



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیست و هشتم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۲

۱۱۱

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)
مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی
سر دبیر: محمدتقی سبحانی
مدیر اجرایی: عیسی موسی‌زاده

ماد آوری

۱. فصلنامه نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civlica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir)، نمایه و در کتابخوان همراه پژوهان (pajoohaan.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 رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)



داوران این شماره

علیرضا اسعدی، خدیجه احمدی بیغش، محسن باقرزاده مشکی باف، حسین حسن زاده شاهخالی، سهراب حقیقت، یاسر خوشنویس، احمد شاکرنژاد، محمد صحاف کاشانی، محمود صوفیانی، مصطفی عابدی جیغه، مهدی عباسزاده، عیسی موسی زاده.

فراخوان دعوت به همکاری

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

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

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

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

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

رویکردهای اساسی فصلنامه

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

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

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر نباید قبلا در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور 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) حروف چینی گردد.

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

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

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

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

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

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

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

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

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

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

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

۱. **اعضای هیأت علمی:** رتبه علمی (مری، 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/سؤال/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.

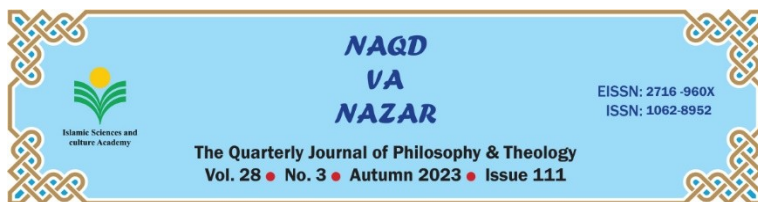
فهرست مقالات

- ۹ بررسی تطبیقی الگوگرایی در مسیحیت و اسلام
با تأکید بر دیدگاه زگزیبسکی و اخلاق ولایی
سیدمحمدباقر میرصانع
- ۴۱ تحلیل نظریه محمود ایوب با عنوان رنج رهایی بخش در اسلام
محمد مهدی کشاورز مروّجی - کریستوفر پل کلوهرسی - رسول رسولی پور
- ۶۷ ارزیابی دیدگاه محمد مجتهد شبستری
در انکار واقع‌نمایی گزاره‌های معاد در قرآن کریم
مریم علیزاده
- ۱۰۰ تحلیل گستره فعالیت فرقه‌های انحرافی مهدویت
سیدسجاد ایزدهی - مصطفی رضایی
- ۱۲۸ تفکر؛ ساحت پریش‌گری، رهایی و انکشاف
(بررسی دیدگاه هیدگر درباره تفکر وجودی)
یوسف سیف‌زاد آبکنار - بهمن یازوکی
- ۱۵۹ نسبت رویکردهای مختلف به ذهن با امکان هوش مصنوعی قوی
سیدمحمد قاضوی - احمد واعظی
- ۱۹۰ هماهنگی قوا و ایده‌ها در امر زیبا و والا:
مبنای ابعاد تربیتی نقد سوم کانت
فریده آفرین



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۱)، پاییز ۱۴۰۲



A Comparative Study of Exemplarism in Christianity and Islam, Zegzebski's View and Authoritavist Ethics¹

Seyyed Mohammad Bagher Mirsane¹ 

1. Assistant professor, Department of Theoretical Ethics, Islamic Psychology and Ethics Research Center, Research Institute of the Quran and Hadith, Qom, Iran.
Email: mirsanea.m@riqh.ac.ir; Orcid: 0000-0001-9825-9931



Abstract

Exemplarism is a form of virtue ethics that posits moral exemplars as fundamental criteria of morality. Currently, two distinct versions of exemplarism have been articulated: one rooted in the Christian tradition and another in the Islamic-Shiite tradition. The Christian perspective, as expounded by Zagzebski, draws inspiration from the character of Jesus Christ. On the other hand, the theory of authoritavist (*wilā'ī*) ethics, derived from the transmitted teachings of Shiism, shares notable similarities with Zagzebski's theory. In the Christian tradition, exemplars are developed based on the writings of Zagzebski, guided by Christian principles and the character of Jesus Christ. In contrast, Shiite exemplarism holds that perfect exemplars are infallible, immune from sins and mistakes. Accordingly, their speeches and actions serve as criteria

1. **Cite this article:** Mirsane, S. M. B. (2023). A Comparative Study of Exemplarism in Christianity and Islam, Zegzebski's View and Authoritavist Ethics. *Naqd va Nazar* 28(111), pp. 9-38
<https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67398.2062>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** Research Article

☑ **Received:** 20/09/2023 • **Revised:** 04/10/2023 • **Accepted:** 07/10/2023 • **Published online:** 14/01/2024

© **The Authors**



for understanding moral concepts and instances. This article aims to clarify and compare these two perspectives, highlighting the advantages of authoritivist ethics over Christian exemplarism. It emphasizes the concept of infallibility (*ʔṣma*) of the exemplar and explores how this belief addresses objections raised against exemplarism. Drawing upon a library and analytical comparative method, this article contends that the belief in the infallibility of exemplars addresses objections such as the unreliability of all actions and characteristics of the exemplar, moral immaturity, and relativism. The acceptance of the infallibility of the perfect exemplar stands out as a distinctive advantage of Shiite exemplarism over its Christian counterpart.

Keywords

Exemplarism, authoritivist (*wilā ʔ*) ethics, virtue ethics, infallibility (*ʔṣma*), moral exemplar.

بررسی تطبیقی الگوگرایی در مسیحیت و اسلام، با تأکید بر دیدگاه زگزیسکی و اخلاق ولایی^۱

سیدمحمدباقر میرصانع^۱ 

۱. استادیار، گروه اخلاق نظری، پژوهشکده اخلاق و روانشناسی اسلامی، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

Email: mirsanea.m@riqh.ac.ir Orcid: 0000-0001-9825-9931

چکیده

الگوگرایی یکی از گونه‌های اخلاق فضیلت است که مطابق آن اسوه اخلاقی معیار اساسی اخلاق است. تاکنون دو قرائت مختلف از الگوگرایی ارائه شده است؛ قرائت برخاسته از سنت مسیحی و قرائت برخاسته از سنت اسلامی - شیعی. الگوگرایی در سنت مسیحی با نوشته‌های زگزیسکی و تحت تأثیر اندیشه مسیحی و شخصیت حضرت عیسی علیه السلام مطرح شده است. نظریه اخلاق ولایی که بر پایه معارف نقلی شیعه طرح شده است، شباهت بسیاری به نظریه زگزیسکی دارد. در اندیشه شیعی اسوه‌های تمام‌عیار، معصوم از گناه و خطا هستند و گفتار و رفتار معصومان معیاری برای شناخت مفاهیم و مصادیق اخلاقی است. هدف نوشتار تبیین و تطبیق این دو دیدگاه، نشان‌دادن برخی مزایای اخلاق ولایی بر الگوگرایی مسیحی با بیان عنصر عصمت اسوه و نقش باور به آن در دفع برخی اشکالات الگوگرایی است. در این مقاله، روش جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای و روش تحلیل تطبیقی است. باور به عصمت اسوه‌ها در نظریه الگوگرایی، اشکالاتی همچون اعتمادناشتن به همه کنش‌ها و منش‌های الگو، طفولیت اخلاقی و نسبیّت را از این نظریه دفع می‌کند. باور به عصمت الگوی تمام‌عیار، سبب مزیت الگوگرایی برخاسته از سنت شیعی بر الگوگرایی برخاسته از سنت مسیحی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

الگوگرایی، اخلاق ولایی، اخلاق فضیلت، عصمت، اسوه اخلاقی.

۱. **استناد به این مقاله:** میرصانع، سیدمحمدباقر. (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی الگوگرایی در مسیحیت و اسلام، با

تأکید بر دیدگاه زگزیسکی و اخلاق ولایی، نقد و نظر، ۲۸(۱۱۱)، صص ۹-۳۸.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67398.2062>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴



نقد و نظر

بررسی تطبیقی الگوگرایی در مسیحیت و اسلام، با تأکید بر دیدگاه زگزیسکی و ...

اخلاق فضیلت به مثابه جنسی برای انواع گوناگون از نظریات و تقریرها است. وجه مشترک این نظریات و تقریرها تأکید بر شخصیت فاعل اخلاقی و منش و انگیزه او در مقابل رفتار و کنش بیرونی است. فضیلت گرایی با محور دانستن فضیلت و منش فرد، بر عقل عملی، اسوه اخلاقی و زندگی سعادت‌مندانه تأکید می‌کند؛ اما در اینکه کدام یک از این مفاهیم اصیل است و دیگر مفاهیم از آن مشتق می‌شود و یا اینکه همه یا بخشی از اینها اصیل است، محل اختلاف فضیلت‌گرایان است. در نظریات سنتی اخلاق فضیلت، یافتن نظریاتی با تأکید بر یک عنصر اصیل، بسیار نادر و یا نایافتنی است. همچنان که فهم متعارف از اخلاق نیز به پذیرش یک عنصر اصیل و تفسیر همه اخلاقی ذیل آن تمایلی ندارد؛ اما اندیشمندان امروزی خلاف این رویه را پیش گرفته‌اند. برخی چون سعادت‌گرایان همه مفاهیم اخلاقی را ذیل سعادت تعریف می‌کنند و مشتق از آن می‌دانند. انگیزه‌گرایان عواطف و انگیزه‌ها را محور اخلاق فضیلت می‌پندارند. کریستین سوانتون فضایل را بر اساس تحقق هدف، تبیین و تعیین می‌کند (Swanton, 2003, p. 19). دنیل راسل عقل عملی را مرجع اخلاق فضیلت می‌داند (Driver, 2013, pp. 5356-5367).

امروزه اخلاق الگوگرا توسط لیندا زگزبسکی^۱، فیلسوف اخلاق و معرفت‌شناس معاصر، در جامعه علمی اخلاق مطرح شده است. زگزبسکی واژگان ارزشی و وظیفه‌شناسانه اخلاق را همگی برگرفته از الگوی اخلاقی می‌داند. واژگان ارزشی، مانند زندگی خوب، عمل خوب، غایت خوب، انگیزه خوب و فضیلت، و واژگان وظیفه‌شناسانه، مانند: عمل درست، عمل نادرست، وظیفه (زگزبسکی، ۱۴۰۱، صص ۲۱۸-۲۱۹).

در منابع روایی مسلمانان به خصوص شیعیان، جایگاه والایی برای ائمه علیهم‌السلام در تبیین و شناخت معارف اخلاقی مطرح شده است. آنها همواره یکی از رسالت‌های مهم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام را تبیین و تکمیل و ترویج معارف و مکارم اخلاقی می‌دانستند و البته روایات

1. Linda Zagzebski

مشهوری همچون «علیکم بمکارم الاخلاق، فان الله بعثنی بها» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷۸) بیانگر این مهم است. پیوند خوردن این اندیشه با اندیشه ولایت و سرپرستی مادی و معنوی پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام بر انسان‌ها می‌تواند بستر نظریه‌ای جدید در این سنت اسلامی باشد. نویسنده این مقاله در آثار قبلی خود، ملهم و مبتنی بر همین منابع، قرائتی جدید از الگوگرایی را با نام اخلاق ولایی مطرح کرده است. یکی از عناصر مهم در اخلاق ولایی باور به عصمت اولیای اخلاقی است. باور به عصمت پیامبران و امامان که در این اندیشه والاترین الگوهای اخلاقی هستند، مزیتی اساسی برای این قرائت از الگوگرایی به شمار می‌آید. مبانی کلامی و فقهی این نظریه همیشه در سنت شیعی و منابع آن مطرح بوده است؛ اما تاکنون به منزله یک نظریه اخلاق هنجاری به صورت منسجم مطرح نشده بود.

تطبیق این دو قرائت از الگوگرایی با دو خاستگاه دینی متفاوت دغدغه اصلی این نوشته است. الگوگرایی طرح شده در بستر مسیحی که توسط خانم زگزیسکی ارائه شده است، بر عنصر عصمت الگو تأکید نکرده و آن را در نگاه‌های متأخر خود فراموش کرده است. این فراموشی اشکالاتی را در نظر او برجای گذاشته است که با توجه به محوری بودن عنصر عصمت در دیدگاه شیعی وارد نخواهد شد. بنابراین تلاش کرده‌ام ابتدا قرائت زگزیسکی از الگوگرایی را مطرح کنم و بعد از آن، قرائتی منسجم و نظاممند از الگوگرایی برخاسته از اندیشه شیعی ارائه کنم. در قسمت پایانی مقاله، نقش باور به عصمت اخلاقی در دفع اشکالات وارد بر الگوگرایی را مطرح کرده و بر اهمیت و جایگاه آن در این نظریه تأکید می‌نمایم.

۱. اخلاق الگوگرا

الگو یک نمونه خاص از یک گروه یا مفهوم است که همه خصوصیات مشخص کننده آن گروه یا مفهوم را در خود دارد. به همین دلیل می‌تواند معیاری برای شناسایی، تقلید (الگوی مثبت) یا اجتناب (الگوی منفی) باشد؛ به عبارت دیگر الگو مصداق کامل و تجسم یافته یک





مفهوم، گروه، آرمان، نظریه، مطلوب و خواسته است. به مثال‌های زیر توجه کنید:
وقتی کسی از شما می‌پرسد آب چیست؟ یا به او می‌گویید: «ماده‌ای است که از یک اکسیژن و دو هیدروژن ترکیب شده و بی‌رنگ و بی‌بو است» و یا در اطراف خود شیر آبی را پیدا می‌کنید و با باز کردن آن، آب را به او نشان می‌دهید.

نمونه دیگر اینکه، وقتی کودکی از پدرش می‌خواهد تا درباره شجاعت برای او سخن بگوید، پدر ابتدا شجاعت را تعریف می‌کند و با طرح قیود آن، کلیاتی از این دست ارائه می‌کند و یا اینکه فردی را نشان می‌دهد و می‌گوید: «او شجاع است و هر کاری که او در موقعیت‌های این‌چنینی انجام دهد، عمل درست و شجاعانه‌ای است».

کارکرد الگوها در مثال‌های بالا، تبدیل کردن یک امر ذهنی، کلی و انتزاعی به امری خارجی، مصداقی و عینی است. برای وجود و معرفی الگو پنج کارکرد معمول در حوزه اخلاق می‌توان برشمرد که عالمان اخلاق با توجه به این کارکردها به بحث الگو اهمیت داده‌اند که عبارت‌اند از: اثبات امکان تحقق کنش‌ها و منش‌های اخلاقی، تسهیل فهم آنها، راهنمایی در شناخت مصداق آنها، تأثیر عاطفی در تمایل به آنها و ایجاد انگیزه برای انجام و تلبس به آنها.

همه نظریات اخلاقی از ابتدا تا کنون به تصریح یا کنایه به اهمیت الگوی اخلاقی و کارکردهای آن معترف بوده‌اند. اما الگوگرایی چه چیزی اضافه بر این مزایا و کارکردها ادعا می‌کند؟ پاسخ به این پرسش در ادامه و در ضمن دو قرائت از الگوگرایی زگزیسکی (الگوگرایی برخاسته از سنت مسیحی) و اخلاق ولایی (الگوگرایی برخاسته از سنت اسلامی) بیان می‌شود. هر یک از این دو قرائت در ضمن سه بخش متناظر یکدیگر، کارکرد الگو، نحوه شناخت الگو و انواع الگو تبیین می‌شود.

۱-۱. الگوگرایی زگزیسکی

در نظریات اخلاقی، غیر از الگوگرایی، مفاهیم و معیارهای اخلاقی پیش از الگو و اسوه اخلاقی مشخص است. اگر در کسی همه یا بخش اعظمی از آنها تحقق یابد، آن شخص متصف به الگو و اسوه اخلاقی می‌شود. در نظریه الگوگرایی زگزیسکی مفاهیم

و معیارهای اخلاقی نه تنها مقدم بر الگو و اسوه نیستند؛ بلکه برخاسته از شخص الگو و مبتنی بر آن هستند و با ارجاع به آن مشخص می‌شوند. مفاهیم اخلاقی به لحاظ معناشناختی وابسته به الگو هستند.

۱-۱-۱. کارکرد الگو

زگزبسکی مدل مبنایی خود برای ساختن نظریه الگوگرایی را نظریه معناشناسی «ارجاع مستقیم» هیلاری پاتنم،^۱ سول کریپکی^۲ و ریچارد بوید^۳ می‌داند (ر.ک: زگزبسکی، ۱۴۰۱، صص ۲۲-۲۸). او همه مفاهیم اخلاقی را با ارجاع مستقیم به الگو تعریف می‌کند؛ برای مثال، در نگاه او فضیلت، خصلتی است که در الگو تحسین می‌شود و شخصی مثل الگو را از برخی جهات تحسین برانگیز می‌کند (زگزبسکی، ۱۴۰۱، صص ۳۷ و ۱۵۷). عمل درست برای هر کس عملی است که الگو - به طور خاص حکیم و فرزانه - در اوضاع و احوال آن شخص، موازنه دلایل را به نفع آن دلیل می‌بیند (زگزبسکی، ۱۴۰۱، صص ۳۷ و ۱۴۶ و ۱۵۷ و ۱۵۸ و ۲۶۳). باقی مفاهیم اخلاقی را نیز به همین روش تفسیر می‌کند (زگزبسکی، ۱۴۰۱، صص ۲۱۸ و ۲۱۹ و ۲۶۸). به عقیده او این تعاریف، تعاریف پیشینی و همه‌فهم برای مفاهیم اخلاقی است و همه آنها معنای خود را از الگو قرض گرفته‌اند؛ به تعبیر دیگر واژه کانونی در آنها الگو است که با حذف آن، معنای همه آنها از میان می‌رود.

زگزبسکی برای مفاهیم اخلاقی تعاریف پسینی و مربوط به متخصصان هم ارائه می‌کند. به نظر زگزبسکی فضیلت، بعد از الگو، محوری‌ترین عنصر اخلاق است و اگر آن تعریف پسینی پیدا کند، باقی مفاهیم نیز تا حدی به لحاظ پسینی روشن خواهند شد (زگزبسکی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۸). او در کتاب فضایل ذهن، فضیلت را این‌گونه تعریف می‌کند:

1. Hilary Putnam
2. Saul Kripke
3. Richard Boyd





«یک ویژگی اکتسابی پایدار و عمیق شخصی که دربردارنده انگیزشی ویژه برای ایجاد غایت مطلوب و موفقیت اعتمادبخش در دستیابی به آن غایت است» (زگزبسکی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۸) و در کتاب الگوگرایی این چنین می گوید: «خصلت اکتسابی عمیق و دیرپایی است که ما پس تأمل تحسین می کنیم و از تمایل به داشتن عاطفه‌ای خاص که عمل را به سوی غایتی موجب می شود و هدایت می کند، و موفقیت اعتمادپذیر در دستیابی به آن غایت تشکیل شود» (زگزبسکی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۷).

فضیلت طبق این دو تعریف دو مؤلفه مهم دارد: اول آنکه، در پیوند با احساسات و عواطف است (Zagzebski, 2004, p. 136) و دوم اینکه، ثمربخش و قرین موفقیت در عمل است (Zagzebski, 2004, p. 128). موفقیت گاه فضیلتی درونی و گاه بیرونی و وابسته به فضیلت و مکان تأثیرگذاری آن است (Zagzebski, 2009, p. 302). بعد از این تبیین پسینی، دیگر واژه‌ها اخلاقی با برگشت به همین تفسیر از فضیلت تبیین می گردند.

۱-۱-۲. شناخت الگو

اگر مفاهیم و معیارهایی مقدم بر شناخت الگو نیست، پس الگو چگونه شناخته می شود؟ نخستین گام در شناخت اخلاق و اخلاقیات، برانگیختگی عاطفه انسان است. زگزبسکی تصریح می کند: «عواطف، نخستین گام برای فراگیری مفاهیم و باورهای اخلاقی هستند» (Zagzebski, 2004, p. 178). الگو به واسطه سازوکاری به نام «تحسین متأملانه» شناخته می شود. تحسین متأملانه عاطفه‌ای است که از تأمل وجدان‌مدارانه به سلامت می گذرد (زگزبسکی، ۱۴۰۱، ص ۷۶). منظور از تأمل وجدان‌مدارانه این است که دریابیم وقتی کل مجموعه حالات روانی را به بهترین شکل به کار می بریم تا با متعلق‌هایشان متناسب باشند، از محک تأمل در باب آنها در طول زمان به سلامت می گذرند (Zagzebski, 2012, pp. 29-45). عشق شورانگیز، خشم، صورت‌هایی از ترس از محک طول زمان به سلامت نمی گذرند. تنفر، حسد و احساس انتقام نیز تناسب با متعلق ندارند؛ اما همدردی، شفقت، آزردهی و تحسین معمولاً با متعلق‌شان سازگاری، با عواطف دیگر هماهنگی و در طول زمان همراه

تأمل به سلامت می گذرند. اینها عواطف قابل اعتماد هستند (زگزبسی، ۱۴۰۱، صص ۶۹-۷۰). این نوع تحسین، هم برای ما حجت است و هم برای دیگران (زگزبسی، ۱۴۰۱، ص ۷۵). اما تحسین متأملانه تنها مصداق الگو را برای فرد مشخص می کند؛ اما حقیقت و چیستی الگو را روشن نمی سازد. همان تحلیل پسینی که در فضیلت بیان شد، درباره الگو هم باید مورد بحث قرار گیرد. در اینجا دو نکته مهم است: اول اینکه، عامه مردم نیازی به تحلیل پسینی برای استفاده از الگو و اخلاقیات او ندارند، مانند اینکه برای شناخت و استفاده از آب نیازی به شناخت عناصر او نیست و دوم اینکه، زگزبسی معتقد است چیستی الگو به ساختار روانی شناختی شخص بازمی گردد و این را فرضیه محتمل خود بیان می کند (زگزبسی، ۱۴۰۱، ص ۳۳). او معتقد است با استفاده از روایت های زندگی الگوها، تجربه های شخصی و مطالعه تجربی مهار شده می توان به ساختار روان شناختی الگوها دست پیدا کرد (زگزبسی، ۱۴۰۱، صص ۹۶-۱۰۲). فی الجمله او بر اساس برخی تحقیقات، تا اندازه ای به برخی خصوصیات درونی آنها اشاره می کند.



۳-۱-۱. انواع الگو

زگزبسی سه دسته الگو معرفی می کند: قهرمان، قدیس و فرزانه. فضیلت حاکم بر قهرمان ها شجاعت، فضیلت حاکم بر قدیسان احسان و فضیلت حاکم بر فرزندگان حکمت است (زگزبسی، ۱۴۰۱، ص ۱۳۶).

این سه دسته الگو از جهتی در دیدگاه او بسیار مهم هستند:

۱. او قهرمان را صاحب همه فضایل نمی داند، برخلاف قدیس که همه فضایل را دارد و درباره فرزانه پرسش را گشوده نگه می دارد (زگزبسی، ۱۴۰۱، ص ۱۳۶).
۲. قهرمان با فرهنگ یونانی، قدیس با فرهنگ مسیحی و فرزانه با فرهنگ شرقی پیوند عمیقی خورده اند (زگزبسی، ۱۴۰۱، ص ۱۳۶).
۳. برای فرزانه کارکردی قائل است که برای دیگر اقسام قائل نیست و آن به سبب وجود حکمت عملی در آنهاست. آنها مرجع داوری اخلاقی درباره افعال دیگران هستند (زگزبسی، ۱۴۰۱، ص ۲۷۶).



براساس برخی تحقیقات تجربی، ساختار انگیزشی و خصوصیات درونی قهرمانان و قدیسان فهرستی شامل این موارد است:

۱. وجود سرمشق‌هایی چون پدر و مادر؛ ۲. احساس پیوند با کسانی که به آنها کمک کردند؛ ۳. تعهدات دینی محکم؛ ۴. همگونی باورهای اخلاقی با حسّ خویشتن فرد (زگزبسی، ۱۴۰۱، صص ۱۰۷-۱۰۹ و ۱۱۹-۱۲۰).

درباره حکیم (فرزانه) او خصوصیاتی از این دست را پیش می‌نهد: ۱. دارای بصیرت، فهم عمیق و معرفت کلی؛ ۲. اهل تأمل؛ ۳. دارای آسودگی خیال و آرامش عاطفی؛ ۴. توانایی ذهن‌خوانی و مراعات حال دیگری؛ ۵. توانایی درک ارزش‌های دیگر نظرگاه‌ها؛ ۵. دارای اعتقاد اخلاقی محکم؛ ۶. واجد تواضع و انصاف فکری؛ ۷. درک متناسب ارزش‌ها و توانایی رفع تعارض آنها؛ ۸. خلاقیت در حل مسائل؛ ۹. داشتن احساسات دینی محکم (زگزبسی، ۱۴۰۱، صص ۱۳۴-۱۳۵).

زگزبسی بعید می‌داند بتوان الگویی را یافت که بالاترین میزان تحسین‌برانگیزی را در تک تک خصلت‌های اکتسابی‌شان داشته باشند؛ اما همچنان معتقد است آنها الگو هستند؛ ولی الگوی بی‌قید و شرط نیستند (زگزبسی، ۱۴۰۱، ص ۹۶).

هرچند نظریه زگزبسی خاستگاه مسیحی و دینی دارد؛ اما همه تلاش خود را صرف می‌کند که این خاستگاه دینی سبب نشود از سطح فلسفی بحث بکاهد. هرچند درباره قدیسان و انحصار آنها در مسیحیان تا حدی از این قصد، شاید ناخودآگاه، عدول کرده است. در این جا به شرح دیدگاه زگزبسی پایان می‌دهیم. برای فهم هرچه بهتر و دقیق‌تر دیدگاه زگزبسی می‌توان به کتاب‌های الگوگرایی در اخلاق، فضایل ذهن و انگیزش الاهی مراجعه کرد.

۱-۲. الگوگرایی در اخلاق ولایی

اخلاق ولایی، نظریه‌ای در حوزه اخلاق هنجاری است که از منابع اسلامی معتبر استخراج شده است. اخلاق ولایی، دیدگاهی است که معیار حقیقی و نهایی در اخلاق

را «ولّی اخلاقی» معرفی می‌کند. در مکاتب فلسفی و عرفانی عموماً حکیم، ولی، قطب و امثال این اسوه‌ها پنج کارکردی که در مقدمه به آنها اشاره کردیم داشتند و هیچ‌گاه به منزله معیار در اخلاق مطرح نبودند. تفاوت محوری اخلاق ولایی با دیگر نظریات مطرح در جهان اسلام، در معیاردانستن ولّی و الگوی اخلاقی است. تفصیل این نظریه و رابطه آن با دیگر نظریات اخلاقی در کتب و مقالات دیگر آمده است^۱ و در این جا فقط گزارشی از این نظریه ارائه می‌شود.

۱-۲-۱. کارکرد الگو

در اندیشه شیعی، اسوگی اخلاقی شأنی از شئون ولایت اخلاقی است. آیات و روایات متعددی چهار خصوصیت را برای ولّی اخلاقی بیان می‌کنند که اجتماع آنها را معیار و ملاک اخلاق می‌داند.

۱. ولّی اخلاقی اسوه برای همه مؤمنان و انسان‌ها هستند. در قرآن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، حضرت ابراهیم علیه السلام و یاران ایشان که مصادیقی از اولیای اخلاقی هستند با عنوان اسوه و الگو معرفی شدند (احزاب، ۲۱؛ ممتحنه، ۴ و ۶). روایات نیز مؤید این معنا هستند (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰).

۲. ولّی اخلاقی معصوم ملازمت همیشگی با حق و حقیقت و به تعبیر روایات، به‌ویژه درباره امام علی علیه السلام وارد شده است، «معیت با حق» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۵؛ خزاز رازی، ۱۴۰۱، ص ۲۱) دارد که مشخصاً این وصف تنها برای امام علی علیه السلام نیست و باقی معصومان علیهم السلام نیز ملازم با حق هستند. امام صادق علیه السلام در ضمن روایت مفصلی، ائمه علیهم السلام را اصل و ریشه همه خیرات می‌دانند و افعال و قوانین اخلاقی را فرع و شاخه ولایت معرفی می‌کنند (کلینی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۶).

۱. برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به: (صادقی، ۱۳۹۹)؛ همچنین (میرصانع، و صادقی، ۱۳۹۸) و (صادقی و میرصانع، زیر چاپ).





۳. انبیا و اوصیا میزان قیامت معرفی شده‌اند. در شماری دیگر از روایات، اولیای الهی موازین قیامت معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۹؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۶۱). فیض کاشانی در توضیح این گونه روایات می‌گوید: «انبیا و اوصیا میزان امم خود بوده؛ چراکه امت‌ها بر اساس پیروی از آنها ارزششان روشن می‌شود» (فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۸۹۱).

۴. دسته دیگری از روایات، اولیا را صراط مستقیم و مسیر رسیدن به سعادت معرفی می‌کنند (ابن‌بابویه، ۱۳۶۱، ص ۳۲). روایات دال بر صراط‌بودن اولیای الهی با روایات میزان‌بودن آنها همخوانی دارد. اگر کسی در روز قیامت میزان باشد، راه و روش او در دنیا همان مسیری است که افراد دیگر باید پیمایند تا به سعادت اخروی برسند. درحقیقت صراط‌بودن اولیا بیان دیگری درباره میزان‌بودن آنهاست و برگشت هردو به یک امر است و آن ملاک و معیار بودن اولیای الهی در اعمال و رفتار است.

در نتیجه طبق چهار دسته آیات و روایات، اولیای اخلاقی «اسوگی، معیت با حق، میزان روز قیامت و صراط مستقیم» دارند. کسی که این چهار خصوصیت در او جمع شود، بالضروره، معیار شناخت حق از غیر آن است.

۱-۲-۲. شناخت الگو

در نظریه اخلاق ولایی ابزار شناخت ولی و اسوه اخلاقی عقل است. اگر در ابتدا تبعیت و ولایت از عقل شروع شود؛ به این معنا که همه قوای انسان از عقل تبعیت کامل داشته باشند و انسان با توجه به چهارچوب‌های تحقیق و تنظیم‌شده توسط عقل این مسیر را ادامه دهد، هم از دامن نسبیت اخلاقی رهیده و هم امکان خطا را تا حد امکان پایین آورده است. عقل، هم اسوه اخلاقی را به فرد می‌شناساند و هم رفتار اسوه را در حد توانایی خود ارزیابی می‌کند. عقل اجازه نمی‌دهد هرکسی را اسوه و الگوی خود قرار دهیم و همچنین اجازه نمی‌دهد هر رفتاری از او را بپذیریم.

سرّ شناسایی ولیّ اخلاقی توسط عقل سنخیت آنها با هم است. ولیّ و اسوه اخلاقی به دو دلیل، عقل مجسم است: اول اینکه خود تابع محض دستورات عقلی است و همین تبعیت باعث رشد و کمال او می‌شود تا کامل‌ترین عقل را داشته باشد. در روایتی از امام موسی کاظم علیه السلام آمده است: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأئِمَّةُ، وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶). در این بیان، عقل به مثابه حجت پنهان و ائمه علیهم السلام چونان حجت آشکار، دو حجت خداوند برای مردم معرفی می‌شوند. حجت باطنی بودن با تبعیت عقل از حجت ظاهری تنافی ندارد؛ زیرا عقل به دلیل محدودیت آن تا جایی انسان را پیش می‌برد و در گزاره‌های عقل‌گریز، خود عقل دستور به تبعیت از حجت ظاهری می‌دهد که مؤید از جانب خداوند است. در دو روایت دیگر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله علت انتخاب یک فرد برای جایگاه نبوت و رسالت، برتری عقل او از همه امت بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰۰).

برخلاف نظریاتی که یا بر عقلانی‌بودن اخلاق تأکید دارند و عاطفه را سرکوب می‌کنند و یا بر عاطفی‌بودن اخلاق تأکید می‌کنند و عقل را ابزاری در دست عواطف می‌دانند، در این نظریه عقل و عاطفه دوشادوش هم در اخلاق نقش دارند.^۲ عقل بار معرفتی و شناختی به همراه هدایت به حق و امر و نهی در مسیر حق را برعهده دارد. عاطفه بار انگیزشی را به دوش می‌کشد و همچون موتور محرک عمل می‌کند و در عین حال در این حرکت، نیازمند فرمانده هدایت‌گری است که او را از خطا بازدارد و به صواب برساند. گاه ما اسوه‌های اخلاقی را از راه محبتی که به آنها داریم می‌شناسیم؛ اما این شناسایی زمانی معتبر می‌شود که به تأیید چهارچوب‌های عقلانی برسد.

۱. خداوند را بر مردم دو حجت است: حجتی آشکار و حجتی درونی. «حجت آشکار»، رسولان و پیامبران و امامانند، و «حجت باطنی» عقل‌ها است.

۲. به‌طور کلی در منابع اسلامی عقل در معنای یونانی خود نیست، عقل موجودیتی مقابل عواطف ندارد؛ بلکه آمیخته با عواطف است. قلب که مرکز عواطف انسان است، ظرف عقل است (ر.ک: نصرتی، ۱۳۹۷، صص ۱۰۲-۱۱۰) و عواطف مثبت در بسیاری روایات، عجین با عقل هستند.

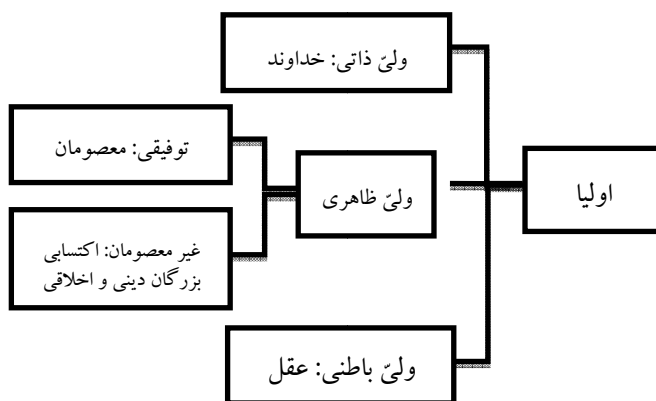




همچنین اگر عقل امری بپذیرد و عاطفه با آن همراهی نکند یا نشانگر مشکلی در کار عقل است و یا نشانگر ضعفی در عواطف آدمی است. کمال اخلاقی زمانی حاصل می‌شود که عقل و عاطفه یک حرف را بزنند و همدل و یار هم گردند، همچنان که عموم فضیلت‌گرایان به آن معترف‌اند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۷۵) و مختص‌الگوگرایان نیست. در اخلاق ولایی، «محبت عقلانی» ملاک سنجش الگوها و اسوه‌ها است. منظور از محبت عقلانی محبتی است که پشتوانه آن، باورها و هدایت‌های عقلی است. این محبت برخاسته از شهوت کورکورانه نیست؛ بلکه فرد با شناخت خداوند و اولیای اخلاقی آنها، افرادی شایسته عشق‌ورزیدن می‌بیند و ناخودآگاه به سوی آنان تمایل پیدا می‌کند. هرچند محبت اختیاری نیست، ولی می‌تواند مقدمات اختیاری داشته باشد. آدمی ناخودآگاه به زیبایی علاقه دارد؛ اما اینکه حقیقت زیبایی و زیبایی حقیقی چیست، نیازمند تفکر و تعقل است. ترکیب باور و محبت و عمل مناسب با آن اولین فضیلت اخلاق ولایی را شکل می‌دهد که ایمان نام دارد. به همین دلیل در قرآن ایمان و محبت قرین یکدیگر هستند (بقره، ۱۶۵؛ آل عمران، ۳۱).

۱-۲-۳. انواع الگو

در اخلاق ولایی، سه نوع ولی وجود دارد.



نمودار شماره ۱

در نمودار شماره ۱، خداوند متعال به عنوان ولی ذاتی و ولی ظاهری جایگاه اسوگی و الگویی هم دارند. اما عقل الگو و اسوه به معنای متداول آن نیست.

نوع اول اولیا، ولی حقیقی و ذاتی خداوند است. خداوند متعال ولی اخلاقی اصلی و ذاتی که منشأ دیگر ولایات اخلاقی است (شوری، ۹؛ بقره، ۲۵۷؛ آل عمران، ۶۸؛ جائیه، ۱۹). اگر عقل و اولیای ظاهری سرپرستی، ولایت و اسوگی دارند، همه، به دلیل تبعیت از خداوند و سرپرستگی به خداوند است. در ولایت خداوند، ولایت تکوینی در بالاترین مرتبه خود و بحث اطاعت و تبعیت از سوی سرپرندگان در بالاترین مرتبه است که تبعیت به نحو عبادت بروز می‌کند. سرپرندگان حق ندارند عقل و معصومان را عبادت کنند؛ بلکه فقط از آنها پیروی و اطاعت می‌کنند.

در این دیدگاه، الگو و اسوه بودن خدا به معنای تشبه و تقلید از او نیز هست. روایات بسیاری نیز بر این امر دلالت دارند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۲۹؛ طوسی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۰۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۴۱؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۱۹۲).

نوع دیگر اولیا انسان‌های وارسته و پرهیزگاری هستند که معمولاً از آنها به الگو و اسوه تعبیر می‌شود و در این جا از آنها به اولیای ظاهری هم یاد می‌شود. در اخلاق ولایی برای بخشی از اولیای ظاهری و الگوهای اخلاقی وصف عصمت به کار می‌رود؛ بنابراین آنها به معصوم و غیرمعصوم تقسیم می‌شوند.^۱

ولایت اخلاقی قابلیت امتداد تا انسان‌های غیرمعصوم، ولی به لحاظ اخلاقی برجسته و نخبه را دارد؛ اما هرچه مرتبه ولی نزل می‌یابد، برخی شئون آن به تناسب درجه کم یا منتفی می‌شود. به طور مشخص، اسوه اخلاقی غیرمعصوم می‌تواند تحسین‌برانگیز، راهنما و تسهیل‌گر فهم اخلاق و انگیزه‌بخش اخلاقی باشد؛ اما معیار اخلاقی نیست و

۱. عصمت در اصطلاح دینی مسلمانان، به مصونیت خاصی اطلاق می‌شود که عبارت از مصونیت پیامبران و امامان در مقابل گناه و یا خطا (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸، ص ۲۳). درباره ماهیت عصمت، امکان آن، نسبت آن با اختیار، محدوده عصمت و واجدان آن بسیار سخن گفته شده است که در اینجا محل بحث نیست (ر.ک: یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸).





دیگر مناصب ولیّ اخلاقی معصوم را ندارند؛ همچنین طبق اعتقادات شیعه معصومان ولایت تکوینی و تشریحی عام را نیز دارند؛ اما مراتب دیگر عموماً صاحب ولایت تکوینی و تشریحی عام نیستند.

