتدا باید شرایط را بسنجیم، سپس همه موارد را ارزیابی کنیم و طبق این شرایط، از صلاحیتی که درون خودمان است بهره می‌بریم (sosa, 2011, p. 11).





صلاحیت و مهارت، ویژگی‌های درونی‌اند که هر فردی از آن‌ها برخوردار است و اگر شرایط را بسنجد و از فضایل درست استفاده کند، به معرفت دست می‌یابد. بنابراین معرفت فقط داشتن قوهٔ بینایی نیست، بلکه حاصل استفادهٔ صحیح آن در تعامل با شرایط بیرونی است. درخوردن به معنای موفقیت در رسیدن به هدف، صحت آن و باز نمود صلاحیت‌ها و مهارت‌های فاعل در شرایط مناسب است؛ همان‌طور که یک تیرانداز برای اصابت تیر به هدف، به نور کافی، نبود باد و فاصلهٔ مناسب و ... نیاز دارد (sosa, 2007, p. 10).

در بحث باورهای دینی، از منظر معرفتی، اگر مؤمن از قوای شناختی دینی خود برخوردار باشد، به سطح معرفت عقلانی دست می‌یابد. در اصطلاح سوسا، باوری حیوانی است که از توجیه کافی برخوردار است. اما اگر فاعل شناسا از گزاره‌هایی که ناظر به مفاهیم دینی و متافیزیکی هستند، معرفت درجهٔ دومی داشته باشد و از مهارت‌ها و محدودیت‌های آن مطلع باشد و این توانایی‌ها را به کار گیرد، از توجیه عقلانی برخوردار است. به عبارت دیگر، گزارهٔ «خداوند وجود دارد» اگر از فضیلت‌های شناختاری دینی حاصل شده باشد، می‌تواند باوری حیوانی باشد، و اگر فاعل شناسا از توانمندی‌های عقلانی در جهت ارتقای این باور آگاه باشد و آن‌ها را به کار گیرد، می‌تواند عقلانی باشد (sosa, 1991, p. 276).

۳. معرفت‌شناسی اجتماعی^۱

معرفت‌شناسی اجتماعی، به‌ویژه در آثار کنت فریگر، معرفت‌شناس معاصر، مطرح شده است. فریگر در کارهای خود بر تأثیر شرایط اجتماعی و تعاملات اجتماعی در فرایند تولید و توجیه باورهای معرفتی تأکید دارد. در این دیدگاه، معرفت دیگر صرفاً رابطه‌ای بین فرد و واقعیت نیست، بلکه در بستر اجتماعی معنا می‌یابد. در معرفت‌شناسی اجتماعی فریگر، ساختارهای اجتماعی به‌عنوان عوامل اساسی در شکل‌گیری و توجیه باورهای

1. Social Epistemology



معرفتی در نظر گرفته می‌شوند. این ساختارها شامل نهادهای اجتماعی، شبکه‌های اجتماعی و روابط قدرت هستند که بر فرایندهای شناختی تأثیر می‌گذارند. فریکر در آثار خود تأکید می‌کند که ساختارهای اجتماعی نه تنها بر اینکه چه باورهایی پذیرفته می‌شوند تأثیر می‌گذارند، بلکه فرایندهای توجیه و انتقال معرفت را نیز شکل می‌دهند. این ساختارها شامل نهادهای اجتماعی مانند خانواده، مدرسه، رسانه، نهادهای دینی و دولت‌ها هستند که در فرایند تولید و توجیه باورهای معرفتی دخیل‌اند. به بیان فریکر، این نهادها و شبکه‌ها براساس ساختارهای قدرت و روابط اجتماعی عمل می‌کنند، و این امر می‌تواند بر نحوهٔ پذیرفتن و ارزیابی باورهای معرفتی تأثیر داشته باشد (friker, 2007, p. 72).

یکی از مفاهیم کلیدی در معرفت‌شناسی اجتماعی فریکر، اعتماد معرفتی است. فریکر تأکید می‌کند که افراد بسیاری باورهای خود را به واسطهٔ اعتماد به دیگران و منابع اجتماعی می‌پذیرند. بیشتر ما اطلاعات خود را از طریق شهادت‌های اجتماعی به دست می‌آوریم و این نوع شناخت به‌طور عمده در بستر اعتماد اجتماعی شکل می‌گیرد (friker, 2007, p. 61). فریکر انواع مختلفی از اعتماد معرفتی را در فرایند شناختی شناسایی می‌کند. این انواع به‌طور عمده به سطح اعتماد به منابع مختلف اطلاعاتی و فردی تقسیم می‌شوند. این اعتماد به منابع می‌تواند در سطوح مختلفی وجود داشته باشد، از اعتماد به افراد نزدیک (مانند دوستان و خانواده) گرفته تا اعتماد به نهادهای بزرگ‌تر (مانند دانشگاه‌ها، رسانه‌ها و دولت‌ها)؛ برای مثال، در فرایند شناخت علمی، اعتماد به محققان و پژوهشگران ضروری است؛ زیرا بیشتر افراد نمی‌توانند به‌طور مستقیم تمامی ابعاد یک پدیده را بررسی کنند و باید به متخصصان این حوزه‌ها اعتماد کنند (friker, 2007, p. 68). فریکر همچنین پیوند نزدیکی میان اعتماد معرفتی و عدالت معرفتی برقرار می‌کند. او معتقد است برای آنکه فرایندهای معرفتی به‌طور عادلانه و معتبر پیش روند، باید ساختارهای اجتماعی به‌گونه‌ای طراحی شوند که اعتماد به منابع و افراد به‌طور عادلانه توزیع شود؛ در غیر این صورت، گروه‌های اجتماعی خاص ممکن است به دلیل فقدان اعتماد و در دسترس نبودن اطلاعات معتبر، در فرایندهای معرفت‌شناختی به حاشیه رانده شوند (friker, 2007, p. 79).

با بررسی دیدگاه‌ها به این نتیجه می‌رسیم که پلانتینگا، زاگزیسکی، سوسا و فریکر، هر سه با دغدغه یکی کردن عقلانیت و معرفت دینی سروکار دارند؛ اما هریک، از نقطه نظر متفاوتی وارد می‌شوند. موارد اختلاف دیدگاه‌ها در هر سه رویکرد در جدول زیر مطرح می‌شود:

طرح دیدگاه‌ها	زاگزیسکی (فضیلت محور)	سوسا (فضیلت محور)	فریکر (معرفت شناسی اجتماعی)	پلانتینگا (نظریه ضمانت)
محور اصلی	فضایل اخلاقی فاعل معرفتی و تأثیر آن بر فرایند شناخت	فضایل معرفتی فرد و نقش آن در صحت باورهای معرفت شناختی	تأثیر ساختارهای اجتماعی، قدرت و اعتماد در فرایند شناخت	عملکرد صحیح قوای معرفتی و سازگاری با طراحی الهی
تأکید بر فاعل معرفتی	تأکید بر فضایل اخلاقی فاعل (صداقت، دقت، فروتنی معرفتی)	فضایل معرفتی فرد در جست و جوی حقیقت و تولید باورهای صحیح	توجه به مسئولیت اجتماعی فاعل و تعاملات اجتماعی	تأکید بر عملکرد صحیح و طبیعی قوای معرفتی
تأثیر عوامل اجتماعی	در مدل زاگزیسکی نادیده گرفته شده است.	توجه کمی به عوامل اجتماعی و فرهنگی دارد.	تأثیرات ساختارهای اجتماعی، اعتماد و قدرت در فرایند شناخت	به طور عمده توجهی به محیط اجتماعی ندارد.
تعریف محیط مناسب	به طور غیرمستقیم در فضای اخلاقی فاعل و فضایل معرفتی	محیط مناسب بر اساس فضایل اخلاقی فاعل معرفتی	تأکید بر شرایط اجتماعی و نهادهای اعتماد معرفتی	تأکید بر محیط معرفتی مناسب برای کارکرد صحیح قوای شناختی



طرح دیدگاه‌ها	زاگزبسکی (فضیلت‌محور)	سوسا (فضیلت‌محور)	فریگر (معرفت‌شناسی اجتماعی)	پلانتینگا (نظریه ضمانت)
مفهوم ضمانت	ضمانت معرفتی مبتنی بر فضایل اخلاقی و آگاهی فاعل	تأکید بر فضایل معرفتی به عنوان شرط اصلی برای تضمین باورها	ضمانت معرفتی وابسته به ساختار اجتماعی و نهادهای معرفتی	ضمانت براساس صحت عملکرد قوای معرفتی و طراحی الهی
دستگاه معرفتی	فضایل اخلاقی فرد به فرایند شناخت کمک می‌کند.	معرفت‌شناسی فضیلت‌محور که بر فضایل فردی تأکید دارد.	ساختارهای اجتماعی و اعتماد تأثیر گذارند.	معرفت‌شناسی مبتنی بر عملکرد صحیح قوای شناختی و تطابق با هدف الهی

۴. تحلیل انتقادی معرفت‌شناسی فضیلت‌محور

مدل ضمانت پلانتینگا بر ویژگی‌های فردی و روان‌شناختی باور متمرکز است و نقش عوامل اجتماعی و اخلاقی را در فرایند باور کردن کمتر برجسته می‌کند. در دهه‌های اخیر، فیلسوفان معرفت، به‌ویژه از منظر معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و اجتماعی این کمبود را نقد کرده‌اند.

الف. غفلت از بعد اجتماعی باور دینی: پلانتینگا مدل خود را عمدتاً حول یک فاعل منفرد و نظام شناختی‌اش می‌سازد؛ اما باورهای دینی عمدتاً در بسترهای اجتماعی شکل می‌گیرند و تحت تأثیر نهادها، جوامع ایمانی، سنت‌های زبانی و روابط قدرت هستند (Goldman, 1999, p. 7). در واقع، پذیرش یا رد یک باور دینی، از عوامل اجتماعی و ساختاری متأثر است که در مدل پلانتینگا، کمتر به آن‌ها پرداخته شده است.

ب. نقش نهادها و شبکه‌های اجتماعی: نهادهای دینی، مساجد، کلیساها، و محافل ایمانی نه فقط محل بروز باور دینی، بلکه محل شکل‌گیری و اعتبارسنجی آن هستند (Goldman, 1999, p. 45). پلانتینگا مدل خود را به سطح فردی محدود کرده و جایگاه نهادها و جوامع در توزیع معرفت را به‌طور دقیق بررسی نکرده است.





ج. کم توجهی به مسئولیت معرفتی فاعل: از منظر اخلاقی، باورداشتن به چیزی مستلزم نوعی مسئولیت معرفتی است؛ یعنی فاعل معرفتی باید به دنبال حقیقت باشد، دلایل خود را بازتاب دهد و از تعصب پرهیز کند. مدل پلانتینگا بیشتر بر عملکرد طبیعی نظام شناختی تکیه دارد و کمتر مسئولیت اخلاقی فاعل را به عنوان شرط لازم برای عقلانیت باور دینی برجسته کرده است.

د. فقدان توجه به فضایل معرفتی: فضایل شناختی مانند صداقت فکری، تواضع معرفتی، و جرأت فکری در مدل پلانتینگا کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ در حالی که نظریه‌های معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بر این فضایل تأکید می‌کنند. عدم توجه به این فضایل باعث می‌شود مدل پلانتینگا نتواند در موقعیت‌هایی که فاعل باید فعالانه در ارزیابی باور خود مشارکت کند، پاسخ‌گو باشد.

نظریه ضمانت پلانتینگا از مهم‌ترین نظریه‌ها در معرفت‌شناسی دینی معاصر است. با این حال، از منظر رویکردهای فضیلت‌محور و اجتماعی در معرفت‌شناسی، این نظریه با چالش‌های پرشماری مواجه می‌شود. در این بخش، سه محور انتقادی بررسی می‌شود:

۴-۱. نقد از منظر معرفت‌شناسی فضیلت‌محور: حذف عاملیت معرفتی و انگیزه فضیلت‌مند

در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، معرفت نه صرفاً محصول عملکرد شناختی صحیح، بلکه نتیجه تمرین فعال فضایل معرفتی مانند صداقت، دقت، شکاکیت مسئولانه، و پشتکار در جست‌وجوی حقیقت است (Zagzebski, 1996, pp. 167-171)؛ اما در دیدگاه پلانتینگا، فاعل معرفتی نقشی منفعل دارد، مادامی که ابزارهای شناختی او به درستی کار می‌کنند، حتی اگر انگیزه معرفتی نداشته باشد، باوری تضمین شده خواهد داشت؛ برای مثال، اگر فردی فقط به دلیل غرایز غیرفکری یا تأثیرات محیطی، باوری دینی پیدا کند که مطابق طرح الهی است، ممکن است پلانتینگا آن را تضمین شده بداند؛ اما از منظر زگزیسکی، چنین باوری فاقد ارزش معرفتی است؛ زیرا بدون انگیزه حقیقت‌طلبانه به دست آمده است (Zagzebski, 1996, p.270).

نظریه پلانتینگا عاملیت معرفتی و ارزش اخلاقی در فرایند باور را نادیده می‌گیرد و

معرفت را به کارکرد غریزی تقلیل می‌دهد. این در تضاد با دیدگاه فضیلت‌محور است که معرفت را یک «دستاورد معرفتی» می‌داند (Greco, 2003, p. 11).

۲-۴. نقد از منظر معرفت‌شناسی اجتماعی: نادیده گرفتن زمینه و ساختار قدرت

پلاتینگا نظریه خود را در خلأ اجتماعی ارائه می‌دهد؛ گویی فاعل معرفتی، موجودی مستقل از تاریخ، فرهنگ، زبان و ساختارهای قدرت است. در مقابل، معرفت‌شناسی اجتماعی تأکید می‌کند که باورهای ما در بستر روابط قدرت، نهادهای اجتماعی، و نظام‌های معرفتی شکل می‌گیرند؛ برای مثال، ممکن است سازوکار حس الوهی در فرهنگ یا سنتی خاص فعال باشد و فاعل را به باور به خدا برساند. اما آیا این سازوکار، مستقل از نهادهای دینی و فرهنگی عمل می‌کند؟ نظریه پلاتینگا این عوامل را نادیده می‌گیرد. فریکر نشان می‌دهد که نادیده گرفتن چنین زمینه‌هایی می‌تواند به بی‌عدالتی معرفتی بینجامد؛ برای مثال، افرادی که در ساختارهای سلطه‌گرا قرار دارند، توانایی دسترسی به منابع معرفتی معتبر را از دست می‌دهند (friker, 2007, pp. 6-9).

۳-۴. نقد تلفیقی: عدم قابلیت بازخواست معرفتی

از منظر سوسا و دیگر معرفت‌شناسان فضیلت‌محور، فاعل معرفتی باید پاسخ‌گو باشد؛ یعنی توانایی ارزیابی، بازنگری و دفاع از باورهایش را داشته باشد (sosa, 2007, pp. 32-35)؛ اما در نظریه پلاتینگا، یک فاعل می‌تواند باوری تضمین‌شده داشته باشد، حتی اگر نتواند آن را توضیح دهد یا از آن دفاع کند؛ زیرا تضمین مستقل از خودآگاهی فاعل است. در نتیجه، چنین نظریه‌ای خطر پذیرش باورهای جزمی را افزایش می‌دهد؛ زیرا فرد می‌تواند به باور دینی متمسک شود که صرفاً به نظرش «طبیعی» یا «غریزی» آمده است، بدون آنکه بتواند شواهد یا دلایلی برای آن فراهم کند. دیدگاه پلاتینگا مسئولیت معرفتی را کم‌رنگ می‌کند و با تصویر فعال و پاسخ‌گو از فاعل معرفتی در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور در تعارض قرار می‌گیرد. در مجموع، نظریه تضمین پلاتینگا گرچه تلاشی نوآورانه برای دفاع از عقلانیت باور





دینی بدون تکیه بر شواهد کلاسیک است، از منظر معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و اجتماعی، با کاستی‌هایی جدی مواجه است. این نظریه نه تنها عاملیت معرفتی و فضایل عقلانی را نادیده می‌گیرد، بلکه زمینه‌مندی اجتماعی باور را نیز در تحلیل معرفت لحاظ نمی‌کند؛ از این رو بازخوانی آن با تلفیق مؤلفه‌های فضیلت‌محور و اجتماعی، می‌تواند نظریه‌ای پویاتر و انسانی‌تر از معرفت دینی ارائه دهد.

۵. بازخوانی نظریه ضمانت پلانتینگا با بهره‌گیری از معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و اجتماعی

برای بازخوانی نظریه ضمانت ابتدا به ویژگی‌های هر کدام از معرفت‌شناسی‌ها می‌پردازیم تا بتوانیم بازخوانی این نظریه را به درستی ارزیابی کنیم.

پلانتینگا باور دینی را زمانی «تضمین شده» می‌داند که قوای معرفتی دست‌اندرکار تولید باور، صحیح عمل کنند و در محیط معرفتی که برای آن طرح‌ریزی شده‌اند، فعالیت کنند. همچنین قوا برای هدف تولید باور صادق، طرح‌ریزی شده باشند و طراحی قوای تولید باور صادق، طراحی نیکو و شایسته‌ای باشد. معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بر فضایل و توانایی‌های شناختی فعال فاعل معرفتی تمرکز دارد، و معرفت را نتیجه عملکرد فضایل شناختی مانند صداقت، دقت، و تواضع می‌داند. معرفت‌شناسی اجتماعی بر نقش ساختارهای اجتماعی، نهادها، شهادت، و روابط قدرت در شکل‌گیری و انتقال معرفت تأکید دارد. نظریه تضمین با کم‌توجهی به نقش فضایل معرفتی فاعل و تمرکز بر عملکرد سیستم شناختی، نقش فعال فضیلت‌های شناختی فرد (مانند بازتاب‌پذیری و مسئولیت معرفتی) را نادیده می‌گیرد. علاوه بر این، اهمیت نهادها، روابط قدرت و عدالت معرفتی در باور دینی در این نظریه یا به صورت جزئی مورد توجه قرار گرفته یا به کل مغفول مانده است. فاعل ممکن است باور تضمین شده داشته باشد، اما توانایی بازتاب بر آن و دفاع آگاهانه نداشته باشد که در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور نقد می‌شود. در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، تمرکز بر عاملیت و مسئولیت فاعل و فضیلت‌محور بودن موجب می‌شود که معرفت نه فقط نتیجه شرایط بیرونی، بلکه محصول عملکرد آگاهانه و اخلاقی فاعل باشد. معرفت‌شناسی اجتماعی با پرداختن به موضوعاتی

نظیر بی عدالتی معرفتی و پیش داوری های اجتماعی، نقش اعتماد اجتماعی را به خوبی تبیین می کند.

برای فهم عقلانیت باور دینی، ترکیب این رویکردها ضروری است. مدل تلفیقی باید عملکرد صحیح نظام شناختی پلانتینگا را حفظ کند، فضایل شناختی و مسئولیت معرفتی را در نظر گیرد و نقش نهادها، عدالت و بستر اجتماعی را در شکل گیری باور تحلیل کند. با توجه به محدودیت های بالا، می توان مدلی تلفیقی پیشنهاد کرد که عناصر زیر را شامل شود:

الف) فضیلت محوری نظام شناختی: به جای آنکه تنها «طراحی الهی» معیار عملکرد نظام شناختی باشد، باید فضایل معرفتی فاعل نیز در تضمین دخیل باشند.

ب) قابلیت بازتاب معرفتی:^۱ نظام معرفتی باید به گونه ای باشد که فاعل نه تنها باور داشته باشد، بلکه دلایل باور را هم به طور بازتابی درک کند. این شرط، به ویژه برای باورهای دینی، مهم است که در معرض چالش های بیرونی اند.

ج) زمینه مندی اجتماعی باور دینی: هرگونه تحلیل معرفت دینی باید زمینه اجتماعی، زبانی و فرهنگی آن را لحاظ کند. اعتماد معرفتی، اعتبار نهادهای دینی، و شهادت دیگران در ساختار معرفت دینی نقش دارند (friker, 2007, p. 5).

د) مسئولیت معرفتی:^۲ فاعل باید نسبت به باور خود مسئول باشد. این مؤلفه در نظریه پلانتینگا مغفول است؛ اما در مدل های فضیلت محور نقش کلیدی دارد.

بازخوانی شرط اول: شرط اول در نظریه ضمانت پلانتینگا تأکید می کند که قوای معرفتی باید به طور صحیح عمل کنند. زاگربسکی بر اهمیت فضایل اخلاقی فاعل معرفتی تأکید دارد. او معتقد است که فضایل معرفتی مانند صداقت، دقت، شجاعت معرفتی و فروتنی معرفتی در عملکرد صحیح قوای شناختی نقش دارند. براساس دیدگاه زاگربسکی، قوای معرفتی نه تنها باید عملکرد صحیحی داشته باشند، بلکه باید فضایل

1. Reflective Justification

2. Epistemic Responsibility





اخلاقی فرد در استفاده از این قوا نیز به طور فعال و آگاهانه نقش ایفا کنند. به این ترتیب، بازسازی شرط اول از نظر زاگزیسکی به این صورت خواهد بود که برای عملکرد صحیح قوای معرفتی، باید فضایل اخلاقی فرد وارد فرایند شناخت شود. فریکر تأکید می‌کند که فرایندهای معرفتی در یک زمینه اجتماعی شکل می‌گیرند و روابط قدرت، اعتماد و نهادهای اجتماعی تأثیر بسزایی بر عملکرد قوای معرفتی دارند. بنابراین برای آنکه قوای معرفتی عملکرد صحیحی داشته باشند، باید در یک محیط اجتماعی مناسب و منصفانه عمل کنند که در آن، عوامل اجتماعی مانند عدالت معرفتی و ساختارهای قدرت و اعتماد معرفتی تأثیر گذارند.

در این مدل بازسازی شده، شرط اول پلانتینگا با این ایده ترکیب می‌شود که نه تنها قوای معرفتی باید از نظر ساختاری و روان‌شناختی عملکرد صحیحی داشته باشند، بلکه این عملکرد صحیح باید با فضایل معرفتی فاعل و با شرایط اجتماعی سالم و عادلانه همسو باشد.

بازخوانی شرط دوم: پلانتینگا در شرط دوم تأکید دارد که قوای معرفتی باید در محیط مناسب و به طور مناسب عمل کنند. زاگزیسکی معتقد است که محیط مناسب برای فعالیت‌های معرفتی باید از ویژگی‌های اخلاقی و فضیلت‌محور برخوردار باشد. در واقع، فضای اجتماعی و محیطی که فرد در آن قرار دارد، باید فضایی باشد که فرد بتواند از فضایل خود مانند صداقت و جست‌وجو برای حقیقت بهره‌برد. به عبارت دیگر، فضای اجتماعی باید از ارزش‌های اخلاقی حمایت کند و فضیلت‌های معرفتی را تقویت نماید. فریکر بر اهمیت عوامل اجتماعی در محیط معرفتی تأکید دارد. او بیان می‌کند که محیط اجتماعی و فرهنگی تأثیر بسیاری بر فرایندهای معرفتی دارد؛ برای مثال، اعتبار باورهای فرد به طور مستقیم به وضعیت اجتماعی، نهادها و ساختارهای قدرت بستگی دارد. این دیدگاه به معنای آن است که محیط مناسب نه تنها باید از لحاظ معرفت‌شناختی به فرد فرصت‌های برابر بدهد، بلکه باید تضمین کند که روابط اجتماعی و اعتماد معرفتی در این محیط به طور عادلانه برقرار باشد.

در مدل بازسازی شده، محیط مناسب برای فعالیت‌های معرفتی باید هم از لحاظ فضیلت‌محور (محیطی که فضیلت‌های معرفتی را تقویت کند) و هم از لحاظ اجتماعی (محیطی که در آن عدالت معرفتی و ساختارهای اجتماعی سالم وجود داشته باشد) طراحی شود.

بازخوانی شرط سوم: پلاتینگا در شرط سوم به این نکته اشاره دارد که قوای معرفتی باید مطابق با هدفی از پیش تعیین شده و برنامه‌ریزی شده عمل کنند تا به صدق دست یابند. زاگزیسکی به این نکته اشاره دارد که هدف‌های معرفتی باید هم‌راستا با فضایل اخلاقی فرد باشند؛ به این معنی که فاعل معرفتی باید در جست‌وجوی حقیقت باشد و از فضایل خود همچون صداقت، شجاعت معرفتی و دقت استفاده کند. در این نگاه، هدف‌های معرفتی نه تنها عقلانی، بلکه اخلاقی هستند. فریکر به این نکته اشاره می‌کند که هدف‌های معرفتی باید در بستر اجتماعی و فرهنگی خاصی تعریف شوند. در واقع، اهداف معرفتی فرد تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی و فرهنگی قرار می‌گیرند.

در مدل بازسازی شده، قوای معرفتی نه تنها باید طبق اهداف طبیعی و عقلانی خود عمل کنند، بلکه باید این اهداف با فضایل اخلاقی فاعل و شرایط اجتماعی سالم و عادلانه همخوانی داشته باشند.

بازخوانی شرط چهارم: در نظریه پلاتینگا قوای معرفتی باید به گونه‌ای طراحی شده باشند که به سوی هدف صدق هدایت شوند. زاگزیسکی بر این نکته تأکید دارد که فرد باید به طور فعال به سوی حقیقت حرکت کند و از فضایل خود برای رسیدن به حقیقت بهره گیرد. این طراحی به طور اخلاقی و فضیلت‌محور باید به گونه‌ای باشد که فاعل معرفتی در مسیر جست‌وجو برای حقیقت، از فضایل اخلاقی خود همچون صداقت و فروتنی بهره‌برداری کند. فریکر نیز بر اهمیت عوامل اجتماعی در طراحی‌های معرفتی تأکید دارد، به ویژه اینکه طراحی معرفتی باید به گونه‌ای باشد که در ساختار اجتماعی و فرهنگی فرد، فضا برای اعتماد و تبادل معرفتی باز باشد. در واقع، طراحی قوای معرفتی باید به گونه‌ای باشد که براساس تعاملات اجتماعی و اعتماد میان افراد، به حقیقت دست یابد.





در این مدل بازسازی شده، طراحی قوای معرفتی باید هم از لحاظ فردی (با تأکید بر فضایل اخلاقی) و هم از لحاظ اجتماعی (با تأکید بر ساختارهای اجتماعی) به گونه‌ای باشد که به‌سوی صدق هدایت شوند.

با تلفیق معرفت‌شناسی فضیلت‌محور زاگزیسکی و معرفت‌شناسی اجتماعی فریگر در چهار شرط ضمانت پلانتینگا، می‌توان مدل جدیدی از توجیه باور دینی پیشنهاد داد که نه تنها بر عملکرد صحیح قوای معرفتی تأکید دارد، بلکه فضایل اخلاقی فرد و شرایط اجتماعی را نیز در نظر می‌گیرد. در این مدل، برای آنکه یک باور دینی به‌طور معتبر و تضمین‌شده تلقی شود، باید هم‌راستا با فضایل اخلاقی فاعل و در بستر اجتماعی سالم و منصفانه شکل گیرد. باین‌حال، در بازسازی جدید، این چهار شرط با دو بُعد مکمل غنی می‌شوند: نخست، معرفت‌شناسی فضیلت‌محور تأکید می‌کند که عملکرد صحیح بدون انگیزه فضیلت‌مندانه، مانند صداقت و فروتنی معرفتی، کافی نیست؛ زیرا فاعل باید عامدانه و از سر عشق به حقیقت، به‌کارگیری قوا را برگزیده باشد. دوم، معرفت‌شناسی اجتماعی نشان می‌دهد که محیط معرفتی تنها طبیعی نیست، بلکه اجتماعی نیز است؛ یعنی عدالت معرفتی و برابری در دسترسی به منابع تفسیر و شهادت، شرط امکان عملکرد صحیح قواست. بدین‌سان، نظریه بازسازی‌شده ضمانت، تلفیقی از کارکرد صحیح، فضیلت اخلاقی و عدالت اجتماعی است که عقلانیت دینی را در چارچوبی جامع‌تر از حقیقت، اخلاق و قدرت بازتعریف می‌کند. در پایان، مدل تلفیقی «تضمین فضیلت‌مند اجتماعی» پیشنهاد می‌شود که در تبیین معرفت دینی، سه مؤلفه اساسی عملکرد صحیح قوای معرفتی، فضیلت معرفتی و بعد اجتماعی معرفت را به‌صورت هم‌زمان و در ارتباط با یکدیگر لحاظ می‌کند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر باهدف بازخوانی انتقادی نظریه ضمانت در معرفت‌شناسی دینی، به این نتیجه می‌رسد که باوجود تلاش‌های پلانتینگا برای نجات عقلانیت باور دینی در برابر چالش‌های شکاکانه، نظریه تضمین او در برخی سطوح، به‌ویژه در زمینه‌های بازتاب

معرفتی، فضایل شناختی فاعل و تأثیرات زمینه‌های اجتماعی در شکل‌گیری باورها، با کاستی‌های ساختاری روبه‌رو است. پلانتینگا در نظریه خود تأکید می‌کند که باور دینی باید از یک نظام شناختی سالم نشئت گیرد که مطابق طرح الهی عمل کند؛ اما او در این چارچوب، بسیاری از جوانب پیچیده معرفت‌شناختی را که در شرایط معاصر ضروری به نظر می‌رسند، نادیده می‌گیرد؛ به‌ویژه او به مسئولیت فاعل در ارزیابی و نقد باورهای خود توجه نمی‌کند و تأثیرات مهم روابط قدرت در ساختارهای اجتماعی و تأثیر آن بر اعتبار باورهای دینی را کم‌اهمیت می‌داند.

درحالی که نظریه پلانتینگا بر ویژگی‌هایی چون عملکرد صحیح قوای شناختی و تطابق آن‌ها با هدف‌های الهی تأکید دارد، نظریه‌های معاصر معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و اجتماعی بر این نکته تأکید می‌کنند که فرایند معرفتی تنها به‌عنوان سازوکار ذهنی و شناختی صرف نمی‌تواند کامل باشد. این رویکردها بر نقش فضایل اخلاقی فاعل معرفتی تأکید دارند و باور را به‌عنوان محصول کنش اخلاقی، آگاهانه و مسئولانه فرد در نظر می‌گیرند. ازجمله دیدگاه‌های برجسته در این زمینه، می‌توان به دیدگاه‌های سوسا و زگزیسکی در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور اشاره کرد که معرفت را به‌عنوان نتیجه فضایل اخلاقی مانند صداقت، فروتنی و دقت در نظر می‌گیرند. به همین ترتیب، نظریه پردازانی چون فریکر در معرفت‌شناسی اجتماعی به‌طور خاص به نقش زمینه‌های اجتماعی، اعتماد و ساختارهای قدرت در فرایندهای معرفتی اشاره دارند.

این پژوهش پیشنهاد می‌کند برای بازسازی و تقویت نظریه تضمین پلانتینگا در دنیای معاصر، باید مفهوم معرفت را از یک سازوکار منفعل به فرایندی فعال، بازتابی، اخلاق‌محور و اجتماعی گسترش داد. در مدل بازسازی‌شده، باور دینی زمانی تضمین‌شده تلقی می‌شود که نه تنها از نظام شناختی سالم و معتبر نشئت گیرد، بلکه به‌عنوان نتیجه کنش آگاهانه، متأملانه و فضیلت‌محور فاعل معرفتی باشد. این فاعل معرفتی باید در بستر اجتماعی مشخصی قرار داشته باشد و در شرایطی که روابط او با دیگر افراد و نهادها، به‌ویژه نهادهای شهادتی و اجتماعی، در شکل‌گیری باورهای او تأثیرگذار است، به تشکیل باور پردازد. در این مدل تلفیقی پیشنهادی، هدف این است



که ضمن حفظ انسجام و ساختار درونی مدل پلانتینگا، آن را با دغدغه‌های معرفت‌شناسی معاصر و پست‌مدرن به‌روزرسانی کنیم. این به‌روزرسانی نه تنها به تقویت عقلانیت باور دینی می‌انجامد، بلکه آن را به ساحت اخلاقی و اجتماعی معرفت پیوند می‌دهد.



نظر
صدر

سال سی و یکم، شماره ۳، ۱۴۰۵

فهرست منابع

- اکبری، رضا. (۱۳۸۶). ایمان‌گروی نظریات کرکگور ویتگنشتاین و پلاتینیکا. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ثابتی‌پور، علیرضا؛ رضایی، مرتضی. (۱۴۰۲). بررسی فضایل معرفتی از منظر معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا. معرفت، ۳۲(۶۱)، صص ۳۰-۵۳. <https://doi.org/0009-0002-0086-9403>
- زگزیسکی، لیندا. (۱۳۹۲). معرفت‌شناسی (مترجم: کاوه بهبهانی). تهران: نشر نی.
- عسکرزاده مزرعه، اکرم. (۱۳۹۹). معرفت‌شناسی پلاتینیکا با رویکرد فضیلت‌محور. تهران: نشر نگاه معاصر.
- عظیمی دخت شورکی، حسین. (۱۳۹۴). معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلاتینیکا. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- علم‌الهدی، سیدعلی؛ عسکرزاده مزرعه، اکرم؛ و پیکانی، جلال. (۱۳۹۸). تبیین ناسازگاری میان معرفت‌شناسی عام پلاتینیکا با معرفت‌شناسی دینی وی. اندیشه دینی، ۱۹(۷۰)، صص ۴۷-۶۴. <https://doi.org/jrt.2019.5243/10.22099>
- Bonjour, L., Sosa, E . (2003). *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. virtues*. Oxford: Blackwell publishing.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- Greco, J. (2003). *Knowledge as Credit for True Belief* (M. DePaul & L. Zagzebski, Eds.). *Intellectual Virtue*. (pp. 111-134). Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, A. (1993). *Warrant And Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.



- plantinga, A. (1983). Reason and belief in God (A. Plantinga & N. Wolterstorff, Eds.). In *Faith and Rationality: Reason and belief in God* (pp. 16–93). Notre Dame, IN: Notre-Dame: University of Notre Dame Press.
- Sosa, E. (1991). *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Sosa, E. (2015). virtue Epistemology: character versus competence (M. Alfano, Ed.). *current controversies in virtue theory* (pp. 61-73). London: Routledge.
- Sosa, E. (2011). *knowing full well*. Princeton: Princeton university press.
- Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (2009). *on epistemology*. Boston: wadsworth CenGage learning.
- Zagzebski, L. (2001). *Introduction* (A. Fairweather & L. Zagzebski, Eds.). In *virtue Epistemology*. (pp.3-14). Oxford: Oxford University Press.

A Critical Analysis of Searle's View on the Rational Explanation of Action: A Comparison with Davidson's Causal Approach



Hossein Rostami¹ 

Mohammad Ali Abdollahi² 

1. Ph.D. in Contemporary Philosophy, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran (**Corresponding author**).

hosseinrostami811@yahoo.com

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

Article Info	EXTENDED ABSTRACT
Article Type: Research Article history: Received: 2026/01/03 Revised: 2026/04/09 Accepted: 2026/07/05 Online Publication: 2026/09/23 Keywords: Rational explanation of action, Causal view, John Searle, Intentional causation, Desire-independent reasons.	The explanation of action is one of the fundamental topics in the philosophy of action. The central issue in this discussion is answering why a human action has been performed; in other words, what is presented as a reason, cause, or explanatory factor for that action, and how the performance of that action can be explained on its basis. Using an analytical method based on a critical rereading of John Searle's works and the literature on action explanation, the present study aims to examine the essential components of Searle's rational explanation of action from his perspective and, ultimately, to demonstrate the challenges of this approach in the problem of action explanation. Unlike the explanation of natural phenomena, the explanation of human action is intertwined with rationality and normativity.
Cite this article	Rostami, H., & Abdollahi, M. A. (2026). A Critical Analysis of Searle's View on the Rational Explanation of Action: A Comparison with Davidson's Causal Approach. <i>Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection</i>, 31(3), pp. 69-101. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73221.2290
	© The Author(s) ; Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73221.2290

The background of this discussion goes back to Aristotle and the theory of the four causes, but in contemporary philosophy, it has transformed into an independent topic within the philosophy of action, giving rise to two general traditions: causal and non-causal.

In the causal tradition, action is explained by reference to mental or psychological states. Davidson considers the reason for an action to be a combination of a belief and a pro-attitude, which is both the motive of the action and makes it rational, and he emphasizes that the reason must also be the cause of the action. In the non-causal tradition, action is treated as a meaningful phenomenon that is comprehensible only within a social, cultural, and linguistic context. The approach of rational interpretation, influenced by Ryle and Wittgenstein, explains action by placing it in a rational pattern based on the agent's reasons, without treating these reasons as psychological causes of behavior. In this approach, rationality does not mean normative or ideal rationality, but rather refers to the internal coherence among belief, desire, and action, and the goal is to reconstruct the meaning of the action within the framework of social and linguistic rules, rather than discovering its actual cause.

In this landscape, Searle offers a novel approach that both resembles causal models and departs from them. He emphasizes the distinction between the explanation of natural events and intentional phenomena such as desire, belief, and action. From his perspective, the question of the "why" of an action is a question about justifying reasons, because intentional phenomena are voluntary, replaceable, and subject to rational evaluation. Searle considers rationality to be broader than justification; every justified state is rational, but not every rational state is necessarily justified. Therefore, in explaining action, he focuses on motivating reasons rather than justifying and normative reasons.

To show the link between reason and action, Searle introduces "intentional causation." In this type of causation, a causal relation holds between an intentional state and its conditions of satisfaction. If the mind causes a worldly realization, causation is from mind to world; and if external conditions shape a mental state, causation is from world to mind. Some intentional states, such as sensory perception, memory, and

intention, have a self-referential structure; meaning that their condition of satisfaction is that they themselves must cause the realization of their content. My intention to drink water is satisfied only when that very intention causes the performance of the action.

According to Searle, a "full reason" consists of two elements: stimuli or effective facts, and non-stimuli factors such as an instrumental belief. Stimuli are of three kinds: states of affairs, intentional states, and institutional facts. The existence of these various types makes diverse and even unlimited explanations—causal, logical, moral, economic, aesthetic, and so forth—possible for a single action. Drawing inspiration from Wittgenstein's "family resemblance," Searle brings this diversity to a kind of unity. However, stimuli are explanatory only when they have a causal link to the action. This link is necessary, but it does not mean compulsion or the necessity of the action's occurrence, because the agent could still have acted otherwise. Therefore, action explanation, according to Searle, consists of presenting an explanatory speech act that includes effective stimuli having a causal relation to the action, along with an instrumental belief.

Searle bears a striking resemblance to Davidson in his emphasis on belief and pro-attitude, and in the necessity of the reason causing the action. However, his fundamental difference is that he accepts desire-independent reasons. In his view, duties, obligations, and institutional facts can, through their normative structure, be motives for action without being redefined as desires. Furthermore, unlike rational interpretation, Searle does not consider mere comprehensibility of the action to be sufficient; a rational explanation must point to the real, causal reason of the action, rather than merely offering a posteriori and semantic reconstruction.

Ultimately, the conclusion of this study is that Searle's perspective on the problem of action explanation, despite important innovations such as introducing intentional causation and accepting desire-independent reasons, faces several challenges. First, the normativity challenge: Searle's response is that intentional causation itself carries normativity, and the cause of the action has a normative structure. Second, the challenge of



actions with multiple reasons: his response is similar to Davidson's—the real reason that causes the action is also the explanatory one. Third, the challenge of the logical connection between reason and action: Searle shows, by relying on the self-referentiality of intentional causation, that conceptual and causal dependency are not two separate descriptions, but rather an integrated structure. Fourth, the challenge of deviance in the causal chain: adding prior intention and intention-in-action is a partial solution, but it does not seem to completely resolve the problem. Fifth, the challenge of epistemic access: because mental states are private and we have access to them only through language, behavior, and context, Searle's causal explanation encounters the problem of epistemic insecurity.



تحلیل انتقادی دیدگاه سرل در باب تبیین عقلانی عمل؛

تطبیقی با رهیافت علی دیویدسن



محمدعلی عبداللهی^۲

حسین رستمی^۱

۱. دکتری فلسفه معاصر، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول).

hosseinrostami811@yahoo.com

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

abdollahi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: پژوهشی

در باب تبیین عمل، دو رویکرد کلی دیده می‌شود: تبیین علی و تبیین غیرعلی. جان سرل باوجود اتخاذ رویکردی که در پاره‌ای جهات با دیدگاه علی دیویدسن مشابهت دارد، از آن فراتر می‌رود و عناصر بدیعی، نظیر علیت التفاتی و خودارجاعی علی را در مسئله وارد می‌سازد. از سوی دیگر، او تا حدودی تحت تأثیر رهیافت غیرعلی ویتگنشتاینی قرار دارد؛ اما با تحلیل اعمال در سطح پایه، الگویی جامع‌تر در تبیین عمل ارائه کرده است. این مقاله با رویکردی تحلیلی - انتقادی، به بررسی دیدگاه سرل در باب تبیین عقلانی عمل می‌پردازد و با تعیین جایگاه او در مقایسه با رویکردهای ذکرشده، چالش‌های پیش‌روی آن را واکاوی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که از نظر سرل، تبیین عقلانی عمل بر دو رکن محرک و باور استوار است. این دو رکن، رابطه‌ای علی، اما نه از نوع رابطه علی ضروری، با عمل دارند.

استناد: رستمی، حسین؛ عبداللهی، محمدعلی. (۱۴۰۵). تحلیل انتقادی دیدگاه سرل در باب تبیین عقلانی عمل؛ تطبیقی با رهیافت علی دیویدسن. نقدونظر، ۳۱(۳)، صص ۶۹-۱۰۱.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73221.2290>



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



او محرک‌ها را به سه نوع امور واقع، حالات التفاتی و واقعیات نهادی تقسیم می‌کند. از نظر او، هریک از این سه مورد می‌توانند علت ایجاد عمل باشند. دیدگاه سرل در باب تبیین عقلانی عمل می‌تواند به چالش‌هایی نظیر چالش هنجارمندی، ارتباط منطقی و اعمال با دلایل متعدد پاسخ دهد؛ اما در پاسخ به چالش انحراف در سلسله علی و چالش دسترسی معرفتی، ناتوان است.



نظر
صدر

سال سی و یکم، شماره ۳، ۱۴۰۵

مقدمه

تبیین عمل، یکی از مباحث اساسی در فلسفه عمل و به‌طور کلی در علوم انسانی است. پرسش اصلی این است که چرا افراد به شیوه‌ای خاص عمل می‌کنند؟ به بیان دیگر، در این مسئله، به دنبال فهم چرایی انجام عمل ایم. چرایی پدیده‌ای همانند عمل انسانی، با عقلانیت و هنجارمندی گره خورده است.

پیشینه پرسش از «چرایی» یک پدیده به ارسطو بازمی‌گردد. او در نظریه علل اربعه، به پرسش از چرایی وقوع پدیده‌ها پاسخ می‌داد (ارسطو، ۱۳۶۲، ص ۸۵). در دوره معاصر و با بسط فلسفه علم، بحث از تبیین، به بحثی مستقل در حیطه فلسفه عمل تبدیل شده و رویکردهای مختلفی پیرامون آن به وجود آمده است.

برخلاف پاسخ به پرسش از چرایی پدیده‌های طبیعی – که در آن به دنبال علت رخ دادن پدیده مورد نظر هستیم – در پدیده‌های اختیاری، مانند عمل انسانی، در پی تبیین چرایی انجام عمل ایم؛ برای مثال، وقتی از بهرام می‌پرسیم «چرا دست را بلند کردی؟»، یک پاسخ ممکن این است: «ناخواسته بود، اصلاً خواستم نبود!»؛ در این صورت، او با این تبیین، صرفاً علت اتفاق را بیان می‌کند و نشان می‌دهد عمل او قصدی یا عمدی نبوده است؛ از این رو بحث از عقلانیت و تبیین عقلانی عمل بی‌معناست. پاسخ احتمالی دیگر این است: «می‌خواستم به دوستم که آن طرف خیابان است، سلام کنم». این پاسخ دلیلی برای انجام عمل به دست می‌دهد. این نحوه پاسخ را می‌توان نوعی تبیین عقلانی دانست (paul, 2021, p. 44).

جان سرل، به‌زعم خود، رویکردی نو در مسئله تبیین عقلانی عمل عرضه کرده است. با وجود آنکه سرل از نظر فکری به سنت فلسفه زبان متعارف و گرایش‌های تفسیری تعلق دارد، رویکرد او در تبیین عمل، از یک سو، شباهت‌های فراوانی با الگوهای علی تبیین عمل دارد و از سوی دیگر، در برخی بنیادها از آن‌ها فاصله می‌گیرد. از جمله مقالاتی که در این زمینه نگاشته شده‌اند، می‌توان به مقاله عبداللّهی (۱۴۰۲) اشاره کرد. این مقاله به بازبینی انتقادی پیش‌فرض‌های شش‌گانه عقلانیت کلاسیک از منظر سرل می‌پردازد؛ اما تمرکز آن بیشتر بر مبانی عام عقلانیت است تا مسئله





تبیین عمل؛ از این رو در پژوهش حاضر با رویکردی متفاوت، مؤلفه‌های اساسی تبیین عقلانی عمل از نظر سرل بررسی می‌شود و در نهایت، به چالش‌های این رهیافت در مسئله اشاره می‌گردد.

۱. گونه‌های تبیین عقلانی عمل

تبیین‌های عقلانی عمل را می‌توان در دو سنت کلی جای داد: علی و غیرعلی (Dancy & Sandis, 2015, p. 259). نمایندگان سنت علی، هیوم، میل، همپل و دیویدسن‌اند. در این دیدگاه، اعمال انسانی مانند پدیده‌های طبیعی با ارجاع به عللشان تبیین می‌شوند و روش تحقیق علوم انسانی مشابه علوم طبیعی است. در مقابل، فیلسوفانی نظیر ویتگنشتاین، آنسکوم، ديلتای، دری و وینچ و بسیاری دیگر از فیلسوفان، با وجود رویکردهای متفاوت، در تبیین غیرعلی از عمل هم‌نظرند (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱).

۱-۱. تبیین علی عمل

رویکرد غالب در سنت علی، رویکرد روان‌شناختی علی است که عمل را با ارجاع به ویژگی‌های ذهنی و روانی عامل (نظیر باورها و انگیزه‌ها) تبیین می‌کند؛ برای مثال، فردی دستش را بلند می‌کند؛ چون میل دارد از نور دور بماند و باور دارد با این کار، مانع تابش نور خورشید به صورتش می‌شود.

دیویدسن در مقاله مشهور خود، «اعمال، دلایل، علل» (۱۹۶۳م)، علل ذهنی عمل را ترکیبی از باور و گرایش عامل می‌داند. این علل هم انگیزه روان‌شناختی عمل‌اند و هم آن را عقلانی می‌کنند؛ زیرا دلیلی ارائه می‌دهند که عمل براساس آن انجام شده است (Davidson, 1980, pp. 3-4).

این دیدگاه ادامه سنتی تاریخی از علل چهارگانه ارسطو تا تبیین‌های هیوم، میل و مدل قانون فراگیر همپل است. همپل معتقد بود الگوی قانون فراگیر با اصلاحاتی می‌تواند به علوم انسانی تعمیم یابد و اعمال انسانی نیز با ارجاع به علل قابل تبیین‌اند (Hampel, 2001, p. 295). البته منظور او از تبیین علی عمل، تبیین عمل با دلیل است

(Hempel, 1965, p. 255). با این حال، فونرایت^۱ و دری^۲ بر این باورند که الگوی قانون فراگیر، عقلانیت و هنجارمندی ذاتی عمل انسانی را نادیده می‌گیرد و پیشنهاد می‌کنند که تبیین عقلانی، مبتنی بر دلایل و اصول هنجاری ارائه شود.

دیویدسن برای پاسخ به این نقد، تلفیقی میان عقلانیت و علیت ارائه می‌دهد؛ از این رو تبیین عقلانی معتبر باید از سنخ تبیین علی باشد. به عبارت دیگر، دلیل عامل برای انجام عمل، باید علت آن نیز باشد (Davidson, 1980, p. 4)؛ در غیر این صورت، پیوند توضیحی میان عمل و دلیل، مبهم و ناکافی خواهد بود (Davidson, 1980, p. 3).

به نظر او، دلیل از دو حالت ذهنی یعنی باور^۳ و گرایش^۴ [گرایش موافق]^۵ تشکیل شده است. این دو حالت ذهنی، دلیل اولیه برای انجام عمل توسط عامل را شکل می‌دهند (Davidson, 1980, p. 6). گرایش، هم حالات زودگذر مانند میل و هم حالات پایدار را در بر می‌گیرد.

به باور دیویدسن، تبیین علی، بهترین شیوه در تبیین عمل انسانی است (Davidson, 1980, p. 11). بنابراین استدلال او برای نظریه علی، از نوع استدلال بهترین تبیین است. در مواردی که عامل، بیش از یک دلیل برای عملی دارد، بهترین تبیین، توسل به علیت دلیل برای عمل است.

۱-۲. تبیین غیرعلی عمل

تبیین غیرعلی عمل به هر رویکردی اطلاق می‌شود که برای عمل انسانی، تبیینی غیر از تبیین علی ارائه می‌کند. این رویکردها از دیدگاه‌های مختلف در بافت فلسفه تحلیلی تا رویکرد هرمنوتیکی و دیدگاه فیلسوفانی نظیر کالینگوود را شامل می‌شوند (ذاکری،

1. G.H. Von Wright
2. William Dray
3. Belief
4. Attitude
5. pro-attitude





۱۳۹۴، ص ۱۲۱). به طور کلی، دو رویکرد عمده در این سنت، قابل تمایز است:

الف) تبیین عمل براساس توصیف‌های اجتماعی: قائلان به این رویکرد، خود به سه گروه تقسیم می‌شوند: ویتگنشتاین و پیروان او، هرمنوتیست‌ها، و کالینگوود و پیروانش. این سه رویکرد مهم با وجود تفاوت‌های مهم، در یک نکته اساسی اشتراک دارند: عمل انسانی را پدیده‌ای معنادار می‌دانند که فقط در بستر اجتماعی و فرهنگی خاص خود قابل فهم و تبیین است. رویکرد هرمنوتیکی به درک رفتار از افق تجربه عامل تأکید دارد (Kogler, 2000, pp. 3-4). کالینگوود نیز بر بازآفرینی^۱ نحوه تفکر عامل، برای فهم عمل او اصرار دارد (Kogler, 2000, p. 6). رویکرد ویتگنشتاینی یا دیدگاه تفسیری عمل،^۲ اعمال را در چارچوب نهادهای اجتماعی خاصی با قواعد ویژه، تحلیل و تبیین می‌کند. از این منظر، فهم یک عمل معنادار مستلزم درک قصد عامل است که خود وابسته به آگاهی از قواعد و نهادهایی است که آن قصد را ممکن می‌سازند. به بیان دیگر، عمل فرد فقط در چارچوب قواعد اجتماعی معنا می‌یابد؛ برای مثال، عمل نوشتن چک فقط در بستر نظام بانکی قابل تفسیر است. بنابراین این تبیین‌ها بر توصیف‌های غیرپایه‌ای تمرکز دارند و به فهم عمل در سطح اجتماعی آن می‌پردازند (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲).

ب) تبیین عمل براساس توصیف‌های پایه‌ای (رئالیسم غایت‌شناختی): در سنت فلسفه تحلیلی، برخی دیدگاه‌ها با وجود غیرعلی بودن، به توصیف پایه‌ای از اعمال توجه دارند؛ یعنی عمل را در سطح فردی و درونی تبیین می‌کنند، نه با ارجاع به عوامل بیرونی و ساختارهای اجتماعی. از مهم‌ترین این رویکردها، رئالیسم غایت‌شناختی^۳ است که در دو نسخه ارائه شده است. در نسخه اولیه، عمل با ارجاع به هدف آن تبیین می‌شود. نسخه بروز شده یا «تبیین غایت‌شناختی ساده»، همچنان غایت‌محور است؛ اما عمل را با ارجاع به عمل دیگری که خود غایت است، تبیین می‌کند. این رویکرد با فرض واقعیت‌های غایت‌شناختی که به حالات روان‌شناختی، نظیر میل یا قصد، فروکاست‌پذیر نیستند،

1. Reenactment

2. Interpretive view

3. Teleological Realism

الگوی غیر علی از تبیین عقلانی عمل ارائه می‌دهد (Paul, 2021, pp. 61-65).

در اینجا، تنها به بررسی مختصر رویکرد تفسیر عقلانی عمل می‌پردازیم؛ زیرا سرل، متعلق به این سنت و تا حدودی متأثر از آن بوده است.

۱-۲-۱. تفسیر عقلانی عمل

«نظریه تفسیر عقلانی»^۱ که از آرای رایل و ویتگنشتاین متأثر است، بر این پیش‌فرض استوار است که عمل بر مبنای عقلانی بودن آن از منظر عامل، قابل تبیین است؛ یعنی برای فهم چرایی انجام یک عمل، نیازی به رجوع به فرایندهای علی یا مکانیزم‌های روان‌شناختی عمیق‌تر نیست، بلکه فهم عمل، به معنای قرارداد آن درون الگویی عقلانی است که خود این الگو، به‌طور مفهومی توضیح‌دهنده است.

در این رویکرد، عامل به‌عنوان فردی عاقل در نظر گرفته می‌شود و تبیین عمل بر پایه دلایلی است که او ارائه می‌کند. این دلایل، نه گزارش‌هایی از واقعیت‌های مستقل، بلکه نوعی بیان معنا بخش‌اند که رابطه‌ای معقول میان عمل و انگیزه برقرار می‌کنند؛ از این‌رو در تفسیر عقلانی، اولویت با گزارشی است که عامل از دلایل خود ارائه می‌دهد. با این حال، در صورت وجود شواهد رفتاری نیرومند ناسازگار با ادعای عامل، می‌توان تبیین او را کنار گذاشت. بدین ترتیب، در این رویکرد امکان ارزیابی تبیین‌های عقلانی وجود دارد؛ تبیین معتبر است که امیال و باورهای متناسب با عمل را از منظر عامل بازتاب دهد.

در تفسیر عقلانی عمل، عقلانیت به معنای هنجاری یا ایدئال نیست؛ زیرا انسان گاه خواسته‌ها یا رفتارهایی دارد که با خیر و صلاح او ناسازگارند، مانند ترجیح لذت‌های کوتاه‌مدت به سود بلندمدت (Paul, 2021, pp. 51-52). هدف این رویکرد بازسازی دلایل عمل در چارچوب باورها و خواسته‌های عامل است، نه تعیین «آنچه باید» یا «آنچه درست است»؛ از این‌رو عقلانیت به انسجام درونی میان باور، خواسته و عمل اشاره دارد؛

1. The Rational Interpretation Theory





بدین معنا که عمل فرد، حتی اگر از منظر هنجاری نادرست باشد، در بافت زندگی او قابل فهم است.

در نهایت، باید توجه داشت که هرچند در رویکرد تفسیر عقلانی، به باورها و امیال عامل توجه می‌شود، اما این حالات ذهنی به منزله علل روان‌شناختی رفتار تلقی نمی‌گردند، بلکه نقش آن‌ها در تبیین، تعیین معنای عمل در چارچوب قواعد اجتماعی و زبانی است. به بیان دیگر، هدف از ارجاع به این مفاهیم، تبیین علّی رفتار نیست، بلکه فهم روابط درونی و معنایی آن در بافت اجتماعی است (Kogler, 2000, p. 16). بنابراین دلیل، نقش علّی در انجام عمل ندارد، بلکه ابزار بازسازی معنای آن در چارچوب عقلانیت انسانی است. از این منظر، تبیین در علوم انسانی بیشتر شبیه تفسیرهای زبانی از گفته‌های یک گوینده است، تا ارائه یک تبیین علّی مانند آنچه در علوم طبیعی رایج است.