در نظریه اخلاق ولایی، عصمت و معیاربودن برای اخلاق تلازم دارند. کسی که عصمت دارد، معیار اخلاق است و کسی که عصمت ندارد، این خصوصیت را ندارد. در این دیدگاه اصل عصمت انبیا و اوصیا به وسیله عقل ثابت می شود و شخص معصوم به وسیله تأیید الهی، معجزه، کتاب الهی و گفتار دیگر معصومان شناخته می شود.

دسته سوم در اخلاق ولایی، عقل است که ولیّ باطنی نام دارد. عقل از سویی ولیّ و سرپرست دیگر اجزا و قوای بدن است و از سوی دیگر سرسپرده مراتب بالاتر ولایت و سرپرستی است. عقل حقیقتی نورانی در وجود آدمی است. طبق روایات، عقل زینت و نوری برای انسان هاست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۹). ولایت عقل بر اجزا و قوای دیگر انسان به آن دلیل است که خود تابع بی چون و چرای خداوند است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰). این سرسپردگی به درجه ای است که خداوند ائمه معصومین علیهم السلام و عقل را در حجیت یکسان و هم وزن یکدیگر قرار داده است، آن چنان که کلام امام کاظم علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶) که پیش تر نقل شد، به این مطلب دلالت دارد؛ همچنین در روایت دیگر از امام صادق علیه السلام عقل میزانی است که صدق یا کذب انتساب کلامی به خدا را نشان می دهد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵). طبق این روایات، عقل نه تنها مانند ائمه و معصومان علیهم السلام حجت خدا بر بندگان است؛ بلکه حجت بندگان بر خدا نیز هست؛ به این معنا که بندگان به واسطه او بر خداوند احتجاج می کند و خود را معذور یا غیر آن اعلام می کنند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵).

عقل در روایات، رابطه بسیار تنگاتنگی با اخلاق دارد؛ آن چنان که بیان شده، کاملترین مردم از جهت عقلی، خوش خلق ترین آنها بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۳). عقل همان طور که آغازگر زیست اخلاقی است، در همه مسیر تا رسیدن به نهایت آن روشن گر و تعیین کننده است (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۵۴). طبق این روایت عقل یکی از لوازم

اصلی برای به دست آوردن همه خیرات و در رأس آنها سعادت است.

در اخلاق ولایی، با سه نوع ولیّ اخلاقی مواجهیم: ۱. ولیّ باطنی که همان عقل است؛ ۲. ولیّ ظاهری (معصومان و اولیاء الله)؛ ۳. خداوند متعال. الگوبودن و اسوگی از خداوند آغاز و تا عقل ادامه دارد. خداوند متعال و تبعیت از او معیار حقیقی ولایت و اسوگی است و هر کس و هر چیز به هر میزان از او تبعیت کند و اسوگی او را بپذیرد و در این امر ثابت قدم باشد، به تبع او صاحب مقام ولایت و اسوگی می شود.

الگوگرایی در اخلاق ولایی، چند مزیت نسبت به الگوگرایی زگزیبکی دارد:

۱. قبول این نکته که معنای مفاهیم اخلاقی برخاسته از الگو است، معونه بسیاری می طلبد که زگزیبکی به خوبی نتوانسته است از پس تبیین آن بریاید. همه انسان ها در کی از مفاهیم اخلاقی هر چند کلی و مبهم دارند؛ اما اینکه انتساب اینها به الگو باشد، خیلی روشن نیست. هنوز این پرسش بعد از خواندن مطالب خانم زگزیبکی پا برجاست که آیا اگر الگویی نداشتیم، شناختی هم از مفاهیم اخلاقی وجود نداشت؟ اثبات وابستگی معناشناختی مفاهیم اخلاقی به الگوها بسیار سخت و مؤونه بر است.

۲. در الگوگرایی اخلاق ولایی چون معناشناسی معلق بر الگو نشده است، کار به لحاظ بار استدلالی بسیار ساده تر است، هر چند اثبات معیاربودن الگوها، خود نیاز به استدلال دارد.

۳. خانم زگزیبکی معتقد است از راه تحسین متأملانه، الگوی اخلاقی را تشخیص می دهیم. او اشاره می کند که به باورها بیش از احساسات و عواطف می توان اعتماد کرد. اما در کلمات او، هنوز روشن نیست به چه دلیل باید به عاطفه تحسین هر چند سازگار، متناسب و بادوام اعتماد کرد.

۴. در اخلاق ولایی، به دلیل شناخت عقلانی الگو و سنخیت الگو و عقل، شناخت الگو به وسیله عقل روشن به نظر می رسد؛ اما به عاطفه بدون پشتوانه عقلی نمی توان در تشخیص الگو اعتماد کرد؛ همچنین راه هایی چون تأیید الهی به





واسطه معجزه و وحی و گفتار دیگر معصومان نیز افزون بر راه شناخت عقلی می‌تواند به دقت هرچه بیشتر این شناخت کمک کند.

۵. منطق تقسیم الگوها به قهرمان، قدیس و فرزانه آن‌چنان دقیق نیست، هرچند روشن است. دقت ندارد؛ زیرا تفاوت قهرمان و قدیس آن‌چنان تأثیری در نظریه ایشان ایجاد نمی‌کند و می‌توان دسته‌های دیگری به همین میزان ایجاد کرد؛ مثلاً الگوهایی که نماد عدالت هستند، الگوهای نماد مراقبت و... هرچند فرزانه به دلیل داوری و قضاوتی که دارد، برای نشان دادن وظیفه، عمل درست و نادرست مهم است.

۶. در اخلاق ولایی، هم تقسیم اولیا به خدا، اولیای ظاهری و عقل، منطق مشخصی دارد و هم تقسیم اولیای ظاهری به معصوم و غیرمعصوم. تمایز خدا و دیگر اولیا در ذاتی بودن ولایت است. تمایز اولیای ظاهری از باطنی در ظهور و بروز آنها و جایگاه اسوگی داشتن ولی ظاهری برخلاف ولی باطنی است. تقسیم اولیای ظاهری به معصوم و غیرمعصوم نیز خود را در معیار بودن معصوم نشان می‌دهد.

۷. مزیت مهم اخلاق ولایی بر نظریه زگزیسکی، پیوند عصمت از خطا و معیار اخلاق بودن در الگو است. در بحث بعد تلاش می‌کنیم این مزیت را به وسیله پاسخ‌دادن به اشکالات وارد بر الگوگرایی توضیح دهیم.

۲. باور به عصمت در الگوگرایی

۱. آنچه مبنای تکیه به الگو در اندیشه زگزیسکی است عبارت است از تحسین متأملانه. در مقابل مبنای اعتماد به الگو در اخلاق ولایی، عصمت الگو است.

نسبت تحسین متأملانه و الگو در اندیشه زگزیسکی نسبت عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی ممکن است وصفی در شخصی مورد تحسین متأملانه قرار گیرد؛ اما آن شخص الگو نباشد و همچنین ممکن است صفتی در الگو باشد که مورد تحسین متأملانه قرار نگیرد. نسبت من وجه تحسین و الگو، سبب این پرسش می‌شود که اساساً چه نیازی

به طرح الگوی اخلاقی در نظریه است؟ در نظریه زگربسکی آنچه در حقیقت با اخلاق و مفاهیم اخلاقی پیوند دارد، تحسین متأملانه است. اگر ویژگی شخصیتی یا رفتاری به محک این تحسین گذاشته نشود، اخلاقی نخواهد بود. حال که نسبت این تحسین با الگو عموم و خصوص من وجه است، چه نیازی به طرح الگو برای دیدگاه ایشان است؟

اگر خانم زگربسکی محک تحسین متأملانه را معیاری صوری برای مفاهیم اخلاقی قرار دهد، شاید نظریه بهتری بتواند ارائه کند. طبق این پیشنهاد هر رفتار یا ویژگی در هر فردی، فارغ از اینکه الگو باشد یا نه، اگر از محک تحسین متأملانه به سلامت بگذرد، رفتار یا ویژگی اخلاقی است. مشابه آنچه در اندیشه کسانی چون هیوم، اسلات، پینکافس و تیمانس رقم خورده است که مفاهیم اخلاقی را به عواطف پیوند زده‌اند. هیوم فضیلت و مفاهیم اخلاقی را به خصلت‌های ذهنی دلبذیر برای شخص و دیگران گره می‌زند (هیوم، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳). اسلات تمایلات انگیزشی و کشش عاطفی را رکن اصلی امور اخلاقی می‌پندارد (Slote, 2001, p. 57). پینکافس، صفتی و ویژگی را که سبب ترجیح دادن فرد یا ناپسندش کردن او می‌شود، ملاک قرار می‌دهد (پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰). تیمانس، مفاهیم اخلاقی به‌ویژه فضیلت را به مطلوب، خواستنی، ستودنی و درخور تحسین، ستایش و احترام گره می‌زند (Timmons, 2013, p. 270). زگربسکی نیز آن‌چنان که بیان شد فضیلت را در تعریف پسینی فقط به تحسین متأملانه پیوند داد (زگربسکی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۷). بهتر بود از ابتدا نیز تحسین متأملانه را ملاک قرار می‌داد و الگو را واسطه‌ای در نظریه خود قرار نمی‌داد.

البته او برای واسطه قراردادن الگو فوایدی را بیان می‌کند که مهم‌ترین آنها بازشدن پای تحقیقات تجربی در مفهوم‌سازی‌های اخلاقی است. به نظر می‌رسد اگر تحسین متأملانه ملاک قرار گیرد، این فایده هم خواهد ماند؛ زیرا می‌توان تحقیقات تجربی را برای آزمودن چستی سازوکار ذهنی تحسین و خصوصیات تحسین در انسان‌ها ترتیب داد.

اما در اخلاق ولایی عصمت و الگوی اخلاقی معیار نسبت تساوی دارند؛ یعنی اگر





کسی عصمت از گناه و خطا دارد، الگوی معیار است و اگر کسی الگوی معیار باشد، حتماً عصمت از خطا و اشتباه دارد. در این دیدگاه معصوم بودن تعبیر دیگر الگوی معیار بودن است. در این جا نسبت من وجه نیست تا پرسش شود چرا همان عصمت را ملاک قرار ندادید. به طور کلی فقط عصمت ثابت می کند الگوی اخلاقی معیار گناه و خطا ندارد و قابل اعتماد است و می تواند معیار فعل درست، و باقی مفاهیم اخلاقی باشد؛ اما در اصول و قواعد اخلاقی و مصادیق افعال، گفتار و صفات اخلاقی باید به مطالعه زندگی و شخصیت الگو پرداخت و خود عصمت دیگر سخنی ندارد. در نظریه زگربسکی، تحسین متأملانه بعد از تشخیص الگو، در بازشناسی افعال درست یا خطای الگو ورود می کرد و همچنان معیاری برای شناخت اخلاقی از غیر اخلاقی بود.

در نتیجه مزیت اول ورود عصمت به نظریه الگو گرایی، دفاع از حیث اصلی این نظریه است که همان محوریت الگو است. با ضمیمه کردن عصمت به الگوی اخلاقی و یافتن مصادیق آن، حقیقتاً می توان ادعا کرد نظریه الگو گرا است و نه عاطفه گرای تحسین محور.

۲. برخی معتقدند تبعیت از الگوها مختص به دوران طفولیت انسان است. همچنان که انسان در مسیر رشد جسمی و اجتماعی خود مسیری را از وابستگی به استقلال طی می کند، در اخلاق نیز انسان در کودکی با تبعیت از والدین و معلم خود و نگاه به آنها به مثابه الگو، اخلاق را فرا می گیرد؛ به گونه ای که در توجیه اعمال و رفتار خود به رفتار یا گفتار والدین یا معلم خود استناد می کند.

الگو محوری برای افراد و جوامعی مطلوب و پسندیده است که هنوز به رشد و بلوغ اخلاقی نرسیده و خود آیین نشده اند؛ به عبارت دیگر الگو گیری از دیگران با خود آیینی در تعارض است. خود زگربسکی این اشکال را مطرح کرده و در صدد پاسخ به آن برآمده است (زگربسکی، ۱۴۰۱، ص ۲۰۶). تشبه و سرمشق گیری از دیگران به این معنا است که فرد سرمشق گیرنده از خود جدا شود و فرد دیگری گردد و همچنین استدلال و

ذهنیت دیگران را جانشین استدلال و ذهنیت خود در یک مسئله کند.

زگزبسکی این اشکال را این گونه پاسخ می‌دهد: فاعل اخلاقی به واسطهٔ تحسین متأملانه که در خود می‌یابد از الگو و اسوه تبعیت می‌کند. در واقع پذیرش و تبعیت از الگو ناشی از داوری خود فاعل اخلاقی است و این دیگرآیینی برگشت به خودآیینی دارد؛ زیرا فاعل با تحسین متأملانه در خود به سمت الگو می‌رود (زگزبسکی، ۱۴۰۱، ص ۲۰۹). دیگرآیینی نکوهیده و کودکانه است که کورکورانه باشد و یا از سر احساسات غیرمتأملانه؛ اما در تحسین متأملانه عنصر پررنگی از خودآیینی وجود دارد که دیگرآیینی مبتنی بر آن را از نکوهیده بودن خارج می‌کند.

پاسخ زگزبسکی تمام نیست؛ تحسین متأملانه بعد از تشخیص الگو باقی می‌ماند یا نه؟ داوری‌های آن پذیرفته است یا نه؟ اگر پذیرفته نیست که باز اشکالات دیگرآیینی و تقلید کورکورانه وارد می‌شود و اگر داوری‌های آن دربارهٔ افعال و ویژگی‌های الگو باقی است که اساساً دیگرآیینی و الگوگرایی باقی نخواهد ماند و باز به اشکال قبل بازمی‌گردیم. من در این جا قصد نقد تحسین متأملانه را ندارم و آن را پیش فرض گرفته‌ام؛ هر چند خود آن هم محل تأمل است و ابهام دارد، همچنان که قصد نقد اندیشهٔ عصمت و بیان زوایای آن را نداشته و مسلم گرفته‌ام.

اما اشکال طفولیت اخلاقی و دیگرآیینی به اخلاق ولایی به دلیل وجود عنصر عصمت وارد نیست. الگوی اخلاقی معصوم بعد از اثبات عصمت از گناه و خطا، قانونی مجسم خواهد بود. همچنان که تبعیت از قانون اخلاق به اعتراف همهٔ اخلاق‌پژوهان بی‌اشکال و مطلوب است، تبعیت از قانون مجسم اخلاق هم نه تنها بی‌اشکال بلکه مطلوب است. با اثبات عقلی و نقلی عصمت الگو، معیار بودن او تضمین خواهد شد و تبعیت و تشبه به او تقلید کورکورانه نخواهد بود و در واقع تبعیت از او، تبعیت از قانون مجسم خواهد بود. ممکن است اشکال شود در این جا دور وجود دارد؛ از سویی امارهٔ عصمت عاری بودن از ردایب است و از سوی دیگر، معصوم معیار فضایل و ردایب است. پاسخ این است که عصمت معصوم از راه‌های دیگر اثبات می‌شود، نه عاری بودن از ردایب که پیش‌تر





اشاره کردیم؛ بلکه کلیت آن با عقل و اشخاص آن با تأیید الهی مشخص می‌شوند. ممکن است اگر به دو وجهی که به زگزیبسی وارد شد، در این جا نیز وارد شود ایراد گرفته شود؛ به این ترتیب که بعد از اثبات عصمت، تک‌تک رفتار و ویژگی‌های الگو بررسی می‌شود یا نمی‌شود؟ اگر بررسی شود، پس الگو نیست و اگر نشود که کورکورانه است؟ در پاسخ باید گفت: عصمت متفاوت از تحسین است. اگر در فردی عصمت ثابت شود، دست کم قائلان به عصمت، فرد را عاری از گناه و خطا می‌دانند؛ اما در تحسین حتی خود زگزیبسی این چنین اعتقادی ندارد و تحسین متأملانه سبب بی‌عیب و نقص شدن افعال و ویژگی‌های الگو نمی‌شود. در نگاه متضمن عصمت، فرد و همه خصوصیاتش به مثابه معیار و ملاک قرار می‌گیرد؛ اما تحسین این چنین تضمینی را به ما نمی‌دهد.

نکته دیگری که در عصمت وجود دارد این است از آن جا که عصمت به طور معمول در ادیان مطرح است، عنصری خدایی در آن وجود دارد و به نحوی تأیید الهی در آن نهفته است. تشبه به معصوم تشبه به یک انسان دیگر نیست؛ بلکه تشبه به انسانی است که تأیید الهی پشتوانه اوست و به نوعی برگزیده شده است تا دیگران به سوی او و صفاتش حرکت کنند. زگزیبسی در کتاب انگیزش الهی به این دیدگاه نزدیک شده و اساساً مسیحیت با توجه به اعتقاد به الوهیت مسیح بسیار نزدیک به این دیدگاه است؛ ولی در کتاب الگوگرایی کاملاً آن را نادیده گرفته است.

عنصر خدایی در عصمت الگو تلازمی با نظریه امر الهی ندارد؛ زیرا میان تضمین اخلاقی بودن فرد در همه حالات زندگی (ویژگی عصمت) و وابسته بودن اخلاقیات به خداوند (امر الهی) تلازم نیست. ممکن است خداوند به دلایلی همه معیارهای اخلاقی را که البته وابسته به خودش نیست را در فردی تضمین کند، آن چنان که قائلان به عصمت ائمه علیهم‌السلام در شیعیان، هم به حسن و قبح ذاتی قائل‌اند و هم عصمت ائمه علیهم‌السلام را امری الهی می‌دانند.

۳. دیدگاه زگزیبسی در امور فنی کاملاً فهم‌پذیر و پذیرفتنی است که احتمال

درصدی از خطا سبب از دست دادن اطمینان نمی‌شود؛ اما سنخ اخلاق در الگوگرایی با امور فنی متفاوت است.

اولاً، در نظریه الگوگرایی، فرد هنگام مراجعه به الگو در پی معناشناسی و معیارشناسی اخلاق است و با این قصد، خطا و اشتباه حتی با احتمال پایین، معیار و مبنا بودن را دچار مشکل می‌کند. تصور اینکه از هزار فعل الگو و صد ویژگی او یکی از آنها خطا است، باعث بی‌اعتمادی به او می‌شود. البته الگو می‌تواند پنج کار کردی که در ابتدا برای الگو بیان شد، داشته باشد؛ اما یقیناً معیار و مبنا نمی‌تواند باشد. دوماً آثار و تبعات تبعیت و تشبه به الگو در بسیاری موارد محسوس و دیدنی نیست تا بررسی شود. چه بسا در برخی افعال تا آخر عمر باید اعتماد کرد؛ بنابراین باید چیزی بیش از تحسین متأملانه در کار باشد.

۴. اشکال دیگری که به نظریه زگزیسکی وارد است، وجود اختلافات مهم و اساسی در معرفت الگوها است. مردمان سنت‌های مختلف تحسین‌های مختلفی را نسبت به افراد مختلف اظهار می‌کنند. پیامبران الهی برای یک انسان مارکیست احتمالاً هیچ تحسینی بر نمی‌انگیزند. نیچه هیچ‌گاه معارف مسیحیت در اخلاق اجتماعی را که به اعتقاد کلیسا مستند به حضرت مسیح صلی الله علیه و آله است، تحسین نمی‌کند؛ ولی خود زگزیسکی چونان یک مسیحی معتقد مسیح را والاترین الگو می‌داند (Zagzebski, 2004, p. 234).

همچنین اختلافات عمده‌ای میان خود الگوها وجود دارد. شجاعت در الگوی مسلمان بسیار متفاوت از شجاعت در الگوی مسیحی است. ایمان به منظر یک فضیلت اخلاقی-دینی در یک بودایی بسیار متفاوت از ایمان در منظر ادیان الهی است. حکمت‌های مسیحی بسیار متفاوت از حکمت‌های شرقی و اسلامی است. فضایل الگوهای یونانی بسیار متفاوت از فضایل اسلامی است. به طور موردی می‌توان به خویشتن‌داری در فرهنگ یونانی، خصوصاً با قرائت ارسطویی و خویشتن‌داری در فرهنگ اسلامی اشاره کرد. خویشتن‌داری در نگاه ارسطو، نگه‌داشتن حد وسط است؛ ولی در فرهنگ اسلامی، مواظبت بر حدود الهی است که نزدیک‌ترین معادل آن تقواست.





اختلاف در معرفت الگوها و در خود الگوها باعث سردرگمی در گزینش الگو، منش و رفتار مناسب است. ممکن است هر کدام مصداق تحسین متأملانه نیز قرار گیرد. در این جا باید یا نسبیت یا کثرت‌گرایی اخلاقی را بپذیریم و یا نظریه تمام نیست و دست کم زگزیسکی محکی غیر از تحسین ارائه نمی‌کند (کارن استوهر و توماس کارسون به نقل از شهریاری، ۱۳۹۴، صص ۵۵-۵۶).

در اخلاق ولایی، دامنه عصمت محدود است و شامل افراد محدود و یکدستی می‌شود که نه تنها اختلاف اساسی با هم ندارند؛ بلکه مؤید یکدیگر هم هستند. البته ممکن است اشکال شود مزیتی در تحسین متأملانه است که در عصمت نیست و آن عبارت است از جهانی بودن و فهم پذیر بودن برای همه انسان‌ها با هر فرهنگ، دین و عقیده‌ای؛ برخلاف عصمت که فقط مختص به ادیان خاصی چون اسلام و به‌طور کلی ادیان ابراهیمی است. زمانی که قصد داریم نظریه‌ای در حوزه اخلاق هنجاری ارائه کنیم، باید شرایطی چون استدلال عقلی‌پذیری و تعمیم‌پذیری را رعایت کنیم. تحسین متأملانه این دو وصف را دارد، به خلاف عصمت معصومان.

زگزیسکی خود چند نقطه قوت برای نظریه‌اش بیان می‌کند: اول، پیوند زدن اخلاق به جهان خارجی و خارج از ذهن (زگزیسکی، ۱۴۰۱، صص ۲۰ و ۳۶) و همچنین طبق الگوگرایی به اعتقاد او راحت‌تر می‌شود بر الگوهای اتفاقی میان همه سنت‌ها بحث کرد. اتفاق بر افراد تحسین‌برانگیز بسیار ساده‌تر از اتفاق بر دلائل ذهنی مشترک است (زگزیسکی، ۱۴۰۱، ص ۲۸۰). او به برانگیزاندگی و رابطه طبیعی باور و توجیه اخلاقی هم اشاره می‌کند.

اما عصمت مزیت دوم الگوگرایی را می‌گیرد؛ زیرا عصمت اتفاقی نیست و مربوط به یک سنت خاص است. من در این جا نمی‌خواهم به دیدگاه عصمت در مقابل ازین‌بردن مزیت دوم پاسخ دهم؛ اما به نظرم اعتقاد زگزیسکی درباره مزیت دوم تا حدی ساده‌اندیشانه است. شاید هر کسی گمان کند همه انسان‌ها با برترین و والاترین الگوها، در سنت و ذهن او موافق‌اند؛ اما این به معنای توافق دیگران نیست. من به عنوان

یک مسلمان پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را والاترین الگو می‌دانم، الگویی که شاید یهودیان و مسیحیان او را در مهم‌ترین ادعایش یعنی ادعای پیامبری صادق ندانند. شاید یک مسیحی پاپ را الگوی خود بداند، اما من مسلمان او را به دلیل برخی مواضع حتی شایسته‌ستایش هم ندانم.

الگوگرایی، چه در قرائت زگزیبسی و چه در قرائت اخلاق ولایی آن‌چنان در مزیت دوم موفق نیست. البته این نقص از ارزش‌های این نظریه کم نمی‌کند و اشکالی است که به بسیاری از نظریات دیگر نیز وارد می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، به بررسی تطبیقی دو قرائت از اخلاق الگوگرا پرداخته شد. قرائت زگزیبسی و اخلاق ولایی در سه محور کارکرد الگو، شناخت الگو و انواع الگو مورد بررسی تطبیقی قرار گرفتند. در آخر نیز برخی شبهات وارد به الگوگرایی مطرح شد که به واسطه‌ عنصر عصمت در اخلاق ولایی پاسخ‌هایی به آنها داده شد.

الگوگرایی با هر دو قرائت خود، هنوز اشکالاتی دارد که باید در پی پاسخ به آن باشند: اول آنکه اساساً چرا باید به سوی الگوگرایی رفت؟ چرا باید به لحاظ معناشناسی و یا معیارشناسی الگو را محور قرار داد؟ زگزیبسی در کتاب خود آن‌طور که گذشت، مزیت‌هایی را برای این دیدگاه مطرح می‌کند؛ اما این مزیت‌ها نافی اهمیت و موقعیت دیگر دیدگاه‌های هنجاری نیست. زگزیبسی خود نیز به این معترف است؛ اما نه نظریات دیگر را رد می‌کند و نه دلیلی قوی بر مزیت نظریه‌ خود نسبت به دیدگاه‌های دیگر می‌آورد.

از سوی دیگر، اخلاق ولایی خاستگاهی دینی آن‌هم محدود به دین اسلام و مذهب تشیع دارد. هنوز مسیری طولانی تا اثبات یک نظریه مبتنی بر استدلال عقلی و همه‌گیر دارد. تا وقتی نتواند بنیان‌های فلسفی دقیقی و محکمی برای خود تدوین کند، نمی‌تواند انتظار داشته باشد نظریه‌ای مقبول و فرادینی و فرافرهنگی به شمار آید. اگر عنصر



عصمت در این دیدگاه بخواهد بسیار روشن تر و کارآمدتر و همه‌فهم‌تر باشد، باید ادله‌ای فرادینی و برون‌دینی بر آن اقامه شود. عبور زگزبسکی از محوریت الگویی مسیح در کتاب انگیزش الاهی به سوی محوریت تحسین متأملانه در کتاب الگوگرایی در اخلاق به همین دلیل بوده است؛ اما با توجه به انتقاداتی که مطرح شد، عبور موفق نبوده است و همچنان اعتقاد به الگوی تمام‌عیار و معصوم و الهی اشکالات کمتری را برای الگوگرایی به همراه خواهد داشت.



فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق/۱۳۶۳). تحف العقول (چاپ دوم). قم: نسخه نرم افزار نور.

ابن فارس، احمد. (۱۹۹۰م). مقایس اللغة. بیروت: دارالاسلامیه.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۱). معانی الاخبار (محقق: علی اکبر غفاری). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام (ج ۲، چاپ اول). تهران: نشر جهان.

ارسطو. (۱۳۸۹). اخلاق نیکوماخوس (مترجم: محمدحسن لطفی تبریزی، چاپ سوم). تهران: طرح نو.

بینکافس، ادموند. (۱۳۸۲). از مسئله محوری تا فضیلت گرایی (مترجمان: سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی پور). قم: دفتر نشر معارف.

خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱). کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر (مصحح: حسینی کوه کمری). قم: بیدار.

زگربسکی، لیندا ترینکاسوس. (۱۴۰۱). الگوگرایی در اخلاق (مترجم: امیرحسین خداپرست، چاپ اول). تهران: کرگدن.

شهریاری، شیمان؛ نواب، محمدحسین. (۱۳۹۴). «نظریه اخلاقی زاگربسکی: نظریه فضیلت مدار الگوگرا». فلسفه، ۴۳(۱)، صص ۴۱-۵۸. <https://sid.ir/paper/fa93761SID>

صادقی، هادی. (۱۳۹۹). فلسفه اخلاق در دایره عقل و دین (چاپ اول). قم: طه.

صادقی، هادی؛ میرصانع، سیدمحمدباقر. (زیر چاپ). اخلاق فضیلت؛ در آینه عقل و نقل. قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث.





- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۷). اخلاق محتشمی (چاپ اول). تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی (چاپ اول). قم: دارالتقافه
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتجهد (محقق: علی اصغر مروارید). بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (جلد ۹، چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
- فیض کاشانی، مولی محسن. (۱۴۱۲ق). الوافی. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۹). أصول الکافی (مترجم: سیدجواد مصطفوی، چاپ اول). تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۱). بهشت کافی، ترجمه روضه کافی (مترجم: حمیدرضا آذیر). قم: سرور.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱ و ۲ و ۶، چاپ چهارم). تهران: الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (چاپ دوم). بیروت: نسخه نرم افزار نور.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الفصول المختارة (مصحح: علی میرشریفی). قم: کنگره شیخ مفید.
- میرصانع، سیدمحمدباقر؛ صادقی، هادی. (۱۳۹۸). اخلاق ولایی؛ فضیلت گرای مبتنی بر معارف شیعی. مجموعه مقالات همایش بین المللی گام دوم انقلاب. تهران: دانشگاه امام حسین علیه السلام، صص ۲۰۷-۲۳۴.
- نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۱۱، الطبعة الاولى). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- هیوم، دیوید. (۱۳۹۲). کاوش در مبانی اخلاق (مترجم: مرتضی مردیها، چاپ اول). تهران: مینوی خرد.
- یوسفیان، حسن؛ شریفی، احمدحسین. (۱۳۸۸). پژوهشی در عصمت معصومان علیهم السلام (چاپ دوم). قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- Driver, J. (2013). Virtue Ethics (in LaFollette, H, Ed.). *International Encyclopedia of Ethics*, Wiley-Blackwell. pp. 5356-5367.
- Slote, M. (2001). *Morals from motives*. New York: Oxford University Press.
- Swanton, C.(2003). *Virtue Ethics; A Pluralistic View*. New York: Oxford University Press.
- Timmons, Mark. (2013). *Moral Theory: An Introduction* (2nd, Ed.). Rowman and Littlefield Publishers.
- Zagzebski, Linda. (2004). *Divine Motivation Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski, Linda. (2009). The Virtues of God and the Foundations of Ethics (Miller Timothy D & Linda Zagzebski Trinkaus, Eds.). In *Readings in philosophy of religion*. New York: Wiley-Blackwell.
- Zagzebski, Linda. (2012). *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. New York: Oxford University Press.



References

* The Holy Quran.

** Nahj al-balagha.

Aristotle. (1389 AP). *Nicomachean Ethics* (M. H. Lotfi Tabrizi, trans., 3rd ed.).
Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]

Driver, J. (2013). Virtue Ethics. In H. LaFollette (Ed.), *International Encyclopedia of Ethics* (pp. 5356-5367). Wiley-Blackwell.

Farāhīdī, K. (1409 AH). *Kitāb al-ʿayn* (2nd ed.). Qom: Hejrat Publications. [In Arabic]

Fayḍ al-Kāshānī, M. (1412 AH). *Al-Wāfi*. Isfahan: Imam Amir al-Muʿminin Library. [In Arabic]

Hume, D. (1392 AP). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1st ed., M. Mardiha, trans.). Tehran: Minooye Kherad. [In Persian]

Ibn al-Fāris, A. (1990). *Maqāyīs al-lughā*. Beirut: Dar al-Islamiyya. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (1361 AP). *Maʿānī l-akhbār* (Ali Akbar Ghaffari, ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (1378 AH). *ʿUyūn akhbār al-Riḍā ʿalayh al-salām* (1st ed., Vol. 2). Tehran: Jahan Publications. [In Arabic]

Ibn Shuʿba al-Ḥarrānī, Ḥ. (1404 AH/1363 AP). *Tuḥaf al-ʿuqūl* (1st ed.). Qom: Noor Software. [In Arabic]

Khazzāz al-Rāzī, A. (1401 AH). *Kifāyat al-athar fī l-naṣṣ ʿalā l-aʿimmat al-ithnā ʿashar* (H. Kouhkamarei, ed.). Qom: Bidar. [In Arabic]

Kulaynī, M. (1369 AP). *Uṣūl al-kāfi* (1st ed., S. J. Mostafavi, trans.). Tehran: Elmīyeh Eslamiyeh Bookstore. [In Arabic]

Kulaynī, M. (1381 AP). *Bihisht-i kāfi, tarjumih-yi rawḍa kāfi* (H. R. Azhir, trans.). Qom: Sorour. [In Persian]

Kulaynī, M. (1407 AH). *Al-Kāfi* (4th ed., Vols. 1, 2, 6). Tehran: al-Islamiyya. [In Arabic]



- Majlisī, M. B. (1403 AH). *Biḥār al-anwār* (2nd ed.). Beirut: Noor Software. [In Arabic]
- Mir Sane, S. M. B., & Sadeghi, H. (1398 AP). *Wilayee Ethics; Virtueism based on Shiite teachings*. Proceedings of the International Conference on the Second Stage of Iranian Revolution. Tehran: Imam Hossein University, pp. 207-234. [In Persian]
- Mufīd, M. (1413 AH). *Al-Fuṣūl al-mukhtāra* (A. Mirsharifi, ed.). Qom: Shaykh Mufid Congress. [In Arabic]
- Nūrī Ṭabarsī, H. (1408 AH). *Mustadrak al-wasāʾil wa-mustanbaṭ al-masāʾil* (1st ed., Vol. 11). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Pincoffs, E. (1382 AP). *Quandaries and virtues: against reductivism in ethics* (S.H. Hassani and M. Alipour, trans.). Qom: Daftar-e Nashr-e Maaref. [In Persian]
- Sadeghi, H. (1399 AP). *Philosophy of ethics in the framework of reason and religion* (1st ed.). Qom: Taha. [In Persian]
- Sadeghi, H., & Mir Sane, S. M. B. (In press). *Virtue ethics; In the mirror of reason and narration*. Qom: Research Institute for Qur'an and Hadith. [In Persian]
- Shahriari, S. & Navvab, M. H. (1394 AP). Zagzebski's moral theory: exemplarist virtue theory. *Philosophy* 43(1), pp. 41-58. [In Persian]
- Slote, M. (2001). *Morals from motives*. New York: Oxford University Press.
- Swanton, C. (2003). *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. New York: Oxford University Press.
- Timmons, M. (2013). *Moral Theory: An Introduction* (2nd ed.). Rowman and Littlefield Publishers.
- Ṭūsī, M. (1411 AH). *Miṣbāḥ al-mutahajjid* (A. A. Morvarid, ed.). Beirut: Institute for Shiite Jurisprudence. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1414 AH). *Al-Amālī* (1st ed.). Qom: Dar al-Thiqafa. [In Arabic]
- Ṭūsī, N. (1377 AP). *Akhlāq muḥtashamī* (1st ed.). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]



- Yousefian, H. & Sharifi, A. H. (1388 AP). *A study of the infallibility of the Infallible* (2nd ed.). Qom: Publications of Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Zagzebski, L. (2004). *Divine Motivation Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (2009). The Virtues of God and the Foundations of Ethics. In D. Miller Timothy & L. Zagzebski, (Eds.), *Readings in philosophy of religion*. New York: Wiley-Blackwell.
- Zagzebski, L. (2012). *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. New York: Oxford University Press.
- Zagzebski, L. T. (1401 AP). *Exemplarist Moral Theory* (A. H. Khodaparast, trans., 1st ed.). Tehran: Kargadan. [In Persian]



نظر
شماره

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، پاییز ۱۴۰۲

An Analysis of Mahmoud Ayoub's Theory of Redemptive Suffering in Islam¹

Mohammad Mahdi Keshavarz Moravveji¹  Christopher Paul Clohessy² 
Rasoul Rasoulipour³ 

1. PhD student, Islamic Theology, Department of Philosophy and Theology, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. Email: mahdi.moravveji@gmail.com; Orcid: 0000-0001-6333-8381

2. Associate professor, Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies (PISAI), Rome, Italy.
Email: christopher.clohessy@pisai.it; Orcid: 0009-0002-4929-9333

3. Associate professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: rasouli@khu.ac.ir; Orcid: 0000-0002-3157-4715



Abstract

Deploying the analytical method, this article addresses Mahmoud Ayoub's theory of redemptive suffering in Islam. This theory was inspired by the Christian doctrine of redemptive suffering, wherein Jesus Christ's passions are considered an atonement for the deliverance and salvation of humanity, liberating them from slavery to sins. Considering that Imam al-Husayn's suffering and martyrdom in Karbala granted him the right to

1. This article has been taken from the doctoral dissertation entitled "Liberative Suffering in Catholic Theology and Imami Shiism: An Analysis of the Thoughts of Mahmoud Ayyub" (Supervisors: Christopher Paul Klohesi and Rasoul Rasoulipour), Department of Philosophy and Theology, Shahid Motahari University, Tehran.

* **Cite this article:** Keshavarz Moravveji, M. M.; & Clohessy, C. P., & Rasoulipour, R. (2023). An Analysis of Mahmoud Ayoub's Theory of Redemptive Suffering in Islam. *Naqd va Nazar*, 28(111), pp. 41-64. <https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67405.2063>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). * **Type of article:** Research Article

Received: 20/09/2023 • **Revised:** 22/09/2023 • **Accepted:** 28/09/2023 • **Published online:** 14/01/2024

© The Authors



intercession, through which he can deliver people from the fires of hell, Ayoub presents a model for redemption and salvation based on Islamic doctrines and Imami Shiite theology. This article provides a critical examination of Ayoub's model. Finally, by assessing the possibility and potentiality of the concept of redemption in Shiite theology, the article aims to pave another path for research on its full compatibility with the theological principles of Imami Shiism.

Keywords

Redemptive suffering, Catholicism, Imami Shiism, Mahmoud Ayoub.

تحلیل نظریه محمود ایوب با عنوان رنج رهایی بخش در اسلام^۱

محمد مهدی کشاورز مروّجی^۱ کریستوفر پل کلوهسی^۲ رسول رسولی پور^۳

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

Email: mahdi.moravveji@gmail.com; Orcid: 0000-0001-6333-8381

۲. دانشیار، موسسه پاپی مطالعات عربی و اسلامی (PISAI)، رم، ایتالیا.

Email: christopher.clohessy@pisai.it; Orcid: 0009-0002-4929-9333

۳. دانشیار، گروه آموزشی فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

Email: rasouli@khu.ac.ir; Orcid: 0000-0002-3157-4715



چکیده

این مقاله با روش تحلیلی به نظریه محمود ایوب با عنوان رنج رهایی بخش در اسلام می پردازد. وی در این نظریه، از آموزه رنج رهایی بخش در مسیحیت الهام گرفته است که در آن مصائب و رنج های عیسی مسیح علیه السلام به عنوان فدیة ای برای نجات بشر و رهایی ایشان از بردگی گناه معرفی می شود. ایوب با در نظر گرفتن اینکه رنج ها و شهادت امام حسین علیه السلام در کربلا سبب اعطای حق شفاعت از جانب خداوند به ایشان، در مقیاسی بسیار وسیع گردید؛ به طوری که بشریت را با آن مورد شفاعت قرار می دهند و از آتش عذاب نجات خواهند داد، به ارائه الگویی برای رهایی بخشی و نجات بر اساس آموزه های اسلام و کلام تشیع امامی پرداخت. در این مقاله، الگوی ایوب هم از جهت اصطلاحات کلامی و هم تطابق با آموزه های بنیادین کلام تشیع امامی مورد بررسی انتقادی

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان: «رنج رهایی بخش در الهیات کاتولیک و تشیع امامی: واکاوی اندیشه های محمود ایوب» (اساتید راهنما: کریستوفر پل کلوهسی و رسول رسولی پور)، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه شهید مطهری تهران می باشد.