۲. عناصر اساسی تبیین عقلانی عمل از نظر سرل

سرل به جای ورود به نزاع‌های رایج، در پی بنیان‌گذاری چارچوبی فلسفی برای امکان تبیین عمل انسانی است. دیدگاه سرل، هرچند با رویکرد تفسیر عقلانی در تحلیل اعمال اجتماعی هم‌پوشانی دارد، از آن فراتر می‌رود و امکان تبیین عمل را در سطح توصیف‌های پایه‌ای نیز فراهم می‌سازد. در عین حال، نزدیکی چشمگیر دیدگاه او به تبیین علّی دیویدسن، نشان می‌دهد که سرل می‌کوشد پیوندی میان این دو رویکرد به ظاهر متفاوت برقرار کند.

سرل، همسو با مدافعان تبیین غیرعلّی، بر تمایز میان تبیین رویدادهای طبیعی و پدیدارهای التفاتی مانند میل، باور و عمل تأکید می‌کند. او معتقد است که پرسش از «چرایی» پدیده‌های التفاتی، هدفی فراتر از یافتن علت به شیوه علوم طبیعی دارد و اساساً با عقلانیت این پدیده‌ها مرتبط است (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۴۴). پرسش‌هایی مانند «چرا این کار را انجام دادی؟» ناظر بر دلایل موجه‌کننده‌اند؛ زیرا پدیدارهای التفاتی اساساً اختیاری و جایگزین‌پذیرند و همین جایگزینی، ضرورت ارجاع به دلایل و مقولات هنجاری را به

همراه دارد. هر پدیدار التفاتی، به اقتضای ماهیت خود، در معرض سنجش عقلانی و نیازمند توجیه است (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۴۵).

بنابراین سرل در زمره فیلسوفانی قرار می‌گیرد که به تبیین عقلانی عمل باور دارند. این رویکرد، هم با مدافعان تبیین غیرعلی و هم با دیویدسن که با وجود پابندی به تبیین علی، فقط تبیین عقلانی را تبیین علی می‌دانست، مشترک است.

۲-۱. تبیین عقلانی و مسئله توجیه

واژه توجیه^۱ یا موجه با واژه‌هایی نظیر معقول، عقلانی و مستند، هم‌معنا و یا دست‌کم، متضمن آن‌هاست (Foley, 1998, p. 157). این اصطلاح اگرچه غالباً در حیطه معرفت‌نظری و صدق باورها به کار رفته است، به‌طور کلی واژه‌ای هنجاری است که به معنای همراهی یک چیز با قاعده‌ای قابل پذیرش است.

از نظر سرل، دو واژه «عقلانیت» و «توجیه»، هر دو از مفاهیم هنجاری^۲ اما متفاوت‌اند. کاربرد این دو واژه در تبیین پدیده‌های التفاتی نظیر عمل، میل، باور و نظایر آن‌هاست. تبیین، نوعی فعل گفتاری، شامل ارائه دلیل است. بنابراین وقتی می‌خواهیم برای تبیین پدیده‌هایی همچون باور، عمل و میل، دلیلی ارائه کنیم، سخن از عقلانیت و توجیه به میان می‌آید.

به باور سرل، عقلانیت عام‌تر از توجیه است؛ از این‌رو رابطه منطقی میان آن‌ها عموم و خصوص مطلق است. حالات التفاتی موجه، عموماً عقلانی‌اند، اما تمام حالات عقلانی، موجه نیستند (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۴۴). یک تبیین عقلانی، تبیینی است که از دلیل واقعی انجام عمل پرده برمی‌دارد؛ هر چند آن دلیل واقعی، دلیلی موجه نباشد. بنابراین سرل در مسئله تبیین عمل، صرفاً به تبیین عقلانی عمل یعنی دلایل انگیزشی توجه دارد. این دلایل انگیزشی برخلاف دلایل موجه و هنجاری، دلایل عمل‌شخص را توضیح

1. Justification

2. Normative





می‌دهند؛^۱ هرچند در مواردی که دلایل هنجاری، شخص را به انجام کار ترغیب کنند، دلیل انگیزشی نیز به شمار می‌آیند. دلایل انگیزشی نیز با ارائه علت التفاتی عمل تبیین می‌شوند.

۲-۲. علت التفاتی

سرل براساس رویکرد طبیعت‌گرایانه‌اش، تنها گونه معتبر علت را علت فاعلی می‌داند. این نوع علت، هم در پدیده‌های فیزیکی مانند برخورد توپ‌های بیلیارد و هم در پدیده‌های ذهنی قابل تصور است.

سرل با معرفی «علت ذهنی»، به رابطه علی میان حالات ذهنی، مانند گرسنگی که موجب میل به خوردن می‌شود، اشاره می‌کند. در این چارچوب، یکی از اشکال علت ذهنی، «علت التفاتی» است؛ یعنی رابطه علی میان یک حالت التفاتی (مانند میل یا باور) و شرایط ارضای آن؛ برای مثال، «میل» به نوشیدن آب (که حالتی التفاتی است) می‌تواند علت نوشیدن آب باشد، یا «باور» به آمدن حسن (که حالتی التفاتی است) می‌تواند معلول واقعی او در جهان خارج باشد. به گفته سرل، در علت التفاتی، یا حالت التفاتی منشأ تحقق شرایط ارضاست، یا شرایط بیرونی، علت پیدایش آن حالت التفاتی است. نکته کلیدی در تحلیل او، نسبت معکوس میان جهت علت و جهت مطابقت است. اگر ذهن موجب تحقق بیرون باشد، علت از ذهن به جهان است؛ اما اگر بیرون موجب شکل‌گیری ذهن باشد، علت از جهان به ذهن است (سرل، ۱۳۹۸، صص ۷۳-۷۴).

بنابراین یکی از مهم‌ترین ویژگی حالات التفاتی آن است که سبب تحقق امور می‌شود و به تعبیر دقیق‌تر، از کارکرد علی برخوردارند؛ برای مثال، من اگر بخواهم دستم را بلند کنم، و دستم را هم بلند کنم، عادتاً میل من سبب و علت بالارفتن دستم

۱. از نظر سرل، تبیین یک عمل، ارائه علل آن عمل است و علل یک عمل، حالت‌های روان‌شناختی است (سرل، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵).

می‌شود. اینجاست که ارتباطی درونی میان علت و معلول برقرار می‌شود و علت بازنمود همان امری خواهد شد که آن را ایجاد می‌کند. در حقیقت، علت هم معلول را باز می‌نمایاند و هم آن را ایجاد می‌کند. این نوع از روابط علی و معلولی، همان علیت التفاتی است (سرل، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷).

سرل در چارچوب تحلیل علیت التفاتی، نوعی ویژه از آن را شناسایی می‌کند که ویژگی خودارجاعی دارد. به‌زعم او، برخی حالات التفاتی - ازجمله ادراکات حسی، خاطرات و قصدها - دارای ساختاری هستند که در آن، رابطه‌ی علی میان حالت التفاتی و شرط ارضایش، رابطه‌ی خودارجاعی است (سرل، ۱۳۹۸، ص ۷۵)؛ برای مثال، این ادراک بصری من که «علی روبه‌رویم ایستاده است»، تنها در صورتی صادق و ارضاشده است که علی واقعاً روبه‌رویم ایستاده باشد، و این واقعیت، علت پدید آمدن آن تجربه‌ی ادراکی باشد. بنابراین شرط ارضای تجربه‌ی ادراکی، آن است که وضع و حالی که ادراک شده است، علت برای آن تجربه‌ی ادراکی باشد.

قصدها نیز چنین‌اند: قصد من برای «آب‌خوردن» فقط در صورتی ارضاشده تلقی می‌شود که خود، علت تحقق همان عمل در خارج باشد. اگر این قصد واقعاً منشأ انجام عمل «آب‌خوردن» باشد، هم محتوای بازنمایی‌شده‌اش تحقق یافته و هم شرط ارضای آن برآورده شده است؛ در غیر این صورت، اساساً قصدی شکل نگرفته است. بنابراین محتوای یک قصد، هم معلول آن است و هم شرط ارضای آن.

۳. ساختار دلیل

دلیل روی دیگر سکه‌ی تبیین است. مطابق آنچه گذشت، بحث از تبیین عقلانی عمل، از نظر سرل، بحث از دلایل انگیزشی است. از سوی دیگر، تبیین، ارائه‌ی دلیل است در قالب یک گزاره. هرچند برای آنکه یک دلیل، دلیلی برای عمل باشد، باید دلیلی تام باشد. اجزای یک دلیل تام از نظر سرل عبارت‌اند از:

الف: محرک‌ها یا واقعیات اثربخش؛

ب: عوامل غیرمحرک و ارزیابی عقلانی (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۶۹).





عنصر نخست، نقشی بنیادین در تحلیل «دلیل تام» از منظر جان سرل ایفا می‌کند. در حقیقت، تمایز اساسی رویکرد او در تبیین عمل، در همین نقطه آشکار می‌شود.

۳-۱. محرک‌ها

دلایل از نظر سرل، واقعیاتی اثربخش‌اند. بنابراین یک دلیل تام، باید واجد یک یا چند محرک عقلانی باشد. می‌توان از سه نوع محرک یا دلیل عمل سخن گفت: امور واقع،^۱ حالات التفاتی، واقعیات نهادی (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۵۲).

این پرسش را در نظر بگیرید: «چرا بهرام چتر به همراه دارد؟» یک پاسخ ممکن آن است که بگوییم: «زیرا باران می‌بارد». دلیل ارائه‌شده در این تبیین، دلیلی ناظر به «امور واقع» است. پاسخ ممکن دیگر این است: «زیرا می‌خواست خیس نشود». این تبیین براساس یک «حالت التفاتی» یعنی میل و باور ارائه شده است.^۲

سومین نوع محرک و دلیل، «واقعیات نهادی‌اند». در پاسخ به پرسش پیشین می‌توان گفت: «زیرا او به همسرش قول داده که از خود مراقبت کند». بنابراین اموری نظیر تکالیف، تعهدات، الزامات و نیازها می‌توانند دلیلی برای عمل به شمار آیند و تبیینی مناسب از آن ارائه دهند.

با توجه به این مقدمات، می‌توان از دو نوع محرک و دلیل «درونی» و «بیرونی» سخن گفت. دلایل بیرونی، دلایلی از قبیل «امور واقع» و «واقعیات نهادی» هستند. اینها واقعیاتی اثربخش در جهان خارج‌اند که می‌توانند [قابلیت دارند] به‌عنوان دلیل به شمار آیند. دلایل درونی، دلایلی هستند که دلایل بیرونی را بازنمایی می‌کنند.

به تعبیر دیگر، واقعیات اثربخش یا همان محرک‌ها، یا درونی‌اند که اثربخشی‌شان

1. Facts

۲. ممکن است گفته شود این تبیین نیز به امور واقع وابسته است و می‌توان آن را به تبیین پیشین «باریدن باران» بازگرداند؛ اما چنین نیست؛ برای مثال، اگر بهرام به اشتباه باور کند که باران می‌بارد و چتر بردارد، هرچند باورش نادرست است، و بنابراین میل و باور او متناظر با یک امر واقعی نیست، اما از نظر سرل، این تبیین همچنان عقلانی و درست است؛ زیرا علت عمل را توضیح می‌دهد؛ هرچند تبیین عقلانی ایدئال فقط زمانی است که با امر واقع مطابق باشد (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۵۱).



بالفعل است و یا آنکه برای اثربخشی باید درونی شوند. در حقیقت، محرک‌های بیرونی، ابتدا باید توسط عامل تصدیق و پذیرفته شوند تا به عنوان محرک و واقعیاتی اثربخش در آیند.

در نهایت، باید اشاره کرد که برای اثربخشی حقیقی محرک‌های سه گانه، وجود عنصری دیگر ضروری است. همه انواع دلایل باید دارای ساختار گزاره‌ای باشند. فقط در این صورت است که می‌توان این محرک‌ها را یک دلیل دانست و آن‌ها را «واقعیات اثربخش»^۱ تلقی کرد (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۳۹)؛ در غیر این صورت، انسان قادر به استدلال براساس آن‌ها نخواهد بود و بنابراین براساس آن‌ها عمل نخواهد کرد.

وجود گونه‌های مختلف دلایل و ضرورت برخورداری از ویژگی اثربخشی در آن‌ها، پیامدی مهم دارد. اگر واقعیات اثربخش شامل «امور واقع»، «حالات التفاتی» و «واقعیات نهادی» باشند، پس می‌توان برای یک عمل، تبیین‌هایی گوناگون - و شاید نامحدود - ارائه داد.

«تنوع روابط تبیینی، با تنوع نامحدود تبیین‌هایی متناظر است که می‌توان برای پدیدارها ارائه داد-علی، منطقی، توجیهی، زیبایی‌شناختی، قانونی، اخلاقی، اقتصادی و غیره» (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰).

تمام این دلایل در دستگاه فکری سرل، واقعیاتی اثربخش‌اند که ممکن است انسان را به عمل فرا بخوانند و فرد نیز براساس آن‌ها، تبیینی از عمل خود ارائه دهد؛ برای مثال، اگر محرک یک عمل، میل به افزایش سود باشد، می‌توان آن را با تبیینی اقتصادی توضیح داد؛ و اگر محرک، جست‌وجوی لذت زیبایی باشد، تبیین زیبایی‌شناختی ارائه داد. با این حال، تمامی انواع گوناگون تبیین را می‌توان به نحوی ذیل سه نوع محرک معرفی شده جای داد.

تنوع نامحدود این گونه‌های تبیین، در نگاه نخست، امکان یافتن وجه مشترکی میان آن‌ها را منتفی می‌سازد. اما سرل با الهام از ایده «شباهت خانوادگی» ویتگنشتاین، نشان

1. factitive entity



می‌دهد که این تبیین‌ها، گرچه متفاوت‌اند، اما یک خانواده به معنای ویتگنشتاینی آن، تشکیل می‌دهند و براین اساس به‌نوعی وحدت می‌رسند (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱).

۳-۱. ضرورت وجود رابطه علی میان دلیل و عمل

محرك‌های سه‌گانه فقط در صورتی اثربخش و واجد کارکرد تبیینی هستند که با عمل پیوند علی داشته باشند؛ بدین معنا که اگر دلیلی که برای عمل ارائه می‌شود، فاقد نسبت علی با عمل باشد، نمی‌تواند تبیین‌کننده آن باشد؛ ازاین‌رو سرل در چارچوب تبیین عقلانی، بر پیوند درونی عقلانیت و علیت تأکید می‌ورزد؛ زیرا تبیین عقلانی لزوماً مستلزم عنصر علی است و بدون نسبت علی، هیچ دلیلی - حتی اگر عقلانی باشد - توان توضیح و تبیین عقلانی عمل را نخواهد داشت.

بااین‌حال، این رابطه علی، از نظر سرل، رابطه‌ای ضروری و قطعی نیست؛ یعنی باید توجه داشت که تبیین، نمایانگر آن نیست که انجام عمل ازسوی عامل ضروری بوده است (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۷۸)؛ زیرا قطعی بودن انجام عمل، با شهود ما از عمل اختیاری مان منافات دارد. برعکس، این عامل است که با عمل براساس یک دلیل، آن را تأثیرگذار می‌کند.

۳-۲. عوامل غیرمحرك؛ باورها

از نظر سرل، دومین عنصر اساسی در ساختار یک دلیل تام - در کنار محرك‌های سه‌گانه - که امکان ارائه تبیینی عقلانی از عمل را فراهم می‌آورد، همراهی یک باور [ابزاری] با این واقعیات است. این باورها، روش برآورده کردن امیال را به ما نشان می‌دهند. سرل این موارد را «عوامل مؤثر»^۱ و «عناصر قوام‌بخش»^۲ می‌نامد. باورهای مربوط به عوامل مؤثر، ناظر به این هستند که چگونه و از چه راهی می‌توان یک عمل را

1. Effector

2. Constitutor

از حیث علی انجام داد؛ برای مثال، این باور که «با چکاندن ماشه می‌توان شلیک کرد» ناظر به رابطه‌ای علی میان چکاندن ماشه و شلیک است. در مقابل، باورهای مربوط به عناصر قوام‌بخش، ناظر به رابطه‌ای هستند که در آن، یک حرکت یا رفتار نه تنها سبب وقوع یک عمل، بلکه خود آن عمل را قوام می‌بخشد و محقق می‌کند؛ برای مثال، در شرایط مناسب، «بلند کردن دست» تنها سبب رأی دادن نیست، بلکه همان حرکت جسمانی، بخشی قوام‌بخش از عمل رأی دادن و، در معنایی دقیق‌تر، خود عمل رأی دادن است (سرل، ۱۳۹۸، صص ۸۳ و ۱۵۹-۱۶۲). بنابراین وجود یک باور ابزاری، برای ارائه تبیینی عقلانی ضروری است.^۱

۴. تبیین عمل از نظر سرل

با توجه به مباحث گذشته می‌توان تبیین عمل از نظر سرل را چنین معرفی کرد: «ارائه یک فعل گفتاری تبیین‌کننده که مشتمل است بر وجود واقعیات یا محرک‌هایی اثربخش با نسبت علی با عمل، و یک باور ابزاری؛ از این رو یک تبیین کامل واجد این دو عنصر است؛ برای نمونه، تبیین عقلانی این عمل «چرا بهرام دستش را در کلاس بلند کرد؟» این گونه خواهد بود: «زیرا می‌خواست برای صحبت کردن اجازه بگیرد و بر این باور بود که با بلند کردن دست اجازه می‌گیرد».

با این حال، معمولاً ذکر هر دو لازم نیست؛ دیدگاهی که دیویدسن نیز بر آن تأکید دارد (Davidson, 1980, p. 6)؛ یعنی می‌توان تنها با ذکر محرک اثربخش – «زیرا مایل بود اجازه صحبت کردن بگیرد» – یا صرفاً با ذکر باور ابزاری – «دستش را برای اجازه گرفتن بلند کرد» – تبیینی ارائه داد.

۱. مطابق مباحث پیشین، گونه‌ای دیگر از باورها در مسئله عقلانیت عملی وجود دارند که خودشان جایگزین محرک‌ها می‌شوند؛ برای مثال، بهرام باور دارد که وقتی باران می‌بارد، همه باید چتر داشته باشند (باور هنجاری) و باور دارد که برای رعایت این هنجار باید چتر به همراه داشته باشد (باور ابزاری). در چنین مواردی، باور هنجاری، خود نوعی محرک است و باور ابزاری روش برآورده کردن آن را نشان می‌دهد و هر دو در کنار هم عمل را تبیین می‌کنند (Audi, 2015, p. 15).





سرل و دیویدسن در اینجا به نحو چشمگیری همسو هستند. دیویدسن نیز همانند سرل، هنجارمندی را امری درونی و مقوم حالات ذهنی می‌داند (Davidson, 2005, p. 318) و وجود گرایش‌ات گزاره‌ای را برای عقلانی شمردن یک موجود کافی می‌داند (Davidson, 1985, p. 245). به باور دیویدسن، تنها دلایل عقلانی عمل، جفتی از حالات التفاتی‌اند؛ یعنی «گرایش موافق» و «باور» (Davidson, 1980, p. 5). این گرایش موافق که همواره علت عمل است، طیفی از امیال زودگذر، حالات پایدار، محرک‌ها و نیز طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌های اخلاقی، اصول زیبایی‌شناختی، تعصبات اقتصادی، قراردادهای اجتماعی و اهداف را شامل می‌شود (Davidson, 1980, p. 5). از نظر دیویدسن، حتی آن دسته از تبیین‌های به ظاهر مستقل از این حالات (مانند تبیین‌های ارجاع‌دهنده به واقعیات خارجی یا اهداف کلی) در نهایت، بر همین ساختار استوارند (Davidson, 1980, p. 7).

به علاوه به نظر می‌رسد که محرک‌ها از نظر سرل، همان گرایش‌ات موافق از نظر دیویدسن هستند. همچنین هر دو بر لزوم وجود باوری ابزاری در تبیین عمل تأکید دارند. در نهایت، از نظر این دو فیلسوف، تبیین‌کننده باید علت تبیین‌شونده باشد. بنابراین شباهت این دو فیلسوف در این مسئله، بیش‌تر از حد انتظار است. با این حال، سرل بر این نکته تأکید دارد که او در مقابل سنت کلاسیک علی قرار دارد؛ سنتی که دیویدسن نیز با وجود ابتکاراتی، ذیل آن جای می‌گیرد. بنابراین باید دید اختلاف دقیقاً در کجاست؟ برای پاسخ، ابتدا دو ویژگی متمایزکننده رهیافت سرل از رهیافت دیویدسن را بررسی می‌کنیم و سپس، تمایز رویکرد او با رهیافت تفسیر عقلانی را بیان خواهیم کرد.

۵. ویژگی‌های دیدگاه سرل

۱) دلایل مستقل از امیال: در تفسیر سرل از الگوی کلاسیک تبیین عمل، مبنای نهایی هر عمل عقلانی، در نوعی میل یا گرایش طبیعی فاعل جست‌وجو می‌شود، خواه میلی مستقیم، مانند نوشیدن آب برای رفع تشنگی، و خواه میلی ثانوی، مانند تحمل درد دندان‌پزشکی برای بهبودی (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۶۱). از این منظر، در الگوی کلاسیک، عامل تنها زمانی براساس دلایل مستقل از میل عمل می‌کند که واجد امیالی برتر یا امیالی از

سطوح بالاتر باشد. این تلقی سرل از الگوی کلاسیک، با عبارات فیلسوفان این سنت سازگار است.

دیویدسن و ویلیامز، با پذیرش تفسیری موسّع از مفهوم میل، آن را شامل مواردی غیر از امیال شخصی و طبیعی نیز می‌دانند. ویلیامز، حتی تعهدات عامل را هم ذیل این مفهوم جای می‌دهد (Williams, 1981, p. 81). بنابراین او نیز همانند دیویدسن - که همه امیال را تحت عنوان گرایش موافق طبقه‌بندی می‌کرد - گستره امیال را چنان وسیع در نظر می‌گیرد که دلایل مستقل از میل را نیز شامل شود. مطابق باور ویلیامز، هیچ دلیل بیرونی نمی‌تواند به خودی خود، تبیینی برای عمل ارائه دهد؛ زیرا فقط چیزی می‌تواند اعمال قصدی عامل را تبیین کند که به او انگیزه انجام عمل را داده باشد. بنابراین ما در اینجا به نوعی پیوند روان‌شناختی [میان دلایل بیرونی و عامل] از سنخ باور نیازمند هستیم (Williams, 1981, p. 83). در نتیجه، از نظر آنان حتی دلایل به‌ظاهر مستقل از میل نیز در نهایت، به شکل گرایش موافق یا میل درمی‌آیند.

از نظر سرل، این تفسیر موسّع از امیال، مرز میان امیال و دلایل مستقل از میل را مبهم و تار می‌کند (سرل، ۱۳۹۸، ص ۲۱۰). او تأکید می‌کند که بسیاری از اعمال انسانی - نظیر اعمال مبتنی بر وظایف، تعهدات، تکالیف و ... - الزاماً از میل یا لذت ناشی نمی‌شوند و چه‌بسا با اکراه نیز انجام شوند. از این منظر، واقعیت‌های نهادی همچون وظایف اجتماعی یا هنجارهای حقوقی، به‌عنوان دلایل بیرونی، می‌توانند با کسب اعتبار درونی نزد عامل، به‌طور مستقل انگیزه‌بخش باشند؛ اما نباید آن‌ها را ذیل امیال به شمار آورد (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۳۴). به نظر سرل، این تمایز با رویکرد دیویدسن و ویلیامز، بنیادین است؛ زیرا واقعیات نهادی، با ساختار هنجاری خود، دارای «قدرت‌های بایایی» اند و بدون نیاز به بازتعریف به‌عنوان میل، می‌توانند محرک عمل باشند. بدین‌سان انسان می‌تواند براساس دلایل بیرونی و مستقل از میل، بدون لذت‌طلبی یا میل‌ورزی، و صرفاً با تصدیق درونی آن‌ها، دست به عمل بزند (سرل، ۱۳۹۸، ص ۲۳۲). بنابراین نزد سرل، دلایل و محرک‌های بیرونی جایگاهی مستقل در تبیین عمل می‌یابند؛ جایگاهی که دیویدسن و ویلیامز با فرض مفهومی گسترده از میل، عملاً آن را تضعیف می‌کنند.





۲) در تلقی سرل از تبیین عمل، پیوند علی میان دلیل و عمل، ضروری است؛ اما این پیوند به معنای جبر یا ضرورت وقوع عمل نیست. سرل با تأکید بر این تمایز، گونه‌ای از علیت را معرفی می‌کند که در عین اثربخشی، با آزادی عامل منافات ندارد؛ برای مثال، هرچند می‌توان گفت «بهرام برای رفع تشنگی آب نوشید»، اما همین عامل می‌توانست تصمیم بگیرد آب ننوشد و تشنه بماند. در نتیجه، تبیین مبتنی بر این گزاره که «بهرام تشنه بود و باور داشت با نوشیدن آب تشنگی‌اش برطرف می‌شود»، به نوعی رابطه علی، اما غیر ضروری اشاره می‌کند. به تعبیر دیگر، علیت در اینجا، علیتی از نوع علیت التفاتی است.

این نکته در بحث‌های دیگر فیلسوفان خصوصاً دیویدسن مستقیماً مورد توجه قرار نگرفته است. آن‌ها صرفاً به روابط علی میان تبیین‌کننده و تبیین‌شونده اشاره کرده‌اند.

۳) همانند رهیافت تفسیر عقلانی، سرل نیز به تعدد انواع تبیین (اخلاقی، زیبایی‌شناختی، اقتصادی و غیره) اذعان دارد و برای وحدت‌بخشی به این تنوع، از ایده شباهت خانوادگی ویتگنشتاین بهره می‌گیرد. افزون بر این، چنان‌که در تفسیر عقلانی، تبیین نیازی به فرض عقلانیت ایدئال ندارد، سرل نیز بر این نکته تأکید دارد که تبیین عمل انسانی می‌تواند با در نظر گرفتن خطاهای شناختی، سوگیری‌ها و نواقص عقلانی صورت گیرد، به شرط آنکه آنچه به عنوان دلیل ارائه می‌شود، شرایط یک «دلیل تام» را داشته باشد.

با این‌همه، برخلاف رهیافت تفسیر عقلانی متأثر از ویتگنشتاین که تمرکزش بر تبیین اعمال در سطح اجتماعی است، سرل امکان تبیین اعمال در سطح پایه را نیز فراهم می‌سازد. او با تمایز میان دو نوع محرک برای عمل - امیال و دلایل مستقل از میل - هم به تبیین اعمال در سطح پایه و هم در سطح اجتماعی می‌پردازد.

تفاوت بنیادین دیگر سرل با رهیافت تفسیر عقلانی، در تلقی آن‌ها از «تبیین عقلانی» است. برای سرل، صرف فهم پذیر بودن یک عمل کافی نیست؛ تبیین عقلانی باید ناظر به رابطه‌ای علی و واقعی میان فاعل و عمل باشد؛ یعنی باید به دلیلی واقعی اشاره کند که عامل براساس آن دست به عمل زده است. در مقابل، در دیدگاه تفسیر عقلانی، تبیین زمانی موفق است که عمل در چارچوبی از عقلانیت انسانی برای ناظر قابل درک باشد؛

هرچند این چارچوب صرفاً بازنمایی انسجام درونی میان باورها و خواسته‌های فاعل باشد، نه لزوماً دلیلی واقعی که عمل را پدید آورده است.

از همین رو، یکی از نقدهای اساسی بر رهیافت تفسیر عقلانی آن است که تبیین ارائه‌شده در این چارچوب، ممکن است صرفاً بازسازی‌ای پسینی باشد، نه آشکارسازی علت واقعی عمل. در واقع، هدف سرل از تبیین عمل، پاسخ به این پرسش نیست که چگونه می‌توان یک عمل را از منظر عقلانی بازفهمید، بلکه هدف او پاسخ به این پرسش است که چرا آن عمل واقعاً انجام شده است.

۶. اشکالات دیدگاه سرل

پس از تبیین چارچوب نظری دیدگاه سرل در باب تبیین عمل، اکنون به ارزیابی چالش‌های پیش‌رو می‌پردازیم. هرچند سرل مستقیماً به بسیاری از این چالش‌ها نپرداخته، هدف ما آن است که باتکیه بر مبانی نظری او، توانایی رویکرد وی را در مواجهه با این چالش‌ها بسنجیم و در پرتو همان مبانی، پاسخ‌هایی برای آن‌ها پیشنهاد کنیم.

۶-۱. هنجارمندی

سرل همچون دیویدسن نیز تبیین عقلانی عمل را به تبیین علی گره می‌زند. این پیوند پرسشی اساسی را پیش‌روی این رویکرد قرار می‌دهد و آن را همچون دیگر رویکردهای علی عمل، با چالش مهم «هنجارمندی» مواجه می‌سازد. این اشکال را فیلسوفان مختلفی نظیر دنسی (Dancy, 2004, pp. 25-42) و اسمیت (Smith, 1998, p. 124) به روش‌های مختلفی تقریر کرده‌اند.

هنجارمندی به عنوان یکی از ویژگی‌های بنیادی ذهن، آن را از قلمرو عالم فیزیکی متمایز می‌سازد. درحالی که طبیعت تابع قوانین توصیفی علیت است، ذهن تحت قواعد هنجاری قرار دارد که با «باید»ها و «نباید»ها سروکار دارد؛ ازاین‌رو نتیجه عقلانیت، مطلوبیت عمل، و نتیجه علیت، وقوع یک پدیده است (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۷۱). بنابراین تبیین هنجاری با تبیین علی تفاوتی بنیادین دارد. در تبیین هنجاری، دلایل





عامل موضوعیت دارند، حتی اگر نادرست باشند؛ درحالی که تبیین علی صرفاً پیوند علی میان حالات ذهنی و رفتار را توضیح می‌دهد و دربارهٔ مواجه‌بودن عقلانی یا اخلاقی عمل سخنی نمی‌گوید. هنجارمندی یعنی درک دلایل به‌عنوان معیارهایی برای عمل درست، نه صرفاً علل رفتار؛ برای مثال، فردی ممکن است بداند مصرف زیاد شکر مضر است، اما بازهم شیرینی بخورد. تبیین علی فقط علت این رفتار را نشان می‌دهد، نه اینکه چرا او نباید چنین کند یا عملش از نظر عقلانی نادرست است.

براساس مبانی سرل، پدیدارهای التفاتی مانند عمل، ذاتاً مقید به الزامات عقلانیت و در نتیجه، نیازمند توجیه‌اند. هرچند تبیین عقلانی عمل، الزاماً به معنای توجیه اخلاقی یا منطقی حداکثری نیست، اما نوعی هنجارمندی حداقلی در آن مفروض است؛ به این معنا که باید در چارچوب شبکه‌ای از باورها و امیال فرد، منطقی و عقلانی باشد؛^۱ به گونه‌ای که اگر این الزامات را نداشته باشد، تبیین عقلانی نیست.

به دیگر سخن، مطابق تلقی سرل، علت در پدیدارهای التفاتی، از نوع علت التفاتی است، نه از گونهٔ علت طبیعی. بنابراین عمل، علت دارد و آن علت، یک حالت التفاتی است که خود، ساختاری هنجاری دارد. در نتیجه، هنجارمندی امری خارجی نیست که به ضمیمه‌شدن نیازمند باشد، بلکه خود علت در اینجا، ذاتاً حامل هنجارمندی است. بنابراین علت التفاتی، هم تبیین علی را حفظ می‌کند و هم ساختار هنجاری ذهن را در ضمن خود دارد.

۲-۶. تبیین اعمال با دلایل متعدد

یکی از اشکالات مهم دیویدسن به رویکردهای غیرعلی در مسئلهٔ تبیین عمل، چالش اعمالی است که بیش از یک دلیل برای آن‌ها وجود دارد. به باور دیویدسن، بهترین راهکار در چنین مواردی، توسل به علت دلیل برای عمل است (Davidson, 1980, p. 11)؛ برای نمونه، فرض کنید بهرام به دو دلیل از احیای عمه‌اش که ثروتی هنگفت برای او به

۱. از نظر دیویدسن نیز دلیل باید به گونه‌ای حداقلی، هنجاری باشد (Davidson, 1978, p. 42).

ارث گذاشته است، خودداری کند. در پاسخ به این پرسش که «چرا بهرام مانع از احیای عمه‌اش شد؟» می‌توان دو تبیین متفاوت ارائه داد:

الف: او قصد اجرای وصیت‌نامه عمه‌اش را داشت؛

ب: او می‌خواست که هرچه سریع‌تر به ثروت هنگفت او دست یابد.

با این حال فرض کنید واقعاً بهرام به دلیل دوم، مانع از احیای عمه‌اش شده است. در این گونه موارد راهکار چیست؟

از نظر دیویدسن، برای حل این چالش، تنها راه، پذیرفتن تبیین علی در مسئله و توسل به علت دلیل برای عمل است. هر دلیلی که علت برای عمل است، همان عمل را تبیین خواهد کرد. به تعبیر دقیق‌تر، در حیطه اعمال، عامل با عمل براساس یک دلیل، آن را تأثیرگذار می‌کند.

پاسخ سرل به این چالش، دقیقاً مشابه رهیافت دیویدسن است. از نظر او نیز تبیین چرایی انجام یک عمل خاص از سوی عامل، باید شامل دلیلی باشد که نوعی رابطه علی با آن پدیدار دارد. بنابراین در مورد عمل، عامل، با عمل براساس یک دلیل، آن را تأثیرگذار می‌کند و آن را علت قرار می‌دهد. بنابراین هر تبیینی از عمل، برای آنکه تبیینی عقلانی باشد، باید تبیین علی نیز باشد (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۴۸).

۳-۶. چالش ارتباط منطقی

براساس تقریر هیوم از علت، علت و معلول باید از نظر منطقی متمایز باشند؛ از این رو رابطه علی میان دو پدیده، رابطه‌ای تحلیلی و ضروری نیست، بلکه از نوع روابط تألیفی پسینی و در نتیجه، امکانی است. در مقابل، هرگاه دو پدیده با یکدیگر ارتباط منطقی داشته باشند، ارتباطشان مفهومی یا تحلیلی و بنابراین ضروری است. بنابراین اگر محرک و باور با عمل ارتباط مفهومی و منطقی دارند، علت آن نخواهند بود.

در حقیقت، از آنجاکه «باور»، «میل» و «عمل» از نظر مفهومی به هم وابسته‌اند – به این معنا که میل با توجه به باورهای ما، عمل را ایجاد می‌کند؛ باور با توجه به امیال ما، عمل را هدایت می‌کند و عمل نیز محصول میل به چیزی و باور به امکان تحقق آن است –





رابطه میان این حالات و عمل صرفاً منطقی و مفهومی است، نه علی (Davidson, 1980, p. 13; Taylor, 1964, p. 33).

دیویدسن در پاسخ به این اشکال، «دلیل» را – که از گرایش موافق و باور تشکیل می‌شود – از عمل متمایز می‌داند. از نظر او، «دلیل» و «عمل» را می‌توان به شیوه‌های گوناگونی توصیف کرد. بنابراین وجود ارتباط مفهومی و منطقی میان توصیفی از دلیل و توصیفی از عمل، منافاتی با علیت دلیل برای عمل و در نتیجه، علی بودن تبیین عمل براساس دلیل ندارد. می‌توان دلیل و عمل را به گونه‌ای توصیف کرد که چنین ارتباطی در میان آن‌ها ظاهر نشود. در واقع، آنچه مانع از علیت است، وحدت خارجی آن‌هاست؛ یعنی برای برقراربودن رابطه علی، دو رویداد متمایز لازم است؛ به گونه‌ای که یکی علت و دیگری معلول باشد و یکی پس از دیگری رخ دهد. با یافتن توصیفات مناسب، می‌توان نشان داد که دلیل و عمل، رویداد واحدی نیستند و میان آن‌ها ارتباط منطقی محض وجود ندارد. به بیان دیگر، مؤلفه‌های دلیل (یعنی باور و میل) را می‌توان با توصیفات فیزیکی (که از نظر دیویدسن همان توصیفات ذهنی‌اند) بیان کرد؛ به گونه‌ای که استقلال عمل از این دلایل به وضوح روشن شود (Davidson, 1980, pp. 13-14). بنابراین دیویدسن این استدلال را ناشی از خلط میان مفاهیم و واقعیات می‌داند؛ زیرا علیت، یک رابطه متافیزیکی میان رویدادهای خاص است به نحوه توصیف آن‌ها بستگی ندارد؛ درحالی که روابط منطقی صرفاً بین مفاهیم یا توصیف‌ها برقرار است. البته هیچ مانعی وجود ندارد که مفاهیمی، باوجود داشتن ارتباط منطقی، از نظر علی نیز مرتبط باشند (paul, 2021, pp. 54-55).

درحالی که پاسخ دیویدسن با مخالفت‌هایی روبه‌رو شده است، به نظر می‌رسد پاسخ سرل براساس مبانی‌اش، پاسخی سرراست و ساده باشد. علیت در اینجا از نوع علیت التفاتی است، نه علیت مصطلح در علوم تجربی که مستلزم دوگانگی علت و معلول است. علیت التفاتی یعنی رابطه علی میان یک حالت التفاتی و شرایط ارضای آن که براساس آن، ممکن است حالت التفاتی موجب ایجاد شرایط ارضا شود

یا برعکس، شرایط ارضا موجب ایجاد آن حالت التفاتی شود (سرل، ۱۳۹۸، ص ۷۳).
علیت التفاتی در برخی حالات التفاتی مانند قصد، دارای ویژگی خودارجاعی است.
این حالات، چون حالات التفاتی‌اند، برای اینکه «حقیقی» باشند، باید همان چیزی را
که بازنمایی می‌کنند، در عالم واقع از طریق فرایند علی ایجاد کنند. به بیان ساده‌تر،
«اگر قصد من عمل را ایجاد نکرد، اساساً قصدی شکل نگرفته بود!». در نتیجه، در
حالات التفاتی واجد خودارجاعی علی، شرط مفهومی، بدون تحقق علی واقع
نمی‌شود. بنابراین وابستگی مفهومی و علی دو وصف جداشدنی نیستند، بلکه ساختاری
یکپارچه دارند.

۴-۶. چالش انحراف در سلسله علی

چالش «انحراف در سلسله علی» از مهم‌ترین مشکلات نظریه‌های علی تبیین عمل
است، به‌ویژه نظریه‌هایی که می‌کوشند عمل عمدی را صرفاً با ارجاع به رابطه علی میان
حالات ذهنی (باورها و امیال) و رفتار بدنی توضیح دهند. در این دیدگاه‌ها، حالات
ذهنی، هم «دلیل» عمل‌اند و هم «علت» آن؛ اما نمونه‌هایی وجود دارد که این ارتباط
علی برقرار است، بدون آنکه عمل از نوع عقلانی یا عمدی باشد؛ برای مثال، کودکی
بازیگوش که می‌خواهد گلدان مادرش را بشکند (گرایش موافق)، ناخواسته و از هیجان
قصد خود، گلدان را هل می‌دهد و نتیجه مطلوب حاصل می‌شود (سلسله علی
منحرف‌شده)، اما نه از راه عملی عمدی. در اینجا «میل کودک» علت شکستن است؛
ولی کودک براساس آن میل، عمل نکرده است. بنابراین صرف وجود رابطه علی میان
دلیل و عمل، برای تبیین عقلانی عمل کافی نیست.

دیویدسن با پذیرش این اشکال تأکید می‌کند که ارتباط علی میان گرایش‌های
عقلانی‌کننده و اثر مطلوب، فقط زمانی تبیین عقلانی پدید می‌آورد که سلسله علی «راه
درست» را طی کرده باشد (Davidson, 1980, p. 78)؛ یعنی در صورتی که باور و میل، به‌درستی
سبب یک عمل شوند، می‌توانند آن عمل را عقلانی سازند (Davidson, 1980, p. 79).





چیزم، تالبرگ و برند، با افزودن قید «قصد»، سعی در حل این چالش دارند.^۱ از نظر آنان، با افزودن قصد به عنوان علت عمل، می‌توان به نوعی از مطابقت عمل با قصد عامل سخن گفت و در نتیجه، به انحراف در سلسله علی پاسخ داد. البته هریک قیودی برای دقیق‌تر شدن ارتباط میان قصد و عمل بیان می‌کنند.

به نظر می‌رسد جان سرل نیز مسیری مشابه را پیموده است. او با معرفی قصد اولیه و قصد حین عمل و تبیین کارایی آن‌ها، به ارائه قیودی برای علت قصد اولیه برای عمل پرداخته است. قصد اولیه حالتی التفاتی است و شرایط ارضا آن است که عملی مطابق آن انجام شود. قصد اولیه وظیفه ارزیابی روند انجام عمل (در طول انجام آن) و نیز ارزیابی نتیجه (آیا عمل انجام شده مطابق قصد اولیه بود یا نه) را به عهده دارد. بنابراین در نگاه نخست، این سازوکار ارزیابانه قصد اولیه، می‌تواند راه‌حلی برای غلبه بر مشکل انحراف در سلسله علی باشد.

با این حال، به نظر می‌رسد هر حالت ذهنی را که علت عمل بدانیم و هر قیدی را به نحوه علت بیفزاییم، بازهم نمی‌توانیم سلسله علی را از انحراف مصون نگه داریم. حتی اگر عمل ما دقیقاً مطابق قصد اولیه ما باشد، بازهم ممکن است از مسیری انحرافی به آن رسیده باشیم. موردی را در نظر بگیرید که در آن، عامل با وجود پیروی از قصدی برای انجام عمل و دستیابی به نتیجه مطلوب، به سبب وجود اشتباهاتی در مسیر انجام عمل، صرفاً به طور اتفاقی به آن نتیجه دست یافته است. در چنین موردی، دستیابی به نتیجه مطلوب، عمدی به شمار نمی‌آید (Moya, 1990, p. 125).

بنابراین افزودن هر گونه قید یا شرط اضافی در تبیین رابطه علی بین میل و عمل، نمی‌تواند مشکل اصلی را برطرف کند؛ زیرا ماهیت باز سلسله علی امکان انحراف را

۱. البته تفاوت‌هایی میان رویکرد آن‌ها وجود دارد: چیزم، معتقد است که باید قصد را به علل عمل (میل و باور) اضافه کنیم؛ اما تالبرگ و برند معتقدند که میل و باور، علل مستقیم عمل نیستند، بلکه این قصد است که علت مباشر عمل است. تالبرگ با ارائه قیودی برای قصد، سعی در آن دارد که به مثال‌های نقضی انحراف در سلسله علی پاسخ دهد (Thalberg, 1984, p. 257). برند نیز برخی قیود، نظیر «پیروی از قصد» ارائه می‌کند (Brand, 1984, p. 18).

فراهم می‌کند. براین اساس، بر پایه مبانی سرل نیز نمی‌توان به چالش انحراف سلسله علی پاسخ داد؛ زیرا در بسیاری از موارد، انحراف در سلسله علی ناخواسته و خارج از کنترل عامل است.

۵-۶. چالش دسترسی معرفتی

این چالش ریشه در نقدهای فیلسوفانی همچون رایل و ویتگنشتاین بر «روان‌شناسی گرایي کلاسیک» دارد. پرسش اصلی این است: آیا می‌توان به حالات ذهنی خصوصی - مانند باور، میل و قصد که ماهیتی درونی و غیرقابل مشاهده دارند - دسترسی داشت و عمل انسانی را براساس آن‌ها تبیین کرد، یا باید تنها بر پایه نشانه‌های بیرونی، مانند رفتار و زبان، به وجود آن‌ها پی‌برد؟ این پرسش به‌طور مستقیم با تبیین عمل از منظر جان سرل مرتبط است؛ زیرا او معتقد است برای تبیین چرایی انجام یک عمل، باید به دلایل عامل - یعنی باورها و امیال واقعی او - مراجعه کرد؛ زیرا از نظر او، علل ذهنی واقعاً علت عمل‌اند.

این باور سرل، او را با چالشی جدی مواجه می‌سازد. از آنجا که حالات ذهنی خصوصی برای ناظر بیرونی قابل مشاهده نیستند و دسترسی به آن‌ها تنها از طریق زبان، رفتار و زمینه ممکن است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا تبیین بر مبنای آنچه عامل اظهار کرده یا تحلیل گران از رفتار او استنتاج می‌کنند، واقعاً یک تبیین علی معتبر است یا تنها نوعی بازسازی تفسیری است؟

برای مثال، اگر شخصی بگوید «حامد به این دلیل به محمود رأی داد که محمود باهوش‌ترین نامزد بود»، چگونه می‌توان مطمئن بود که این باور واقعاً وجود داشته و دلیل واقعی عمل بوده است؟ این مسئله هنگامی پیچیده‌تر می‌شود که خود عامل دچار خطا یا خودفریبی باشد، یا دلایل اظهارشده با دلایل واقعی تفاوت داشته باشد، یا حتی عامل نتواند دلایل ذهنی خود را به‌درستی بیان کند، همچون مواردی که اعمال ناخودآگاه، عاداتی یا روان‌شناختی در کار باشند.

به تعبیر دیگر، از آنجا که جان سرل تبیین عقلانی عمل را به‌طور بنیادین متکی بر





تبیین علی می‌داند، ناگزیر است که به این واقعیت اعتراف کند که تبیین‌ها مستلزم ارجاع به وضعیت واقعی ذهنی عامل‌اند، نه صرفاً به دلایلی که او به زبان می‌آورد یا ناظران براساس رفتار و زمینه از او استخراج می‌کنند. این به معنای آن است که معرفت ما به دلایل ذهنی عامل همواره مشروط، ناقص و از منظر معرفت‌شناسی، «ناایمن» است؛ زیرا دسترسی مستقیم به آن حالات ذهنی امکان‌پذیر نیست و همواره از طریق واسطه‌های تفسیری به آن دست می‌یابیم.

بنابراین اگر قرار است عمل را براساس دلایل ذهنی واقعی عامل تبیین کنیم، اما دسترسی ما به این دلایل تنها از رهگذر نشانه‌های تفسیری - چه زبانی، چه رفتاری و چه بافتاری - میسر باشد، در واقع روشن نیست که آیا چنین تبیینی واقعاً عینی است، یا تنها نوعی بازسازی معناشناختی است که بیشتر به فهم شباهت دارد تا به تبیین علی؟ در نتیجه تا زمانی که چنین تبیینی از نظر معرفتی اعتبار مستقلی نیابد، ظاهراً قابل اعتبارسنجی نیست.

برخلاف رهیافت سرل، رویکرد ویتگنشتاینی تفسیر عقلانی اصلاً مدعی کشف علل ذهنی واقعی نیست. در این رویکرد، هدف تنها فهم عقلانی عمل در چارچوب قواعد زبانی و عقلانیت انسانی است؛ از این رو نیازی به دسترسی مستقیم به «حقیقت درونی» میل یا باور عامل نیست و اعتبار آن نیز وابسته به سازگاری با دیگر باورها و اهداف فرد است. بنابراین مسئله دسترسی معرفتی به علت ذهنی، در این رویکرد مطرح نمی‌شود و تبیین، معادل فهم‌پذیری عمل است، نه کشف علت درونی و ذهنی.

نتیجه‌گیری

سرل در مسئله تبیین عمل، با برجسته کردن دلایل مستقل از میل در قالب واقعیات نهادی و امور واقع، به جنبه اجتماعی عمل توجه کرده است. از سوی دیگر، برای تبیین عمل، به ساختار درونی حالات ذهنی عامل نیز توجه می‌کند. این توجه ریشه در مبانی فلسفه ذهن سرل دارد، به‌ویژه در تحلیل او از حالات التفاتی که در آن‌ها رابطه فاعل با محتوای ذهنی جهت‌دار و قصدی تحلیل می‌شود؛ از این رو سرل تلاش می‌کند تا

روایتی عینی از عمل ارائه دهد که مبتنی بر فرایندهای زیستی و ذهنی است؛ درحالی که ویتگنشتاینی‌ها تنها بر اهمیت ابعاد زمینه‌ای، اجتماعی و زبانی عمل تأکید می‌کنند. ازاین‌رو تحلیل سرل، شباهت‌های زیادی با رویکرد دیویدسن پیدا می‌کند. بااین‌حال، سرل برخلاف دیویدسن دلایل را حقایقی اثربخش معرفی می‌کند که به‌لحاظ ماهوی از علل متمایزند و نیز باوجود علیت میان عمل و دلیل، رابطه ضروری میان آن‌ها برقرار نیست. در نهایت، باید توجه داشت که به نظر سرل، رهیافت «میل-باور» دیویدسن، با نادیده گرفتن نقش محرک‌های بیرونی و آینده‌نگری، گاه به نتایجی غیرواقع‌گرایانه یا حتی ناسازگار با عقل سلیم می‌انجامد؛ برای نمونه، این رهیافت، رفتارهای پرخطری که برآمده از امیال آنی هستند، قابل تبیین عقلانی می‌داند.



فهرست منابع

- ارسطو. (۱۳۶۲). طبیعیات (مترجم: مهدی فرشاد). تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ذاکری، مهدی. (۱۳۹۴). درآمدی به فلسفه عمل. تهران: نشر سمت.
- سرل، جان. (۱۳۸۲). ذهن، مغز، علم (مترجم: امیر دیوانی). قم: بوستان کتاب.
- سرل، جان. (۱۳۹۸). عقلانیت در کنش (مترجم: حسن حشمتی). تهران: طرح نو.
- عبداللهی، مهدی. (۱۴۰۲). نظریه کلاسیک تبیین علی، زیر تیغ جان سرل. پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۴)، صص ۵۹۷-۶۱۷. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2023.57069.3560>
- Audi, R. (2015). *Reasons, rights, and values*. United Kingdom, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brand, M. (1984). *Intending and Acting: Toward a Naturalized Action Theory*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Dancy, J., & Sandis, C. (Eds.). (2015). *Philosophy of Action; An Anthology, first published*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Dancy, J. (2004). Two Ways of Explaining Actions (J. Hyman & H. Stward, Eds.). In *Agency and Action* (pp. 25-43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, D. (1978). Intending (Y. Yovel & D. Reidel Eds.). In *Philosophy of History and Action* (pp. 41-60). Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.
- Davidson, D. (1980). *Essays on actions and events*. Berkeley: University of California Press.
- Davidson, D. (1985). Replies to Essays (B. Vermazen & M. Hinitikka, Eds.). In *Essays on Davidson: Actions and Events* (pp. 195-229, 242-52). Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (2005). *Truth, Language, and History*. Oxford, New York: Oxford University Press.

- Foley, R. (1998). *Justification* (E. Craig, Ed.). In *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (vol. 5, pp.157-165). London: Routledge.
- Hempel, C. (1965). *Aspect Of Scientific Explanation*. New York: Free press.
- Hempel, C. (2001). *The Philosophy of Carl G. Hempel: Studies in Science, Explanation, and Rationality* (J. H. Fetzer, Ed.). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Kogler, S. (2000). *Empathy and Agency, The Problem of Understanding in the Human Sciences*. New York: Westview Press.
- Moya, C. J. (1990). *The Philosophy of Action, An Introduction*. Oxford: Polity Press.
- Paul, S. K. (2021). *Philosophy of Action*. New York: Routledge Contemporary Introductions to Philosophy.
- Smith, M. (1998). Reasons and Actions. In *Routledge Encyclopedia of philosophy*. London: Routledg.
- Taylor, C. (1964). *The Explanation of Behavior*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Thalberg, I. (1984). Do Our Intentions, Cause Our Intentional Actions? *American Philosophical Quarterly*, 21(3), pp. 249-260.
- Williams, B. (1981). Internal and External Reasons. In *Moral Luck* (pp. 101-113). Cambridge: Cambridge University Press.



The Station of Imam Mahdi in the Mediation of Divine Grace from the Perspective of Allamah Hasanazadeh Amoli



Mahmoud Maleki Rad¹

Rahim Kargar²

1. Assistant Professor, Department of Mahdism Studies, Research Center for Mahdism and Futures Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran(**Corresponding Author**).

m.malekirad@isca.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Futures Studies, Research Center for Mahdism and Future Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

r.karegar@isca.ac.ir

Article Info	EXTENDED ABSTRACT
Article Type: Research Article history: Received: 2025/09/08 Revised: 2026/01/07 Accepted: 2026/07/20 Online Publication: 2026/09/23 Keywords: Promised Mahdi, Divine Grace, Generative Grace, Legislative Grace, Intermediary of Grace, Allamah Hasanazadeh.	One of the most fundamental discussions in the realm of Transcendent Theosophy and theoretical mysticism is the manner in which the emanation of existence flows from the sanctified One of the Necessary Existent down to the system of possible beings and lower tiers of reality. Based on firm philosophical proofs such as the rule of the One produces only one, the principle of the nobility of the higher possible being) Imkan Ashraf(, and the graded hierarchy of existence , the direct emanation of vast multiplicities and inferior ranks of existence from the infinite, simple Divine Essence is deemed impossible. Consequently, the continuous overflow of mercy, existence, and guidance necessitates channels and existential intermediaries between the absolute Unseen and the realm of testimony.
Cite this article	Maleki Rad, M. (2026). The Station of Imam Mahdi in the Mediation of Divine Grace from the Perspective of Allamah Hasanazadeh Amoli. <i>Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection</i>, 31(3), pp. 102-129. https://doi.org/10.22081/jpt.2026.72813.2277



© **The Author(s) ; Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

<https://doi.org/10.22081/jpt.2026.72813.2277>

In this regard, the synthesis of intellectual demonstration and transmitted tradition in elucidating the most perfect exemplar of this intermediary constitutes a central problem for Islamic thinkers. Within the intellectual system of Allamah Hasanazadeh Amoli—one of the most prominent commentators of Sadr al-Muta'allihin's philosophy—the doctrine of Imamate, and specifically Mahdism, transcends its purely theological and historical confines to acquire an ontological status.

The core inquiry of this research is to elucidate Allamah Hasanazadeh Amoli's formulation of the nexus between the station of the **Perfect Human**, the reality of universal divine guardianship, and the existential station of Imam Mahdi within the network of the issuance and circulation of divine grace. The central question posed is: *"From the perspective of Allamah Hasanazadeh Amoli, what station and function does Imam Mahdi occupy in the order of creation regarding the mediation of both generative and legislative grace, and how are the rational-mystical foundations of this mediation explained?"*

The primary objective of this study is the discovery, systematic rereading, and conceptual formulation of the philosophical and mystical foundations of Allamah Hasanazadeh Amoli's thought concerning the existential station of the Master of the Age as the conduit of divine grace. Secondary objectives include: the philosophical explanation of the rule of *the principle of the nobility of the higher possible being* in the mediation of grace; the demonstration of the necessity of the objective presence of the Perfect Human in every era; the analysis of the connection between the Muhammadan Reality and the esoteric dimension of the Imamate and Mahdian guardianship; and ultimately, demonstrating the epistemic coherence among demonstrative reason, mystical intuition, and revelatory texts within his Mahdian systematics.

This research is qualitative in nature and employs a documentary-library methodology with a descriptive-analytical and inferential approach. The textual corpus of the research comprises all the philosophical, mystical, theological, and traditional works and writings of Allamah Hasanazadeh Amoli—specifically works such as *The Perfect Human from the Perspective of Nahj al-Balaghah*, *The Union of the Intellect and the*



Intelligible, One Thousand and One Points, and his glosses on and *Fusus al-Hikam*.. In the research process, his theoretical propositions regarding grace, the hierarchy of existence, and guardianship were first extracted, and then evaluated and formulated in comparative alignment with the foundations of Transcendent Theosophy and valid narrative texts.

The findings of the research demonstrate that in the thought of Allamah Hasanazadeh Amoli (RA), the mediation of grace by Imam Mahdi (AJ) possesses the following dimensions and components:

1. **The Ontological Necessity of the Intermediary of Grace:**

Based on the rule of *the principle of the nobility of the higher possible being* and the graded tiers of existence, the survival of the cosmic system depends on an entity linking the Necessary and the possible; the infallible Imam, as the pole of the realm of possibility, is the intermediary in the creation and preservation of everything other than God and the conduit for the descent of all existential blessings from the sacred divine presence.

2. **The Identity of the Perfect Human and the Imam of the Age (AJ):** Utilizing mystical literature, the Allamah establishes that the "Perfect Human" is the manifestation of the Greatest Name "Allah" and encompasses all divine names and attributes. From his perspective, in the present era, the sole objective, external, and living exemplar of the Perfect Human and holder of universal guardianship is the sacred presence of the Remnant of God, Al-Hujjah ibn al-Hasan al-Askari.

3. **The Inclusivity of Mediation in both Generative and Legislative Realms:** The Imam's mediation is not restricted to esoteric guidance or outer legal rulings (legislative grace); rather, generative grace—including life, sustenance, knowledge, and the administration of possible worlds—is effused to creatures through the pure heart of the Imam. The traditional expression, *يُغْنِيهِ رِزْقَ الْوَرَى وَ* «*Through his blessing all creatures are sustained, and by his existence the earth and the heavens stand firm,*» signifies an objective and generative reality in Allamah's view, rather than mere metaphor or allegory.

4. The Inseparability of Imamate and Temporal Continuity:

In the Allamah's outlook, the earth will never be devoid of a Hujjah and a mediator of grace, because the severance of grace from the channel of the Perfect Human is equivalent to the annihilation and collapse of the realm of possibility; therefore, the apparent occultation of the Imam never means his absence from the inner core of existence or the suspension of his generative mediation.

The innovation of this study lies in its ability to transform a traditional and narrative conception of Imamate, with the aid of Allamah Hasanazadeh Amoli's philosophical-mystical corpus, into a comprehensive "ontological proof" wherein Mahdism is recognized as the necessary condition for the coherence and permanence of the cosmos.



نظر
صدر

جایگاه امام مهدی علیه السلام در وساطت فیض از منظر علامه حسن زاده آملی رحمته الله

جایگاه امام مهدی علیه السلام در وساطت فیض از منظر علامه حسن زاده آملی رحمته الله

رحیم کارگر^۲  محمود ملکی راد^۱ 

۱. استادیار، گروه مهدویت پژوهی، پژوهشکده مهدویت و آینده پژوهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

m.malekirad@isca.ac.ir

۲. استادیار، گروه آینده پژوهی، پژوهشکده مهدویت و آینده پژوهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

r.karegar@isca.ac.ir



اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۷ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۱۰/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۹ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱ کلیدواژه‌ها: مهدی موعود، فیض الهی، فیض تکوینی، فیض تشریعی، واسطه فیض، علامه حسن زاده آملی.	از منظر فلاسفه، فیض الهی از مجرای واسطه فیض به جهان هستی عرضه می‌شود. درباره ضرورت وساطت فیض، تشکیک وجود و ربط وجودی بین درجات عالی وجود و درجات دانی وجود، از مسائل اساسی در این بحث است. از منظر فلاسفه، وسایط و مجاری مختلفی در این کار دخال دارند. امام و حجت الهی، یکی از این وسایط و مجاری فیض الهی است. علامه حسن زاده آملی رحمته الله با این نگاه به امامت و مهدویت، در آثار مختلف خویش درصدد بوده است تا نشان دهد که امام و حجت الهی که در عصر ما در وجود حضرت مهدی علیه السلام تبلور دارد، یکی از شئون مهمشان، وساطت در فیض الهی است. در این پژوهش، با رویکردی کیفی و روش توصیفی-تحلیلی، نقش وساطت فیض مهدی موعود در اندیشه علامه حسن زاده آملی رحمته الله بررسی شده است. مقاله به این پرسش اصلی که در اندیشه علامه حسن زاده آملی رحمته الله ، امام مهدی علیه السلام در مقام وساطت فیض الهی از چه جایگاهی برخوردار است، پاسخ داده است. تبیین موضوعاتی چون ضرورت وجود واسطه فیض، ضرورت وجود حجت الهی در سیمای نبی و امام به‌نحو عام و در زمان حاضر مهدی موعود علیه السلام ، از یافته‌ها و نوآوری‌های این مقاله است.

استناد: ملکی راد، محمود. (۱۴۰۵). جایگاه امام مهدی علیه السلام در وساطت فیض از منظر علامه حسن زاده آملی رحمته الله.

نقدونظر، ۳۱(۳)، صص ۱۰۲-۱۲۹.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2026.72813.2277>



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 © ۱۴۰۵ (نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند)

مقدمه

تبیین وساطت فیض بین خداوند و مخلوقات او، یکی از اهداف مهم نظریه فیض و از ارکان آن است. ضرورت وجود واسطه فیض از دیدگاه ملاصدرا و پیروان مکتب ایشان، به مسئله تشکیک وجود و ربط و جودی بین درجات عالی وجود و درجات دانی وجود بازمی‌گردد؛ یعنی در نزول فیض به مراتب نازل وجود (قوابل مادی)، فقط استعداد و امکان آن‌ها برای کسب فیض کافی نیست، بلکه وجود واسطه‌ها در این بین ضروری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۶۶). واسطه فیض، ارتباط خداوند با موجودات را برقرار می‌سازد و بدون آن، ارتباط واحد من جمیع الجهات با موجودات مرکب، عقلاً محال خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۸۴). در واقع، نقش وسایط فیض این است که موجودات را برای دریافت فیض مهیا و آماده می‌سازند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۴۳) و فیض حق را در زمان و مکان خاصی و براساس قابلیت قابل، به او اعطا می‌کنند. از منظر فلاسفه، ضرورت ایده طرح بحث واسطه فیض، به چگونگی ارتباط واحد با کثیر، و صدور کثرت از وحدت (قاعده الواحد) بازمی‌گردد. براساس این رویکرد، از واجب تعالی جز معلول واحدی صادر نمی‌شود و بقیه متکثرات از مجرای وسایط فیض، فیض وجود را دریافت خواهند کرد. با این نگاه، نبی و امام به‌عنوان انسان کامل، خلیفه و حجت الهی در زمین است و نقش وساطت در فیض الهی را بر عهده دارد. از این جهت، در روایات گفته شده زمین همواره به وجود حجت الهی نیازمند است و لحظه‌ای بدون آن نمی‌تواند دوام بیاورد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۱۷۸-۱۷۹) و اگر دو نفر در زمین باقی مانده باشند، یکی از آن دو، امام و حجت الهی خواهد بود و آخرین فردی که از دنیا می‌رود، امام خواهد بود (کلینی ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۰). وساطت در فیض توسط حجت الهی دارای مظاهر و تجلیات مختلفی است که هدایت باطنی انسان‌ها، یکی از آثار وساطت فیض امام علیه السلام و حجت الهی در زمین است.

از این رو عالمان و اندیشمندان شیعه همواره از این منظر به جایگاه امام، به‌خصوص امام زمان علیه السلام توجه داشته و براساس نیاز، معارفی را در اختیار جامعه قرار داده‌اند. علامه حسن‌زاده آملی رحمته الله با درک عمیق از جایگاه امامت به‌نحو عام و امام مهدی علیه السلام





به طور خاص، در آثار مختلف خود، لزوم حضور و استمرار وجود ایشان را تبیین کرده است. در این مقاله، دیدگاه ایشان درباره جایگاه امام مهدی علیه السلام در وساطت فیض الهی با رویکرد کیفی و روش توصیفی - تحلیلی بررسی می شود.

لازم به یادآوری است که از نظر پیشینه شناسی در خصوص این عنوان و با این رویکرد، تاکنون در آثار علامه حسن زاده آملی رحمته الله کار پژوهشی انجام نشده است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. امام مهدی علیه السلام

لقب «مهدی» به این معنی است که او مورد هدایت خدا قرار گرفته است. این لقب نخستین بار توسط حضرت رسول صلی الله علیه و آله در مورد امام مهدی علیه السلام به کار رفته است. از منظر امامیه امام مهدی علیه السلام امام دوازدهم است که در آخرالزمان ظهور می کند و با ظهورش، مؤمنان و شایستگان در زمین به خلافت می رسند و در پرتو آن، زمین از عدل و داد لبریز می شود و سعادت، امنیت و رفاه فراگیر خواهد شد.

۲-۱. فیض

«فیض» در لغت به معنای ریزش و اعطا کردن و باران آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۱۰). گفته می شود آب فیاض شد؛ یعنی آنقدر زیاد شد که از محل خود جاری شد. این لفظ را مجازاً به جریان امور معنوی اطلاق کرده اند. مثلاً می گویند: خیر فیاض شد؛ یعنی پراکنده و منتشر گردید (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۵۰۸). در اصطلاح «عبارت از القاء امری است در قلب به طریق الهام بدون تحمل زحمت کسب و اکتساب و به معنی فعل فاعلی که فعلش دائم بوده و برای غرض و عوض نباشد؛ نیز آمده است که به وجهی مرادف با وجود است» (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۱). در فلسفه، «فیض» به فعل فاعلی اطلاق می شود که همیشه و بدون عوض و غرض در جریان است؛ زیرا دوام صدور فعل از او، تابع دوام وجود است. این فاعل مبدأ فیاض و واجب الوجود است که همه چیز را به نحو ضروری و معقول افاضه می کند. مقصود از فیض این است که تمام موجوداتی که جهان از ترکیب آنها به وجود



آمده، از یک مبدأ افاضه شده است. فیض مترادف صدور است. اگر بگویند چیزی از چیز دیگری افاضه شده است، مقصود این است که به تدریج از آن صادر شده است (صلیبا، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۵۰۸). از این جهت، حق را مبدأ فیاض گویند؛ زیرا «فیض اش علی الدوام به موجودات افاضه می شود و به آن ها می رسد. در میان فلاسفه اسلامی شاید بتوان گفت فارابی نخستین کسی است که نظریه فیض را مدون، و به سازگاری نظریه فیض با شریعت اسلام حکم کرد» (رحیمیان، ۱۳۸۱، ص ۷۵). پس از فارابی، «ابن سینا نیز در آثار خود، به مسئله فیض الهی توجه داشته است» (رحیمیان، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰). آموزه فیض از دیدگاه ملاصدرا مبتنی بر ینش اصالت وجود و تشکیک در وجود است؛ یعنی موجودی که فیض را دریافت می کند (معلول) به منزله درجه ای کمتر از همان سنخ وجود علت است و در حقیقت، ربط وجودی و فقر معلول، ملاک نیاز او به علت است و این ملاک همیشگی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۷۶). در نتیجه، جود و فیض الهی به صورت دائم و مستمر بر جهان هستی افاضه می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۷) و این جود و فیض شامل همه موجودات جهان هستی می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۸۶).

موجودات همان گونه که در اصل وجودشان به این فیض نیازمند هستند، در بقا و دوام وجود نیز به آن محتاج اند. البته فیض الهی به هر موجودی بر حسب ظرفیت و استعداد خاص آن موجود، سریان و جریان دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۳۱). علامه حسن زاده (عج) در تبیین این سخن، به این بیت استناد می کند:

به قدر روزنه افتد شعاع در خانه اگرچه شعشه شمس را نهایت نیست
ایشان در شرح این مضمون می افزایند که هر مقدار روزنه باشد شعاع در آن می افتد، گرچه شمس بی نهایت شعاع داشته باشد. پس چنین نیست که به یکی چیزی بدهد و دیگری را محروم کند، حرمان در نظام هستی راه ندارد» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷ «الف»، ج ۳، ص ۲۲۶).

بنابراین با توجه به معنای لغوی فیض (اعطا کردن)، منظور از فیض در این مقاله، شامل تمام نعمات الهی و جود و کرم خداوند به عالم هستی، اعم از فیض تکوینی و تشریعی است.



۱-۳. واسطه فیض

«واسطه» در لغت به معنی چیزی است که وسیله دستیابی به چیز دیگری را فراهم آورد و توسط آن می‌توان به چیزی دیگر نزدیک شد (صلیبا، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۶۵۶). «واسطه (وسیط) در فارسی به معنی میانجی است و میانجی کسی یا چیزی است که بین امور دیگر وساطت کند تا موجب نزدیک شدن دو چیز به یکدیگر گردد» (صلیبا، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۶۶۶). تبیین وساطت بین خداوند و مخلوقات او و نحوه برآمدن کثرت از وحدت، یکی از اهداف مهم نظریه فیض است. ضرورت تحقق واسطه فیض از دید صدرالمآلهین به مسئله تشکیک وجود و ربط وجودی بین درجات عالی وجود و درجات دانی وجود بازمی‌گردد؛ یعنی در نزول فیض به مراتب نازل، وجود استعداد و امکان آن‌ها برای کسب فیض به‌تهدایی کافی نیست، بلکه وجود واسطه‌ها در این بین ضروری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۶۶)؛ چون استناد افعال کثیر به خداوند واحد مطلق از آن حیث که واحد است بدون وساطت جهات و وسایط مکرره، محال است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۸۴).

در واقع، نقش وسایط فیض مستعدساختن و آماده کردن اشیا و موجودات برای دریافت فیض و قبول فیض الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۴۳)؛ یعنی واسطه فیض، فیض الهی را در زمان و مکان خاصی به موجود می‌رساند. از آنجا که فیض الهی دائمی است، وجود واسطه فیض نیز دائمی و همیشگی است. با توجه به اینکه همه جهان هستی مشمول فیض الهی است، واسطه فیض نیز برای تمام جهان هستی است و اختصاص به موجود خاصی نخواهد داشت. در کلمات فلاسفه برای واسطه فیض مصادیق مختلفی گفته شده است. علامه حسن‌زاده آملی رحمته‌الله در مکتوبات و سخنان خویش، به برخی از این مصادیق اشاره کرده است. در یکی از سخنان خویش، قرآن را به‌عنوان واسطه فیض معرفی نموده است. «امام و هادی و واسطه فیض مردم، قرآن و تبیان همه است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ «الف»، ج ۳، ص ۵۰۰).

و در سخن دیگری، رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علیه‌السلام را از مصادیق واسطه فیض الهی برشمرده است و آنان را حجت الهی در زمین معرفی کرده است. «پیغمبر و امام را که سفیر حق تعالی و واسطه فیض‌اند به همین مناسبت حجت گویند که مطلقاً قول و فعل آنان حجت است»

(حسن زاده آملی، ۱۳۸۵ «ب»، ص ۵۹۸). در سخن دیگری تأکید می کند که «امام، واسطه فیض الهی و خلیفه الله و خلیفه رسول الله می باشد آن است که جانش وعای حقایق قرآنی و دارای عصمت است» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷ «الف»، ج ۱، ص ۷۵). ایشان از این جهت وجود امام (علیه السلام) را از مظاهر عنایت الهی بر جهان هستی برشمرده است. در این خصوص می گوید:

همان طور که عنایت الهی موجب شده تا این عالم و موجوداتش را خلق نماید؛ همچنین عنایتش موجب شده تا با وجود انسان ربانی معصوم و تأیید شده با روح القدس آن را استمرار بخشد که به واسطه وجود او حجت های الهی بر مردم تمام می شود و طریق الی الله و هدایت مردم توسط او صورت می گیرد. در واقع او واسطه بین خداوند و مردم است و فیض الهی بر خلق توسط وی محقق می شود. از این جهت در روایات تصریح شده که اگر تنها دو نفر در زمین باقی مانده باشند؛ یکی از آن دو امام خواهد بود. و برای اینکه زمین از حجت الهی خالی نماند امام آخرین فردی است که از دنیا خواهد رفت (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵ «الف»، ص ۳۲۷).

۱-۴. فیض وجودی امام مهدی (علیه السلام)

از منظر علامه حسن زاده آملی (رحمه الله)، با توجه به دوام فیض الهی و استمرار آن در جهان هستی از یک سو، و لزوم واسطه فیض و عمومیت آن بر طبق نصوص دینی و تطبیق آنها بر امام معصوم از سوی دیگر، حضرت مهدی (علیه السلام) را می توان یکی از مصادیق واسطه فیض الهی برشمرد. حال، باید دید که از دیدگاه ایشان مظاهر فیض آن حضرت به جهان چگونه بوده و در این خصوص به چه نکاتی اشاره کرده است؟ در تبیین این مطلب و پاسخ به پرسش یادشده، لازم است به ابعاد فیض و به تبع آن، ابعاد فیض امام مهدی (علیه السلام) به جهان توجه شود.

۱-۵. ابعاد فیض

- به لحاظ تکوین؛
- به لحاظ تشریع.





از این رو فیض را نیز می‌توان در دو دسته فیض تکوینی و فیض تشریعی بررسی کرد.

۱-۵-۱. فیض تکوینی

تکوین یعنی آفرینش و تجلی صفت ربوبی که از مصادیق فیض الهی است. فیض تکوینی ناظر به عالم خلقت است و همه جهان هستی را در بر می‌گیرد و شامل تمام موجودات جهان می‌شود؛ این فیض هر لحظه همراه موجودات است و هرگز از آنان جدا نمی‌شود. شاهد بر آن، سخن خداوند در قرآن کریم است: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ؛ او هر روز در شأن و کاری است» (الرحمن، ۲۹).

فیض الهی دارای مصادیق مختلفی است که با اراده خداوند و به وسیله وسایط، علل و اسباب در جهان هستی جاری و ساری می‌شود. این علل و اسباب بر دو قسم‌اند:

الف) علل و اسباب مادی

خداوند در قرآن کریم به عوامل مادی، همچون باد و باران که باعث زنده شدن زمین و گیاهان می‌شوند، به عنوان عوامل تکوینی اشاره کرده است و می‌فرماید: «وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسْقَنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَخْيِنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا؛ خداست که بادهای را می‌فرستد تا ابرها را برانگیزاند و آن ابر را به شهر و دیار مرده می‌برد و با بارانش زمین را پس از مرگ زنده می‌کند» (فاطر، ۹).

در آیه دیگر با تأکید بر این مطلب می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ؛ او خدایی است که بادهای را به بشارت باران رحمت خویش در پیش فرستد تا چون باد، ابرهای سنگین (باران‌زا) را بردارند، ما آن‌ها را به دیاری که مرده است، برانیم و بدان سبب باران فرو فرستیم و هرگونه ثمر و حاصل از آن برآوریم» (اعراف، ۵۷).

در آیه دیگر، خداوند باد را به عنوان بشارت‌دهنده رحمت خود بیان می‌کند و می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيَذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفُلُوكُ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ؛ از آیات خداوند این است که بادهای را به عنوان بشارت گرانی

می‌فرستد تا شما را به چیزی از رحمت خود بهره‌مند گرداند ... تا از فضل و کرمش (انواع نعمت‌ها) تحصیل کنید» (روم، ۴۶).

ب) علل و اسباب غیرمادی (معنوی)

دسته‌ای دیگر از مصادیق وسایط فیض تکوینی الهی، علل و اسباب غیرمادی (معنوی) مانند ملائکه و عقل و ... هستند. در تعیین مصداق یا مصادیق واسطه فیض بین حکما و عرفا و اهل منقول اختلاف نظر وجود دارد.

بیشترین تکیه حکما بر عقل اول است که آن را واسطه فیض معرفی می‌کنند؛ اگرچه از صدر المتألهین سخنانی مبنی بر وساطت ملائکه، نبی ﷺ و ائمه علیهم السلام نیز نقل شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۸۹)، حتی گاه عقل را بر ملک تطبیق داده و عقل فعال را همان ملائکه معرفی کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۶).

صدر المتألهین در مورد وساطت ملائکه می‌گوید: «هم وسایط امره فی خلقه؛ ملائکه وسایط امر خداوند در میان مخلوقات اویند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۴۸). در کلام دیگری، عقول را همان ملائکه دانسته که نقش واسطه فیض الهی را ایفا می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۶). در سخن دیگری، ملک را واسطه رساندن وحی و هدایت الهی معرفی می‌کند و می‌گوید: «ملک واسطه بین خداوند و نبی ﷺ است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۸۹).

در مقابل، عرفا «انسان کامل» را واسطه فیض معرفی کرده‌اند. آنان بر این باورند که «اسما الهی به علت ظهور و تجلی‌شان در متکثرات، نمی‌شود بدون واسطه‌ای از وسایط، با حق مرتبط باشند و فیض را از او اخذ کنند، سپس ظهور اسما و صفات نیز از حقیقت غیبی حق احتیاج به واسطه و خلفیه‌ای دارد و به واسطه همین، رابطه بین اسما و صفات و حقیقت غیبیه، باب برکات منفتح می‌شود. و از طرف دیگر انسان مظهر تام جمیع اسما و صفات حق است. پس انسان مظهر اسم الله در جمیع حقایق و اسما است و از این جهت عالم منسوب به اوست و او واسطه فیض الهی در مقام تعیین به موجودات است» (آشتیانی، ۱۳۷۰، صص ۴۶۴-۴۶۷).





عرفا مصداق اتم انسان کامل را حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله دانسته و او را واسطه در فیض الهی معرفی کرده‌اند. «حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله منشأ تجلی اسما و صفات و تحقق خارجی حقایق در موطن خارج است و در حقیقت اول ظهور حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله در صورت عقل اول است. پس کمالات موجودات را عقل اول بنحو اعلی و اتم واجد است و این عقل اول چون ظهوری از ظهورات و حسنه‌ای از حسنات خاتم‌انبیاء است؛ لذا حضرت فرموده: «اول ما خلق الله نوری». بنابراین هیچ موجودی از حیطه و سلطه وجودی انسان کامل ختمی محمدی صلی الله علیه و آله خارج نمی‌باشند» (آشتیانی، ۱۳۷۰، صص ۶۵۰-۶۵۱).

در هر دو دیدگاه حکما و عرفا، وساطت انبیا و اولیای الهی در فیض الهی پذیرفته شده است. منتهی از دیدگاه حکما و فلاسفه اسلامی، وجود مقدس پیامبر صلی الله علیه و آله از مراتب اعلای ممکن اشرف است و در نتیجه، نقش وساطت فیض را بر عهده دارد. صدرالمتهلین این سخن را از احادیث و روایات نیز الهام گرفته و بر آن تأکید کرده است؛ چنان‌که از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي؛ اولین چیزی که خداوند آفرید، نور من است» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۹۹). به ضمیمه روایات و نصوصی که بیانگر جایگاه اوصیای رسول اکرم صلی الله علیه و آله هستند - نظیر این روایت از رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمودند: «خُلِقْتُ أَنَا وَ عَلِيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ؛ من و علی از یک نوریم» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۲۳۶) - می‌توان نتیجه گرفت که اوصیای آن حضرت نیز همانند رسول خدا صلی الله علیه و آله مصداق اتم و اکمل ممکن اشرف‌اند؛ و همان‌گونه که ممکن اشرف نقش وساطت در فیض را به عهده دارد، می‌توان گفت نبی و وصی نیز واسطه فیض الهی‌اند.

عرفا نیز مصداق بین و روشن «انسان کامل» را حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله معرفی کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۰، صص ۶۴۶-۶۴۹). بنابراین وقتی انسان کامل واسطه فیض الهی در مقام تعیین به موجودات باشد، و از سوی دیگر مصداق اتم انسان کامل حضرت ختمی مرتبت باشد، نتیجه گرفته می‌شود که حضرت ختمی مرتبت واسطه فیض الهی به همه موجودات است. این حکم همچنین در ساحت وجودی ائمه علیهم‌السلام نیز ساری و جاری است؛ زیرا آن ذوات مقدس، براساس روایات فراوان، از سنخ ختمی مرتبت هستند. با این وصف می‌توان بین نظر حکما و عرفا با نظر اهل منقول جمع کرد و توافق

ایجاد نمود؛ چون برطبق روایات و نصوص دینی نیز وساطت نبی ﷺ و ائمه علیهم السلام امری مسلم تلقی شده است.

علامه مجلسی در این زمینه می نویسد: «و قد ثبت فی الاخبار المستفیضة انهم الوسایل بین الخلق و بین الحق فی افاضة جميع الرحمت و العلوم و الکلمات علی جمیع الخلق؛ براساس روایات و احادیث مستفیض به اثبات رسیده که انبیا و اولیا بین خلق و خداوند در رساندن رحمت های الهی به همه جهان هستی واسطه هستند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۵).

وی در زمینه وساطت فیض پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام می نویسد:

بیشتر آنچه را که حکما برای عقول اثبات کرده اند، در اخبار متواتره به وجه دیگری برای رسول اکرم ﷺ ثابت گردیده است. آنان برای عقل قدیم بودن را اثبات کرده اند و در اخبار متواتره برای ارواح معصومین نیز تقدم در آفرینش بر همه مخلوقات یا بر سایر روحانیان ثابت است و نیز برای عقول توسط، در ایجاد یا شرط در تأثیر را قایل اند و در اخبار ثابت شده که معصومین علت غایی همه مخلوقات اند و اگر آنان نبودند خداوند افلاک و سایر چیزها را نمی آفرید. آنها عقول را واسطه افاضه علوم و معارف بر نفوس و ارواح دانسته اند و در اخبار ثابت شده که جمیع علوم و معارف و حقایق به توسط معصومین بر سایر آفریدگان حتی فرشتگان و پیامبران افاضه می شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۷).

حاصل آنکه در اخبار مستفیضه ثابت گشته که معصومین میان خلق و حق واسطه در افاضه جمیع رحمت ها و علوم و کمالات بر همه خلق اند. بنابراین می توان گفت منظور از «عقل»، نور نبی اکرام ﷺ بوده که از آن نور، انوار ائمه علیهم السلام منشعب شده است. در نتیجه می توان بین روایاتی که می گویند: «اول ما خلق الله العقل» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۷) و روایتی که می گوید: «اول ما خلق الله نوری» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۹۹) و روایتی که می گوید: «اول ما خلق الله النور» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۰۹) جمع نمود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۶). وی در شرح حدیث دیگر می گوید: رسول گرامی اسلام ﷺ و ائمه معصومین، وسایط بین خداوند و مخلوقات اند. «هم وسایط بینة و بین خلقه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۹۲).





روایات و نصوصی که بر لزوم واسطه فیض دلالت دارند را می توان بر چند دسته تقسیم کرد:

اول: دسته ای از روایات از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام به عنوان «وسيله» یاد کرده اند. پیامبر ﷺ در این خصوص فرموده اند: «نحن الوسيلة الى الله؛ ما وسيله به سوى خداوندیم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۳). آن حضرت در مورد جایگاه اهل بیت علیهم السلام فرموده اند: «الذین هم الوسایل الى الله؛ اهل بیت وسایل به سوى خدایند» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۱۰۱). در روایت دیگر درباره اهل بیت نقل شده است: «انهم الوسایل بین الخلق و بین الله» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۹۹).

با توجه به فراوانی این دسته از روایات، علامه مجلسی می گوید: «روایات در این زمینه مستفیض بوده و به حد استفاضه رسیده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۳) «که انبیا و اولیای الهی واسطه بین خداوند و مردم هستند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۴، ص ۲۵۱).

دوم: دسته ای دیگر از روایات از معصومین به عنوان «سبب» یاد کرده اند. «سبب» عبارت است از وسیله ای که توسط آن می توان به انجام کاری توفیق یافت و یا به جایی رسید. بنابراین می توان گفت در معنای «سبب» «وسيله بودن» و «واسطه بودن» نهفته است و به کاربردن واژه «سبب» در مورد معصومین نیز به همین معنی است. در روایت از رسول اکرم ﷺ نقل شده است که به حضرت امیر علی علیه السلام فرمود: «یا علیانت السبب فیما بین الله و بین خلقه بعدی؛ ای علی تو بعد از من سبب بین خداوند و خلق و مخلوقات او هستی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۱۴۸).

همچنین در روایت امام باقر علیهم السلام به جابر نیز این واژه آمده است. ایشان می فرماید: «و نحن سبب خلق الخلق و سبب تسبیحهم و عبادتهم من الملائكة و الادمیین؛ ما سبب آفرینش و موجب تسبیح و عبادات ملائکه و انسان ها بودیم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۰).

همچنین در زیارت امام مهدی علیهم السلام می خوانیم: «السلام علیک ایها السبب المتصل بین الارض و السماء» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۹، ص ۸۵).

از مجموع این دسته از روایات برمی آید که معصومین علیهم السلام نقش مهمی در وساطت

فیض الهی دارند، به خصوص این روایات که بیانگر وساطت معصومین در فیض، معرفت و عبودیت و هدایت‌اند.

سوم: دسته‌ای دیگر از روایات به نقش و جایگاه «حجت الهی» در زمین توجه دارند و اهمیت وجود آنان را بر مردم یادآوری می‌کنند. این قبیل از روایات، معصومین را به عنوان مصادیق «حجت الهی» معرفی کرده‌اند.

واژه «حجت» در احادیث و روایات بسیاری آمده است. در کتاب‌های حدیثی شیعه، به این مبحث توجه ویژه‌ای شده است. کلینی در الکافی و نعمانی در الغیبة و صدوق در علل الشرایع و مجلسی در بحارالأنوار بابتی را با عنوان «باب الاضطرار الى الحجة و ان الارض لا تخلو من حجة» اختصاص داده‌اند و روایات فراوانی در این زمینه نقل کرده‌اند.

امام زین العابدین (علیه السلام) در ارتباط با جایگاه و منزلت «امام و حجت الهی» می‌فرمایند: «ما پیشوایان مسلمین و حجت‌های خداوند بر اهل عالم هستیم. ما موجب امان و آسایش مردم در روی زمین هستیم. خداوند به واسطه ما آسمان را سر پا نگه داشته که بر زمین نیافتد. ... اگر ما بر روی زمین نباشیم، زمین اهلش را فرو می‌برد» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۴). امام باقر (علیه السلام) نیز در این خصوص می‌فرماید: «خداوند ما را حجت در زمین و امان برای اهل آن قرار داده است» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۴). امام رضا (علیه السلام) نیز در زمینه جایگاه امام و حجت الهی می‌فرماید: «ما حجت‌های خداوند در میان مخلوقاتش هستیم، استقرار و قرار آسمان و زمین به واسطه وجود ماست. اگر یک روز زمین بدون حجت باقی باشد، اهلش را فرو خواهد برد؛ همان‌گونه که دریا اشیا را در خود فرو می‌برد» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۲).

از مجموع این روایات برمی‌آید که خداوند، فیاض علی‌الاطلاق است و فیضش از مجرای واسطه فیض به جهان عرضه می‌شود؛ از این رو وجود واسطه فیض همواره امری ضروری خواهد بود. بر همین اساس، در روایات بر ضرورت وجود «حجت الهی» و «امام» و «وسیله» و «سبب» تأکید شده و دوام وجود آن‌ها شرط بقای جهان هستی بر شمرده شده است.





از مجموع نکات یادشده می‌توان نتیجه گرفت که رسول خدا ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام واسطه فیض خداوند به موجودات هستند و هر نعمت مادی و معنوی که به آفریدگان و مخلوقات می‌رسد به واسطه وجود آن ذوات مقدس است. البته این «وسایط فیض به امداد الهی کارشان را انجام می‌دهند و خود استقلال‌ی در فاعلیتشان ندارند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۴)؛ از این رو کارشان با توحید در ربوبیت و خالقیت منافاتی ندارد؛ بر این اساس، خداوند گاه انجام بعضی امور و افعال را مستقیماً به خودش نسبت داده است، مانند گرفتن جان انسان‌ها و می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا؛ خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می‌کند» (زمر، ۴۲) و گاه به علل و اسباب و مخلوقات خویش، مانند ملائکه نسبت داده است و می‌فرماید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ؛ بگو فرشته مرگ که بر شما مأمور شده روح شما را می‌گیرد» (سجده، ۱۱).

از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی رحمه‌الله وساطت در فیض تکوینی، یکی از شئون انسان کامل و حجت و خلیفه الهی است. «انسان کامل که تجلی آن امام معصوم است، تبلوری از اسم اعظم الهی است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، صص ۱۳۵-۱۳۶). از دیدگاه ایشان بقای تمام عالم، به بقای انسان کامل (امام) است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، صص ۱۵۱-۱۵۲) و روایاتی چون «بِنَا يَنْزِلُ الْغَيْثُ وَ يَنْشُرُ الرَّحْمَةَ وَ تَخْرُجُ بَرَكَاتُ الْأَرْضِ وَ لَوْ لَا مَا فِي الْأَرْضِ مِنَّا لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا ...» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۷) را باید درباره نقش امام در وساطت فیض تفسیر و تبیین کرد؛ از این جهت از امام «به قائم و حجه‌الله و خلیفه‌الله و قطب عالم امکان و واسطه فیض و به عناوین بسیار دیگر نیز تعبیر می‌شود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۹).

از دیدگاه ایشان، مصداق چنین فردی در این زمان، «سر آل محمد ﷺ امام مهدی، هادی فاطمی هاشمی ابوالقاسم (م ح م د) نعم الخلف الصالح و در یک دانه امام حسن عسکری (علیه السلام) است ان هذا لهو الیقین» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۰). از منظر ایشان، امام که «حجت خدا» در زمین است، ظهور و غیبتش فرقی در وساطت فیضش ندارد؛ زیرا او همیشه شاهی است که هیچ وقت قعود ندارد. وی در این خصوص به لفظ «قائم» تمسک می‌جوید می‌گوید: «این حجت خواه ظاهر باشد و خواه غایب، شاهد است؛ شاهد قائمی که هیچ گاه قعود ندارد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸).

از این رو از نگاه ایشان، در تبیین فایده امام مهدی علیه السلام علاوه بر فواید تشریعی، به فواید تکوینی ایشان نیز باید توجه کرد. وی در این خصوص می گوید: «بدان که فائده وجود امام منحصر به جواب دادن سؤال های مردم نیست، بلکه موجودات و کمالات وجودیه آن ها بسته به وجود او هستند و در حال غیبت، افاضه و استفاضه او مستمر است» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۹) بدین جهت آن حضرت در روایات، به خورشید پشت ابر تشبیه شده است که از پس ابرها، نور، گرما و حرارت خود را به موجودات می رساند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۷۰).

از دیدگاه علامه حسن زاده آملی رحمته الله، امام مهدی علیه السلام مصداق بارز انسان کامل است که از سوی خداوند حفظ و حراست می شود. «وجود آن انسان کامل به عنایت الهی در جمیع حالات و مکان ها حراست و حفاظت می گردد و او هم به عون حق تعالی، زمین و اهلیش را از تخریب و فنا مصون می سازد» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵ «ب»، ص ۷۲۵). ایشان با تمسک به دو بیت ذیل، حق این مطلب را در این خصوص به خوبی ادا کرده است.

آن شاخ گل آر چه هست پنهان ز چمن از فیض وجود اوست عالم گلشن
خورشید اگر چه هست در ابر نهان از نور وی است باز عالم روشن

فیض تکوینی دارای مظاهر و مصادیقی مختلف است که هدایت تکوینی، یکی از آنهاست. هدایت تکوینی هدایتی است که به امور تکوینی تعلق می گیرد. خداوند هر مخلوقی را به سوی کمال و هدفی که برایش تعیین کرده است، هدایت می کند؛ زیرا هر نوع از مخلوقات، مسیر خاصی در طریق استکمال خود دارند که دارای مراتب خاصی است که هریک مترتب بر دیگری است تا آن مخلوق به عالی ترین مرتبه که همان غایت و هدف نهایی اش است، برسد. در نتیجه، انواع مخلوقات با طلب و حرکت تکوینی، درصدد رسیدن به آن مرتبه اند. خداوند در قرآن کریم، از این واقعیت به عنوان هدایت مخلوقات یاد کرده است و می فرماید: «خدای ما کسی است که همه موجودات عالم را نعمت وجود خاص خودش بخشیده و سپس (به راه کمال اش) هدایت کرده است» (طه، ۵۰).

هدایت تکوینی هدایتی است که خداوند به وسیله عقل، فهم، غرایز و قوای دیگر که





در موجودات قرار داده است، آن‌ها را به‌سوی کمال نهایی و هدف عالی‌شان راهنمایی می‌کند. این نوع از هدایت، هم هدایت تکوینی غریزی و هم هدایت تکوینی فطری را شامل می‌شود.

بنابراین امام با ولایت تکوینی که از آثار فیض تکوینی است، به هدایت مردم می‌پردازد. برطبق آیات قرآن کریم، خداوند، هم به پیامبران و هم غیرپیامبران، ولایت تکوینی را اعطا کرده است. نمونه‌هایی مانند شکافته شدن دریا به‌دست حضرت موسی علیه السلام (شعرا، ۶۳) و شفای کور مادرزاد توسط حضرت عیسی علیه السلام (آل عمران، ۴۹)، نشان از ولایت تکوینی پیامبران دارد. همچنین، داستان آصف بن برخیا که گفت من پیش از آنکه چشم بر هم زنی، تخت را بدین جا می‌آورم (نمل، ۴۰)، گویای برخورداربودن غیرپیامبران از این مقام بلند است.

دلایل روایی مهم‌ترین دلیل بر اثبات ولایت تکوینی برای امام است. روایات

دراین خصوص بسیار است که فقط به یک روایت اشاره می‌شود. ابوبصیر می‌گوید: «خدمت امام باقر و امام جعفر علیه السلام رسیدم، پرسیدم شما وارث رسول خدا صلی الله علیه و آله هستید؟ گفتند بله. گفتم رسول خدا صلی الله علیه و آله که وارث انبیا بوده؛ بنابراین هرچه را که انبیا می‌دانستند و هر کاری که قادر به انجام‌اش بودند؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز باید بدانند چون وارث آنها است؟ در جواب فرمودند: بله این سخن درست است. گفتم آیا شما می‌توانید مرده را زنده کرده و کور را شفا دهید و ...؟ گفتند با اذن الهی بله» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۶۹)؛ ازاین‌رو در زیارت ائمه علیهم السلام می‌خوانیم: «به‌واسطه شما زمین درختان و گیاهان خود را می‌رویانند و میوه‌ها بر درختان می‌نشینند و آسمان باران را فرو می‌فرستد و خداوند به‌واسطه شما غم و اندوه را برطرف می‌کند» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۵۹۵).

علامه حسن‌زاده آملی رحمته الله در آثار مختلف خود، براساس مبانی فلسفی، عرفانی، عقلی و نقلی، به تفصیل درباره ولایت تکوینی امام (انسان کامل) به نکاتی اشاره کرده است. وی با تأکید بر این مطلب می‌گوید:

ولی از اسماء الله تعالی است، و اسماء الله باقی و دائم‌اند، لذا انسان کامل که مظهر اتم و اکمل این اسم شریف است صاحب ولایت کلیه است می‌تواند به اذن الله تعالی در ماده کائنات تصرف کند و قوای ارضیه و سماویه را در تحت تسخیر خویش درآورد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۷).

براین اساس، وی در مقام مثال، به کندن درب قلعه خیبر توسط امیرالمؤمنین اشاره کرده است و آن را از مصادیق ولایت تکوینی ایشان می‌داند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۹). ایشان در این خصوص در شرح و تفسیر سخن نراقی درباره جایگاه مقام امامت به طور عام و مقام خاتم‌الاولیاء به طور خاص می‌گوید:

مقام امامت خلافت کلی الهی است و خلافتی است تکوینی که به آن جهت جمیع موجودات و ذرات در برابر «ولی امر» خاضع‌اند. خداوند همان ولایت تکوینی و تشریعی که خودش دارد، همان ولایت را بدون اینکه جدا کند به پیغمبر و امام علیه السلام ثابت کرده است و فرموده: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...» و البته معلوم است که «ولایت خدا» اصلی و حقیقی است و ولایت امام علیه السلام تبعی است و از شئون ولایت خداوندی است و از آن مستقل و جدا نیست. و امام علیه السلام واسطه در فیض از فیاض علی الاطلاق نسبت به تمامی موجودات است، خواه آن امام علیه السلام نبی هم باشد، مثل خاتم الانبیاء یا منصب نبوت نداشته باشد مثل امیرالمؤمنین و اولاد معصومین آن حضرت علیه السلام و در این عصر حاضر آن واسطه عبارت از ولی عصر بقیه الله (أرواحنا فداه) است و لذا روی زمین خالی از حجت خدا نمی‌تواند باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۰).

ایشان با کمک از این مطلب در تفسیر روایتی که می‌گوید در زمان ظهور، حضرت





مهدی علیه السلام در نماز بر حضرت عیسی علیه السلام امامت می‌کند،^۱ بر این نکته تأکید دارد که «حضرت مهدی علیه السلام را علو مکان و مرتبت در اتصاف به تحقق اسماء الهیه به حدی است که به حسب ولایت تکوینی افضل باشد و از این جهت قدوه و متبوع پیغمبری حتی از اولوالعزم و صاحب شریعت، قرار گیرد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵ «الف»، ص ۱۰۴).

بنابراین از منظر علامه حسن‌زاده آملی رحمته الله، ولایت تکوینی را که از مظاهر فیض تکوینی است می‌توان یکی از فواید امام عصر علیه السلام برشمرد. مهم‌ترین مظاهر فیض تکوینی امام مهدی علیه السلام که در روایات بدان‌ها اشاره شده است عبارت‌اند از: هدایت باطنی مردم و تطهیر نفوس آنان، نزول رحمت الهی، وساطت در رزق، وساطت در استجابت دعای مردم، دفع بلا و سختی از مردم، وساطت در خروج برکات از زمین، ایجاد امنیت برای اهل زمین، قرار و آرامش زمین ...

۱-۵-۲. فیض تشریعی

صفت ربوبیت خداوند مقتضی تدبیر امور عالم، هم به لحاظ تکوین و هم به لحاظ تشریع است. همچنان‌که کار هدایت در عالم تکوین و آفرینش انجام می‌گیرد و نور خداوند همواره در جهان هستی، متجلی است، در عالم تشریع و وضع احکام نیز خداوند فیض هدایتش را توسط پیامبران به بشریت ارزانی داشته است و در حقیقت، نور خداوند در عالم تشریع نیز همواره متجلی است و صفت ربوبیتش در این عالم نیز اعمال می‌گردد. هدایت تشریعی همان قوانین و مقرراتی است که خداوند از طریق ارسال رسل و انزال کتب آسمانی، برای تأمین منافع دنیوی و اخروی مردم وضع کرده است. همان‌طور که هدایت تکوینی فیض و جود الهی است، هدایت تشریعی نیز ازسوی خداوند متعال تنظیم می‌شود. نتیجه آن، تکمیل و متمم برنامه تکوین است تا سعادت و خوشبختی افراد در دنیا و آخرت فراهم شود.

۱. اشاره به این روایت است «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا نَزَلَ ابْنُ مَرْيَمَ وَ إِمَامُكُمْ مِنْكُمْ؛ رسول خدا ﷺ فرمودند: چگونه خواهید بود [و چه حالی خواهید داشت] آن‌گاه که فرزند مریم [عیسی علیه السلام] در میان شما فرود آید، در حالی که پیشوا و امام شما از خود شما [اهل بیت] است؟» (عروسی خویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۶۱۱).

از منظر علامه حسن‌زاده آملی^{رحمه‌الله}، فیض تشریعی و ولایت تشریعی (ولایت بر تشریع) مخصوص خداوند است؛ زیرا «اوست که شارع و مشرع است، و برای عبادش شریعت و آئین قرار می‌دهد. جز او کسی حق تشریع شریعت را ندارد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ «ب»، ص ۶۰). در نتیجه، «خدای متعال بر حسب عنایتش بر خود واجب کرده که بشر را به‌سوی سعادت حیات و کمال وجودش از طریق خلقت و فطرت به‌سوی خیر و سعادتش هدایت نماید. علاوه بر آن، همچنین واجب است خداوند انسان را به عنایت خود به‌سوی اصول و قوانین اعتقادی و عملی هدایت کند تا به‌وسیله تطبیق‌دادن شئون زندگی بر آن اصول، به سعادت و کمال خود برسد. ... نوع بشر به‌گونه‌ای است که تنها با هدایت تکوینی به کمال و سعادت‌اش دست نمی‌یابد و علاوه بر آن، باید از راه هدایت تشریعی و به‌وسیله قانون نیز هدایت شود. پس در عنایت خدای تعالی واجب است که بر جامعه بشری شریعت و دینی را نازل کند تا مردم به آن بگروند و آن را راه زندگی خود قرار دهند» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، صص ۲۶۱-۲۶۲).

در واقع، هدایت تشریعی از ابعاد مهم فیض تشریعی است؛ یعنی انسان علاوه بر هدایت تکوینی به هدایت دیگری نیاز دارد و آن هدایت تشریعی است. خداوند نیز در این خصوص فیض خویش را از مردم دریغ نکرده و فیض تشریعی خود را از طریق اسباب و عللی چون انبیا و اوصیا، و در قالب کتب آسمانی در اختیار بشریت قرار داده است. در حقیقت، آن‌ها وساطت در هدایت تشریعی را بر عهده دارند. گرچه اصل فیض تشریعی و وضع قوانین و مقررات ازسوی خداوند انجام می‌پذیرد، اما در مرحله عملی و هدایت مردم به‌سوی اجرای این قوانین، پیامبران و اوصیای الهی واسطه‌های اصلی هستند. خداوند در آیات بسیاری از قرآن کریم به این امر اشاره کرده است و می‌فرماید:

«رسولانی را فرستاد که بشارت دهند و بترسانند تا آنکه بعد از فرستادن رسولان مردم را بر خدا حجتی نباشد» (نساء، ۱۶۵).

علاوه بر آیات قرآن، در روایات بسیاری نیز به این حقیقت اشاره شده و از این جهت، بر ضرورت وجود حجت الهی به‌عنوان عامل مؤثر برای هدایت تشریعی در زمین، تأکید





شده است. از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «زمین باقی نمی ماند مگر اینکه خداوند حجتی داشته باشد که حلال و حرام را به مردم بفهماند و مردم را به راه خدا بخواند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۸).

از نکات یادشده می توان چند نتیجه کلی گرفت:

۱. تشریع مکمل و متمم تکوین است؛ ازاین رو همان طور که هدایت تکوینی ازسوی خداوند است، هدایت تشریعی نیز باید ازسوی خداوند تنظیم گردد.

۲. فیض تکوینی خداوند مستمر است و لاینقطع بر جهان هستی، ازجمله انسان ها عرضه می شود؛ حکمت و لطف الهی مقتضی است تا همواره هدایت تشریعی نیز بر جامعه بشری عرضه شود تا حجت الهی بر مردم تمام باشد.

۳. همان طور که فیض تکوینی از مجرای وسایط و اسباب و علل بر جهان هستی ارزانی می شود، فیض تشریعی در قالب هدایت تشریعی نیز توسط وسایطی چون انبیا و اولیا بر بشریت عرضه می گردد و در نتیجه، پیامبران و حجج الهی همیشه در میان مردم حضور خواهند داشت و زمین هرگز از حجت الهی خالی نمی شود.

ازاین جهت، هدایت تشریعی را می توان یکی از فواید وجودی امام زمان علیه السلام بر شمرد. این امر مورد توجه علامه حسن زاده آملی رحمته الله بوده و ایشان دراین خصوص به نکات ارزشمندی اشاره کرده است:

وی در شرح و تفسیر این روایت که «روح القدس بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله به امام علیه السلام منتقل شده است»^۱ می گوید: «مراد این نیست که روح از بدن پیغمبر به بدن امام منتقل می شود به صورت انتقال شیء از جایی به جایی، ... مراد این است که مانند آن حقیقت که حامل نبوت بود؛ امام نیز دارا است که وصی و خلیفه اوست. هرچند صاحب مقام

۱. «وَلَمَّا قُضِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْتَقَلَ رُوحُ الْقُدُّسِ فَصَارَ فِي الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَام، وَ رُوحُ الْقُدُّسِ لَا يَنَامُ وَلَا يَغْفُلُ وَلَا يَلْهُو وَلَا يَشْهُو؛ هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله رحلت فرمود، روح القدس انتقال یافت و در [وجود] امام علیه السلام قرار گرفت؛ و روح القدس نه می خوابد، نه دچار غفلت می شود، نه به لهو و سرگرمی می پردازد، و نه دچار سهو و فراموشی [یا تکبر و لغزش] می گردد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۷۲).



نبوت تشریعی نیست» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۹۷)؛ یعنی از دیدگاه ایشان، امام (عج) مقام خلافت از رسول (ص) را دارد (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۰۸). از دیدگاه ایشان، گرچه نبوت تشریعی با ختم نبوت به پایان رسیده است، اما نبوت انبائی که اشاره به هدایت تشریعی توسط امام معصوم دارد تا روز قیامت استمرار دارد؛ از این رو پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) فرمودند: «تو می شنوی آن چه را که من می شنوم و تو بر خیر هستی». تأیید این مطلب سخنی است که امام علی (ع) در خطبه قاصعه بیان کرده است: «نور وحی و رسالت را می بینم و بوی نبوت را می شنوم» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۷۷).

بنابراین از دیدگاه علامه حسن زاده آملی (عج)، امام (عج) به اقتضای مقام ولایت همواره تلاش می کند تا دست انسان ها را بگیرد و به سمت بالا ببرد؛ زیرا او از «مظاهر اتم ولایت مطلقه و وسائط فیوضات الهیه - است - انسان ها را بسوی خود که در قله شامخ معرفت قرار گرفته، دعوت کرده و تعالوا، تعالوا می گوید، یعنی بالا بیائید» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۴ با اندک تصرف).

از منظر ایشان، «حضرت بقیه الله (عج) گرچه مقام نبوت تشریعی را ندارد، اما واجد اسمای کمالیه آن کلمات کامله الهی می باشد» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). و آن حضرت غیر از نبوت تشریعی، بقیه مناصب حضرت خاتم الانبیا (ص) را به نحو اتم داراست (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۱۸). با این نگاه، ایشان تعبیر امامت تشریعی را برای امام (عج) به کار برده است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷ «ب»، ص ۲۴).

با توجه به نکات یادشده، از منظر علامه حسن زاده آملی (عج)، هدایت مردم به سوی کمال و حفظ و حمایت از دین الهی، یکی دیگر از فوایدی است که نشانه وساطت امام مهدی (عج) در رساندن فیض الهی به انسان هاست. بنابراین برای امام (عج) همانند رسول اکرم (ص) ولایت در تشریع ثابت است. براین اساس، تفسیر و تبیین آیات و استخراج احکام جدید از آن و تبلیغ دین، امور مربوط به سیاست و تدبیر امور جامعه، و همچنین ارشاد و راهنمایی و تعلیم و تربیت مردم بر امام ثابت است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، وساطت امام مهدی علیه السلام در فیض الهی، از منظر علامه حسن‌زاده آملی رحمته الله مورد بررسی قرار گرفت و به نتایج ذیل دست یافت:

۱. فیض الهی به دو دسته فیض تکوینی و تشریعی قابل دسته‌بندی است.
۲. خداوند ولایت تکوینی را برای پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام ثابت کرده است.
۳. امام مهدی علیه السلام مصداقی از مصادیق حجت الهی و امام معصوم است و ازسویی ولایت تکوینی برای حجت الهی و امام ثابت است. پس مقتضی برای ثبوت موارد مختلف ولایت تکوینی در امام عصر علیه السلام موجود است.
۴. پدیده غیبت مانع از تصرفات تکوینی امام علیه السلام نیست؛ زیرا تصرفات تکوینی از آثار باطنی امام است. بنابراین فیض باطنی امام همواره بر جهان عرضه می‌شود و دراین باره می‌توان به روایاتی که وجود امام مهدی علیه السلام را به خورشید پشت ابر تشبیه کرده‌اند تمسک کرد.
۵. مصادیق مختلف ولایت تکوینی برای امام عصر علیه السلام ثابت است. مواردی چون هدایت باطنی مردم و تطهیر نفوس آنان، نزول رحمت الهی، وساطت در رزق، وساطت در استجابت دعای مردم، دفع بلا و سختی و عذاب از مردم، وساطت در خروج برکات از زمین، ایجاد امنیت برای اهل زمین، قرار و آرامش زمین، از مهم‌ترین مصادیق و آثار فیض تکوینی امام مهدی علیه السلام است.
۶. از وقتی که خداوند آدم علیه السلام را آفریده است زمین هرگز از حجت الهی خالی نمانده است. در صورت عدم وجود حجت الهی، زمین نابود خواهد شد. در روایت آمده است: «لوبيقیت الارض بغير امام ساعة لساخت؛ اگر زمین ساعتی بدون امام باقی باشد، نابود و هلاک می‌گردد». در نتیجه، گفته شده اگر فقط دو نفر در زمین باقی مانده باشند، یکی از آن دو، امام خواهد بود و آخرین فردی که از دنیا می‌رود، امام است.
۷. همان‌طور که فیض تکوینی از مجرای وسایط و اسباب و علل بر جهان هستی ارزانی می‌شود، فیض تشریعی در قالب هدایت تشریعی نیز توسط وسایطی چون



انبیا و اولیا بر بشریت عرضه می‌گردد و در نتیجه، پیامبران و حجج الهی همیشه در میان مردم حضور دارند و زمین هرگز از حجت الهی خالی نمی‌شود.

۸. ولایت بر تشریع مختص ذات الهی است و جز او کسی حق تشریع شریعت را ندارد.

۹. ولایت در تشریع یعنی در محدوده تفسیر و تبیین آیات و استخراج احکام جدید از آن و تبلیغ دین، امور مربوط به سیاست و تدبیر امور جامعه، و همچنین ارشاد و راهنمایی و تعلیم و تربیت مردم، بر پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام ثابت است.



فهرست منابع

* قرآن کریم

ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة (ج ۴). قم: دار سید الشهداء.

ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق). (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة (ج ۱). تهران: اسلامیة.

ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق). (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.

ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق). (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۷، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.

آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری. قم: بوستان کتاب.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (ج ۷). قم: مؤسسه اهل البیت.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۳). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. تهران: نشر الف. لام. میم.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵ «الف»). دروس معرفت نفس. قم: نشر الف. لام. میم.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵ «ب»). نهج الولاية در شناخت امام زمان (ع). قم: نشر الف. لام. میم.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵ «الف»). رسالة فی الامامة. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵ «ب»). هزار و یک نکته. تهران: نشر رجا.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۲). رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. تهران: نشر فجر.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷ «الف»). شرح فارسی الأسفار الأربعة (ج ۱ و ۳). قم: بوستان کتاب.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷ «ب»). ولایت تکوینی. قم: نشر قیام.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم (چاپ دوم). تهران: ارشاد اسلامی.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: رجا.