۱. **استاد به این مقاله:** کشاورز مروّجی، محمد مهدی؛ پل کلوهسی، کریستوفر و رسولی پور، رسول. (۱۴۰۲). تحلیل نظریه محمود ایوب با عنوان رنج رهایی بخش در اسلام. نقد و نظر، ۲۸(۱۱۱)، صص ۴۱-۶۴.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67405.2063>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۶ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴



قرار می‌گیرد و در انتها تلاش می‌شود تا دفاعیه‌ای نیز از این نقدها ارائه شود. در نهایت این مقاله با امکان‌سنجی و ظرفیت‌سنجی مفهوم رهایی‌بخشی در کلام شیعه، در تلاش است تا مسیر دیگر پژوهش‌ها را برای بررسی سازگاری کامل آن با مبانی کلامی تشیع امامی هموار سازد.

کلیدواژه‌ها

رنج رهایی‌بخش، آیین کاتولیک، تشیع امامی، محمود ایوب.



تمرکز این پژوهش بر روی بررسی و تحلیل نظریه با عنوان رنج رهایی‌بخش در اسلام است که توسط محمود مصطفی ایوب (متوفی ۱۴۴۳ق/۲۰۲۱م)، استاد مطالعات اسلامی و روابط اسلام-مسیحیت در دانشگاه تمپل آمریکا و نیز حوزه علمیه هارتفورد ارائه شده است. شباهت‌های قابل توجه در زندگی، رسالت دینی و مصائب امام حسین علیه السلام و عیسی مسیح علیه السلام، همراه آشنا بودن ایوب به مبانی و آموزه‌های الهیاتی و کلامی در اسلام و مسیحیت، او را تشویق کرد که با الهام گرفتن از آموزه رنج رهایی‌بخش در مسیحیت، رساله دکتری خویش در دانشگاه هاروارد را به تلاش برای ارائه الگوی اسلامی از آموزه رهایی‌بخشی redemption مسیحی بر اساس مبانی کلامی تشیع امامی اختصاص دهد. او بعدها حاصل پژوهش‌های خود را در کتابی با عنوان رنج رهایی‌بخش در اسلام: مطالعه‌ای بر روی جنبه‌های ایثارگرانه عاشورا در شیعه اثنی عشری^۱ منتشر کرد. سپس او با انتشار مقاله‌ای با عنوان «ایده رهایی‌بخشی در مسیحیت و اسلام»^۲ به تقویت مبانی ایده خود پرداخت. این دو اثر، منابع اصلی نظریه رنج رهایی‌بخش ایوب در اسلام هستند.

برای ارائه تصویر کلی از طرح ایوب می‌توان گفت که او الگوی رهایی‌بخشی و نجات خود در اسلام را در چارچوب آموزه شفاعت^۳ بر اساس مبانی اسلام شیعی دوازده امامی مطرح کرده است. به نظر او، شفاعت پاداش مستقیم رنج‌ها و شهادت اهل بیت علیهم السلام است تا با این امتیاز، پیروان خود و نیز بشریت را از جهنم و عذاب الهی

1. Ayoub, Mahmoud. (1987). *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional. Aspects of in Twelver Shi'ism* The Hague in the Netherlands: Mouton Publishers.

2. The Idea of Redemption in Christianity and Islam. See: Ayoub, Mahmoud. (2007). *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue* (by Irfan A. Omar, Ed.). New York: Orbis Books.

۳. شفاعت در لغت به معنای جفت کردن یا چسباندن چیزی به چیز مشابه دیگری است. راغب اصفهانی می‌نویسد: «شفاعت عبارت است از ضمیمه کردن [یا وصل کردن] شخصی به شخص دیگری که حافظ اوست و بیشتر برای ضمیمه کردن شخص دارای مرتبه بالاتر به مرتبه پایین‌تر به کار رفته است» (راغب اصفهانی، ۲۰۱۲م، ص ۴۲۶). به‌طور کلی این اصطلاح زمانی به کار می‌رود که یک شخص اصیل اعتبار و منزلت محترم خود را برای تغییر عقیده شخصی که دارای اختیار مجازات یا جریمه دیگری است به کار می‌رود.





نجات دهند. بر این اساس، خداوند مصائب و رنج‌های اهل بیت و به‌خصوص امام حسین علیه السلام را با اعطای حق شفاعت به ایشان پاداش می‌دهد تا بدین وسیله بتوانند به‌طور کلی بشریت را و به‌طور خاص شیعیان خود را از عذاب گناهان و آتش دوزخ نجات دهند (Ayoub, 1987, p. 108).

پژوهش حاضر بر آن است تا نظریه محمود ایوب درباره رنج رهایی‌بخش در اسلام را مورد تحلیل و نقد قرار دهد تا از سازگاری یا ناسازگاری آن با آموزه‌های اساسی کلام شیعی اطمینان حاصل کند؛ بنابراین مسئله این است که آیا الگوی رنج رهایی‌بخش در اسلام که توسط محمود ایوب ارائه شده با آموزه‌های بنیادین کلام امامیه سازگاری دارد؟ یا به تعبیر دیگر، آیا ظرفیت رهایی‌بخشی در کلام شیعه امامی وجود دارد؟

۱. آموزه رنج رهایی‌بخش در کلیسای کاتولیک

اهمیت آموزه رنج رهایی‌بخش^۱ در الهیات کاتولیک، به‌طور ویژه در زمینه تبیین نگاه ایشان به مسئله نجات و رستگاری انسان است. درک صحیح نسبت به این آموزه مستلزم توجه به این مطلب است که کلیسای کاتولیک مرگ فجیع و غم‌انگیز مسیح را بخشی از طرح اسرار آمیز خدا برای نجات انسان می‌داند که در آن «عیسی بر حسب اراده مستحکم و آگاهی پیشین خدا تسلیم شد» (اعمال رسولان، ۲۳:۲). به نظر می‌رسد خود مسیح نیز رسالت خود را به مثابه مأموریتی از رنج و مرگ می‌شناسد. هر سه انجیل هم‌نوا^۲ شامل متی، مرقس و لوقا حداقل یک بار رنج و مرگ دردناک مسیح را از زبان خودش پیش‌بینی کرده‌اند (متی، ۱۶: ۸-۲۴؛ مرقس، ۸: ۳۱-۳۳؛ لوقا، ۹: ۲۱).

برای درک درستی از اصطلاح redemption در لابه‌لای متون مقدس عهدین، باید ابتدا توجه داشت که سخن گفتن درباره مفهوم redemption در عهدین با عبارات مختلفی صورت گرفته است؛ اما در عهد جدید بیشتر از عبارت عبری $\lambda\upsilon\tau\rho\nu\sigma$ برای

1. Redemptive Suffering
2. synoptic gospels

ابراز این مفهوم استفاده شده است که بیشتر اوقات اشاره دارد به پولی که برای آزادی زندانیان جنگ و یا برای غرامت بردگان و یا دیگر التزامات این چنینی پرداخت می‌شد؛ بنابراین استفاده از آن در عهد جدید، بیشتر دلالت بر امور تجاری دارد؛ ولی هر زمان که ارتباطی با مفاهیم دینی داشته باشد، اشاره دارد به اینکه عیسی مسیح علیه السلام به عنوان فرزند خدا، تبدیل به غرامت همگان یا اکثریت مردم شده است (VandenBerg, 2007, p. 397).

برای آشنا کردن مخاطبان با این اصطلاح، دانشمندان و متکلمان به طور معمول تمایل دارند توضیح و تبیین آن را با استفاده سکولار (اجتماعی-حقوقی) شروع کنند تا ذهن خواننده یا شنونده را برای مواجه شدن با دلالت‌ها و مفاهیم دینی این اصطلاح آماده کنند. با این حال، برخی دیگر از محققان معتقدند که نمی‌توان مطمئن بود که همیشه بین کاربرد سکولار و کاربرد مذهبی این واژه‌ها تمایز آشکاری وجود داشته است (Johannes & Ringgren, 1975, p. 351).

در الهیات کلیسای کاتولیک، رنج‌ها و مرگ خشونت‌آمیز عیسی علیه السلام بخشی از رمز و راز نقشه خدا برای رهایی قومش از بردگی گناه است. در نتیجه رستگاری در معنای نهایی و اصلی آن نجات جهان از گناه و مرگ است که تنها با قربانی شدن عیسی مسیح علیه السلام ممکن بود (افسیان، ۱: ص ۷، عبرانیان ۹: صص ۱۱-۱۲، مکاشفه ۵: صص ۹-۱۰). مصائب و مصلوب شدن عیسی مسیح علیه السلام در متون مقدس مسیحی، به عنوان آخرین گام از فعالیت‌های رهایی‌بخش و کشیشی او گناهان جهان را کفاره داده و جبران نمود (یوحنا، ۹: ص ۱؛ ۲: ص ۲) و نسل بشر را از هژمونی و سلطه تاریکی نجات داد (کولسیان، ۱: صص ۱۳-۱۴)؛ بنابراین تعریف مسیحیت از مفهوم redemption که ریشه در تعریف یهودی از این اصطلاح کلامی دارد، ایده بازخرید توسط خدا است؛ به این معنی که خداوند به وسیله عیسی مسیح علیه السلام به مثابه فدی‌های ارزشمند، بشریت را از بردگی گناه بازخرید کرده و رها نموده است.

در زبان عربی، لقب عیسی نسبت به رنج رهایی‌بخش وی الفادی است که می‌تواند نشانه‌ای قوی در تأیید این ادعا باشد که کلمه فداء | افتداء نزدیک‌ترین اصطلاح به





مفهوم redemption در زبان عربی است. لويس مألوف، کشیش عرب لبنانی و مؤلف المنجد فی اللغة و الاعلام، می نویسد: «الفادی: لقب آقا[ی ما] مسیح است که بشریت را با خون خیرخواه خود رهایی بخشید» (مألوف، ۱۳۷۱، ص ۵۷۳).

۲. درک ایوب از مفهوم «redemption»

ایوب در ابتدا، دو نوع رستگاری و رهایی را در اسلام معرفی می کند. قسم اول، از طریق آن اعمالی است که مردم برابر گناهان خود انجام می دهند که عبارت است از توبه، کفاره، عبادت و تقسیم اموال خود با فقرا تا خطای خود را جبران کنند (Ayoub, 2007, p. 93). این نوع رستگاری با مفهوم اسلامی کفاره گناه سروکار دارد که باید توسط خود فرد داده شود.

نوع دیگر که ایوب تمایل دارد آن را تنها نوع رهایی مشروع در اسلام بداند، شفاعت است. وی معتقد است که مفهوم نجات و رهایی در اعتقاد شیعی همواره در چارچوب شفاعت مطرح می شود (Ayoub, 1978, p. 197). وی معتقد است رویکرد شیعیان به رهایی بخشی یعنی رهایی از طریق شفاعت به دیدگاه مسیحی نزدیک است. وی در این زمینه تصریح می کند: «شاید نزدیکی دیدگاه شیعیان به مسیحیت به این دلیل است که هر دو وجود یک میانجی بین انسان و خدا را می پذیرند؛ یعنی کسی که وجود و جایگاه او در تاریخ بشر نقش تعیین کننده ای در برنامه الهی برای خلقت، وحی و رستگاری دارد» (Ayoub, 1978, p. 199).

در نهایت اگرچه ایوب دانش خوبی از کلام شیعه و الهیات کاتولیک و نیز تفاوت ادعاهای این دو خانواده دینی درباره امام حسین علیه السلام و عیسی مسیح علیه السلام دارد. با وجود این، او از روی عمد تفاوتها را نادیده می گیرد و هوشمندانه تعریف گسترده ای از redemption در الگوی خود ارائه می کند تا از هرگونه انتقادی در امان بماند. ایوب مفهوم رستگاری را در وسیع ترین و شاید نادرترین معنای آن یعنی بهبود و التیام هستی یا کمال حیات انسان، یا شکوفایی طبیعت پس از یک دوره کسالت یا سکون به کار برده است (Ayoub, 2007, p. 91).

۳. تحلیل نظریه محمود ایوب با عنوان رنج رهایی بخش در اسلام

اینک تلاش می‌کنیم تا سازگاری یا ناسازگاری آنچه ایوب درباره رهایی بخشی در تشیع امامی ادعا می‌کند را با آموزه‌های بنیادین کلام شیعه کشف کنیم. به‌طور دقیق در اینجا این پرسش مطرح است که آیا ظرفیت رهایی بخشی در کلام شیعه امامی وجود دارد؟ در این بخش ابتدا، ارزیابی‌هایی از افکار ایوب و نقاط ضعف الگوی او ارائه می‌شود، سپس تلاش می‌گردد تا نسبت به نقدهای وارد بر الگوی ایوب، هم در اصطلاحات تخصصی و هم در ساختار الهیاتی آن، دفاعیه‌ای نیز ارائه گردد.

۳-۱. تحلیل اصطلاحات کلامی ایوب

در مورد اصطلاحات کلامی ایوب در یک نگاه کلی، می‌توان اذعان داشت که اصطلاحات او در بیشتر مفاهیم فنی کلامی که به کار برده، بدون مشکل خاصی است. با این حال، مهم‌ترین آنها یعنی redemption محل تردید است و نیاز به تحلیل دقیق‌تری دارد، به‌ویژه وقتی این واقعیت را در نظر بگیریم که او کل نظریه خود را بر اساس این مفهوم بنا کرده است.

۳-۱-۱. نقد واژه «redemption» در اصطلاح‌شناسی ایوب با توجه به الگوی رهایی بخشی وی گفته شد که ایوب redemption را در یک معنای وسیع به صورت بهبود جهان هستی یا کمال زندگی انسان تعریف می‌کند (Ayoub, 1978, p. 23). ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که تعریف ایوب از redemption، تعریف دقیقی است؛ زیرا رهایی بخشی دارای وزن قانونی و کلامی خاصی است و اگر بخواهیم از آن استفاده کنیم، بلافاصله با اهمیت حقوقی و کلامی مواجه خواهیم شد؛ بنابراین چنین تعریفی ممکن است معنای رهایی بخشی در الهیات مسیحی نباشد. او با اصرار بر اینکه «باید رهایی بخشی را به عنوان یک مفهوم الهیاتی [عام پذیرفت] و به‌ویژه [آن را] از کاربرد تخصصی‌اش در الهیات مسیحی تمایز داد» (Ayoub, 1978, p. 24)، بار معنایی آن را کاهش می‌دهد و در عوض، بر افراد و





شخصیت‌های نجات‌بخش به عنوان دوستان خدا تأکید می‌کند؛ اما نکته مهم این است که در چنین استدلال‌های الهیاتی، حذف معنای الهیاتی (یهودی-مسیحی) آن از کلمه، درحقیقت به مثابه بی‌معنی کردن آن است.

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، تعریف یهودیان از redemption که بعدها به تعریف مسیحی تبدیل شد، ایده بازخرید توسط خدا بود. به این معنا می‌توانیم بفهمیم آنچه ایوب می‌خواست بگوید این بود، ممکن است خداوند به نحوی از امام حسین علیه السلام برای اصلاح امت آسیب‌دیده استفاده کرده باشد؛ اما نه به معنایی که ایوب ابراز داشته است؛ بلکه برای نجات اسلام از الگوی اسلامی معاویه و پسرش یزید. آیا چنین سخنی بدین معناست که خدا از خون امام حسین علیه السلام برای بازخرید اسلام استفاده کرده است؟ این یک ادعای کاملاً چالش‌برانگیز است که ما را به الهیات مسیحی نزدیک می‌کند و ممکن است باعث سوء تفاهم‌های جدی شود.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ایوب اصطلاح و مفهوم کلامی redemption در الهیات مسیحی را با تعریف نادر و بسیار گسترده خود، در هم آمیخته است. ارائه چنین تعریفی احتمالاً به دلیل نگرانی از نقدهای قابل پیش‌بینی در استفاده از این اصطلاح تخصصی بوده است. او در کتاب خود اعتراف می‌کند که این یک اصطلاح مشکل‌ساز است؛ زیرا وزن مسیحی دارد و به همین دلیل تلاش می‌کند، این کلمه را بازتفسیر کند. با این حال او با این کار، معنای واقعی این اصطلاح فنی را از دست داده است.

۳-۱-۲. دفاع از ایوب درباره استفاده‌اش از «redemption»

در قسمت پیشین، ضعف واژگان ایوب را در استفاده از مفهوم رهایی‌بخشی یا redemption دیدیم. همان‌طور که قبل‌تر نیز اشاره شد، او نگران این موضوع نبود که معنای دقیق رهایی‌بخشی در الگوی خود با معنای الهیاتی یهودی-مسیحی سازگار باشد. او برای راه چاره، بار معنای redemption را با اصرار بر اینکه «باید از رستگاری به عنوان یک مفهوم الهیاتی، و به‌ویژه از کاربرد فنی آن در الهیات مسیحی متمایز شود»

(Ayoub, 1978, p.23) کاهش می‌دهد تا از تعارضات احتمالی جلوگیری شود. با این حال، بیان شد که تعریف او با درک مسیحی از redemption متفاوت است. در این بخش تلاش خواهیم کرد از کاربرد اصطلاحات کلامی ایوب در خصوص مفهوم redemption دفاع کنیم. به طور دقیق، ادعا در اینجا این است که می‌توانیم رستگاری را در اسلام عملاً مشابه معنای یهودی-مسیحی آن بیابیم. بهترین راه برای اثبات این ادعا، نشان دادن این است که مفهوم و عمل بازخرید توسط خداوند در اسلام نیز وجود دارد؛ بنابراین سؤالی که می‌توان در اینجا بررسی کرد این است که آیا کلام اسلامی ایده بازخرید یا بازپس‌گیری خداوند را تأیید می‌کند؟

برای پاسخ به این پرسش، لازم است برخی اطلاعات مقدماتی را از کلام و فقه اسلامی وام بگیریم:

● خداوند در اسلام، مالک حقیقی همه چیز است. این مالکیت نتیجه اساسی خلقت جهان توسط او است. قرآن با عبارات مختلف تأیید می‌کند که همه چیز از آن خداست، برای مثال: «مالکیت و فرمانروایی آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو قرار دارد، فقط در سیطره خداست» (مائده، ۱۷، ۴۰، ۱۲۰)، «آنچه در آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو و آنچه زیر زمین است، فقط در سیطره مالکیت و فرمانروایی اوست» (طه، ۶)، «آیا ندانسته‌ای که فرمانروایی و حکومت آسمان‌ها و زمین فقط در سیطره اوست و شما را جز خدا هیچ سرپرست و یاوری نیست؟» (بقره، ۱۰۷).^۱ فقهای شیعه تأیید می‌کنند که این نوع مالکیت یعنی مالکیت حقیقی، به طور

۱. مسیحیت نیز این عقیده را دارد و مالکیت واقعی خدا را به دلیل خلقت او بر جهان تأیید می‌کند؛ برای مثال خدا مالک جهان است؛ زیرا او آن را آفریده است (یوحنا، ۱: ۳، سفر پیدایش، ۱: ۱)، «جهان و هرچه در آن است، از آن خداوند است. زمین و تمام کسانی که روی آن زندگی می‌کنند، از آن او هستند؛ [زیرا] آن را بر آب‌های عمیق زیر زمین بنا کرد و پایه‌های آن را در اعماق اقیانوس گذاشت» (مزامیر، ۲۴: ۱-۲)، «اما ای دوست من، تو کیستی که با خدا صحبت کنی؟ دیگ سفالی از کسی که آن را ساخته است نمی‌پرسد: «چرا مرا این‌طور ساختی؟» بالاخره کسی که گل‌دان را می‌سازد حق دارد از گل هر طور که می‌خواهد استفاده کند» (رومیان، ۹: ۲۰-۲۱).





انحصاری از آن خداوند است و او نمی‌تواند برای مثال به مالکیت حقیقی‌اش پایان دهد، یا آن را رها کند یا به بندگانش واگذار کند، همان‌طور که نمی‌تواند حیات خودش را پایان دهد یا به دیگری واگذار نماید. تعبیر اضافه اشراقی برای بیان این نوع مالکیت در بیانات فقهای شیعه قابل مشاهده است که ورود آن به اصطلاحات فقهی احتمالاً تحت تأثیر عرفا و فلاسفه بوده است. در این تعبیر، خداوند دارای ولایت مطلقه است که در آن ظهور هر موجودی (حدوث) و ماندگاری آنها (بقا) در هر لحظه به اراده او بستگی دارد (مرّوجی قزوینی، ۱۳۹۷ق، ج ۳، ص ۱۵۶).

● در فقه شیعه انواع دیگری از مالکیت وجود دارد که در ارتباط با انسان‌ها است؛ برای مثال هر انسانی بر اراده و اعمال خود مالکیت ذاتی دارد. این مالکیت از ویژگی‌های اساسی و ذاتی هر انسانی است؛ همان‌طور که شوری ویژگی ذاتی نمک است. هیچ کس نمک را شور نمی‌کند؛ بلکه خداوند آن را به گونه‌ای آفریده است که ذاتاً شور است و اگر نمک را شیرین تصور کنیم، در این صورت دیگر آن ماده، نمک نیست. به همین ترتیب، هر انسانی که خدا آفریده است، مالک اراده و اعمال خود است و در نتیجه این مالکیت می‌تواند و باید مسئول آن اعمال باشد. افزون بر این، هر انسانی می‌تواند دارای مالکیت اعتباری نیز باشد؛ به این معنا که حق مالکیت زمین، ساختمان، اتومبیل یا چیزهای دیگر را دارد که می‌تواند آن‌ها را بفروشد یا بخرد و یا به دیگری هدیه دهد. مالکیت اعتباری (مالکیت تفویضی) توسط قانون حمایت می‌شود و به این معنا نیست که مردم مالکان حقیقی هستند (مرّوجی قزوینی، ۱۳۹۷ق، ج ۳، صص ۱۵۶-۱۵۷).

● ما می‌توانیم انواع مختلف قرارداد/مبادله بین خدا و مؤمنان را در قرآن ببینیم؛ مثلاً در سوره بقره آیه ۲۴۵ خداوند به مؤمنان قرض می‌دهد و نقش قرض‌گیرنده‌ای را ایفا می‌کند که می‌خواهد از مؤمنان برای فقرا قرض کند و در ازای آن قول می‌دهد که مال قرض‌دهندگان را چند برابر کند. خداوند به مؤمنان می‌گوید:

«کیست آنکه به خدا وام نیکو دهد تا آن را برایش چندین برابر بیفزاید؟». این آیه بر نوعی رابطه تجاری بین خدا و بشر، یا مؤمنان، دلالت دارد که مالکیت تفویضی مردم را تأیید می‌کند. کسی می‌تواند به خدا قرض دهد که به نوعی صاحب و مالک آن مال باشد؛ همچنین در آیات پرشماری مشاهده می‌کنیم که بین خدا و قومش رابطه خریدار و فروشنده وجود دارد (بقره، ۲۰۷؛ توبه، ۱۱۱). به همین ترتیب، می‌توان دریافت که قرآن از رابطه رهن‌کننده (راهن) و رهن‌دهنده (مرتهن) بین خدا و بشر، یا مؤمنان، نیز صحبت می‌کند که ممکن است کاملاً مشابه عقد رهن در فقه اسلامی نباشد. با این حال، حداقل تأیید می‌کند که بدهی‌ای وجود دارد که باید با اعمال ما پرداخت شود (مدثر، ۳۸).

پس از دریافت این اطلاعات مقدماتی، می‌توانیم قرآن را مرور کنیم تا ببینیم آیا redemption را تأیید می‌کند یا خیر. خداوند در آیه ۳۸ سوره مدثر می‌فرماید: «هرکسی در گرو دست آورده‌های خویش است». بدیهی است که این آیه دلالت دارد بر اینکه هر انسانی به خداوند بدهی دارد که باید با عمل، آنها را پرداخت کند. پس هرکس نسبت به آنچه از اعمال خود به دست می‌آورد، به نوعی در گرو و مدیون است. با این حال، ممکن است پرسیده شود که چه اعمالی می‌تواند آنها را از این رهن و گرو رهایی بخشد و بدهی آنها را بپردازد؟ خداوند در سوره صف آیات ۱۰-۱۲ به این پرسش این‌گونه پاسخ می‌دهد:

ای اهل ایمان! آیا شما را به تجارتی راهنمایی کنم که شما را از عذابی دردناک نجات می‌دهد؟ به خدا و پیامبرش ایمان آورید و با اموال و جان‌هایتان در راه خدا جهاد کنید؛ این [ایمان و جهاد] اگر [به منافع فراگیر و همیشگی آن] معرفت و آگاهی داشتید، برای شما [از هر چیزی] بهتر است تا گناهتان را بپامزد و شما را در بهشت‌هایی که از زیر [درختان] آن نهرها جاری است و خانه‌های پاکیزه در بهشت‌های جاویدان، در آورد؛ این است کامیابی بزرگ.
از این آیات می‌توان فهمید که همه انسان‌ها در گرو اعمال خود هستند؛ یعنی





سرنوشت آنها با اعمالشان رقم می‌خورد. کسانی که با مجاهدت در راه خدا با مال و جان خود به اعمال نیک دست می‌یابند، از این رهن آزاد و رها خواهند شد و در نتیجه دست کم در فهم عبری redemption باز خرید خواهند شد. مجاهدت در راه خدا با مال به معنای کمک به فقرا از راه انفاق یا قرض دادن پول یا کمک‌های دیگر است؛ زیرا خداوند بی‌نیاز است و وجودش به هیچ موجود دیگری وابسته نیست (انعام، ۱۳۳؛ نور، ۷۰).

در آیه ۲۰۷ سوره بقره، خداوند رابطه خریدار و فروشنده را بین خود و بندگانش تأیید می‌کند که در آن عده‌ای می‌توانند خود را به خدا بفروشند تا تحسین و رضایت او را به دست آورند. خداوند در این آیه می‌فرماید: «و از مردم کسی است که جانش را برای خشنودی خدا می‌فروشد [مانند امیرالمؤمنین علیه السلام] و خدا به بندگان مهربان است». ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه اظهار می‌کند که همه مفسران قرآن بر این باورند که این آیه درباره امام علی علیه السلام است که در لیلۃ المیت به جای پیامبر صلی الله علیه و آله خود را در معرض خطر مرگ قرار داده است؛ در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله از مکه به سوی یثرب حرکت کرده بود (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۷م، ج ۱۳، ص ۲۶۲). با توجه به این حقیقت، آیه دلالت می‌کند که امام علی علیه السلام هنگام خوابیدن در بستر پیامبر صلی الله علیه و آله، خود را به خدا فروخت و خود را در معرض خطر کشته شدن قرار داد و از این راه رضایت خداوند را به دست آورد؛ همچنین در حدیثی، امام موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرماید: «بدانید که هیچ معامله‌ای برای جان شما بزرگ‌تر از بهشت نیست. پس خود را به کمتر از آن نفروشید» (کلینی، ۲۰۰۷م، ج ۱، ص ۱۰). این حدیث نیز این مبادله بین خدا و بشر، یا مؤمنان، و اینکه ما می‌توانیم خود را به خدا بفروشیم و او ما را بخرد را تأیید می‌کند.

آخرین آیه‌ای که در اینجا باید بررسی شود آیه ۱۱۱ سوره توبه است که خداوند می‌فرماید:

یقیناً خدا از مؤمنان جان‌ها و اموالشان را به بهای آنکه بهشت برای آنان باشد خریده؛ همان کسانی که در راه خدا پیکار می‌کنند، پس [دشمن را] می‌کشند و [خود در راه خدا] کشته می‌شوند [خدا آنان را] بر عهده خود در تورات و

انجیل و قرآن [وعده بهشت داده است] وعده‌ای حق؛ و چه کسی به عهد و پیمان‌ش از خدا وفادارتر است؟ پس [ای مؤمنان!] به این دادوستدی که انجام داده‌اید، خوشحال و شاد باشید؛ و این است کامیابی بزرگ.

در این مبادله بزرگ، خریدار خداوند است و مؤمنانی که جان و مال خود را فدا کرده‌اند نیز فروشنده هستند؛ همچنین بهشت کالای مورد دادوستد است و از سوی دیگر جان یا مال مؤمنان بهای آن است. موضوع مهم درباره موضوع ما در این آیه، این است که وجود چنین مبادله/تجارتی بین خدا و قومش در تورات و انجیل نیز تصدیق شده است و قویاً تأیید می‌کند که این شیوه سنتی زندگی برای خدا و رستگاری در ادیان ابراهیمی است.

در نتیجه برای امکان ظرفیت redemption در تشیع امامی می‌توان چنین استدلال کرد؛ از آنجا که در اسلام از یک سو خداوند مالک حقیقی همه چیز است (هرچند که هر انسانی را مالک ذاتی نفس و اعمالش آفریده است) و از سوی دیگر هر کس مرهون و در گروی اعمال خود است، خداوند با اینکه مالک حقیقی انسان و اعمال او است؛ اعمال نیک (مجاهدت در راه خدا با جان و مال) وی را باز خرید می‌کند تا بدین سبب او را مورد آموزش گناهان قرار دهد و در نتیجه آنها را از این رهن و گرو رهایی بخشد.

۲-۳. ظرفیت «redemption» در کلام شیعه: تحلیل الهیات ایوب

۱-۲-۳. نقد الهیات ایوب

پرسش مطرح در این بخش این است که آیا حق شفاعت پیامبر ﷺ و اهل بیت  فقط به دلیل پاداش مصائب و محرومیت‌های آنان است؛ یا می‌توان نظر جامع‌تری ارائه داد؟ همان‌طور که اشاره شد، ایوب شفاعت را پاداش مستقیم مصائب پیامبر ﷺ و اهل بیت  معرفی می‌کند. او مخصوصاً به جایگاه والای امام حسین  در پیشگاه خداوند که منجر به پذیرش شفاعت آن حضرت در سطح بسیار گسترده می‌شود، اشاره کرده است و می‌گوید: «مقام او جز با شهادت حاصل نمی‌شد» (Ayoub, 1978, p. 15). وی همچنین حدیثی را نقل می‌کند که در آن پیامبر اکرم ﷺ در خوابی کوتاه هنگام





سحرگاه، قبل از جنگ کربلا به امام حسین علیه السلام می‌فرماید: «حیبی یا حسین إن أباک وامک وأخاک قدموا علی وهم مشتاقون إلیک، وإن لک فی الجنان لدرجات لن تنالها إلا بالشهادة؛ ای حیب من، پدر و مادرت و برادرت به دیدارت آمده‌اند. من و آنها در انتظار توایم. همانا برای تو در باغ‌های بهشت مقام‌های بلندی است که جز با شهادت نمی‌توانی به آن دست‌یابی» (حسینی موسوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۵۶؛ مجلسی، ۱۹۸۳م، باب ۳۷، ش ۱، ص ۳۲۸؛ Ayoub, 1978, p.122).

با این حال، باید در نظر گرفت که می‌توان اشکالات و نقاط ضعف احتمالی به اندیشه‌های کلامی ایوب وارد کرد. در واقع اولین نقطه ضعف احتمالی الگوی ایوب این است که شفاعت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام اساساً به مقام والا و محترم آنها نزد خداوند مربوط است و نه صرفاً پاداش مصائب و رنج‌های ایشان. اگرچه امتحان به وسیله رنج و سختی سنت الهی برای تعیین مراتب انسان است؛ اما تنها دلیل بر مقام والای اهل بیت نیست. از نظر شیعیان، خداوند نور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام را حتی قبل از خلقت جهان آفریده است و ایشان انسان‌هایی کامل و معصوم و بهترین مخلوق در سراسر جهان، حتی قبل از مصائب و شهادتشان بوده‌اند؛ از این رو پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام در عرش خدا از جایگاه والایی برخوردارند که دلایل پرشماری دارد که عبارت‌اند از: عصمت، تقوا، طهارت در اطاعت از احکام خدا و دیگر فضایل؛ اما تحمل آن رنج‌ها و محرومیت‌ها جایگاه رفیع آنها را تقویت کرده است. با این حال، این را نیز باید در نظر گرفت که حتی تحمل رنج به‌تنهایی نیز تأثیری در تقرب به خدا ندارد؛ بلکه ارزش و تأثیر آن در گرو اخلاص است. البته این تحمل رنج‌ها درباره اهل بیت علیهم السلام در کمال اخلاص و تسلیم برابر اراده الهی بوده است. بر اساس تفسیر شیعی قرآن، خداوند بر آن بوده است که اهل بیت علیهم السلام را با اراده خاص و منحصر به فرد خود تطهیر کند؛ به گونه‌ای که عصمت و طهارت اهل بیت علیهم السلام با هیچ‌یک از مخلوقات او قابل مقایسه نیست (Moravveji, 2022, p. 43).^۱

۱. در آیه قرآنی «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (سجده، ۳۳) طهارت اهل بیت علیهم السلام بر اساس تفاسیر شیعه، به اراده الهی منسوب است.

از سوی دیگر، احادیث پرشماری، چه در منابع شیعه و چه در منابع اهل سنت وجود دارد که خشم یا رضایت خداوند را بسته به خشم یا شادی حضرت فاطمه علیها السلام می‌دانند؛ درحالی که بیشتر مصائب او پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است و قدمت این احادیث به زمان ایشان می‌رسد؛ مثلاً در روایتی آمده است: «خداوند از خشم فاطمه غضبناک و از رضای او خشنود می‌شود» (المتقی الهندی، ۱۹۸۱م، ج ۱۲، ص ۱۱۱). یا پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «هرکس فاطمه را بیازارد، مرا آزرده و هر که مرا آزار دهد، خدای تعالی را آزرده است» (المتقی الهندی، ۱۹۸۱م، ج ۱۲، ص ۱۱۱). در نتیجه مقام والای پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام در این معنا که خداوند هرگز خواسته‌های آنان را رد نمی‌کند، حتی قبل از مصائب آنها در این دنیا ایجاد شده است. در مواقع مختلف که ائمه علیهم السلام از خداوند چیزی درخواست می‌کردند قطعاً قبول می‌شد و به خواست خدا اتفاق می‌افتاد. شفاعت نیز درخواست پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام از خداوند در قیامت است؛ اما باید در نظر داشت که خداوند هرگز و حتی قبل از آن همه مصائب، خواسته‌های آنان رد نمی‌کرد.

بنابراین شفاعت پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام و کل فرایند شفاعت در روز قیامت، بیانگر احساس و محبت خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام و نمایش مقام والای آنان به همه موجودات، اعم از جن و انس است. پس مقام والای ائمه علیهم السلام برابر عرش خداوند بر همه خلق تجلی می‌یابد تا احترام دیگر موجودات را جلب و شکوه و عظمت ایشان را اظهار کند.

افزون بر این، شفاعت هدف دومی نیز دارد. در روز قیامت که نه پشیمانی و نه توبه گناهکاران و متجاوزان فایده‌ای ندارد، شفاعت مرحمتی از جانب خداست تا به نفع کسانی باشد که زندگی نسبتاً نیکی داشته‌اند؛ اما میزان نیکی و بدی آنها بیشتر به سمت بدی‌ها سنگینی می‌کند تا به اعمال نیک (Ayoub, 1978, p. 214). در این معنا، رحمت خداوند برای گناهکاران بهانه‌ای است و به آنها کمک می‌کند تا از عواقب کارهای





قبلی خود رهایی یابند. پس شفاعت از شفقت و دلسوزی خداوند به مردم فقیر و درمانده سرچشمه می‌گیرد.^۱ بنابراین می‌توان فهمید که در اعتقاد شیعی، خداوند به هیچ وجه یک خدا بی‌عاطفه و بی‌تفاوت نیست. محبت و شفقت او همه‌بندگانش را در برمی‌گیرد و حتی اصرار به یافتن راهی برای نجات گناهکاران دارد. البته این خدای مهربان و رحیم در تشیع امامی، خدای منفعلی نیست؛ اگرچه ممکن است به آنچه برخی از الهی‌دانان مسیحی، مانند یورگن مولتمان گفته‌اند، شباهت‌هایی داشته باشد. او خداوند را چونان خدایی دلسوز، مستعد احساسات و خدایی که به دلیل مصائب بندگانش رنج می‌کشد، به تصویر کشیده است.^۲

دومین ضعف احتمالی الگوی ایوب این خواهد بود؛ درحالی‌که او بین آنچه در واقعه کربلا و در گلگتار رخ داده است و همچنین تأثیر آنها بر رستگاری انسان را مقایسه کرده است و از شباهت‌های میان این دو رویداد استفاده می‌کند؛ اما نه تنها هرگز به

۱. بنابراین فلسفه وجودی حوض کوثر آرامش‌دادن به مردان و زنان وحشت‌زده‌ای است که قبل از رسیدن به آب، لحظات دردناکی را پشت سر می‌گذارند. در آخرت‌شناسی اسلامی، آتش نماد مجازات است و در مقابل، آب نماد نشاط و آرامش کسانی است که مرتکب گناه شده‌اند و در روز قیامت، در انتظار اعزاز به جهنم هستند. باید تأکید کرد که نماد شفاعت به این معنا نیست که در واقعیت حوضی پر از آب نباشد. با وجود اتهاماتی که مخالفان نشان درباره تفسیر باطنی قرآن به شیعیان وارد می‌کنند، مسلمانان شیعه به ظاهر متن وفادار هستند و بدون دلیل عقلی یا روایات صحیح از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام نمی‌توانند معانی ظاهری متون را انکار کنند یا تغییر دهند. در نتیجه مسلمانان شیعه به وجود حوض کوثر معتقدند، و نوشیدن از آب آن برای همه مردم، اعم از صالحان و شهدا و آن‌هایی که مستحق عذاب در جهنم‌اند، نماد اجازه ورود به بهشت است؛ ولی با شفاعت نجات می‌یابند. در نهایت وقتی به گنهکار اجازه داده شد از آب آن بنوشد، به این معناست که با شفاعت صاحب حوض، به او اجازه داده شده است به بهشت برود.

۲. یورگن مولتمان، متکلم پروتستان آلمانی (متولد ۱۹۲۶م)، در اثر پیشگام خود «*Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*»، ناسازگاری اجتناب‌ناپذیری را بین مفهوم خدای ایستا، غیر قابل نفوذ برابر احساسات و نیز مداخله او در امور انسانی، در واقعه مسیح مطرح کرد. در عوض، او در اثر دیگر خود «خدای مصلوب» تصویری از دعوت به مشارکت، هم فعالانه و هم منفعلانه، در هر جایی که دوست داریم، دعا می‌کنیم و امیدواریم، ارائه کرد.

تفاوت‌ها اشاره نمی‌کند؛ بلکه تفاوت‌های قابل توجه میان ادعاهای مسیحیان درباره عیسی مسیح علیه السلام و اسلام شیعی در مورد ماهیت امامت را نیز نادیده می‌گیرد؛ برای مثال قرآن می‌فرماید: «و هیچ کس چیزی نیندوخت مگر بر خود، و هیچ نفسی بار (گناه) دیگری را بر دوش نگیرد» (انعام، ۱۶۴) و این یعنی مصائب و تنگدستی ائمه علیهم السلام گناهان دیگران را پاک نمی‌کند؛ زیرا هیچ کسی بار دیگری را به دوش نمی‌کشد. شهادت امام حسین علیه السلام در دیدگاه شیعه، به دلیل آموزه قرآنی امر به معروف و نهی از منکر و با هدف اصلاح در حکومت و امت بوده است؛ بنابراین شهادت امام حسین علیه السلام تحمل منفعلانه رنج نبوده؛ بلکه قیام علیه ظلم و ستم بوده است (Moravveji, 2022, p. 44).

۲-۲-۳. دفاع از الهیات ایوب

۱-۲-۳-۳. پاسخ ضعف اول

اول از همه، باید تکرار کرد که مسیحیان معتقد نیستند تحمل رنج عیسی مسیح علیه السلام تنها عامل رهایی بخشی یا قدرت شفاعت اوست. رستگاری در باور مسیحی نتیجه مجموعه‌ای از فعالیت‌های انجام شده به دست مسیح علیه السلام است، به علاوه پاسخ ایمانی مردم است؛ بنابراین هیچ مسیحی نمی‌تواند ادعا کند که تنها با مصلوب شدن یا مرگ عیسی علیه السلام نجات یافته است. البته رنج‌ها و محرومیت‌های مسیح علیه السلام نقش تعیین کننده‌ای در مأموریت رهایی بخش او دارند؛ اما تنها دلیل نیستند.

همچنین لازم است که منظور ایوب را از این جمله که «مقام او [امام حسین علیه السلام] جز با شهادت به دست نمی‌آمد» بررسی کنیم (Ayoub, 1978, p.15). البته اگر منظور ایشان این است که شفاعت امام حسین علیه السلام منحصرأ به دلیل شهادت و مصیبت ایشان بوده است، کلام صحیحی نخواهد بود. با این حال، می‌توان ادعای ایوب را این گونه توجیه کرد که قدرت شفاعت و نیز مخاطب شفاعت امام حسین علیه السلام گسترده‌تر است؛ بنابراین منظور ایوب از چنین مقامی ممکن است قدرت شفاعت بی‌حد و حصر برای امام حسین علیه السلام





باشد که همه بشریت را در برمی گیرد و این گستردگی بی حد و حصر ناشی از تحمل رنج های وی باشد. به این معنا، امام حسین علیه السلام نزد خداوند چنان اعتبار و آبرویی داشت که حتی قبل از واقعه عاشورا نیز دیگران را شفاعت می کرد؛ اما پس از آن فداکاری شگرف و شگفت انگیز، خداوند هر محدودیتی را برای شفاعت وی، جز در موارد استثنایی، از میان برداشت و قلمرو شفاعت او را گسترش داد تا بتواند برای همه بشریت شفاعت کند.

۲-۲-۲-۳. پاسخ ضعف دوم

از یک طرف، مسیحیان معتقدند که عیسی مسیح علیه السلام همه گناهان نسل بشر را به دوش کشید و خود را قربانی کرد تا آنها را از بردگی گناه رهایی بخشد. از سوی دیگر، آنها معتقدند که فدیۀ عیسی مسیح علیه السلام بدون پاسخ ایمانی مردم آن هم با برخی شرایط، کارآمد نیست. در ابتدا، به نظر می رسد در مسیحیت، ابهامی در رابطه با نقش عیسی به عنوان حامل گناهان مردم وجود دارد که آیا او به جای گناهکاران رنج کشیده است یا خیر. اگر مسیحیان واقعاً به این اعتقاد دارند، پس دیگر دلیلی برای باور به وجود جهنم نخواهند داشت؛ زیرا عیسی علیه السلام به جای همه گناهکاران مجازات شده است. در واقع آموزه های کلام مسیحی اصرار دارد که گناهکاران در جهنم مجازات خواهند شد؛ بنابراین می توان نتیجه گرفت که اگر گناهکارانی آن طور که می بایست به فعالیت های رهایی بخش عیسی علیه السلام پاسخ ندهند، در جهنم مجازات خواهند شد؛ یعنی با وجود اینکه عیسی علیه السلام در واقع بار گناهان آنها را به دوش کشیده است؛ اما آن گناهان با توبه توسط گناهکار نابخشوده می مانند.

در باره آیه قرآنی «و هیچ نفسی بار (گناه) دیگری را بر دوش نگیرد» (انعام، ۱۶۴) و استفاده از آن برای نقد کلام ایوب، ابتدا باید به مثالی اشاره کرد. اگر شخص «الف» معامله خوبی با شخص «ب» انجام دهد - در هر نوع مبادله ای - که واقعاً منفعت خوبی برای او به همراه دارد و «ب» بخشی از بدهی برادر «الف» یا حتی کل بدهی وی را

به عنوان راهی برای قدردانی و گرامی‌داشتن «الف» ببخشد، این تنها یک بخشش و قدردانی خواهد بود. بخشش بدهی توسط «ب» به این معنا نیست که «الف» بدهی برادرش را پرداخت کرده است؛ بلکه این تنها راهی است برای «ب» تا قدردانی و احترام خود به «الف» را ابراز کند.

همچنین فاجعه کربلا را می‌توان به مثابه مبادله‌ای بین خدا و امام حسین علیه السلام دانست که در آن امام حسین علیه السلام رضایت خداوند را به دست آورد؛ درحالی که به دلیل اینکه وی معصومی بود که هیچ گناهی مرتکب نشده بود، نیازی به بخشش خداوند نداشت؛ اما او در راه اصلاح امت، خود را فدا کرد و با جان و هر چه داشت در این راه مجاهدت کرد. پس از ایشار امام حسین علیه السلام، خداوند شفاعت او را برای نجات گناهکاران می‌پذیرد؛ زیرا او نزد خداوند از چنان محبوبیت و احترامی برخوردار است که هیچ یک از درخواست‌هایش رد نمی‌شود، برخلاف برداشت مسیحی از قربانی شدن مسیح علیه السلام. چنین مبادله‌ای به این معنا نیست که امام حسین علیه السلام بار گناه مردم را به دوش می‌کشد یا به جای دیگران گناهکار محسوب شده است.

نتیجه‌گیری

ایوب، الگوی رهایی‌بخشی و نجات خود در اسلام را در چارچوب آموزه شفاعت بر اساس مبانی تشیع امامی و با الهام از آموزه رنج رهایی‌بخش در مسیحیت مطرح کرده است. به نظر او، شفاعت پاداش مستقیم رنج‌ها و شهادت اهل بیت علیهم السلام است تا با این امتیاز، پیروان خود و نیز بشریت را از جهنم و عذاب الهی نجات دهند. این پژوهش به بررسی سازگاری یا ناسازگاری آنچه ایوب درباره رهایی‌بخشی در تشیع امامی مطرح کرده با آموزه‌های اساسی کلام شیعی پرداخته و به طور مشخص ظرفیت رهایی‌بخشی در کلام امامیه را بررسی کرده است. در این راستا، هم اصطلاحات کلامی ایوب و هم الهیات او تحلیل شد. درباره اصطلاحات کلامی ایوب استدلال شد که در اسلام چگونه نوعی مبادله میان



خداوند و انسان تأیید شده است که از طریق آن خداوند از بازخرید اعمال نیک (جهاد با مال و جان)، انسان را مورد آمرزش گناهان قرار می‌دهد و از عذاب دوزخ رها می‌کند؛ همچنین درباره‌ی الهیات ایوب نیز دو نقد وارد شد و سپس تلاش گردید دفاعیه‌ای برای ایوب نیز پیشنهاد شود. در نهایت این مقاله می‌تواند امکان و ظرفیت redemption را در کلام شیعه تأیید کند و مسیر دیگر پژوهش‌ها را برای بررسی سازگاری کامل آن با مبانی کلامی تشیع امامی هموار سازد.



نظر
شماره

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، پاییز ۱۴۰۲

فهرست منابع

* قرآن کریم

ابن ابی الحدید. (۱۹۶۷م). شرح نهج البلاغه (ویرایش: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

المتقی الهندی، علاء‌الدین. (۱۹۸۱م)، کز العمال (ج ۱۲)، بیروت: موسسه الرساله.

حسینی موسوی، محمد بن ابی طالب. (۱۴۱۸ق). تسلیة المّجالس و زینة المّجالس (مقتل الحسین علیه السلام) (ج ۲). قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.

راغب اصفهانی. (۲۰۱۲م). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالمعروف.

عهد جدید: انجیل یوحنا، انجیل متی، انجیل مرقس، انجیل لوقا، اعمال رسولان، رساله‌های پولس (نامه به رومیان، نامه به عبرانیان، نامه به کولسیان، نامه به افسسیان)، مکاشفه یوحنا.

عهد عتیق: سفر پیدایش، مزامیر.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۲۰۰۷م). اصول الکافی (ج ۲ و ۳). بیروت: منشورات الفجر.

مألوف، لویس. (۱۳۷۱). المنجد فی اللغة و الاعلام. قم: اسماعیلیان.

مجلسی، محمدباقر. (۱۹۸۳م). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.

مرّوجی قزوینی، علی. (۱۳۹۷ق). دراساتنا من الفقه الجعفری (ج ۳). قم: انتشارات مهر.

Ayoub, Mahmoud. (2007). *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue* (Irfan A. Omar, Ed.). New York: Orbis Books.

Ayoub, Mahmoud. (1978). *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of in Twelver Shi'ism*. The Hague in the Netherlands: Mouton Publishers.

Johannes. G & Ringgren, Helmer. (1975). *Theological Dictionary of the Old Testament*. USA: William B. Eerdmans Publishing Co.



- Moravveji, Mahdi. (2022). The Intercessory Role of the Prophet and the Holy Family through the Concept of the hawd al-kawthar: A Critical study of Mahmoud Ayoub's Thoughts. *Turkish Journal of Shiite Studies*, 4, pp. 33-49.
- Moltmann, Jurgen. (2002). *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. London: SCM Press.
- VandenBerg, Mary. (2007). Redemptive Suffering: Christ's Alone. *Scottish Journal of Theology*, 60(4), pp. 394-411.



نظر
شماره

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، پاییز ۱۴۰۲

References

* The Holy Quran.

The New Testament: John, Matthew, Mark, Luke, Acts of Epistles, Paul's Epistles (Epistle to the Romans, Epistle to the Hebrews, Epistle to the Colossians, Epistle to the Ephesians), Book of Revelation.

The Old Testament: Book of Genesis, The Book of Psalms.

Ayoub, M. (1978). *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of in Twelver Shī'ism*. The Hague in the Netherlands: Mouton Publishers.

Ayoub, M. (2007). *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue* (Irfan A. Omar, Ed.). New York: Orbis Books.

Ḥusaynī al-Mūsawī, M. (1418 AH). *Tasliyat al-mujālis wa-zīnat al-majālis (story of al-Husayn's murder)* (Vol. 2). Qom: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyya. [In Arabic]

Ibn Abī l-Ḥadīd, A. (1967). *Sharḥ nahj al-balāgha* (M.A. Ibrahim, Ed., Vol. 13). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Johannes. G & Ringgren, H. (1975). *Theological Dictionary of the Old Testament*. USA: William B. Eerdmans Publishing Co.

Kulaynī, M. (2007). *Uṣūl al-kāfi* (Vols. 2 & 3). Beirut: Manshurat al-Fajr. [In Arabic]

Majlisī, M.B. (1983). *Biḥār al-anwār*. Beirut: al-Wafa Institute. [In Arabic]

Ma'luf, L. (1371 AP). *Al-Munjid fī l-lughā wa-l-a'lām*. Qom: Esmaeilian. [In Arabic]

Moltmann, J. (2002). *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. London: SCM Press.

Moravveji Qazvini, A. (1397 AH). *Dirāsātunā min al-fiqh al-Ja'farī* (Vol. 3). Qom: Mehr Publications.

Moravveji, M. (2022). The Intercessory Role of the Prophet and the Holy Family through the Concept of the hawd al-kawthar: A Critical study of Mahmoud Ayoub's Thoughts. *Turkish Journal of Shiite Studies*, 4, pp. 33-49.



- Muttaqī al-Hindī, A. (1981). *Kanz al-‘ummāl* (Vol. 12). Beirut: al-Risala Institute.
[In Arabic]
- Rāghib al-Iṣfahānī, H. (2012). *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qur’ān*. Beirut: Dar al-Ma’ruf. [In Arabic]
- VandenBerg, M. (2007). Redemptive Suffering: Christ’s Alone. *Scottish Journal of Theology*, 60(4), pp. 394–411.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۱)، پاییز ۱۴۰۲

Evaluating Mohammad Mojtahed Shabestari's Denial of Veridicality of Resurrection-Related Propositions in the Noble Quran¹

Maryam Alizadeh¹ 

1. Assistant professor, Department of the Quran, Texts, and History of Civilization, Faculty of
Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran.
Email: alizadeh62@ut.ac.ir; Orcid: 0000-0002-7115-1709



Abstract

Veridicality consists in the representation of the objective existence of things as they are, independently of our perception. The veridicality of religious propositions in the Quran has become a contentious issue in recent decades, particularly regarding propositions related to resurrection, which some intellectuals have doubted or outright denied as being factual. Muslim philosophers assert that resurrection-related propositions are not only veridical but also true, even though they cannot be empirically verified. Instead, similar to philosophical propositions, they can be rationally analyzed and grounded in knowledge by presence (*al-ilm al-hudūrī*). However, empiricists have raised challenges regarding the verifiability and veridicality of religious propositions. Mojtahed Shabestari, despite his belief in God, has contested the veridicality of Quranic

* **Cite this article:** Alizadeh, M. (2023). Evaluating Mohammad Mojtahed Shabestari's Denial of Veridicality of Resurrection-Related Propositions in the Noble Quran. *Naqd va Nazar* 28(111), pp. 67-97. <https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67155.2059>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.) ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 15/08/2023 • **Revised:** 27/10/2023 • **Accepted:** 07/11/2023 • **Published Online:** 14/01/2024

© **The Authors**



propositions concerning resurrection. Therefore, the primary focus of this study is to analyze Mojtabeh Shabestari's denial of the veridicality of such propositions. Through a descriptive-analytic approach, this research critiques Mojtabeh Shabestari's perspective and underscores the veridicality of resurrection-based propositions in the Quran. The findings indicate that since Quranic propositions regarding resurrection are not empirical and are articulated by a wise speaker, they should be evaluated on their own terms. Furthermore, Quranic verses explicitly affirm the veridicality of propositions related to resurrection.

Keywords

Veridicality, truth, resurrection-related propositions, the noble Quran, conferring knowledge, Mojtabeh Shabestari.

ارزیابی دیدگاه محمد مجتهد شبستری در انکار واقع‌نمایی گزاره‌های معاد در قرآن کریم^۱

مریم علیزاده 

استادیار، گروه قرآن، متون و تاریخ تمدن، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: alizadeh62@ut.ac.ir; Orcid: 0000-0002-7115-1709



چکیده

واقع‌نمایی به معنای نشان‌دادن وجود عینی اشیا در خارج از ادراک ماست. این نظریه در خصوص گزاره‌های دینی و قرآنی، از مسائل چالش‌برانگیز در دهه‌های اخیر بوده است؛ در حالی که واقع‌نمایی گزاره‌های معاد به جهت عدم تحقق بالفعل، مورد تردید و انکار برخی متفکران قرار گرفته است. فیلسوفان مسلمان قضایای مربوط به معاد را در عین واقع‌نمایی، از سنخ حقایق صادق می‌دانند؛ البته توانایی تحقق تجربی ندارد؛ بلکه به تناسب قضایای فلسفی، قابل تحلیل عقلی و ارجاع به علم حضوری است. اما تجربه‌گرایان در اثبات‌پذیری و واقع‌نمایی گزاره‌های دینی مناقشه کرده‌اند و مجتهد شبستری با وجود اعتقاد به خدا، منکر واقع‌نمایی گزاره‌های مربوط به معاد در قرآن است؛ بنابراین پرسش اصلی این است که دیدگاه مجتهد شبستری در انکار واقع‌نمایی چیست و چگونه تحلیل می‌شود؟ این پژوهش ضمن نقد دیدگاه مجتهد شبستری با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و اثبات واقع‌نمایی گزاره‌های معاد در قرآن می‌پردازد. نتایج حاکی از این پژوهش این است که گزاره‌های معاد در قرآن با توجه به اینکه از نوع گزاره‌های تجربی نیست و از متکلم حکیم صادر شده است، باید با معیار متناسب خود سنجیده شود؛ همچنین گزاره‌های موجود در قرآن با صراحت، واقع‌نمایی آیات مربوط به معاد را به اثبات می‌رساند.

کلیدواژه‌ها

واقع‌نمایی، صدق، گزاره‌های معاد، قرآن کریم، معرفت‌بخشی، مجتهد شبستری.

۱. **استاد به این مقاله:** علیزاده، مریم. (۱۴۰۲). ارزیابی دیدگاه محمد مجتهد شبستری در انکار واقع‌نمایی گزاره‌های معاد در قرآن کریم، نقد و نظر، ۲۸(۱۱۱)، صص ۶۷-۹۷. <https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67155.2059>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۸/۰۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴



واقع‌نمایی گزاره‌های دینی یکی از مباحث مهم زبان‌شناسی دینی در قرن بیستم به شمار می‌آید که در پی معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌ها مطرح شد. برخی از فیلسوفان به دلیل اثبات‌نکردن تجربی گزاره‌های دینی آن را بی‌معنا می‌دانند و معتقدند گزاره‌های متافیزیکی در دین، همچون وجود خدا و معاد و ... از آنجاکه توانایی اثبات تجربی ندارند، نمی‌توانند در عالم خارج واقعیت یابند؛ بلکه ساخته تجربه‌ها و احساسات درونی بشر هستند و در عین حال کارکردهای بسیاری در زندگی بشر دارند.

بر این اساس واقع‌نمایی در گزاره‌های دینی، به متعلقات و باورهای دینی، مانند وجود خدا معنایی مستقل و خارج از وجود ما عطا می‌کند که بر مبنای متافیزیک و تفسیر الهیاتی از جهان است؛ برخلاف نظریه غیرواقع‌نما که وجود الهی و حقایق دینی را مستقل از ذهن انسان نمی‌داند و آن را به احساسات، بینش‌ها و آرمان‌های اخلاقی و معنوی ارجاع می‌دهد و ایمان طبیعت‌گرایانه را شکل می‌دهد (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۸، ص ۲۲۹).

اهمیت مسئله واقع‌نمایی گزاره‌های دینی به جهت ارتباط مستقیم آن با ایمان انسان به خدا و منابع دینی است، به همین دلیل بسیاری از دانشمندان مسلمان، به واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی قائل‌اند و بر اساس پذیرش همین مبنای، به تفسیر قرآن کریم می‌پردازند. اساساً دانشمندان و مفسران قرآن با این پیش‌فرض، به سراغ فهم و تفسیر قرآن می‌روند که گزاره‌های آن واقع‌نماست و از حقایق پُرده برمی‌دارد که در معرفت‌بخشی به انسان‌ها مؤثر است و مسیر زندگی را به آن‌ها می‌نمایاند.

همه متفکران اسلامی، از جمله ملاصدرا بر واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی تأکید دارند و بر دیدگاه دانشمندانی که به برخی آیات درباره خداوند و صفات او نگاه تمثیلی دارند، انتقاد می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۸). علامه طباطبایی نیز با انکار اسطوره‌نگاری داستان‌های قرآنی، چنین دیدگاهی را باعث گمراهی می‌داند و بر واقع‌نمایی داستان‌های قرآنی تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۱). از میان اندیشمندان معاصر نیز ایان باربور از جمله کسانی است که با انتقاد به نقش ابزارگونه



زبان دینی، به واقع‌نمایی در زبان دین قائل است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵).

اما برخی نواندیشان با تأثیرپذیری از فلسفه غرب، نگاه کارکردگرایانه به دین دارند یا دین را ابزاری برای جهت‌دهی به احساسات معنوی و دینی افراد می‌دانند، به همین دلیل واقع‌نمایی گزاره‌های دینی را انکار می‌نمایند؛ همچنین طرفداران اسطوره‌انگاری و نمادانگاری گزاره‌های دینی نیز به نظریات غیرشناختی گزاره‌های دینی معتقدند و از آنجا که چنین گزاره‌هایی را فاقد مابه‌ازای خارجی می‌دانند، بی‌معنا تلقی می‌کنند و منکر واقع‌نمایی این گزاره‌ها هستند. در این بین، محمد مجتهد شبستری رویکرد متفاوتی دارد و با اذعان به وجود خدا به مثابه مسئله متافیزیکی، گزاره‌های قرآنی از جمله آیات معاد را به جهت اصالت تجربه دینی، از دایره واقع‌نمایی خارج می‌کند. محور اصلی بحث وی در مسئله دین و ایمان، تجربه بشری و احساسات دینی است؛ به همین دلیل واقع‌نمایی گزاره‌های معاد که قابل اثبات تجربی به صورت بالفعل نیست، انکار می‌کند؛ بنابراین مسئله اصلی این مقاله، ارزیابی دیدگاه مجتهد شبستری در انکار واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن درباره معاد است. مجتهد شبستری بر چه اساسی به انکار واقع‌نمایی گزاره‌های معاد می‌پردازد؟ آیا واقع‌نمایی گزاره‌های معاد به دلیل عدم امکان بالفعل، اثبات‌پذیر است یا خیر؟ چگونه می‌توان گزاره‌های موجود در قرآن درباره معاد را واقع‌نما دانست؟

اهمیت مسئله از این جهت است که انسان پس از اثبات (هست)ها به سراغ (باید)ها می‌رود و در صورتی که نتواند واقع‌نمایی مسئله بسیار مهمی، همچون معاد در قرآن را اثبات کند، نمی‌تواند مسیر انسان برای دستیابی به کمال و بهشت جاودان را فراهم سازد. اساساً اثبات واقع‌نمایی در گزاره‌های معاد، تأثیر مستقیمی در معنادهی به زندگی بشریت دارد. با انکار واقع‌نمایی، افزون بر سلب اعتماد به مفاهیم و معارف قرآنی، در جنبه‌های تربیتی و هدایتی گزاره‌های قرآنی مناقشه می‌شود.

محققان بسیاری به نقد و بررسی دیدگاه‌های مجتهد شبستری از ابعاد مختلف پرداخته‌اند، از جمله عبدالحسین خسروپناه و محمد قمی در «نقد دیدگاه تفسیری مجتهد





شبستری» و نگارنده مقاله حاضر در «تجربه دینی از دیدگاه مجتهد شبستری در بوتۀ نقد» و همچنین در «آسیب‌شناسی دیدگاه هرمنوتیکی محمد مجتهد شبستری در برداشت از قرآن»، دیدگاه تجربه دینی و هرمنوتیک مجتهد شبستری را ارزیابی کرده‌اند. پژوهش حاضر در پی بررسی دیدگاه مجتهد شبستری درباره واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی است. در حوزه واقع‌نمایی گزاره‌ها نیز سه اثر قابل توجه وجود دارد: ابوالفضل ساجدی در «واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی»، محمدباقر سعیدی روشن در «واقع‌گرایی و صدق گزاره‌های دینی با کدام سازوکار؟» و همچنین محمدرضا امین و احمد واعظی در «واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن کریم: نحوه اثبات و ادله» به بررسی واقع‌نمایی گزاره‌های دینی یا خبری قرآن به صورت کلی پرداخته‌اند؛ اما پژوهش حاضر با محوریت گزاره‌های قرآنی مربوط به معاد، به اثبات واقع‌نمایی این گزاره‌ها و با رویکرد ارزیابی دیدگاه مجتهد شبستری در این زمینه می‌پردازد. در ابتدا پس از تعریف واقع‌نمایی، دیدگاه مجتهد شبستری تبیین می‌گردد، سپس ارزیابی می‌شود و در نهایت واقع‌نمایی گزاره‌های معاد با تکیه بر آیات قرآن کریم اثبات می‌گردد.

۱. مفهوم واقع‌نمایی

واقع‌نمایی یک گزاره به معنای انطباق گزاره با واقع است و مقصود از آن، نظریه‌ای است که نشان می‌دهد اشیای مادی مستقل از ادراک ما وجود دارد و معرفت، راهی برای دریافت واقعیات عینی است. علامه طباطبایی واقع‌نمایی را به معنای «محقق شدن، به واقعیت پیوستن و تعیین چیزی به عنوان مصداق کلام» می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۹۵). برخی مفهوم واقع‌نمایی را در تحقق واقعیت در کلام منحصر می‌کنند؛ در حالی که قصد واقع‌گویی متکلم به مثابه مؤلفه تأثیرگذار باید در مفهوم واقع‌نمایی گنجانده شود (امین، ۱۴۰۲).

واقع‌نمایی در عرصه دین نیز به این معناست که متعلقات باورهای دینی، مستقل از تجربه انسانی وجود دارد (Hich, 1989, p. 172). گفتنی است که واقع‌نمایی از یک سو، با

صدق گزاره‌ها ارتباط مستحکمی دارد؛ زیرا گزاره‌ای صادق تلقی می‌شود که مطابق با واقع باشد؛ یعنی در عالم خارج از ذهن انسان، وجود عینی داشته باشد (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۸، ص ۲۲۶) و از سوی دیگر، با معرفت‌بخشی مرتبط است؛ زیرا معرفت‌بخشی مقدمه‌ای برای واقع‌نمایی گزاره‌های دینی به شمار می‌آید. البته در واقع‌نمایی یک گزاره، توانایی صدق و کذب آن به صورت بالقوه مورد نظر است، نه اینکه اکنون و بالفعل صادق باشد؛ بنابراین واقع‌نمایی در گزاره‌های قرآنی به این معنا نیست که در همه گزاره‌های آن، مدلول مطابقی و معنای حقیقی اراده شده باشد (ساجدی، ۱۳۸۱).

مقصود از کلمه واقع در بحث واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی، واقعیاتی است که به خدا، پیامبر، نزول قرآن، آخرت، بهشت، جهنم و واقعیت‌های تاریخی که در کتاب‌های آسمانی بیان شده است، اشاره دارد (ساجدی، ۱۳۸۱) که در این پژوهش به واقع‌نمایی گزاره‌های معاد پرداخته می‌شود.

البته این نکته قابل توجه است که در دسته‌بندی گزاره‌ها به خبری و انشایی نمی‌توان ادعا کرد که همه گزاره‌های خبری تنها واقع‌نما هستند. نمی‌توان از لسان اخباری گزاره‌ها به واقع‌نمایی رسید، همانند داستان‌ها و رمان‌ها که لسان اخباری دارند؛ ولی خبر از واقعیت نمی‌دهند؛ بنابراین همان‌طور که بیان شد، قصد و اراده متکلم در بیان واقع از اهمیت بسیاری برخوردار است. افزون بر این، استفاده از مجاز و تمثیل را نمی‌توان دلیلی بر غیرواقع‌نمایی دانست. همان‌طور که در همه زبان‌ها از تمثیل و قالب‌های بلاغی در جهت تأثیرگذاری بیشتر کلام استفاده می‌کنند، زبان قرآن نیز به گونه‌ای است که برخی از حقایق، از جمله معاد را برای زیبایی‌سازی و تأثیر بیشتر در قالب‌های ادبی قرار می‌دهد.

۲. تبیین دیدگاه مجتهد شبستری درباره گزاره‌های معاد در قرآن

همان‌طور که بیان شد، بر اساس دیدگاه دانشمندان مسلمان، همه گزاره‌های موجود در قرآن از واقعیت‌های هستی در این دنیا و آخرت خبر می‌دهند و از واقع‌نمایی





برخوردارند؛ اما مجتهد شبستری بر مبنای تجربه دینی و قرائت فهمی-تفسیری پیامبر ﷺ از جهان هستی، به انکار واقع‌نمایی گزاره‌های معاد در قرآن می‌پردازد.

از نظر مجتهد شبستری، تجربه پیامبر ﷺ در تعامل با خداوند روایتگری است از آنچه خدا در جهان و با جهان انجام می‌دهد و قرآن محصول همان تجربه پیامبر ﷺ است. محتوای این تجربه محتوای معرفتی بر مبنای گزاره *يَحْتَمِلُ الصَّدَقُ وَالْكَذِبُ* نیست؛ بلکه پیامبر ﷺ در تجربه خود یک نوع بینش خاصی کسب کرده که همه حوادث عالم را نمودی از افعال خداوند می‌بیند. به همین دلیل همه پدیده‌های هستی، اقوام مختلف در طول تاریخ و واقعیت‌های اجتماعی قرائت نبی از جهان است. وی در موارد بسیاری عدم واقع‌نمایی آیات قرآن را اظهار می‌کند و می‌نویسد: «قرآن بنیان‌گذار یک قرائت توحیدی از جهان است و نه مخزن حقیقت‌هایی اخباری از واقعیات هستی» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۴۴).

وی درباره مسئله معاد نیز به بینش خاص پیامبر ﷺ درباره معاد اشاره می‌کند و معتقد است که معاد نیز مسئله استدلالی و فلسفی نیست؛ بلکه یک نوع امید مؤمن برای عاقبت خویش است. مؤمن امید دارد که صاحب و مبدأ این خبر، در نهایت ما را به جایی خواهد رساند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳)؛ همچنین او درباره آیات معاد می‌نویسد: «عمده آیات معاد در قرآن، گزاره‌های اخبار از واقع نیست. معاد تفسیری است از انسان؛ انسانی که خدا می‌آفریندش، خاکش می‌کند و از خاک بیرون می‌آوردش. محتوا، محتوای تفسیری است و شکل بیان مهم نیست» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۴۵۷).

مجتهد شبستری معتقد است: مهم‌ترین آیات مربوط به معاد، حشر و قیامت انسان‌ها در قرآن، بیانگر یک تجربه فهمی-تفسیری از سرانجام انسان است که در تجربه نبی ایجاد می‌شود. وی می‌نویسد:

در موارد متعددی از قرآن گفته می‌شود: بیرون آوردن انسان‌های مرده از خاک، مانند زنده کردن درختان و زمین، پس از فصل زمستان است. پیامبر ﷺ در بینش تجربی خود انسان‌ها را مانند درختان و گیاهان می‌دیده که سرسبز می‌شوند و

سپس می‌میرند - به اصطلاح قرآن - و سپس در فصل بهار دوباره زنده - به اصطلاح قرآن - می‌شوند. تعبیرات مکرر از آفریده‌شدن انسان از خاک و پیدایش انسان در زمین و تعبیر انتشار انسان‌ها در روی زمین و رفتن انسان‌ها دوباره به زمین و بیرون آمدن آن‌ها دوباره از زمین در قرآن؛ مثلاً در آیه «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ» (روم، ۱۹) جملات اخباری نیستند؛ بلکه جمله‌هایی هستند که یک تجربه فهمی - تفسیری از سرنوشت و سرانجام انسان را نشان می‌دهند و این آیات نمودهایی از افعال الهی است؛ بنابراین این آیات جملات اخباری یا فلسفی نیستند؛ بلکه جملات تفسیری برای تفسیر پدیده‌های طبیعی شناخته شده در جهان نبی هستند (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۲۴).

او بر مبنای روایت بودن قرآن افزون بر روایت آغاز آفرینش انسان، زیستن در دنیا و حاضر شدن در پیشگاه عدل الهی، در صحنه قیامت را به معنای اتفاقاتی نمی‌داند که در زمان گذشته، حال و آینده ایجاد می‌شود یا خواهد شد. به همین دلیل معتقد است معنای عبارت «صحنه قیامت پیاپی می‌شود و انسان‌ها می‌آیند» این نخواهد بود که در پایان دنیا این اتفاق خواهد افتاد (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۲۲۲).

وی همچنین در برداشت خود از آیات معاد در قرآن، به نام‌های قیامت و مرحله حشر انسان مانند یوم‌التغابن، یوم‌الحساب و یوم‌الفصل اشاره کرده است و بیان می‌کند این تعابیر، تعبیرهای فهمی - تفسیری از وضعیت آینده انسان در آخرت است که اخبار از داده‌ها یا فلسفه‌گویی یا اخبار از غیب به شمار نمی‌آید (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۲۶)؛ بنابراین مجتهد شبستری با انکار اخباری بودن گزاره‌های معاد، آن را یک نوع بینش تفسیری از قرآن کریم می‌داند که تنها بیانگر افعال الهی در عالم هستی است، نه اینکه اخبار از آینده انسان در قیامت باشد.

نکته جالب توجه، برداشت‌های متفاوت او از قرآن است؛ زیرا درباره آیه «هَلْ يَجْرُونَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف، ۱۴۷) معتقد است مراد این آیه بحث فلسفی نیست؛





بلکه خدا می‌خواهد کسی را مجازات کند (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، ص ۴۵۶)؛ اما در برداشتی متناقض، آیات عذاب الهی را با اصول پذیرفتنی در دانش هرمنوتیک در تعارض می‌بیند و بیان می‌کند: در عصر حاضر نمی‌توان پذیرفت که خداوند در آخرت انسان‌ها را به دلیل اعمال زشتی که در دنیا مرتکب شده‌اند، مجازات و شکنجه کند (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲). از آنجاکه وی از روش مشخص با استدلال و تحلیل پیروی نمی‌کند، دلالت سمانتیکی کلام را انکار می‌کند و دچار این تناقضات می‌شود. به نظر می‌رسد برداشت اولیۀ مجتهد شبستری از آیه عذاب، بر اساس دلالت سمانتیکی کلام بوده است؛ اما در برداشت دوم، از آنجاکه بر اساس هرمنوتیک، علاقه‌ها و انتظارات خود را در تفسیر این‌گونه آیات دخالت داده است، وقوع عذاب الهی را انکار می‌کند.

بنابراین ادعای مجتهد شبستری در انکار واقع‌نمایی گزاره‌های معاد در قرآن را می‌توان در جملات زیر خلاصه کرد:

۱. مبنای مجتهد شبستری در انکار واقع‌نمایی، تجربه دینی پیامبر است که باعث ایجاد نگاه فهمی-تفسیری به آیات معاد شده است.
۲. وی گزاره‌های معاد را جملات تفسیری می‌داند. به همین دلیل اخباری بودن آن‌ها را انکار می‌کند.
۳. او بر اساس دیدگاه هرمنوتیکی، به توضیح و تفسیر برخی آیات معاد با همین رویکرد می‌پردازد.

۳. انکار واقع‌نمایی گزاره‌های معاد

با دقت در دیدگاه مجتهد شبستری مشخص می‌شود که وی مبنای برداشت خود از آیات مربوط به معاد را تجربه دینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرار داده است و از آنجاکه بررسی واقع‌نمایی گزاره‌های تجربی به وجود بالفعل مابه‌ازای خارجی آن وابسته است و گزاره‌های معاد تحقق بالفعل ندارند، به همین دلیل واقع‌نمایی گزاره‌های معاد را انکار کرده است و از دایره جملات خبری خارج می‌کند و از آن به تجربه فهمی-تفسیری

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از جهان هستی تعبیر می‌کند. البته باید دید گاه تجربه دینی مجتهد شبستری تحلیل شود که نگارنده آن را در مقاله جداگانه‌ای مورد نقد و ارزیابی قرار داده است (نک: علیزاده و دیگران، ۱۴۰۰، ش ۱۰۴، ص ۹). اما محور اصلی بحث در این نوشتار، به انکار واقع‌نمایی گزاره‌های معاد در قرآن کریم، از سوی مجتهد شبستری اختصاص دارد که در این قسمت بیان شده است و در ادامه به اثبات واقع‌نمایی این گزاره‌ها خواهیم پرداخت.

۳-۱. عدم جواز تطبیق پژوهش‌های فلسفه غرب بر حوزه معرفت‌شناسی اسلام

بحث از گزاره‌ها، معناداری آن، صدق و کذب و اخبار از واقع، مسئله اصلی گروهی از فیلسوفان غرب بود که توسط حلقه وین و با رویکرد پوزیتوسیم آغاز شد. آن‌ها با انکار پیش‌فرض معناداری زبان دین و شأنیت اتصاف به صدق و کذب، معیار معناداری و اثبات‌پذیری گزاره‌های معرفتی را در حس و تجربه منحصر کرده و گزاره‌های دینی و اخلاقی را به دلیل عدم اثبات از طریق حس، از دایره گزاره‌های معنادار خارج نموده‌اند (خرمشاهی، ۱۳۶۱، صص ۳۶-۳۸). در عصر حاضر نیز بسیاری از فیلسوفان، همین دیدگاه را برگزیده و معتقدند گزاره‌های دینی، نه اثبات‌پذیرند و نه ابطال‌پذیر و با عالم واقع نیز ارتباطی ندارند؛ بلکه تنها نگرش خاص شخصی را بیان می‌کند و حکایت‌گر امری واقعی یا حقیقی ماورایی نیستند.

مجتهد شبستری نیز تلاش می‌کند با تأثیرپذیری از فلسفه تجربه‌گرا، تغییر رویکرد فلسفی در غرب را به حوزه معرفت‌شناسی اسلام وارد کند. بر این اساس، به سراغ گزاره‌های قرآنی رفته است و با انکار واقع‌نمایی این گزاره‌ها، آن‌ها را جملات فهمی-تفسیری از بینش پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معرفی می‌کند. این رویکرد افزون بر مخدوش کردن حقیقت قرآن به مثابه کلام الهی، باعث سلب اعتماد از آن شده است و تفسیر و تبیین آن را بی‌معنا می‌سازد.

وی با تکیه بر دیدگاه پوزیتویستی، با اصالت‌دادن به تجربه و معرفی قرآن به عنوان





تجربه پیامبر ﷺ، زبان قرآن کریم را از اخباری بودن تهی کرد؛ اما به جهت تأثیرگذاری انکارناپذیر قرآن بر سبک زندگی مؤمنان، بر اساس تئوری کارکردگرایی زبان دین صرفاً بر تأثیرات اخلاقی دین بر بشر تأکید کرد. وی هسته اصلی دین را همین تجربه‌ها می‌داند و معتقد است عقاید دینی، تفسیر تجربه‌هایی است که برای آدمی مفهوم و معقول می‌شود. در صورت نبود این تجربه‌ها، اعمال و شعائر نیز صرفاً یک سری عادات عرفی، اجتماعی و فرهنگی خواهد بود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹)؛ در حالی که نظریه پوزیتیویست‌ها در معیار اثبات‌پذیری تجربی و ابطال‌پذیری، نه تنها نمی‌تواند معناداری گزاره‌های قرآنی را باطل کند؛ بلکه حتی در معناداری گزاره‌های علمی نیز ناتوان است و بسیاری از گزاره‌های علمی دیگر، از جمله ریاضی، منطق و ... را غیر قابل معنا می‌سازد. به همین دلیل پوزیتیویست‌ها نیز بعد از ارائه این نظریه و ابطال آن، سعی در ارائه نظریات جدید در باب معناداری و واقع‌نمایی گزاره‌ها داشته‌اند (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱، ص ۵۹).