۱۲۸

نظر
مجلس
سال
سی و نهم، شماره ۳، ۱۴۰۵



- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه (ج ۱). قم: بوستان کتاب.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۶). رساله امامت (مترجم: ابراهیم احمدیان). قم: نشر قیام.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۱). فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرا. قم: بوستان کتاب.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی (ج ۳). تهران: کومش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (۱، ۲، ۵، ۸، ۹). قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. قم: بوستان کتاب.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ج ۱). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صلیبا، جمیل. (۱۳۹۳). فرهنگ فلسفی (مترجم: منوچهر دره بیدی، ج ۱). تهران: حکمت.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۰). قم: اسماعیلیان.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج (ج ۲). مشهد: نشر مرتضی.
- عروسی حویزی، علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین (ج ۴). قم: اسماعیلیان.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۱، ۴، ۶، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۶۴، ۹۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

Critical Analysis of the Wahhabi View Accusing the Shia of Exaggeration in Believing in the Occult Powers of the Ahl al-Bayt: Based on Rational and Argumentative Theology



Mohammad Akbari¹ 
Sara Niazmand²
Mahin Norouzi³

1. Assistant Professor, University of Qur'anic Sciences and Knowledge,
Qom, Iran (**Corresponding Author**).

akbari@quran.ac.ir

2 Level-four seminary student, Field of Islamic Theology, Masoumiyeh
Higher Education Institute, Qom, Iran.

saraniazmand97@gmail.com

3. Level-four, Field of Comparative Exegesis, Masoumiyeh Higher Education Institute, Qom, Iran.

m.norouzi324@gmail.com

Article Info	EXTENDED ABSTRACT
Article Type: Research	The issue of "exaggeration" and its attribution to
Article history:	Imami Shia—especially regarding the belief in
Received: 2025/10/15	miracles, knowledge of the unseen , and ontological
Revised: 2026/04/19	guardianship of the Ahl al-Bayt (as)—has long been
Accepted: 2026/07/05	one of the central foci of theological conflict and
Online Publication:	a tool used by the Wahhabi movement for takfir
2026/09/23	(excommunication) and "othering." By adopting
Keywords:	a specific and literalist reading of operational
Exaggeration,	monotheism and monotheism in worship, Wahhabism
Wahhabism, Occult	considers any attribution of occult or supernatural
Powers of the Ahl al-Bayt,	agency to other than God as a departure from the
Ontological Guardianship,	circle of religion and absolute polytheism. This research
Operational Monotheism,	
Permitted Power.	
Cite this article	Akbari, M., Niazmand, S., & Norouzi M. (2026). Critical Analysis of the Wahhabi View Accusing the Shia of Exaggeration in Believing in the Occult Powers of the Ahl al-Bayt: Based on Rational and Argumentative Theology. <i>Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection</i> , 31(3), pp. 130-157. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73186.2289



© **The Author(s)**; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73186.2289>

aims to investigate the foundations of this accusation with a critical approach, utilizing rational and argumentative theology as well as textual traditions from both Islamic schools of thought. The fundamental issue in this controversy is the conflation of "independent power" with "divinely permitted power," as well as reducing a dispute over instances to a conceptual and theological disagreement. The importance of this research lies in refuting the foundations of takfir, proving the rational plausibility of Shia doctrines in the light of operational monotheism, and elucidating the harmony of Quranic verses and narrative traditions concerning the occult actions of the divine saints.

This research has been organized using a descriptive-analytical method, relying on library and documentary research tools. The methodological framework of the article is based on conceptual analysis, logical formulation of the claims of the Salafi and Wahhabi movements (especially the views of Ibn Taymiyya, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, and Al al-Shaykh), critical analysis of the exegetical and narrative texts of both Islamic schools (focusing on the context of verses related to miracles and the qualifier "بِإِذْنِي" [with My permission], and traditions accepted by Ahl al-Sunnah), and finally, the formulation of a theological-philosophical argument based on the system of vertical causality and divine proximity in Islamic wisdom.

The findings of the research indicate that Wahhabism's claim regarding a definitive entailment between the belief in occult powers and polytheism lacks any solid rational or traditional basis. In the domain of textual tradition, the Holy Quran—by repeatedly asserting the qualifier "بِإِذْنِي" in the miracles of Jesus (as) (such as the revival of the dead and the creation of a bird) and describing the transfer of the throne of Bilqis by Asif ibn Barkhiya relying on "عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ" knowledge from the Book"—proves that the manifestation of extraordinary acts from pious, permitted servants is not only not a violation of monotheism, but rather the channel and sign of the realization of operational monotheism. In the narrative texts of Ahl al-Sunnah and Wahhabism, events such as "يا سارية الجبل" (O Sariya, the mountain!), Umar's letter to the Nile, and intervention in the earthquake of Medina are also regarded as miracles and illuminations,



and have been accepted. This demonstrates a behavioral duality and internal contradiction within the intellectual apparatus of Wahhabism; because they permit the principle of occult agency for the Companions, yet label the attribution of a degree of it to the Ahl al-Bayt (as) as heresy and exaggeration. Therefore, the real dispute is one of "instances" , not "concepts." From a rational standpoint, the argument of vertical causality also shows that the agency of a proximate servant, due to annihilation in God , is situated along the line of divine agency, and the negation of independence inherently prevents the realization of polytheism.

The foundations of the Wahhabi accusation against the Shia regarding the occult powers of the Ahl al-Bayt (as) stem from a conflation of two fundamental concepts in Islamic theology: "independent power," which is exclusive to the divine essence, and "permitted power," which is realized through God's permission and will in His special servants. The Shia have never placed the Ahl al-Bayt (as) on a par with God, but rather have considered them as channels of the divine will; hence, the belief in their occult powers is in truth an affirmation of operational monotheism, not a departure from it. First, based on the Quran and Sunnah, any power manifested by special servants is meaningful only within the framework of "by the permission of Allah," and denying it is an explicit denial of Quranic concepts. Therefore, believing in permitted power is not an instance of exaggeration, but a manifestation of true faith in the divine will. Second, the disagreement between the Shia and Wahhabism is not in the definition of exaggeration, but in the application of its instance. Wahhabism denies the very same divinely permitted powers for the Ahl al-Bayt (as) that it accepts for the Companions and its own caliphs, thereby erroneously elevating a dispute over instances to the level of conceptual disagreement, whereas the meaning of exaggeration is uniform in both schools, and only the accepted instances differ. Third, the Shia belief in occult powers is supported by solid traditional and rational proofs. The Quran affirms the possibility of this principle through its explicit statement of the permitted extraordinary acts of Jesus (as) and Asif ibn Barkhiya, and the Sunnah affirms it through traditions concerning the miracles of Umar ibn al-Khattab and divine saints.

Furthermore, based on causality, reason also considers ontological guardianship to be rational within the radius of God's will. Fourth, despite such evidence, insisting on takfir and the accusation of exaggeration is neither a defense of monotheism nor a fair scientific or religious boundary; rather, it is a transgression of limits. With this approach, Wahhabism ignores the manifestation-oriented reality of monotheism and ultimately falls into another form of exaggeration: exaggeration in denying the manifestations of God's power in righteous saints, which is the very essence of epistemic deficiency and intellectual extremism.



تقدیر

تقد دیدگاه وهابیت در اتهام غلو به شیعه در اعتقاد به قدرت‌های غیبی اهل بیت (علیهم السلام) باتکیه بر کلام ...



نقد دیدگاه وهابیت در اتهام غلو به شیعه در اعتقاد به قدرت‌های غیبی اهل بیت علیهم‌السلام باتکیه بر کلام عقلی و استدلالی



محمد اکبری^۱  سارا نیازمند^۲ مهین نوروزی^۳

۱. استادیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران (نویسنده مسئول).
akbari@quran.ac.ir

۲. طلبه سطح چهار، رشته کلام اسلامی، موسسه آموزش عالی معصومیه، قم، ایران.
saraniazmand97@gmail.com

۳. سطح چهار، رشته تفسیر تطبیقی، موسسه آموزش عالی معصومیه، قم، ایران.
m.noroziz324@gmail.com



۱۳۴
نقد و نظر
سال سی و یکم، شماره ۳، ۱۴۰۵

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	وهابیت با تفسیر ظاهری از توحید افعالی، هرگونه تصرف یا علم غیبی را
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳	ویژه خدای متعال می‌داند و نسبت آن به اولیای الهی را خروج از مرز توحید
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۳۰	می‌پندارند. چالش بنیادی در این میان، خلط میان قدرت استدلالی و قدرت
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۴	مأذون الهی و نیز بی‌توجهی به نظام وساطت اراده الهی در عالم است؛
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱	موضوعی که منشأ اختلاف مفهومی میان دو مکتب نیست، بلکه نزاعی
کلیدواژه‌ها:	مصادقی در تعیین محل این قدرت‌هاست. پژوهش حاضر با روش توصیفی
غلو، وهابیت، قدرت‌های	تحلیلی، و با بهره‌گیری از منابع قرآنی، روایی و عقل فلسفی، این مبانی را
غیبی اهل بیت علیهم‌السلام ، ولایت	بازخوانی و نقد کرده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که باور به قدرت‌های
تکوینی، توحید افعالی.	غیبی به اذن الهی نه تنها منافاتی با توحید ندارد، بلکه بر آن استوار است؛
	زیرا قرآن کریم، اعطای قدرت غیرعادی را به بندگان خاص خداوند تصریح
استناد: اکبری، محمد؛ نیازمند، سارا؛ نوروزی، مهین ۳. (۱۴۰۵). نقد دیدگاه وهابیت در اتهام غلو به شیعه در اعتقاد باتکیه بر کلام عقلی و استدلالی. نقدونظر، ۳۱(۳)، صص ۱۳۰-۱۵۷.	

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73186.2289>



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»

می‌کند. تحلیل روایات اهل سنت مانند واقعه «یا ساریه الجبل»، پذیرش ضمنی همین قدرت‌ها را از سوی سلفیان نشان می‌دهد. از دیدگاه عقل نیز ولایت تکوینی در امتداد اراده خداوند معنا می‌یابد، نه در عرض آن. بنابراین نتیجه نهایی پژوهش تأکید می‌کند که اتهام غلو بر شیعه در این باب بی‌اساس است و اعتقاد به قدرت مأذون اهل بیت علیهم‌السلام، تجلی توحید افعالی و ایمان به نظام الهی در هستی است.



یکی از چالش‌های بنیادین کلامی که در طول تاریخ تفکر اسلامی، زمینه‌ساز شکل‌گیری تقابل‌های هویتی و انشقاق‌های فرقه‌ای بوده، مسئله «غلو» است. این مفهوم، به‌ویژه در گفتمان سلفی معاصر و مشخصاً جریان وهابیت، به ابزاری اصلی برای «دیگری‌سازی» و تکفیر شیعیان امامیه بدل شده است. محور اصلی این اتهام، اعتقاد شیعه به وجود قدرت‌های غیبی و کرامات برای اهل بیت علیهم‌السلام است؛ امری که وهابیت آن را خروج از مرز توحید عبادی، مصداق بارز غلو و شرک، و در نهایت، مستوجب خروج از دایره اسلام می‌داند. این رویکرد تقابلی که پیامدهای اجتماعی و سیاسی ویرانگری نیز به همراه داشته است، اهمیت پرداختن علمی، استدلالی و به دور از پیش‌داوری به این موضوع را دوچندان می‌سازد. این مقاله درصدد است تا باتکیه بر ادله عقلی و نقلی، به تحلیل و نقد مبانی دیدگاه وهابیت در این زمینه بپردازد و نشان دهد که اتهام ذکرشده، ریشه در فهمی نادقیق از مفهوم غلو و خلط میان نزاعی مفهومی و مصداقی دارد.

برای دستیابی به این هدف، پژوهش حاضر در پی پاسخ به پرسش‌هایی اساسی است: مفهوم دقیق غلو از منظر شیعه، اهل سنت و وهابیت چیست و چه تمایزهای کلیدی میان این تعاریف وجود دارد؟ مبانی استدلالی وهابیت در متهم ساختن شیعه به غلو کدام‌اند و این استدلال‌ها بر چه پیش‌فرض‌هایی استوار شده‌اند؟ در مقابل، پاسخ‌های نقلی (قرآنی و روایی) و عقلی شیعه به این اتهام چیست و چگونه می‌توان براساس این ادله، مرز میان اثبات کرامت و افتادن در ورطه غلو را تبیین کرد؟ و سرانجام اینکه، آیا اختلاف موجود، یک اختلاف بنیادین بر سر «مفهوم» غلو است یا نزاعی ثانویه بر سر «مصداق» آن؟ فرضیه این مقاله آن است که اعتقاد شیعه به قدرت‌های غیبی اهل بیت علیهم‌السلام، به دلیل اتکای آن بر قید بنیادین «اذن الهی»، نه تنها مصداق غلو نیست، بلکه ریشه در ادله متقن قرآنی، روایی و براهین عقلی دارد. براین اساس، اتهام وهابیت از یک سو، ناشی از خلط میان «قدرت استقلالی» (که مختص ذات باری تعالی است) و «قدرت تبعی و مأذون» (که قابل تفویض به اولیاءالله است) و از سوی دیگر، محصول یک نزاع مصداقی است که به اشتباه به سطح یک مناقشه مفهومی و اعتقادی ارتقا داده شده است.



در این زمینه پژوهش‌هایی مانند آثار ذیل انجام شده است:

- ورتابی کاشانیان (۱۳۹۶) با رویکردی فلسفی - کلامی و با محوریت تحلیل مفهوم «توحید افعالی»، به بررسی تطبیقی تلقی شیعه و وهابیت از غلو پرداخته است. او تلاش کرده است تا با استفاده از منابع تفسیری و آرای ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، مبنای فکری اتهام غلو را واکاوی کند و ضمن استخراج ساختار منطقی استدلال وهابیت، نشان دهد که این دستگاه فکری در تحلیل رابطه «اذن الهی و فعل مأذون» دچار مغالطه مفهومی شده است. با این حال، تمرکز وی بر تحلیل نظری مفهوم غلو بوده و به بررسی خاص اتهام در باب قدرت‌های غیبی اهل بیت علیهم‌السلام نپرداخته است.

- منتظری (۱۳۸۸): با رویکرد توصیفی - تحلیلی، به دفاع کلامی از عقاید شیعه در برابر تهمت غلو پرداخته و دیدگاه‌های عالمان وهابی را با آرای علمای امامیه تطبیق داده است. تمرکز او بر مباحث عمومی غلو است، نه بر مسئله خاص اعتقاد به قدرت‌های غیبی.

- رضوانی (۱۳۹۱): رضوانی با روش نقادانه و محوریت منابع درون‌وهابی، عقاید این فرقه را در حوزه توحید و شفاعت بررسی کرده و تناقض‌های درونی اندیشه ابن تیمیه را نشان داده است. هرچند اثر او در نقد نگاه ظاهری وهابیت مؤثر است، اما به وجه عقلی و تحلیل فلسفی اتهام غلو ورود مستقیم ندارد.

- موسوی (۱۴۰۲): با نگاهی انتقادی به رویکرد پژوهشگران سلفی ایرانی، نشان داده است که بخشی از پژوهش‌های معاصر دچار ساده‌سازی مفاهیم کلامی و خلط میان غلو و کرامت‌اند. با این حال، مطالعه او بیشتر ناظر به جریان‌شناسی فکری است و نقد مبنایی اتهام وهابیت به شیعه بررسی نشده است.

اما با وجود این پیشینه، هیچ‌یک از آثار ذکر شده به بررسی اختصاصی «اتهام غلو در اعتقاد به قدرت‌های غیبی اهل بیت علیهم‌السلام» نپرداخته‌اند و اغلب در قلمرو تحلیل عام پدیده غلو باقی مانده‌اند. نوآوری این مقاله در آن است که با رویکردی تلفیقی - عقلی و نقلی - به تحلیل منطقی این اتهام می‌پردازد و باتکیه بر مفهوم ولایت تکوینی، تمایز میان قدرت استقلالی و قدرت مأذون را از پایه روشن می‌سازد. براساس این چارچوب، مقاله





حاضر ضمن پاسخ نقلی از قرآن و سنت فریقین و پاسخ عقلی مبتنی بر رابطه علت و معلول و قرب الهی، نشان خواهد داد که ریشه نزاع وهابیت و شیعه در سطح «مصادق گذاری» است، نه در تعریف مفهومی غلو، و از همین رهگذر، اتهام شرک و تکفیر بی پایه خواهد بود.

۱. مفهوم شناسی غلو و چارچوب نظری

غلو در لغت به معنای زیادت و بلندشدن است. در مثل گفته می شود آب دهان دانه گیاه را بلند و بزرگ کرد؛ یعنی بیشتر از اندازه اش گردانید. در لسان العرب غلو چنین معنا شده است: «غلو تجاوز کردن از حد و اندازه، و یا خارج شدن از حد اعتدال است» (ابن منظور، ۱۴۱۱ق، ج ۱۵، ص ۱۳۲). ابن اثیر اصل و ریشه کلمه غلو را به معنای ارتفاع و بلندی می داند و نیز تجاوز از حد و اندازه در هر چیز را غلو می نامد (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۸۲). به عبارت دیگر، واژه غلو در مقابل تقصیر است، و در لغت به معنای تجاوز از حد و افراط در شیء است؛ یعنی فرد یا چیزی بیش از آنچه در او است، توصیف شود (ابن منظور، ۱۴۱۱ق، ج ۱۵، ص ۱۳۲).

در تعریف اصطلاحی غلو گفته اند: «غلو، از حد گذشتن و بیرون رفتن از اعتدال و زیاده روی در حق پیامبران و امامان است» (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۹). رشید رضا یکی از عالمان اهل سنت در تفسیر آیه ۷۷ سوره مائده می نویسد: «غلو، افراط و تجاوز از حد و مرز در کارهاست. غلو در دین، به معنای تجاوز از حد وحی است به آنچه که نفس می پسندد» (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۴۸۸).

سبحانی می نویسد که غلو زمانی محقق می شود که معتقد شوند امام معصوم، خالق، رازق، محیی و ممیت علی الاطلاق است؛ صفاتی که ذاتاً مختص به حق تعالی اند (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵). در روایات محدثان شیعه نیز اعتقاد به حلول ذات الهی در اهل بیت به عنوان مصادق غلو ثبت شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۳۴۶). از این منظر، مرز میان ایمان و غلو دقیقاً در نسبت دادن مرتبه الوهیت یا نفی بندگی برای مخلوق تعیین می شود. برخلاف آن، در گفتمان اهل سنت، تعریف غلو گسترده تر و شامل افراط در عمل و



مدح نیز است؛ ابن حجر آن را «مبالغه در چیزی و تجاوز از حد درباره آن شیء» می‌داند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ص ۲۷۸). نزد اهل سنت، ممکن است افراط در عبادت یا ستایش صالحان غلو به شمار آید بی آنکه مستلزم تکفیر باشد. در میان سلفیان، به ویژه نزد ابن تیمیه، غلو به «مدح یا ذم بیش از استحقاق» تعریف شده است و او حدیث «ایاکم و الغلو فی الدین...» را دلیلی بر شمولیت اعتقادی و عملی غلو می‌داند؛ اما نقد وارد بر او این است که عملاً بیش از آنکه به افراط عملی پردازد، بر جنبه اعتقادی تمرکز کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ص ۳۲۸). تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که وجه اشتراک تعاریف، «تجاوز از حد شرعی/معقول» است؛ اما اختلاف اساسی در تعیین این حد نهفته است: دیدگاه شیعه، باتکیه بر جهان‌بینی توحیدی - تجلی‌محور، تنها نسبت دادن ربوبیت یا خالقیت مطلق به غیر خدا را غلو و کفر می‌داند؛ در حالی که دیدگاه اهل سنت و وهابیت دامنه غلو را به هر گونه افراط در اعتقاد یا عمل گسترش می‌دهد. این تفاوت گستره مفهومی موجب شده است که وهابیت، با برداشت عام خود، حتی باور به «قدرت باذن الله» در حق اولیای الهی را مصداق غلو به شمار آورد؛ حال آنکه، از منظر عقل و نصوص هر دو فریق، تمایز میان «قدرت مستقل» و «قدرت مأذون/باذن الله» محور حل اختلاف است.

چارچوب نظری مقاله: پژوهش با اتکا بر تحلیل تطبیقی لغوی - اصطلاحی و بازخوانی نصوص قرآنی و حدیثی فریقین، و با به کارگیری مفاهیم نظری «توحید افعالی»، «ولایت تکوینی» و تفکیک مفهومی «قدرت مستقل» در برابر «قدرت مأذون»، دنبال می‌شود. فرضیه محوری آن است که نزاع اصلی میان شیعه و وهابیت از حیث مفهوم، غلو نیست، بلکه در مصداق گذاری و در سطح فهم از قید «اذن الهی» قرار دارد. بنابراین نقد علمی دیدگاه وهابی بر مبنای تمایز ذکر شده و ترکیب استدلال نقلی و عقلی طرح می‌گردد.

۲. تبیین و نقد مبانی اتهام وهابیت

در این مبحث، بنیادهای معرفتی وهابیت در نسبت دادن اتهام «غلو» به شیعه، تبیین و تحلیل می‌شود؛ اتهامی که از محوری‌ترین منازعات کلامی میان دو مکتب پیرامون



اعتقاد به قدرت‌های غیبی اهل بیت علیهم‌السلام به شمار می‌آید. دغدغه‌ظاهری وهابیان در این باب، صیانت از توحید افعالی است؛ اما در واقع، فهم آنان از توحید در سطح ظاهر نصوص متوقف مانده و به درک فلسفی و تأویلی آن راه نیافته است؛ از این رو حقیقت توحید افعالی را نه به منزله تجلی فعل الهی در مراتب وجود، بلکه به صورت انحصار مکانیکی قدرت در ذات خدا تفسیر کرده‌اند. به سبب این نگرش، هرگونه نسبت قدرت یا تصرف تکوینی به غیر خدا، حتی با قید «بِإِذْنِهِ»، تجاوز از مرز توحید و ورود به حوزه شرک تلقی می‌شود (الفراوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴). به نظر نگارنده، چنین قرائتی از توحید، در واقع حاصل تقلیل مفهومی آن به سطح ظاهری و لفظی و ناتوانی از فهم عقل فلسفی و قرآنی رابطه «اذن الهی» و «فعل مأذون» است. از همین رو، معرفت وهابی در این زمینه، بر مبنای «انحصار مطلق قدرت» بنا شده و از درک مفهوم «اذن الهی» در افعال مأذون عاجز مانده است.

در دستگاه فکری آنان، خدا فاعل حقیقی است و هیچ کس جز او نمی‌تواند در عالم تصرفی داشته باشد، حتی اگر آن تصرف با نص قرآنی به اذن خداوند نسبت داده شود. این مبنا در نگاه نخست، با اصل توحید سازگار می‌نماید؛ اما در تحلیل دقیق، نوعی خلط میان «توحید خالقیت» و «توحید وساطت» است؛ زیرا خداوند خود تصریح می‌کند که فیضش را از طریق اسباب و مظاهر جاری می‌سازد و برخی از بندگان خاص را مظهر قدرت و فعل خویش قرار می‌دهد. قرآن با آوردن قید «بِإِذْنِی» در افعال حضرت عیسی علیه‌السلام و «عَلَّمَ مِنَ الْكِتَابِ» (نمل، ۴۰) در وصف آصف بن برخیا، همین سلسله مأذون را تأیید کرده است؛ حال آنکه، وهابیت با تقطیع این آیات، معنا را منکر شده و از پذیرش حقیقت توحید سرباز زده است.

از سوی دیگر، اتهام غلو در قاموس وهابی، نه براساس اثبات استقلال قدرت، بلکه صرفاً براساس نسبت قدرت به غیر خدا شکل گرفته است؛ بدین معنا که حتی اگر مؤمنی به قدرت الهی اهل بیت به اذن خدا ایمان داشته باشد، در منطق آنان غالی است؛ زیرا قائل به توان غیرعادی در بشر شده است. این نگاه تقلیل گرا برخاسته از برداشت سطحی از نصوصی چون آیه «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» پس هیچ کس را با خدا نخوانید! (جن، ۱۸)

و حدیث نبوی «ایاکم والغلو فی الدین؛ از زیاده روی و افراط در دین سخت پرهیزید» است که ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب بر آن تکیه کرده اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ص ۳۲۸؛ تیمی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۶۵). در نتیجه، مبانی معرفتی وهابیت به جای تمایز گذاری میان قدرت استقلالی و قدرت مأذون، همه مصادیق قدرت روحانی را به یک شکل، در حکم شرک دانسته و راه فهم ظهور قدرت الهی در اولیا را بسته است. این خلط مبنا، چنان که در ذیل تحلیل خواهد شد، منشأ اتهامی شده است که نه مستند به قرآن است و نه مبتنی بر عقل، بلکه ریشه در تنگ نظری کلامی و تعصب تاریخی دارد. از همین منظومه فکری، ضرورت نقد روشمند دیدگاه وهابیت بر اساس اصول توحید افعالی و عقل فلسفی پدید می آید تا نشان داده شود که اعتقاد شیعه به قدرت های غیبی اهل بیت (علیهم السلام)، در حقیقت، عین توحید و نفی استقلال از خداست.



۲-۱. صورت بندی ادعای وهابیت

از منظر وهابیت، مبناي اتهام «غلو» به شیعه بر درک خاصی از توحید بنا شده است؛ در کی که بر اصل انحصار مطلق قدرت در ذات خداوند استوار است و هر گونه نسبت دادن تصرف یا قدرت تکوینی به غیر خدا را، حتی با قید «اذن الهی»، خروج از مرز توحید و ورود به شرک می داند. در این دستگاه معرفتی، خدا فاعل حقیقی است و هیچ مخلوقی، حتی مأذون از سوی خدا، حق تصرف در عالم را ندارد. این نگاه در ظاهر حافظ توحید افعالی است؛ زیرا قرآن به صراحت از جریان فیض الهی به وسیله اسباب و مظاهر سخن گفته است، چنان که در آیات مربوط به افعال حضرت عیسی (علیه السلام) «یا ذنی» و درباره آصف بن برخیا «عَلِمَ مِنَ الْكِتَابِ» (نمل، ۴۰) تصریح شده است؛ حال آنکه، وهابیت این قیدها را نادیده گرفته و به تقطیع معنا و نفی مفهوم تجلی پرداخته است.

بر پایه منابع اصیل وهابی، از جمله فتاوی محمد بن ابراهیم آل شیخ و مجموعه آثار ابن تیمیه و علمای نجد (آل شیخ، ۱۳۹۹ق، ج ۱۳، ص ۱۲۵؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۹۵؛ جمعی از علمای نجد، ۱۴۱۲ق، ص ۶۶)، تصریح شده است که «برخی امور تنها در ید قدرت الهی است و کسی که معتقد به وجود چنین قدرت هایی در غیر خداوند باشد، مشرک و اهل غلو

نظر

نقد دیدگاه وهابیت در اتهام غلو به شیعه در اعتقاد به قدرت های غیبی اهل بیت (علیهم السلام) باتکیه بر کلام ...



است». بدین سان، در قاموس وهابی معیار غلو نه اثبات استقلال قدرت، بلکه صرف نسبت دادن توان به غیر خداست، حتی اگر با قید مأذون الهی همراه باشد.

در همین چارچوب، مفاهیمی چون استغاثه و توسل نیز محکوم شمرده می شوند؛ زیرا در منطق آنان طلب یاری از اولیای الهی مبنای اعتقاد به قدرت مستقل دانسته می شود. مهم ترین مستند قرآنی ایشان آیه «وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن، ۱۸) است که به زعم آنان، هرگونه دعا یا طلب از غیر خدا را عبادت غیرخدایی معرفی می کند (آل شیخ، ۱۳۹۹ق، ج ۱۳، ص ۱۲۶)؛ اما از نظر روش شناسی، این برداشت ناشی از خلط میان «دعاء عبادی» و «دعاء توسلی» است؛ زیرا در منطق قرآنی، صرف طلب یاری از موجودی مأذون، عبادت به شمار نمی آید و هرگز در تضاد با توحید افعالی نیست (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶). این خطای معرفتی سبب توسعه بی ضابطه مفهوم شرک و تعمیم اتهام غلو به پیروان دیگر مذاهب شده است.

وهابیان علاوه بر این، برای اثبات موضع خود، به ظاهر برخی روایات استناد می کنند، از جمله حدیث نبوی «إياكم والغلو في الدين فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين» که ابن تیمیه آن را مبنای جامع تعریف غلو قرار داده و هرگونه مدح یا ذم بیش از استحقاق را مصداق غلو دانسته است. وی نتیجه می گیرد که تعظیم اهل بیت و اعتقاد به قدرت های ماورایی در حق آنان نیز از مصادیق غلو و موجب موازات با شرک در امت های پیشین است (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ص ۳۲۸).

در دستگاه فکری ابن تیمیه و پیروان او همچون محمد بن عبدالوهاب، تحقق «غلو» در باور دینی، در دو مرتبه ترسیم می شود:

نخست، مرحله تعظیم غیر خدا در مقام فعل یا دعا؛

دوم، مرحله نسبت دادن نوعی تصرف غیبی به غیر خدا.

آنان هر دو مرتبه را ذیل مفهوم شرک می گنجانند و حتی مرحله نخست را برای صدور حکم تکفیر کافی می دانند. بر پایه این تلقی، مرز غلو نه در «تجاوز از حد شرعی توحید» که در «اصل نسبت دادن هرگونه قدرت به مخلوق» تعیین می شود؛ از این رو در منطق معرفتی وهابیت، نسبت تصرف غیبی، حتی اگر با قید «به اذن الهی» همراه باشد، از

مبانی شرک شمرده می‌شود. در نتیجه، آیات ناظر به قدرت‌های مأذون، نظیر «وَتُبْرِي الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي» (مائده، ۱۱۰)، به جای آنکه تجلی توحید افعالی دانسته شوند، به صورت تأویلی محدود و با معنایی غیر حقیقی بازخوانی می‌گردند (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ص ۴۲۶؛ تمیمی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷۵).

در ارزیابی نهایی، این نگرش برآمده از خلط معرفتی میان «توحید ذاتی» و «توحید افعالی» است؛ زیرا وهابیت از پذیرش مشارکت مأذون در فعل الهی روی گردانده و آن را با استقلال فاعل یکی گرفته است؛ در حالی که عقیده شیعه بر نفی استقلال و اثبات وابستگی مطلق قدرت‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) به اراده خداوند استوار است؛ از همین رو، اتهام غلو در چنین صورت‌بندی‌ای فاقد پشتوانه قرآنی و عقلی بوده و ناشی از تعصب فکری و اختزال مفاهیم الهی در چارچوبی محدود و بسته است؛ نگرشی که به جای پاسداری از توحید، راه شناخت تجلیات قدرت الهی در اولیا را مسدود می‌سازد.

۲-۲. پاسخ مبنایی اول (تفکیک میان قدرت استقلالی و قدرت به اذن الهی)

در تحلیل ریشه اتهام «غلو» از منظر وهابیت، پایه اصلی تمایز میان باور شیعه و ادعای خصم، در فهم دو مفهوم بنیادین «قدرت استقلالی» و «قدرت به اذن الهی» است. به تصریح منابع کلامی امامیه، اگر شیعه قائل به قدرت‌های غیبی اهل بیت (علیهم‌السلام) به صورت مستقل و جدا از اراده الهی بود، اتهام غلو و شرک موجه می‌نمود؛ اما در واقع، چنین استقلالی در منظومه اعتقادی شیعه وجود ندارد؛ زیرا اساس این نظام بر توحید افعالی و وابستگی مطلق افعال به مشیت الهی است. خداوند براساس حکمت خود، جلوه‌هایی از قدرت را در بندگان خاصی که در نهایت بندگی و عبودیت قرار دارند، متجلی می‌سازد (غفار، ۱۴۱۵ق، ص ۳۰). این عطای قدرت، نه استقلال، بلکه صورت ظهور اراده خداوند در وجود مأذون است، و همین بندگی مانع خروج از مدار عبودیت می‌شود؛ از این رو هر قدرتی در این مرتبه، در طول قدرت خدا قرار دارد، نه در عرض آن.

قرآن باتکیه بر اصل «بِإِذْنِي» در آیات مربوط به حضرت عیسی (علیه‌السلام) بر همین معنا تأکید کرده است: «وَتُبْرِي الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي» (مائده، ۱۱۰). این





آیه‌ها با نسبت دادن فعل شفا و احیای مردگان به انسان، بلافاصله آن را به «اذن» الهی مقید می‌سازند تا روشن شود که فعل مأذون قائم بالذات نیست، بلکه جریان اراده حق در ظرف امکان بشری است.

در بیان عقلانی شیعه، این اصل در قالب آموزه «ولایت تکوینی» بازسازی شده است. براساس منابع معتبر مانند الجواهر السنیة حر عاملی، ولایت تکوینی نوعی جریان فیض الهی از طریق اولیاست، نه استقلال در تصرف. حر عاملی در حدیث قدسی نقل می‌کند: «بنده‌ام، مرا اطاعت کن تا تو را مانند خودم سازم... همان طوری که من هر چه اراده می‌کنم می‌شود، تو را هم همین طور سازم» (حر عاملی، ۱۴۰۲ق، ص ۷۰۹). محور این گزارش، اطاعت و اذن الهی است؛ یعنی هرگاه عبد به نهایت بندگی برسد، فعل خداوند به صورت مأذون در او ظهور می‌یابد. بنابراین اولیای الهی مظهر خدا هستند، نه شریک او؛ و امکان قدرت در آنان تنها در محدوده «به اذن الله» تحقق دارد.

از دیدگاه فلسفی نیز در نظام علت و معلول، هیچ فعل مستقل از علت بالاتر معنا ندارد؛ هر علت ولی معلول خود است و هر معلول در ولایت علت خویش قرار دارد. پس ولایت اولیا در بند شبکه علت الهی است و از اراده او جدا نمی‌شود. این معنا را قرآن در جمله کوتاه و جامع «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری، ۹) تثبیت می‌کند تا نشان دهد هر ولایت غیرالهی، تنها جلوه‌ای از ولایت خداست (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۱۸، ص ۲۷). بدین ترتیب، اعتقاد شیعه به قدرت‌های غیبی اهل بیت نه تنها روا، بلکه عقل‌پذیر است؛ زیرا این قدرت‌ها از ذات آنان ناشی نیست، بلکه پرتویی از اراده خداوند در وجود بندگان خاص اوست؛ چنان‌که مفسران و متکلمان امامیه یاد کرده‌اند، هرگونه نسبت الوهیت یا خالقیت ذاتی به اهل بیت نفی شده و افعال ایشان در طول اراده پروردگار دانسته شده است (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵).

این تمایز میان استقلال و اذن، اساس نفی اتهام غلو است؛ زیرا غلو فقط در نسبت دادن شأن الهی به غیر خدا تحقق می‌یابد، نه در پذیرش ظهور اراده الهی در انسان کامل. تعبیرهای قرآنی از قبیل «بِإِذْنِي» و «بِإِذْنِ اللَّهِ» معیار ارتباط فاعلیت الهی و انسانی‌اند، و هرگاه فعلی از مخلوق صادر شود، همان لحظه فعل خدا نیز در آن تحقق

دارد؛ از همین منظر، اهل بیت علیهم السلام مجرای قدرت خداوند هستند، نه هم عرضی او.

براساس مبانی فلسفه اسلامی، نفس انسان کامل مظهر اراده خداست و در اتصال با عالم امر، فعل الهی را در ساحت امکان متجلی می سازد (صدرالمتألهین، بی تا، ج ۶، صص ۱۲۶-۱۲۸). عقل نیز تصدیق می کند که بخشیدن چنین قدرتی به عبد، تجلی قدرت خداست، نه شریک سازی در آن (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۵۵). در نتیجه، همه دعاوی وهابیان از خلط میان «استقلال در قدرت» و «اذن در قدرت» ناشی شده است. اگر این تمایز پذیرفته شود، دیگر مجالی برای اتهام غلو باقی نمی ماند؛ زیرا شیعه اهل بیت را بندگان محبوب خداوند می داند که مشیت الهی در آنان جلوه کرده است؛ چنان که قرآن می فرماید: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر، ۲۹). به نظر نگارنده، این تمایز نه فقط پاسخ نهایی به شبهه غلو است، بلکه نشان دهنده عمق توحید در اندیشه شیعی است؛ زیرا هر چه از اولیا دیده می شود، پرتویی از اراده «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» است، و همین معنا جوهر توحید ناب و نفی مطلق شرک است.

۲-۳. پاسخ مبنایی دوم (ریشه یابی اختلاف؛ نزاع مصداقی یا مفهومی؟)

پس از تبیین تمایز میان «قدرت استقلالی» و «قدرت مأذون»، روشن می شود که اختلاف شیعه و وهابیت در باب قدرت های غیبی اهل بیت علیهم السلام، نه در مفهوم غلو، بلکه در مصداق آن است. هر دو مکتب در تعریف غلو متفق اند که نسبت دادن شأن الهی یا استقلال در فعل به غیر خدا کفر است. با این حال، وهابیت هنگامی که شیعه همان قدرت مأذون الهی را برای اهل بیت علیهم السلام اثبات می کند، آن را مصداق غلو می شمارد؛ در حالی که همان قدرت را در برخی صحابه، بدون هیچ اعتراض، می پذیرد.

این تناقض در منابع معتبر آنان آشکار است. در کتاب البداية و النهایة آمده است که عمر بن خطاب در مدینه ندا داد «یا ساریة الجبل» و فرمانده سپاهش در نهاوند از فاصله ای صدها کیلومتری آن را شنید. ابن تیمیه این واقعه را با عنوان «کشف روحانی» یا «الهام خاص» تأیید می کند و هرگز آن را شرک یا غلو نمی خواند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۹۵). همچنین گزارش فروکش کردن نیل با نوشته عمر و توقف زلزله مدینه با ضرب





تازیانه او از سوی آل شیخ نقل شده است و هیچ واکنش تکفیری نسبت به آن دیده نمی شود (آل شیخ ۱۳۹۹ق، ص ۷۳). موارد مشابه در آثار ابن حجر در فتح الباری و نزد قرطبی نیز ثبت است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۲۷۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۲۲). بنابراین وهابیت اصل وجود قدرت های غیبی در غیر خدا را می پذیرد؛ اما همین اعتقاد را اگر به اهل بیت علیهم السلام نسبت داده شود، انکار می کند.

قرآن نیز به صراحت از وجود قدرت های تکوینی مأذون در بندگان صالح یاد می کند؛ چنان که در داستان آصف بن برخیا آمده است: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» (نمل، ۴۰) که نشان می دهد قدرت الهی به اذن خدا در غیرانیا نیز ممکن است. پس نه اصل وجود قدرت غیبی و نه امکان صدور آن از اولیای الهی نفی نشده است، بلکه وهابیت تنها مصداق آن را برای اهل بیت محدود و انکار کرده است.

این انکار وهابیت نه بر استدلال قرآنی یا عقلی، بلکه بر زمینه های تاریخی و انگیزه های سیاسی در تقلیل مقام اهل بیت مبتنی است. در جمع بندی، می توان گفت وهابیت با پذیرش کرامات و تصرفات غیبی در صحابه و اولیای خود، اصل قدرت مأذون را قبول دارد؛ اما هنگام سخن از اهل بیت، آن را نفی می کند. در نتیجه، اختلاف میان دو مکتب، صرفاً مصداقی است و ریشه ای معرفتی ندارد. اتهام غلو به شیعه از خلط و تعصب ناشی شده و از دایره شرک و توحید حقیقی بیرون است.

۳. ادله نقلی بر جواز اعتقاد به قدرت های غیبی

در منابع نقلی، قرآن و سنت به روشنی امکان صدور افعال غیبی از بندگان مأذون الهی را می پذیرند. وهابیت باتکیه بر ظاهر آیات، هر گونه نسبت قدرت به غیر خدا را شرک می داند؛ در حالی که آیات ناظر به حضرت عیسی علیه السلام و آصف بن برخیا نشان می دهد قدرت مأذون، تجلی اراده خداست، نه استقلال از او. بدین سان، اعتقاد شیعه به قدرت های غیبی اهل بیت علیهم السلام، ادامه همان سنت قرآنی «بِإِذْنِي» است و نفی آن، انکار نصوص وحیانی است. ریشه نزاع نه در اصل قدرت، بلکه در انحصار مصداق آن از سوی وهابیت است.

۳-۱. شواهد قرآنی

قرآن کریم به عنوان منبع مشترک میان فریقین، اصلی ترین شاهد نقلی در اثبات امکان صدور افعال غیبی از بندگان مأذون الهی است. وهابیان با استناد به ظاهر برخی آیات، هرگونه نسبت قدرت به غیر خداوند را مصداق غلو و شرک تلقی می کنند، از جمله معتقدند: «برخی امور تنها در ید قدرت الهی است و کسی که قائل به وجود این گونه قدرت ها در غیر خدا باشد، مشرک و غالی است» (آل شیخ، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۱۲۵؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۹۵؛ چنین برداشتی موجب تکفیر شیعه در اعتقاد به کرامات اهل بیت علیهم السلام شده است.

اما با رجوع دقیق به نصوص قرآن روشن می شود که خداوند خود صدور برخی افعال فوق قدرت بشری را به پیامبران و اولیای خاص نسبت داده، با این تأکید که این افعال به اذن او تحقق یافته اند، نه به استقلال از اراده اش. نمونه روشن، آیات مربوط به حضرت عیسی علیه السلام است که در آن ها چند سطح از قدرت های غیرمتعارف و تکوینی به وی نسبت داده شده است و همه آن ها با قید «بِإِذْنِي» همراه اند: «وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي» (مائده، ۱۱۰). در این آیه، سه مرتبه از افعال ماورایی ذکر شده است: شفای کور مادرزاد و پیس، خلق موجود زنده از ماده بی جان و احیای مردگان. نکته شایان توجه در همه این موارد، تکرار صریح قید «بِإِذْنِي» در هر سه فعل است؛ بدین معنا که منشأ قدرت، استقلالاً از عیسی علیه السلام نیست، بلکه فعل او مجرای تحقق اراده خداوند است (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۶، ص ۳۱۸). به نظر نگارنده، قرآن در همین سیاق، مرز میان «قدرت استقلالی» و «قدرت مأذون الهی» را تبیین کرده و با دو تأکید پیاپی بر اذن، هرگونه تصور شرک را نفی نموده است؛ از این رو اگر وهابیت نسبت صدور این افعال را شرک بداند، لازمه اش آن است که خود قرآن را نیز در نسبت دادن این قدرت ها مشرکانه بداند که این عقلاً و نقلاً محال است.

در تأمل بر تعبیر «تَخْلُقُ» نیز باید گفت، برخلاف تفسیر وهابیت که آن را به «صورت دادن» فرو کاسته اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۲۹)، ظاهر آیه دلالت بر خلق حقیقی دارد؛ زیرا نتیجه فعل با عبارت «فَتَكُونُ طَيْرًا» بیان شده که به معنای ایجاد موجود زنده





است، نه صرف تصویرسازی. تکرار ساختار سبب و مسبب در آیه، یعنی «تَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ» نمودار رابطه علی میان اراده مأذون عیسی (علیه السلام) و فعل الهی است؛ و همین رابطه تکوینی، برهان قرآنی وجود قدرت‌های غیبی مأذون را اثبات می‌کند، نه نفی آن.

افزون بر مورد حضرت عیسی (علیه السلام)، قرآن در موارد دیگری نیز دلالت صریح بر امکان صدور افعال خارق‌العاده از غیرانبیا دارد. شاخص‌ترین نمونه، داستان حضرت سلیمان (علیه السلام) و آوردن تخت بلقیس است. آیه می‌فرماید:

«قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» (نمل، ۳۸)

و به دنبال آن آمده است:

«قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَوْفُكَ فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ» (نمل، ۴۰).

در این آیات، صحنه تحقق قدرتی بیان شده است که حتی از توان انبیای معمول فراتر می‌رود. شخصی که قرآن او را با وصف «الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» معرفی کرده است، تخت عظیم بلقیس را در زمانی کمتر از برگرداندن نگاه، از سرزمین سبأ به نزد سلیمان (علیه السلام) منتقل ساخت. نکته بنیادین این است که قرآن، عمل او را با سکوت و تأیید نقل کرده است و هیچ انکاری در لسان آیه وجود ندارد، بلکه ثبوت فعل را به عنوان واقعیتهای محقق، گزارش می‌کند.

عبارت «عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» خود ناظر بر منشأ قدرت است. علم به کتاب، مظهر قرب الهی و ارتباط خاص با خداست، نه قدرت استقلال‌ی بشری. در واقع، علم الهی همان اذن ربوبی است که قدرت تکوینی را در وجود انسان جاری می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۱۵، ص ۵۱۸). از این رهگذر، قرآن کریم به صراحت امکانی را برای صدور افعال غیبی از اولیایی غیر از پیامبران اثبات می‌کند و بدین وسیله حدّ ادعای وهابیت را که چنین امکانی را نفی مطلق می‌داند، ابطال می‌نماید.

از مجموع این آیات برمی‌آید که قدرت‌های غیبی و کرامات نه تنها در انبیا، بلکه در برخی اولیای الهی نیز به اذن خداوند امکان وقوع یافته است. بنابراین شیعه در اعتقاد به قدرت‌های غیبی اهل بیت (علیهم السلام) در حقیقت بر سنت قرآنی تکیه دارد؛ چنان که قرآن خود،

قدرت را به بندگان خاص نسبت می‌دهد؛ ولی در هر مورد، قید «اذن» را بیان می‌کند تا توحید محفوظ بماند و عبودیت در اوج خود به ظهور رسد.

براساس نصوص بالا، عقیده شیعه درباره ولایت تکوینی و قدرت‌های غیبی اهل بیت علیهم‌السلام کاملاً در چهارچوب توحید و اذن الهی قرار دارد. هر قدرتی که از بندگان صالح صادر شود، فیضی از اراده خدا و مظهر ربوبیت او در تکوین است؛ از این رو نسبت دادن چنین قدرت‌هایی به اولیای الهی نه غلو، بلکه استمرار همان منطق قرآنی «بِإِذْنِي» است؛ و تکفیر آن، به تعبیر نگارنده، پانهادن از حیطة شرع به وادی غلو حقیقی است.

۲-۳. شواهد روایی در منابع اهل سنت و سلفیه

متون معتبر اهل سنت و حتی آثار منسوب به وهابیان، مملو از گزارش‌هایی است که بر وجود قدرت‌های ماورایی و غیبی در میان برخی صحابه و اولیای الهی دلالت دارد. در این منابع، وقایعی نقل شده است که وقوع آن جز به نوعی تصرف تکوینی یا علم غیبی قابل تفسیر نیست. نکته بنیادین اینجاست که وهابیان، علی‌رغم پذیرش این روایات و عدم نسبت غلو به راویان یا قائلان آن، همین نوع قدرت را در حق اهل بیت علیهم‌السلام انکار کرده و مستوجب تکفیر دانسته‌اند که خود، تناقضی آشکار در مبنای آنان است.

در کتاب البدایة والنهاية اثر ابن کثیر دمشقی، از منابع مورد پذیرش سلفیان و وهابیان، روایتی بلند درباره عمر بن خطاب نقل شده است که در صحن خطبه جمعه، به صورت غیرطبیعی از فاصله چند صد فرسنگ با لشکر خود در نهاوند ارتباط برقرار می‌کند. ابن کثیر می‌نویسد: «عمر بر منبر مدینه خطبه می‌خواند که ناگهان سه بار فریاد زد: «یا ساریة الجبل» و پس از نماز پرسیدند چرا چنین گفتی؟ عمر گفت: در حال خطبه، نگاهی به ملکوت زمین کردم و دیدم لشکر در نهاوند در محاصره است. خطاب کردم به فرمانده که خود را به کوه برساند تا از دو طرف در تنگنا نیفتد. بعد از ماه‌ها، وقتی لشکر بازگشت، گفتند: در آن روز صدای تو را شنیدیم و به سمت کوه رفتیم و نجات یافتیم» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۳۰).

این روایت، از نظر عقل و تجربه، جز به علمی غیبی قابل تفسیر نیست؛ زیرا این





ادراک در فاصله هزاران کیلومتر خارج از قلمرو حواس و ابزارهای بشری قرار دارد. عجیب آنکه ابن تیمیه، متکلم بزرگ سلفی، نه تنها این روایت را بیان کرده، بلکه به جای انکار، به تبیین نحوه رسیدن صدا پرداخته و آن را از شواهد کرامت دانسته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۰). پذیرش این نمونه توسط ابن تیمیه خود شاهدی است بر اینکه سلفیان در برابر قدرت‌های خارق عادت زمانی که راوی آن یکی از خلفا باشد، رویکردی تأییدآمیز دارند؛ اما به همان ویژگی در اهل بیت علیهم‌السلام که با سند قرآنی و روایی اثبات شده است، برچسب غلو و شرک می‌زنند.

نمونه دیگر از همین سنخ، واقعه فروکش کردن سیل رود نیل در دوران خلافت عمر بن خطاب است. مورخان اهل سنت آورده‌اند که عمر نامه‌ای به نام نیل نوشت و در آن از خدا طلب فرونشستن آب کرد، و پس از انداختن نامه در رودخانه، فوراً جریان طغیان متوقف شد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۳۳). همچنین در همان منابع آمده است که عمر با زدن تازیانه‌ای به زمین، موجب توقف زلزله مدینه شد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۳۴). این دسته روایات مورد پذیرش عموم اهل سنت است و حتی وهابیان در برابر آن‌ها هیچ واکنش تکفیری نشان نداده‌اند. در نهایت، برخی محدثان متأخر در سند آن‌ها مناقشه کرده‌اند (الفراوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۲۵)؛ ولی نه به عنوان انکار اصل کرامت، بلکه به عنوان بحث رجالی. این خود نشان می‌دهد که وهابیت در عمل میان مصادیق متفاوت دو معیار دارد: اگر کرامت برای شخصیت‌هایی چون عمر بن خطاب یا برخی صحابه نقل شود، آن را از باب «کشف و کرامت» می‌پذیرد و در محدوده ایمان جای می‌دهد؛ اما همین نوع قدرت اگر برای معصومان و اولیای اهل بیت علیهم‌السلام بیان شود، آن را «غلو» و «شرک» می‌نامد.

توجه به این دوگانگی، مبنای نقد اصلی است. اگر ملائکه غلو، نسبت دادن قدرت غیبی به غیر خداست، پس باید همه این موارد – از جمله «یا ساریة الجبل» – نیز مصداق غلو دانسته شود؛ اما چون در مبنای عقلانی آنان، امکان این قدرت با اذن الهی پذیرفته شده، پس انکار آن درباره اهل بیت علیهم‌السلام تنها اختلاف مصداقی و برآمده از تعصب است، نه یک اختلاف مفهومی در توحید.

منابع یادشده نشان می‌دهد که وجود قدرتی ورای قوانین طبیعی، در دیدگاه اهل سنت امری پذیرفته شده است و هیچ برخورد اعتقادی با آن صورت نمی‌گیرد. از همین رو، ادعای وهابیت مبنی بر اینکه «هر نسبت قدرت به غیر خدا شرک است»، نه با متون خودشان سازگار است و نه با منطق قرآن. پذیرش چنین کرامتی در حق عمر بن خطاب و در عین حال تکفیر شیعه برای اعتقاد به قدرت مأذون در اهل بیت علیهم‌السلام، مصداق بارز تناقض مبنایی در فهم توحید افعالی است.

به نظر نگارنده، این دوگانگی وهابیت نشانگر آن است که مشکل آنان نه در اصل اعتقاد به قدرت‌های غیبی، بلکه در خصوص ولایت اهل بیت علیهم‌السلام است. قرآن و سنت، هر دو بر امکان صدور افعال غیبی از بندگان صالح با «اذن الهی» تصریح دارند. بنابراین اگر پذیرش روایاتی همچون «یا ساریة الجبل» کفر و غلو نیست، اعتقاد به قدرت اهل بیت علیهم‌السلام باتکیه بر همان منطق و با استنادی بسیار قوی‌تر نیز مصداق نه کفر، بلکه ایمان است. وهابیت با نادیده گرفتن این ملاک تنها از مسیر انصاف علمی خارج شده و از نزاع مفهومی به نزاع مصداقی تنزل یافته است؛ چنان‌که نتیجه آن، تکفیر بر مبنای تعصب، نه بر پایه دلیل است.

۴. برهان عقلی بر امکان ولایت تکوینی

ولایت تکوینی، از بنیادی‌ترین مباحث کلامی در فلسفه نبوت و امامت است و به منزله قدرت تصرف اولیای الهی در عالم به اذن خداوند شناخته می‌شود. این ولایت به هیچ وجه استقلال از اراده الهی ندارد، بلکه تجلی همان قدرت خدا در انسان کامل است. عقل این حقیقت را بر پایه نظام علی و معلولی توضیح می‌دهد؛ زیرا هر علت نسبت به معلول خود ولایت دارد، و در جهان هستی نیز رابطه خالق و مخلوق بر همین اصل بنا شده است. اگر خدا اراده کند بنده‌ای مظهر قدرت او باشد، فعل آن بنده در امتداد فعل الهی معنا می‌یابد، نه در عرض آن. در نتیجه، ولایت تکوینی عین توحید افعالی است، نه نقض آن (زرگر مرادی، ۱۳۹۳، ص ۶۶).

از دیدگاه فلسفی، هر تصرف تکوینی تنها در شأن موجودی ممکن است که واسطه





فیض الهی در نظام وجود باشد. در مراتب هستی، هر مرتبه عالی تر نسبت به مرتبه پایین تر ولایت دارد. انسان نیز بر بدن و قوای ادراکی خویش ولایت دارد؛ ازاین رو اگر از مرتبه مادی فراتر رود و در مقام قرب الهی فانی در اراده خدا شود، اراده اش مجرای تحقق اراده الهی در عالم تکوین خواهد بود. این قرب، ملازم با فنای اراده عبد در اراده حق است، نه شریک شدن در عمل خداوند (خباز، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱).

بنابراین «ولایت تکوینی» نه شرکت در فعل خدا، بلکه تجلی قدرت الهی در بندگان مطیع و مقرب است. همان گونه که نفس انسان در بدن تصرف می کند بدون استقلال از ذات او، اولیای الهی نیز به اذن حق در گستره ای از هستی تصرف دارند. قرآن حصر ولایت را در خدا بیان می کند - «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری، ۹) - و در عین حال، ولایت مأذون را تثبیت می نماید؛ زیرا همه ولایت های دیگر شعاع همان ولایت حقیقی اند. آیات پرشماری با قید «بِإِذْنِي» و «بِإِذْنِ اللَّهِ» افعال غیبی را به بندگان نسبت داده اند و همین قید، ثبوت وابستگی را نشان می دهد. از نگاه فلسفه اسلامی، نفس انسانی چون مخلوق الهی است، ذاتاً استعداد تصرف در موجودات دارد؛ اما تعلقات مادی، مانع فعلیت این توانایی است. هرچه انسان از حدود مادی فاصله گیرد و به قرب الهی نزدیک تر شود، قدرت ولایت در او بالفعل تر می گردد. در اولیای الهی، این قدرت در کامل ترین مرتبه تحقق یافته است؛ زیرا آنان مجاری مستقیم اراده الهی در عالم اند. صدر المتألهین در تفسیر این معنا، ولایت تکوینی را نوعی اتحاد اراده عبد و رب در حوزه تجلی می داند، نه ترکیب دو اراده مستقل. براساس قاعده «بساطت وجود»، هر فعل ولی خدا از سنخ تصرف الهی است، نه فعلی جدا از او (صدر المتألهین، بی تا، ج ۲، ص ۴۱۴).

از منظر علم کلام نیز، این برهان عقلی پاسخی روشن به شبهه وهابیت است که ولایت تکوینی را شرکت در افعال قلمداد می کند. عقل و نقل، هر دو تأیید می کنند که هر فاعلی که خود معلول علت بالاتر باشد، استقلال ندارد، و افعال او در طول اراده آن علت انجام می شود. اولیای الهی نیز همین گونه اند؛ چون در قرب الهی فانی شده اند، تصرفشان جریان اراده خداست از مسیر نفوس مأذون (پویان، ۱۳۹۹، ص ۱۶۶). در نتیجه، ولایت تکوینی نه خروج از توحید، بلکه تحقق عینی آن است. جمع عقل و نقل در این

باب چنین است: عقل امکان ولایت تکوینی را بر پایه اصل علیت و نفی استقلال اثبات می‌کند، و نقل، و وقوع آن را در انبیا و اولیای الهی گزارش می‌دهد. این هماهنگی، اعتقاد شیعه را استوار می‌سازد؛ زیرا باور به قدرت اهل بیت علیهم‌السلام به اذن الهی، بیان فلسفی و ایمانی همان توحید افعالی است. انکار این معنا نه دفاع از توحید، بلکه محروم شدن از فهم فلسفی تجلی قدرت الهی است. نتیجه آنکه، اعتقاد شیعه به ولایت تکوینی اهل بیت علیهم‌السلام نه غلو، بلکه تأکید بر توحید خالص و تجلی ایمان به اراده مطلق خداوند در بندگان صالح است؛ حقیقتی که وهابیت با نادیده گرفتن آن، از منطق قرآن و عقل فاصله گرفته و در تناقض با مبانی توحید واقع شده است.

نتیجه‌گیری

مبانی اتهام وهابیت علیه شیعه در مسئله قدرت‌های غیبی اهل بیت علیهم‌السلام، ناشی از خلط میان دو مفهوم بنیادین در کلام اسلامی است: «قدرت استقلالی» که مختص ذات الهی است، و «قدرت مأذون» که به اذن و اراده خدا در بندگان خاص تحقق می‌یابد. شیعه هیچ‌گاه اهل بیت علیهم‌السلام را در عرض خدا قرار نداده، بلکه ایشان را مجرای اراده الهی دانسته است؛ از این رو اعتقاد به قدرت‌های غیبی آنان در حقیقت تصدیق توحید افعالی است، نه خروج از آن.

- نخست، براساس قرآن و سنت، هر قدرتی از بندگان خاص صادر شود، تنها در چارچوب «بِإِذْنِ اللَّهِ» معنا می‌یابد و انکار آن، انکار صریح مفاهیم قرآنی است؛ از این رو اعتقاد به قدرت مأذون، مصداق غلو نیست، بلکه مظهر ایمان حقیقی به اراده الهی است.

- دوم، اختلاف میان شیعه و وهابیت نه در تعریف غلو، بلکه در تطبیق مصداق آن است. وهابیت، همان قدرت‌های مأذون الهی را که برای صحابه و خلفای خود می‌پذیرد، در مورد اهل بیت علیهم‌السلام منکر می‌شود و از این رهگذر نزاعی مصداقی را به خطا به سطح اختلاف مفهومی ارتقا می‌دهد؛ درحالی که معنای غلو در هر دو مکتب واحد است و تنها مصداق مورد پذیرش متفاوت‌اند.



- سوم، اعتقاد شیعه به قدرت‌های غیبی، مستند به براهین متقن نقلی و عقلی است. قرآن با تصریح به افعال خارق‌العاده مأذون در حضرت عیسی علیه السلام و آصف بن برخیا، و سنت با روایات کرامات عمر بن خطاب و اولیای الهی، اصل این امکان را تأیید می‌کند؛ افزون بر این، عقل نیز بر مبنای علیت، ولایت تکوینی را امری معقول در شعاع اراده خداوند می‌داند.
- چهارم، باوجود چنین ادله‌ای، اصرار بر تکفیر و اتهام غلو نه دفاع از توحید است، بلکه خود تجاوز از حدود شرع و انصاف علمی است. وهابیت با این رویکرد، حقیقت توحید تجلی‌محور را نادیده گرفته و در نهایت به غلوی دیگر گرفتار شده است؛ غلو در انکار مظاهر قدرت خداوند در اولیای صالح که عین قصور معرفتی و افراط فکری است.



فهرست منابع

- * قرآن کریم (مترجم: آیت الله مکارم شیرازی).
- آل شیخ، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۹ ق). فتاوی و رسائل (محقق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم ج ۱۳). مکه: مکتبه الحکومه.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر (ج ۳، چاپ چهارم). قم: نشر اسماعیلیان.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۴ ق). دقائق التفسیر (محقق: محمدسید جلیند، ج ۲، چاپ دوم). دمشق: مؤسسة علوم القرآن.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ ق). مجموع الفتاوی (محقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم ج ۳). مدینه منوره: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۹ ق). اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحیم (محقق: ناصر عبدالکریم العقل، چاپ هفتم). بیروت: دار عالم الکتب.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی. (۱۴۱۱ ق). تقریب التهذیب (ج ۱۳). حلب: دارالرشید.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی. (۱۴۲۰ ق). فتح الباری فی شرح صحیح البخاری (ج ۱۳). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۷ ق). البدایة والنهایة (ج ۷). بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۱ ق). لسان العرب (ج ۱۵). بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- پویان، مرتضی. (۱۳۹۹). برهان وجودی بر مبنای حکمت متعالیه و عرفان. قم: بوستان کتاب.
- تمیمی، محمد بن عبد الوهاب. (۱۴۲۰ ق). أصول الإیمان (محقق: باسم فیصل الجوابره، چاپ پنجم). ریاض: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية.





- جمعی از علمای نجد. (۱۴۱۲ ق). مجموعه الرسائل والمسائل النجدية. ریاض: دارالعاصمة.
- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). رحيق مختوم (ج ۳، چاپ پنجم). قم: نشر اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۲ ق). الجواهر السنية فی الأحادیث القدسية. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- خباز، سیدضیاء. (۱۳۹۲). الولاية التكوينية بين القرآن و البرهان. قم: نشر باقیات.
- رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴ ق). تفسیر المنار (ج ۶، چاپ اول). بیروت: دارالمعرفة.
- رضوانی، علی اصغر. (۱۳۹۱). نقد وهابیت در درون. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری مشعر.
- زرگر مرادی، طاهره السادات. (۱۳۹۳). ولایت تکوینی انسان کامل. تهران: نشر امیرسیدعلی زاده.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۷). راهنمای حقیقت (چاپ پنجم). تهران: نشر مشعر.
- صدرالمতألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۶، ۲). قم: انتشارات المصطفوی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۴ ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۸). قم: انتشارات اسماعیلیان.
- غفار، عبدالرسول. (۱۴۱۵ ق). شبهة الغلو عند الشيعة. بیروت: دارالمحجة البيضاء.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب (ج ۲۱، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن (ج ۱۶، چاپ اول). تهران: نشر ناصر خسرو.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۲۵، چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). تصحيح الاعتقادات (چاپ دوم). قم: کنگره شیخ مفید.
- منتظری، اکرم. (۱۳۸۶). نقد و بررسی اتهام غلو به شیعه از کتاب «علماء الشيعة يقولون» (استاد راهنما: غلامحسین تاجری نسب). پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

موسوی، سید محمد مهدی. (۱۴۰۲). آسیب شناسی غلوپژوهی در اندیشه سلفی گری ایرانی. تحقیقات کلامی، ۱۱(۴۱)، صص ۶۴-۹۱.

النفاوی، احمد بن غانم. (۱۴۱۸ ق). الفواکه الدوانی علی رسالة ابن أبی زید القيروانی (ج ۱). بیروت: دارالکتب العلمیة.

ورتابی کاشانیان، مصطفی. (۱۳۹۶). نقد دیدگاه وهابیت در متهم ساختن شیعه به غلو با تکیه بر کلام عقلی و استدلالی. پایگاه تخصصی وهابیت پژوهی و جریان های سلفی.



Eclipse of Narrative: The Historical Journey of the Crisis of Biblical Authority in Christian Theology



Zeinab Sadat Mirsharafoddin¹ 
Mehrab Sadeghnia² 
Ahmad Reza Meftah³ 
Mohammad Haghani Fazl⁴ 

1. PhD Student, Department of Abrahamic Religions, Faculty of Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
z.mirsharafoddin@urd.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Abrahamic Religions, Faculty of Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. sadeghnia@urd.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Abrahamic Religions, Faculty of Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. meftah@urd.ac.ir
4. Assistant Professor, Research Institute for Interdisciplinary Quranic Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. mohammad.haghani.fazl@upd.de

Article Info	EXTENDED ABSTRACT
Article Type: Research Article history: Received: 2025/11/18 Revised: 2026/02/09 Accepted: 2026/07/11 Online Publication: 2026/09/23 Keywords: Biblical Authority, Church Fathers, Scholastic Theology, Inerrancy, Eclipse of Narrative, Hans Frei, History of Christian Theology.	The Holy Bible, as the cornerstone of Christian faith and theology, has always enjoyed an elevated status; however, in the modern world, trust in it as a credible source for faith and practice has faced a profound and pervasive crisis that now affects ordinary believers as well. The prevailing narrative largely attributes this crisis of authority to external critiques from the Enlightenment, rationalism, critical historiography, and modern science—as if the Bible previously resided in an impregnable fortress and was weakened solely by external attacks.
Cite this article	Mirsharafoddin, Z. S., A., Sadeghnia, M., Meftah, A. R. & Haghani Fazl, M. (2026). Eclipse of Narrative: The Historical Journey of the Crisis of Biblical Authority in Christian Theology. <i>Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection</i> , 31(3), pp. 158-189. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73476.2310



© The Author(s) ; Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73476.2310>

While capturing part of the truth, this explanation overlooks the internal dynamics and developments within the Christian theological tradition that paved the way for this vulnerability.

The main problem of this research is how the historical evolution of understanding biblical authority within Christian theology laid the groundwork for the modern hermeneutical crisis. More precisely, the question is how the transition from a "functional-narrative" understanding in the patristic era to a "propositional understanding based on technical inerrancy" in Protestant scholastic theology led to a phenomenon Hans Frei terms the "eclipse of biblical narrative." The article's hypothesis is that this transition played a foundational role in two ways: first, by defining authority on the basis of technical precision, it rendered the text severely vulnerable to modern historical criticism; second, by prioritizing "historical truth" over "the meaning of the narrative itself," it laid the foundation for a hermeneutical crisis.

The present research has been conducted using a historical-analytical method and the approach of intellectual historiography. Data were gathered from two categories of sources. The first category comprises primary sources, including the works of the Church Fathers (especially Augustine), scholastic theologians (such as Peter Lombard and Thomas Aquinas), and Protestant reformers and theologians (such as Luther, Calvin, and Turretin). The second category consists of secondary sources, including critical analyses by historians of Protestant theology such as Jack Rogers and Donald McKim, works by their primary critic John Woodbridge, and the views of hermeneutical theorists such as Brevard Childs, Kevin Vanhoozer, and N. T. Wright. The theoretical framework of the analysis is drawn from Hans Frei's book *The Eclipse of Biblical Narrative* and rests upon three fundamental concepts: the distinction between "meaning" and "reference," the "reversal of the direction of interpretation," and the "confusion between truth-likeness (historicity) and actual history." The historical evolution of the concept of authority is examined across three distinct periods: the patristic era, medieval scholasticism, and Protestant scholasticism (from the seventeenth century to the Princeton School in the nineteenth century). In each period, the mode of understanding authority, the place of narrative, and its hermeneutical consequences are evaluated.



The purpose of this research is to reread the roots of the modern crisis of biblical authority from the perspective of internal developments within Christian theology and to complement the prevailing narrative focused solely on external critique. The article attempts to show that the modern crisis is not a sudden rupture, but rather the culmination of a gradual process of paradigm shift in biblical hermeneutics. It also seeks to clarify how defining authority on the basis of propositional inerrancy and technical precision made the Bible vulnerable to historical criticism and how it generated the reciprocal reactions of liberalism and fundamentalism. The ultimate goal is to present a horizon for overcoming this crisis through the recovery of a narrative understanding of the Bible, without this recovery implying a simplistic return to pre-critical interpretation.

The research findings confirm the main hypothesis. First, in the patristic era, authority was a functional-relational concept understood within the interaction of the internal testimony of the Holy Spirit, the context of the ecclesial community, and the salvific end of the text. The biblical narrative shaped the believer's real world, "narrative meaning" took precedence over "historical truth," and the concept of "divine accommodation" allowed the human, cultural, and scientific dimensions of the text to be accepted without threatening its authority. Inerrancy was also primarily a moral category rather than technical precision.

Second, medieval scholastic theology, through systematization, the elevation of theology to a "science," and an emphasis on logical coherence, shifted the focus from the overarching story to the extraction and harmonization of propositions. The absolute authority of the text remained accepted, but in practice, it was tied to the exclusive interpretive authority of the Church, providing the groundwork for non-narrative approaches.

Third, in the Protestant scholastic period, two simultaneous challenges marked a turning point: the need for an objective basis for authority after discarding Catholic interpretive authority in light of the principle of *sola scriptura*, and the need for "certainty" in the rationalist atmosphere of the seventeenth century. Authority, which previously resided in the text's salvific function, came to be equated with "absolute inerrancy in all scientific, historical, and geographical details," reaching its peak in the Princeton School.

The analysis based on Frei shows that this transition had three main

consequences. First, the direction of interpretation was reversed, and the modern world, instead of the biblical narrative, became the arbiter of the text's credibility. Second, meaning-bearing truth-likeness was reduced to the issue of historical truth, and narrative meaning was overshadowed by disputes over reference. Third, the Bible became more vulnerable to modern innovation than ever before, such that any apparent inconsistency was treated as a threat to the entire edifice of authority, and conservative theologians were forced into tactical retreats, including a refuge in error-free "original autographs." Liberalism and fundamentalism were both victims of this "eclipse" and remained trapped within the framework defined by modernity—namely, the priority of historical truth over narrative meaning: one by abandoning history in favor of subjective meaning, and the other by abandoning narrative meaning in favor of dogmatic historicism.

In conclusion, the article argues that the way forward lies neither in defending the propositional model nor in abandoning the concept of authority, but rather in recovering a narrative understanding of the Bible—a path pursued in various ways in the works of Barth, Childs, and Wright.





افول روایت: سیر تاریخی بحران حجیت کتاب مقدس در الهیات مسیحی



id^۱ زینب سادات میرشرف‌الدین id^۲ مهرباب صادق‌نیا
id^۳ احمدرضا مفتاح id^۴ محمد حقانی‌فضل

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادیان ابراهیمی، دانشکده ادیان و عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول).
z.mirsharafoddin@urd.ac.ir
۲. دانشیار، گروه ادیان ابراهیمی دانشکده ادیان و عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
sadeghnia@urd.ac.ir
۳. دانشیار، گروه ادیان ابراهیمی، دانشکده ادیان و عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
meftah@urd.ac.ir
۴. استادیار، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
mohammad.haghani.fazl@upd.de

۱۶۲
 فصلنامه علمی و پژوهشی
 نظر
 سال سی و نهم، شماره ۳، ۱۴۰۵

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۰ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱ کلیدواژه‌ها: حجیت کتاب مقدس، آباء کلیسا، الهیات مدرسی، بی‌خطایی، افول روایت، هانس فرای، تاریخ الهیات مسیحی.	بحران مدرن حجیت کتاب مقدس عموماً محصول نقد بیرونی عصر روشنگری در نظر گرفته می‌شود. این مقاله با فرضیه‌ای متفاوت، استدلال می‌کند که ریشه‌های این بحران در عمق تحولات درونی خود الهیات مسیحی نهفته است. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش تاریخ‌نگاری اندیشه، سیر تطور مفهوم حجیت را از درک «کارکردی-روایی» آن در دوره آباء کلیسا تا تبدیل شدن آن به دکترین «گزاره‌ای-بی‌خطا» در الهیات مدرسی پروتستان واکاوی می‌کند. در دوره آباء، «معنای روایت» بر «صدق تاریخی» آن اولویت داشت؛ اما در قرون وسطی، به‌ویژه در الهیات مدرسی پروتستان، این رابطه معکوس شد. در واکنش به مناقشات الهیاتی و ظهور استناد: میرشرف‌الدین، زینب سادات؛ صادق‌نیا، مهرباب؛ مفتاح، احمدرضا؛ حقانی‌فضل، محمد. (۱۴۰۵). افول روایت: سیر تاریخی بحران حجیت کتاب مقدس در الهیات مسیحی. نقدونظر، ۳۱(۳)، صص ۱۵۸-۱۸۹. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73476.2310



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 © ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»

عقل‌گرایی، مفهوم حجیت به «بی‌خطایی مطلق» در تمامی جزئیات علمی و تاریخی تقلیل یافت. این مقاله با استفاده از چارچوب تحلیلی هانس فرای نشان می‌دهد که این گذار تاریخی، با جابه‌جایی تمرکز از «معنا» به «ارجاع»، به پدیده‌ای به نام «افول (یا کسوف) روایت کتاب مقدس» منجر شد. این امر نه تنها کتاب مقدس را در برابر نقد مدرن آسیب‌پذیر ساخت، بلکه بحرانی هرمنوتیکی را دامن زد که واکنش‌های متقابل لیبرالیسم و بنیادگرایی، پیامدهای مستقیم آن به شمار می‌روند. در نهایت، مقاله تبیین می‌کند که راه برون‌رفت از این بحران، در بازیابی فهم روایی از کتاب مقدس نهفته است.





مقدمه

کتاب مقدس به مثابه سنگ بنای ایمان و الهیات مسیحی، همواره از جایگاه رفیعی برخوردار بوده است. با این حال، در جهان مدرن، اعتماد به کتاب مقدس به مثابه منبع معتبری برای ایمان و عمل، با بحرانی عمیق و فراگیر مواجه شده است. دیوید آر. لا خاطرنشان می‌کند این بحران طی ۲۵۰ سال گذشته تشدید شده و اکنون دامن‌گیر مؤمنان عادی نیز گردیده است (Law, 2001, p. 3). این وضعیت، تمایز بنیادین میان دو مفهوم را برجسته می‌سازد: «اعتقاد به خطاناپذیری یک متن به معنای حجیت آن است؛ اما حجیت یک متن، خطاناپذیری آن را همراه ندارد» (باغبانی، ۱۳۹۵، ص ۲۴).

عوامل پرشماری در تضعیف جایگاه سنتی کتاب مقدس نقش داشته‌اند، از جمله تأکید مدرنیته بر خودمختاری عقل، بدگمانی فزاینده نسبت به مرجعیت گذشته، و شکاف فرهنگی عمیق میان جهان‌بینی باستانی و مدرن (Law, 2001, pp. 4-5). پل آختمایر، از متخصصان برجسته عهد جدید، هشدار می‌دهد این وضعیت ایمان مسیحی را در معرض خطر تقلیل به «تلاشی صرفاً انسانی برای حل مشکلات بشری» قرار داده است، مگر آنکه بتواند «جایگاه و حجیت منحصر به فردی» برای کتاب مقدس قائل شود (Law, 2001, p. 1).

روایت غالب، بحران حجیت را عمدتاً نتیجه چالش‌های فکری عصر روشنگری و پیامدهای آن می‌داند؛ گویی کتاب مقدس تا پیش از آن در دژی مستحکم قرار داشت و فقط با حملات بیرونی مدرنیته تضعیف شد. این دیدگاه، هرچند بخشی از حقیقت را بیان می‌کند، اما از پویایی‌ها و تحولات درونی سنت الهیاتی مسیحیت که خود زمینه را برای این آسیب‌پذیری فراهم آورد، غافل است. با این حال، این مقاله استدلال می‌کند که آسیب‌پذیری کتاب مقدس در برابر نقد مدرن، صرفاً محصول حملات بیرونی عصر روشنگری نبوده است. ریشه این بحران را باید در تحولات درونی سنت الهیات مسیحی جست‌وجو کرد. این بحران بازتاب‌دهنده «نابسامانی آموزه‌ای» عمیقی است؛ زیرا الهیات مدرن با تهی کردن مفاهیمی چون «وحی» از محتوای خاص مسیحی و تقلیل آن به یک مفهوم کلی و مبتنی بر عقل محض – که دیگر به شخص و رویداد تاریخی

عیسی مسیح وابسته نبود، این آموزه را در برابر چالش‌های فلسفی تضعیف کرده است (Webster, 2003, p. 21). به بیان دقیق‌تر، شیوه درک و بازتعریف مفهوم «حجیت» توسط خود کلیسا در طول قرون، ناخواسته بستر بحران‌های بعدی را فراهم آورده است. از این منظر، بحران مدرن نه یک گسست ناگهانی، بلکه نقطه اوج فرایندی تدریجی از تغییر پارادایم در هرمنوتیک کتاب مقدس است.

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است: تحول تاریخی در فهم حجیت کتاب مقدس، چگونه زمینه را برای بحران هرمنوتیکی مدرن فراهم آورده است؟ به‌طور مشخص، این گذار از درک «کارکردی-روایی» در دوره آباء به درک «گزاره‌ای مبتنی بر بی‌خطایی فنی» چگونه به پدیده «افول (یا کسوف) روایت» منجر شد؟ فرضیه مقاله بر این مبناست که گذار به مفهوم «بی‌خطایی مطلق گزاره‌ای» در دوره مدرسی پروتستان^۱ (قرن هفدهم)، از دو جهت نقش اساسی ایفا کرد: نخست، با تعریف حجیت بر مبنای دقت فنی، کتاب مقدس را در برابر نقد تاریخی مدرن به‌شدت آسیب‌پذیر ساخت؛ و دوم، با اولویت‌بخشیدن به «صدق تاریخی» بر «معنای خود روایت»، به پدیده‌ای انجامید که از آن با عنوان «کسوف روایت کتاب مقدس» یاد می‌شود و بنیان بحران هرمنوتیکی عمیقی را پی ریخت.

روش پژوهش، تاریخی - تحلیلی است و بر دو دسته منبع تکیه دارد:

۱. منابع اولیه (آثار آباء کلیسا، متکلمان مدرسی و مصلحان)؛
۲. تحلیل‌های انتقادی منابع ثانویه (به‌ویژه آثار مورخان الهیات پروتستان مانند جک راجرز^۲ و دونالد مک‌کیم^۳ و منتقد اصلی آن‌ها، جان وودبریج^۴ و نظریه‌پردازان هرمنوتیک نظیر بروارد چایلدز^۵ و هانس فرای^۶).

-
1. Protestant Scholasticism
 2. Jack Rogers
 3. Donald McKim
 4. John Woodbridge
 5. Brevard S. Childs
 6. Hans W. Frei





این پژوهش با بهره‌گیری از چارچوب تحلیلی هانس فرای در کتاب کسوف روایت کتاب مقدس،^۱ پیامدهای هرمنوتیکی این تحول تاریخی را ارزیابی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه تمرکز افراطی بر صدق گزاره‌ای، به حاشیه رانده شدن معنای روایی متن را در پی داشت.

برای فهم دقیق‌تر این گذار تاریخی و تحلیل پیامدهای آن، این پژوهش از چارچوب مفهومی ارائه‌شده توسط هانس فرای در اثر کلاسیک او، کسوف روایت کتاب مقدس، بهره می‌برد. فرای استدلال می‌کند که خوانش پیشامدرن کتاب مقدس، «معنای خود روایت»^۲ را در اولویت قرار می‌داد؛ جهان روایی متن، چارچوب اصلی برای فهم واقعیت بود و هویت شخصیت‌ها و معنای رویدادها در درون داستان شکل می‌گرفت. از نظر او، «کسوف روایت» زمانی رخ داد که این اولویت معکوس شد و تمرکز اصلی به «صدق تاریخی» گزاره‌های منفرد معطوف شد. در این وضعیت جدید، روایت کتاب مقدس دیگر چارچوب اصلی فهم واقعیت نبود، بلکه ابژه‌ای شد که اعتبارش باید توسط معیارهای بیرونی (تاریخی و علمی) سنجیده شود. این مقاله با به کارگیری این تمایز تحلیلی میان «معنا» و «ارجاع»، نشان خواهد داد که چگونه این جابه‌جایی هرمنوتیکی، ریشه‌هایی عمیق‌تر از عصر روشنگری دارد و چگونه الهیات مسیحی را در برابر بحران مدرن حجیت آسیب‌پذیر ساخت.

ساختار مقاله در سه بخش اصلی تنظیم شده است: بخش نخست، به بررسی درک کارکردی-رابطه‌ای از حجیت در دوره آباء می‌پردازد؛ بخش دوم، زمینه‌سازی الهیات مدرسی قرون وسطی برای نظام‌مندسازی الهیات و تأکید بر جنبه‌های گزاره‌ای را تحلیل می‌کند؛ و بخش سوم، به نقطه عطف این تحول در دوره مدرسی پروتستان و شکل‌گیری دکترین بی‌خطایی مطلق اختصاص دارد. در پایان، مقاله با جمع‌بندی این سیر تاریخی و تحلیل پیامدهای آن برای بحران مدرن حجیت، به نتیجه‌گیری می‌پردازد.

1. The Eclipse of Biblical Narrative

2. Meaning

۱. حجیت در دورهٔ آباء: مفهوم کارکردی-رابطه‌ای و جهان‌روایت

برای درک مفهوم حجیت کتاب مقدس در دورهٔ آباء کلیسا، باید از چارچوب‌های گزاره‌ای و معیارهای فنی مدرن فاصله گرفت. در این دوره، چنان‌که راجرز و مک‌کیم^۱ (۱۹۹۹، ص ۲۲) تبیین می‌کنند، کتاب مقدس نه به‌عنوان «دایرة‌المعارفی از اطلاعات» برای تحلیل عینی، بلکه به‌مثابهٔ ابزاری برای ایجاد «رابطهٔ نجات‌بخش» و واقعیتی زنده در حیات جامعهٔ ایمانی عمل می‌کرد. از منظر آباء، حجیت، مفهومی ایستا و صرفاً درون‌متنی نبود که فقط از طریق براهین عقلی قابل اثبات باشد، بلکه واقعیتی «کارکردی-رابطه‌ای» به شمار می‌آمد که در تعامل سه‌گانه میان شهادت روح‌القدس، بستر کلیسایی و غایت نجات‌بخش متن معنا می‌یافت. این رویکرد که فرانسیس یانگ^۲ (۱۹۹۷، ص ۱۹) آن را ریشه‌دار در درک آباء از «پیرنگ داستان»^۳ می‌داند، به آنان امکان می‌داد ضمن باور راسخ به منشأ الهی و بی‌خطایی اخلاقی متن، ابعاد انسانی، تاریخی و فرهنگی آن را نیز به رسمیت بشناسند و با آن به شیوه‌ای سازنده تعامل کنند.

۱-۱. حجیت در بستر کلیسا و شهادت روح‌القدس

در الهیات دورهٔ آباء، حجیت کتاب مقدس به‌مثابهٔ واقعیتی تجربه‌شده درک می‌شد، نه مجموعه‌ای از گزاره‌های نظری که اعتبارشان صرفاً از طریق براهین عقلی اثبات شود. در تقابل با رویکردهای مدرسی متأخر، سنت مسیحی اولیه بر این باور بود که اقناع نسبت به حجیت متن، نه از مجرای براهین عقلی، بلکه توسط روح‌القدس و در بستر جامعهٔ ایمانی تحقق می‌یابد (Rogers & McKim, 1999, p. 22). این اقناع درونی که در قلب فرد مؤمن و در زمینهٔ حیات کلیسایی روی می‌داد، شالودهٔ اصلی پذیرش کتاب مقدس را همچون کلام خدا تشکیل می‌داد.

1. Rogers & McKim

2. Francis Young

3. Hypothesis





از منظر الهیات نظام‌مند، این ویژگی را می‌توان با مفهوم «تقدیس»^۱ تبیین کرد. براین اساس، کتاب مقدس نه به ذات خود، بلکه به دلیل آنکه توسط خدا برای خدمت به حضور خود-ارتباطی^۲ او جدا شده، مقدس شمرده می‌شود. قداست کتاب مقدس از سویی، «بیگانه» است؛ زیرا از خدا نشئت می‌گیرد، و از سوی دیگر، «درونی شده» است؛ زیرا ماهیت انسانی و مخلوق بودن متن را نفی نمی‌کند، بلکه آن را در مسیر هدفی الهی قرار می‌دهد (Webster, 2003, p. 37).

کلیسای اولیه با وضع معیارهای مشخص برای تشخیص متون معتبر، این رویکرد کلیسامحور را که بر محوریت جامعه ایمانی در تشخیص متون استوار بود، نهادینه ساخت. این چارچوب در مواجهه با تفاسیر بدعت‌آمیز - همچون تقابل ایرنائوس با گنوسی‌ها که با گزینش و بازآرایی متون، روایتی بیگانه می‌ساختند - نقش حیاتی ایفا می‌کرد. ایرنائوس با تأکید بر «قاعده ایمان» همچون چارچوبی فرامتنی، تضمین می‌کرد که جزئیات متن در پرتو روایت منسجم و اصلی آن فهمیده شود (Young, 1997, p. 19).

این نگرش در نظام معرفت‌شناختی آگوستین به کمال خود رسید. اصل مشهور او «ایمان می‌آورم تا بفهمم» که ریشه در خوانش کتاب اشعیا (براساس خوانش اشعیا ۷: ۹ در ترجمه سبعینیه) دارد، به وضوح تقدم ایمان بر فهم را نشان می‌دهد (Rogers & McKim, 1999, pp. 23-24). در این پارادایم، الهیات دانشی عملی تلقی می‌شد که غایت آن، نه اثبات انتزاعی حقایق، بلکه هدایت مؤمنان به سوی درکی عمیق‌تر از زندگی در پرتو ایمان بود. این باور اساسی که «چون خدا مؤلف حقیقت است، کلام او نمی‌تواند به هیچ وجه گمراه کند یا فریب دهد» (Woodbridge, 1982, p. 31)، نه از استدلال منطقی، بلکه از شهادت درونی روح القدس سرچشمه می‌گرفت.

این اعتماد به متن که به صورت مکانیکی از اصول جزمی استنتاج نمی‌شد، در تعامل زنده و پویا با روح القدس در بستر کلیسا حیات می‌یافت. این شهادت درونی تا بدان حد

1. Sanctification

2. Self-communicative presence

بنیادین بود که آگوستین، بی خطایی را «امتیاز انحصاری کلام مقدس» می دانست؛ حقیقتی که حتی فراتر از اعتبار شوراهای کلیسایی قرار می گرفت (Woodbridge, 1982, pp. 37-38)؛ از این رو حجیت در دوره آباء در ذات خود، رابطه ای پویا بین خدای وحی کننده، متن مقدس، روح شهادت دهنده و جامعه ایمانی پذیرنده بود.

۲-۱. جهان روایی کتاب مقدس: تحلیلی با الهام از فرای و آورباخ

درک آباء از حجیت کتاب مقدس با فهم آنان از ماهیت واقعیت، پیوندی ناگسستنی داشت. در تقابل با انسان مدرن که جهان را نخست از طریق علوم طبیعی می فهمد و سپس می کوشد روایت کتاب مقدس را در آن چارچوب بگنجاند، برای آباء این خود روایت کتاب مقدس بود که جهان واقعی را می ساخت. به بیان هانس فرای، جهت تفسیر کاملاً معکوس بود: «گنجاندن اندیشه، تجربه و واقعیت فرامتنی در جهان واقعی واحدی که توسط داستان کتاب مقدس شرح داده شده بود» (Frei, 1974, p. 3). مؤمن، زندگی خویش را درون این جهان روایی درک می کرد و خود را جزئی از آن داستان بزرگ می دید.

برای تبیین این جهان بینی، تمایز کوین ون هوزر^۱ میان «اسطوره» به معنای مدرن و «میتوس» به معنای ارسطویی راهگشاست. درحالی که اسطوره در دوران مدرن بار معنایی منفی دارد، میتوس ارسطویی به «طرح داستانی یکپارچه با آغاز، میانه و پایان» اشاره می کند که بر کنش های انسانی متمرکز است (Vanhoozer, 2010, p. 27). جهان آباء توسط چنین میتوس الهی فراگیری - یعنی داستان کنش خدا در تاریخ - شکل گرفته بود. این همان بینشی است که اریک آورباخ برجسته می سازد: «ما باید زندگی خود را در جهان آن بگنجانیم» (Frei, 1974, p. 3).

این جهان بینی منسجم به آباء این امکان را می داد که دانش و ابزارهای فکری عصر خود را در خدمت درک بهتر روایت اصلی قرار دهند، بی آنکه به حجیت بنیادین آن

1. Vanhoozer





آسیبی وارد شود. تمثیل آگوستین با عنوان «غنایم مصریان» به خوبی بیانگر این رویکرد است که چگونه می‌توان همچون بنی‌اسرائیل که گنج مصریان را به خدمت گرفت، از پیش‌های فلسفه‌های غیرمسیحی برای تبیین هرچه بهتر ایمان مسیحی بهره برد (Augustine, 1996, p. 125 [De Doct. II.40]).^۱ این جهان‌روایی چنان فراگیر و پرمایه بود که می‌توانست عناصر بیرونی را در خود جذب کند و معنایی تازه ببخشد.

حتی ابهامات متنی در این چارچوب، نه نقص، بلکه بخشی از مشیت الهی تلقی می‌شد. آگوستین معتقد بود این ابهامات عمدی هستند تا «تکبر با تلاش رام شود و عقل از دلزدگی تازه گردد» (Augustine, 1996, Liber Secundus, 10). این دشواری‌ها خواننده را به تواضع فکری و تأمل عمیق‌تر فرا می‌خواند و مانع از پیش‌پاافتاده شمردن متن مقدس می‌شد. بدین ترتیب، کلیت متن با تمام پیچیدگی‌هایش در خدمت هدفی تربیتی و در چارچوب جهان‌فراگیر روایت ایفای نقش می‌کرد.

۱-۳. کارکرد نجات‌بخش متن: آگوستین و قاعدهٔ محبت

از آنجاکه الهیات در نگاه آباء، دانشی عملی تلقی می‌شد، کارکرد اصلی کتاب مقدس نیز ماهیتی عملی و وجودی داشت؛ همان‌گونه که جک راجرز و دونالد مک‌کیم اشاره می‌کنند: «کارکرد کتاب مقدس، آوردن مردم به یک رابطهٔ نجات‌بخش با خدا از طریق عیسی مسیح بود» (Rogers & McKim, 1999, p. 22). از این منظر، کتاب مقدس، نه «دایرةالمعارف اطلاعات»، بلکه واسطه‌ای برای نجات فهمیده می‌شد. این نگاه با آنچه فرای بعدها «نجات‌شناسی عینی»^۲ نامید، هم‌خوانی دارد؛ دیدگاهی که نجات را رویدادی می‌داند که به‌طور عینی در زندگی، مرگ و رستاخیز مسیح محقق شده و

۱. ریشهٔ این تمثیل به تفاسیر اورینگن بازمی‌گردد که آن را فرایندی برای آماده‌سازی عقل می‌دانست. آگوستین علاوه بر تعالیم مسیحی، در آثار دیگر خود، از جمله در پاسخ به فاستوس مانوی (Contra Faustum) نیز به تفصیل به دفاع اخلاقی و الهیاتی از این ماجرا در سفر خروج پرداخته است (برای ارجاعات دقیق به اورینگن و فاستوس، نک: Augustine, 1996, pp. 124, 453).

2. Objective Soteriology

پرسش اصلی چگونگی تحقق آن در زندگی مؤمن است (Hunsinger, 1992, p. 119).

این تأکید بر جنبه نجات بخش، در «قاعده محبت» - برجسته ترین اصل هرمنوتیکی آگوستین - به اوج می رسد. آگوستین در «در باب آموزه مسیحی»^۱ تصریح می کند: «کمال و غایت شریعت و تمامی کتب مقدس، محبت به خدا و محبت به همسایه است» (Augustine, 1996, Liber Primus, 84). این اصل نه تنها هدف نهایی تفسیر، بلکه معیار صحت آن نیز است. هر تفسیری - صرف نظر از دقت فنی - اگر به تقویت این دو بُعد محبت منجر نشود، نادرست تلقی می گردید.

برای دستیابی به این هدف، آگوستین مطالعه کتاب مقدس را به دو بخش «روش کشف معنا» و «روش ارائه آن» تقسیم می کند (Augustine, 1996, Liber Primus, 1). او با تمایز نهادن بین «اشیا» و «نشانه ها»، چارچوبی نشانه شناختی ارائه می دهد که درک سطوح مختلف معنایی متن را ممکن می سازد (Augustine, 1996, Liber Primus, 4-5). همچنین، او بر ضرورت بهره گیری از ابزارهای عالمانه مانند یادگیری زبان های اصلی برای رفع ابهامات ترجمه تأکید می ورزد (Augustine, 1996, Liber Secundus, 34). با این حال، همه این تلاش های روشمند در نهایت تابع همان هدف اصلی - فهم و تحقق پیام محبت و نجات - قرار می گیرند.

۴-۱. مفهوم «تطبیق الهی» (Accommodation) و ابعاد انسانی متن

مفهوم «تطبیق الهی»^۲ کلیدی ترین عنصری بود که به آباء کلیسا امکان می داد حجیت الهی کتاب مقدس را با ابعاد انسانی آن تلفیق کنند. این مفهوم بیانگر «اعترافی قدردانانه بود مبنی بر اینکه خدا در کتاب مقدس، خود را با شیوه های تفکر و گفتار انسانی ما سازگار کرده است» (Rogers & McKim, 1999, p. 22). این اصل در واقع، بازتابی از اصل تجسد محسوب می شد: همان گونه که خدا در مسیح به شکل انسان در آمد، در کلام مکتوب نیز

1. De doctrina Christiana

2. Accommodation





خود را با ظرفیت‌های محدود بشری تطبیق داده است (Rogers & McKim, 1999, pp. 10-11). این رویکرد که ریشه در جهان‌بینی روایی عمیقی داشت، به آباء اجازه می‌داد زمینه انسانی وحی را به جدیت در نظر گیرند. از این منظر، خدا ادبیاتی کاملاً آسمانی را تحمیل نکرد، بلکه «از همان ادبیات انسانی که نویسندگان کتاب مقدس خلق کردند، استفاده کرد». براین اساس، نادقیق بودن‌های فنی یا محدودیت‌های علمی هرگز تهدیدی برای حجیت متن نبود؛ همان‌گونه که اشاره شده است: «خدا نیازی به تصحیح املائی بد یا نحو ضعیف نداشت» (Rogers & McKim, 1999, pp. 10-11). این موارد نه نقص، بلکه نشانه‌هایی از تواضع خداوند برای رساندن پیام نجات‌بخش بود.

در این چارچوب، مفهوم «خطا» معنایی کاملاً متفاوت از درک مدرن داشت. برای آگوستین، خطا در درجه اول مقوله‌ای اخلاقی بود. از منظر او، نویسندگان کتاب مقدس «کاملاً از خطا مبرا بودند»؛ به این معنا که هرگز عمداً دروغ نگفته‌اند (Woodbridge, 1982, p. 38)؛ اما او «مفهوم خطا را به مشکلات ناشی از محدودیت‌های دانش انسانی یا شرایط تاریخی و فرهنگی اطلاق نمی‌کرد» (Rogers & McKim, 1999, p. 31). از نظر او، این مسائل به حوزه تحقیق عالمانه تعلق داشت، نه به قلمرو اعتبار متن. در واقع، همین ابعاد انسانی روایت که از منظر آباء بخشی طبیعی از آن بود، قرن‌ها بعد توسط منتقدان مدرن به چالش کشیده شد. این رویکرد گزینشی منتقدان، دقیقاً در تضاد با نگاه آباء کلیسا مانند ایرنائوس قرار داشت که بر وحدت یکپارچه روایت تأکید می‌کرد و معتقد بود نمی‌توان بخشی از شهادت یک نویسنده را پذیرفت و بخش دیگر را رد کرد (Woodbridge, 1982, p. 32). بنابراین هرچند آباء به بی‌خطایی کتاب مقدس باور داشتند، اما این بی‌خطایی نه براساس دقت فنی مدرن، بلکه در پرتو مفهوم تطبیق و با تمرکز بر حقیقت اخلاقی و نجات‌بخش پیام فهمیده می‌شد.

به این ترتیب، در دوره آباء کلیسا، حجیت کتاب مقدس مفهومی پویا، کلیسامحور و عمیقاً کارکردی بود که بر شهادت درونی روح‌القدس در بستر جامعه ایمانی استوار می‌شد، نه بر براهین عقلی. در این پارادایم، روایت کتاب مقدس، جهانی فراگیر می‌آفرید که مؤمن باید زندگی خویش را درون آن جای دهد، نه آنکه با معیارهای

بیرونی بسنجد. هدف غایی تفسیر، نه اثبات صدق تاریخی گزاره‌ها، بلکه هدایت به سوی تحقق عملی پیام نجات‌بخش متن بود. ابعاد انسانی متن - شامل زبان، فرهنگ و محدودیت‌های علمی - نه تهدیدی برای حجیت، بلکه گواهی بر تواضع خداوند و «تطبیق» الهی با مخلوقات تلقی می‌شد. کتاب مقدس در این دوره، نه «مخزن آموزه‌ها»، بلکه «روایت بزرگ داستان خدا و جهان» فهمیده می‌شد (Wright, 2011, p. 13). در این چارچوب، «معنای روایت» بر «صدق تاریخی» تقدم داشت. این درک، یکپارچه با ظهور عقل‌گرایی انتقادی جای خود را به تحلیل‌های گزاره‌ای و دغدغه‌های تاریخی سپرد و زمینه «کسوف روایت» را فراهم آورد.

۲. حجیت در قرون وسطی: نظام‌مندسازی و تأکید گزاره‌ای

دوره قرون وسطی، به‌ویژه در اوج الهیات مدرسی، شاهد تحولی تدریجی اما بنیادین در رویکرد به کتاب مقدس بود. درحالی‌که در دوره آباء، کتاب مقدس به‌مثابه روایتی نجات‌بخش فهمیده می‌شد، در عصر مدرسی این متن به تدریج به منبعی برای ساختن نظامی الهیاتی و منطقی تبدیل گردید. این گذار هرچند جایگاه «کتاب کتاب‌ها» بودن کتاب مقدس را حفظ کرد (Colish, 1994, p. 155)، اما با جابه‌جایی کانون توجه از «داستان» به «گزاره‌های» قابل استخراج، بستر تحلیل‌های غیرروایی و بحران‌های هرمنوتیکی آتی را فراهم ساخت.

۲-۱. زمینه تاریخی: ظهور اسکولاستیک و نیاز به نظام‌مندی

با تأسیس نهادهای دانشگاهی در سده دوازدهم، نیاز به روش آموزشی منسجم در الهیات بیش‌ازپیش احساس می‌شد. این دوره به تعبیر مارشا آل. کولیش،^۱ مورخ برجسته اندیشه قرون وسطی، شاهد «بازبینی و تجدیدنظر کامل در ماهیت و روش الهیات» بود (Colish, 1994, p. 33). در پاسخ به این ضرورت، متکلمان مدرسی «الهیات نظام‌مند و

1. Marcia L. Colish





گردآوری جملات را ابزاری برای تحقق این هدف ابداع کردند» (Colish, 1994, p. 34).
 آثاری چون کتاب جملات^۱ پیتر لومبارد (۱۰۹۶-۱۱۶۰)، الهی‌دان برجسته مدرسی، با گردآوری و طبقه‌بندی منظم گزاره‌هایی از کتاب مقدس و آثار آباء، به متون درسی استاندارد بدل شدند (Colish, 1994, p. 34). این رویکرد نوین که بر سازمان‌دهی منطقی و حل تعارضات متنی متمرکز بود، به‌ناچار شیوه خوانش کتاب مقدس را نیز متحول کرد. متن مقدس دیگر صرفاً روایتی برای تأمل معنوی نبود، بلکه به مخزنی از گزاره‌های الهیاتی تبدیل شده بود که باید استخراج و سازگار می‌شدند.

هم‌زمان با ظهور چهره‌هایی چون پیتر آبلارد^۲ (۱۰۷۹-۱۱۴۲)، رویکردی انتقادی و روشمند به متون مرجع گسترش یافت. آبلارد در اثر مشهور خود آری و نه،^۳ با کنار هم قراردادن نقل‌قول‌های به‌ظاهر متناقض از آباء کلیسا، ضرورت استفاده از منطق و اصول هرمنوتیکی (مانند توجه به نیت مؤلف و زمینه تاریخی متن) را برای حل این تعارضات برجسته کرد. این تأکید فزاینده بر استدلال دیالکتیکی، نیاز به دستگاه واژگانی دقیق‌تر را تشدید کرد (Colish, 1994, p. 91) و بستر ظهور نظام‌های الهیاتی جامع را فراهم نمود.

۲-۲. کتاب مقدس به مثابه اصل بنیادین الهیات (Principium Theologiae)

در اوج الهیات مدرسی، توماس آکویناس با تلفیق فلسفه ارسطو و الهیات مسیحی، چارچوبی علمی برای الهیات ارائه کرد. از دیدگاه او، الهیات یا «تعالیم مقدس» یک «علم» به معنای ارسطویی آن بود (Davies, 2014, p. 37)، با این تفاوت که اصول اولیه خود را نه از عقل طبیعی، بلکه از «علم الهی وحی‌شده در کتاب مقدس» اخذ می‌کرد (Davies, 2014, pp. 35, 37)؛ بدین ترتیب، کتاب مقدس (Principium Theologiae) یا «اصل بنیادین الهیات» تعیین شد.

آکویناس با بازگشت به تمایز آگوستین میان «چیزها» و «نشانه‌ها»، استدلال می‌کرد

1. Sentences

2. Petrus Abaelardus

3. Sic et Non

که در کتاب مقدس، هم کلمات و هم چیزهایی که به آن‌ها اشاره می‌شود، ویژگی نشانه‌بودن دارند. معنای تحت‌اللفظی به نشانه‌بودن کلمات مربوط می‌شد؛ درحالی‌که معنای روحانی از نشانه‌بودن چیزها نشأت می‌گرفت. این استدلال نشان می‌داد که معنای روحانی همواره بر معنای تحت‌اللفظی استوار است (Steinmetz, 1980, p. 31).

این بازتعریف اگرچه حجیت کتاب مقدس را تقویت می‌کرد، در عمل موجب جابه‌جایی توجه از کلیت روایی متن به گزاره‌های منفرد شد. وظیفه متکلم دیگر غوطه‌وری در داستان نجات نبود، بلکه استخراج اصول اولیه از متن و سپس «حرکت از باور به سوی اثبات» با ابزارهای منطقی بود (Davies, 2014, pp. 39-40). الهیات به فرایندی تبدیل شد که در آن گزاره‌های وحیانی نقش مقدمات قیاس منطقی را ایفا می‌کردند. این گذار به تضعیف تدریجی اهمیت «شکل روایی» متن انجامید. روایت‌ها به ظرف‌هایی برای گزاره‌های اعتقادی تقلیل یافتند و این گزاره‌ها بودند که در دستگاه علمی الهیات از اهمیت بنیادین برخوردار شدند.

۲-۳. افزایش تأکید بر سازگاری منطقی

روش مدرسی که بر چارچوب «کوئستیو» (پرسش و پاسخ) استوار بود، ذاتاً بر حل تعارضات منطقی متمرکز شده بود. در این روش، پرسشی الهیاتی مطرح می‌شد، سپس استدلال‌هایی علیه موضع (اعتراضات) و دلایلی له آن (موضع مقابل) ارائه می‌گردید، و در نهایت، استاد با پاسخ اصلی و رد نظام‌مند اعتراضات، به نتیجه‌گیری منطقی دست می‌یافت. این رویکرد که در جامع الهیات^۱ آکویناس به کار رفته بود، مستلزم آن بود که تمامی منابع مرجع، اعم از کتاب مقدس و آثار آباء، کلیتی منسجم و عاری از تناقض در نظر گرفته شوند.

این روش ریشه در سنت تفسیر آکادمیک داشت که با «حواشی» توضیحی در حاشیه متون مقدس آغاز شده و به تدریج به تفاسیر نظام‌مند تبدیل شده بود. با گسترش این

1. Summa Theologiae





حواشی، متن اصلی کتاب مقدس در صفحه کوچک تر می شد تا فضای بیشتری برای توضیحات فراهم آید (Pelikan, 2006, p. 134). هم زمان، قالب «درس مستمر» - تفسیر آیه به آیه کتاب مقدس در خدمات عبادی - به محیط آکادمیک راه یافت و به بخشی از برنامه درسی الهیات تبدیل شد. توماس آکویناس با کار روی چنین تفاسیری، «استاد صفحه مقدس» شناخته می شد (Pelikan, 2006, p. 135).

چنین تأکید فزاینده ای بر سازگاری منطقی، به غنای تحلیلی الهیات افزود، اما پیامدهای هرمنوتیکی مهمی داشت. روایت های کتاب مقدس با تمام پیچیدگی ها و ابهاماتشان، ناگزیر به گزاره هایی منطقی تبدیل شدند که باید با یکدیگر و با گزاره های مستخرج از سنت کلیسایی سازگار شوند. این امر اگرچه در ظاهر با وحدت کتاب مقدس هم خوانی داشت، در عمل به نادیده گرفتن «بافت روایی» و ویژگی های ادبی هر متن انجامید. تمرکز بر استخراج گزاره های سازگار، جای درک روایت و پیرنگ داستان ها را گرفت و زمینه ساز خوانشی شد که در آن معنای هر بخش براساس جایگاه منطقی اش در نظام الهیاتی سنجیده می شد، نه در پیوند با روایت مربوطه.

۲-۴. حجیت مطلق تفسیر کلیسا از کتاب مقدس

در سراسر دوره قرون وسطی، باور به حجیت مطلق و خطاناپذیری کتاب مقدس، به مثابه اصلی تخطی ناپذیر، پذیرفته شده بود. آکویناس با این پیش فرض که «ایمان بر حقیقتی خطاناپذیر استوار است»، هر ادعای معارض با کتاب مقدس را بی اعتبار می دانست (Davies, 2014, p. 42). او کتاب مقدس را دارای حجیت برای استدلال های قطعی در الهیات می شناخت و حجیت معلمان کلیسا را در مرتبه ای پایین تر قرار می داد (Davies, 2014, p. 40).

با وجود این، این باور به حجیت مطلق همواره در پیوندی تنگاتنگ با نقش تفسیری نهاد کلیسا معنا می یافت. متون مقدس به مثابه «معدنی از گزاره های اعتقادی» نگریسته می شدند که آیات منفردش برای تثبیت دگم ها به کار می رفت. کتاب مقدس کلام بی خطای خدا تلقی می شد، اما حجیت آن در عمل تابع حجیت کلیسا بود (Hammer, 1993, p. 66).

این الگوی «حجیت مطلق اما مشروط» بدین معنا بود که مؤمن عادی نمی‌توانست بدون راهنمایی سنت کلیسایی، به فهم درستی از کتاب مقدس دست یابد. اعتقادنامه‌هایی مانند اعتقادنامه رسولان و نیقیه، جزئی از متن کتاب مقدس نبودند، در عمل همانند منابع معتبر تفسیر، عمل می‌کردند (Davies, 2014, pp. 40-41). این ساختار دوجهی از یک سو، حجیت ذاتی متن را حفظ می‌نمود و از سوی دیگر، با قراردادن کلید تفسیر نهایی در دستان کلیسا، مانع تکثرگرایی تفسیری می‌شد. این پیوند ناگسستنی، بعدها در دوره اصلاحات پروتستانی، به کانون مناقشه تبدیل گردید.

بدین ترتیب، دوره قرون وسطی با محوریت نظام‌مندسازی الهیات و ارتقای آن به جایگاه یک «علم» مبتنی بر اصول و حیانی، گامی اساسی در جهت تأکید بر جنبه‌های گزاره‌ای کتاب مقدس برداشت. این تحول جایگاه محوری کتاب مقدس را به‌مثابه منبع بی‌خطای وحی الهی حفظ کرد، اما در عمل موجب انتقال تدریجی کانون هرمنوتیکی از درک کلیت «داستان» به استخراج و سازگارسازی «گزاره‌های» منفرد گردید. روش مدرسی با تأکید ویژه بر سازگاری منطقی درونی، این گرایش را تقویت کرد و روایت‌های کتاب مقدس را به منابعی برای استخراج مقدمات قیاس‌های الهیاتی تبدیل نمود. حجیت مطلق متن همچنان مورد تأکید بود، اما این حجیت در عمل پیوندی ناگسستنی با مرجعیت تفسیری انحصاری کلیسا داشت. این مجموعه تحولات، با اولویت‌بخشیدن به تحلیل گزاره‌ای و منطقی، ناخواسته بستر را برای رویکردهای غیروایی به متن فراهم آورد و در نهایت، به جدایی میان «معنای تفسیری» و «ارجاع تاریخی» انجامید؛ جدایی شکننده‌ای که در آستانه دوران مدرن به «کسوف روایت کتاب مقدس» منجر شد.

۳. نقطه عطف: حجیت به‌مثابه بی‌خطایی مطلق و آغاز کسوف روایت

دوره پس از اصلاحات پروتستانی، به‌ویژه از قرن هفدهم به بعد، نقطه عطف و تعیین‌کننده در تحول مفهوم حجیت کتاب مقدس به شمار می‌رود. اگر دوره آباء را عصر سیطره جهان روایت، و دوره مدرسی قرون وسطی را بستر ساز تحلیل‌های گزاره‌ای





بدانیم، در این برهه تاریخی، حجیت که پیش از این مفهومی اساساً کارکردی و وابسته به کلیسا بود، به شکلی فزاینده با ویژگی‌ای درون‌متنی و فنی گره خورد: «بی‌خطایی مطلق کلامی». این تحول اساسی که در بستر مجادلات فرقه‌ای شدید و ظهور عقل‌گرایی رخ داد، نه تنها کتاب مقدس را در برابر نقد تاریخی، آسیب‌پذیر ساخت، بلکه با تغییر مسیر بنیادین هرمنوتیک، به پدیده‌ای انجامید که پیش‌تر از آن با عنوان «کسوف روایت کتاب مقدس» یاد شد.

۳-۱. زمینه تاریخی پیچیده

این تحول بنیادین پاسخی به دو چالش عمده الهیات پروتستان بود. چالش نخست از اصل (فقط کتاب مقدس)^۱ نشئت می‌گرفت که در بستر نارضایتی عمومی از فساد مالی و اخلاقی کلیسای کاتولیک مطرح شد (طباطبایی ستوده و خواص، ۱۴۰۱، ص ۱۲۷). این اصل، پروتستان‌ها را از مرجعیت تفسیری سنتی جدا ساخته بود. در غیاب نهاد تفسیری نهایی، نیاز مبرمی به یافتن مبنایی مستقل و عینی برای اثبات حجیت در خود متن احساس می‌شد. پرسش اساسی این بود: اگر کتاب مقدس تنها مرجع بی‌خطای ایمان است، این بی‌خطایی چگونه باید تعریف می‌شد تا در برابر ادعاهای مرجعیت ازسوی کاتولیک تاب آورد؟

تأکید بر «فقط کتاب مقدس» به راحتی می‌توانست حجیت هزارساله کلیسای کاتولیک را به چالش بکشد (طباطبایی ستوده و خواص، ۱۴۰۱، ص ۱۳۰). این چالش از دیدگاه کاتولیک، تهدیدی جدی برای مرجعیت انحصاری کلیسا در تفسیر کتاب مقدس به شمار می‌رفت. به بیان مارک نول،^۲ تأکید فزاینده بر حجیت کتاب مقدس در قرن هجدهم از آن جهت بود که «وزن دیگر مراجع کهن مسیحی به سرعت رو به کاهش بود» (Noll, 2003, p. 253).