افزون بر این، مقدماتی که تجربه‌گرایان برای اثبات معناداری گزاره بیان می‌کنند، مقدماتی عقلی و غیر حسی‌اند. بنابراین آنها حتی در اثبات ادعای خود، به گزاره‌های غیرحسی نیازمندند و از معیارهای عقلی استفاده می‌کنند و بدین ترتیب استدلال خود را باطل می‌سازند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۷).

افزون بر تأثیر دیدگاه پوزیتیویستی بر نظریات مجتهد شبستری، خود نیز اشاره می‌کند که مبنای فهم او از قرآن درباره انسان و زبان، از دیدگاه فیلسوفان اگزیستانسیالیست، به ویژه ویتگنشتاین درباره گزاره‌های دینی است. وی در این باره می‌نویسد: «فهم من از قرآن بر مفروضات ویژه‌ای در باب انسان و انسانیت و خصوصاً زبان انسانی متکی است که بیشتر آن‌ها را فیلسوفان اگزیستانسیالیست طرح کرده‌اند» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۱۹۲).

از نظر ویتگنشتاین^۱ قضایای دینی، نه ناظر به واقعیت تجربی است و نه انگیزه

1. Wittgenstine.

معرفت بخشی دارد؛ بنابراین حکایت از ایمان به آخرت، حکایت از واقع نیست؛ بلکه یک تعهد نفسانی است که صاحب تجربه آن را اظهار می کند. زبان دین که حاوی بازی های زبانی خاص مؤمنان است، باید در ساحت مخصوص خود بررسی شود و زبان مشترکی بین معتقد به روز جزا و غیر معتقد به آن وجود ندارد (Wittgenstine, 1994, p. 460).

مجتهد شبستری با تفسیر دیدگاه ویتگنشتاین با عنوان بازی های زبانی، به تأثیر نحوه زندگی آدمی بر زبان اشاره می کند و می نویسد: «هر بازی زبانی در بافتی از (نحوه زندگی) نهفته است و معنای آن، از نوع کارکرد آن بازی زبانی در درون آن نحوه زندگی ناشی می شود». سپس نتیجه می گیرد: «معنای یک عبارت زبانی آن است که در درون نحوه ای از زندگی به کار رود که در آن، آن جمله اظهار می شود» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۱۰۰).

با وجود اینکه مجتهد شبستری چنین نظریاتی را در فلسفه زبانی تشریح می کند و سعی دارد آن ها را به مثابه مبنایی برای برداشت از قرآن ارائه دهد، اما باید دانست بازی زبانی بر اساس نظر ویتگنشتاین، پذیرفتنی نیست و لازمه آن، وجود هزاران کارکرد مختلف زبانی در ساحت های متفاوت است. به علاوه با این رویکرد، فهم مشترک از یک جمله ساده محقق نخواهد شد. این نظریه، نه بر زبان قرآن و نه بر زبان مشترک تطبیق پذیر است. حتی مجتهد شبستری در عمل نیز نتوانسته است چنین دیدگاهی را بر زبان قرآن تطبیق دهد؛ زیرا از یک سو، باید فهم زبان قرآن را مختص به گروه مؤمنان کند تا با نحوه زندگی و بازی زبانی آنها تطبیق داشته باشد و از سوی دیگر نمی تواند فهم همگانی از قرآن را انکار کند. به همین دلیل، مقصود از فهم قرآن را فهم همگانی معرفی می کند و می نویسد: «غیر مؤمنان هم محتوای گفتگویی آیات قرآنی را می فهمیده اند و مدعیات این متن برای همه شنوندگان آن مفهوم می شده است» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۴۸)؛ درحالی که نحوه زندگی مؤمنان از غیر مؤمنان متفاوت است و بر اساس نظریه ویتگنشتاین، بازی زبانی متفاوتی دارند.

این مطلب در حوزه مسائل علم اصول با عنوان ظهور شخصی و نوعی به خوبی





مطرح و تبیین شده است. علمای علم اصول جملات را به دو نوع دسته‌بندی می‌کنند: ظهور ذاتی یا شخصی که در مواجهه با متن برای تک‌تک اشخاص حاصل می‌شود، و ظهور نوعی یا موضوعی برای اهل عرف که این ظهور، قیام وجودی به ذهنیت افراد ندارد و به همین دلیل مشترک بین عرف است و آن‌ها را به فهم مشترک از آن متن می‌رساند. از آنجا که ظهور نوعی منطبق بر مناسبات حوزه زبان است، بر واقعیات زبانی تأکید می‌کند و می‌توان درستی و نادرستی آن را بررسی کرد؛ اما ظهور شخصی امری فردی است و تا زمانی که بر ظهور نوعی منطبق نشود، نمی‌تواند با واقعیات زبانی تناسب داشته باشد (هاشمی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۹۱).

بنابراین نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین که به نحوه زندگی انسانی مربوط می‌شود، در حوزه ظهور شخصی است و به همین دلیل قابلیت تطبیق بر مناسبات زبانی ندارد و عملاً کارکردی در زبان دین ندارد و مجتهد شبستری نمی‌تواند آن را در تحلیل زبان، به‌ویژه زبان قرآن مورد استناد قرار دهد.

۲-۳. تجربه دینی نوعی از گزاره‌های اخباری

از آنجا که مجتهد شبستری وحی را نوعی تجربه، احساس و بینش خاص پیامبر صلی الله علیه و آله تلقی می‌کند، تلاش می‌کند واقع‌نمایی جملات قرآنی را انکار کند. این در حالی است که وقتی شخصی تجربه‌ای دارد و مفهوم تجربه خود را بیان می‌کند، در حال اخبار از تجربه خود است. به همین دلیل اگر بر فرض مثال، وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله، تجربه شخصی او باشد، این امر نمی‌تواند خللی در اخباری بودن گزاره‌های قرآن وارد کند؛ زیرا شخص از تجربه خود خبر می‌دهد.

نکته قابل توجه اینکه مجتهد شبستری می‌نویسد: «آیات قرآن فعل گفتاری پیامبر است که یک خبر می‌آورد و شنوندگان را به گوش دادن آن خبر فرامی‌خواند و از آنان هماهنگی با آن خبر را طلب می‌کند. آن خبر این است که پدیده‌ها و حوادث، افعال خدا هستند» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۱۷). او از یک سو ادعا می‌کند پیامبر صلی الله علیه و آله فعل

گفتاری انجام می‌دهد و خبر می‌آورد؛ یعنی خبر از پدیده‌ها و حوادث عالم و از سوی دیگر، کار پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را یک روایتگری می‌داند (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۲۱۹) که از یک حقیقتی روایت می‌کند؛ اما دقیقاً مشخص نیست با چه دلیل و استنادی اخباری بودن این گزاره‌ها را انکار می‌کند.

جان هیک^۱ در نقد فیلسوفان منکر معناداری و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی اظهار می‌کند، با وقوع یک تجربه برای شخص، دانستن محقق می‌شود که صدق آن گزاره را بدون هیچ تردیدی برای شخص تجربه‌گر اثبات می‌کند؛ بنابراین وقتی جان هیک از صدق یک گزاره در تجربه شخصی سخن می‌گوید، به اخبار از واقع نیز نظر دارد؛ زیرا صدق یک گزاره، متأخر از اخبار مطرح می‌شود (Hick, 1988, p. 169). بر این اساس، حتی اگر مبنای اثبات‌پذیری و صدق گزاره‌ها تجربه‌های شخصی در نظر گرفته شود، نمی‌توان اخباری بودن آن را انکار کرد و به قرینه صداقت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخبار وی از وجود خدا و قیامت، هر دو گزاره‌ای صادق در نظر گرفته می‌شود.

البته همچنان به این سخن از جان هیک نقد وارد است که تجربه شخصی به نوعی ظهور شخصی است و ملاک صدق گزاره‌ها وابسته به شخص نیست؛ بلکه معنای رایج صدق، مطابقت با واقع است، چه اینکه گوینده و دیگران بدان اعتقاد داشته باشند و چه اعتقاد نداشته باشند. اساساً چنین مفهومی از صدق در فلسفه و معرفت‌شناسی جایگاهی ندارد. از آنجاکه ظهور شخصی امری فردی است تا زمانی که بر ظهور نوعی منطبق نشود، نمی‌تواند با واقعیات زبانی تناسب داشته باشد و معنای صدق و کذب بر آن تطبیق گردد. اما نمی‌توان انکار کرد که مجتهد شبستری حتی اگر وحی را نوعی از تجربه دینی قلمداد کند، آن تجربه‌ها برای شخص پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخبار از واقع است و با تکیه بر صداقت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در ادعای نبوت، می‌توان اخباری بودن و واقع‌نمایی گزاره‌ها و صدق آن‌ها را پذیرفت.

1. John Hick





۳-۳. معرفت‌بخشی مقدم بر واقع‌نمایی

یکی از نکات مهم در بحث گزاره‌ها که مجتهد شبستری از آن غافل بوده، این است که در یک گزاره، معرفت‌بخشی مقدم بر صدق و کذب گزاره‌هاست؛ به عبارت دیگر پیش از پرداختن به صدق و کذب گزاره‌ها، معرفت‌بخشی آن‌ها باید پذیرفته شود. معرفت‌بخشی به این معناست که بدون لحاظ شرایط ادراکی و روانی‌گوینده، ثابت شود این گزاره ناظر به واقعیتی و رای خود است (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶).

از نظر اندیشمندان مسلمان، معناداری در یک گزاره به معنای انتقال مدلول و مقصود گوینده به ذهن مخاطب هم‌زبان است. بر این اساس، همه گزاره‌های قرآنی، اعم از انشایی و اخباری معنادارند؛ زیرا خداوند از بیان آن، قصد انتقال معنای مشخص به مخاطب خود را داشته است و این گزاره‌ها طبق اصول عقلایی محاوره تنظیم شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۷۸).

اما از نظر پوزیتویست‌ها، معناداری یک گزاره به معنای معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی در نظر گرفته شده است و از آنجا که معتقدند گزاره‌های دینی ناظر به واقعیات تجربی نیستند، قابل اثبات تجربی نخواهند بود و در این صورت معنای شناختاری یا معرفت‌بخشی نیز ندارند (اشرفی، ۱۳۹۶).

هرچند تحقیق‌پذیری و معناداری به نوعی دارای ارتباط منطقی هستند؛ اما درحقیقت بحث از معناداری، به طور ذاتی از مسئله تحقیق‌پذیری، اثبات‌پذیری یا ابطال‌پذیری، جداست؛ زیرا معناداری گزاره‌ها به فهم معنای موضوع و محمول و ارتباط منطقی آن‌ها در قضایا مربوط می‌شود؛ درحالی‌که مسئله اثبات‌پذیری، به منابع شناخت و معرفت ارتباط می‌یابد. منابع معرفت و تحقیق‌پذیری گزاره‌ها یا از طریق تجربه، شهود عرفانی و استدلال عقلی، و یا از طریق وحی و نقل است و هیچ ارتباطی با معناداری گزاره‌ها ندارد؛ بنابراین دیدگاه پوزیتویسم در یکی دانستن آن‌ها، پذیرفتنی نیست (حسنی، ۱۳۸۱).

واقع‌نمایی هنگامی فعلیت می‌یابد که در قالب یک قضیه و مشتمل بر حکم و باور به

مفاد آن (تصدیق) درآید؛ برای مثال مفهوم انسان به تنهایی دلالت بر انسان خارجی ندارد؛ ولی زمانی که با مفهوم موجود ترکیب شود و با ایجاد رابطه اتحادی بین موضوع و محمول به صورت یک تصدیق درآید، کاشفیت بالفعل از خارج پیدا می‌کند. در این صورت قضیه انسان موجود است، به مثابه یک گزاره حاکی از خارج تلقی می‌شود (مصباح، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۳۶).

پس از این برای اثبات صدق و کذب گزاره‌ها باید واقع را در نظر گرفت. اگر با واقعیت تطابق داشت، صادق و در غیر این صورت کاذب است. اما از این نکته نباید غفلت ورزید که اثبات واقعیت هر چیزی به اقتضای خود شیء و حیثیت وجودی آن وابسته است. به همین دلیل نمی‌توان انتظار داشت برای اثبات همه وقایع هستی از یک مقیاس و یک ابزار استفاده کرد؛ برای مثال این انتظار بیهوده‌ای است که فرشتگان یاری‌گر خداوند در آیه «إِذْ يُوْحٰى رَبُّكَ اِلٰى الْمَلَائِكَةِ اَنْى مَّعَكُمْ فَبَشِّرُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا» (انفال، ۱۲) با چشم دیده شوند (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۵، ص ۳۳۲).

البته بدیهی است برای اثبات صدق و کذب قضایا نمی‌توان از معیار واحدی بهره جست؛ بلکه هر قضیه معیار متناسب خود را می‌طلبد. بر این اساس، علامه طباطبایی معتقد است برای اثبات صدق و کذب قضایا باید نوع قضایا در نظر گرفته شود. معیارهای تجربی برای اثبات قضایای تجربی کاربرد دارد و برای اثبات گزاره‌های متافیزیکی و فلسفی نمی‌توان از معیارهای تجربی استفاده کرد؛ بلکه معیار معرفت‌شناختی، علم حضوری، بدیهیات و برهان‌های عقلی است؛ بنابراین برخلاف تصور پوزیتیویست‌ها، معیارهای تجربی توانایی ارزیابی همه گزاره‌ها را ندارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۷)؛ هرچند مسائل تجربی بی‌نیاز از اصول و پیش‌فرض‌های غیرتجربی نیستند. علوم مثل کیهان‌شناسی، ریاضی، منطق، اخلاق و الهیات که مسائل خارج از تجربه دارند، نمی‌توان با همان ملاک تجربی سنجید و معرفت‌بخشی، و صدق و کذب آن را ارزیابی کرد. در واقع معیار صدق گزاره‌های متافیزیکی از علوم حضوری و بدیهیات و برهان‌های عقلی گرفته می‌شود. راه تشخیص صدق و کذب قضایای فلسفی،





توجه به رابطه ذهن و عین است و برای اثبات صدق آن‌ها باید محکیات عینی، اعم از مادی و مجرد به گونه‌ای باشند که ذهن، مفاهیم مربوط را از آنها انتزاع کند (مصباح، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۱۵۳-۱۵۷).

در نگرش واقع‌گرایی حقیقی و مبتنی بر همه مبادی معرفتی، شناخت هستی امری وجدانی و فطری قلمداد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۰)؛ زیرا عالم هستی گسترده‌تر از وجودهای فیزیکی و مادی است و همچنین علم و معرفت دارای هویتی فرامادی توسط مدرکی مجرد، نفس انسان، است و منابع معرفتی افزون بر حس و تجربه، عقل و وحی را نیز در برمی‌گیرد (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۶).

بنابراین منابع معرفتی در گزاره‌ها بسیار بااهمیت است؛ همچنین ماهیت گزاره‌های متافیزیکی متفاوت از گزاره‌های تجربی است و نمی‌توان ملاک و معیار مشترکی برای صدق و کذب آنها در نظر گرفت. هر قسم از گزاره‌ها به طور مستقیم با منبع معرفتی حوزه خود در ارتباط است و سنجش همه گزاره‌ها با ملاک مشترک و بدون در نظر گرفتن منبع معرفتی متناسب خود، مغالطه و اشتباهی بزرگ در حوزه معرفت‌شناسی است. مجتهد شبستری به دلیل تأکید بر نگاه تجربی به گزاره‌های قرآنی، در تعیین ملاک صدق و کذب آنها دچار تعارض شده است و از آنجا که نتوانسته این ملاک را در تبیین گزاره‌های متافیزیکی در نظر بگیرد، به جای حل مسئله، اخباری‌بودن گزاره‌های قرآنی را انکار می‌کند.

۳-۴. واقع‌نمایی بر مبنای هرمنوتیک

مبنای مجتهد شبستری در رویکرد جدید خود در فهم قرآن، هرمنوتیک است؛ هرچند در مرحله عمل نتوانسته دیدگاه هرمنوتیکی در برداشت از قرآن را به‌درستی اعمال کند، نکته قابل تأمل این است که مجتهد شبستری برای فهم متن و اموری که یک مفسر باید به آن‌ها پردازد، به مراد جدی متکلم اشاره می‌کند و آن را جزء اهداف مفسر در نظر می‌گیرد و معتقد است همه آنچه در هرمنوتیک و قواعد فهم و تفسیر متن

صورت می‌گیرد، ابزار تکنیکی برای فهم معنای مورد نظر مؤلف است (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۲۷).

نکته اول این است که، واقع‌نمایی و غیرواقع‌نمایی مطلبی است که به قصد گوینده عاقل مربوط می‌شود، هم دلایل و شواهد زیادی وجود دارد که گوینده این کلام (قرآن کریم) قصد واقع‌نمایی دارد و هم مخاطبان آن در پی پاسخ‌های واقع‌نما بوده‌اند. به این مطلب در بسیاری از آیات قرآن تأکید شده است که در مباحث آینده به آن اشاره می‌گردد.

نکته دوم اینکه، بر اساس اصول عقلایی محاوره، اصل اولی در گزاره‌های خبری و در همه گفتگوهای شفاهی و کتبی، بیان سخن واقع‌نمایانه است. بنابر نظر دانشمندان مسلمان، مؤلف محوری امری مسلم و مقبول نزد شاخه‌های مختلف معارف اسلامی بوده است (واعظی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۱)؛ زیرا از نظر بیشتر آنان، خداوند گوینده کلام قرآن است؛ حتی از نظر مجتهد شبستری که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به عنوان گوینده قرآن تلقی می‌کند، چنین اصلی همچنان جاری است؛ بنابراین مقصود از واقع‌نمایی خداوند به عنوان متکلم در گزاره‌های قرآنی، اراده اخبار از واقع است؛ یعنی خداوند حکیم قصد انتقال اطلاعات واقعی از عالم خارج را داشته است؛ نه انتقال مطالب حیرت‌زا یا گزارش برداشت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از عالم (امین و واعظی، ۱۳۹۵).

از آنجا که خداوند متعال حکیم مطلق است «وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (نور، ۱۸) و اصل اولی در جمله‌های خبری، بیان جمله‌های واقع‌نماست که توانایی صدق و کذب دارد، نمی‌توان این‌گونه تصور کرد که گوینده این جملات تنها در پی بیان احساسات بوده است و گزاره‌های او حکایت‌گر از عالم واقع نیست. اگر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز گوینده این کلام باشد، از آنجا که عاقل و حکیم است، در خطاب خود به مردم، بر طبق سیره عقلای عمل می‌کند.

به‌طور قطع، مبانی هرمنوتیک فقط اختصاص به متون دینی ندارد؛ بلکه مبنایی برای فهم همه متون است. با فرض نادیده گرفتن قصد گوینده در گزاره‌های قرآنی با هر





ملاکی که معرفت‌بخشی گزاره‌های علمی، فلسفی و تاریخی اثبات شود، معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی هم اثبات‌پذیر است.

بنابراین حتی بر اساس مبنای هرمنوتیکی بدون در نظر گرفتن گوینده کلام، نمی‌توان قصد واقع‌نمایی مؤلف از بیان جملات و گزاره‌های قرآن را انکار کرد. اساساً اگر اخبار از واقعیت در پس این گزاره‌ها وجود نداشت، بررسی متون دینی برای فهم و تفسیر آن بر مبنای هرمنوتیک فایده‌ای نخواهد داشت؛ بنابراین همه گزاره‌های قرآنی از واقع‌نمایی برخوردارند.

۴. اثبات واقع‌نمایی گزاره‌های معاد در قرآن

پس از تحلیل و ارزیابی دیدگاه مجتهد شبستری در انکار واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی معاد، در این قسمت به گزاره‌های موجود در قرآن کریم پرداخته می‌شود که در آن بر اساس دلالت‌های سمانتیکی در علم زبان‌شناسی یا اصالة‌الظهور بر پایه علم اصول، به صراحت بر واقع‌نمایی گزاره‌های معاد تأکید می‌کند.

زبان‌شناسان یکی از راه‌های کشف واقع‌نمایی گزاره‌ها را مراجعه به کلام گوینده می‌دانند و معتقدند قرائن درون‌متنی به دلیل کشف مراد گوینده، نقش مؤثری در اثبات واقع‌نمایی گزاره‌های او دارد؛ بنابراین یکی از مهم‌ترین روش‌ها برای اثبات اخباری بودن یک گزاره، مراجعه به مجموعه گفتاری متکلم است.

۴-۱. تصریح به صادق بودن خبر از قیامت

با مراجعه به گزاره‌های قرآنی، اخباری بودن و واقع‌نمایی این گزاره‌ها به روشنی ملاحظه می‌شود. هر چند سخن مجتهد شبستری و رد اخباری بودن گزاره‌های قرآنی صرف ادعاست و هیچ‌گاه دلیل عقلی یا نقلی برای اثبات آن اقامه نکرده است؛ اما برای اثبات واقع‌نمایی و اخباری بودن گزاره‌های معاد، دلایل پر شمار قرآنی وجود دارد که به صراحت واقع‌نمایی را به اثبات می‌رساند؛ برای مثال در سوره واقعه چنین آمده است:

«إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لَوْفَعَتِهَا كَاذِبَةٌ» (واقعه، ۱-۲) مقصود از واقعه، حادثه‌ای است که به‌ناچار واقع می‌شود؛ چون هیچ جایگزینی ندارد؛ بنابراین حتمی‌الوقوع است (صادق تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۸، ص ۶۰) و اگر کسی آن روز را انکار کند و بگوید قیامت نیست، کاذب است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۳۸۵).

همچنین آیه «إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ» (ذاریات، ۶-۵) جواب قسمی است که با تأکید بسیار، صدق معاد و قیامت را بیان می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۱۹۸). تأکید با قسم در ابتدای سوره، حصر به وسیله «إِنَّمَا»، لام تأکید بر دو کلمه صادق و واقع و همچنین مفهوم این دو واژه، جای هیچ‌گونه تردیدی را باقی نمی‌گذارد که آنچه پیامبر ﷺ به واسطه وحی از وعده به روز قیامت بیان می‌کند، اولاً، جملات خبری و اخبار از واقع است؛ زیرا صدق خبر و واقع بودن آن در جملات و گزاره‌های خبری می‌آید و دوماً، پیامبر ﷺ در خبر از واقع، صادق است و معاد قطعاً تحقق می‌یابد.

از سوی دیگر در آیه «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَضْدَقُّ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (نساء، ۸۷)، به کسانی که نسبت به تحقق قیامت در تردیدند، اطمینان خاطر می‌دهد که وقوع قیامت حتمی است؛ زیرا لام قسم در عبارت لِيَجْمَعَنَّكُمْ به این معناست که خدا حتماً شما را در قیامت جمع می‌کند (نعالی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۵۵)؛ همچنین عبارت وَمَنْ أَضْدَقُّ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا در ظاهر استفهام و در معنای تقریر و تثبیت خبر به این معناست که هیچ‌کس راست‌گوتر از خداوند متعال نیست؛ زیرا دروغ در گفتار انسان ناشی از ترس، امید یا بدخلقی است و این موارد در حق خداوند نفی می‌شود (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۸۸).

خداوند متعال با این نوع عبارت‌پردازی و با طرح پرسش از صادق بودن خود، صدق خبر از قیامت را بیش از پیش تصدیق و در ذهن مخاطب تثبیت می‌کند؛ زیرا توجه به عبارات اُصْدَقُّ در کنار حدیث به معنای خبر از قیامت، در قالب جمله استفهامی نشان می‌دهد که این خبر واقعیتی است که تردیدی در آن نیست. همان‌طور که پیش از این آمد، صادق یا کاذب بودن در جایی مطرح می‌شود که گوینده در حال اخبار از یک





واقعیتی باشد. در اینجا نیز از آنجا که خبر از وقوع قیامت است، صدق آن مطرح شده است؛ بنابراین اتصاف یک خبر به صدق یا کذب در آیات معاد، با زبان اسطوره و تجربیات شخصی تناسب ندارد.

افزون بر این، واقع بودن و حقانیت همه آیات قرآن با عبارات متفاوت در موارد مختلفی در قرآن بیان شده است؛ برای مثال واژه حق حدود ۲۴۷ مورد در قرآن، به کار رفته که در چند مورد به معنای حقوقی آن و در بیشتر موارد به معنای مطابق با واقع آمده است. در آیه «وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ» (فاطر، ۳۱) به صراحت بیان می‌کند همه آنچه در این کتاب آمده، حق است و مطابق با واقع و حامل دلایل صدقش است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۹، ص ۱۰۹). البته نمونه‌های دیگری از این موارد در آیات وجود دارد که به زبان ساده و با تکیه بر دلالت‌های سمانتیکی و پراگماتیستی نشان می‌دهد آنچه در قرآن بیان شده، اخبار از واقع است و جای هیچ‌گونه تردید و انکار در آن وجود ندارد.

۴-۲. انکار اسطوره و شعر در گزاره‌های قرآنی

گزاره‌های دینی در یک تقسیم‌بندی به دو دسته گزاره‌های وصفی-اخباری^۱ و گزاره‌های توصیه‌ای-انشایی^۲ تقسیم می‌شوند. از آنجا که گزاره‌های اخباری توصیف از واقع‌اند، از سنخ معارف شناختاری و قابل صدق و کذب هستند؛ هرچند به اعتبار دلالت مطابقی، حکایت‌گر از واقع و نفس‌الامر نیستند؛ ولی به اعتبار منبع و منشأ صدور و نیز هدف و غایت، صدق و کذب بردارند. این گزاره‌ها در اسلام عبارت‌اند از: قضایای تاریخی، اعتقادی، طبیعت‌شناختی، عرفانی، خبرهای غیبی و سنت‌های مشروط الهی، و گزاره‌های توصیه‌ای نیز عبارت‌اند از: قضایای اخلاقی، حقوقی و فقهی (خسروپناه، ۱۳۸۲).

1. Descriptive

2. Normative

بنابر نظر علامه طباطبایی، اصل در خبر این است که گوینده آن در صدد بیان واقع است و خبر دادن او از حجیت برخوردار است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۱۱)؛ یعنی باید آن خبر را مطابق با واقع لحاظ کرد؛ زیرا همان طور که بیان شد اصل اولی عقلایی در به کار بردن جملات خبری، واقع‌نمایی و توانایی صدق و کذب آن است. این اصل در کنار حکیم‌بودن متکلم که در مقام بیان و ارائه مقصود خود است، بیش از گذشته بر حکایت از واقع بودن آن دلالت دارد. بر این مبنا، اصل حاکم بر گفتار هر کس این است که وقتی متکلم کلامی می‌گوید و در موقعیت سخن جدی قرار دارد، انگیزه او خبر دادن از واقع است، نه چیز دیگر؛ مگر در مواردی که قرینه دال بر خلاف آن باشد (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۳۳). در مورد گزاره‌های قرآن نیز چنین اصلی به وضوح قابل دریافت است. بر این اساس، قرآن برابر مخالفانی که ادعای اخبار از واقع و صادق بودن گزاره‌های قرآنی را انکار کرده‌اند «يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّا هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (انعام، ۲۵) و آن را برگرفته از داستان‌های ساختگی، خیالات و احساسات پیامبر ﷺ می‌دانند و اسطوره می‌نامند، به شدت برخورد می‌کند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۵۸).

حتی وجود داستان‌ها و وقایع تاریخی نیز دال بر صدق گزاره‌های قرآنی است؛ زیرا اولاً، اگر پیامبر ﷺ در نقل این وقایع چیزی خلاف واقع بیان می‌کرد، به‌طور قطع پیروان یهودی و مسیحی به آن اعتراض می‌کردند و دوماً، قرآن کریم بر حق بودن و واقع‌نمایی چنین گزاره‌هایی تأکید دارد و می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ» (آل عمران، ۶۲).

همچنین انتساب خیالات و عواطف انسانی و اشعار به قرآن را با تأکید فراوان رد می‌کند و می‌فرماید: «وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ» (حاقه، ۴۱)؛ زیرا آورنده آن که رسول ﷺ است تا آخر عمر حتی یک شعر نسرود تا چه رسد به اینکه شاعر باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۰۴)؛ بنابراین در نفی شاعر بودن پیامبر ﷺ می‌فرماید: «وَمَا عَلَّمْنَا الشُّعْرَ وَ مَا يَتَّبِعِي لَهٗ إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُّبِينٌ» (یس، ۶۹). به دلیل اینکه شعرا از مردم جاهل تبعیت می‌کنند «وَ الشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ» (شعراء، ۲۲۴) و در صورت ادعای کفار بر شعر بودن آنچه پیامبر می‌خواند، باید بتوانند با آن معارضه کنند؛ در حالی که هیچ کس نتوانسته چنین





معارضه‌ای داشته باشد (باقلائی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۳)؛ بنابراین برخلاف تصور مجتهد شبستری، جملات و گزاره‌های قرآن، نه تنها از نظر محتوا و قالب با اسطوره‌ها و بیان اشعار و عواطف انسانی تناسب ندارد؛ بلکه با صراحت به واقع‌نمایی تأکید می‌کند.

۳-۴. دعوت به تعقل، متناسب با جملات خبری

از آنجا که در آیات قرآن، مخاطبان با عباراتی مانند «أُولُو الْأَلْبَابِ» یا «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (مؤمنون، ۸۰) به تعقل و اندیشه فراخوانده شده‌اند، جملات و گزاره‌های قرآنی از واقعیت‌هایی حکایت می‌کند که مردم با تعقل درباره آن‌ها، معرفت‌هایی را کسب کنند. بر اساس اصول عقلایی محاوره کاربرد واژه‌هایی مانند عقل، تفکر، تعقل و مشتقات آن، نشانگر واقع‌نمایی در گزاره‌های قرآنی است. صرف بیان عواطف و احساسات و گزاره‌های غیرواقعی نمی‌تواند تأثیری بر عقل و اندیشه آدمی بگذارد و او را به تعقل دعوت کند و با استدلال عقلی آن‌ها را قانع سازد؛ مانند تعقل درباره مبعوث شدن انسان و استدلال به آن در آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ.....» (حج، ۵).

محتوا و قالب بسیاری از آموزه‌های قرآنی مخاطبان خود را به تعقل درباره امور مختلف دعوت می‌کند. البته انسان نیز به حسب فطرت خود تابع حق است و از اموری پیروی می‌کند که به نحوی واقعیت و خارجیت دارد. انسان برابر چنین اموری از نظر اعتقادی خاضع می‌گردد، سپس در مرحله عمل از آن پیروی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۰۳). به همین دلیل بسیاری از گزاره‌ها و آموزه‌های قرآن توانایی اثبات عقلانی دارند و از آنجا که عقل، ابزار کشف و بیان واقعیت‌هاست، گزاره‌های قرآنی برهان‌پذیر و شناختاری هستند و واقع‌نمایی دارند، برخلاف گزاره‌های غیرشناختاری که برگرفته از عواطف و احساسات‌اند و نمی‌توانند ناظر به واقعیات خارجی باشند، و در قالب برهان‌های عقلی قرار نمی‌گیرند.

جالب اینکه مجتهد شبستری عقلانیت گزاره‌های قرآنی را می‌پذیرد و می‌نویسد:

«توحیدی که پیامبر اسلام به آن دعوت می‌کرد، با عقل زمانه سازگاری داشت و با مقایسه با شرک دوران جاهلیت، عدول از جهل به عقل شمرده می‌شد؛ همان‌طور که دعوت او به عدالت نیز مسئله کاملاً عقلایی بود» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۱۶۲). اما مشخص نیست با چه ملاکی گزاره‌های توحیدی را عقلانی و واقع‌نما می‌داند و گزاره‌های معاد را غیرواقع‌نما؛ درحالی که هر دو گزاره‌های متافیزیکی هستند.

۴-۴. وعده‌های الهی در قرآن

وجود وعده‌های بهشتی و جهنمی پرشماری در قرآن می‌تواند دلیل دیگری بر اثبات واقع‌نمایی گزاره‌های معاد باشد. اگر خداوند وعده‌ای برای عمل خاص قرار دهد و مردم با تلقی واقعیت از آن وعده، به آن عمل ملتزم شوند؛ ولی درنهایت خداوند به جهت عدم واقع‌نمایی، به وعده خود عمل نکند، چنین عملی در عرف جامعه «اغواگری» نامیده می‌شود؛ درحالی که خداوند از چنین اتهامی مبرا است. بر همین اساس و بر طبق آیه شریفه «وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا» (نساء، ۱۲۲)، وعده‌های الهی حق و صادق است که در انتهای آیه، با بیان جمله پرسشی به آن تأکید می‌کند.

به علاوه مخاطبان پیام الهی نیز تا زمانی که تلقی واقع‌نمایی از گزاره قرآنی نداشته باشند، خود را ملزم به انجام دستورات نمی‌بینند؛ به عبارت دیگر تا مطمئن نشوند که آخرت، بهشت و جهنمی وجود دارد، خود را برای انجام نماز و روزه به زحمت نمی‌اندازند. درحقیقت بدون واقع‌نمایی از آموزه‌های دینی، پشتوانه اعتقاد و التزام به آنها از بین خواهد رفت (حلی، ۱۳۹۳)؛ بنابراین گزاره‌های قرآنی در بحث وعده‌دادن به بهشت و نعمت‌های آن و همچنین بیم‌دادن از عذاب‌های جهنم، واقعیت‌هایی است که نمی‌توان بی‌دلیل از آنها چشم پوشاند.

۴-۵. تحدی اثبات‌کننده واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی

یکی دیگر از دلایل اثبات واقع‌نمایی در گزاره‌های قرآنی، وجود آیات تحدی





است. بر اساس آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ» (بقره، ۲۳) خداوند برای اثبات الهی بودن قرآن، از مخاطبان خود می‌خواهد کلامی همانند قرآن بیاورند. این هم‌اوردطلبی که با عنوان تحدی معروف است، تنها در صورتی صحیح خواهد بود که متن، معنای مشخصی به ذهن مخاطب منتقل سازد؛ زیرا قرآن نوعی از کلام است که در صدد انتقال مفاهیم به مخاطبان است. درخواست کلامی که معنای مشخصی به ذهن منتقل نمی‌کند، توانایی هم‌اوردی ندارد. در این صورت، تحدی از اساس بیهوده خواهد بود؛ بنابراین ادعای آوردنده‌اش نمی‌تواند صادق باشد. نکته مهم در اینجاست که صرف بیان جملات در هم‌اوردی کفایت نمی‌کند؛ بلکه مدعی برای اثبات صدق ادعای خود، باید گزاره‌های مطابق با واقع ارائه کند؛ زیرا بخشی از ناتوانی مخاطب از هم‌اوردی با قرآن، ناظر به واقعیات خارجی و مطابقت با محتوای هستی است (اشرفی، ۱۳۹۶).

از سوی دیگر بر اساس آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء، ۸۲)، تنها در صورتی که همه گزاره‌های قرآنی مطابق با واقع باشد، هیچ اختلاف و تناقضی در آن نخواهد بود. علامه طباطبایی برای اثبات اعجاز قرآن، افزون بر تمسک به آیات تحدی و آیه عدم اختلاف می‌نویسد: «اگر در عالم، به کلامی بر بخوریم که کلامی جدی و جداسازنده حق از باطل باشد، نه هذیان و شوخی و یا هنرنمایی، در عین حال اختلافی در آن نباشد، باید یقین کنیم، که این کلام آدمی نیست» سپس نتیجه می‌گیرد: «همه این آیات حکایت می‌کند از اتکا قرآن کریم بر معنای با حقایق ثابت و غیر متغیر...؛ بنابراین معلوم می‌شود وقتی کلامی بر اساس حقیقت باشد، معنایش مطابق با واقع است و امکان تکذیب حقایق دیگر را ندارد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۲). در نتیجه عدم وجود اختلاف در قرآن نیز به حقایق و مطابقت گزاره‌های آن با واقع دلالت می‌کند.

نتیجه‌گیری

مجتهد شبستری به دلیل تبعیت از دیدگاه‌های پوزیتیویسم و اصالت تجربه، قرآن کریم

را فهم تجربی پیامبر ﷺ معرفی می کند و معتقد است گزاره های قرآنی درباره معاد حکایت از واقع نیست و جنبه اخباری ندارد. در ارزیابی این دیدگاه نتیجه چنین شد:

۱. داده های فلسفه غرب در حوزه معرفت شناسی، بر اسلام و قرآن قابل تطبیق نیست. نمی توان از ملاک ثابتی برای ارزیابی و سنجش واقع نمایی همه گزاره ها استفاده کرد. گزاره های اخلاقی، ریاضی و متافیزیکی نیازمند معیار متناسب خود هستند.
۲. حتی اگر مبنای مجتهد شبستری را با قرینه صادق بودن نبی، تجربه دینی قرار دهیم، گزاره های معاد واقع نما هستند.
۳. مبنای هرمنوتیکی وی در تفسیر کلام گوینده نیز به قرینه خداوند حکیم نیز دال بر واقع نمایی گزاره های معاد است.
۴. بر اساس دلالت های سمانتیکی کلام، در قرآن گزاره های مختلفی آمده است که به صراحت با واژه حق، واقع نمایی آیات را با تعقل و انکار اسطوره و شعر به اثبات می رساند؛ همچنین با تکیه بر آیات بیانگر وعده های بهشتی و آیات تحدی، صدق و واقع نمایی گزاره های معاد اثبات می شود.



فهرست منابع

* قرآن کریم

- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق غالب. (۱۴۲۲ق). المحرز الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اشرفی، امیررضا. (۱۳۹۶). معناداری و معرفت بخشی زبان قرآن از نگاه علامه طباطبایی. قرآن شناخت، (۱۸)، صص ۱۷-۳۴.
- امین، محمدرضا؛ واعظی، احمد. (۱۳۹۵). واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن کریم: نحوه اثبات و ادله. قرآن‌شناخت، (۱۷)، صص ۴۳-۶۶.
- امین، محمدرضا. (۱۴۰۲). پیامدهای پذیرش یا انکار واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن به‌مثابه مبنایی تفسیری. کتاب قیم، ۱۳(۲۸)، صص ۵۵-۷۳. Doi: 10.30512/KQ.2022.17350.3220
- باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب. (۱۴۲۲ق). الانتصار للقرآن. عمان: دارالفتح.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعالبی، احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن (ج ۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسنی، سیدحسن. (۱۳۸۱). معناداری و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی. قیسات، ۷(۲۵)، صص ۱۶-۲۵.
- حلیمی جلودار، حبیب‌الله. (۱۳۹۳). جستاری در معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی. الهیات قرآنی، (۲)۲، صص ۲۹-۴۹.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۶۱). پوزیتیویسم منطقی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۲). اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی. قیسات، ۸(۲۷)، صص ۱۷۱-۱۷۹.
- ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۱). واقع‌نمایی گزاره‌های دینی. قیسات، ۷(۲۵)، صص ۲۶-۳۸.
- ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۳). زبان دین و قرآن. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام.