1. Sola Scriptura

2. Mark Noll

دومین چالش، از تحولات فضای فکری قرن هفدهم نشئت می‌گرفت که به‌طور فزاینده تحت تأثیر عقل‌گرایی و نیاز به «یقین» عینی قرار داشت. مجادلات فرقه‌ای بی‌پایان و اختلافات درونی پروتستان‌ها، نیاز به معیاری عینی برای حل اختلافات دگماتیک را تشدید کرد. در چنین فضایی، حجیت کتاب مقدس باید به‌گونه‌ای بازتعریف شود که در برابر شکاکیت فزاینده مقاومت کند. این نیاز به یقین، الهی‌دانان پروتستان را به‌سوی تعریفی از حجیت سوق داد که بر ویژگی‌های عینی و قابل اثبات خود متن متمرکز بود، نه تجربه درونی روح‌القدس.

۲-۳. تحول بنیادین به‌سوی بی‌خطایی فنی

در پاسخ به این چالش‌ها، الهیات مدرسی پروتستان به تدریج از درک مصلحان اولیه، مانند لوتر و کالون، فاصله گرفت؛ مصلحانی که حجیت را در کارکرد نجات‌بخش متن و با به رسمیت شناختن «تطبیق الهی» می‌دیدند (Rogers & McKim, 1999, pp. 78-79, 109-110). این جریان فکری به سمت تدوین دکترینی فنی و نظام‌مند در باب الهام حرکت کرد. متکلمان بعدی مانند فرانسیس تورتن^۱ (۱۶۲۳-۱۶۸۷) تعریفی سخت‌گیرانه‌تر ارائه دادند. در این رویکرد نوین، «حجیت کتاب مقدس دیگر در کارکرد آن که وساطت در نجات بود، قرار نداشت، بلکه در کلمات بی‌خطا از نظر علمی» تعریف می‌شد (Rogers & McKim, 1999, p. 459). این گذار، کتاب مقدس را به مجموعه‌ای از گزاره‌های بی‌خطا تقلیل داد، نه محصولی از «کنش ارتباطی تثلیثی» خداوند (Vanhoozer, 2010, p. 46). در مقابل این دیدگاه، الهی‌دانانی چون کوین ون‌هوزر^۲ رویکردی مبتنی بر «تألیف تثلیثی» را پیشنهاد می‌کنند که در آن، رابطه خدا با متن نه به‌صورت دیکته، بلکه به‌مثابه کنش پویای پدر، پسر و روح‌القدس بازتعریف می‌شود (Vanhoozer, 2010, p. 48). این گذار تاریخی، مفهوم حجیت را به‌شکلی گسست‌ناپذیر با «بی‌خطایی مطلق در

1. Francis Turretin

2. Vanhoozer





تمامی جزئیات» پیوند زد. توریتین با قاطعیت اعلام می‌کرد: «پیامبران حتی در کوچک‌ترین جزئیات نیز اشتباه نکردند. اینکه بگوییم آن‌ها اشتباه کردند، کل کتاب مقدس را در معرض تردید قرار می‌دهد» (Rogers & McKim, 1999, p. 176). دامنه این بی‌خطایی دیگر فقط به مسائل الهیاتی و اخلاقی محدود نبود، بلکه تمام «گزاره‌های واقعیت، خواه علمی، تاریخی یا جغرافیایی» را در بر می‌گرفت (Rogers & McKim, 1999, p. 288). از این منظر، هر خطای ظاهری، هرچند ناچیز، تهدیدی وجودی برای کل بنای حجیت متن تلقی می‌شد.

این دکترین در مکتب الهیاتی پرینستون قرن نوزدهم، به‌ویژه در آثار چهره‌هایی چون چارلز هاج،^۱ آ. آ. هاج^۲ و بی. بی. وارفیلد^۳ به اوج خود رسید. این متکلمان بر منشأ متافیزیکی کتاب مقدس تأکید داشتند و الهام را «نفوذ خارق‌العاده و کاملاً فوق طبیعی که سخنان نویسندگان را کاملاً خطاناپذیر می‌سازد»، می‌دانستند (حقانی‌فضل و سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸).

وارفیلد با تأکید بر نظارت روح‌القدس که «محصول نهایی را از هر ناسازگاری حفظ می‌کند»، نتیجه می‌گرفت که این امر «همه حقیقت را تضمین می‌کند» (Warfield et al., 1948, p. 173). در مواجهه با چالش‌های نقد تاریخی و علوم جدید، این متکلمان راهبرد تمرکز بر «نسخه‌های اصلی» را در پیش گرفتند. آنان استدلال می‌کردند که تنها متونی که مستقیماً از قلم نویسندگان الهام‌یافته صادر شده‌اند، از بی‌خطایی مطلق برخوردارند (Warfield et al., 1948, p. 19; Rogers & McKim, 1999, p. 289). این استراتژی دفاعی در ظاهر دکترین بی‌خطایی را مصون می‌داشت، اما در عمل حجیت را به متونی ایدئال و غیرقابل دسترس گره می‌زد. از این پس، حجیت دیگر واقعیتی زنده در حیات جامعه ایمانی نبود، بلکه به ویژگی‌ای فنی درباره متونی تبدیل شد که وجود خارجی نداشتند.

1. Charles Hodge

2. A. A. Hodge

3. B. B. Warfield

۳-۳. پیامدهای هرمنوتیکی: کسوف روایت (تحلیل مبتنی بر فرای)

این تحول تاریخی مبتنی بر بی خطایی گزاره‌ای، پیامدهای هرمنوتیکی ویرانگری داشت که هانس فرای آن را «کسوف روایت کتاب مقدس» صورت‌بندی می‌کند. این کسوف را می‌توان در سه جنبه کلیدی ردیابی کرد:

نخست، شاهد «واژگونی جهت تفسیر» هستیم. در خوانش پیشانقدی، «جهان واقعی واحدی که توسط داستان کتاب مقدس شرح داده شده بود»، چارچوب فراگیری تشکیل می‌داد که اندیشه و تجربه باید درون آن گنجانده شود (Frei, 1974, p. 3). در آن پارادایم، این روایت کتاب مقدس بود که جهان خواننده را تفسیر می‌کرد. با این حال، ظهور مدرنیته و انتقال توجه به صدق تاریخی گزاره‌های منفرد، این رابطه را دگرگون ساخت؛ به گونه‌ای که «جهت تفسیر اکنون نسبت به گذشته وارونه گردید» (Frei, 1974, p. 5). اکنون این جهان - با معیارهای عقلانی و علمی خود - موضع داوری گرفته است و باید روایت کتاب مقدس را تأیید کند. پرسش محوری بدین ترتیب دگرگون شد: «آیا داستان‌ها آنچه را که ما به مثابه جهان واقعی درک می‌کنیم، به درستی توصیف می‌کنند؟» (Frei, 1974, p. 5). این وارونگی، حجیت ذاتی روایت را از آن ستاند و آن را به ابژه‌ای تبدیل کرد که اعتبارش باید از بیرون سنجیده شود.

پیامد مستقیم این وارونگی، «خلط مفهومی ویرانگر» میان «تاریخ‌مانندی»^۱ و «تاریخ واقعی»^۲ بود. فرای استدلال می‌کند که بسیاری از روایت‌های کتاب مقدس، دارای کیفیتی «واقع‌گرایانه» یا «تاریخ‌مانند» هستند (Frei, 1974, p. 13). در خوانش پیشانقدی، این «شکل روایی واقع‌گرایانه» به خودی خود حامل معنای تحت‌اللفظی بود و صدق تاریخی آن نیز به طور طبیعی از همین صورت روایی استنباط می‌شد (Frei, 1974, p. 1). اما در هرمنوتیک مدرن، این دو مقوله کاملاً از یکدیگر جدا افتادند و «تاریخ‌مانندی» که حامل معنای تحت‌اللفظی بود، به «تاریخ به مثابه ارجاع آشکار به واقعیات بیرونی» تقلیل یافت (Frei, 1974, p. 12).

1. History-Likeness

2. Actual History





به بیان دقیق‌تر، مسئله اصلی تقلیل معنا به مسئله «صدق تاریخی» بود؛ به گونه‌ای که به جای جست‌وجوی معنا درون «شکل روایی واقع‌گرایانه» آن، کانون بحث بر اثبات یا رد این ادعا متمرکز شد که آیا رویدادهای توصیف‌شده «واقعاً و به‌طور عینی رخ داده‌اند» یا خیر. فرای توضیح می‌دهد: «کیفیت واقع‌گرایانه یا تاریخ‌مانند روایت‌های کتاب مقدس، بلافاصله به مسئله کاملاً متفاوت تاریخی بودن یا نبودن روایت واقع‌گرایانه تبدیل شد» (Frei, 1974, p. 16). این جابه‌جایی مفهومی به غفلت از «اهمیت بنیادین شکل تحت‌اللفظی و روایی داستان‌ها برای معنای آن‌ها» انجامید (Frei, 1974, p. 12).

این جابه‌جایی کانون توجه از «معنای روایت» به «صدق تاریخی»، پیامدهای گسترده‌ای در هر دو سنت پروتستان و کاتولیک به همراه داشت و عملاً هر دو گروه را در زمینی که مدرنیته تعریف کرده بود، درگیر ساخت. از یک سو، در الهیات پروتستان محافظه‌کار، تلاش برای دفاع از حجیت کتاب مقدس به دفاعی گزاره‌ای تبدیل شد؛ برای مثال، مدافعان بی‌خطایی می‌کوشیدند با استناد به تحقق پیش‌گویی‌هایی مانند پراکنده شدن قوم اسرائیل یا تولد مسیح از باکره، صدق تاریخی و در نتیجه منشأ الهی متن را اثبات کنند (حقانی‌فضل و سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰). از سوی دیگر، در الهیات کاتولیک، این تمرکز بر تاریخت به بحرانی دیگر منجر شد: بروز شکاف میان «عیسای تاریخی» که توسط نقد تاریخی بازسازی می‌شد و «مسیح ایمانی» که موضوع پرستش کلیسا بود، که از سوی کلیسای کاتولیک تهدیدی برای ابعاد وحیانی و بنیادین ایمان تلقی می‌گردید. در هر دو وضعیت، معنای درونی و جهان‌ساز داستان، کاملاً تحت‌الشعاع مجادلات درباره ارجاع بیرونی و صدق تاریخی آن قرار گرفت و این تغییر کانون، جوهر اصلی پدیده «کسوف روایت» را تشکیل می‌دهد.

جنبه دوم این کسوف، آسیب‌پذیری بی‌سابقه کتاب مقدس در برابر نقد مدرن بود. این تحول هرمنوتیکی که در دکتترین بی‌خطایی مطلق الهیات مدرسی پروتستان به اوج رسید، به گونه‌ای متناقض‌نما، کتاب مقدس را بیش از هر دوره دیگری در برابر نقد مدرن آسیب‌پذیر ساخت. با تعریف حجیت بر مبنای دقت فنی و صدق تاریخی در تمامی جزئیات، مدافعان کتاب مقدس ناخواسته عرصه نبرد را به قلمرویی منتقل کردند

که در آن، ابزارهای نقد تاریخی و علوم جدید از مزیت کامل برخوردار بودند. هر تناقض ظاهری، نادقیقی یا تعارض با یافته‌های علمی نوین، دیگر نشانه‌ای از «تطبیق الهی» تفسیر نمی‌شد، بلکه تهدیدی مستقیم برای تمامی ساختار حجیت و الهام الهی متن محسوب می‌شد.

این آسیب‌پذیری، به‌ویژه در مواجهه با متون پیش‌گویانه، آشکار شد؛ برای نمونه، می‌توان به پیش‌گویی عیسی دربارهٔ رؤیت ملکوت خدا توسط برخی شاگردان پیش از مرگ اشاره کرد که محقق نشد (مرقس ۹: ۱). همچنین، پیش‌گویی او دربارهٔ سه شبانه‌روز ماندن در دل خاک (متی ۱۲: ۴۰) با روایت مصلوب‌شدن در روز جمعه و رستاخیز در بامداد یکشنبه هم‌خوانی ندارد. افزون‌بر این، وعدهٔ ملاقات با حواریون در جلیل (متی ۲۸: ۷) در تقابل با روایت ملاقات در اورشلیم قرار می‌گیرد (لوقا ۲۴: ۳۶). این گونه موارد که در چارچوب پیشین با مفهوم «تطبیق الهی» قابل درک بودند، در پارادایم جدید معیار صدق تاریخی، به چالش‌هایی جدی برای حجیت متن تبدیل شدند.

جنبهٔ سوم کسوف، پیامدهای عملی آن در الهیات قرن نوزدهم بود. این سناریو به‌روشنی در مجادلات الهیاتی این دوره متجلی شد. الهی‌دانان مکتب پرینستون (جریانی محافظه‌کار در الهیات پروتستان قرن نوزدهم که بر بی‌خطایی کتاب مقدس تأکید داشت) باتکیه بر روش استقرایی و «حقایق» برای اثبات بی‌خطایی، خود را در موضعی انفعالی قرار دادند. با ظهور شواهد فزاینده و متناقض از سوی نقد تاریخی و علوم طبیعی، آنان به‌طور مداوم مجبور به عقب‌نشینی‌های تاکتیکی شدند (Rogers & McKim, 1999, p. 329). راهبرد نهایی آنان - یعنی پناه‌بردن به ایدهٔ «نسخه‌های اصلی» بی‌خطا - در عمل نوعی اعتراف ضمنی به این واقعیت بود که متون موجود، معیارهای سخت‌گیرانه بی‌خطایی را برآورده نمی‌سازند؛ بدین ترتیب، دکترین بی‌خطایی که باهدف ایجاد سنگری در برابر مدرنیته طراحی شده بود، خود به نقطهٔ آسیب‌پذیر الهیات محافظه‌کار تبدیل شد و بحران اعتماد به کتاب مقدس را تعمیق بخشید.

در نتیجه، باید گفت این گذار صرفاً یک تغییر الهیاتی نبود، بلکه دگرگونی‌ای هرمنوتیکی در خود مفهوم «خواندن» کتاب مقدس به شمار می‌رفت. کلیسا به تدریج





مهارت «چگونگی خوانش» روایت را به مثابه یک داستان زنده و معنابخش از دست داد و در عوض، در مجادلات بی‌فرجام درباره «چگونگی اثبات» آن مانند یک سند تاریخی کاملاً دقیق غرق شد. این «کسوف» که روایت را در سایه قرار داد، سایه بلند خود را بر سراسر الهیات قرن بیستم افکند و مسیر را برای واکنش‌های افراطی لیبرالیسم و بنیادگرایی هموار ساخت.

۳-۴. چشم‌اندازهای معاصر: راهی برای بازیابی روایت

تحلیل تاریخی نشان می‌دهد راه برون‌رفت از بحران مدرن حجیت، نه در دفاع متعصبانه از مدل گزاره‌محور بی‌خطایی است و نه در رهاکردن کامل مفهوم حجیت، بلکه در بازیابی فهمی روایی از کتاب مقدس نهفته است. بازگشت به درکی که روایت کتاب مقدس را، نه مجموعه‌ای از گزاره‌های قابل اثبات، بلکه داستان بزرگ تعامل خدا با جهان می‌داند، می‌تواند راه خروج از بن‌بست‌های فعلی باشد. این به معنای بازگشتی ساده‌انگارانه به تفسیر پیشانقدی نیست، بلکه بهره‌گیری هوشمندانه از بینش‌های نقد تاریخی و ادبی مدرن برای درکی عمیق‌تر از خود روایت است.

الهی‌دانان برجسته جریان نو-ارتدکس و پسالیبرال دقیقاً چنین پروژه‌ای را در پیش گرفته‌اند. کارل بارت^۱ با تأکید بر «وحی به مثابه رویدادی» زنده در شخص مسیح، کتاب مقدس را شاهدهی انسانی بر آن رویداد می‌داند و کانون حجیت را از بی‌خطایی لفظی به مواجهه ایمانی با کلام زنده خدا منتقل می‌کند (Barth, 2003). بروارد چایلدز با «رویکرد قانون‌مدار» خود، بر نقش «جامعه ایمانی» در شکل‌دهی و تفسیر کتاب مقدس تأکید می‌ورزد و حجیت را در تعامل پویای بین متن، سنت و هدایت روح القدس جست‌وجو می‌کند (Childs, 1993). نیکلاس توماس رایت^۲ با الگوی «نمایشنامه ناتمام»، کتاب مقدس را روایت بزرگ نجات‌بخشی معرفی می‌کند که کلیسا به مشارکتی خلاقانه در ادامه آن

1. Karl Barth

2. Nicholas Thomas Wright



فراخوانده شده است (Wright, 1992). این الگو، روایت کتاب مقدس را همچون نمایش نامه پنج پرده‌ای در نظر می‌گیرد: آفرینش، هبوط، اسرائیل، عیسی، و کلیسا (Wright, 2011, p. 122). از این منظر، کلیسا به مثابه بازیگرانی است که باید پرده پنجم را به شیوه‌ای «بداهه‌پردازانه» و وفادار به متن به اجرا درآورند (Wright, 2011, p. 127). این رویکردها در یک نقطه مشترک هستند: همگی در تلاش‌اند تا از «کسوف روایت» خارج شوند و حجیت را همچون رابطه‌ای با داستان زنده خدا بازتعریف کنند. این مقاله با نشان دادن چگونگی و چرایی «کسوف روایت»، ضرورت تاریخی چنین پروژه‌هایی را برای بازسازی اعتماد به کتاب مقدس در جهان مدرن آشکار ساخته است. راه پیش‌رو، نه در اثبات روایت، بلکه در زندگی کردن درون آن است.

نتیجه‌گیری

این مقاله سیر تطور مفهوم حجیت کتاب مقدس را از دوران آباء کلیسا تا آستانه عصر مدرن بررسی کرد و نشان داد که بحران مدرن حجیت، بیش از آنکه محصول نقد بیرونی عصر روشنگری باشد، ریشه در تحولات درونی الهیات مسیحی دارد. این مسیر تاریخی، سفری از درکی «کارکردی-روایی» به سوی دکترونی «گزاره‌ای-بی‌خطا» را به تصویر می‌کشد. در دوره آباء، حجیت کتاب مقدس در بستر زندگی کلیسا، تجربه و از طریق شهادت درونی روح القدس تأیید می‌شد. روایت کتاب مقدس، جهان واقعی مؤمنان را می‌ساخت و کارکرد اصلی آن هدایت به سوی نجات بود. ابعاد انسانی متن در پرتو مفهوم «تطبیق الهی» فهمیده می‌شد و معنای نجات‌بخش روایت، تقدیمی آشکار بر دقت فنی جزئیات آن داشت.

در دوره قرون وسطی و با ظهور الهیات مدرسی، کانون توجه از کلیت داستان به استخراج و نظام‌مندسازی «گزاره‌های» الهیاتی تغییر یافت. کتاب مقدس به منبعی برای اصول اولیه علم الهیات تبدیل شد. این روند در دوره پس از اصلاحات و در بستر الهیات مدرسی پروتستان به اوج خود رسید. در واکنش به نیاز یافتن مبنایی عینی در



تقابل با مرجعیت کاتولیک و هم‌زمان با ظهور عقل‌گرایی، حجیت کتاب مقدس با دکترین «بی‌خطایی مطلق کلامی» در همه جزئیات گره خورد و به ویژگی‌ای ایستا و فنی تقلیل یافت.

تحلیل تاریخی ارائه‌شده، فرضیه اصلی این مقاله را تأیید می‌کند. تحول مفهوم حجیت به سمت «بی‌خطایی مطلق گزاره‌ای»، نه تنها کتاب مقدس را در برابر نقد تاریخی مدرن آسیب‌پذیر ساخت، بلکه به بحرانی هرمنوتیکی دامن زد. این تحول، حجیت را به ویژگی‌ای ایستا تبدیل کرد که به جای اتکا بر قدرت دگرگون‌ساز پیام متن، بر دقت فنی جزئیات آن استوار شده بود. پیامد ژرف‌تر این تحول، چیزی است که هانس فرای آن را «کسوف روایت کتاب مقدس» نام نهاده است. با اولویت یافتن دغدغه‌های مربوط به «صدق تاریخی» گزاره‌ها، خودِ روایت و معنای درونی آن به حاشیه رانده شد. «معنا» که در شکل روایی جهان داستان نهفته بود، تحت الشعاع مجادلات درباره «ارجاع» یا مطابقت با «واقعیات عریان تاریخی» قرار گرفت. کلیسایی که برای قرن‌ها «روش خواندن» روایت کتاب مقدس را می‌دانست، به تدریج این مهارت بنیادین را از دست داد. این «آمیختگی ویرانگر میان تاریخ‌مانندی و تاریخ واقعی» و این «واژگونی جهت تفسیر»، موجب شد روایت کتاب مقدس، آن حجیت جهان‌ساز خود را از دست بدهد.

بحران حجیت کتاب مقدس در قرون نوزدهم و بیستم را می‌توان پیامدی مستقیم از این «کسوف» دانست. الهیات مدرن این وضعیت را با دو واکنش افراطی پاسخ داد: از یک سو، الهیات لیبرال که ناتوانی در «اثبات» صدق تاریخی روایت‌ها را پذیرفت، این روایت‌ها را به اسطوره یا بیان تجارب دینی تقلیل داد و پیوند حیاتی میان داستان و تاریخ را گسست. از سوی دیگر، الهیات بنیادگرا با پافشاری جزمی بر «اثبات» صدق تاریخی جزئیات متن، خود را از گفت‌وگوی سازنده با جهان مدرن محروم ساخت. همان‌طور که دیوید استاینمزر اشاره می‌کند، تا زمانی که روش تاریخی - انتقادی به بازنگری مبانی نظری خود نپردازد و نظریه‌ای هرمنوتیکی متناسب با ماهیت متن مقدس ارائه

ندهد، در محافل آکادمیک محصور خواهد ماند. این وضعیت، هر دو جریان لیبرال و بنیادگرا را در چارچوب تعریف شده توسط مدرنیته نگه داشت؛ چارچوبی که در آن، اولویت با صدق تاریخی بود، نه معنای روایی. هر دو جریان فکری، قربانیان «کسوف روایت» بودند؛ یکی با رهاکردن تاریخ به نفع معنایی صرفاً ذهنی، و دیگری با رهاکردن معنای روایی به نفع تاریخ گرایی جزمی.



فهرست منابع

- * کتاب مقدس. (چاپ پنجم). (۲۰۰۹م). لندن: انتشارات ایلام.
- باغبانی. (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی خطاناپذیری و حجیت متون مقدس ادیان ابراهیمی، معرفت ادیان، ۲۶(۷)، صص ۲۳-۳۴.
- حقانی فضل، محمد؛ سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۹). بررسی استدلال‌های مدافعان خطاناپذیری کتاب مقدس. فلسفه دین، ۷(۶)، صص ۱۳۵-۱۵۸.
- طباطبایی ستوده، سید احمد؛ خواص، امیر. (۱۴۰۱). پروتستانیزم و ایجاد بحران در مرجعیت دینی. معرفت ادیان، ۱۴(۵۳)، صص ۱۲۵-۱۴۲.
- Augustine. (1996). *De doctrina Christiana* (R. H. Green, Ed. & Trans.). Oxford: Clarendon Press.
- Barth, K. (2003). *Church dogmatics: The doctrine of God, Volume 2, Part 2: The election of God; The command of God*. London: Bloomsbury Publishing.
- Childs, B. S. (1993). *Biblical theology of the Old and New Testaments: Theological reflection on the Christian Bible*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Colish, M. L. (1994). *Peter Lombard* (Vol. 41). Leiden: Brill.
- Davies, B. (2014). *Thomas Aquinas's Summa theologiae: A guide and commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Frei, H. W. (1974). *The eclipse of biblical narrative: A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hammer, R. (1993). Authority of the Bible. In B. M. Metzger & M. D. Coogan (Eds.), *The Oxford companion to the Bible* (pp. 65-68). New York: Oxford University Press.
- Hunsinger, G. (1992). Hans Frei as theologian: The quest for a generous Orthodoxy. *Modern Theology*, 8(2), pp. 103-128.

- Law, D. R. (2001). *Inspiration: New century theology*. London: Continuum.
- Noll, M. A. (2003). *The rise of evangelicalism: The age of Edwards, Whitefield and the Wesleys* (A History of Evangelicalism, Vol. 1). Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Pelikan, J. (2006). *Whose Bible is it?: A short history of the Scriptures*. New York: Penguin Group.
- Rogers, J., & McKim, D. K. (1999). *The authority and interpretation of the Bible: An historical approach*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Steinmetz, D. C. (1980). The superiority of pre-critical exegesis. *Theology Today*, 37(1), pp. 27-38.
- Vanhoozer, K. J. (2010). *Remythologizing theology: Divine action, passion, and authorship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warfield, B. B., Craig, S. G., & Van Til, C. (1948). *The inspiration and authority of the Bible*. Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Webster, J. (2003). *Holy Scripture: A dogmatic sketch* (Vol. 1). Cambridge: Cambridge University Press.
- Woodbridge, J. D. (1982). *Biblical authority: A critique of the Rogers/McKim proposal*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Wright, N. T. (1992). *The New Testament and the people of God: Christian origins and the question of God* (Vol. 1). Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Wright, N. T. (2011). *Scripture and the authority of God: How to read the Bible today* (Rev. and expanded ed.). New York: HarperCollins.
- Young, F. M. (1997). *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*. Cambridge: Cambridge University Press.



Transcendent Pleasure as the Ultimate Goal of Human Beings in Transcendent Theosophy

Alireza Koohshekan¹  Seyed Ruhollah Norafshan² 
 Mohammad Hossein Zarei Rezaei³ 

1. Ph.D. Student Lecturer of Islamic Ethics, University of Islamic Sciences (Daneshgah-e Ma'aref-e Eslami), Qom, Iran (**Corresponding author**).

alirezakoohshekan7005@gmail.com

2. Ph.D. of Islamic Theoretical Foundations, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran.

s.r.norafshan@ut.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran.

Zareii435@cfu.ac.ir



Article Info	EXTENDED ABSTRACT
Article Type: Research Article history: Received: 2025/11/02 Revised: 2026/01/03 Accepted: 2026/07/11 Online Publication: 2026/09/23 Keywords: Pleasure, Material, Purpose, Transcendent Theosophy, Mulla Sadra.	The inquiry into the ultimate goal of human beings has always been one of the most fundamental philosophical and anthropological questions. The destination towards which humanity is moving and the locus wherein its optimal perfection is realized is not merely a theoretical issue; rather, the answer to it can determine the direction of life, the system of values, moral choices, and human behavior. Consequently, throughout the history of philosophy and religious thought, varied answers have been given to the issue of human telos. Some have sought happiness and the purpose of life in the enjoyment of
Cite this article	Koohshekan, A., Norafshan. S.R., & Zarei Rezaei, M. H. (2026). Transcendent Pleasure as the Ultimate Goal of Human Beings in Transcendent Theosophy. <i>Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection</i>, 31(3), PP.190-220. https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73371.2304



© The Author(s) ; Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy
<https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73371.2304>

material and worldly pleasures, while others, looking beyond the realm of matter, have employed concepts such as perfection, felicity, divine proximity, worship, knowledge, and annihilation to explain the final destination of human beings.

Despite this diversity of viewpoints, a fundamental issue remains: the ultimate goal of human beings must, on the one hand, be rationally and philosophically defensible, and on the other hand, be capable of moving and motivating humanity to strive. Some of the concepts proposed in the philosophical and mystical tradition to express human telos possess deep theoretical backing, yet due to their abstract nature or difficulty of comprehension, they cannot always establish a direct connection with the human motivational structure. Conversely, there are matters that are naturally desirable and motivating for human beings, yet they cannot be considered alone as the true and ultimate goal of life. Therefore, the core problem of this research begins right here: Can one find a concept that can both explain the truth of human ultimate perfection and be linked to his inner desire, will, and motivation?

From this perspective, the issue of the article is whether "transcendent pleasure") can serve as a more appropriate expression of the ultimate goal of human beings and bridge concepts such as perfection, felicity, divine proximity, and knowledge, on the one hand, and human inner desire and motivation, on the other. The paper attempts to show that transcendent pleasure, when understood based on the ontological and anthropological foundations of Transcendent Theosophy) can yield a more comprehensive picture of the ultimate human destination.

The main objective of this research is to elucidate the status of "transcendent pleasure" as the ultimate human goal based on the principles of Transcendent Theosophy. The article seeks to demonstrate that the concept of pleasure cannot be confined merely to the scope of sensory and material pleasures. In the Sadrvian view, there is a fundamental relationship between pleasure and the perception of perfection (idrak-i kamal); the higher an individual's existential and perceptual rank rises, the deeper, more intense, and more enduring the pleasure accruing to them will be. Hence, the aim of the present research



is to reread the concept of pleasure in a horizon beyond common hedonism and to display its capacity to explain the ultimate goal of human beings.

This research has been conducted using a descriptive-analytical method based on library data. In the first step, the primary concepts of the research—namely "goal" (ghayat) and "pleasure"—have been examined within the framework of Transcendent Theosophy. In discussing the goal, its status within Mulla Sadra's philosophical system and its relation to motion and perfection have been addressed. Based on the foundations of Transcendent Theosophy, the motion of existents is not aimless; rather, every motion is directed toward a rank of actuality and perfection. Human beings are no exception to this rule, and their existential motion is ultimately directed toward a perfection commensurate with their existential reality.

In the next stage, the concept of pleasure and its ranks have been examined. In this section, a distinction has been drawn between sensory pleasures and intellectual/spiritual pleasures, analyzing why some pleasures are superior and more enduring than others. The main basis of the analysis is that pleasure is connected to the perception of perfection; therefore, the more complete the object of perception and the higher the existential rank of the percipient, the more complete the resulting pleasure will be. On this basis, transcendent pleasure has been analyzed as a pleasure resulting from the perception and intuition of existential perfection and connection with the Absolute Perfection.

The research findings show that, based on the foundations of Transcendent Theosophy, the human being is a creature in the process of becoming and evolution, and his motion is ultimately directed toward existential actuality and perfection. Therefore, the ultimate goal of the human being cannot be a purely material, limited, and transient affair. The final destination must be commensurate with the human existential reality and the high capacities of the soul. In the meantime, pleasure also acquires a deeper meaning than a fleeting sensation; for in higher ranks, pleasure is coupled with the perception of perfection.

The most important finding of the article is that "transcendent

pleasure" can be considered representative of the final rank of human felicity. This pleasure is the result of perceiving existential perfection and drawing near to the source of perfection, namely Almighty God. Therefore, transcendent pleasure finds meaning not in opposition to perfection and divine proximity, but in connection with them. The further a human being advances along the path of existential perfection and detaches from lower ranks of material attachments, the greater the capacity he finds to perceive truth and enjoy superior pleasures. The examination of rival viewpoints also showed that concepts such as perfection, proximity, and annihilation, although holding an important place in the Islamic philosophical and mystical tradition, each face limitations on their own. Some of them are too abstract for the general audience, and others do not establish a direct and clear connection with the human motivational structure. In contrast, pleasure possesses intrinsic desirability, and human beings naturally pursue it. This very characteristic enables the concept of pleasure, if properly explained, to also account for human driving force. Of course, the intention behind this statement is not the endorsement of material hedonism.

In sum, the findings of the research demonstrate that the theory of "transcendent pleasure" can bridge two essential needs in the discussion of human telos: rational explanation and motivational power. Based on Transcendent Theosophy, this theory considers the human desire for pleasure, at its deepest level, as a manifestation of his existential motion toward perfection. Consequently, human motion toward God and Absolute Perfection does not mean ignoring human desire and will; rather, it is the realization of his most complete and enduring desideratum. From this perspective, transcendent pleasure can provide a framework for understanding human ultimate felicity wherein existential perfection, knowledge, divine proximity, rationality, and inner motivation are linked together.



لذت متعالی به مثابه غایت نهایی انسان در حکمت متعالیه



علیرضا کوهشکن^۱ سید روح‌اله نورافشان^۲ محمدحسین زارعی رضائی^۳

۱. دانشجوی دکتری مدرسی اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

alirezakooohshekan7005@gmail.com

۲. دکتری مبانی نظری اسلام، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

s.r.noorafshan@ut.ac.ir

۳. استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

zareii435@cfu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	پژوهش حاضر باهدف تبیین و اثبات «لذت متعالی» به عنوان غایت نهایی انسان بر پایه مبانی حکمت متعالیه نگاشته شده است. مسئله اصلی آن است که چگونه می توان میان دو بُعد عقلانی و انگیزشی در غایت شناسی انسان پیوندی منسجم برقرار کرد. در پاسخ به این پرسش، مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا بر داده های کتابخانه ای، نخست مفهوم لذت و غایت را در منظومه حکمت متعالیه تبیین می کند، سپس نشان می دهد که لذت متعالی نه حالت حسی و انفعالی، بلکه ادراک شهودی کمال وجودی است. بدین سان، میل فطری انسان به لذت، نمود همان حرکت وجودی او به سوی کمال تام خویش تلقی می شود. مقایسه نظریه پیشنهادی با رویکردهای رقیب مانند قرب، فنا و کمال نشان می دهد که هرچند آنها واجد ارزش فلسفی و عرفانی اند، اما فاقد جامعیت مفهومی و قدرت محرک استناد: کوهشکن، علیرضا؛ نورافشان، سید روح‌اله؛ زارعی رضائی، محمدحسین. (۱۴۰۵). لذت متعالی به مثابه غایت نهایی انسان در حکمت متعالیه. نقدونظر، ۳۱(۳)، صص ۱۹۰-۲۲۰.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73371.2304>



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»

لازم برای تبیین غایت نهایی انسان هستند. نتیجه اینکه نظریه «لذت متعالی» می‌تواند شکاف میان خوانش‌های صرفاً عقل‌محور و نظریات عاطفه‌محور را پر کند و الگویی فلسفی و درون‌دینی از غایت انسانی ارائه دهد که هم از استحکام عقلانی برخوردار است و هم بر انگیزش ذاتی و مطلوبیت درونی انسان تکیه دارد.



موضوع غایت‌شناسی انسان^۱ همواره یکی از کهن‌ترین و اساسی‌ترین مباحث در حوزه‌های فلسفه، الهیات، اخلاق و حتی روان‌شناسی بوده است. تبیین هدف نهایی خلقت، نه تنها به ساختار هستی‌شناختی انسان و جایگاه او در نظام آفرینش معنا می‌بخشد، بلکه مستقیماً بر سیستم ارزش‌گذاری اخلاقی، انگیزه‌های رفتاری و جهت‌گیری‌های غایی او تأثیر می‌گذارد. پاسخ به این پرسش بنیادین، عملاً چارچوب مفهومی لازم برای ارزیابی حیات و تأمین نیروی محرکه اصلی برای حرکت و تکامل اجتماعی و فردی را فراهم می‌آورد. در تاریخ اندیشه، پاسخ‌های گوناگونی به مسئله غایت نهایی انسان ارائه شده است که هریک، با چالش‌های خاصی مواجه بوده‌اند. این نظریات را می‌توان به‌طور کلی به دو دسته تقسیم کرد: دسته نخست، نظریاتی که از جذابیت‌های عملی و قدرت انگیزشی بالایی برخوردارند (مانند لذت‌گرایی مادی)، اما در مواجهه با نقدهای عقلانی و فلسفی پایدار نیستند و از تبیین کمال وجودی و تعالی روح عاجزند. دسته دوم، نظریاتی که اغلب در سنت‌های فلسفی و عرفانی عمیق‌تر ریشه دارند (نظیر غایت‌انگاری عبودیت، خلیفه‌الهی، کمال و ...). این نظریات هرچند از توجیهات عقلانی برخوردارند، اما فاقد آن نیروی محرکه و شور عملی‌ای هستند که بتواند عموم انسان‌ها را به‌سوی فعالیت‌های دشوار اخلاقی و سیر و سلوک سوق دهد. این دوگانگی میان «توجیه عقلانی» و «قدرت انگیزشی»، یک خلأ نظری اساسی ایجاد می‌کند و نیاز به یک تبیین جامع را ضروری می‌سازد که بتواند هم‌زمان هر دو معیار را در بالاترین سطح تأمین کند. این پژوهش باهدف پرکردن این شکاف معرفتی، بر آن است تا مفهوم «لذت متعالی»^۲ را به‌مثابه غایت نهایی وجود انسان، در چارچوب نظری مکتب حکمت متعالیه ملاصدرا، مورد بازبینی و تحلیل قرار دهد. هدف این است که با تعریف مجدد لذت به‌عنوان حالتی که عین ادراک کمال وجودی است، مدلی غایی



1. Human Teleology

2. Transcendental Pleasure

معرفی شود که نه تنها از نظر براهین عقلی قابل دفاع است، بلکه از نظر انگیزشی نیز با هدف ذاتی انسان برای کسب مطلوبیت در تناقض نیست و دارای بالاترین ظرفیت، به ویژه برای عموم مردم است. تفاوت حیاتی این نظریه با رویکردهای لذت‌گرایانه سطحی، در تعریف ماهیت لذت و قلمرو آن است که به جای محدودماندن به حوزه‌های مادی، با ساختار وجودی و کمال روح انسان پیوند می‌خورد. نوآوری این تحقیق علاوه بر اصل موضوع آن، در تلفیق بعد انگیزش و گرایش «لذت» با مبانی وجودشناختی صدرایی است؛ به این معنا که اشتیاق ذاتی انسان به لذت، بازتابی از حرکت جوهری وجود او به سوی غایت کمال است؛ گرچه بیان لذت به عنوان ارزش ذاتی، از فیلسوفان یونان تا فلاسفه معاصر سابقه دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ «الف»، ص ۱۰۸)، آنچه این نوشتار را متمایز می‌کند تحلیل و تبیین آن براساس مکتب صدرایی و اسناد آن به مبانی صدرالمতألهین و همچنین نشان‌دادن وجه برتری آن بر دیگر عناوین فلسفی و دینی است که به عنوان غایت نهایی انسان مطرح شده‌اند.

در پیشینه پژوهش، یک تقسیم‌بندی چهارگانه ارائه می‌شود. سه دسته اول، به دلیل تعارض بنیادین با اصول اساسی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معادشناسی در تفکر اسلامی، از منظر فلسفه اسلامی فاقد اعتبار شناخته می‌شوند و بطلان آن‌ها با ارجاع به اصول اولیه مکتب اثبات می‌گردد. این سه دسته تنها جهت تکمیل چارچوب گونه‌شناختی، به اختصار معرفی می‌شوند و نقد تطبیقی مفصل با آن‌ها در این مقاله انجام نمی‌شود. دسته چهارم شامل نظریاتی است که بر پایه غایت الهی شکل گرفته‌اند و در چارچوب فلسفه اسلامی، به عنوان نظریات اصلی مورد بررسی قرار می‌گیرند و نقاط قوت و ضعف آن‌ها در قیاس با «نظریه مختار» (لذت متعالی) ارزیابی می‌شود.

الف) رویکرد نفی هرگونه غایت:^۱ برخی متفکران منکر هرگونه غایت برای حیات انسانی هستند و معتقدند زندگی ذاتاً فاقد معنا است و چیزی جز تکرار ملالت‌آور امور نیست (Smith, 2020. p. 186). این رویکرد گاه به بن‌بست‌های وجودی می‌انجامد و مسئله



1. Nihilism



خودکشی را پیش می‌کشد، مانند نمونه بارز آلبر کامو (Eagleton, 2008, p. 17756).

ب) رویکرد هدف مادی:^۱ این نظریه غایت زندگی را تنها در امور مادی جست‌وجو می‌کند (Wolfson, 1976, p. 117). براساس این دیدگاه، سعادت فردی با دستیابی به سلامت جسمی کامل، شغل مناسب، امنیت شغلی و تمامی امکانات رفاهی مادی تعریف می‌شود و نیازی به هدفی فراتر از این مؤلفه‌ها نیست (نورالهی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۲۳۷). سارتر، در رویکرد اگزیستانسیالیستی خود، غایت مطلق را رد می‌کند و آن را درون سوژه انسانی قرار می‌دهد (سارتر، ۱۹۴۶م، ص ۴۷).

ج) رویکرد هدف غیرالهی:^۲ این دیدگاه غایت حیات را فراتر از سطح امور مادی و طبیعی می‌داند؛ اما تفسیر آن از امور فراطبیعی، فاقد بُعد الهی است. غایت در این رویکرد به اموری نظیر شهرت، قدرت، محبوبیت و نام نیک تقلیل می‌یابد و به ساحت الهی ارتباطی پیدا نمی‌کند (عارفی، ۱۴۰۲، ص ۲۷). نیچه با مفهوم «مرگ خدا» هر غایت فرامادی الهی را نفی می‌کند و انسان را به خلق ارزش‌ها و اهداف خود (مانند ابرانسان) فرا می‌خواند (نیچه، ۱۸۸۲م، ص ۱۶۰).

د) رویکرد هدف الهی:^۳ این دیدگاه تأکید می‌کند که غایت حیات باید در سطحی متعالی، فرامادی و فراطبیعی بازایی شود که این امر تنها از طریق پیوند دادن حیات به یک موجود کامل مطلق، یعنی خدای متعال، میسر است. فلاسفه و اندیشمندان الهی دیدگاه‌های پرشماری در پاسخ به هدف آفرینش انسان مطرح کرده‌اند که در این نوشتار، با نظریه مختار (لذت متعالی) مقایسه خواهند شد.

بررسی پیشینه پژوهش در زمینه «لذت» و «غایت و هدف»:

در دسته «لذت»، مقاله گنجی‌پور و همکاران (۱۴۰۰) اقسام و عوامل لذت و سعادت را بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که سعادت وابسته به کمال است؛ اما الزاماً به معنای خود کمال نیست. همچنین مقاله محمدی منفرد و همکاران (۱۳۹۸) عالی‌ترین

1. Material purpose

2. Supernatural purpose

3. Divine purpose

لذت را به لذائد عقلی نسبت می‌دهد و تأثیر لذائد مادون عقل از ارزش‌های اخلاقی را بیان می‌کند.

در دسته «غایت و هدف»، مقاله‌ی زمانیان (۱۴۰۳) معناداری حیات انسانی را از طریق پذیرش خداوند به عنوان حقیقتی نامتناهی تبیین می‌کند. همچنین مقاله‌ی مصباح یزدی (۱۳۹۱) بر اهمیت رضوان الهی به عنوان اوج شیدایی بنده تأکید دارد. دیگر مقالات، شامل مباحثی و همکاران (۱۳۹۷)، عاشوری و شریفی (۱۳۹۹) و ملاحسنی و جوادی (۱۴۰۲) به تحلیل ویژگی‌ها و وحدت غایت نهایی انسان می‌پردازند. در هیچ‌یک از آثار پیشین، «لذت متعالی» به عنوان «غایت نهایی» انسان بر مبنای مبانی حکمت متعالیه به طور نظام‌مند مورد بررسی قرار نگرفته است. این پژوهش، ضمن مقایسه و نقد دیدگاه‌های رقیب، با تأکید بر تمایز میان لذت متعالی و لذت مادی، به بررسی عمیق‌تری درباره‌ی شواهد معتبر درون‌دینی می‌پردازد.

۱. جایگاه غایت در حکمت متعالیه

در فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه، مفهوم غایت، از بنیادی‌ترین اصول فهم هستی و حرکت به شمار می‌آید. غایت نه تنها یکی از اقسام علل اربعه، بلکه عنصری است که به حرکت، معنا می‌بخشد. از منظر صدرا، در نظام وجودی، هیچ پدیده‌ای را نمی‌توان یافت که در سیر از قوه به فعل، بی‌جهت و بی‌غایت باشد؛ زیرا نفس حرکت، جهت‌مندی ذاتی دارد و این جهت همان «غایت» است که علت تحقق و استمرار آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۸۹). ملاصدرا در بسط مفهوم «حرکت جوهری» نشان می‌دهد که وجود متحرک، حقیقتی سیال و پویاست و همه‌ی مراتب آن در صیورورت دائم‌اند؛ از این رو حرکت به مثابه‌ی یک سیر وجودی از «قوه» به «فعل» تفسیر می‌شود که در هر مرتبه‌اش نوعی میل به کمال نهایی نهفته است. در حکمت متعالیه، مفهوم «غایت» از ارکان اصلی تبیین افعال و حرکات (اعم از طبیعی و ارادی) به شمار می‌آید. در این نظام فلسفی، غایت دارای دو معنای متمایز است که هریک ناظر به بُعد خاصی از رابطه‌ی میان فاعل و فعل است: ۱) «ما ینتهی الیه الحركة»: در این معنا، غایت همان نقطه‌ی پایانی یا





منتهی الیه حرکت است؛ جایی که حرکت به آن ختم می‌شود. از حیث وجودی، این غایت پس از خود حرکت تحقق می‌یابد و نتیجه فعلیت یافتن تدریجی قوه است. به تعبیر دیگر، این غایت «تبعی طبیعی حرکت» است و میان فاعل مختار (دارای اراده و قصد) و فاعل غیرمختار (مانند قوای طبیعی) مشترک است؛ برای نمونه، درخت کامل، «غایت» حرکت طبیعی دانه در فرایند رویدن است. ۲) «ما لِأَجْلِهِ الْحَرَكَةُ»: در این معنا، غایت اگرچه نقطه پایان حرکت است، اما «تقدم علمی و ارادی» بر فعل دارد؛ زیرا فاعل مختار قبل از فعل، آن را تصور کرده و حرکت را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد. در این قسم، غایت پیش از فعل در علم و نیت فاعل تحقق دارد؛ از این رو این قسم مختص فاعل مختار است؛ زیرا مستلزم علم و آگاهی پیشینی فاعل به نتیجه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۵۰).

در این پژوهش، «غایت» با معنای دوم مدنظر است؛ بدین سان، پرسش محوری ما این است که نقطه مطلوب و نهایی حرکت اختیاری انسان، در علم پیشین الهی چه بوده است؟

۲. تحلیل لذت در فلسفه صدرایی

ملاصدرا در آثار خود، به ویژه الأسفار الأربعة، تحلیل عمیق و جامعی از لذت و ألم ارائه می‌دهد و این مفاهیم را در پیوندی مستقیم با «ادراک» و «کمال وجود» تعریف می‌کند. او لذت را به عنوان عین ادراک کمال وجودی تبیین می‌کند و به این نکته اشاره می‌کند که هر موجودی از مراتب مختلفی از وجود برخوردار است و در نتیجه، مراتب لذت نیز تابع شدت و ضعف وجود خواهند بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۵۵). لذت حسی (لذت نازل) متعلق به بدن و قوای طبیعی انسان است. این لذت عمدتاً ناشی از رفع نقص و بازگشت به حالت اعتدال است، مانند احساس شیرینی ناشی از رفع تشنگی. با این حال، این نوع لذت بیشتر به تأمین وجود و رفع فقدان مرتبط است و به همین دلیل، ناپایدار و زودگذر است. لذت حسی نه تنها متغیر و فانی است، بلکه به دلیل ارتباطش با مرتبه وجودی ماتریالیستی، به طور دائمی فرد را به احساس نبود و نقص وابسته می‌کند. در کانون توجه ملاصدرا، «لذت متعالی» قرار دارد که به عنوان لذت کمالی یا لذت

ادراکی شناخته می‌شود. این لذت ریشه در قوای عالیه نفس، به‌خصوص عقل نظری دارد، و زمانی حاصل می‌شود که نفس انسان به ادراک حقایق کلی، معقولات انتزاعی، و شهود ذات و اسمای الهی نائل می‌آید. در واقع، لذت متعالی بازتاب کمال وجود است و به دلیل ارتباطش با امور کلی و مجرد، از ثبات نسبی بیشتری نسبت به لذت‌های حسی برخوردار است. هرچه مرتبه ادراک به‌سوی عقل فعال و خالق هستی نزدیک‌تر باشد، این لذت کامل‌تر و غنی‌تر خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹).

ملاصدرا به‌طور مشخص لذت متعالی را به‌عنوان غایت نهایی وجود انسان معرفی می‌کند. این غایت به فعلیت تمام کمالات ممکن برای هر مرتبه وجودی منتهی می‌شود و تحقق آن در انسان به معنای رسیدن به مقام قرب الهی و معرفت کامل است. از آنجاکه لذت متعالی، خود تجلی ادراکی قرب و کمال است، ظرفیت آن را دارد تا در مقام شاخص نهایی سنجش غایت‌مندی حیات انسان قرار گیرد. لذت متعالی در مقام معیار غایت‌مندی زندگی، تضمین‌کننده این حقیقت است که مسیر تکاملی انسان، افزون‌بر واقعیت‌های مادی، معطوف به کمالات معنوی و الهی باشد. در این فرایند، هرچه انسان به درک لذات بالاتر و پایدارتر نائل شود، نسبت به کمال وجودی خود نیز آگاه‌تر خواهد بود؛ آگاهی‌ای که خود، کلید رهایی از رنج و نقصان‌های حسی است. در دیدگاه ملاصدرا، رابطه‌ای عمیق و پیچیده میان لذت، سعادت، کمال و قرب الهی وجود دارد. سعادت به‌عنوان وضعیت نهایی انسان، در پرتو کمال واقعی نمایان می‌شود. در این میان، لذت متعالی نشان‌دهنده رسیدن به این کمال است؛ به گونه‌ای که هرگاه انسان به لذت متعالی دست می‌یابد، هم‌زمان به کمال خود و نزدیکی بیشتر به خداوند نائل می‌شود؛ از این‌رو ادراک کمال ضمن ایجاد لذت، موجب کمال‌یافتگی در ادراک‌کننده نیز می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۲۳).

نفس موجودی دارای مراتب تشکیکی است و از طریق تعمیق در وجود و افزایش شدت وجودی خود، به لذت متعالی می‌رسد. هنگامی که نفس به کمال حقیقی می‌رسد، از بُعد مادی خود فاصله می‌گیرد و به مقام قرب الهی می‌پیوندد؛ این بدان معناست که حقیقت وجودی او در آن مقام با وضوح بیشتری نمایان می‌شود. بدین‌سان،





لذت ناشی از قرب به ذات الهی که کمال مطلق و فراتر از توصیف است، به عنوان غایت نهایی و برترین لذت معنوی تلقی می‌شود. در نهایت، از آنجا که عقل اعلی قوای مدرکه است و خداوند نیز کمال مطلق و اصلی‌ترین منشأ در مراتب وجود به شمار می‌آید، زمانی که عقل با این کمال مطلق مواجه می‌شود، به مرتبه‌ای از لذت مطلق و بی‌نظیر دست می‌یابد. ملاصدرا تصریح می‌کند که غایت لذت عقلانی، درک وجود مطلق، یعنی حق تعالی است، و این نقطه همان نقطه فرجامین سعادت انسانی است (گنجی‌پور و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۲۹۲).

۳. تبیین فلسفی لذت متعالی به مثابه غایت وجود

همان‌طور که گذشت، از نگاه حکمت متعالیه، لذت مفهومی است که ارتباطی مستقیم با «وجود» و «کمال وجودی» دارد، نه تنها یک حالت انفعالی نفسانی یا هیجانی. لذت، ظهور و شهود کمال وجودی است. هنگامی که یک موجود، چه در ساحت مادی و چه در ساحت مجرد، به کمال شایسته ذات خود دست می‌یابد، یا استعداد بالقوه‌ای در او به فعلیت می‌رسد، این فعلیت یافتگی به صورت درک درونی و شهودی برای او ظهور پیدا می‌کند که صدرا آن را «لذت» می‌نامد. بنابراین لذت از سنخ ادراک است و ادراک لازمه وجود مجرد، و از آن انفکاک‌ناپذیر است. تلاش انسان، خواه در کلان‌ترین برنامه‌ریزی‌ها و خواه خردترین اعمال، همواره بر محور واحد «کسب لذت» یا «دفع رنج» می‌چرخد. این اصل، از طریق مشاهده تجربی در هر عملی اثبات‌پذیر است. هر حرکتی، حتی خودکشی یا شهادت طلبی، در نهایت به سوی هدفی است که از منظر فاعل، «دفع رنج شدیدتر» یا «لذت برتر» را در پی دارد. این امر نشان می‌دهد که «لذت» تنها یک کیفیت نفسانی نیست، بلکه می‌تواند یک اصل حاکم بر هدف‌های انسانی است.

وقتی کمال در نگاه ملاصدرا، حقیقتی وجودی و سازگار است که با تحصیل آن، مرتبه وجودی فاعل ارتقا می‌یابد و لذت، آگاه‌شدن نفس از این سازگاری و انطباق وجودی خود با کمال متناسب است (درست برعکس رنج که نشانه ناسازگاری و عدم

تطابق است)، این پیوند ذاتی، وجه عقلانی دفاع از لذت به مثابه غایت نهایی را فراهم می‌آورد. از آنجاکه هر موجودی در حرکت است و غایت هر حرکتی وصول به کمال است و لذت ادراک همان نقطه پایانی است، پس طلب لذت، در واقع، تجلی طلب ذاتی وجود به سوی کمال خود است؛ از این رو معرفی «لذت متعالی» به عنوان غایت نهایی انسان، دارای ویژگی‌های مهمی است: نخست، دارای مفهومی واضح است؛ زیرا بر تجربه همگانی طلب لذت بنا شده است؛ دوم، پیوند عمیق «لذت» با بعد گرایشی و عاطفی، بالاترین جذابیت را دارد و می‌تواند محرک خوبی برای افعال و غایات میانی باشد؛ سوم، از نظر عقلی کاملاً قابل دفاع است؛ زیرا لازمه منطقی حرکت وجودی انسان به سوی کمال است. این غایت، انسان را به سوی تعالی وجودی هدایت می‌کند که در آن، بالاترین سطح ادراک حضوری و آرامش پایدار محقق می‌شود.