سعیدی‌روشن، محمدباقر. (۱۳۸۵). تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

سعیدی‌روشن، محمدباقر. (۱۳۹۱). زبان قرآن و مسائل آن. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
سعیدی‌روشن، محمدباقر. (۱۳۹۶). واقع‌گرایی و صدق گزاره‌های دینی با کدام ساز و کار. قیسات، ۲۲(۸۳)، صص ۵-۳۵.

سعیدی‌روشن، محمدباقر. (۱۳۹۸). معنا، واقع و صدق در گزاره‌های دینی. قم: سمت.
صادقی‌تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن (ج ۲۸). قم: حوزه علمیة.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱)، ۳، ۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸ و ۱۹. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲). تهران: انتشارات صدرا.
علیزاده، مریم؛ حاجی‌بابایی، حمیدرضا و واحدجوان، وحید. (۱۴۰۰). تجربه دینی از دیدگاه مجتهد شبستری در بوتة نقد. فصلنامه علمی-پژوهشی نقدونظر، ۲۶(۱۰۴)، صص ۹۷-۱۲۶. Doi: 10.22081/JPT.2021.61539.1858

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (ج ۲۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فضل‌الله، محمدحسین. (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن (ج ۱۹ و ۲۱). بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.

مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹) ایمان و آزادی. تهران: نشر طرح نو.
مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۹۵). قرائت نبوی از جهان. تهران: نشر الکترونیک.
مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۹۶). نقد بنیادهای فقه و کلام. تهران: نشر الکترونیک.
مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). شرح نه‌ایة الحکمة (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته.

مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰). اصول‌الفقه (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
واعظی، احمد. (۱۳۹۲). نظریه تفسیر متن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



هاشمی، محمود. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول (ج ۴). قم: مرکز الغدير للدراسات الإسلامية.

Hich, John. (1989). *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*. New Haven & London: Yale University Press.

Hich, John. (1988). Faith and Knowledge, Eschatological Verificaiton

Wittgenstine, Ludwig. (1994). A lecture on Religious in Philosophy of Religion: an Athlogy.34. (Louis Pojman, Ed.). *Belief*. California: Wadsworth.



References

* The Holy Quran.

- Alizadeh, M., Haji Babae, H.R., & Vahed Javan, V. (1400 AP). Religious experience in the view of Mojtabeh Shabestari under criticism. *Naqd va Nazar* 26(104), pp. 97-126. [In Persian] 10.22081/JPT.2021.61539.1858
- Amin, M.R. & Vaezi, A. (1395 AP). Veridicality of declarative propositions of the noble Quran: prood and evidence. *Qur'an shinākht*, 17, pp. 43-66. [In Persian]
- Amin, M.R. (1402 AP). Consequences of accepting or denying the veridicality of Quranic propositions as an exegetical foundation. *Kitāb qayyim* 28(13), pp. 55-73. [In Persian] 10.30512/KQ.2022.17350.3220
- Ashrafi, A. (1396 AP). Meaning-conferring and knowledge-conferring character of the language of the Quran from the perspective of Allameh Tabatabai. *Qur'an shinākht*, 18, pp. 17-34. [In Persian]
- Bāqilānī, M. (1422 AH). *Al-Intiṣār li-l-Qur'ān*. Oman: Dar al-Fath. [In Arabic]
- Baydāwī, A. (1418 AH). *Anwār al-tanzīl* (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Fadlallah, M. (1419 AH). *Tafsīr min waḥy al-Qur'ān* (Vols. 19 & 21). Beirut: Dar al-Milak li-l-Taba'a wa-l-Nashr. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. (1420 AH). *Maḥāṭib al-ghayb* (Vol. 29). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Halimi Jelodar, H. (1393 AP). An inquiry into the knowledge-conferring nature of Quranic propositions. *Quranic theology* 2(2), pp. 29-49. [In Persian]
- Hashemi, M. (1417 AH). *Buḥūth fī 'ilm al-uṣūl* (Vol. 4). Qom: Al-Ghadir Institute for Islamic Studies.
- Hassani, S.H. (1381 AP). Meaningfulness and verifiability of religious propositions. *Qabasāt* 7(25), pp. 25-16. [In Persian]
- Hich, J. (1989). *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*. New Haven & London: Yale University Press.



- Hick, J. (1988). Faith and Verification. *Faith and Knowledge*, pp. 169-199.
- Ibn 'Aṭīyya al-Andulusī, A. (1422 AH). *Al-Muḥḥraz al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-ʿazīz* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]
- Khorramshahi, B. (1361 AP). *Logical positivism*. Tehran: Elmi va Farhangi Publication Center. [In Persian]
- Khosropanah, A. (1382 AP). Verifiability of religious propositions. *Qabasāt* 8(27), pp. 171-179. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M.T. (1387 AP). *Sharḥ nihāyat al-ḥikma* (Vol. 1). Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Arabic]
- Mojtahed Shabestari, M. (1379 AP). *Faith and freedom*. Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]
- Mojtahed Shabestari, M. (1395 AP). *The Prophetic reading of the world*. Tehran: E-Publication. [In Persian]
- Mojtahed Shabestari, M. (1396 AP). *A critique of the foundations of Islamic jurisprudence and theology*. Tehran: E-Publication. [In Persian]
- Muzaffar, M.R. (1370 AP). *Uṣūl al-fiqh* (Vol. 2). Qom: Islamic Publishing Office. [In Arabic]
- Sadeghi Tehrani, M. (1419 AH). *Al-Furqān fī tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* (Vol. 28). Qom: Seminary of Qom. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, M. (1366 AP). *Tafsīr al-Qurʾān al-karīm*. Qom: Bidar. [In Arabic]
- Saeedi Roshan, M.B. (1385 AP). *Analysis of the language of the Quran and the methodology of its understanding*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Saeedi Roshan, M.B. (1391 AP). *Language of the Quran and its problems*. Tehran: Research Institute of Hawzeh and University. [In Persian]
- Saeedi Roshan, M.B. (1396 AP). Realism and truth of religious propositions with what mechanism? *Qabasāt* 22(83), pp. 5-35. [In Persian]



- Saeedi Roshan, M.B. (1398 AP). *Meaning, reality, and truth in religious propositions*. Qom: Samt. [In Persian]
- Sajedi, A. (1381 AP). Veridicality of religious propositions. *Qabasāt* 7(25), pp. 26-38. [In Persian]
- Sajedi, A. (1383 AP). *Language of religion and the Quran*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
- Tabatabai, M. (1372 AP). *Principles of philosophy and the method of realism* (Vol. 2). Tehran: Sadra. [In Persian]
- Tabatabai, M. (1417 AH). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān* (Vols. 1, 3, 4, 15, 16, 18, 19). Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
- Thaʿālibī, A. (1422 AH). *Al-Kashf wa-l-bayān ʿan tafsīr al-Qurʾān* (Vol. 3). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-ʿArabi. [In Arabic]
- Vaezi, A. (1392 AP). *Theory of textual exegesis*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [In Persian]
- Wittgenstein, L. (1994). A lecture on Religious. In L. Pojman (Ed.), *Philosophy of Religion: an Anthology* (Louis Pojman, Ed.). California: Wadsworth.



An Analysis of the Extent of Activities by Deviated Sects Associated with Mahdism¹

Seyed Sajjad Izedhi¹  Mostafa Rezaee² 

1. Professor, Department of Politics, Research Center for Islamic Systems, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran.
Email: sajjadzady@yahoo.com; Orcid: 0009-0009-3436-6231
2. Graduate student, Level-4, Seminary of Qom (corresponding author).
Email: eshragh.reza1394@gmail.com; Orcid: 0000-0003-0289-4960



Abstract

Today, amidst the proliferation of deviated sects linked to Mahdism and the growing advocacy for the culture of freedom of belief and expression on both the international platform and within the Iranian community, adherents of these sects assert their reliance on pertinent legal clauses. They argue that the exercise of freedom in propagating and expressing their beliefs is an inherent right, contending that the restrictive measures taken by intelligence teams and judicial institutions constitute violations of these rights. In doing so, they aim to posit that the Islamic Republic of Iran adopts a dual standard in its treatment and legal proceedings concerning them. Recognizing the need to address this issue, the current article employs a descriptive-analytic approach, drawing on library data

1. **Cite this article:** Izedhi, S.S. and Rezaee, M. (2023). An Analysis of the Scope of the Activities of Deviated Sects Associated with Mahdism. *Naqd va Nazar* 28(111), pp. 100-125.
<https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67991.2088>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom Iran). * **Type of article:** Research Article

 **Received:** 02/12/2023 •  **Revised:** 02/12/2023 •  **Accepted:** 18/12/2023 •  **Published Online:** 14/01/2024

© The Authors



and written documents to scrutinize the extent of activities carried out by deviated sects associated with Mahdism. Additionally, it delineates three distinct spaces: exclusive space, private space, and public space. The study's findings underscore that freedom of belief constitutes an individual's exclusive space, while freedom of expression, as the boundary between exclusive and public domains, necessitates monitoring if it extends to the public sphere. Ultimately, the public space is subject to the legal conditions prevailing in society. Consequently, deviated sects associated with Mahdism are urged to organize their propagation activities, falling within the public space, in accordance with the laws of the country. This imperative does not violate the principles outlined in Article 23 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran, wherein inquisition is expressly prohibited.

Keywords

Criticism of sects, exclusive space, private space, public space, deviated sects associated with Mahdism.

تحلیل گستره فعالیت فرقه‌های انحرافی مهدویت^۱

مصطفی رضایی^۲

سیدسجاد ایزدهی^۱

۱. استاد تمام، گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی، پژوهشگاه علوم و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

Email: sajjadzady@yahoo.com; Orcid: 0009-0009-3436-6231

۲. دانش‌آموخته سطح چهارم، حوزه علمیه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول).

Email: eshragh.reza1394@gmail.com; Orcid: 0000-0003-0289-4960



چکیده

امروزه با گسترش فرقه‌های انحرافی مهدویت و رواج‌دادن بیش از پیش فرهنگ آزادی عقیده و بیان در سطح بین‌المللی و جامعه ایران، پیروان این فرقه با تکیه بر مواد حقوقی مرتبط، برخورداری از آزادی در تبلیغ و بیان اعتقادات خود را حقی بدیهی قلمداد می‌کنند و اقدامات محدودیت‌ساز تیم‌های امنیتی و نهادهای قضایی را ناقص حقوق خود برمی‌شمرند. آنها از این طریق، در پی القای دوگانگی رفتاری و قانونی نظام، در برخورد با خود هستند. بر اساس این ضرورت، پژوهش حاضر با روشی توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر داده‌های کتابخانه‌ای و اسناد نوشتاری به بررسی گستره فعالیت فرقه‌های انحرافی مهدویت می‌پردازد و در ضمن، سه عرصه اختصاصی، خصوصی و عمومی تبیین می‌گردد. یافته تحقیق عبارت‌اند از اینکه: تنها آزادی اعتقاد، حوزه اختصاصی فرد است و آزادی بیان که مرز بین حوزه اختصاصی و عرصه عمومی است، اگر به قلمرو عمومی تسری پیدا کند، باید مورد نظارت قرار گیرد و عرصه عمومی نیز تابع شرایط قانونی جامعه است؛ از این رو فرقه انحرافی مهدویت در فعالیت‌های تبلیغاتی خود که مندرج در عرصه عمومی است، باید فعالیت‌های خود را ذیل مواد قانونی کشور تنظیم کنند و این شرط لازم، هیچ‌گونه تغایری با اصل ۲۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مبنی بر ممنوعیت تفتیش عقاید ندارد.

کلیدواژه‌ها

نقد و نظر فرقه، حوزه اختصاصی، حریم خصوصی، عرصه عمومی، فرقه‌های انحرافی مهدویت.

۱. **استناد به این مقاله:** ایزدهی، سیدسجاد؛ رضایی، مصطفی. (۱۴۰۲). تحلیل گستره فعالیت فرقه‌های انحرافی مهدویت. نقد و نظر، ۲۹(۱۱۱)، صص ۱۰۰-۱۲۵. <https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67991.2088>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۷؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴



مقدمه

انسان با زندگی در عرصه اجتماعی در تعامل با دیگر انسان‌ها، به‌ناچار دچار تزاخم‌ها و تضارب رفتاری و منافع خواهد شد. به همین سبب، ضروری است چارچوب‌های حقوق افراد در حوزه اجتماعی با در نظر گرفتن معیارهای حاکم بر همان جامعه تنقیح گردد تا بسط ید و میزان آزادی افراد در بخش‌های مختلف فکری، بیانی و عملی روشن گردد. طبعاً در جامعه اسلامی، شریعت محور قوانین خواهد بود. آزادی عقیده، بیان و تبلیغ از جمله مسائلی است که با گسترش روزافزون علم فقه و قوانین حقوقی، باید ابعادی مشخص پیدا کند تا افراد بتوانند با عنوان آزادی مشروع از آن بهره ببرند و به حریم و حقوق دیگر انسان‌ها در ابعاد معنوی و مادی، لطمه وارد نکنند. از جمله آثاری که در زمینه آزادی باور، بیان و بلاغ نگاشته شده‌اند می‌توان به: ۱. آزادی بیان و اصل دوگانگی ایده و بیان (زاهدی و شریف زاده، ۱۴۰۰)؛ ۲. حمایت از آزادی بیان در فقه و حقوق کیفری ایران (کشاورز، ۱۴۰۱)؛ ۳. آزادی عقیده و بیان در اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی با نگاهی به حقوق غرب (جوانمرد فرخانی و نوری، ۱۳۹۷)؛ ۴. ابعاد فقهی و حقوقی آزادی عقیده (جووان آراسته، ۱۴۰۰) و ۵. آزادی عقیده و آزادی بیان با تکیه بر واکاوی تفسیری آیه «لا اکراه فی الدین» (حسینی کارنامی، ۱۳۹۳) اشاره کرد. اما وجه تمایز این اثر نسبت به موارد بر شمرده شده در این است که در این اثر، به بررسی آزادی در سه حیطه باور، بیان و بلاغ پرداخته خواهد شد، تکیه این اثر به نحو تلفیق بین مواد حقوقی و مفاد فقهی خواهد بود، این اثر در چارچوب حقوق‌شناسی فعالیت فرقه‌های انحرافی مهدویت نگاشته خواهد شد. این اثر در پی ترسیم روشن حوزه فعالیت فرقه‌های انحرافی مهدویت است تا آنان قادر نباشند با تکیه بر مفاد کلی موجود در قانون به نحو آزادانه به فعالیت‌های خود در جامعه ادامه دهند. بر اساس این هدف و در جهت دستیابی به گستره مشخصی در خصوص فرقه انحرافی مهدویت، در این پژوهش به این پرسش پاسخ داده خواهد شد که گستره فعالیت فرقه‌های انحرافی مهدویت تا چه محدوده‌ای است؟





۱. مفاهیم و ادبیات نظری تحقیق

اعتقاد امری درونی است که نوع شناخت فرد نسبت به هستی و پیرامونش را مشخص می‌کند. با شکل‌گیری اعتقاد در وجود انسان، نوعی گره در قلب او به وجود خواهد آمد، به نوعی که او آن باور را جزئی از ساحت‌های وجودی خود می‌داند تا جایی که باور او، جزئی از روش و مسلک او خواهد شد. «واژه عقیده از ریشه عقد، در لغت به معنای دین، مسلک و روشی است که انسان به آن اعتقاد دارد یا آن چیزی که انسان در دل قرار می‌دهد» (زمخسری، ۱۳۸۶، ص ۲۳۴).

مرحله بعد از عقیده، ابراز آن خواهد بود که فرد به تبیین اعتقاد و مکنونات درونی خود روی می‌آورد. این مرحله برخلاف عقیده توانایی ظهور و بروز و ارائه دارد؛ همان‌طور که در معنای آن نیز روشن ساخته شدن و هویدایی به چشم می‌خورد. «بیان در لغت به معنای آشکار کردن و روشن ساختن، هویدایی، ظاهر کردگی و سخن رسا و فصیح است که از باطن خبر دهد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۸).

مرحله پس از بیان، اشاعه گفتمان و عقیده است. در این مرحله، فرد تفکرات خودش را به اشتراک خواهد گذاشت و به قصد تأثیر گذاری بر پیرامونش، اعتقادات خود را نشر می‌دهد. در این مرحله که تبلیغات نامیده می‌شود، فرد از حوزه خصوصی خود به عرصه عمومی قدم می‌نهد و افکار و اعتقادات دیگران را درگیر خواهد کرد. «تبلیغ تلاشی است پیگیر برای ایجاد یا شکل دادن رخدادها به منظور تحت تأثیر قراردادن روابط عامه مردم با کاری فکری یا گروهی» (دادگران، ۱۳۸۱، ص ۴۹). بر این اساس، افراد در حوزه اعتقادی خود با سه حیطه و گستره ارتباط خواهند داشت: حیطه اول، عقیده است که حوزه درونی فرد را تشکیل می‌دهد و مرحله انتقالی در آن متصور نیست. حیطه دوم، حوزه بیان است که فرد فکر، عقیده و نگرش خود را به دیگری منتقل می‌کند که به نوعی اشتراک گذاری محدود افکار خواهد بود و حیطه سوم، حوزه بلاغ است که در آن، فرد به باز نشر گسترده تفکرات خود روی می‌آورد. در این حیطه، افراد دیگر و حتی جامعه با اعتقادات فرد درگیر خواهند شد و این درگیری می‌تواند

سبب تعالی یا سقوط آنها شود. درحقیقت رفتار مردم در این سه عرصه خلاصه می‌شود و هر عرصه اقتضائات خاص خود را داراست.

امروزه فرق انحرافی مهدویت با تکیه بر حق آزادی عقیده و بیان، در پی بازنشر گسترده افکار خود هستند و اعتقاد دارند مطابق با قوانین جمهوری اسلامی، همانند اصل ۲۳ قانون اساسی که «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ‌کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مواخذه قرار داد»، نمی‌توان در مسیر انتشار عقاید برای فرد محدودیتی ایجاد کرد؛ ازاین‌رو در ادامه به تفکیک حوزه‌های سه‌گانه برشمرده‌شده، به بررسی و تحلیل محدوده فعالیت در هر کدام از این حیطه‌ها می‌پردازیم.

۲. فعالیت فرقه‌های انحرافی در حوزه اختصاصی

حوزه بینشی، حوزه ذهن انسان و محیطی اختصاصی برای فرد است؛ همان‌طور که ادله پرشماری در آیات و روایات حاکی از تسلط و مالکیت مطلق فرد به این حیطه دارد، به‌نوعی که او در باب عقیده و کنترل ذهن، آزاد خواهد بود و کسی نمی‌تواند در حوزه حقوقی، برای فرد در این حوزه محدودیتی ایجاد کند. طبیعتاً حوزه اختصاصی تنها به مقوله باوری اختصاص ندارد، بلکه باورها از روشن‌ترین مصادیق این حوزه به شمار می‌روند.

۲-۱. ادله فقهی و حقوقی آزادی عقیده

در بررسی ادله فقهی و حقوقی آزادی عقیده، ابتدا به اصل اولی در این زمینه پرداخته خواهد شد و سپس مؤیدات این اصل بررسی می‌شود.

۲-۱-۱. مقتضای اصل اولی در آزادی عقیده

شکل‌گیری بینش در وجود انسان، روندی قهری دارد؛ به‌طوری‌که حوزه اعتقادی و فکری فرد برخلاف دو عرصه دیگر چندان در اختیار و کنترل او نخواهد بود. هرچند در





نگاهی وسیع‌تر، این بینش‌ها تابع شکل‌گیری مقدماتی پیشینی هستند؛ اما از نگاه حکم فقهی و قانون، فرد را نمی‌توان به برنامه‌ریزی طولانی‌مدت برای کنترل ساختار بینشی و اعتقادی مجبور کرد. بر همین اساس، حق آزادی عقیده در بعد درونی، به طور مطلق برای انسان در نظر گرفته شده و او می‌تواند آزادانه به هر نوع اعتقادی که مایل است روی آورد. در نگاهی کلی‌تر، این بُعد از آزادی، بیشتر ذهنی و باطنی است، به همین سبب نمی‌توان نوعی از نظارت و ضابطه‌گرایی برایش ترسیم کرد؛ حتی «در شرایط جنگی و حاد نیز بنابر ماده ۴ قانون میثاق بین‌الملل حقوق مدنی و سیاسی، این حق به تعلیق در نخواهد آمد» (قانون میثاق بین‌الملل حقوق مدنی و سیاسی، ۱۹۹۶م، ص ۴).

آزادی انسان در حوزه عقیده به معنی تأیید هر نوع تفکر و اعتقادی از جانب شریعت نخواهد بود؛ زیرا محصول آن تن دادن به مکتب پلورالیسم دینی - مکتب اصالت تکثر - خواهد بود که پیروان آن مدعی هستند: «حق‌های مختلف داریم؛ یعنی هیچ مکتبی برتر از مکتب دیگر نیست و هیچ مکتب دینی بر مکتب غیردینی برتری ندارد» (تورانی، ۱۳۸۱، ص ۷)؛ بلکه روند حاکم بر اعتقادات انسان مراد است که به سبب قهری بودن نمی‌توان صاحب اندیشه را مورد جبر، نظارت و کنترل قرار داد. در همین راستا، قرآن کریم ضمن بیان حق و ارشاد فکری و بینشی مخاطب، به سبب قهری بودن اعتقاد، فرد را در انتخاب کردن حق یا باطل و ایمان یا کفر صاحب اختیار می‌داند. «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ؛ و بگو: حق از سوی پروردگار شما رسیده است، پس هر که خواست ایمان آورد و هر که خواست کافر شود» (کهف، ۲۹)؛ بنابراین به سبب باطنی بودن و خفای اعتقاد، قهری بودن روند شکل‌گیری آن و از سویی عدم امکان نظارت بر آن، افراد از نگاه فقهی و حقوقی، دارای آزادی در نوع نگرش‌های خود هستند و کسی نمی‌تواند آنها را در این زمینه مورد بازخواست و اکراه قرار دهد؛ از این رو در باب آزادی عقیده، اصل اولی بر جواز است. افزون بر آن، به دلیل سلطه‌نداشتن افراد بر دیگری، بنابر اصلی اولی، انسان‌ها از آزادی برخوردارند. «اصل این است که هیچ‌کس بعد از خداوند بر دیگری سلطه‌ای ندارد؛ زیرا همگی در بندگی

مساوی‌اند و هیچ‌یک از بندگان بر دیگری تسلطی ندارد» (کاشف‌الغطا، ۱۴۱۹ق، ص ۳۹).

۲-۱-۲. مؤیدات اصل اولی در آزادی عقیده

اصل اولی آزادی در اعتقاد، توسط ادلهٔ پرشمار فقهی و حقوقی تأیید می‌شود که به برخی آنها اشاره خواهد شد.

نهی از تجسس: از نگاه شریعت، هیچ انسانی بر دیگری ولایت و سلطه ندارد. به همین سبب تفتیش، تجسس و زیرنظر گرفتن ابعاد پنهان زندگی دیگران که نوعی دخالت در شئون مختلف زندگی افراد به شمار می‌رود، امری ممنوع است. در همین راستا در قانون اساسی، فصل حقوق ملت ذیل اصل‌های ۲۳ و ۲۵، بازرسی و تفتیش عقاید و مواردی از این دست ممنوع شده است، مگر اینکه مصلحتی قوی‌تر در این زمینه وجود داشته باشد.

فقه‌ها به استناد آیهٔ دوازدهم سورهٔ حجرات و احادیث متعدد، تجسس را حرام می‌دانند؛ همچنین تفتیش از عقاید و اسرار و خطاهای مؤمنان و نیز آشکار کردن آنها، با استناد به آیات قرآن، از جمله آیهٔ نوزدهم سورهٔ نور حرام است (منتظری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۳۹).

از سویی دیگر، دلیل عقلی برای حفظ کرامت و شرافت انسانی، تجسس در امور شخصی افراد نفی می‌شود. افزون بر آن، تفتیش و تجسس در مواردی می‌تواند سبب هتک حرمت و کشف عیوب دیگران شود. در برخی آیات شریفه، ورود مخفیانه و بدون اجازه به حریم خصوصی دیگری ممنوع دانسته شده است. «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بِلُجُومِ غَیْرِ بِلُجُومِ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَ تُسَلِّمُوا عَلَیْ أَهْلِهَا؛ ای اهل ایمان، هرگز به هیچ‌یک از خانه‌ها یا حجره‌های خودتان تا با صاحبش انس و اجازه ندارید وارد نشوید و (چون رخصت یافته و داخل شوید) به اهل آن خانه نخست سلام کنید» (نور، ۲۷). به همین جهت بر پایهٔ آرای فقهی، هر کس می‌تواند به هر شکل ممکن با متجاوز به این حریم مقابله کند تا جایی که هرگاه کسی در پی تجسس از درون منزل مؤمن





برآید، صاحب منزل حق دارد وی را از این کار بازدارد و اگر تجسس کننده کار خود را ادامه دهد، صاحب خانه مجاز است با پرتاب سنگریزه، وی را از این کار منع کند. در این بین، اگر این کار منجر به جراحت و حتی مرگ این شخص شود، صاحب خانه ضامن نیست (نجفی، ۱۳۸۶، ج ۴۱، ص ۶۶۰).

از این رو تفتیش، تعرض و مؤاخذه افراد به سبب نوع گرایشات فکری و عقیدتی از منظر فقهی و حقوقی امری ممنوع است و مغایر با آزادی اراده و انتخاب خواهد بود؛ زیرا گرایشات قلبی و فکری افراد برخواسته از قدرت انتخاب ایشان است و زیر سؤال بردن عقاید فرد و تجسس در آن، طعنه به آزادی الهی در وجود انسان خواهد بود.

نهی از تحمیل عقیده: فرایند شکل گیری یک بینش نشانگر این حقیقت است

که نمی توان با تحمیل عقیده به افراد، جهت دهی آنها را غنا بخشید و مرامی جدید برای او تصویر کرد که فرد قادر باشد با اراده خود، در آن قدم بردارد. بر همین اساس، شریعت تقلید را در اصول اعتقادی مردود دانسته و به صراحت از نفی اکراه در پذیرش دین سخن به میان آورد است «لا إكراه فی الدین» (بقره، ۲۵۶)؛

این آیه بیان یک حقیقت تکوینی است و آن حقیقت این است که اعتقاد و ایمان از امور قلبی و درونی است که هرگز از طریق اجبار و اکراه به دست نمی آید، به دلیل اینکه اکراه و اجبار در اعمال ظاهری و افعال و حرکات بدن مادی ممکن است. لذا نمی توان و نباید کسی را بر پذیرفتن ایمان و اعتقادی خاص مجبور کرد (طباطبایی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۳۴۲).

بر این اساس، انسان حق انتخاب آزادانه آرمان و عقیده خود را دارد و می تواند با آزادی کامل به گزینش آنها روی آورد. در نتیجه باید از هرگونه تحمیل فشار بر قبولاندن عقیده ای به دیگران خودداری کرد؛ از این رو نمی توان کسی را به سبب داشتن عقیده ای مجازات کرد یا او را به اجبار بر ترک آن وادار کرد. «اکراه و اجبار در پذیرش دین جایز نیست؛ زیرا [آزادی انسان در انتخاب عقیده از اولی ترین حقوق اساسی انسان هاست» (سیدقطب، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۲۵). آزادی در اعتقاد، از حقوق فردی مشترکی در میان قوانین اساسی کشورهای مختلف و اعلامیه های حقوق بشر است که بر

انتخاب آزادانه و همراه ارادهٔ انسان تأکید می‌کند و از هرگونه تحمیل عقیده یا اجبار بر ترک آن منع می‌نماید.

۳. فعالیت فرقه‌های انحرافی در حریم خصوصی

مرحلهٔ پس از حوزهٔ خصوصی که چارچوبی کاملاً فردی و انحصاری دارد، حریم خصوصی است. این جایگاه هرچند دارای نوعی از اختصاص و به تبع آن، حقوق ذاتی است؛ اما گستره‌ای وسیع‌تر نسبت به مرحلهٔ سابق دارد.

۳-۱. امکان‌سنجی تبدیل حریم خصوصی به عرصهٔ عمومی

حریم خصوصی که حریمی فراتر از عالم ذهن و حوزهٔ بیش‌ی فرد است، توانایی گسترش به عرصهٔ عمومی را دارد. درحقیقت فرد در این نقطه، در برزخی میان حقوق کاملاً اختصاصی و حقوقی عمومی قرار خواهد گرفت و نوع رفتار او می‌تواند روی افراد و محیط پیرامونش نیز تأثیرگذار باشد؛ برای مثال فعالیت انسان در خانه به مثابهٔ حریم خصوصی به شمار می‌آید؛ اما اگر صدای آن به بیرون از منزل سرایت کند، عمل او از حریم خصوصی به عرصهٔ عمومی گسترش پیدا خواهد کرد؛ ازاین‌رو حریم خصوصی امکان تبدیل به عرصهٔ عمومی را دارد. بر اساس همین امکان‌سنجی، در ذیل به ادلهٔ جواز یا عدم جواز فعالیت فرقه‌های انحرافی مهدویت در حوزهٔ خصوصی پرداخته خواهد شد.

۳-۲. قلمرو جواز و عدم جواز فعالیت فرقه‌های انحرافی در حریم خصوصی

حریم خصوصی به تناسب دو زاویه متفاوتی که در خود جای داده است، دارای دو دسته از ادلهٔ جوازی و عدمی خواهد بود. درواقع ادلهٔ جواز راجع به جنبهٔ خصوصی این مرحله از فعالیت است و ادلهٔ عدم جواز ناظر به بُعد سرایت‌کنندگی این حریم خواهد بود.





۳-۲-۱. جواز فعالیت در حوزه خصوصی

حریم خصوصی قلمرو زندگی فرد است که نباید بدون اجازه و رضایت صاحبش به آن وارد شد. در قانون اساسی طبق اصول ۲۲، ۲۳ و ۲۵ به برخی از این مصادیق، همانند حیثیات جانی، مسکن، عقیدتی و حتی نامه‌ها و مکالمات تلفنی و الکترونیکی تصریح شده؛ همان‌طور که واژه حریم از حیث حقوقی، گویای این حق اختصاصی است. «حریم از حرمت به معنای منع است. به این دلیل تعرض دیگران به حق صاحب حریم، ممنوع است» (جعفری‌لنگرودی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۶۵۳). بر این اساس، مطابق با ادله‌ای که در خصوص حوزه اختصاصی بیان شد، تعدی به حریم خصوصی افراد مادامی که شأنیت اختصاصی آن محفوظ مانده است، ممنوع و حرام خواهد بود؛ از این‌رو احترام به حریم خصوصی، امری مطلق نیست و در صورت ورود زوایایی از فعالیت فرقه به عرصه عمومی و تزامم با حقوق دیگر افراد، عملکرد فرد از حیث حقوقی، جرم تلقی خواهد شد؛ هرچند دیگر افراد طرف تعامل، جزء همان فرقه باشند؛ زیرا ملاک در ممنوعیت، گسترش فعالیت از حریم خصوصی به عرصه عمومی است و اجتماعات چندنفره نیز نوعی از عمومیت به شمار می‌آیند.

۳-۲-۲. عدم جواز در امور مرتبط با عرصه عمومی

حق فعالیت فرد در حریم خصوصی، در صورت بقای معنای حریم و خصوصی بودن (انفرادی) است؛ اما در صورتی که فعالیت افراد در فرقه‌های انحرافی مهدویت، به عرصه عمومی سرایت پیدا کند، اصل اولی عدم جواز، فعالیت فرقه انحرافی خواهد بود؛ همان‌طور که آیه شریفه در این باره از قید شیوع استفاده کرده است؛ «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ همانا برای کسانی که دوست دارند زشتی‌ها در میان اهل ایمان شایع گردد، در دنیا و آخرت عذاب دردناکی است» (نور، ۱۹). اشاعه امور سیئه در آیه شریفه در عرصه عمومی جامعه، امری منکر برشمرده شده است؛ زیرا سبب خلل در مهم‌ترین حقوق افراد که همان حق حیات

معنوی است خواهد شد؛ هرچند فردی در تبلیغاتش در فرقه، به گمان خود به دنبال گفتمان‌سازی عقیده‌ای معنوی در جامعه است. «غرض از آیه، صرف انجام کاری است که به افشا و پخش بدی‌ها بینجامد؛ گرچه انگیزه و قصد آن را نیز نداشته باشد» (انصاری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۶). برخی مصادیق ادله عدم جواز که از منظری همان عوامل ورود فعالیت به عرصه عمومی است، در ادامه بررسی خواهد شد.

۳-۳. مصادیق فعالیت فرقه‌های انحرافی به عرصه عمومی

فعالیت فرقه‌های انحرافی مهدویت در سطحی که ناظر به کنش‌های اجتماعی باشد، ممنوع خواهد بود؛ خواه جامعه متشکل از دو نفر و خواه افرادی بیشتر باشد. برخی از این عوامل در بردارنده موارد زیر می‌شود.

۳-۳-۱. ترویج خشونت و ایذا مؤمنان

در برخی فرقه‌های انحرافی مهدویت، به صراحت خشونت و تفکرات تکفیری ترویج می‌شود. این دستورات سبب ناامنی در جامعه و دامن زدن به سطحی از تخویف در میان بدنه اجتماع خواهد شد. احمد اسماعیل بصری در پاسخ به استفتای یکی از انصار، مال منکران خود را غیرمحترم برشمرده و بر جواز اخذ عدوانی آن تصریح کرده است. «با دشمنان ائمه یا مهدیین دشمنی کن و همچنین با پیروان آنها. مال آنها محترم نیست و برای شما جایز است که همه یا بخشی از آن را برای خودت برگیری» (بصری، ۱۳۹۵ «الف» ص ۴، پرسش ۳۴۶). او در جایی دیگر پس از بیان حکم نجس بودن کافر، منکر خود را فردی ناصبی و نجس معرفی کرده است (بصری، ۱۳۹۶ «الف»، ج ۱، ص ۹۱). اباحه نفوس و اموال مخالفان، بی‌تردید سبب ترویج خشونت، درگیری‌های اجتماعی و ایذای مؤمنان خواهد شد. ایذا به سبب تلقی انحرافی این گروه نسبت به جامعه مؤمنان است؛ بدون اینکه مخالفان آنها بنا بر مفاد آیه شریفه، مرتکب عملی خارج از محدوده شریعت شده باشند. «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا كُتِبُوا فَتَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا»





و کسانی که مردان و زنان مؤمن را به غیر اعمال و گناهانی که انجام داده‌اند، اذیت کند (یعنی بدون وجه آن را مورد اذیت و آزار قرار دهد)، بی‌تردید بهتان و گناه بزرگی بر عهده گرفته‌اند» (احزاب، ۵۸). افزون بر آن، این رفتار سبب برهم خوردن تعادل در زندگی فردی و اجتماعی افراد خواهد شد. افزون بر این، «عقل نیز به نحو مستقل بر قبح این عمل دلالت دارد» (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۶۴).

در منظومه حقوق، دامنه آزار دیگران فراتر از رفتارهای فیزیکی است و دربردارنده هر نوع آسیب به فرد خواهد شد که طبیعی است با نگاه تکفیری جریان انحرافی‌ای، همانند احمد اسماعیل، مخالفان آنها از خشونت این فرقه در امان نخواهند بود. «اذیت و آزار به رفتارها و اعمالی اطلاق می‌شود که موجب آسیب یا درد و رنج جسمی یا آسیب و آزرده‌گی روحی - روانی گردد؛ بدون آنکه عرفاً و اصطلاحاً «ضرب و جرح» به شمار آیند» (قانون مجازات اسلامی، مواد ۶۲۱ و ۶۳۳). زمانی که بازتاب عمل فرقه به عرصه عمومی برسد، حق اختصاصی در تعارض با دیگر حقوق از میان خواهد رفت و افراد فرقه نمی‌توانند با عنوان آزادی بیان به اقدامات خود ادامه دهند.

۳-۳-۲. توهین به مقدسات دینی

جایگاه مرجعیت و رهبری انقلاب اسلامی به سبب تعارض منافع، همواره مورد طعن و بدگویی رهبران و انصار فرقه‌های انحرافی مهدویت بوده است که از آن جمله می‌توان به بیانات پرشمار احمد اسماعیل بصری درباره مقام مرجعیت اشاره کرد. او با تعریف جدید از جایگاه تقلید در عصر غیبت و دوران فعلی (به گمان او، عصر ظهور و وصی، یمانی و مهدی اول)، مراجع را قطاع‌الطریق و سبب گمراهی مردم معرفی کرده است و علما را به دنبال پیروی از او یا عدم آن، به علمای عامل و بی‌عمل دسته‌بندی کرده است. «ای مردم! علمای گمراه و پیروانشان شما را فریب ندهند. بخوانید، جستجو کنید، دقت کنید و بیاموزید و خود حقیقت را بیابید» (بصری، ۱۳۸۹).

این فرقه با عنوان حاکمیت خداوند در زمین، هر نوع دعوت به غیر از یمانی را

طاغوت برشمرده و آنها را همانند بنی‌امیه، شریک در خون امام حسین علیه السلام معرفی کرده‌اند. در این راستا، رهبری انقلاب را که فاقد ولایت فقیه است، دعوت‌کننده به غیر خدا و حکومت طاغوت معرفی می‌کنند. «در ایران (خراسان) سیدخامنه‌ای به اصلاح علنی می‌پردازد با این توجیه که او ولی فقیه است... تنها همین دعوت مبارک یمانی است که دعوت‌کننده به تنصیب الهی است» (بصری، ۱۳۹۴، ص ۶۵). او همچنین در پی گفتمان تکفیری (نسبت دادن وصف کافر) و اهانت به مقدساتی که تابع او نیستند، در خطبه ماه محرم خود، زائران اربعین را دشمنان ائمه اطهار و از جمله قاتلان امام حسین علیه السلام معرفی می‌کند. «اینان برادران قاتلان امام حسین علیه السلام هستند، با اینکه مدعی هستند که بر او گریه می‌کنند. به خدا قسم که آن‌ها دروغ‌گو منافق‌اند» (بصری، ۱۳۸۹). این در حالی است که در قانون مجازات اسلامی، مطابق با ماده ۵۱۴، توهین به جایگاه رهبری انقلاب اسلامی، جرمی تعزیری است که برای آن مجازات در نظر گرفته شده است و در آن به صراحت بیان شده است که توهین به هر نحوی از انحا به مقام معظم رهبری، شش تا دو سال حبس را به دنبال خواهد داشت (قانون مجازات اسلامی، ماده ۵۱۴). بنابراین، چه توهین به این جایگاه به نحو مستقیم و چه کنایه باشد، مشمول این حکم خواهد شد؛ همان‌طور که مطابق با بند ۷ ماده ۶ قانون مطبوعات، اهانت به مراجع تقلید در زمره امور مخل به مبانی و احکام اسلام و حقوق عمومی است. بر این اساس، جرم‌انگاری توهین به مقدسات دینی که از آن جمله نسبت‌های ناروا به مقام مرجعیت و رهبری نظام است، حاکی از ورود فعالیت فرقه‌های انحرافی مهدویت از حوزه اختصاصی به عرصه عمومی است که به دنبال خود، آثار اجتماعی منفی‌ای را در پی خواهد داشت و سبب ضعیف کردن این جایگاه محوری، در نظام حکومت دینی خواهد شد.