اما اشکال مهمی که در این میان مطرح می‌شود این است: اگر لذت، ادراک کمال باشد، و کمال وجود مسانخ و سازگار، از آنجاکه هر موجودی با خود بیشترین مطابقت و سازگاری را دارد، باید انسان بیشترین لذت را از ذات خود ببرد؛ در حالی که اغلب از امور خارجی (غذا، علم، مقام) لذت می‌برد؟

باید گفت در حکمت متعالیه، ادراک حضوری، حتی ادراک وجود خود و کمالات آن، به التفات و توجه نیازمند است. ما به طور پیش فرض و روزمره، توجه خود را به سوی قوای فعال و متعلقات خارجی (ادراکات حسی و خیالی) معطوف می‌داریم؛ از این رو لذت ناشی از درک «ذات» ما پنهان می‌ماند، مگر در شرایط بحرانی یا تمرینات عالی عرفانی که توجه از عالم خارج به درون معطوف می‌شود. لذت ناشی از درک کمالات جزئی یا لذت‌های حسی نیز در واقع تراحم لذت‌ها را به همراه دارد؛ یعنی لذت یک بخش (مانند لذت خوردن) ممکن است مانع لذت بخش دیگر یا لذت عالی‌تر (لذت روحی) شود. لذت متعالی دقیقاً در نقطه‌ای قرار می‌گیرد که این تراحم‌ها برطرف می‌شود و بالاترین مرتبه کمال که همان کمال مطلق و لایتناهی است، مورد ادراک قرار می‌گیرد. این کمال همان ذات باری تعالی است که به واسطه علم حضوری درک می‌شود. این ادراک، دیگر تنها یک لذت موقتی نیست که به امر مادی یا نسبی وابسته





باشد، بلکه لذت حاصل از اتصال به منبع تمام کمالات است. هنگامی که لذت بر رنج غالب شود و دوام یابد، سعادت نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ «الف»، ص ۱۶۱)؛ از این رو سعادت‌مند کسی است که وسایل لذت مداوم برای او فراهم باشد. این فراهم شدن مداوم، تنها از طریق اتصال به کمال نامتناهی امکان‌پذیر است.

۳-۱. تفاوت این پاسخ با رویکرد مادی

در صورتی که موجودیت، دارای مراتب و ساحت‌های گوناگون باشد و لذات مرتبط با این مراتب، با یکدیگر تراحم پیدا کنند، عقل براساس اصل ضرورت، انتخاب ارزشمندترین لذت را تجویز می‌کند. از منظر عقل نظری، ارزش هر لذت تابع دو مؤلفه اساسی است: شدت (کیفیت) و مدت (دوام) آن. هر اندازه لذتی از این دو ویژگی بیشتر برخوردار باشد، ارزش بالاتری دارد. عقل حکم می‌کند کمالی که به ساحت اصیل و عالی موجود مربوط است، لذت برتر را به همراه دارد. از آنجا که حقیقت اصیل انسان، روح مجرد اوست که از محدودیت‌های جسمانی مصون است، برترین لذت‌های انسانی، لذت‌های روحی و معنوی هستند. علاوه بر این، روح به دلیل بقا و ابدیت، واجد دوام است و لذات روحی از حیث زمان نیز بر لذات زودگذر مادی برتری دارند (مصباح و عبودیت، ۱۳۹۹، ص ۲۰۷). بنابراین در موارد تراحم، ترجیح لذات روحی حکم صریح عقل است.

این مبنای عقلی در وحی نیز آمده است. قرآن کریم به روشنی بر ملاک‌های شدت و مدت تأکید می‌کند و می‌فرماید: «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى؛ بلکه شما زندگی دنیا را ترجیح می‌دهید، در حالی که آخرت بهتر و پایدارتر است» (اعلی، ۱۶-۱۷) که «خیر» ناظر به کیفیت و شدت برتر لذات اخروی، و «ابقی» اشاره به دوام و پایداری آن دارد؛ از این رو قرآن ترجیح لذات دنیوی در شرایط تراحم را خطای داوری عقل عملی می‌داند. وجود تراحم میان لذات، ویژگی ذاتی انسان و عالم طبیعت است، و انتخاب آگاهانه لذت برتر در این تراحم‌ها، مسیر کمال و تعالی وجودی انسان را ممکن می‌سازد.

در تحلیل دقیق‌تر، برترین و شدیدترین لذت ممکن برای مخلوق، لذتی است که از قرب الهی به دست می‌آید؛ زیرا خداوند کامل مطلق است و قرب به او به معنای افزایش مرتبه وجودی و شدت وجودی انسان است؛ هرچه موجودی در هستی کامل‌تر شود، تناسب بیشتری با کامل مطلق می‌یابد و به او «نزدیک‌تر» می‌گردد. عقل از تحلیل صفات الهی نیز به همین نتیجه می‌رسد: خداوند حکیم و محب، آفریننده انسان برای رسیدن به بیشترین کمال و لذت ممکن است.

بنابراین هدف نهایی آفرینش انسان، کسب بیشترین لذت ممکن است؛ مقصودی که در شرایط عدم تراحم، امکان بهره‌مندی از هر دو نوع لذت (مادی و معنوی) را فراهم می‌آورد؛ اما در موارد تراحم، عقل سلیم و وحی الهی ترجیح لذت معنوی و اخروی را لازم می‌دانند. این نگرش، علاوه‌بر تبیین عقلانی غایت دین، جاذبه‌ای ژرف به‌سوی خداوند در انسان پدید می‌آورد و انگیزه او را برای حرکت در مسیر دین تقویت می‌کند.

در پاسخ به این پرسش که چرا دین از برخی اعمال لذت‌بخش نهی کرده و به تکالیف دشوار امر نموده است، می‌توان گفت که در همه این موارد، تراحمی میان لذت‌های مادی و لذت‌های برتر معنوی وجود دارد. دین در این شرایط، صرفاً آگاهی‌بخش به این تراحم‌ها و راهنمای انتخاب لذت پایدارتر است؛ بدین‌سان، دین نه مانع لذت، بلکه راهنمای انتخاب لذت برتر است. این مفهوم در فقه اسلامی با قواعدی چون «السمعیات الطاف فی العقلیات» و «الواجبات الشرعیة الطاف فی الواجبات العقلیة» بیان می‌شود. این حقیقت در بیانات معصومان علیهم‌السلام نیز آمده است. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «چه بسا صبری اندک که شادی طولانی را در پی دارد و چه بسیار لذتی کوتاه که اندوهی ماندگار برجای می‌گذارد» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۲). امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز در وصف متقین می‌فرماید: «روزهای کوتاهی صبر کردند تا راحتی درازمدتی به دست آورند؛ تجارتی پرسود که پروردگارشان آن را میسر ساخت» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰۴). در مواردی که تراحمی وجود ندارد، دین توصیه‌های فراوانی برای بهبود بهره‌مندی از لذات مادی (سلامت، تغذیه، روابط) ارائه کرده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۱). امام





کاظم علیه السلام نیز بر اختصاص زمانی برای لذت حلال برای حفظ توان ادای وظایف تأکید کرده‌اند (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۹). بنابراین دین برنامه‌ای جامع برای دستیابی به بیشترین لذت ممکن است؛ برداشتی که دارای آثار تربیتی و اخلاقی عمیقی در حیات فردی و اجتماعی انسان خواهد بود.

۴. مستندات دینی

با تبیینی که گذشت، می‌توان مدعی شد که غایت نهایی انسان وصول به لذتی است که از قرب و شهود الهی برمی‌خیزد؛ لذتی که در حکمت متعالیه، از آن با عنوان «لذت متعالی» یاد می‌شود و در نصوص دینی نیز به گونه‌ای روشن مورد تأیید قرار گرفته است. تعبیرهای قرآن و دعاها و روایات نشان می‌دهند که کمال و لذت نهایی انسان در ادراک و حضور نزد خداوند است، نه در تمتعات جسمانی و زودگذر. قرآن کریم در توصیف بهشت می‌فرماید: «فِيهَا مَا تُشْتَهَى الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ نعمت‌های بهشتی آنچه را که نفس‌ها آرزو می‌کنند و چشم‌ها از آن لذت می‌برند، در بر دارد و این لذت پایدار است» (زخرف، ۷۱). از نگاه فلسفی، اشتیاق نفس به کمال مطلق در این آیه روشن می‌شود؛ زیرا میل نفس، از حبّ به وجود و کمال برمی‌خیزد. هنگامی که آیه از «خلود» سخن می‌گوید، دوام و بقا را به عنوان ویژگی لذت حقیقی آشکار می‌سازد. پس قرآن همان دو ویژگی بنیادین لذت متعالی یعنی شدت و دوام را در توصیف آخرت بیان کرده است.

در دعای کمیل آمده است: «فهنی یا الهی و سیدی و مولای صبرت علی عذابک فکیف اصبر علی فراقک؟»^۱ (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۴۷). در این بیان، درد حقیقی نه عذاب، بلکه فراق و دوری از خداست. رنج اصلی انسان، رنج نقصان وجودی و فقدان حضور الهی است، و همین معنا دلالت می‌کند بر اینکه لذت نهایی نیز در قرب به مبدأ هستی به دست می‌آید. هر چه وجود انسان کامل‌تر شود، ادراک او

۱. پس ای خدای من، ای سرور من و مولای من، به من عطا کن، من بر عذاب تو صبر کردم، پس چگونه بر جدایی تو صبر کنم؟

از کمال الهی عمیق تر و لذتش اصیل تر می گردد.

در حدیث معراج، خطاب به پیامبر ﷺ آمده است که اهل بهشت از خوراک و نوشیدنی لذت می برند، و «خواص» از یاد و گفت و گوی الهی بهره مندند: «يَا أَحْمَدُ إِنَّ فِي الْجَنَّةِ قَصْرًا.... فِيهَا الْخَوَاصُّ أَنْظَرُ إِلَيْهِمْ كُلَّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً فَأَكَلُهُمْ كُلَّمَا نَظَرَتْ إِلَيْهِمْ.... وَإِذَا تَلَذَّذَ أَهْلُ الْجَنَّةِ بِالطَّعَامِ وَالشَّرَابِ تَلَذَّذُوا أَوْلَيْكَ بِذِكْرِي وَكَلَامِي وَحَدِيثِي»^۱ (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۰). این روایت، درجات و جودی لذت را روشن می سازد؛ لذت حسی در مرتبه نازل، و لذت شهودی در مرتبه عالی قرار دارد. مقربان به واسطه اتحاد علم و وجود، لذت را در مقام ادراک ذات محبوب تجربه می کنند؛ لذتی که با هیچ لذت مادی سنجیدنی نیست؛ زیرا متعلقش خود حق تعالی است.

در مناجات عارفین آمده است: «إِلَهِي مَا أَلَذَّ خَوَاطِرُ الْإِلْهَامِ بِذِكْرِكَ عَلَى الْقُلُوبِ، وَ مَا أَحْلَى الْمَسِيرِ إِلَيْكَ بِالْأَوْهَامِ فِي مَسَالِكِ الْغُيُوبِ، وَ مَا أَطْيَبَ طَعْمَ حُبِّكَ وَ مَا أَغْذَبَ شُرْبَ قُرْبِكَ، فَأَعِدْنَا مِنْ طَرْدِكَ وَ إِبْعَادِكَ»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۵۰). این سخن، تجربه وجدانی لذت قرب است که در آن، ادراک محبت و ذکر الهی به صورت طعم و شرب توصیف می شود؛ یعنی کام دل با شهود خدایی شیرین می گردد. در ادامه همین مسیر، مناجات ذاکرین می گوید: «أَسْتَغْفِرُكَ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ بَغَيْرِ ذِكْرِكَ، وَ مِنْ كُلِّ رَاحَةٍ بَغَيْرِ أُنْسِكَ، وَ مِنْ كُلِّ سُورٍ بَغَيْرِ قُرْبِكَ»^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۵۱). این فراز مرز میان لذت حقیقی و مجازی را تعیین می کند. لذت هایی که در پیوند با خدا نیستند، ناپایدار و ناقص اند؛ زیرا وجودی مستقل از منبع هستی ندارند. تنها در یاد و انس و قرب الهی است

۱. ترجمه: «ای احمد! در بهشت قصری است که برگزیدگان در آن جای دارند؛ من هر روز هفتاد بار به آنان می نگرم و هر بار که به آنان می نگرم، با ایشان سخن می گویم... و در حالی که بهشتیان از خوردنی ها و نوشیدنی ها لذت می برند، آنان [آن برگزیدگان] از یاد من، کلام من و گفتگو با من لذت می برند.»
۲. ترجمه: خدای من، چه دل انگیز است آن افکار الهام بخشی که از یاد تو برمی خیزد؛ چه شیرین است آن سفری که با بال خیال به سوی تو و در گذرگاه های عالم غیب پیموده می شود؛ چه ناب است طعم عشق تو و چه گواراست جرعه ی قرب تو! پس ما را از اینکه از درگاهت رانده یا از تو دور گردیم، در پناه خود حفظ کن.
۳. از تو آموزش می طلبم برای هر لذتی که در غیر یاد تو، و از هر آسایشی که در غیر حضور تو، و از هر شادی ای که در غیر قرب تو باشد.





که لذت، تمام و راستین است. براین اساس، متون دینی نه تنها در تضاد با دیدگاه «لذت متعالی به مثابه غایت نهایی انسان» نیست، بلکه کاملاً می‌تواند مؤید آن باشد.

امام سجاد (علیه السلام) در مناجات مریدین رسیدن به خداوند را رهایی حقیقی و دائمی از رنج می‌داند و بالاترین لذت و نعمت را وصال الهی بیان می‌کند و آن را نه فقط از لذت‌های دنیا، بلکه از لذت‌های اخروی و بهشتی برتر می‌داند: «فَأَنْتَ لَا غَيْرَكَ مُرَادِي، وَ لَكَ لَا لِسَوَاكَ سَهْرِي وَ شَهَادِي، وَ لِقَاؤُكَ قُرَّةُ عَيْنِي وَ وَضْلُكَ مَنَى نَفْسِي، وَ إِلَيْكَ شَوْقِي وَ فِي مَحَبَّتِكَ وَلَهْي، وَ إِلَيَّ هَوَاكَ صَبَابَتِي، وَ رِضَاكَ بُغْيَتِي، وَ رُؤْيُكَ حَاجَتِي، وَ جَوَارِكَ طَلْبِي، وَ قُرْبُكَ غَايَةُ سُؤْلِي، وَ فِي مُنَاجَاةِكَ رَوْحِي وَ رَاحَتِي، وَ عِنْدَكَ دَوَاءُ عَلَّتِي وَ شِفَاءُ عَلَّتِي، وَ بَرْدُ لَوْعَتِي وَ كَشْفُ كَرْبَتِي يَا نَعِيمِي وَ جَنَّتِي يَا دُنْيَايَ وَ آخِرَتِي»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۴۷).

همچنین در مناجات مفتقرین، وصال و قرب الهی را مایه آرامش پایدار و رهایی از رنج بیان می‌کند و خداوند متعال را بالاترین هدفی می‌داند که ممکن است از سوی انسان مورد رغبت قرار گیرد: «وَ عَلَّتِي لَا يَبْرُدُهَا إِلَّا وَضْلُكَ، وَ لَوْعَتِي لَا يَطْفِئُهَا إِلَّا لِقَاؤُكَ، وَ شَوْقِي إِلَيْكَ لَا يَبُلُّهُ إِلَّا النَّظَرُ إِلَيَّ وَ جِهْكَ، وَ قَرَارِي لَا يَقْرُدُونُ دُئُوبِي مِنْكَ، وَ لَهْفَتِي لَا يَرُدُّهَا إِلَّا رَوْحُكَ، وَ سَقَمِي لَا يَشْفِيهِ إِلَّا طِبُّكَ، وَ عَمِّي لَا يَزِيلُهُ إِلَّا قُرْبُكَ فَيَا مُنْتَهَى أَمَلِ الْآمِلِينَ، وَ يَا غَايَةَ سُؤْلِ السَّائِلِينَ، وَ يَا أَقْصَى طَلِبَةِ الطَّالِبِينَ، وَ يَا أَعْلَى رَغْبَةِ الرَّاغِبِينَ»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۴۹).

۱. ترجمه: جز تو کسی را نمی‌خواهم و غیر از تو همدم و مونس دیگری ندارم؛ دیدار تو مایه روشنایی چشمان من و گفتگو با تو پناهگاه جان من است. اشتیاق و دلدادگی‌ام از آن توست و عشق و بی‌قراری‌ات در جانم جای دارد؛ جوانی‌ام وقف این عشق است و خشنودی‌ات آرزوی من؛ دیدار تو نیاز من و قرب تو مقصود جست‌وجوی من است. جان و آرامشم در هم‌سخنی با توست و درمان بیماری، شفای گناهان، تسکین درد و زوال اندوهم در کنار توست... ای مایه سعادت و بهشت من، ای دنیا و آخرت من.

۲. ترجمه: هیچ چیز عطش سوزان مرا جز وصال تو فرو نمی‌نشاند؛ هیچ چیز اندوه آتشین مرا جز دیدار تو خاموش نمی‌سازد؛ هیچ چیز اشتیاق مرا به تو جز نگرستن به سیمای تو سیراب نمی‌کند؛ هیچ چیز جز تقرب به تو مرا آرامش نمی‌بخشد؛ هیچ چیز جز روح تو عطش درونم را تسکین نمی‌دهد؛ هیچ چیز جز درمان تو درد مرا شفا نمی‌بخشد؛ و هیچ چیز جز قرب تو اندوهم را نمی‌زداید... ای نهایت امیدواران، ای غایت مطلوب درخواست کنندگان، ای هدف والای جویندگان و ای عالی‌ترین آرزوی مشتاقان.



در مناجات راغبین، از خداوند بهره‌وری و لذت‌بری از شهود الهی را طلب می‌کند:

«أَسْأَلُكَ ... أَنْ تُحَقِّقَ ظَنِّي بِمَا أُؤَمِّلُهُ مِنْ جَزِيلٍ إِكْرَامِكَ وَ جَمِيلٍ إِعْنَامِكَ، فِي الْقُرْبَى مِنْكَ وَ الزُّلْفَى لَدَيْكَ وَ التَّمَتُّعِ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۴۵-۱۴۶).

و در مناجات محبین، محبت الهی را شیرین‌ترین لذت معرفی می‌کند: «إِلَهِي مَنْ ذَا الَّذِي ذَاقَ حَلَاوَةَ مَحَبَّتِكَ فَرَامَ مِنْكَ بَدَلًا، وَمَنْ ذَا الَّذِي أَنْسَ بِقُرْبِكَ فَابْتَغَى عَنْكَ جَوْلًا»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۴۸-۱۴۹).

چنان‌که رنج انسان گرسنه و تشنه با خوردن و آشامیدن برطرف می‌شود و از غذا و نوشیدنی لذت می‌برد، امام صادق (ع) نیز روح انسان را چون گرسنه و تشنه‌ای می‌داند که رنج او فقط با محبت الهی برطرف می‌شود، بلکه لذت او از محبت الهی هیچ توقف و محدودیتی ندارد: «سَيَدِي أَنَا مِنْ حُبِّكَ جَائِعٌ لَا أَشْبَعُ، أَنَا مِنْ حُبِّكَ ظَمْآنٌ لَا أَرْوِي، وَ شَوْقَاهُ إِلَى مَنْ يَرَانِي وَ لَا أَرَاهُ»^۳ (سید بن طاوس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۵).

امیرالمؤمنین (ع) لذت دنیا را محدود و آمیخته با رنج می‌داند و فقط لذات اخروی را خالص تلقی می‌کند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ خَلْقَهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونُوا عَلَى آدَابٍ رَفِيعَةٍ وَ أَحْلَاقٍ شَرِيفَةٍ فَعَلِمَ أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا كَذَلِكَ إِلَّا بِأَنْ يَعْرِفَهُمْ مَا لَهُمْ وَ مَا عَلَيْهِمْ وَ التَّعْرِيفُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْأَمْرِ وَ النَّهْيِ وَ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ لَا يَجْتَمِعَانِ إِلَّا بِالْوَعْدِ وَ الْوَعْدُ وَ الْوَعْدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْتَّوْعِيدِ وَ الْوَعْدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالتَّوْعِيدِ وَ التَّوْعِيدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا تَسْتَهِيهِ أَنْفُسُهُمْ وَ تَلْذُّهُ أَعْيُنُهُمْ وَ التَّوْعِيدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِضِدِّ ذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَهُمْ فِي دَارِهِ وَ أَرَاهُمْ طَرَفًا مِنَ اللَّذَاتِ لِيَسْتَدِلُّوا بِهِ عَلَى مَا وَرَاءَهُمْ مِنَ اللَّذَاتِ الْخَالِصَةِ الَّتِي لَا يَشُوبُهَا أَلَمٌ أَلَا وَ هِيَ الْجَنَّةُ وَ أَرَاهُمْ طَرَفًا مِنَ الْأَلَامِ لِيَسْتَدِلُّوا بِهِ عَلَى مَا وَرَاءَهُمْ مِنَ الْأَلَامِ

۱. ترجمه: از تو می‌خواهم... که انتظارات مرا در خصوص آن سخاوّت فراوان و نیکویی زیبایی که از تو امید دارم، برآورده سازی؛ یعنی: قرب به تو، جایگاهی ارجمند در پیشگاهت، و لذّت دیدار تو.
۲. ترجمه: خدای من، کیست که شیرینی عشق تو را چشیده و آن‌گاه جایگزینی برای تو جسته باشد؟ و کیست که در قرب تو آرامش یافته و سپس خواسته باشد از تو روی برگرداند؟
۳. ترجمه: ای سرور من، از عشق تو سخت گرسنه‌ام و هرگز سیر نمی‌شوم؛ از عشق تو عطشناکم و هرگز سیراب نمی‌گردم. آه، چه اشتیاقی! او مرا می‌بیند، اما من او را نمی‌بینم.



الْخَالِصَةِ الَّتِي لَا يَشُوبُهَا لَذَّةٌ إِلَّا وَهِيَ النَّارُ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ تَرْوُونَ نَعِيمَ الدُّنْيَا مَحْلُوطاً بِمَحْنِهَا وَشُرُورِهَا مَمْرُوجاً بِكِدْرِهَا وَغُمُومِهَا»^۱ (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰۷).

امام صادق علیه السلام معرفت الهی را مستلزم بالاترین لذت و موجب رفع رنج و وحشت، تنهایی، ظلمت، ضعف و بیماری معرفی می‌کند: «لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَتَّعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَعِيمِهَا وَكَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقَلَّ عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطْنُونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ وَكُنْتُمْ بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ وَتَلَذُّوْا بِهَا تَلَذُّدُ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَانِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ آتِيسٌ مِنْ كُلِّ وَخْشَةٍ وَصَاحِبٌ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ وَنُورٌ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ وَقُوَّةٌ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وَشِفَاءٌ مِنْ كُلِّ سُقْمٍ»^۲ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۴۷).

۵. خوانش‌های بدلی

همان‌گونه که در بخش پیشینه اشاره شد، خوانش‌های بدلی نظریه مختار (لذت متعالی)، شامل دیدگاه‌هایی است که هرچند از استحکام عقلی و مبانی الهی معتبری برخوردارند،

۱. ترجمه: ای مردم، هنگامی که خداوند تبارک و تعالی مخلوقات خود را آفرید، اراده فرمود که آنها دارای آداب و رسوم نیکو و اخلاق والا باشند. او می‌دانست که آنها نمی‌توانند به این مهم دست یابند مگر با آگاه کردن آنها به حقوق و وظایفشان. و این آگاهی جز از طریق امر و نهی حاصل نمی‌شود و امر و نهی جز از طریق وعده و انذار با هم جمع نمی‌شوند. و وعده... و سوسه جز از طریق ترغیب حاصل نمی‌شود و تهدید جز از طریق ترساندن حاصل نمی‌شود. و سوسه جز از طریق آنچه نفس آنها می‌خواهد و آنچه چشم آنها را لذت می‌بخشد حاصل نمی‌شود و ترس جز از طریق عکس آن حاصل نمی‌شود. سپس آنها را در سرای خود آفرید و به آنها گوشه‌ای از لذت‌ها را نشان داد تا از آن لذت‌های خالصی را که در ورای آن است، لذت‌هایی که با درد آمیخته نیستند، استنباط کنند. و آن بهشت است و من گوشه‌ای از دردها را به آنها نشان می‌دهم تا از آن دردهای خالصی را که در ورای آنها است، دردهایی که با لذت آمیخته نیستند، که همان جهنم است، استنباط کنند. به همین دلیل، لذت‌های این دنیا را با آزمایش‌هایش و شادی‌هایش را با مشکلات و غم‌هایش در هم می‌آمیزی.
۲. اگر مردم فضیلت شناخت خداوند متعال و بزرگ را می‌دانستند، چشم به لذات و خوشی‌های زندگی دنیوی که خداوند به دشمنانش ارزانی داشته است، نمی‌دوختند. زندگی دنیوی آنها برایشان بی‌ارزش‌تر از آن چیزی بود که با پاهایشان بر آن قدم می‌گذارند، و از شناخت خداوند متعال و بزرگ لذت می‌بردند و از آن با لذتی مانند کسانی که در باغ‌های بهشت جاودانند، بهره‌مند می‌شدند. شناخت خداوند متعال برای دوستان خدا، در هر تنهایی مایه آرامش، در هر انزوا همدم، در هر تاریکی نوری، در هر ضعفی مایه قوت و در هر دردی درمانی است.

اما در مقایسه با نظریه مختار جایگاه ثانوی دارند. نظریه مختار به سبب برخورداری از ویژگی‌هایی چون پیوند عمیق با بعد انگیزشی انسان، شفافیت مفهومی و بی‌نیازی از استدلال‌های پیچیده فلسفی، به عنوان تبیین برگزیده انتخاب شده است. در این بخش، خوانش‌های بدیل با وجود پشتوانه عقلانی و مقبولیت نظری‌شان در مقایسه با ویژگی‌های نظریه مختار مورد تحلیل و ارزیابی تطبیقی قرار می‌گیرند.

۵-۱. بندگی و عبادت خداوند

این پاسخ در ادبیات دینی تکرار شده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ من جن و انسان را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند» (ذاریات، ۵۶). بعضی مفسران معاصر آن را به عنوان هدف غایی از خلقت انسان بیان کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۳۸۷).

بررسی:

نقطه ضعف: خلط میان هدف میانی و نهایی

بندگی و عبادت خداوند یک هدف میانی است، نه هدف نهایی؛ زیرا عقل همچنان می‌تواند پرسد که هدف از بندگی خدا چیست؟ یا چرا باید خداوند را عبادت کرد؟ قرآن نیز بر این مطلب صحه گذاشته و در جای دیگر، بندگی را راه مستقیم معرفی می‌کند: «وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ؛ و اینکه مرا پرستید که راه مستقیم این است؟» (یس، ۶۱). واضح است که راه، غیر از مقصد است، و این تعبیر به دنبال بیان غایت نهایی نیست.

۵-۲. کمال

این تعبیر در کلمات دانشمندان، از جمله ابن سینا (۱۴۰۰ق، ص ۲۶۲) و ملاصدرا (۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۵) پرتکرار است (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۳۹۳)؛ گرچه تفاسیر متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند. به نظر می‌رسد هر کسی به اجمال با معنای کمال آشناست؛ اما می‌توان آن را به معنای یک حقیقت وجودی سازگار و متناسب دانست که با داشتن آن، وجود





انسان فزونی می‌یابد و برتر می‌شود. با تأمل در مفهوم کمال روشن می‌گردد که کمال به معنای کلی آن و فارغ از اینکه مصداق آن چیست، ذاتاً و به‌خودی‌خود مطلوب و دارای ارزش است؛ از این‌رو پرسش از چرایی ضرورت دستیابی به کمال، از نظر عقلی، بی‌معناست (الهی‌راد، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰). از این جهت معرفی «کمال» به‌عنوان غایت نهایی، با «لذت متعالی» مشترک است. منشأ خواستن یک چیز در انسان، درک سنخیت، سازگاری، تناسب، مطابقت و هماهنگی با آن چیز است. این مطلب با تأمل در امیال و خواست‌های متنوع خود قابل تصدیق است. از سویی، نفس انسان موجودی مجرد است و قبل از هر چیز به خود علم حضوری دارد، و از آنجا که هر چیز بیشترین تطابق و سازگاری را با خود دارد (همان‌گونه که در فیزیک گفته می‌شود، هر جسمی با خود هم‌اندازه است)، هر انسانی ضرورتاً پیش و بیش از هر چیز، خود را دوست می‌دارد. در مرحله بعد، حب ذات سبب می‌شود، خواست او فقط به اموری تعلق گیرد که اضافه‌شدنشان به او، وجودش را فزونی و برتری می‌بخشند که به آن‌ها کمال گفته می‌شود؛ از این‌رو حب و گرایش به هر کمالی، شعبه‌ای از حب به ذات است. بنابراین آنچه مصداق سعادت و ارزش ذاتی و معیار سنجش ارزش کارهای اختیاری و صفات اکتسابی انسان است، کمال است که امر وجودی و واقعی است. به تعبیر دقیق‌تر و فلسفی، اساساً کمال و وجود دو مفهوم مساوق یکدیگرند (هم افرادشان و هم جهت صدقشان بر افراد یکسان است).

بررسی:

نقطه‌قوت: مطلوبیت ذاتی

از نقاط مثبت این دیدگاه، ارزش ذاتی کمال است. نیازی نیست از چرایی دستیابی به کمال پرسیده شود؛ زیرا مقصود بودن کمال در وجود انسان، نه امری قراردادی، بلکه امری ضرورت‌مند و درونی است؛ یعنی هر موجودی، به حکم ذات خود، به‌سوی کمال خویش حرکت می‌کند.

نقاط ضعف:

۱. ابهام در مفهوم: مفهوم کمال برای ذهن و درک عمومی انسان‌ها چندان روشن و



ملموس نیست. کمال مفهومی انتزاعی و فلسفی است؛ درحالی که «لذت» تجربه‌ای نزدیک، مستقیم و روشن برای همه انسان‌هاست. انسان می‌داند لذت چیست، آن را حس می‌کند و در زبان روزمره به کار می‌برد؛ ولی وقتی از «کمال» سخن گفته می‌شود، ذهن اغلب افراد نمی‌تواند به آسانی تصویری از آن بسازد و با آن ارتباط برقرار کند.

۲. عدم محرکیت: مفهوم کمال به تنهایی قادر به ایجاد انگیزش شورمندانه یا جاذبه لازم برای حرکت و عمل مستمر در انسان نیست، برخلاف «لذت متعالی» که دارای بُعد جاذبه‌ای ذاتی است و انسان با آن ارتباط عاطفی و انگیزشی برقرار می‌کند. در واقع، عموم انسان‌ها در مرتبه بعد از حب ذات، به کمالات ثانویه ذات خود و نقص ناشی از فقدان آن‌ها توجه می‌نمایند؛ با این تفاوت که این توجه، نه از جهت کمال و نقص بودن (که حیثیتی عقلی است)، بلکه از حیث لذت و رنج ملازم آن‌هاست؛ آن‌ها را می‌خواهند (به آن‌ها حب می‌ورزند) و انگیزه اصلی آن‌ها برای انجام یا ترک افعال هستند.

۵-۳. قرب الهی (التشبه بالباری)

صدرالمتألهین^۱ (۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳) و نراقی (۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۲) از این عنوان با عناوین دیگری، چون «التشبه بالباری» و «التشبه بالمبدأ» یاد کرده‌اند. در ادبیات دینی هدف بودن قرب الهی به قدری مسلم است که همه مسمانان، اعمال عبادی خود را به قصد تقرب الهی به جا می‌آورند.

بررسی:

نقاط ضعف:

۱. ابهام در مفهوم: عنوان قرب الهی نیز دارای ابهام است؛ زیرا بعد از اینکه به شخص توجه داده شود که مراد، نزدیکی مکانی نیست، تازه این پرسش به ذهن می‌رسد که «نزدیکی» به چه معناست و تبیین آن چیست؟ تبیین مفاهیم دقیق عقلی و فرامادی برای

۱. «اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني وإن شئت قلت نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية - ليحصل التشبه بالباري تعالى».



افرادی که با اصطلاحات فلسفی آشنایی ندارند، دشوار است. علاوه بر این، بعضی اسلام‌شناسان و فیلسوفان معاصر تصریح کرده‌اند که اساساً درک کُنه و حقیقت مفهوم قرب الهی ممکن نیست و اتفاقاً از آنجا که به وصف در نمی‌آمده است، فقط به بیان آثار آن بسنده کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۵۶)؛ از این رو نصوص دینی هم بیشتر به تشریح آثار قرب به خداوند پرداخته‌اند تا ذات و ماهیت آن. آیات و روایات فراوانی که به بیان نعمت‌های مادی و معنوی بهشتیان و رنج و عذاب‌های جهنمیان می‌پردازند، شاهد این مدعاست. دسته اول بیان آثار نزدیکی به خداوند، و دسته دوم آثار دوری از اوست.

۲. عدم محرکیت: مفاهیم دینی نظیر کمال، سعادت و قرب به خدا برای همه قابل درک نیستند و جاذبه‌ای ایجاد نمی‌کنند؛ از این رو آموزه‌های دینی با بیانی محسوس و جذاب و مُحَرِّک، مخاطب را به سوی قرب الهی فرا می‌خوانند. نعمت‌هایی همچون غذای لذیذ، جوی آب، درختان پر میوه و حوریان بهشتی، جلوه‌هایی از قرب خداوند که واقعیت دارند و در انسان حرکت ایجاد می‌کنند. در واقع، رضایت و قرب الهی در این نعمت‌ها جلوه می‌کند. بنابراین پرسش اصلی در اینجا است که این تعبیر دینی را از میان آثار فراوانش، باید با کدام لازمه و اثرش معرفی کرد تا عموم انسان‌ها بتوانند به بهترین شکل با آن ارتباط برقرار کنند؟ (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ «ب»، ص ۱۹۱).

۳. عدم مطلوبیت ذاتی: «تقرب به خداوند» از آن دست عناوینی نیست که از نظر عقلی و بدون هیچ پیش‌فرضی، مطلوبیت آن ذاتی باشد؛ از این رو باز جای این پرسش هست که «چرا باید به خدا نزدیک شویم؟»؛ برخلاف مفهوم لذت که با صرف تصور آن، شخص تصدیق می‌کند که به خودی خود برای هر کسی مطلوب است و معنا ندارد پرسیده شود «لذت را برای چه می‌خواهیم؟».

البته این تعبیر، خود از دو جهت مهم است و نباید از ادبیات دینی حذف شود: نخست، برای سنجش تحقق هدف نهایی انسان، ملاک ارائه می‌دهد؛ به این صورت که هر چه انسان به خداوند نزدیک‌تر شود، به کمال نهایی خود به عنوان انسان، نزدیک‌تر می‌گردد. دوم، در ضمن مسیر و جهت حرکت را هم مشخص می‌کند که تنها مسیر رشد و سعادت حقیقی، مسیری است که انسان را به خدا نزدیک کند.

۵-۴. فنا و شهود قلبی

صدرالمتألهین معتقد است هدف از آفرینش انسان، رسیدن به مقام فنا و علم حضوری و شهود قلبی خداوند و وابستگی به اوست: «العلم هو الأول و الآخر و المبدأ و المنتهى و الذى هو الغاية القصوى للعمل و السلوك على الصراط المستقیم هو نحو آخر من العلم و هو المشاهدة الحضورية و الاتصال العلمی المسمى بالفناء فى التوحید عند الصوفية»^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۳۱).

در این باره می‌توان گفت علم حضوری به خود، نحوه و لازمه وجود مجرد است؛ از این رو هر چه وجودش کامل تر شود، این علم قوی تر می‌گردد؛ زیرا از یک سو، عالم قوی تر شده، پس توان درک بیشتری یافته است و از سوی دیگر، معلوم کامل تر گشته و هر چه وجود معلوم قوی تر باشد، علم حضوری به آن شدیدتر است (مصباح و محمدی، ۱۳۹۹، صص ۴۶-۴۷). در علم حضوری به خود، عالم هم عین آن دوی دیگر است. در واقع، یک حقیقت خارجی است که از حیثیات مختلف، مفاهیم مختلف از آن انتزاع می‌شود. البته باید توجه داشت که این به معنای اعتباریت صرف نیست؛ زیرا این مفاهیم معقول ثانی فلسفی هستند و منشأ انتزاع آن‌ها خارجی است. از دیگر سو، معلول، حقیقتی جز عین ربط و وابستگی به علت خویش ندارد. بنابراین علم حضوری معلول به خویش، عین علم حضوری او به علت خود است؛ چون علم به عین ربط بودن مستلزم به علم به طرف ربط است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۹۳). نتیجه اینکه، هر چه علم حضوری به خویش کامل تر شود، علم حضوری به علت هم کامل تر می‌گردد.

بررسی:

نقاط ضعف:

۱. ابهام در مفهوم: این مفهوم از شرط شفافیت مفهومی لازم برای یک تبیین منسجم غایت‌شناختی برخوردار نیست؛ زیرا اصطلاح «فنا» غالباً با ابهام‌های وجودشناختی و

۱. ترجمه: معرفت، آغاز و انجام، مبدأ و نتیجه است... و آنچه هدف نهایی عمل و سلوک در صراط مستقیم است، نوع دیگری از معرفت است که همان شهود مستقیم و ارتباط علمی است که در نزد صوفیان، فنای در توحید نامیده می‌شود.





معرفت‌شناختی همراه است که فاقد تعریف دقیق و اجماعی است. علاوه‌بر این، تبیین «فنا» معمولاً مستلزم ورود به مباحث دقیق عرفانی، تحلیل قوای ادراک شهودی و اثبات مقدمات معرفت‌شناختی است.

۲. عدم محرکیت: در بُعد انگیزشی، درحالی که «لذت متعالی» به‌طور مستقیم محرک بعد رفتار است، مفهوم «فنا» که مستلزم نفی «خود» است، در سطح عامه، انگیزشی کم و غیرمستقیم ایجاد می‌کند و در نتیجه، پیوند آن با بعد انگیزشی انسان ضعیف است.

نتیجه‌گیری

براساس اصول بنیادین حکمت متعالیه، هدف نهایی هستی انسان، دستیابی به سطحی از آگاهی و حضور است که در آن، روح انسان می‌تواند کمال ذاتی خود را تحت پرتو نور وجود الهی مشاهده کند. این پژوهش نشان می‌دهد که «لذت متعالی» بهترین توصیف‌کننده این جایگاه است؛ لذتی که ماهیت حقیقی آن، نه یک حس زودگذر، بلکه ادراک شهودی از کمال هستی و اتصال با منشأ وجود است. مقایسه‌های تحلیلی با مفاهیم رقیب مانند «قرب»، «کمال» و «فنا» نشان داد که اگرچه این اصطلاحات در حوزه‌های عرفانی و مذهبی اهمیت ویژه‌ای دارند و شایسته حذف نیستند، در تبیین غایت نهایی، از قدرت انگیزشی کافی برخوردار نیستند. «لذت متعالی» فراتر از یک نظریه صرفاً اخلاقی یا عرفانی، به‌عنوان تبیینی فلسفی و هستی‌شناختی برای هدف نهایی انسان مطرح می‌شود که هم جنبه عقلانی و هم نیروی محرک زندگی بشر را در خود ادغام می‌کند و تصویری یکپارچه از سعادت قصوای انسانی ارائه می‌دهد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول (تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

الهی‌راد، صفدر. (۱۳۹۹). انسان‌شناسی (چاپ هشتم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد (چاپ سوم). تهران: انتشارات الزهرا.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). مفاتیح الحیاة (چاپ بیست و پنجم). قم: نشر اسراء.

دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ق). إرشاد القلوب إلى الصواب (ج ۱). قم: الشریف الرضی.

زمانیان، بهمن. (۱۴۰۳). حکمت متعالیه و مسئله معناداری و عدم معناداری در زندگی بشری. آموزه‌های

فلسفه اسلامی، ۱۸ (۳۳)، صص ۱۲۹-۱۴۷. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6131.1533>

سارتر، ژان پل. (۱۹۴۶م). اگزیستانسیالیسم و اومانیزم (مترجم: مصطفی رحیمی). تهران: انتشارات نیلوفر.

سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶). الإقبال بالأعمال الحسنة (ج ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. قم: هجرت.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية (مصحح: سید

جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة

الأربعة (مقصود: محمدی، ویراستار، ج ۱، ۲). تهران: مؤسسه بنیاد حکمت اسلامی صدرا.





صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۹، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج (ج ۱). مشهد: نشر مرتضی.
 طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.

طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد (شارح: علامه حلی، ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عارفی، عباس. (۱۴۰۲). معنای زندگی از دیدگاه علامه مصباح یزدی. معرفت فلسفی، ۲۰ (۷۹)، صص ۲۳-۴۰.

عاشوری، حمید؛ شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۹). ویژگی های هویت انسانی از نگاه ملاصدرا و دلالت های غایت شناسانه آن در اخلاق. معرفت اخلاقی، ۱۱ (۲)، صص ۵-۲۰.

عبودیت، عبدالرسول؛ مصباح، مجتبی. (۱۳۹۹). خداشناسی (چاپ ششم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

گنجی پور، زهرا؛ براتی، فرج الله؛ و امانی، میثم. (۱۴۰۰). رابطه لذت و سعادت از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا. پژوهش های فلسفی دانشگاه تبریز، ۱۵ (۳۵)، صص ۲۶۸-۲۹۲.

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2021.43028.2724>

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۸، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
 مباحثی، ایوب؛ ضمیری، محمدرضا. (۱۳۹۷). چگونگی کاربست عقل و شهود و بررسی

هماهنگی آنها در باب مسئله هدف نهایی زندگی از دیدگاه حکمت متعالیه. الهیات تطبیقی، ۹ (۲۰)، صص ۷۵-۹۴.
<https://doi.org/10.22108/coth.2019.113031.1195>

مباحثی، ایوب؛ ضمیری، محمدرضا؛ جمشیدی راد، محمدصادق؛ و مهدی فر، حسن. (۱۳۹۹). کاربست قرآن و عقل در باب هدف نهایی زندگی از دیدگاه حکمت متعالیه. مطالعات

قرآنی، ۱۱ (۴۲)، صص ۹۳-۱۲۳.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۹۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی. محمدی منفرد، زهرا، عباسی پور، محمد، و مهدی پور، حسن. (۱۳۹۸). بازخوانی حقیقت لذت در اندیشه اخلاقی ابن سینا و ملاصدرا. پژوهشنامه اخلاق، ۱۲(۴۳)، صص ۷-۱۸

مصباح، مجتبی؛ محمدی، عبدالله. (۱۳۹۹). معرفت‌شناسی (چاپ ششم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). به سوی او. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). مراتب قرب الهی و الگوی خداجویان. معرفت، ۲۱(۱۷۵)، صص ۵-۹.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴ «الف»). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی (چاپ پنجم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴ «ب»). پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی (چاپ پنجم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأملی. قم: کنگره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۱۲). تهران: دارالکتب الإسلامية.

ملاحسنی، فاطمه؛ جوادی، محسن. (۱۴۰۲). وحدت غایت نهایی انسان در آرای ملاصدرا. اندیشه دینی، ۲۳(۸۸)، صص ۹۷-۱۱۶. <https://doi.org/10.22099/JRT.2023.48497.2935>

نراقی، مهدی. (۱۳۸۳ق). جامع السعادات (ج ۱، چاپ هفتم). قم: اسماعیلیان.

نورالهی، سید محمد؛ قیوم‌زاده، محمود؛ و رضائی اصفهانی، محمدعلی. (۱۴۰۲). معنا و هدف زندگی در افق اندیشه مدرنیته و نقد آن بر اساس مبانی قرآنی. پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۱۳(۵۲)، صص ۲۲۳-۲۴۰.

نیچه، فردریش. (۱۸۸۲م). حکمت شادان (مترجم: سعید کامران). تهران: جامی (مصدق).



- Eagleton, T. (2008). *The meaning of life: A very short introduction*. London: Oxford University Press.
- Smith, W. D. (2020). *Essays on Deleuze* (M. J. Seiedi, Trans.). Tehran: Elmi wa Farhangi Publications.
- Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press.

Analytical Examination of the Capacities of Islamic and Christian Texts in Recognizing and Curbing Greed



Mohammadreza Asadi 

Assistant Professor, Department of Religions, Imam Khomeini Education and
Research Institute, Qom, Iran.
reza.shaer@gmail.com

Article Info	EXTENDED ABSTRACT
Article Type: Research Article history: Received: 2025/10/19 Revised: 2025/12/12 Accepted: 2026/07/23 Online Publication: 2026/09/23 Keywords: Islamic Ethics, Christian Ethics, Greed in Islam, Greed in Christianity, Self-sufficiency in Islam, Self-sufficiency in Christianity.	In the teachings of divine religions, there are abundant recommendations regarding the control of desires and behaviors, part of which aim to curb excess and greed in acquiring material wealth and pleasures. Greed—defined as inappropriate covetousness and expectation regarding the possessions of others—is one of the most significant moral vices that can be the source of numerous harms and problems for an individual and their surrounding community. Therefore, it is necessary to find appropriate and effective ways to curb extreme tendencies in the community of believers and to strengthen social justice and healthy coexistence. Examining the teachings of the two living and major religions of Islam and Christianity in this regard, and becoming familiar with their dimensions from the perspective of these two religions, in addition to revealing commonalities, can demonstrate the dimensions and subtleties related
Cite this article	Asadi, M. (2026). Analytical Examination of the Capacities of Islamic and Christian Texts in Recognizing and Curbing Greed. <i>Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection</i>, 31(3), pp. 221-249. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73076.2291



© **The Author(s)** ; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73076.2291>

to this issue so that the possibility of greater utilization of the truth can be provided.

New Work The present article is a comparative study of this subject in Islam and Christianity in order to uncover the capacities of the sacred texts of these two religions in recognizing and curbing greed. In this research, which is of a library-based type with a descriptive-analytical method, the following question has been examined: By recognizing and analyzing the teachings of the sacred texts of Islam and Christianity regarding greed, what message and capacity are obtained for utilization in the educational and moral system? To find a precise answer to this question, the topic of "greed" was analyzed in the sacred texts of Islam (the Quran and traditions) and the Holy Bible (the Old and New Testaments). In this study, after conceptualization, greed was first examined and analyzed in the sacred texts of Islam and then in the Bible, addressing cases such as the condemnation of greed and the praise of self-sufficiency (istighna), the origin of greed, the effects of greed and the consequence of the greedy, and finally the status of greed in the law of actions and the law of religions. The purpose of this research is to employ the educational and moral capacities of these two traditions to curb this vice in the communities of believers and to provide the groundwork for strengthening social justice and healthy coexistence.

The results, based on a comparative study of Islamic and Christian teachings, show that greed—as one of the malignant vices and disapproved moralities whose reality is coveting the possessions of others (as opposed to self-sufficiency)—has been prohibited in the sacred texts of Islam and Christianity. According to Islamic and Christian teachings, greed in its various levels and manifestations, such as greed for people's wealth, greed for non-mahram women, greed for specific social statuses and rights, and the like, is negative and breeds misery in this world and the hereafter. The negative nature of greed in Islam has been explained from three aspects: the aspect of it being a vice and an anti-value; the aspect of it being a spiritual and psychological disease; and the aspect of its incompatibility with the spirit of Islam, which is submission and trust (tawakkul). This matter has been explained differently in Christianity: the



نظر
ساز

سال سی و یکم، شماره ۳، ۱۴۰۵

aspect of it being a vice and an anti-value, and the aspect of it being contrary to the spirit of Christianity, namely love. Both religions have provided a good description of the nature of greed, and in Islam, attention has also been paid to the persuasive aspect of its reprehensibility.

Regarding the origin of greed, Islamic teachings point to cases such as worldly-mindedness (*dunyakhwah-i*), disregard for the dignity and grandeur of the soul, and weakness of knowledge and trust in God as the roots of greed. Christianity likewise introduces greed as the result of an individual's distrust in God and divine turning away and wrath. Therefore, in both religions, the element of lack of knowledge and proper attention to God is introduced as the root of greed, while Islam also highlights the lack of proper attention to the world and the grandeur of human the soul as roots of greed. Both religions have included notable warnings about the adverse effects of greed in their teachings, which fall into two categories: worldly effects and otherworldly effects. Matters such as the humiliation of the soul, self-alienation, degradation among people, self-selling, complacency in encounters, appeasement, compromising the rights of others, and the loss of wisdom are among the worldly effects of greed; and matters such as the increase of sin and error, the erasure of good deeds, selling religion, losing faith, and ultimately wretchedness are among its otherworldly effects.

Christianity also warns against the adverse effects of greed, all of which fall into two categories: effects related to the individual's worldly life, and effects related to their religion, faith, and ultimate destiny. The worldly effects mentioned in Christian sacred texts include the departure of blessing from a person's wealth, the failure of capital to accumulate, and the cessation of believers' socialization with them (as recommended by religion); and the effects related to religion and human destiny include becoming trapped in the snare of various lusts and sinking into corruption and ruin; incurring divine wrath, vengeance, and punishment; becoming subject to God's curse; and deprivation of true life at the end of the world and failing to inherit the Kingdom of God. It is also interesting that both religions have issued this important warning that greed can be the source of all evils.



Regarding the legal aspect of greed, attention must be paid to the law of actions and the law of faith. Islam possesses the law of actions, while Christianity possesses the law of faith (negation of the law of actions). However, since greed in itself is not a physical action (*fi'l-i jawarihi*) and belongs to inner and spiritual matters, some Islamic jurists consider it a sin, while according to others, such inner acts (*af'al-i janwihi*) do not possess religious prohibition in and of themselves; of course, their results, if defined as sins within the set of Islamic legal rulings regarding the rights of God (*haqq Allah*) or the rights of people (*haqq al-nas*), will be forbidden. In Christianity as well, although the law of actions has been transformed into the law of faith, at least in Catholic interpretation, action is a sign of faith and, alongside it, affects a person's destiny and reaching the Kingdom of God. Therefore, greed is generally forbidden in both religions, and in both religions, its vile nature and adverse effects are elucidated with strong expressions and serious warnings.

Consequently, the sacred texts of both religions possess significant capacities in explaining the foul nature of greed, analyzing and explaining its origin, its adverse effects and final outcome, and ultimately, strong and emphatic moral and religious prohibitions with the explanations provided. By being placed in the educational and moral system of these two religions, these teachings can have a profound impact on believers avoiding this moral vice and dangerous psychological state.





بررسی تحلیلی ظرفیت‌های متون مقدس اسلامی و مسیحی در بازشناساندن و مهار طمع



محمد رضا اسدی

استادیار، گروه ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.
mr.asadi@iki.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	طمع ازجمله موضوعات مهم اخلاقی است که به سبب تأثیر فراوان آن بر دیگر فضایل و رذایل اخلاقی، همواره مورد توجه بوده است. پرسش اصلی مقاله پیش‌رو آن است که چه ظرفیت‌هایی در متون مقدس اسلامی و مسیحی برای بازشناساندن ماهیت، منشأ و آثار طمع به منظور بهره‌گیری در نظام تربیتی و اخلاقی و مهار این رذیله اخلاقی وجود دارد. این مقاله به شیوه کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی در پی یافتن پاسخ به این پرسش برآمده است. مقاله حاضر ضمن بررسی ماهیت، منشأ و آثار طمع و تشریح جایگاه آن در منظومه تعالیم دینی در متون مقدس، به این نتیجه رسیده است که این متون با تبیین جنبه‌های سوء طمع و نهی‌های اخلاقی و شرعی، ظرفیت بالایی برای شکل‌دهی به نظام تربیتی و اخلاقی دینی دارند. در نهایت، این متون می‌توانند تأثیر بسزایی در دوری مؤمنان از این رذیله اخلاقی و حالت نفسانی خطرناک داشته باشند.
کلیدواژه‌ها: طمع در اسلام، طمع در مسیحیت، حرص در اسلام، حرص در مسیحیت، استغنا در اسلام، استغنا در مسیحیت.	استناد: اسدی، محمد رضا. (۱۴۰۵). بررسی تحلیلی ظرفیت‌های متون مقدس اسلامی و مسیحی در بازشناساندن و مهار طمع. نقد و نظر، ۳۱(۳)، صص ۲۴۹-۲۲۱.
https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73076.2291	ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. ۱۴۰۵ © «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



در تعالیم ادیان الهی، توصیه‌های فراوانی درباره کنترل امیال و رفتارها وجود دارد که بخشی از آن‌ها به منظور مهار زیاده‌روی و زیاده‌خواهی در کسب سرمایه‌ها و لذت‌های مادی است. طمع به معنای چشمداشت و توقع‌مندی نابه‌جا به داشته‌های دیگران، از مهم‌ترین رذایل اخلاقی است که می‌تواند منشأ آسیب‌ها و مشکلات زیادی برای فرد و جامعه باشد. این رذیله اخلاقی می‌تواند در بعد فردی موجب سلب آرامش از فرد، و در بعد اجتماعی موجب بروز ناامنی، دزدی و دست‌درازی به دارایی‌های دیگران شود. در دنیای امروز، چپاول اموال دیگران، سبب نابرابری‌های اقتصادی و تمرکز ثروت در دست گروه‌های محدود شده و بستری برای رقابت ناسالم فراهم آورده است. همچنین رشد مصرف‌گرایی و تبلیغات گسترده، میل انسان به داشتن بیش از نیاز واقعی را تشدید کرده و ضعف در ارزش‌های معنوی و اخلاقی باعث شده است که به تدریج، طمع به عنوان یک رفتار پذیرفته شده در بسیاری از جوامع گسترش یابد؛ از این رو لازم است راه‌های مناسب و مؤثر برای مهار گرایش‌های افراطی در جامعه مؤمنان و تقویت عدالت اجتماعی و همزیستی سالم پیدا کرد. بررسی تعالیم دو دین بزرگ اسلام و مسیحیت در این زمینه، ضمن آشنایی با ابعاد آن و نمایان ساختن اشتراکات، می‌تواند مسیری را برای بهره‌برداری بیشتر از سخن حق فراهم کند.

کتاب تیکل (۱۴۰۳) اثری شاخص در موضوع طمع است که به طور ویژه به دیدگاه سنت مسیحی و نگاه فرهنگی غرب در این موضوع می‌پردازد. در آثار اسلامی، طمع در ضمن مباحث کتاب‌های اخلاقی بحث شده است. همچنین می‌توان به مقالاتی از موحدی (۱۳۹۷)، فرزاد و مهدوی (۱۳۹۶)، سپاهیان (۱۳۹۶)، حسنی حمیدآبادی (۱۳۹۹) و شفیعی و رضائی (۱۴۰۳) اشاره کرد. اما هیچ‌یک از این آثار با رویکرد مقایسه‌ای میان اسلام و مسیحیت، به این موضوع پرداخته‌اند؛ از این رو نوآوری مقاله حاضر، بررسی مقایسه‌ای این موضوع در اسلام و مسیحیت جهت کشف ظرفیت‌های متون مقدس این دو دین، در بازشناساندن و مهار طمع است.

پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر تحقیقات کتابخانه‌ای،



در پی پاسخ به این پرسش است که واکاوی تعالیم متون مقدس اسلام و مسیحیت در باب طمع، چه پیام و ظرفیتی برای بهره‌گیری در نظام تربیتی و اخلاقی به ارمغان می‌آورد. در این راستا، موضوع «طمع» در متون مقدس اسلام (قرآن و روایات) و کتاب مقدس (عهدین) بررسی شده است. بدین منظور، پس از مفهوم‌شناسی، طمع در متون مقدس اسلام و سپس در عهدین مورد تحلیل قرار گرفته و به مواردی همچون مذمت طمع و ستایش استغناء، منشأ طمع، آثار طمع و عاقبت طمع کاران و در نهایت، جایگاه طمع در شریعت اعمال و شریعت ادیان پرداخته شده است. در پایان نیز با مقایسه میان تعالیم اسلام و مسیحیت، نتیجه مقاله ارائه گردیده است.