۳-۳-۳. تضعیف امنیت ملی

با وجود رویکرد تقابلی فرقه‌های انحرافی مهدویت با جمهوری اسلامی و ولایت فقیه و تلاش آنها برای ضعیف کردن نظام دینی، ماحصل رفتارهای آنها ضعیف کردن





امنیت ملی ایران و حتی عراق خواهد شد؛ همان‌طور که یکی از انصار وقتی از وضعیت امنیتی و نبودن آزادی تبلیغاتی خود در ایران، به احمد اسماعیل گلایه می‌کند، او در پاسخ، وعده نجات از دست ظالمان را برای پرسش‌کننده بیان می‌کند که حاکی از نوع تفکر او در خصوص نظام حاکم بر جمهوری اسلامی ایران است. «به‌زودی خداوند شما را یاری شکست‌ناپذیر می‌دهد و کسانی که به شما ظلم و ستم روا می‌دارند را خوار و ذلیل خواهد نمود» (بصری، ۱۳۹۵ «الف»، پرسش ۱۴۴).

احمد اسماعیل در سخنرانی خود در پالتاک، با طعنه به جایگاه ولایت فقیه و تسلط او بر خون و جان مردم، بر این باور است که ولایت فقیه یک اعتقاد ادعایی است که خالی از هر نوع دلیل عقلی و نقلی است. «این اعتقاد ماست که آن ولایتی که ما برای فقیه ادعا می‌کنند، عقیده‌ای بدون دلیل است و این امر را در بحث تفسیر آیه اکمال‌الدین در برنامه «الملتقی الاسبوعی» معهد دراسات علیای نجف ارائه دادم» (بصری، ۱۳۹۴/۱۰/۲۹). در کشور عراق نیز به سبب خلأهای امنیتی و مشکلات فرهنگی، خطر امنیتی این جریان‌ها بیش از پیش نمایان است که انتساب لقب دجال سجستان در سایت المهدیون احمد اسماعیل به زعامت عراق، آیت‌الله سیستانی، تنها بخشی محدود از ترویج این نوع تفکر است. تفکری که امتدادیافتن آن بی‌شک به ایجاد شکاف‌های امنیتی در جامعه ایران و عراق منتهی خواهد شد. در چنین مواردی تقابل گفتمانی با حاکمیت و نگرش تکفیری به آنها از سوی فرق انحرافی مهدویت، افزون بر امنیت جانی و مالی، ابعاد روحی و روانی جامعه را با چالش‌های پرشماری روبه‌رو خواهد کرد و سبب ضعیف کردن حکومت و ایجاد ناآرامی، آشوب و هرج‌ومرج در جامعه دینی می‌گردد؛ همان‌طور که از بیانیۀ احمد اسماعیل در تعریض به مقام معظم رهبری این امر روشن است.

سیداحمدالحسن: از شما می‌خواهم اخبار دستگیری‌ها و ظلمی که شیعیان آل محمد علیهم‌السلام و مؤمنین به دعوت مبارک مهدوی در ایران از جانب حکومت فقیه (به گفته خودشان)، در معرض قرار دارند را در این صفحه نقل کنید تا همه دنیا مطلع شوند و نیز مردم عراق و عاقلان شیعه اهل بیت علیهم‌السلام باخبر شوند که

موضع گیری و برخورد فقیه ایران در قبال آن دسته از شیعیان اهل بیت علیهم السلام که با او اختلاف نظر دارند، چگونه است! (بصری، ۱۳۹۷/۰۷/۰۶).

این فرایند تبلیغی که به دوگانگی در جامعه، ضربه زدن به امنیت، و ایجاد آشوب منتهی می شود، در هیچ جای دنیا و در هیچ نظام حاکمیتی پذیرفته شده نیست. بر همین اساس ضروری است مطابق با قانون با آنها مقابله شود. «هرکس علیه نظام جمهوری اسلامی ایران یا به نفع گروه‌های مخالف نظام به هر نحو فعالیت تبلیغی نماید، به حبس از سه ماه تا یکسال محکوم می شود» (قانون مجازات اسلامی، ماده ۵۰۰). پردازش به صرف الفاظ آزادی عقیده و بیان و نداشتن حیطه‌شناسی صحیح آن به نحو تعمدی، سبب ایجاد نوعی مطالبه کاذب در میان این جریان شده است؛ درحالی که در هیچ نظام حقوقی‌ای، اگر آزادی بیان فرقه‌ای باعث ایجاد خللی به عرصه عمومی جامعه گردد، نهادهای حقوقی، امنیتی و حاکمیتی دست روی دست نخواهند گذاشت؛ چنانکه مجاز به ترک فعل نیستند.

۳-۳-۴. اخلال در نظم عمومی جامعه

حفظ نظام جامعه دینی از مقاصد مهم شریعت است که سبب شده است شارع، چه در مرحله وضع احکام و چه در زمینه اجرای آن، مشروعیتی برای افعال مختل کننده نظام قائل نباشد؛ زیرا اختلال نظام سبب تعطیلی نظم عمومی جامعه، هرج و مرج و شئون ضروری جامعه خواهد شد. «حفظ نظام از واجب‌های مؤکد و ازهم گسستگی و اختلال امور مسلمانان، از جمله امور ناخوشایند است» (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۱۹).

حکم عقل به لزوم حفظ نظام و مبارزه با عوامل مخل آن، تنها مخصوص جوامع مسلمان نبوده است؛ بلکه در بلاد غیراسلامی نیز اختلال نظام امری قبیح و مخل حقوق و حیات دیگر انسان‌ها تلقی می شود. «عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام [...] از اوضح قطعیات است» (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۵).

رفتارهای احمد اسماعیل در حوادث مختلف در ایران و پیام‌های او در بسترهای





مختلف مجازی، از جمله پالتاک، فیسبوک و ... از جمله مواردی است که سبب ایجاد خلل در نظم عمومی جامعه خواهد شد. او در جریان اغتشاشات مربوط به مسئله حجاب، جمهوری اسلامی را به کج فهمی در خصوص دین متهم می کند و مردود بودن الزام حجاب در جامعه را امری واضح می داند که در ایران، به آن عامل نمی شود.

این ها دین را وارونه فهمیده اند و با این کارهای نادرستشان، به دین بدی می کنند و به نام اسلام و تشیع و آل محمد لطمه وارد می کنند؛ زیرا محمد رسول خدا هیچ کس را برای پوشیدن حجاب مجبور نکرد و خداوند سبحانه و تعالی هیچ کس را برای پوشیدن حجاب یا دین داری یا عبادت مجبور نکرد (بصری، ۱۳۹۷/۰۵/۱۰).

متهم کردن جمهوری اسلامی به نظامی دیکتاتوری در اوج اغتشاشات و دامن زدن به شعله اعتراضات، از جمله دیگر اقدامات این فرقه در ضربه زدن به نظم عمومی جامعه ایران است که سبب شده است فعالیت آنها به وضوح از حوزه خصوصی به عرصه عمومی انتقال پیدا کند.

بر همین اساس، اخلال در نظم عمومی به منزله یک اتهام مستقل و کامل در ماده ۶۱۸ بخش تعزیرات قانون مجازات اسلامی درج شده است. چنین فردی مطابق با قانون، از سه ماه تا یک سال و به ۷۴ ضربه شلاق محکوم می شود؛ از این رو هر فردی از فرقه های انحرافی مهدویت که با کلام یا رفتار خود سبب ایجاد اخلال در نظم جامعه و سلب آسایش یا آرامش عمومی گردد، مجرم شناخته خواهد شد و مطابق با قانون جمهوری اسلامی از فعالیت او ممانعت به عمل خواهد آمد.

۳-۳-۵. اشاعه تفکرات ضاله خلاف اجماع شیعی

تفکرات شاذ و خلاف مسلمات و اجماعیات شیعه که با تکیه بر ادله متشابه صورت می گیرد، در دعوت احمد اسماعیل بصری بسیار دیده می شود. ترویج این عقاید، به تدریج سبب دلزدگی عمومی جامعه از بایسته های صحیح حاکم بر مهدویت است و قوه تشخیص را از آنها در این مسائل عقیدتی اساسی سلب خواهد کرد؛ چنانکه او خود

را در ادعایی نادر، اولین مهدیین و یمانی موعود معرفی نموده است. «امر من روشن تر از خورشید در وسط روز است و من اولین مهدی و همان یمانی موعود هستم» (بصری، ۱۳۹۶ «ب»، ص ۱۲۱).

نسبت‌های پرشمار و ناروای او به جایگاه مرجعیت که در تقابل گفتمانی، اهدافی و منافی او قرار دارد، یکی دیگر از این نوع تفکرات خلاف اجماع است که باعث تزلزل دین‌داری و تکلیف‌مداری دینی مردم خواهد شد. «آنها (مراجع) حتما ریاکار هستند و همه اعمال آنها ریاکاری است. پس گریه آنها بر امام حسین علیه السلام ریا است و نمازشان ریا است و هدف آنها فقط تسلط بر قلب مردم و مقام‌های ناچیز دنیوی، همانند ریاست دینی است» (بصری، ۱۳۹۵ «ب»، ج ۱، ص ۶۸). «مردم به شدت از مرجعیت تبعیت می‌کنند و چه بسا مراجع و اطرافیان گمراه و گمراه‌کننده‌شان عادت کرده‌اند که هر ادعایی که دروغ و نیرنگ و بیهودگی‌شان را برملا سازد را قبول نکنند...» (بصری، ۱۳۹۴، ص ۲۲). تعدد این نوع تفکرات به منزله محورهای گفتمانی احمد اسماعیل بصری و تلاش برای رواج‌دادن آنها بین بدنه جامعه، سبب اشاعه تفکرات ضاله خلاف اجماع در جامعه شیعی خواهد شد.

رواج‌دادن هر نوع نگاهی که سبب ایجاد گمراهی در یکی از شئون دینی شود، از جمله مصادیق ابزارهای گمراه‌کننده به شمار می‌آید، خواه تابع قصد فرد باشد، خواه نباشد و خواه از سنخ سخنرانی باشد، خواه نوشتار و خواه تبلیغ در فضای مجازی و مقید کردن برخی گفتارهای فقهی به کتاب به سبب متداول بودن این نوع سبک ترویج عقاید در گذشته بوده است؛ اما با توسعه ابزارهای ارتباطی در عصر کنونی، احکام کتاب‌های ضاله در بردارنده هر نوع روش انتقال‌دهندگی خواهد شد. «هر کتابی، چه در زمینه اصول مذهب یا احکام شرعی موجب گمراهی شود، کتاب ضاله محسوب می‌شود» (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۰۱). به همین سبب در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بدون ذکر عنوان «کتب ضلال» آمده است: «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب، آزادند، مگر آنکه محل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد» (قانون اساسی، اصل ۲۴)؛





از این رو رواج دادن هر نوع تفکر خلاف مسلمات دینی، مبانی اسلامی و اجماع حاکم بر جامعه شیعی که جنبه گمراه‌کنندگی داشته باشد، ممنوع خواهد بود و لازم است مبادی آن از بین برود. «از بین بردن کتب ضاله واجب است» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۲۷).

۴. فعالیت فرقه‌های انحرافی در عرصه عمومی

از حیث گستره، سومین حوزه فعالیت قابل ترسیم برای فرقه‌های انحرافی مهدویت، عرصه عمومی است. بایسته‌های حاکم بر این عرصه در عنوان پیشین بررسی شد و مشخص گردید این عرصه برخلاف دو حوزه سابق که دارای نوعی از اختصاص بود، دارای عمومیت است و به تبع حقوق دیگر افراد را در زمینه اجتماعی تحت تأثیر قرار خواهد داد؛ از این رو برخلاف مواردی که فعالیت در حوزه اختصاصی بود، در اینجا به سبب تداخل و تزامن حقوق، کارگزار حق ورود خواهد داشت.

۴-۱. گستره عرصه عمومی و تمایز آن نسبت به حریم خصوصی

در ادبیات حقوقی، حریم خصوصی با مصادیقی همچون منازل، مکان‌های خصوصی، اطلاعات شخصی، ارتباطات خصوصی و ... معرفی شده‌اند و عرصه عمومی با مواردی چون پارک‌ها، خیابان‌ها، سازمان‌ها و ... نام برده می‌شوند؛ اما در نگاهی کلان‌تر می‌توان در مرزبندی این دو فضا بیان کرد که حریم خصوصی دارای نوعی اختصاص است که شامل حقوق فردی بوده و حقوق دیگر افراد را درگیر نخواهد کرد. بر همین اساس، می‌توان گفت برخلاف حریم خصوصی در عرصه عمومی، نوعی انتشار، شیوع و ترویج وجود دارد که فرد در چارچوب شخصی خود به انجام فعالیت می‌پردازد. بر همین اساس، هرگاه حریم خصوصی افراد در مسیری حرکت کند که تعریفی نسبت به عرصه عمومی و حقوق دیگر افراد در جامعه باشد، لوازم این حریم نیز برداشته خواهد شد؛ همان‌طور که در قانون آیین دادرسی کیفری جدید بیان شده است: «کنترل ارتباطات مخاطرات افراد ممنوع است، مگر در مواردی که به امنیت داخلی و خارجی کشور

مربوط باشد» (قانون آیین دادرسی کیفری، ماده ۱۵۰)؛ از این رو عرصه عمومی در دست حاکم و قانون گذار است و او می تواند در صورت آسیب زابودن با آن مواجهه کند؛ زیرا این عرصه تابع ضوابط و هنجارهای جامعه است.

۴-۲. امکان سنجی فعالیت فرقه های انحرافی در عرصه عمومی

مطابق با آنچه بیان شد، ملاک فعالیت در حریم خصوصی، عدم گسترش عمل به عرصه عمومی است. این قاعده در روندی معکوس نیز حکم فرماست و فرقه های انحرافی مهدویت می توانند در عرصه عمومی به فعالیت و تبیین گفتمان خود پردازند؛ اما مشروط به اینکه عرصه عمومی مقید به حریم خصوصی؛ یعنی فضای تبادل علمی و نخبگانی گردد. در این چارچوب، آنها می توانند ادله خود را تشریح کنند و اگر مکتب خود را به حق می دانند، از سوی اقناع نخبگانی، در صدد رواج دادن آن برآیند.

۴-۲-۱. تبادل نظر در کرسی های آزاداندیشی

توسعه کرسی های آزاداندیشی باعث رکود بازار هنجارشکنی خواهد شد و از سویی، بستر نقادی، ایده پردازی و طرح نگاه ها را فراهم خواهد کرد. در این بستر، رهبران و انصار فرق انحرافی می توانند آزادانه و بدون هیچ نوع محدودیتی به طرح گفتمانی خود پردازند و منظومه فکری خود را تشریح کنند. ظرفیت های غنی فرهنگ مهدویت، هیچ مانعی برای طرح ایده های مغایر را ندارد و جای نگرانی برای تضارب آرا در این زمینه وجود ندارد؛ همان طور که در دستورالعمل و آیین نامه های کرسی های آزاداندیشی، در ذیل ماده ۲ (اهداف) بیان شده است. از جمله اهداف این کرسی ها، ایجاد فرصت قانونی و عادلانه برای عرضه آزادانه آرا، دیدگاه ها و پرسش ها درباره موضوعات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه، آگاهی از رویکردهای مختلف دیگر (مانند بهداشت و درمان، امور سلامت، آموزش پزشکی) و نظرات دیگران است.



۴-۲-۲. ارائه دیدگاه‌ها در جلسات مناظره

برگزاری جلسات مناظره بین موافقان و مخالفان فرقه‌های انحرافی مهدویت، همانند کرسی‌های آزاداندیشی سبب تبادل نظرات در فضای نخبگانی خواهد شد و مخاطب این فرصت را به دست خواهد آورد که در شرایطی برابر، نظرات و مبانی دو طرف را گوش کند. در این میان، باورمندان به فرقه نیز این فرصت را به دست خواهند آورد که از تفکرات خود دفاع کنند و اگر بنا به اعتقادشان، نگرش‌های آنها صحیح است، دیگران را در فضایی اقناعی مجاب کنند. بر این اساس، هر فرد از هر طیفی می‌تواند در جلسات مناظره، دیدگاه‌های خود را هرچند شاذ و مخالف اجماع موجود باشد بیان کند؛ همان‌طور که در اساسنامه خانه ملی گفت‌وگوی آزاد، مصوب پانصدونودوششمین جلسه مورخ ۱۳۸۵/۱۰/۰۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی بیان شده است، از جمله اهداف این خانه ملی، ایجاد فرصت قانونی و عادلانه برای عرضه علمی و آزادانه دیدگاه‌ها و نقدها در حوزه علوم انسانی و معارف دینی برای همه طیف‌های فکری و فرهنگی در کشور است.

نتیجه‌گیری

فرقه‌های انحرافی مهدویت همواره با تکیه بر مواد قانونی، دال بر آزادی عقیده، به تبلیغات گسترده اعتقادات خود در سطح عمومی جامعه می‌پردازند؛ درحالی که قانون ناظر به آزادی عقیده است و هرگز به آزادی‌های فراتر از آن در عرصه عمومی به نحو مطلق، اجازه نداده است. با نگاهی کلان به حوزه فعالیت انسان می‌توان اقدامات او را در سه گستره ترسیم کرد: بخش اول، فعالیت‌هایی است که او در حوزه اختصاصی خود انجام می‌دهد که در این خصوص باید گفت از نگاه فقهی-حقوقی عرصه آزادی عقیده، عرصه‌ای نظارت‌ناپذیر است. بخش دوم، مربوط به فعالیت افراد در حوزه خصوصی است که سطحی گسترده‌تر از بخش اول به شمار می‌آید. در باب این فعالیت باید افزود، در عرصه آزادی بیان که حوزه خصوصی است، امکان نظارت وجود دارد و



نظر
صدر

گسترهٔ فعالیتی افراد باید در این چارچوب ارزیابی شود. در نهایت بخش سوم از حوزهٔ فعالیتی افراد مربوط به اقدامات آنها در عرصهٔ عمومی است که وسیع‌ترین قلمرو عملی افراد به شمار می‌آید. درحقیقت عمل انسان در این نقطه به مثابهٔ فعالیت تبلیغاتی خواهد بود؛ از این رو در این عرصه که آزادی در تبلیغات است، باید از سوی کارگزار، نظارت صورت پذیرد؛ بنابراین هرچند فرقه‌های انحرافی مهدویت در عقاید خود دارای آزادی هستند و فعالیت آنها در ابعاد خصوصی نیز تا حدودی که ترسیم شد، مورد پذیرش است؛ اما در عرصهٔ بیانی و تبلیغاتی، فعالیت فرقه‌های انحرافی مهدویت باید ذیل هنجارها و قوانین حاکم بر کشور صورت پذیرد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

اساسنامه خانه ملی گفت‌وگوی آزاد. مصوب پانصدونودوششمین جلسه مورخ ۱۳۸۵/۱۰/۰۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی.

انصاری، مرتضی. (۱۳۸۰). مکاسب محرمة (ج ۱، چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین.

بصری، احمد. (۱۳۹۷/۵/۱۰). پرسش و پاسخ: B2n.ir/r37027

بصری، احمد. (۱۳۸۹). خطبة پنجم محرم (چاپ اول). نجف: انتشارات انصار احمد بصری.

بصری، احمد. (۱۳۹۴). نصیحتی برای طلاب حوزه‌های علمیه (چاپ اول). نجف: انتشارات انصار احمد بصری.

بصری، احمد. (۱۳۹۵ «الف»). پاسخ‌های روشن‌گر بر بستر امواج (ج ۱، چاپ اول). نجف: انتشارات انصار احمد بصری.

بصری، احمد. (۱۳۹۵ «ب»). المتشابهات (ج ۱، چاپ اول). نجف: انتشارات انصار احمد بصری.

بصری، احمد. (۱۳۹۶ «الف»). شرائع الاسلام (ج ۱، چاپ اول). نجف: انتشارات انصار احمد بصری.

بصری، احمد. (۱۳۹۶ «ب»). ادعیاء المهدویه (چاپ اول). نجف: انتشارات انصار احمد بصری.

بصری، احمد. (۱۳۹۴/۱۰/۲۹). سخنرانی در پالتاک: B2n.ir/y22698

بصری، احمد. (۱۳۹۷/۷/۶). پرسش و پاسخ: B2n.ir/e75760

تورانی، علی. (۱۳۸۱). پلورالیسم دینی و چالش‌ها (چاپ اول). تهران: نشر مرشد.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۸۸). ترمونولوژی حقوق (ج ۳، چاپ سوم). تهران: گنج دانش.

جوان‌آراسته، حسین. (۱۴۰۰). ابعاد فقهی و حقوقی آزادی عقیده. مجله حقوق اسلامی، ۱۸(۶۹)، صص ۸۵-۱۰۵.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۱)، پاییز ۱۴۰۳

جوانمرد فرخانی، ابراهیم؛ نوری، علی. (۱۳۹۷). آزادی عقیده و بیان در اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی با نگاهی به حقوق غرب. مجله پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۵(۱۵)، صص ۵۵-۸۰.

حسینی کارنامی، سیدحسین. (۱۳۹۳). آزادی عقیده و آزادی بیان با تکیه بر واکاوی تفسیری آیه «لا اکراه فی الدین». پژوهشنامه معارف قرآنی، ۵(۱۹)، صص ۷۱-۹۰.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ق). تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه (ج ۱۲، چاپ سوم). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۹). تحریر الوسیله (ج ۲، چاپ دوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). مصباح الفقاهة (ج ۱، چاپ سوم). نجف: الانصاریه.

دادگران، سیدمحمد. (۱۳۸۱). مبانی ارتباط جمعی (چاپ سوم). تهران: فیروزه.

دستورالعمل و آیین‌نامه‌های کرسی‌های آزاداندیشی. مصوب پانصدوسی و یکمین جلسه مورخ ۱۳۸۲/۱۰/۹، شورای عالی انقلاب فرهنگی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ القرآن (چاپ دوم). بیروت: ذوی القربی.

زاهدی، مهدی؛ شریف‌زاده، شیرین. (۱۴۰۰). آزادی بیان و اصل دوگانگی ایده و بیان. نشریه پژوهش حقوق عمومی، ۲۳(۷۱)، صص ۹۵-۱۲۷.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۶). مقدمة الأدب (چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

سیدقطب. (۱۴۱۶ق). تفسیر فی ظلال القرآن (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام (ج ۳، چاپ دوم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸ق). تفسیر المیزان (ج ۲، چاپ پنجم). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.



- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. مصوب ۱۳۵۸/۸/۲۴. مجلس خبرگان.
- قانون آیین دادرسی کیفری. مصوب ۱۳۹۲/۱۲/۴.
- قانون میثاق بین الملل حقوق مدنی و سیاسی. مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ میلادی. مجمع عمومی سازمان ملل متحد.
- کاشف الغطاء، محمدحسین. (۱۴۱۹ق). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء (چاپ دوم). بیروت: ذوی القربی.
- کشاوری، مونس. (۱۴۰۱). حمایت از آزادی بیان در فقه و حقوق کیفری ایران. مجله فقه جزای تطبیقی، ۲(۲)، صص ۱۳-۲۵.
- منتظری، حسینعلی. (۱۳۸۷). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة (ج ۲، چاپ سوم). قم: دارالفکر.
- نائینی، میرزاحمدحسین. (۱۴۲۴ق). تنبیه الأمة و تنزیه الملة (چاپ دوم). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- نجفی، محمدحسن. (۱۳۸۶). جواهرالکلام (ج ۴۱، چاپ چهارم). قم: جامعه مدرسین.



۱۲۲

نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۱)، پاییز ۱۴۰۲

References

* The Holy Quran.

Anṣārī, M. (1380 AP). *Al-Makāsib al-muḥarrama* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]

Basri, A. (06/07/1397 AP). Questions and answers: B2n.ir/e75760. [In Arabic]

Basri, A. (10/05/1397 AP). Questions and answers: B2n.ir/r37027. [In Arabic]

Basri, A. (1389 AP). *The fifth sermon in Muharram* (2nd ed.). Najaf: Ansar Ahmad Basri Publications. [In Persian]

Basri, A. (1394 AP). *Advice for seminary students* (1st ed.). Najaf: Ansar Ahmad Basri Publications. [In Persian]

Basri, A. (1395a AP). *Illuminating answers on the waves* (1st ed.). Najaf: Ansar Ahmad Basri Publications. [In Persian]

Basri, A. (1395b AP). *Al-Mutashābihāt* (Vol. 1, 1st ed.). Najaf: Ansar Ahmad Basri Publications. [In Arabic]

Basri, A. (1396a AP). *Sharāʾiʿ al-Islam* (Vol. 1, 1st ed.). Najaf: Ansar Ahmad Basri Publications. [In Arabic]

Basri, A. (1396b AP). *Adʾiyāʾ al-Mahdawiyya* (1st ed.). Najaf: Ansar Ahmad Basri Publications. [In Arabic]

Basri, A. (29/10/1394 AP). Speech in Paltak: B2n.ir/y22698. [In Arabic]

Criminal Procedure of Iran, approved on February 23, 2014. [In Persian]

Dadgaran, S. M. (1381 AP). *Principles of mass communication* (3rd ed.). Tehran: Firoozeh. [In Persian]

Ḥillī, H. (1420 AH). *Taḥrīr al-aḥkām al-sharʿiyya ʿalā madhhab al-Imāmiyya* (Vol. 12, 3rd ed.). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]

Hosseini Karnami, S. H. (1393 AP). Freedom of opinion and freedom of speech based on the interpretive analysis of the verse "La Ikrah Fi Al-Din". *Journal of Quranic Knowledge Research*, 5(19), pp. 71-90. [In Persian]



- Instruction and Guidelines for Free Thinking Chairs*. Approved in the 431st meeting on December 30, 2003, Supreme Council of Cultural Revolution. [In Persian]
- International Covenant on Civil and Political Rights*. Approved on December 16, 1966, General Assembly of the United Nations.
- Jafari Langaroodi, M. J. (1388 AP). *Terminology of law* (3rd ed.). Tehran: Ganj-e Danesh. [In Persian]
- Javan Arasteh, H. (1400 AP). Jurisprudential and legal dimensions of freedom of opinion. *Journal of Islamic Law*, 18(69), pp. 85-105. [In Persian]
- Jawanmard Farkhani, E., & Nouri, A. (1397 AP). Freedom of opinion and speech in the thought of Ayatollah Javadi Amoli with a look at western law. *Journal of Comparative Research of Islamic and Western Laws*, 5(15), pp. 55-80. [In Persian]
- Kāshif al-Ghiṭā', M. H. (1419 AH). *Kashf al-ghīṭā' 'an mubhamāt al-sharī'at al-garrā'* (Vol. 3, 2nd ed.). Beirut: Dhawi l-Qurba. [In Arabic]
- Keshavarz, M. (1401 AP). Supporting freedom of speech in Iranian jurisprudence and criminal law. *Journal of Comparative Criminal Jurisprudence*, 2(2), pp. 13-25. [In Persian]
- Khoei, S.A. (1417 AH). *Miṣbāḥ al-fiqāha* (Vol. 1, 3rd ed.). Najaf: al-Ansariyya. [In Arabic]
- Khomeini, R. (1379 AP). *Taḥrīr al-wasīla* (Vol. 2, 2nd ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. [In Arabic]
- Montazeri, H. A. (1387 AP). *Studies of the guardianship of the jurist and the jurisprudence of the Islamic government* (Vol. 2, 3rd ed.). Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Naini, M. H. (1424 AH). *Tanbīh al-umma wa-tanzīh al-milla* (2nd ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Najafī, M. H. (1386 AP). *Jawāhir al-kalām* (Vol. 41, 4th ed.). Qom: Society of Seminary Teachers.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۱)، پاییز ۱۴۰۲

Rāghib al-Iṣfahānī, H. (1416 AH). *Mufradāt alfāz al-Qurʿān* (2nd ed.). Beirut: Dhawi l-Qurba. [In Arabic]

Sayyid Quṭb, Ibrahim. (1416 AH). *Tafsīr fī zilāl al-Qurʿān* (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath. [In Arabic]

Shahīd al-Thānī, Z. (1413 AH). *Masālik al-afhām* (Vol. 3, 2nd ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]

Tabatabai, S. M. H. (1388 AH). *Tafsīr al-mizān* (Vol. 2, 5th ed.). Beirut: Mu'assasat al-A'lami li-l-Matbu'at. [In Arabic]

The Constitution of the Islamic Republic of Iran. Approved on November 15, 1979, Assembly of Experts. [In Persian]

The Constitution of the National House of Free Dialogue. Approved in the 596th meeting on December 26, 2006. Supreme Council of Cultural Revolution. [In Persian]

Tourani, A. (1381 AP). *Religious pluralism and its challenges* (1st ed.). Tehran: Morshed Publications. [In Persian]

Zahedi, M., & Sharifzadeh, Sh. (1400 AP). Freedom of speech and the principle of the duality of ideas and expression. *Journal of Public Law Research*, 23(71), pp. 95-127. [In Persian]

Zamakhsharī, M. (1386 AP). *Muqaddamat al-adab* (1st ed.). Tehran: Institute for Islamic Studies, University of Tehran. [In Arabic]



Thinking as the Realm of Inquiry, Liberation, and Disclosure: A Study of Heidegger's View of Existential Thinking¹

Yousef Seifzad Abkenar¹ 

Bahman Pazouki² 

1. PhD student, Comparative Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology, and Political Science, Islamic Azad University, Sciences and Research Branch, Tehran, Iran.

Email: y.seifzad@gmail.com; Orcid: 0000-0003-0625-2164

2. Assistant professor, Department of Western Philosophy, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran (corresponding author).

Email: bahmanpazouki@yahoo.de; Orcid: 0000-0001-9585-2270



Abstract

Numerous contemporary philosophers have found inspiration in Heidegger's body of work, incorporating his ideas into their own philosophical reflections. Consequently, a comprehensive examination of Heidegger's perspectives and intellectual framework reveals these influences, notably demarcated by the distinction between calculative thinking and disclosure thinking. Employing an analytic approach, this article delves into Heidegger's oeuvre, where he delineates philosophies concerned with existence as opposed to those focused on existents, often neglecting existence itself. It

1. This article has been taken from the doctoral dissertation entitled "Thinking from Heidegger's point of view and comparing it with Rumi's point of view", (Supervisor: Bahman Pazouki), Islamic Azad University, Department of Sciences and Research, Tehran, Iran.

* **Cite this article:** Seifzad Abkenar, Y. & Pazouki, B. (2023). Thinking as the Realm of Inquiry, Liberation, and Disclosure: A Study of Heidegger's View of Existential Thinking. *Naqd va Nazar* 28(111), pp. 128-157. <https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67570.2072>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom Iran). * **Type of article:** Research Article

☐ **Received:** 15/10/2023 • **Revised:** 01/11/2023 • **Accepted:** 08/11/2023 • **Published Online:** 14/01/2024

© **The Authors**



explicates his portrayal of humans as beings summoned by existence, embarking on a journey of inquiry and questioning. Heidegger perceives himself in a state of anticipation, awaiting the summons of existence. As elucidated, Heidegger espouses an alternative form of thinking, one achieved through a liberating process wherein individuals traverse arduous paths of contemplation to unveil reality as a mode of disclosure and revelation. The articulation of these discoveries is expressed through a poetic language. From this standpoint, existence establishes a profound connection with spiritual thinking, finding its dwelling in language as the very abode of existence. Notably, Heidegger himself intuits a spark of reality within this framework.

Keywords

Metaphysics, thinking, calculative thinking, intuitive thinking, Heidegger.

تفکر؛ ساحت پرسش‌گری، رهایی و انکشاف (بررسی دیدگاه هیدگر درباره تفکر وجودی)^۱

id^۲ بهمن پازوکی
 id^۱ یوسف سیف‌زاد آبکنار



۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه تطبیقی، گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: y.seifzad@gmail.com; Orcid: 0000-0003-0625-2164

۲. استادیار، گروه فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: bahmanpazouki@yahoo.de; Orcid: 0000-0001-9585-2270

چکیده



نظر
هدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۱)، پاییز ۱۴۰۲

بسیاری از فیلسوفان معاصر از آثار هیدگر در اندیشه خویش بهره برده‌اند؛ بنابراین بررسی اندیشه هیدگر و تعیین چارچوب تفکر وی راهگشای این تأثیرپذیری‌ها خواهد بود. چنانکه مرز میان تفکر محاسبه‌ای و تفکر انکشافی نشان‌گر این تفاوت خواهد بود. در این مقاله با روش تحلیلی، به بررسی آثار هیدگر پرداخته‌ایم که وی میان فلسفه‌ای که وجوداندیش است و فلسفه‌ای که به موجوداندیشی دچار شده و از وجوداندیشی غفلت ورزیده است، تمایز قائل می‌شود. سپس چنین تبیین کرده‌ایم که وی انسان را در ساحتی می‌بیند که با فراخوانده شدن از سوی وجود، پرسش‌گری می‌کند. پس هیدگر خود را در راه می‌بیند و در انتظار ندای وجود است. در نتیجه چنانکه نشان داده شده است، هیدگر اعتقاد به نوع دیگری

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «تفکر از دیدگاه هایدگر و مقایسه آن با دیدگاه مولانا»، (استاد راهنما: بهمن پازوکی)، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران می‌باشد.

۱. **استاد به این مقاله:** سیف‌زاد آبکنار، یوسف؛ پازوکی، بهمن. (۱۴۰۲). تفکر؛ ساحت پرسش‌گری، رهایی و انکشاف (بررسی دیدگاه هیدگر درباره تفکر وجودی)، نقد و نظر، ۲۸(۱۱۱)، صص ۱۲۸-۱۵۷.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67570.2072>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۷؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴



از تفکر دارد؛ یعنی تفکری که با نوعی رهایی به دست آمده و انسان در پرتو آن در مسیرهای ناهموار اندیشیدن، به حقیقت که نوعی انکشاف و فتوح است، رسیده و با زبان شاعرانه همان را که یافته است، بیان می‌دارد. از این منظر، وجود با تفکر معنوی نسبت برقرار می‌کند و در زبان، یعنی خانه وجود سکنا می‌گزیند. هیدگر خود نیز بارقه‌ای از حقیقت را شهود کرده است.

کلیدواژه‌ها

مابعدالطبیعه، تفکر، تفکر حسابگرانه، تفکر شهودی، هیدگر.

۱۲۹



نظر
صدر

تفکر؛ ساخت پرسش‌گری، رهایی و انکشاف (پرسی دیدگاه هیدگر درباره تفکر وجودی)

برای ورود به اندیشه هیدگر - دانای بزرگ عصر ما و آموزگار تفکر آینده (داوری، ۱۳۵۵) - می‌توان از مسیر زیست تقویمی، سلايق و علایق، تجربه‌های سیاسی-اجتماعی، نزدیکان، اساتید یا حتی جغرافیای مکانی و زمانی او حرکت کرد؛ یا اینکه برای یافتن اهمیت فلسفه و اندیشه‌اش، تأثیرات و تحولاتی که در تاریخ فلسفه ایجاد کرده است،^۱ یا تمجیدها، تحقیرها، توصیفات و تقييدات مرسوم را طی نمود و به نتیجه دلخواه رسید یا می‌توان تاریخ تحول اندیشه او را از آشنایی با برنتانو، کانت، هگل، ديلتای، هولدرلین، نیچه و هوسرل یا دل‌بستگی همیشگی‌اش به فلسفه یونان متقدم واکاوی کرد؛ همچنین می‌توان زمینه‌های اندیشه هیدگر را در پدیدارشناسی^۲ یا اگزیستانسیالیسم^۳ جستجو کرد. اما هیدگر متفکری است که رو به آینده دارد و به آینده می‌اندیشد. او به نوعی دیگر از تفکر می‌اندیشد که مختصات آن برای دنیای اکنون ناشناخته، مبهم و شاید مهمل باشد؛ اما این تفکر روزی - در پس فردا^۴ - فراگیر خواهد شد و به سلطه این علم‌گرایی^۵ و تکنیک مآبی پایان خواهد داد و آن روز، پایان فلسفه^۶ و آغاز تفکر خواهد بود و وی در انتظار و آماده برای آن روز، معتقد است که اکنون «تنها خدایی



۱. «می‌توان انکار کرد که بدون هایدگر فلسفه سده بیستم چهره‌ای دیگر می‌یافت. اگر فلسفه او نبود، پیدایش اگزیستانسیالیسم ژان پل سارتر همان اندازه ناممکن می‌شد که فلسفه اخلاق امانوئل لویناس و هانس گنورک گادامر هرمنوتیک فلسفی خود را پدید نمی‌آورد. اگر میشد فوکو از هایدگر اثر نمی‌پذیرفت، به گونه‌ای دیگر می‌نوشت، و اساسی ژاک دریدا پیدایش نمی‌یافت؛ چنانچه او از درگیر شدن با اندیشه هایدگر دور می‌ماند. پس از هایدگر، دیگر نمی‌توان فلسفه اروپای سده بیستم را بیدون هایدگر فهمید (فیگال، ۱۳۹۴، ص ۱۹؛ نک: ری، ۱۳۸۵، ص ۹؛ به تأثیر وی بر روان‌کاوی لکان و تاریخ تامسن نیز اشاره کرده است و نک: مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۱؛ بر اثرات وی بر ایلایده، اوتو، ایزوتسو و کوربن اشاره کرده است).

2. Phenomenology

3. Existentialism

۴. تعبیری از مرحوم فردید.

5. Scientism

6. The End of Philosophy

می تواند ما را نجات دهد» (Heidegger, 2009, p. 57).^۱

او بحران عمیق دنیای معاصر را درک کرده بود که نتیجه اش بی خانمانی انسان، بی ریشه شدن وی (Heidegger, 2009, p. 56) و جهان است و طرح او برای رهایی^۲ از این بحران توجه به وجود و سکونت در این جهان بوده است که ما را به اندیشه و ادار کند (Heidegger, 1995, pp. 4-5). در جهان بودن نیز از نظر وی به نوعی سکونت داشتن^۳ است^۴ که به این معنی هیچ موجودی غیر از انسان دارای این ویژگی نیست و همه موجودات بی جهان^۵ هستند^۶ (Heidegger, 1962, pp. 80-81).