۱. مفهوم‌شناسی «طمع»

طمع در لغت به معنای تمایل نفس به چیزی از روی آرزوی شدید، آزمندی، انتظار و امید رسیدن به آن بوده (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق؛ دهخدا، ۱۳۴۹؛ قرشی، ۱۳۷۱) و گاه به معنای حرص دانسته شده است (فراهدی، ۱۴۱۰ق؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق). در بسیاری از آیات قرآن کریم، طمع به معنای امید به کار رفته است (اعراف، ۵۶؛ رعد، ۱۲؛ معارج، ۳۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۶۰). امام صادق علیه السلام نیز در حدیث جنود عقل و جهل، طمع را ضد یأس معرفی کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱). البته طمع اغلب در مواردی استعمال می‌شود که حصول نزدیک است و گاه در معنای «أمل» و «آرزوی دراز» به کار می‌رود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۱۱۸). در این صورت، فرق ظریفی بین «رجاء» و «طمع» وجود دارد. در «رجاء»، فرد از آن‌جهت به وصول چیزی امیدوار شده است که سبب رسیدن به آن را مشاهده کرده است؛ اما در «طمع»، فرد بدون مشاهده هیچ سبب امیدبخشی برای وقوع آن، بدان امیدوار شده است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۳۹). اما در اصطلاح علم اخلاق، چنان‌که برخی از علمای اسلام گفته‌اند، طمع «عبارت است از توقع داشتن در اموال مردم» (نراقی، ۱۳۸۶، ص ۳۲۰). طمع یکی از صفات نفسانی، رذایل خبیثه و از جمله اخلاق زشت و ناپسندی است که حقیقت آن چشم‌داشتن به مال و ثروت دیگران است (در مقابل استغناء). در بعضی تعابیر روایی نیز در مقام نهی از طمع، به این جنبه تصریح شده است؛ برای مثال،





در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «فَأَقْطَعِ الطَّمْعَ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ؛ پس طمع در آنچه در دست مردم است را قطع کن» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲۲).

هرچند در لغت و کاربرد گاه طمع معادل حرص معنا شده است (مدثر، ۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۸۷)، اما حرص دراصل به معنای «علاقه شدید» (قرشی، ۱۳۷۱) و از سنخ رغبت مذموم است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۹۴)؛ حال آنکه طمع به معنای آرزوی شدید داشتن چیزی است که دیگران آن را دارند. حرص به معنای جمع کردن بیشتر از حد نیاز انسان است صرف نظر از آرزوی به دست آوردن چیزهایی که در اختیار دیگران است (نراقی، ۱۳۸۶، صص ۳۱۴ و ۳۲۰). امام صادق (ع) در حدیث جنود عقل و جهل، حرص را ضد قناعت معرفی کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲). بدین ترتیب، نوعی حرص در طمع وجود دارد؛ اما نمی توان حرص و طمع را به یک معنا دانست. یادآوری شود که حرص گاه به معنای خواستن شدید به کار می رود و معنای مذمومی ندارد (نساء، ۱۲۹؛ توبه، ۱۲۸؛ عسکری، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۱۱۸). «آز» نیز در لغت به معنای زیاده جویی و افزون طلبی آمده و دارای معنایی عام است (دهخدا، ۱۳۴۹).

در کتاب مقدس نیز طمع به معنای خواستن چیزهایی است که مال دیگران باشد، از قبیل خانه همسایه (همنوع)، زن همسایه، غلام و کنیز همسایه، کنیز همسایه، حیوانات همسایه، مزرعه همسایه، نقره یا طلای همسایه، لباس همسایه و هر چیزی که مال همسایه است (خروج، ۲۰: ۱۷؛ تثیبه، ۵: ۲۱ و ۷: ۲۵؛ اعمال رسولان، ۲۰: ۳۳). در این پژوهش نیز طمع به معنای چشمداشت و توقع مندی نابه جا به داشته های دیگران بدون توکل به خداست.

۲. طمع در متون مقدس اسلامی

متون دینی اسلام دربردارنده فرازها، نکات و هشدارهای فراوانی درباره ماهیت و آثار طمع است. در برخی آیات قرآن و روایات، با استفاده مستقیم از ماده «طمع» و در برخی، هرچند بدون کاربرست این اصطلاح، به بیان ماهیت مذموم و آثار سوء آن پرداخته شده است. در این بخش از مقاله، طمع در قرآن و روایات به گونه ای که به هر دو دسته توجه شود، مورد بررسی قرار می گیرد. واژه «طمع» در قرآن و روایات اسلامی



دارای بار معنایی چندگانه است. گاه در معنای عام خود به کار رفته و مراد آن، امید به رحمت الهی است (اعراف، ۵۶؛ رعد، ۱۲؛ معارج، ۳۸؛ مدثر، ۱۵؛ شعراء، ۵۱؛ مائده، ۸۴). در این کاربرد، طمع به مؤمنان توصیه می‌شود؛ برای مثال، در آیه ۵۶ اعراف آمده است: «وَادْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا؛ و او را با بیم و امید بخوانید!». طمع در این آیه، به معنای امید به خیرات و برکاتی است که از ناحیه خدا صادر می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۶۰). گاه نیز طمع در معنای سیری ناپذیری، چشمداشت به داشته‌های دیگران و به‌عنوان رذیله‌ای اخلاقی به کار می‌رود که انسان را به موجودی دنیاپرست و زیاده‌خواه تبدیل می‌کند (احزاب، ۳۲؛ مدثر، ۱۵). در قرآن، مشتقات طمع حدود ۱۲ بار بیان شده است. در روایات، نیز همین تفکیک اخلاقی و دو کاربرد وجود دارد و طمع مثبت از جنود عقل (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱) و طمع منفی از جنود جهل (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳) معرفی می‌شود. در این تفکیک، طمع در مال و مقام دیگران از عوامل سقوط اخلاقی و ضعف ایمان دانسته می‌شود و در مقابل، قناعت و توکل به‌عنوان فضیلت‌های متضاد مطرح می‌گردند. اکنون با توجه به اینکه هدف مقاله پیش‌رو، بررسی طمع مذموم است، به بررسی متون اسلامی در این زمینه می‌پردازیم.

۱-۲. مذمت طمع و ستایش استغنا

طمع در اخلاق اسلامی، باری منفی دارد و ماهیت آن از سه جنبه مورد تأکید قرار می‌گیرد:

۱. جنبه اخلاقی: رذیلت و ضدارزش بودن طمع.
 ۲. جنبه روانی: بیماری بودن طمع از نظر روحی و روانی.
 ۳. جنبه ایمانی: ناسازگاری طمع با روح اسلام که همانا تسلیم و توکل است.
- در جنبه اول، آیات و روایات فراوانی طمع را به چشم‌دوختن به داشته‌های دیگران معرفی می‌کنند و مسلمانان را به شدت از آن نهی می‌نمایند. این نشان‌دهنده قبیح و مذموم بودن این صفت و حالت درونی انسان است. امام هادی علیه السلام در کلامی صریح فرمودند: «طمع، اخلاقی ناپسند است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹، ص ۱۹۹). در تعالیم اسلامی، به



جنبهٔ اقناعی نهی از طمع نیز توجه شده و ماهیت و حقیقت طمع به مسلمانان معرفی گردیده است. قرآن از مسلمانان می‌خواهد که فریفتهٔ سرمایه‌های دنیوی افراد نشوند و به آن‌ها طمع نکنند؛ زیرا این سرمایه‌ها فقط وسیله‌ای برای آزمایش افراد است و روزی پروردگار برای انسان، بهتر است. در سورهٔ «طه» آمده است: «و هرگز چشمان خود را به نعمت‌های مادی، که به گروه‌هایی از آنان داده‌ایم، میفکن! این‌ها شکوفه‌های زندگی دنیاست تا آنان را در آن بیازماییم و روزی پروردگارت بهتر و پایدارتر است» (طه، ۱۳۱). همچنین خداوند در سورهٔ «توبه» با اشاره به خیرنبودن بعضی اموال برای صاحبان آن‌ها، به مسلمانان تأکید می‌کند که فریفتهٔ آن‌ها نشوند و طمع رسیدن به آن‌ها را در دل ایجاد نکنند. خداوند در این باره می‌فرماید: «[فزونی] اموال و اولاد آنها، تو را در شگفتی فرو نبرد؛ خدا می‌خواهد آنان را به وسیلهٔ آن، در زندگی دنیا عذاب کند، و در حال کفر بمیرند» (توبه، ۵۵ و ۸۵). آگاهی بخشی دربارهٔ بی‌ارزش بودن ثروت دنیوی موجود در دست دیگران، زمینه‌ای برای جلوگیری از چشمداشت افراد به اموال دیگران به‌شيوهٔ اقناعی است.

در جنبهٔ دوم نیز پیشوایان دین پرده از نکتهٔ بسیار مهمی برداشته‌اند و آن بیماری روحی و روانی بودن طمع است. در تعالیم اسلامی، حقیقت طمع، احساس دائمی فقر و نیاز معرفی شده که نوعی بیماری و آسیب روحی است. در روایتی آمده است که شخصی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درخواست کرد که او را نصیحتی کند و نصیحتش اندک باشد تا بتواند آن را به خاطر بسپارد. حضرت وصیتش را این گونه آغاز کرد: «تو را به پنج چیز وصیت می‌کنم: به یأس از آنچه در دستان مردم است که [این یأس عین] بی‌نیازی است و از طمع در [مال] مردم پرهیز که تهیدستی حاضر است...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، ص ۱۶۸). حضرت یأس از داشته‌های دیگران را عین «بی‌نیازی»، و طمع را که احساس بالفعل و همیشگی نیازمندی است، عین «فقر» معرفی فرموده‌اند. معنای چشم‌دوختن به داشته‌های دیگران این است که انسان باوجود تمکن مالی کافی برای ادارهٔ زندگی، همواره احساس نیاز می‌کند و این حالت رنج‌آور و طاقت‌فرسایی در روان انسان است که آثار مهلکی در پی خواهد داشت.

جنبه سوم نیز روایات طمع را با تسلیم و اطاعت از خدا و توکل بر او که روح ایمان و اسلام است، ناسازگار معرفی می کنند؛ برای نمونه، حدیثی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که می فرماید: «از فرد طمعکار ایمان جدا می شود در حالی که او نمی فهمد؛ زیرا ایمان میان عبد و طمع در خلق مانع می شود و می گوید ای صاحب من! خزائن خدای تعالی پر از کرامات است و او اجر کسی را که عمل نیک انجام می دهد ضایع نمی کند و آنچه در دستان مردم است آمیخته به مشکلات و عیوب است و او را به توکل و قناعت و کوتاه کردن آرزو و لزوم اطاعت [از خدا] و یأس از خلق باز می گرداند» (جعفر بن محمد، ۱۴۰۰، ص ۱۰۶).

استغناء ماهیتی عکس طمع دارد و به جای آن توصیه می شود. در تعالیم اسلام، به مؤمنان توصیه شده است که وقتی داشته های دیگران برایتان جلوه کرد، به جای طمع ورزی به آن ها و زیاده خواهی و درصدد به چنگ آوردن آن ها برآمدن، حالت استغناء و بی نیازی را در خود تقویت کنید تا با ایجاد احساس عدم نیاز در خود، مانند فرد مقابل شوید. از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده است: «از هر کس می خواهی، بی نیاز باش، تا همانند او باشی» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۰). ایشان مؤمنان را به توکل بر خدا دعوت می کنند تا در آنان بی نیازی تحقق یابد. در این زمینه می فرماید: «هر کس به خدا توکل کند، کفایت شده و بی نیاز می شود» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۱۵).

۲-۲. منشأ طمع

با تحلیل آنچه در تعالیم اسلام درباره طمع گفته شده است، سه مورد عمده را می توان به عنوان ریشه های طمع معرفی کرد:

۱. گرایش و میل شدید به دنیا و مظاهر آن: براساس احادیث وارد شده، گرایش

بیش از حد به دنیا باعث شعله ور شدن آتش طمع می شود. امیرالمؤمنین علی علیه السلام با تصریح به این حقیقت فرموده اند: «دنیا دوستی موجب طمع کاری می شود» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۴۸). با تأمل در پیامدهای دنیا طلبی و احادیث مرتبط، می توان علت وجود چنین ارتباطی را درک کرد. انسان شیفته دنیا هر چه از دنیا به





دست می‌آورد، بیشتر از آن را می‌خواهد و آن گونه که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «دنیا مانند آب دریاست که هر چه شخص تشنه از آن بیشتر بیاشامد، تشنگی‌اش بیشتر می‌شود تا او را بکشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳۶).

۲. **عدم معرفت نفس و جلالت انسانی:** معصومان علیهم السلام در سخنان روشن‌گر خود، نجات از هلاکت و نگون‌بختی را مخصوص کسانی دانسته‌اند که ارزش خود را بدانند (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۰). در روایات اسلامی، تأکید می‌شود که مؤمن نباید ذلت‌پذیر باشد، بلکه باید با در نظر گرفتن ارزش خود و عزت و جلالت نفسش، از امور پستی همچون طمع کردن و آرزوی دستیازی به داشته‌های دیگران پرهیزد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۲۰).

۳. **ضعف توکل و عدم شناخت حکمت و قدرت خدا:** کسی که به خدا و حکمت و قدرت او باور داشته باشد، در پی یافتن رزق خود از مسیری دیگر بر نیامده و به دنبال دستیازی به داشته‌های دیگران نخواهد بود، بلکه چنانچه از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده است، با توکل به خدا و امید انحصاری به او، همواره احساس بی‌نیازی از داشته‌های دیگران خواهد داشت (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۱۵).

در یک جمع‌بندی از فرازهای موجود در متون اسلامی درباره ریشه‌های طمع می‌توان گفت کسی که دچار ضعف شخصیتی و فاقد کمالات حقیقی انسانی است، به سبب شناخت نادرست از حقیقت دنیا، میل بیش از حد به آن پیدا می‌کند و با دیدن سرمایه و جلوه‌های مادی در دست دیگران، دل از کف می‌دهد و به سبب ضعف ایمان نمی‌تواند به حکمت و قدرت خدا اعتماد و باور حقیقی داشته باشد، ناگزیر در دام طمع آن‌ها گرفتار می‌شود.

۳-۲. آثار طمع و عاقبت طمع کاران

طمع تأثیری مخرب بر شخصیت انسان و پیامدهایی ناگوار در سرانجام اخروی او به بار می‌آورد؛ از این رو آثار سوء فراوانی برای طمع در تعالیم اسلامی بازگو شده است.



براساس تعالیم اسلام، طمع سبب ذلت نفس و خودباختگی و خواری نزد مردم می‌شود. از امیرالمؤمنین علی (ع) روایت شده است که «میوه طمع ذلت در دنیا و آخرت است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۲۸) و امام صادق (ع) فرموده‌اند: «چه زشت است برای مؤمن که رغبت و میلی داشته باشد که او را ذلیل می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۲۰). کسی که به داشته‌های دیگران چشم دوخته و می‌خواهد به چیزهایی برسد که در دستان دیگران است، در دام خودفروشی، دین‌فروشی، مسامحه در برخوردها، سازش‌کاری و ضایع کردن حق و اهل آن گرفتار می‌شود و برای رسیدن به مطامع خود، حقیقتی را که یافته است، نادیده می‌گیرد یا اساساً چشم حقیقت‌بین خود را می‌بندد. چنین شخصی دیگر به دنبال تفکر و رسیدن به حقیقت نیست. شاید این همان فرموده رسول گرامی اسلام (ص) باشد که «طمع حکمت را از دل دانشمندان بیرون می‌کند» (پابنده، ۱۳۸۲، ص ۵۶۰). طمع عقل انسان را فریب می‌دهد و باعث می‌شود انسان راه صحیح در زندگی را گم کند. بنابراین بعید نیست که شخص طماع با زیرپا گذاشتن حدود و تکالیف شرعی خود، برای رسیدن به مطامع اقدام کند و در نگون‌بختی اخروی گرفتار آید. در همین راستا، روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که طمع را عامل خارج‌کننده ایمان از قلب معرفی کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۲۰). پس با توجه به آنچه گذشت، ضعف ایمان طمع را به بار می‌آورد و اگر طمع درمان نشود می‌تواند همان ایمان ضعیف را نیز از بین ببرد. امام باقر (ع) در وصیت خود به جابر فرموده است: «با میراندن طمع، عزت را دریاب و با عزت یأس [از داشته‌های دیگران] ذلت طمع را از خود دفع نما» (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸۹).

از رسول گرامی اسلام (ص) روایت شده است: «از لباس طمع بپرهیزید؛ زیرا طمع قلب را با شدت حرص می‌پوشاند و بر قلب مهر حب دنیا می‌کوبد و آن (طمع) کلید هر گناه و سرچشمه هر خطا و سبب از بین رفتن هر حسنه‌ای است» (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۱۳). براساس این روایت، طمع حرص و علاقه شدید به دنیا را در دل انسان زنده می‌کند و دنیا را محور خواسته‌های او قرار می‌دهد که ناگفته پیداست این حد از تمایل به دنیا چه سرانجامی را برای انسان رقم خواهد زد. چنین انسانی برای رسیدن به خواسته‌های دنیایی



به گناهان و خطاها نیز تن می‌دهد و چنان عمل می‌کند که آثار کارهای خوب خود را نیز از بین می‌برد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این زمینه فرموده‌اند: هیچ چیز مانند طمع انسان را به فساد نمی‌کشاند» (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۳۳). بنابراین طمع منشأ همه بدی‌هاست و از بین بردن طمع در قلب، منشأ همه خوبی‌ها خواهد بود؛ از این رو امام سجاد (علیه السلام) فرمود: «تمام خیر را دیدم که در قطع طمع از داشته‌های مردم جمع شده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۸).

در جمع‌بندی آثار طمع در متون اسلامی، می‌توان آن‌ها را به دو دسته دنیوی و اخروی طبقه‌بندی کرد:

۱. آثار دنیوی طمع: ذلت نفس و خودباختگی و خواری نزد مردم، خودفروشی، مسامحه در برخوردها و سازش کاری و ضایع کردن حق و اهل آن، از دست دادن حکمت.
۲. آثار اخروی طمع: افزایش گناه و خطا، محو حسنات، دین‌فروشی، از دست دادن ایمان.

۲-۴. جایگاه طمع در منظومه تعالیم اسلام براساس تبیین شریعت اعمال

اسلام دینی دارای شریعت است و احکام شرعی متنوعی عرضه می‌کند و از مکلفان انتظار دارد تا برای رسیدن به نجات، علاوه بر ایمان، بدان‌ها عمل کنند. در سوره رعد آمده است: «آن‌ها که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، پاکیزه‌ترین [زندگی] و بهترین سرانجام‌ها نصیبشان است» (رعد، ۲۹). قرآن کریم از سویی در مقام اشاره به کسانی که توفیق کسب رضایت و مغفرت الهی و ورود به بهشت را پیدا می‌کنند، ۵۲ بار از تعبیر «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» استفاده کرده است و از سوی دیگر درباره سرانجام عمل بد نیز در آیات پرشماری نظیر این آیه «و بدکاران در دوزخ‌اند» (انفطار، ۱۴)، برای «عمل»، دخالت مستقیمی در نجات قرار می‌دهد که نشان‌دهنده موضع صریح قرآن در این باره است (نک: بقره، ۲۵؛ نساء، ۵۷؛ مائده، ۹ و ...). با وجود این، به تصریح برخی فقیهان همچون شهید ثانی، افعال جوانحی مانند «حسد» زمانی گناه شرعی به شمار می‌آیند که



ظهور و بروز بیرونی پیدا کنند (عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۱۸۴). برخی تعبیر در روایات نیز می‌تواند در این راستا تفسیر شود؛ برای نمونه، «سه چیز است که پیغمبر و هر که کمتر از او است از آنها برکنار نیست: اندیشیدن درباره‌ی وسوسه در خلق، فال بد زدن، رشک بردن؛ با این حال، مؤمن از حسادت خود استفاده نمی‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۸). برخی فقیهان نیز چنین افعال جوانحی را حتی بدون تظاهر بیرونی، گناه دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۵۲). در هر صورت، براساس روایات مستفیض (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۵۶۹) در گناه بودن اوصاف و افعال جوانحی مانند طمع تردیدی نیست؛ زیرا افزون‌بر آنکه خود یک گناه اخلاقی است، منشأ بسیاری از گناهان شرعی نیز به شمار می‌آید؛ از این رو دین اسلام با تأکید فراوان، از مؤمنان می‌خواهد که از آن‌ها پرهیز کنند تا از آلودگی به گناهان مالی، جنسی و مانند آن، در امان بمانند. بنابراین طمع، خواه گناه شرعی باشد و خواه گناه اخلاقی، از آن رو که می‌تواند ریشه همه بدی‌ها باشد (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۱۳؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۳۳)، مورد مذمت شدید قرار گرفته و در فرازهای زیادی از متون مقدس اسلام از آن نهی شده است.

۳. طمع در متون مقدس مسیحی

طمع در دین مسیحیت نیز مطرح بوده و در کتاب مقدس درباره‌ی آن سخن گفته شده است. در این بخش، طمع در کتاب مقدس مسیحیان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. مذمت طمع و ستایش استغنا

ماهیت طمع در کتاب مقدس از دو جنبه مورد تأکید قرار گرفته است:

۱. جنبه‌ی رذیلتی و ضدارزش بودن طمع.
 ۲. جنبه‌ی مخالفت آن با روح مسیحیت یعنی محبت.
- درخصوص جنبه‌ی اول، کتاب مقدس «طمع» را در ردیف گناهان و رذایلی همچون مکر، شهوت پرستی، چشم بد، کفر، غرور، جهالت (مرقس، ۷: ۲۲)، میگساری، فحاشی (اول قرن‌تین، ۶: ۱۰)، بدخویی، حسد، جدال، دزدی، شهادت دروغ، ظلم، بت پرستی، زنا و حتی



قتل (رومیان، ۱: ۲۹ و ۱۳: ۹؛ اول قرن‌تینان، ۵: ۱۰؛ افسسیان، ۵: ۳؛ کولسیان، ۳: ۵) قرار داده است. بنابراین «طمع» در گفتمان مسیحی رذیله‌ای اخلاقی به شمار می‌آید. طمع در انجیل مرقس، از جمله گناهان و آلودگی‌های درونی معرفی شده است که انسان را ناپاک می‌گرداند. در فرازهایی از این انجیل آمده است: «از درون دل انسان صادر می‌شود خیالات بد و زنا و فسق و قتل و دزدی و طمع و خباثت و مکر و شهوت پرستی و چشم بد و کفر و غرور و جهالت. تمامی این چیزهای بد از درون صادر می‌گردد و آدم را ناپاک می‌گرداند» (مرقس، ۷: ۲۱-۲۳). پولس در نامه خود به رومیان، با تأکید بر اینکه عدم انجام وظیفه انسان سبب روی گردانی خدا از او می‌شود، کارهای ناشایستی را نام می‌برد که حاصل این روی گردانی است. او می‌نویسد: «خدا ایشان را به ذهن مردود و انگذاشت تا کارهای ناشایسته بجا آورند. مملو از هر نوع ناراستی و شرارت و طمع و خباثت؛ پُر از حسد و قتل و جدال و مکر و بدخویی؛ غم‌آزان و غیبت‌کنندگان و دشمنان خدا و اهانت‌کنندگان و متکبران و لاف‌زنان و مُبَدِّعان شرّ و نامطیعان والدین؛ بی‌فهم و بی‌وفا و بی‌الفت و بی‌رحم» (رومیان، ۱: ۲۸-۳۱)؛ از این رو پولس علاوه بر اینکه خاطرنشان می‌کند که خود هرگز طمع در دل نداشته است (تسالونیکیان، ۲: ۵)، از همگان می‌خواهد که طمع را اکیداً ترک کنند و از آنجا که طمع ماهیت پلید و خطرناکی دارد، مراقب باشند تا حتی سخن از آن نیز به میان نیاورند. او در نامه‌اش به افسسیان می‌نویسد: «اما زنا و هر ناپاکی و طمع در میان شما هرگز مذکور هم نشود، چنانکه مقدّسین را می‌شاید» (افسسیان، ۵: ۳). او وقتی از سوی خود، فرستادگانی برای دیگر مناطق می‌فرستد، از آنان انتظار دارد به برکت موعود توجه کنند و مزد واقعی خود را از خدا بطلبند، نه آنکه به اموال دیگران چشم بدوزند و برای به چنگ آوردن آن تلاش کنند. او در نامه دوم خود به قرن‌تینان می‌نویسد: «پس لازم دانستم که برادران را نصیحت کنم تا قبل از ما نزد شما آیند و برکت موعود شما را مهیّا سازند تا حاضر باشد، از راه برکت نه از راه طمع» (دوم‌قرن‌تینان، ۹: ۵). همان‌گونه که گفته شد، طمع در کتاب مقدس، صفتی مذموم و رذیله‌ای اخلاقی معرفی شده است و مؤمنان به شدت از آن نهی گردیده‌اند.

درخصوص جنبه دوم، ابتدا لازم است یادآوری شود که پولس آخرین شریعت را



«شریعت ایمان»، و «محبت» را چکیده این شریعت معرفی کرده است. او شریعت موسی (شریعت اعمال) را شریعتی کهنه و منسوخ، و شریعت ایمان را به‌عنوان شریعت جدید و معتبر معرفی نموده است (رومیان ۳: ۲۷ و ۲۸). پولس معتقد است عیسی به‌عنوان جسم خدا، با خون خود کفاره گناهان بشر شده و براساس آن، شریعت جدیدی را برای انسان به ارمغان آورده است. براساس شریعت جدید که «شریعت ایمان» نام دارد، انسان نه با «اعمال» خود، بلکه با «ایمان» به نجات می‌رسد. او این مژده را در نامه‌های خود تبیین می‌کند و می‌گوید آن را با رسولان بزرگ مسیحی همچون یعقوب، پطرس و یوحنا که به ستون‌های کلیسا معروف‌اند، در میان گذاشته است و آنان نیز پذیرفته‌اند که محتوای پیام انجیل پولس با محتوای پیام خودشان یکی است و اختلاف فقط در روش کارشان است (بالما، ۱۹۹۳م، ص ۹). اما آنچه در اینجا باید مورد توجه بیشتر باشد، آن است که او در نامه خود به غلاطیان، خلاصه شریعت ایمان را «محبت» معرفی می‌کند و می‌نویسد: «تمامی شریعت در یک کلمه کامل می‌شود یعنی در اینکه همسایه خود را چون خویشتن محبت نما» (غلاطیان ۵: ۱۴). اکنون می‌توان اهمیت آنچه را پولس درخصوص نهی از طمع می‌گوید بیشتر فهم کرد. پولس در نامه‌اش به رومیان توضیح می‌دهد که سبب نهی از طمع، قراردادن انسان در مسیر اصلی مسیحیت یعنی محبت است. او می‌نویسد: «مدیون احدی به چیزی مشوید جز به محبت نمودن با یکدیگر، زیرا کسی که دیگری را محبت نماید، شریعت را به‌جا آورده باشد. زیرا که زنا مکن، قتل مکن، دزدی مکن، شهادت دروغ مده، طمع موز و هر حکمی دیگر که هست، همه شامل است در این کلام که همسایه خود را چون خود محبت نما (رومیان، ۱۳: ۹). به این ترتیب، حقیقت و ماهیت طمع‌نورزیدن، محبت کردن به هموعان و در واقع، حفظ ایمان است. ازاین‌رو در کتاب مقدس، از طمع به داشته‌های دیگران و دست‌درازی به آن‌ها و هرگونه اقدام برای تصاحب نامشروع آن‌ها، نهی شده است. مواردی که در نهی از طمع بدان‌ها تصریح شده است، می‌توان به خانه همسایه، زمین و مزرعه همسایه، زن همسایه، غلام همسایه، کنیز همسایه، حیوانات همسایه و هر چیزی که مال همسایه باشد، اشاره کرد (خروج، ۲۰: ۱۷؛ تثیبه، ۵: ۲۱؛ میکاه، ۲: ۲). در کتاب مقدس حتی از چشم داشتن به نقره و



طلای بت‌ها و تمثال‌های بت‌پرستان نیز نهی شده است. در کتاب تثنیه آمده است: «و تمثال‌های خدایان ایشان را به آتش بسوزانید، به نقره و طلایی که بر آنهاست، طمع مورز، و برای خود مگیر، مبدا از آنها به دام گرفتار شوی، چونکه نزد یهوه، خدای تو، مکروه است» (تثنیه ۷: ۲۵). در مقابل، استغناء و قناعت اوصافی شریف شمرده شده و در وصف قناعت و ضرورت آن در کتاب مقدس آمده است: «لیکن دینداری با قناعت سود عظیمی است. زیرا که در این دنیا هیچ نیاوردیم و واضح است که از آن هیچ نمی‌توانیم برد. پس اگر خوراک و پوشاک داریم، به آنها قانع خواهیم بود» (اول تیموتائوس، ۶: ۸-۶). البته رهبانیت و انزوا و ترک دنیا یک تکلیف عمومی در مسیحیت نیست و راهبان نه به‌عنوان یک تکلیف دینی، بلکه برای رسیدن به درجات بالای تقوا، زندگی مادی خود را رها می‌کردند و یک زندگی کاملاً روحانی و جدا از مظاهر و جلوه‌های رنگارنگ دنیایی برای خود تدارک می‌دیدند (بوش، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۵۲؛ پیترز، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۰۴)؛ هرچند انتظار می‌رود چنین شخصی که به دنیا پشت کرده است، کمتر به ردیلت طمع آلوده می‌شود و از نظر این دسته از مسیحیان، تمایل به انزوا از اجتماع و دنیاگریزی، ریشه در تعالیم حضرت عیسی علیه السلام دارد (متی ۱۹: ۲۱-۲۳؛ پیترز، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۰۳).

۳-۲. منشأ طمع

با تحلیل آنچه در تعالیم مسیحیت درباره طمع گفته شد، بی‌اعتمادی فرد به خدا و روی گردانی و غضب الهی را می‌توان به‌عنوان ریشه طمع معرفی کرد. کتاب مقدس «طمع» را همچون گناهانی دیگر، حاصل «غضب خدا» بر انسان‌هایی معرفی کرده است که ناراستی را پیشه خود کردند و هرچند خدا را شناختند، او را آن‌چنان که شایسته است، تمجید و شکر نکردند، بلکه در خیالات باطل خود غرق شده و دلشان تاریک گشته است (رومان، ۱: ۱۸-۲۱). پولس تأکید می‌کند چون این انسان‌ها شأن خدا را تنزل داده و جلال خدای غیرفانی را به چیزی شبیه صورت انسان فانی، طیور، بهایم و حشرات تبدیل نمودند، خدا نیز ایشان را در شهوت دل‌هایشان به ناپاکی تسلیم فرمود تا خود را

خوار سازند (رومیان، ۱: ۲۳-۲۴). در واقع، پولس منشأ گناهانی همچون طمع را عدم اعتماد به خدا و علم او دانسته که موجب روی گردانی خدا از آن‌ها شده است؛ چون انسان‌ها به ذهن ناقص خود تکیه کرده‌اند و گمان می‌کنند خودشان حکمت دارند و می‌توانند منافع و مصالح خود را تشخیص دهند (رومیان، ۱: ۲۲)، خدا نیز آنان را به خودشان واگذارده و در نتیجه انسان‌ها در دام گناهان گرفتار شدند. پولس در نامه خود به رومیان می‌نویسد: «چون روا نداشتند که خدا را در دانش خود نگاه دارند، خدا ایشان را به ذهنِ مردود وا گذاشت تا کارهای ناشایسته به‌جا آورند. مملو از هر نوع ناراستی و شرارت و طمع و خباثت؛ پُر از حسد و قتل و جدال و مکر و بدخویی» (رومیان، ۱: ۲۸-۲۹).

۳-۳. آثار طمع و عاقبت طمع‌کاران

«شریعت عمل» در ادیانی همچون یهودیت و اسلام، درصدد است انسان‌ها را از طریق ایمان به خدا و عمل به شریعت او، با اصلاح باور و رفتار آن‌ها، به سعادت و نجات برساند (Braziller, 1962, p. 23; Murphy, 1997, p. 14؛ هیل و تورسون، ۲۰۰۱م، ص ۶۹۵)؛ اما در مسیحیت پولسی که شریعت اعمال جای خود را به شریعت ایمان داده است، از دست رفتن نجات را با این وضوح نمی‌توان از آثار و نتایج گناهان به شمار آورد؛ زیرا «عیسی مسیح» خدای متجسدی است که برای نجات بشر رنج کشید و مصلوب شد تا کفاره گناهان قبلی و بعدی او شود و انسان نه با عمل، بلکه با «ایمان» خود به نجات برسد. باوجوداین، به‌رغم عقیده پروتستانی مبنی بر کفایت ایمان برای نجات و باور به اینکه نجات صرفاً حاصل «ایمان» است و عمل در آن دخالتی ندارد، در تفسیر کاتولیکی، علاوه بر ایمان، بر اعمال نیک، بهره‌مندی از فیض الهی و انجام آیین‌های کلیسایی نیز تأکید شده است. از این منظر، اعمال نیک نه تنها از نشانه ایمان، بلکه موجب تأثیرگذاری آن‌ها در برخورداری از بخشش عیسوی و رسیدن به نجات تلقی می‌شوند. بنابراین گناهان در این گفتمان نیز آثاری سوء به بار می‌آورند که بسیاری از آن‌ها تکوینی و طبیعی، و بخشی دیگر، مربوط به دین، ایمان و عاقبت فرد هستند. پولس در نامه اول خود به تیموتائوس آثار سوء طمع و دنیاطلبی را یادآوری می‌کند و می‌نویسد:





«اما آنانی که می‌خواهند دولتمند شوند، گرفتار می‌شوند در تجربه و دام و انواع شهوات بی‌فهم و مضرّ که مردم را به تباهی و هلاکت غرق می‌سازند؛ زیرا که طمع ریشه همه بدی‌ها است، که بعضی چون در پی آن می‌کوشیدند، از ایمان گمراه گشته، خود را به اقسام دردها سفتند» (اول تیموتائوس، ۶: ۹-۱۰). پولس برای جلوگیری از آثار سوء طمع و گناهان دیگری که از آن سرچشمه می‌گیرند، همگان را به ترک مجالست با طمع‌کاران و گناهکاران امر می‌کند. او در نامه اول خود به قرنتیان می‌نویسد: «لکن الآن به شما می‌نویسم که اگر کسی که به برادر نامیده می‌شود، زانی یا طماع یا بت‌پرست یا فحاش یا می‌گسار یا ستمگر باشد، با چنین شخص معاشرت نکنید؛ بلکه غذا هم مخورید» (اول قرنتیان ۵: ۱۱). عبارات دیگری از کتاب مقدس نیز وجود دارد که سخن از لعنت به میان می‌آورند و مربوط به کسانی است که قلبشان به کلی با طمع آمیخته شده، مسیرشان را تغییر داده و آنان را به سمت گناهان و پلیدی‌ها کشانده است. این افراد در نامه دوم پطرس، چنین توصیف شده‌اند: «ابنای لعنت که قلب خود را برای طمع ریاضت داده‌اند» (دوم پطرس، ۲: ۱۴).

در کتاب ارمیا، طمع‌کاران مستوجب خشم و مجازات الهی دانسته شده‌اند. در این کتاب، علت هشدار به عذاب خدا را چنین بیان می‌کند: «چونکه جمیع ایشان چه خُرد و چه بزرگ، پر از طمع شده‌اند» (ارمیا، ۶: ۱۳). در انجیل لوقا، مؤمنان از طمع نهی می‌شوند و به آنان گوشزد می‌شود که طمع‌ورزی و مال‌زیاد در دنیا نمی‌تواند حیات حقیقی آنان را رقم بزند. در این کتاب آمده است: «پس بدیشان گفت: زنهار از طمع پرهیزید؛ زیرا اگرچه اموال کسی زیاد شود، حیات او از اموالش نیست» (لوقا، ۱۲: ۱۵). علاوه بر این، پولس هشدار می‌دهد که طمع‌کاران از حیات حقیقی در فرجام عالم نیز محروم خواهند شد. در نامه اول او به قرنتیان تصریح شده است که طمع‌کاران وارث ملکوت خدا نخواهند شد و از حکومت پربرکت خدا در فرجام عالم حظ و بهره‌ای نمی‌برند (اول قرنتیان، ۶: ۱۰). در این نامه، طمع‌کاران چنان پلید شمرده می‌شوند که مؤمنان باید به کلی معاشرت خود را با آنان ترک کنند. در این نامه آمده است: «لکن نه مطلقاً با زانیان این جهان یا طمعکاران و یا ستمکاران یا بت‌پرستان، که در این صورت می‌باید از

دنیا بیرون شوید» (اولقرنیان، ۵: ۱۰).

در کتاب ارمیا، مجازات‌هایی برای طماعان بیان شده (ارمیا، ۸: ۱۰) و عاقبت بدی برای آنان تشریح شده است (ارمیا، ۵۱: ۱۳). در کتاب یعقوب، با یادآوری این نکته که طمع با اطاعت خدا ناسازگار است، تبیین می‌شود که به همین دلیل، در آن برکتی وجود ندارد و باوجود آنکه طماع فراوان به دنبال دنیا می‌رود، اما سرمایه‌ای برایش انباشته نمی‌شود (یعقوب، ۴: ۲). پولس اما در نامه اول خود به تسالونیکیان هشدار می‌دهد که اگر کسی از روی طمع به داشته‌های برادر خود دست دراز کند، مستوجب انتقام الهی می‌شود (اول تسالونیکیان، ۴: ۶). او در نامه به کولسیان نیز به مؤمنان هشدار می‌دهد که از طمع بپرهیزند تا مشمول غضب الهی نشوند. او می‌نویسد: «چون مسیح که زندگی ما است ظاهر شود، آنگاه شما هم با وی در جلال ظاهر خواهید شد. پس اعضای خود را که بر زمین است مقتول سازید، زنا و ناپاکی و هوی و هوس و شهوت قبیح و طمع که بت پرستی است که به سبب این‌ها غضب خدا بر ابنای معصیت وارد می‌آید (کولسیان، ۳: ۴-۶).

بنابراین در جمع‌بندی آثار طمع در متون مسیحی، می‌توان آن‌ها را در دو دسته آثار مربوط به دنیای فرد و آثار مربوط به دین، ایمان و عاقبت او طبقه‌بندی کرد.

۱. آثار دنیوی طمع: خارج شدن برکت از مال فرد و انباشته نشدن سرمایه، ترک معاشرت مؤمنان با او (به توصیه دین).
۲. آثار طمع مربوط به دین و عاقبت انسان: گرفتارشدن در دام انواع شهوات و غرق شدن در تباهی و هلاکت، مستوجب خشم و انتقام و مجازات الهی شدن، مشمول لعنت خدا شدن، محرومیت از حیات حقیقی در فرجام عالم و وارث ملکوت خدا نشدن.

۳-۴. جایگاه طمع در منظومه تعالیم مسیحیت براساس تبیین شریعت ایمان در متون

مقدس

از نگاه مسیحیان، هدف شریعت اعمال انجام اعمال نیک و دوری از زشتی‌ها و رسیدن به عدالت و پاکی است. دین دارای شریعت اعمال درصدد است انسان را





از طریق عمل به آنچه خدا بدان دستور داده است، به پاکی و عادل‌شدگی نزد خدا برساند و از این طریق، او را نجات دهد (هیل و تورسون، ۲۰۰۱م، ص ۶۹۵)، اما از نگاه پولس، این راه خوبی برای رسیدن به نجات نیست. او تعلیم می‌دهد انسان با رفتن به سراغ شریعت می‌فهمد که خود قادر نیست با اعمال ناقصش، گنااهش را جبران کند، بلکه خدا باید به او توجه کند و او را از مهلکه گناه نجات دهد. انسان برای رسیدن به نجات، محتاج فیض خدا است. پولس با استناد به اینکه شریعت موجب غرور، عداوت، جدایی، غضب و لعنت خدا می‌شود - که منظور از آن، جدایی از خدا (پالما، ۱۹۹۳م، ص ۱۸) یا همان مرگ روحانی است - (هیل و تورسون، ۲۰۰۱م، ص ۹۳۸)، تأکید می‌کند که شریعت نمی‌تواند راه خوبی برای رسیدن به عادل‌شمردگی باشد (تثنیه ۲۷: ۲۶؛ افسسیان ۲: ۹-۱۴).

باوجوداین، پولس شریعت را بی‌فایده نمی‌داند (Constable, 2009, p. 44). او فایده شریعت را در این می‌داند که نشانه‌ای بر ضعف انسان است (غلاطیان ۳: ۱۹) و ازاین جهت، آگاهی‌بخش، بیدارکننده از خواب غفلت و فراهم‌کننده افزایش فیض است (رومیان ۲: ۱۸، ۵: ۲۰). همچنین از نظر او، هرچند نجات با ایمان است، اما انجام شریعت (شریعت اعمال) ضروری به ایمان و نجات نمی‌زند (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۶۳) و تنها باید مراقب بود که نجات را فقط در ایمان دانست و نباید برای اعمال و شریعت، نقش مستقلى در نجات قائل شد (اول تیموتائوس ۱: ۸ و ۹؛ رومیان ۵: ۱۱ و ۶-۱۴ و ۲-۴). در همین راستا، او با گناه‌دانستن اعمال زشت، در یکی از نامه‌های خود تأکید می‌کند که اگرچه عمل در نجات دخلی ندارد، مسیحی واقعی نباید به خود اجازه گناه بدهد:

پس چه گوئیم؟ آیا گناه بکنیم از آن رو که زیر شریعت نیستیم بلکه زیر فیض؟ حاشا! آیا نمی‌دانید که اگر خویشان را به بندگی کسی تسلیم کرده، او را اطاعت نمایید، شما آن کس را که او را اطاعت می‌کنید بنده هستید؟! خواه گناه را برای مرگ، خواه اطاعت را برای عدالت. اما شکر خدا را که هرچند غلامان گناه می‌بودید لیکن الآن از دل مطیع آن صورت تعلیم گریده‌اید که به آن سپرده شده‌اید. و از گناه آزاد شده غلامان عدالت گشته‌اید (رومیان ۶: ۱۵-۱۸).

پولس تلاش می‌کند به مسیحیان بفهماند که اگرچه همه چیز برای مسیحیان جایز

است، چون برای امور فراتری آفریده شده‌اند، نباید تن به گناه بدهند:

همه چیز برای من جایز است لکن هر چیز مفید نیست. همه چیز برای من رواست لیکن نمی‌گذارم که چیزی بر من تسلط یابد. خوراک برای شکم است و شکم برای خوراک؛ لکن خدا این و آن را فانی خواهد ساخت. اما جسم برای زنا نیست؛ بلکه برای سرور است و سرور برای جسم. و خدا سرور را برخیزانید و ما را نیز به قوت خود خواهد برخیزانید (اول‌قرن‌یان ۶: ۱۲-۱۴).

بنابراین اگر بخواهیم جایگاه طمع در شریعت ایمان را بشناسیم، باید به این تعالیم پولس توجه کنیم که می‌گوید: «گناه بر شما سلطنت نخواهد کرد چونکه زیر شریعت نیستید، بلکه زیر فیض» (رومان ۵: ۱۲-۱۴). او طمع را در شمار گناهای معرفی می‌کند که سبب می‌شود فاعل آن میراثی در ملکوت مسیح نداشته و مستوجب غضب خدا باشد. او می‌گوید: «زیرا این را یقین می‌دانید که هیچ زانی یا ناپاک یا طماع که بت پرست باشد، میراثی در ملکوت مسیح و خدا ندارد. هیچ کس شما را به سخنان باطل فریب ندهد؛ زیرا که به سبب این‌ها غضب خدا بر انبای معصیت نازل می‌شود. پس با ایشان شریک مباشید» (افسیان ۵: ۷-۵).

پولس گاه پا را فراتر می‌گذارد و این اعتقاد را اظهار می‌کند که هر کس می‌خواهد به نجات برسد، باید عمل صالح انجام دهد و اعمال زشت و ناپسند را کنار بگذارد و در این حقیقت، میان کسی که معتقد به شریعت است، یا کسی که معتقد به دین بدون شریعت است (مسیحی)، یا کسی که اصلاً دینی ندارد، فرقی وجود ندارد (رومان ۲: ۱۲-۱۶). او در جایی با تأیید حسابرسی براساس اعمال در فرجام عالم می‌نویسد: «و به سبب قساوت و دل ناتوبه کار خود غضب را ذخیره می‌کنی برای خود در روز غضب و ظهور داوری عادلۀ خدا که به هر کس برحسب اعمالش جزا خواهد داد» (رومان ۲: ۶). بنابراین در فقرات بسیاری، پولس با نهی از ارتکاب اعمال زشتی چون زنا، طمع، بت پرستی، ناسزا، می‌گساری و ظلم (کولسیان ۳: ۵-۹؛ اول‌قرن‌یان ۵: ۱ و ۲؛ عبرانیان ۱۲: ۱۶)، مسیحیان را به مجازات (اول‌تسالونیکیان ۵: ۱۴ و ۱۵) و ترک مجالست با آنان (اول‌قرن‌یان ۵: ۱۱)، احتراز از هر گونه بدی و انجام عمل نیک توصیه می‌کند (اول‌تسالونیکیان ۵: ۲۱ و ۲۲). او در تأیید و





تمجید از شریعت اعمال می‌نویسد: «پس چه گوییم؟ آیا شریعت گناه است؟ حاشا! بلکه گناه را جز به شریعت ندانستیم. زیرا که شهوت را نمی‌دانستیم، اگر شریعت نمی‌گفت که، طمع موز. لکن گناه از حکم فرصت جسته، هر قسم طمع را در من پدید آورد، زیرا بدون شریعت گناه مرده است» (رومیان، ۷: ۷-۸).

نتیجه‌گیری

طمع به عنوان یکی از رذایل خبیثه و اخلاقیات ناپسند که حقیقت آن چشم‌داشتن به داشته‌های دیگران است (در مقابل استغناء)، در متون مقدس اسلام و مسیحیت مطرح و از آن نهی شده است. براساس تعالیم اسلام و مسیحیت، طمع در سطوح و جلوه‌های مختلفش، از قبیل طمع به مال مردم، طمع به زنان نامحرم، طمع به مقام‌ها و حقوق خاص اجتماعی و مانند آن، منفی و مورث بدبختی دنیا و آخرت است. ماهیت منفی طمع در اسلام از سه جنبه تشریح شده است: جنبه رذیلتی و ضدارزش بودن طمع، جنبه بیماری بودن آن از نظر روحی و روانی و همچنین جنبه ناسازگاری آن با روح اسلام که همانا تسلیم و توکل است. این امر در مسیحیت به نحو دیگری تشریح گردیده است: جنبه رذیلتی و ضدارزش بودن طمع و جنبه مخالفت آن با روح مسیحیت یعنی محبت. هر دو دین تشریح خوبی از ماهیت طمع ارائه کرده‌اند و در اسلام، به جنبه اقناعی مذموم‌بودن آن نیز توجه شده است.

درخصوص منشأ طمع، از تعالیم اسلام مواردی همچون دنیاخواهی، در نظر نگرفتن شأن و جلالت نفس، و ضعف شناخت و توکل بر خدا را می‌توان به عنوان ریشه‌های طمع معرفی کرد. مسیحیت نیز طمع را حاصل بی‌اعتمادی فرد به خدا و روی گردانی و غضب الهی معرفی کرده است. بنابراین در هر دو دین، عنصر عدم شناخت و توجه صحیح به خدا به عنوان ریشه طمع دانسته شده است. علاوه بر این، اسلام عدم توجه صحیح به دنیا و جلالت نفس آدمی را نیز به عنوان ریشه طمع برجسته می‌کند. هر دو دین، هشدارهای قابل توجهی درباره آثار سوء طمع را در تعالیم خود جای داده‌اند که در دو دسته آثار دنیوی و آثار اخروی قرار می‌گیرند. مواردی چون ذلت نفس و



خودباختگی و خواری نزد مردم، خودفروشی، مسامحه در برخوردها، سازش کاری و ضایع کردن حق و اهل آن، و از دست دادن حکمت، از آثار دنیوی طمع و مواردی چون افزایش گناه و خطا، محو حسنات، دین فروشی، از دست دادن ایمان و در نهایت نگون‌بختی، از آثار اخروی‌اش هستند. مسیحیت نیز درباره آثار سوء طمع هشدار می‌دهد که همه آن‌ها در دو دسته آثار مربوط به دنیای فرد و آثار مربوط به دین، ایمان و عاقبت او قرار می‌گیرند. آثار دنیوی یادشده در متون مقدس مسیحی، شامل خارج شدن برکت از مال فرد و انباشته‌نشدن سرمایه و ترک معاشرت مؤمنان با او (به توصیه دین) و آثار مربوط به دین و عاقبت انسان، شامل گرفتارشدن در دام انواع شهوات و غرق شدن در تباهی و هلاکت، مستوجب خشم و انتقام و مجازات الهی شدن، مشمول لعنت خدا شدن، و محرومیت از حیات حقیقی در فرجام عالم و وارث ملکوت خدا نشدن می‌شود. همچنین جالب است که هر دو دین، این هشدار مهم را داده‌اند که طمع می‌تواند منشأ همه بدی‌ها باشد.

درباره جنبه شرعی طمع توجه به شریعت اعمال و ایمان لازم است. اسلام دارای شریعت اعمال و مسیحیت دارای شریعت ایمان (نفی شریعت اعمال) است؛ اما از آنجا که طمع به‌خودی‌خود فعل جوارحی نیست و از امور درونی و باطنی است، برخی فقیهان اسلامی معتقدند گناه است و از نظر برخی دیگر، افعال جوانحی این‌چنینی، به‌خودی‌خود حرمت شرعی ندارند و حاصل آن‌ها اگر از جهت حق‌الله یا حق‌الناس، گناه تعریف‌شده‌ای در مجموعه احکام شریعت اسلام باشد، حرام خواهند بود. در مسیحیت نیز اگرچه شریعت اعمال به شریعت ایمان مبدل شده است، دست کم در تفسیر کاتولیکی، عمل نشانه ایمان است و به‌همراه آن در عاقبت فرد و رسیدن به ملکوت خدا تأثیرگذار است. بنابراین طمع به‌اجمال در هر دو دین، حرمت دارد و با عبارات اکید و هشدارهای جدی، درباره رذالت ماهیت و آثار سوء آن روشن‌گری شده است.

بنابراین متون مقدس هر دو دین، ظرفیت‌های قابل توجهی در تبیین ماهیت پلید طمع، تحلیل و تبیین منشأ آن، آثار و فرجام سوء آن و در نهایت، نهی‌های شدید و اکید اخلاقی و شرعی دارند که با قرارگرفتن در نظام تربیتی و اخلاقی این دو دین،

می توانند تأثیر به سزایی در دوری مؤمنان از این رذیله اخلاقی و حالت نفسانی خطرناک داشته باشند.



۲۴۶
نظر
سال سی و یکم، شماره ۳، ۱۴۰۵

فهرست منابع

* قرآن کریم

** کتاب مقدس. (۲۰۰۲م). لندن: انتشارات ایلام.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال (مصحح: علی اکبر غفاری، ج ۱، ۲). قم: جامعه مدرسین.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

بوش، ریچارد. (۱۳۷۴). جهان مذهبی (مترجم: عبدالرحیم گواهی، ج ۲). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

پالما، آنتونی. (۱۹۹۳م). بررسی رساله‌های پولس به غلاطیان و رومیان (مترجم: آرمان رشدی). بی جا: کلیسای جماعت ربانی آموزشگاه کتاب مقدس.

پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). نهج الفصاحه. تهران: دنیای دانش.

پیترز، اف. ئی. (۱۳۸۴). یهودیت، مسیحیت و اسلام (مترجم: حسین توفیقی، ج ۳). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم (محقق و مصحح: سید مهدی رجائی). قم: دار الکتاب اسلامی.

تیکل، فیلیس، ای. (۱۴۰۳). طمع (مترجم: نسترن ظهیری). تهران: انتشارات ققنوس.

جعفر بن محمد. (۱۴۰۰ق). مصباح الشریعه. بیروت: اعلمی.

حسنی حمیدآبادی، مهناز؛ یزدان‌پناه، مهرعلی؛ و جهانیان، سوزان. (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی رویکرد قرآن کریم و مثنوی معنوی به حرص و طمع. سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، ۱۳(۵۸)، صص ۹۳-۱۱۴.

حرانی، ابن شعبه حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول (مصحح: علی اکبر غفاری). قم: جامعه مدرسین.





- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (ج ۸). قم: مؤسسه آل البيت.
- حلی، ابن فهد احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). عدة الداعی و نجاح الساعی (مصحح: احمد موحدی قمی، ج ۵). قم: دار الکتب الاسلامی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۹). لغت نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سپاهیان، محمد امین. (۱۳۹۶). بررسی حرص از منظر قرآن کریم و روایات. مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه، ۳(۲/۲)، صص ۷۱-۹۳.
- شفیعی، زینب؛ رضائی، فاطمه. (۱۴۰۳). طمع، رؤیا و باور؛ جامعه شناسی اقتصادی بازاریابی شبکه ای. بررسی مسائل اجتماعی ایران، ۱۴(۲)، صص ۱۹۳-۲۱۸.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۸، ۲۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی. (۱۴۱۴ق). مسالک الافهام فی تنقیح شرائع الإسلام (ج ۱۴، چاپ دوم). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجدیده.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین. قم: انتشارات هجرت.
- فرزام، زهرا؛ مهدوی، محمدرضا. (۱۳۹۶). واژه شناسی طمع از منظر قرآن و روایات. دانشنامه علوم قرآن و حدیث، ۴(۸)، صص ۷۹-۹۰.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قمی، عباس. (۱۴۱۴ق). سفینه البحار (ج ۵). قم: اسوه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱، ۲). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کونگ، هانس. (۱۳۸۴). تاریخ کلیسای کاتولیک (مترجم: حسن قنبری). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (مصححان: ابراهیم میانجی، محمد باقر بهبودی، ج ۶۹، ۷۰). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقيق في كلمات القرآن الكريم (ج ۲، ۷). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (مصححان: علی آخوندی و عباس قوچانی، ج ۴۱، چاپ هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

موحدی، مهدی. (۱۳۹۷). ترس و طمع: دمیدن در آتش شوک‌های تورمی. تأملات رشد، ۴(۲)، صص ۸۱-۱۱۴.

نراقی، ملا احمد. (۱۳۸۶). معراج السعاده (چاپ چهارم). قم: انتشارات قائم آل محمد.

هیل، توماس؛ تورسون، استیفان. (۲۰۰۱م). تفسیر کاربردی عهد جدید (مترجمان: آرمان رشدی و فریبرز خندانی). بی‌جا: بی‌نا.

Constable, T. L. (2009). Notes on Romans. In: *Tom Constable's Expository Notes on the Bible*. Dallas: Dallas Theological Seminary.

Braziller, G. (1962). Judaism. in: *Great Religions of Modern Man*. New York: George Braziller.

Murphy-O'connor, J. (1997). *Paul: A Critical Life*. London: Oxford University Press.



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

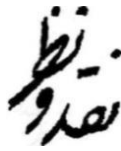
Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

Reviewers of this volume

Mehdi Akhavan, Mostafa Azadian, Mohammad-Amin Khansari, Javad Danesh, Zohreh Sadat Mousavi, Khodamorad Salimian, Roham Sharaf, Mohammad Sahhaf Kashani, Shahab-eddin Alaeinejad, Reza Kazemi-Rad, Behrouz Mohammadi Monfared, Isa Mousazadeh, and Seyed Sadegh Mirstari.



Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 31, No. 3, 2026

123

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

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

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