از سوی دیگر تفکر هیدگر را محصول دگرذیسی های دو یا چندگانه ای دانسته اند که در اندیشه اش رخ داده است^۷ و بدین صورت در یک دوره اش با برجسته سازی وجود انسانی یا Existanz، محوریت با انسان قیام کننده و ظهور کننده برای درک وجود اولویت دارد و در دوره ای دیگر اندیشه وی آکنده از «وجود بی واسطه است که انسان تنها یکی از شئون و ظهورات اوست که حجابها مرتفع شده و وجود بر روی او گشوده خواهد شد» (Heidegger, 1962, p. 167).^۸ ریچاردسون معتقد است که

1. Only a God Can Save Us ("Nur noch ein Gott kann uns retten". Der Spiegel)

2. Releasment (Gelassenheit)

3. Habito (Colo)

۴. هیدگر به این معنی به سکونت یا اقامت داشتن در دوره دوم تفکر خویش بازمی گردد و بی خانمانی (Homelessness) را معضل بشر امروز می داند.

5. Worldless (Weltlos)

۶. کانت پدیدار «جهان» را نادیده گرفت و در منظومه دکارتی و سوژه گرایی گرفتار شد (Heidegger, 1962, p. 45): درحالی که انسان «در-جهان» هست (Heidegger, 1962, p. 368). البته این بی وطنی از دیدگاه دکارت با تفکیک انسان از موجودات و جهان آغاز شده بود.

۷. برخی از متفکران همچون ریچاردسون (wiliam Richardson) و ویسیناس (Vincent Vycinas) از هیدگر اول، دوم یا سوم سخن گفته اند.

۸. در کتاب افادات به فلسفه (از رویداد) (Contributions to philosophy (from Enowning)) به مؤلفه های اصلی آن اشاره شده است (ویلر، ۱۳۹۵، ص ۱۸). البته بسیاری از شارحان فلسفه وی، همچون گنورک استیز این تغییر را در کتاب مقدمه متافیزیک (Introduction to Metaphysics (German: Einführung in die Metaphysik))
←





«صفت ممیزه هیدگر لاحق تفکر است؛ ولی در هیدگر سابق، جریان پدیدارشناسی است» (Richardson, 2003, pp. 623-624). اما آنچه مهم است این است که بدانیم گرچه هیدگر مسیرهای پرشماری برای پاسخ به پرسش‌هایش پیموده و تلویحاً این تنوع اندیشه را پذیرفته است (Richardson, 2003, preface, xvi)؛ ولی خود وی بر این تفکر واحد صحنه گذاشته است و اصرار دارد.^۱

حال چه نام و نشانی برای آن برگزینیم، اهمیتی ندارد. به نظر می‌رسد از ابتدا تا انتهای عمر فلسفی هیدگر - از زمان آشنایی با برنتانو تا پایان عمر - یک موضوع، نضج یافته و به بلوغ و اوج رسیده است (شفقی شهریاری، ۱۳۹۰، پیش‌گفتار).

در نتیجه از نظر وی انسان باید به گونه‌ای باشد که به سوی وجود هدایت کند و به تعبیر هولدرلین او نشانگر باشد؛ حتی اگر ناخوانا باشد (Heidegger, 1968, p. 84) و نتواند آنچه را که می‌بیند، به بیان درآورد یا حتی متصور شود. اما این حیث نشانه‌بودن برای وجود در او همواره هست.

هیدگر زمانی به سخن آمد که در زمانه‌ای هستیم که فکر نمی‌کنیم و این اندیشه‌برانگیزترین مسئله‌ی زمانه‌ی ماست و حتی انسان امروز از تفکر گریزان است (Heidegger, 1968, p. 79). به بیان دیگر هنگامی که وجود یک جلوه از خویش را به نمایش گذارده است، جلوه‌های دیگر را عمداً در پس آن پنهان کرده و همواره از نشان‌دادن

→

(۱۹۳۶) و برخی نیز مانند آلن بوتو این نشانه را در سخنرانی درباره‌ی ذات حقیقت (*The Essence of Truth*) (۱۹۳۰) ارزیابی کرده‌اند. آلن بوتو این *Die Kehre* (تغییر مسیر، تغییر جهت) را دیگر تحلیل مفهومی وجود نمی‌داند، و آن توجه مستقیم به جانب خود وجود است که در خصوص وجود یا حقیقت وجود فکر می‌کند (وال، ۱۳۷۲، صص ۲۳۸-۲۳۹) و «هیدگر لاحق صرفاً یک شیوه تفکر اصیل‌تر درباره‌ی نسبت وجود و انسان است» (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۳).

۱. نک: نامه هیدگر به ریچاردسون در آغاز کتاب او: هیدگر؛ از پدیدارشناسی تا اندیشه (Richardson 2003, Preface)؛ خاتمی، ۱۳۹۵، ص ۱۶؛ بیمل، ۱۳۹۶، ص ۱۹۱؛ داوری، ۱۳۵۵، ص ۱۴ و مک کواری ۱۳۹۳، صص ۱۳۹-۱۴۰.

یک باره خود، گریزان^۱ است و همین عمده ترین دلیل تفکر نکردن ماست (Heidegger, 1968, p. 79). وی به «ندای وجود»^۲ گوش فرا می دهد و همین شنیدن تفکر راستین است تا آن را «بپذیرد»^۳، نه اینکه مفاهیم و ادراک پیشینی و ذهنی خود را بر آن تحمیل کند.

۲. فلسفه اگزیستانس^۴

یکی از دو مکتب فلسفی معاصر که در مواجهه با بحران غرب شکل گرفت، فلسفه اگزیستانس است. این مواجهه سبب شد که نحله ای خاص برای تأمل در انسان و امکان و محدودیت های او شکل گیرد. با تحلیل اندیشه فیلسوفان این حوزه نمی توان تعریف روشن و واضحی از اگزیستانس^۵ و فلسفه آن ارائه داد؛ اما می توان گفت این گروه از فیلسوفان، در واکنش و تقابل با هگل^۶ و ایدئالیسم آلمانی، به جای اینکه انسان را در شأنی ثابت برگرفته از ناطقیت و ذهن آگاهی تعریف و تحدید کنند و از مفاهیم و کلیات، تصورات و تصدیقاتی متافیزیکی استخراج نمایند، به نفی نظام سازی های فلسفی پرداخته اند و بیشتر به دنبال این مسئله هستند که احوالات، کنش ها و صفات انسانی چیست و انسان چه توانایی ها، نگرش ها و گرایش هایی دارد که با آن Exist می یابد و وجودش بسته به این تحولات است. آنها بر «ضرورت تصمیم، آزادی و التزام، به عنوان مؤلفه های زندگی اصیل تأکید می ورزند» (کین، ۱۳۹۳، ص ۱۲). به همین دلیل، انسان با

1. Turn away (Entzichen)

2. Call of Being

3. Receptivity

4. Philosophy of Existence

۵. این واژه از Existere لاتینی گرفته شده است. اصل واژه به معنی پدیدار شدن، بیرون زدن و برجسته بودن است (Oxford English Dictionary, 1970) و در قرون وسطی به خداوند اطلاق می شد. کی یر کگارد واژه اگزیستانس را برای انسان به کار می برد (مصلح، ۱۳۸۷، صص ۱۴۰). البته این واژه را ابتدا کریستین ولف به کار برده است.

۶ «فلسفه که به قول کی یر کگور در سیستم هگل، تفکری انتزاعی بود، به تفکری انضمامی مبدل می شود» (پازوکی، ۱۳۹۱).





قیامی ظهوری که دارد، انسان می‌شود. در واقع او تا این قیام در او شکل نگیرد و انتخاب آزادانه‌ای برای انسان شدن در فردیت او واقع نشود، انسان نیست. به نوعی شدن^۱ است که هر فرد برای خویش رقم می‌زند. به تعبیر گادامر «در هستی انسان، نشانه‌ای از وجود هست» (Gadamer, 1977, p. 203).

هیدگر معتقد است که کی‌یر کگاردر با اینکه ظهور انسانی را در مراتب سه‌گانه^۲ خویش درک و خود نیز آن را تجربه کرده است؛ اما همچنان به حیطه سوپراکتیویسم تعلق دارد، و اگر سارتر از واژه اگزستانسیالیسم نام می‌برد و انسان را محصول انتخاب و گزینش‌های همیشگی خویش می‌داند، از آن به ساحت خودبنیادی بشر و معنابخشی‌ای که انسان به خود در عالم می‌دهد، تعبیر می‌کند و اگر یاسپرس به ساحت متعالی و معنوی در زندگی بشر توجه دارد، برای وی این معنویت و تقدس ارزش ذاتی ندارد. به همین دلیل او اذعان دارد که تعبیر اگزستانسیالیسم برای فلسفه او درست نیست:

«باید باز بگویم که به گرایش‌های فلسفی من نمی‌توان عنوان فلسفه اگزستانس داد. از این تعبیر غلط، شاید فعلاً نمی‌توان احتراز کرد؛ اما مسئله‌ای که فکر مرا مشغول داشته، مسئله اگزستانس انسان نیست، مسئله وجود است، من حیث‌المجموع و از این جهت که وجود است» (داوری، ۱۳۹۳، ص ۳۶).^۳

۳. تفکر و تفلسف

۳-۱. تمایز تصور (بازنمود) و تفکر

تصور^۴ و تأمل^۵ با تفکر^۶ یکسان نیست. این تصور مشخصه اصلی و ذاتی تفکر مدرن

1. Becoming

۲. مرحله استحسانی یا علم‌الجمالی، اخلاقی و دینی.

۳. در جای دیگر می‌نویسد: «من نه اگزستانسیالیست هستم و نه زندق و منکر خدا» (داوری، ۱۳۵۵، ص ۱۵).

4. Idea (Vorstellen)

5. Reflection

6. Thinking (Denken)

است و ما باید به ناچار با آن مواجه شویم و تا با آن روبه‌رو نشویم، نمی‌توانیم به‌گونه فلسفه پی ببریم و به تفکر حقیقی دست یابیم.

بنابراین تأمل از دیدگاه سوژه‌محور انسان از این ناشی شده است که اشیا را برابر خود قرار می‌دهد و برای خویش تصویری می‌سازد. در این نگاه، تأمل با محوریت انسان است و نمی‌تواند کاشف از امر واقع و موجود باشد. تأمل به دنبال تحدید و تعریف است و از دیدگاه منطقی^۱ برمی‌آید؛ همچنین تأمل بر اساس مطالعات نظری و مفهومی شکل می‌گیرد که به حقیقت منجر نمی‌شود. دیدگاهی که منطق پشتوانه آن است؛ اما تفکر لزوماً با تأمل همسان و برابر نیست (Heidegger, 1968, p. 27).

هیدگر با این نکته که تنها راه دریافت حقیقت، دستیابی به مفاهیم انتزاعی و تصورات ذهنی باشد، مخالف است و معتقد است تصور تنها اشیا را بازنمایانده و در معرض دید انسانی قرار می‌دهد؛ بدون اینکه خود آنها را برای ما آشکار کند و هم اینکه «... با توجه به این که تفکر منحصر در تصور نمی‌شود، غیر قابل تصور بودن امری، به معنای غیر قابل تفکر بودن آن نیست» (هیدگر، ۱۳۷۹، ص ۷۳).

بنابراین باید به دنبال راهی برای کشف حقایق رفت که به تمثیل‌سازی و تصورپردازی اشیا بسنده نمی‌کند و اشیا را در وضعیت حقیقی آن مشاهده می‌نماید.

۲-۳. تفکر و در راه بودن

راه نتیجه‌اندیشه متأخر هیدگر است و این راه یکی از مهم‌ترین الزامات تفکر است؛ به طوری که انسان با این به راه افتادن^۲ می‌تواند به مسیرهای جدید برسد یا روزه‌های روشنی برای پرسش‌گری‌های متفکرانه‌اش به دست آورد. در واقع راه مانند جاده‌ای با نقشه از پیش تعیین شده نیست؛ بلکه آن را باید به تناسب پرسش‌گری یک متفکر هموار کرده و به پیش رفت تا اینکه روزه‌ای ایجاد شود و انسان توانایی یا اجازه پیشروی در مسیر

1. Logical

2. Move on the Way





درست را بیابد؛ یعنی گام برداشتن و حرکت در راه مهم است و این به راه افتادن مستلزم خلوت^۱ رازآلودی است تا پیمایش آن چنان که باید رخ دهد (Heidegger, 1968, p. 169). البته این به راه افتادن نیازمند مقدمات و تهیه آمادگی‌هایی است که مهم‌ترین آن چشم به راه داشتن و گشوده‌بودن است و دیگری در مسیرافتادن و گام برداشتن است که راه با آن معنا می‌یابد؛ یعنی به گونه‌ای نوع، جهت و میزان پیشروی را از پیش نمی‌توان تعیین کرد؛ بلکه باید رفت و مشاهده کرد. باید گام به گام کشف کرد و گشود. این گشودگی با ایستایی و ثنوری پرداز میسر نیست؛ بلکه با سلوک^۲ سالک^۳ ممکن می‌شود و این در راه ماندن سبب تشخیص، تغییر، فهم و ادراک حقیقت می‌گردد؛ بنابراین ما در راه می‌مانیم و تفکر، خودش یک نوع راه است (Heidegger, 1968, p. 169) و راهیابی از ارکان تفکر به شمار می‌آید.

در نتیجه چنانچه ما از خاستگاه دقیق و درست به پرسش‌گری بپردازیم، می‌توانیم امیدوار باشیم که در مسیر درست گام برمی‌داریم و در راه هستیم. از این جهت اساساً در راه بودن مهم است و پاسخ در درجه دوم است. چنان که در راه بودن همان ذات و حقیقت تفکر است (Heidegger, 1968, p. 45).

و در همین راه است که ما از تفکر تاکنونی تصورگرایانه جدا می‌شویم. ممکن است که ما از این نقطه، تفکر را آغاز کرده باشیم؛ ولی به تدریج از آن فاصله می‌گیریم و در میانه راه، با آن تفکر راستین مواجه می‌شویم. فقط باید مراقب باشیم که به بیراهه نرویم و با توجه و کاوش در پی روشن‌سازی راه باشیم. اما راهی که ما در آن قرار گرفته‌ایم، تنها راه ممکن و یا بهترین راه ممکن نیست.

ما باید در کوره‌راهی^۴ در میان راه‌ها گام برداریم تا در انتظار تفکری دیگر^۴ باشیم و

1. Solitude
2. Homo Viator
3. Holzweg
4. Another Thought

این تفکر دیگر در آینده رخ خواهد داد؛ یعنی اکنون ما هیچ نشانه یا پاسخی از چگونگی و چرایی این تفکر در اختیار نداریم؛ بنابراین تکلیف اصلی هیدگر نیز این است که نشان دهد رسالت انسان در راه بودن و مسیریابی برای یافتن روشنگاه^۱‌هایی جدید است. البته خود هیدگر نیز کسی است که قدم در راه گذاشته است.

در حقیقت آنچه برای ما تصورپذیر است، این است که ما با سه گونه راه برخورد می‌کنیم: اول راهی که باید به آن ره سپرد که همان راه^۲ اصلی است. دوم راهی که در مسیر، آن را می‌یابیم و به هر حال به مسیر درست پایان می‌یابد - و با طی طریق یافته می‌شود - و آن بیراهه^۳ است و سوم راهی است که به بن‌بست منجر می‌شود و ره به جایی ندارد و آن کژراهه^۴ است.

در این میان، دشواری اندیشمند در این است که راهی به فردا بگشاید. همان‌گونه که هیدگر اشاره کرده است: «شاید ما بتوانیم با محنت و رنج، باریکه‌راهی بسیار تنگ در این معبر برزخی برای خود باز کنیم» (Heidegger, 2009, p. 65).

۳-۳. پرسش مبنای بنیادین تفکر

انسان متفکر، انسان پرسش‌گر است.^۵ شأن انسانی در یافته‌های نیست؛ بلکه در پرسش‌های^۶ او نهفته است؛ چنان‌که تنها چیزی که در فلسفه تازگی دارد، همین پرسش‌گری است. انسان باید مشتاقانه در جستجوی طلب خویش باشد و به پرسش‌های خود پابندی نشان دهد؛ زیرا «پرسش پارسایی تفکر است» (Heidegger, 1993, p. 341).^۷

1. Lichtung

2. Way (Weg)

3. no Way (Unweg)

4. Wrong Way (Abweg)

۵. در گزارش سفر داوس از هیدگر نقل شده است: «تفکر فلسفی یعنی آمادگی برای پرسش در دازاین» (گایر، ۱۳۹۴، ص ۶۸).

6. Frag

7. For Questioning is the Piety of Thought.





متفکر خویشتن را برای بررسی ابعاد چندوجهی مسائل آماده می‌کند و در وادی پرسش‌گری و پرسش‌آفرینی می‌افکند؛ به طوری که پاسخ فرع بر آن است؛ زیرا پاسخ انسان را متوقف می‌کند و سبب می‌شود از پرسش دست کشد و آن را رها کند (Heidegger, 1968, p. 159) و از سوی دیگر به آن پاسخ - یا پاسخ‌های احتمالی - به دیده حقیقت می‌نگرد و بسنده می‌کند. او باید در درون و عمق پرسش‌ها قرار گیرد و تفکر را در همین میانه مسئله‌یابی‌ها بجوید. زاویه نگاه هیدگر با تنولوژی نیز از اینجا آغاز می‌شود؛ به طوری که فلسفه مسیحی نوعی پارادوکس و سوءبرداشت (Heidegger, 2000, p. 8) بوده و تقویت‌کننده عقل‌گرایی و عقل‌ستیزی به شمار می‌آید (Heidegger, 2000, p. 207) و به تعبیر آناکسیمندر ایمان تفکر نیست و جایی در تفکر ندارد (Heidegger, 2015, p. 280).

بنابراین متفکر کسی است که بتواند پرسش‌های دقیق‌تر، روشن‌تر و گسترده‌تری داشته باشد. در واقع متفکر به جای پاسخ‌های اتقان‌بخش و اقناعی، پرسش‌هایی عمیق و دقیق دارد و دانایی او در پرسیدن که به نوعی «نا-دانستن» است، می‌باشد، نه محاجه و پاسخ‌دادن. متفکر نباید خود را با یافتن پاسخ‌های کوتاه و مختصر قانع کند و قصدش پی‌ریزی پاسخ باشد.

به همین دلیل، انسان از دیرباز به پرسش‌گری پرداخته است؛ اما در طی مراحل اولیه طرح پرسش، مسیر این طرح‌افکنی و پاسخ‌هایی که به آن داده شده، منحرف شده و یا حتی آن پرسش اولیه فراموش گردیده است. در واقع برای فلسفه چنین رویدادی رخ داده است؛ به طوری که «وجود چیست؟» که مهم‌ترین پرسش است، به سوی هویت و ماهیت موجود یا موجود نخستین تغییر جهت داده و سال‌های متمادی بر جهان‌اندیشه سلطه یافته و به الهیات یا مابعدالطبیعه تبدیل شده است. در واقع راه تفکر، راه پرسش به این است که تفکر چیست؟

نکته مهم این است که از نظر هیدگر، فیلسوف راستین کسی است که پرسش را به درستی مطرح و تبیین کند. به همین دلیل است که سقراط فیلسوفی راستین است؛ زیرا راه اصلی و پرسش اساسی را یافته است؛ همچنین به نظر می‌رسد او نیز سقراط زمانه

است که به پرسش‌گری - حتی از مسئله‌های کهن و بدیهی - می‌پردازد؛ چنان‌که در اغلب آثارش یا با پرسش آغاز می‌کند و یا با پرسش موضوع را به پایان می‌رساند.

۳-۴. فلسفه (مابعدالطبیعه) و تفکر

انسان پس از دکارت، به عقل^۱ منحصر شده است و از دریچه آن به جهان می‌نگرد و با این نقش همه عالم را می‌فهمد؛ به عبارت دیگر انسان در ورای عالم و برابر آن ایستاده است و با نگاه خویش به عالم و آدم معنا می‌دهد و بدین طریق خارج از درک انسانی، هیچ معنای حقیقی‌ای وجود ندارد؛ بنابراین باید تنها از طریق درک عقلانی و با اصول عقلانی با جهان مواجه شد و آگاهی‌مداری یا شناخت‌گرایی اصل اساسی انسان شود که در واقعیت‌بخشی و معنابخشی آن نقش ایفا کند. در این نگاه، لوگوس^۲ معنایی ندارد و Ratio جایگزین بلامنازع آن می‌شود.^۳ به عبارتی از نظر هیدگر، قدرت اصلی این اصل که طنین آن با طلب دلیل آوردن و چرایی امور بر هستی و تفکر سیطره یافته است، نیست؛ بلکه قدرت آن در این است که از معنای وجود سخن می‌گوید و گرچه این بنیاد یا جهت به محاسبه یا Ratio تفسیر شده است؛ اما باید وجود را به مثابه جهت یا بنیاد این فهم کرد (Heidegger, 1991, pp. 128-129). به عبارتی این دلیل‌یابی باید ما را به بنیادین‌ترین مسئله هستی که همان وجود است، رهنمون شود و تا موجودات نباشند از چرایی و دلیل‌آوری خبری نخواهد بود. حتی او معتقد است ارسطو هرگز در صدد نبوده است که

1. Ratio

۲. لوگوس (Logos) در ریشه اصلی خود همان گفتار است که به معنای deloun یعنی آشکار ساختن آن چیزی است که به گفتار در می‌آید و از سوی دیگر apo/απο است؛ یعنی آن چیزی که در ذات خود این اجازه را برای دیده شدن می‌دهد که گفتار نیز درباره آن است (Heidegger, 1962, p. 56)، نه به معنی Logic که از آن افاده صرف انتزاعی و منطقی می‌شود.

۳. به واسطه این نگاه عقل‌گرایانه، اصل جهت عقلی و توابع آن همچون اصل عدم تناقض، اصل جهت کافی و ... مدار حقیقت و شناخت می‌شود. این درک حصولی و با واسطه از طریق استنتاج، مانع از مواجهه مستقیم و بدون واسطه انسان با حقیقت است (Heidegger, 1962, p. 105).





معنای لوگوس را تنها اندیشه صرف منطقی بداند (Heidegger, 1962, p. 268).

در نتیجه در این نگرش، انسان یکی از شئون عالم و در عالم^۱ نیست؛ بلکه سوژه‌ای^۲ است که اشیا^۳ را درک می‌کند. رابطه مدرک و مدرک تنها رابطه معنادار عالم است. این اصل عقلانی که تابعی از حکم لایب نیتز است، وجود را تابعی از عقلانیت و فهم انسانی تلقی می‌کند.^۴ در حقیقت ۲۳۰۰ سال طول کشید تا تفکر اروپای غربی اصل بدیهی جهت عقلی را کشف و صورت‌بندی کرد (Heidegger, 1991, p. 4). هیدگر در کتاب اصل جهت عقلی سعی کرده است که حرکت اساسی تاریخ غرب و بنیادهای تفکر مابعدالطبیعی را نشان دهد (Caputo, 1986, p. 50).

اما حوزه تفکر منحصر به گزاره^۵ و حکم^۶ نیست. گزاره حاصل نسبت میان مفاهیم است و در دایره بنیادگرایی و اصول منطقی قرار می‌گیرد؛ دایره‌ای که واقعیت را به مفهوم و شناخت، و حقیقت را به مطابقت^۷ تنزل داده است و از کشف و انکشاف در آن خبری نیست. این چرایی در دامنه‌ای از واقعیت کاربرد ندارد و باید به آن اندیشید؛ یعنی ما فهم خود را محدود به ادراک مفاهیم و مقولات^۸ کرده‌ایم، درحالی که انسان می‌تواند و باید ادراک غیرشناختی به معنی مواجهه مستقیم با غیر خود - کل هستی یا هستی‌های دیگر - داشته باشد و آنها را برحسب نحوه وجودشان درک کند.

بنابراین هیدگر با بنیاداندیشی به هر شیوه‌ای که باشد، مخالف است، چه این

1. In- The- World

2. Subject

3. Object

۴. «از منظر او وجود دارای جهت عقلی (Ratio) است و یا به تعبیر دیگر، وجود دارای یک شأن عقلی است» (مظاهری، ۱۳۷۹، ص ۹). تاریخ مابعدالطبیعه به تفسیر هیدگر تاریخ عقلانی کردن موضوع وجود است؛ چنان که در فلسفه کنونی، الگوی تفکر تحصیلی محاسبه‌گرانه حاکمیت یافته است (Heidegger, 1993, p. 435).

5. Statement

6. Aussage, Urteil

7. Conformity

8. Categories

بنیاداندیشی منشأ انسانی داشته باشد و به خود بنیاداندیشی^۱ منجر شود و چه به بنیاد متعالی و خدای خالق منتهی شود؛ هر دو به یک بستر فکری تعلق دارد که آن هم جدایی از وجوداندیشی است. این نوع اندیشه‌ها تفکربرانگیز نیست؛ زیرا یقینی بوده و پرسش را رها کرده است؛ اما با این حال، هیچ‌گاه هیدگر در صدد انهدام و نادیده گرفتن سیطرهٔ متافیزیک نیست. وی بر شناختن وضعیت موجود و نحوهٔ مواجهه با آن و راهیابی به اندیشهٔ آینده تأکید دارد. به همین دلیل، وی غلبه بر متافیزیک^۲ و گذر از آن را پیشنهاد می‌کند.

در نتیجه زمانی تفکر اصیل آغاز می‌شود که از این فلسفه گذر کرد و «طوری و رای طور عقل»^۳ را برگزید. اما چه کنیم که بر اساس عادت مرسوم فلسفه، انسان همان حیوان عاقل یا ناطق است (Heidegger, 1962, p. 155).

ولی تفکر حقیقی نمی‌تواند به تعهدات متافیزیک پایبند باشد و نیاز انسان را برآورده کند؛ از این رو این ناتوانی در پاسخگویی بر معنای تفکر نیز سایه افکنده است. در واقع تفکر حقیقی را نه دانش و معرفت به ما می‌دهد، نه به خرد تجربی و فایده‌مند منجر می‌شود، نه مسائل و معماهای عالم را حل می‌کند و نه حتی توانایی فعالیت به ما می‌بخشد (Heidegger, 1968, p. 159). ما باید نگرش خود را به تفکر تغییر دهیم، و نباید از تفکر، این اهداف را بخواهیم؛ زیرا تسخیر و سلطه - چنان که علم و تکنولوژی هست - محصول تفکر نیست؛ بلکه تفکر رهیافت و ره‌پیمایی است.

با این نگرش، همهٔ تفکر معاصر که در چارچوب این نظام فکری و سلطهٔ شناخت‌شناسی و به‌ویژه فاعلیت‌شناسنده و عزل نظر از وجود و عطف توجه به موجود بود، سبب بحران شده است؛ بحرانی که گرچه نیچه و هوسرل آن را به‌خوبی شناسایی کرده‌اند؛ اما از عهدهٔ تحلیل جامع آن بر نیامده‌اند (Heidegger, 2002, p. 66).

1. Subjectivism

2. Overcoming of Metaphysics

۳. و رای عقل طوری دارد انسان/ که بشناسد بدان اسرار پنهان (شبه‌ستری، ۱۳۶۸، بخش ۲۸).





پس باید دانست وقتی حقیقت از گزاره و حکم خارج شد، می‌توان انتظار داشت که حقیقت به مرجع خویش یعنی A-Leithia یا نامستوری باز گردد؛ به طوری که تفکر اصیل با لوگوس همچون (Αποφάνσις) Apophansis یا تجلی و (Αλήθεια) Aletheia یا ناپوشیدگی که نوعی مکشوفیت است، نسبت دارد (Heidegger, 1962, p. 262). البته همواره وجود در معرض آشکارگی قرار نمی‌گیرد و اغلب خویش را در ورای موجودات پنهان می‌سازد؛ بنابراین این متفکر است که با نگرش روشن‌گرانه خویش، از ورای موجودات به خود وجود می‌اندیشد و آن را در تاریکی درک می‌کند و می‌بیند. البته برای این منظور باید یک گشودگی^۱ به حقیقت داشت.

از همین منظر است که هیدگر پیشنهاد می‌کند «اکنون زمان آن فرا رسیده است که عادت اهمیت‌دادن بیش از حد به فلسفه و توقع زیادی داشتن از آن ترک شود. در موقعیت بحران کنونی جهانی ضرورت آن است که فلسفه کمتر، اما توجه به تفکر بیشتر باشد» و سفارش می‌کند «تفکر آینده دیگر فلسفه نیست»؛ زیرا آن تفکر بنیادی‌تر از آنچه به متافیزیک مرسوم است، می‌اندیشد (Heidegger, 1988, p. 265). ولی مختصات این تفکر و یافته‌هایش، پیدا و نمایان نیست و باید آن را جستجو کرد.

هیدگر در یک رویکرد به جمع‌بندی دو نوع اندیشه پرداخته است و تفکر را به تفکر حسابگر^۲ و تفکر معنوی^۳ تقسیم می‌کند. در واقع انسان ممکن است در حیطه‌ای از زیست خود، به تفکر نوع اول^۴ نیاز داشته باشد و روزگار خویش را با عقل خُرد و جزء گرایانه پیش برد؛ اما اصالت با تفکر شهودی معنوی است که به نوعی دیگر به جهان و حقیقت می‌نگرد.

هیدگر در جایی نیز آغاز سیر انسان در راه تفکر را دریافت این تفاوت برمی‌شمارد

1. Openness
2. Calculative Thought
3. Meditative Thought

۴. اشاره به تفکر نوع اول و دوم نزد گابریل مارسل.

و عنوان می‌کند که «اگر ما قصد داریم وارد مسیر تفکر شویم، باید قبل از هر چیز، با این تمایز سازش حاصل کنیم. تمایزی که چشمان ما را به تفاوت میان تفکر حسابگرانه صرف و تفکر حضوری می‌بندد» (هیدگر، ۱۳۷۹، ص ۱۳۶).

۳-۵. علم، تکنولوژی و تفکر

هیدگر در صدد است تا با تبیین خاستگاه و بنیان‌های علم، جایگاه آن را در عالم و ارتباط آن را با فلسفه روشن کند؛ اما علم‌ستیزی یا علم‌گریزی هدف هیدگر نیست (پازوکی، ۱۳۷۳، ص ۳۰۸). موقعیت‌یابی و یافتن زوایای پنهان علم که منجر به آشکارشدن ذات علم می‌شود، از اهداف وی است. هیدگر به صراحت اعلام می‌کند: «علم در ذات خود فکر نمی‌کند و اصولاً توانایی تفکر کردن ندارد» (Heidegger, 1968, p. 159). این گزاره حاوی این نکته است که برای یافتن ذات علم، باید تفکر ورزید و نباید از درون علم در جستجوی مبادی و بنیان‌های علم بود.

و این تفکر ما را به این مسئله رهنمون می‌شود که ذات علم که تکنولوژی است، به دنبال این است که مأوا و سکناى انسان را به منبعی برای ذخیره انرژی تبدیل کند و فقط از آن بهره‌برداری نماید که این سبب شده است که انسان بی‌خانمان شود (Heidegger, 1991, pp. 30-31)؛ یعنی علم به دنبال نظم‌دهی، پژوهش، جستجوگری و مهندسی است که عصر ما در آن مستغرق شده است (Heidegger, 2002, pp. 59-60). در نتیجه علم این خاصیت را دارد که با نگاه محاسبه‌گرایانه خویش، برای انسان ابزارهایی برای انباشت انرژی و برطرف کردن نیازهای انسانی فراهم کند؛ اما این کوشش منجر به سرگردانی و سکونت‌نداشتن او در عالم می‌شود، و این رابطه‌ای ناگسستگی است.

البته تکنولوژی شیوه ظهور وجود، در عصر جدید است (پازوکی، ۱۳۷۳، ص ۳۴۰). ظهور تکنولوژی در غرب، نشانگر پایان^۱ و غایت فلسفه است و این پایان، آغازی برای تفکر

1. End of Philosophy





جدید است که مختصات و شیوه‌اش چنین نیست.

و به تبع آن عصر تکنولوژی که حاکمیت بر سرنوشت بشر پیدا کرده، آخرین مرحله تحقق مابعدالطبیعی است و این اقتدار به صورت نوعی هجوم به همه موجودات در یافتن علل و مبادی آنها سرایت می‌کند (Heidegger, 1969, pp. 88-89). از سوی دیگر، این استقلال‌خواهی علوم و تفکر تکنولوژیک سبب شده است که فلسفه در پایان خویش به علم تجربی و تکنولوژی تبدیل شود (Heidegger, 1993, p. 262) و کارکرد خویش را از دست بدهد.

درحقیقت تکنولوژی این چنین است که نظر خود را تحمیل می‌کند و هر پدیده‌ای را به سرعت در چارچوب شناخت فیزیوژیکال یا منطقی می‌نگرد و تأویل علمی به هر چیزی که فراتر از خود باشد، برچسب علمی نبودن می‌زند (Heidegger, 2000, p. 173).

البته این دریافت تکنولوژیک نیز حاصل نحوه‌ای از افتتاح در دوره‌ای خاص است که در قالب چارچوب‌بندی (Ge-stell/framework) در تکنولوژی رخ نموده است. این چارچوب یا گشتل با تصرف و تحکم خویش، انسان را مخاطب خود قرار داده است و در یک چارچوب نظم‌دهنده، موجودات را به منزله منبعی ثابت برای انرژی آشکار می‌کند (Heidegger, 1993, pp. 325-326)؛ از این رو هیدگر تنها راه گریز از این نظرگاه تکنولوژیک را روی آوردن به تفکر و شاعری با هدف آماده‌شدن برای ظهور خدا (Heidegger, 2009, p. 57) می‌داند.

درواقع با افلاطون تغییر دیدگاه اصیل تفکر شکل می‌گیرد که تبدیل می‌شود به فلسفه‌ای که ناشی از تفکر تمثلی^۱ و حاصل تصورات و مفاهیم در ذهن انسان است (بارت، ۱۳۹۴، ص ۱۹۶). به تعبیر مارسل، بشر اسیر تکنیک شده است و در چنبره فن‌افزارهای خویش گرفتار شده و ناتوان از مهار آن است (مارسل، ۱۳۹۵، ص ۷۶).

اکنون تکنولوژی با قدرت مضاعف، انسان را به ابزارهایش مشغول کرده و در این

1. Representative Thinking

مشغولیت، او را در تنگنای دل‌بستگی و وابستگی به اقتدار خویش قرار داده است که مانند برده در اختیار اراده آن است و نمی‌تواند به مهم‌ترین نکته انسانی که شنیدن است، توجه کند. شنیدن نهیبی است که ما را به تفکر وامی‌دارد تا با همه وجود این طلب شنیدن را دریافت کنیم. انسان‌گویی از دریافت حقیقت ناشنوا و نابینا شده است. این انسان گرچه توانسته است برای خود آسایشی در پناه افزار زندگی فراهم کند؛ اما تحت اسارت^۱ بزرگی که در ظاهر رهایی و آزادی است، درآمده است که خود را تنها به دلیل آوری محدود کرده است و هیچ راه دیگری را بر نمی‌تابد. ما باید به دنبال این تفکر باشیم. مقصد و هدف اصلی هیدگر از نقد علم و تکنولوژی، گشایش مسیری برای راهیابی به این شیوه تفکر است (مارسل، ۱۳۹۵، صص ۱۴۵-۱۴۶). البته ممکن است که زمان و زمانه دلیل‌گرایی سپری نشده باشد و این شیوه مدت‌ها مهجور و مطرود اندیشه‌ورزان معاصر باشد و از آن پرهیز کنند.

۳-۶. زبان خانه وجود

از نظر هیدگر، زبان همین واژه‌های عامیانه و رایج در افواه بشری نیست که با آن زندگی روزمره را سپری می‌کنند. زبان تنها ابزاری برای بیان منطقی امور و ساخت عناصر استدلال و قیاسات جاری هم نیست. همان ساختار محاسبه‌ای که رایج است (Heidegger, 1991, p. 124). زبان آرایش کلمات برای رساندن معنا نیست؛ بلکه زبان مجال‌دادن به وجود برای گفتگو است. البته باید دید که فرصت سخن گفتن به ما داده شده یا از ما گرفته شده است (Heidegger, 1971, p. 50)؛ یعنی زبان این فرصت را فراهم می‌کند که وجود خود را در نشانه‌های آوایی به نمایش بگذارد. به همین دلیل هیدگر از امکانات زبان بهره می‌گیرد و آن را به سرمنشأ آغازین خود بازمی‌گرداند تا توانایی‌های بی‌نظیر خود را برای آشکارسازی حقیقت برملا کند؛ بنابراین بهره‌گیری وی از زبان

1. Bondage





یونانی و آلمانی (Heidegger, 2000, p. 60) و زبان شاعرانه برای این نیست که گفتاری ثقیل و مغلق برای بیان اندیشه خود ارائه کند؛ بلکه هدف او این است که وسعت و عمق زبان را برای بیان حقیقت بازگو کند و فرصت مفاهمه و گفتگو میان اندیشه‌ورزان را فراهم نماید و زبان را با گفتاری ساده تجمیع کند تا زبان وجود شود (Heidegger, 1993, p. 245).

این گفتگوی متفکرانه می‌تواند در تجلی حقیقت و نمایان‌سازی و آشکارگی آن نقش ایفا کند و نشانه‌هایی برای بیان‌گری آن چیزی به دست دهد که در پس غفلت فلسفه رایج، پنهان مانده است. هیدگر اذعان می‌دارد که زبان، خانه وجود است^۱ و انسان در آن خانه زبان سکونت دارد (Heidegger, 1993, p. 237)؛ بنابراین انسان باید برای دریافت وجود که از تفکر اصیل نشئت می‌گیرد، در این خانه منزل گزیند و مأوا یابد؛ یعنی یک متفکر اصیل باید زبان را نه از حیث لغت‌شناسی یا صرف و نحو دستوری، بلکه از این نظر که از زبان می‌توان به کشف وجود نائل آمد، آن را فهم کند. این امر نباید ما را به فلسفه زبان یا بازی‌های زبانی بکشاند؛ بلکه باید زبان به اشیا بنگرد و این مجال را ایجاد کند که خودشان به تجلی درآیند. در نتیجه باید هرگونه تلقی زبانی به معنی پردازش واژگانی، پرحرفی، یا وه‌سرای و هرزه‌گویی که حاصل هر روزینگی انسان است، از خود و از واقعیت دور کرد تا این آشکارگی رخ دهد. در اینجا است که ارزش سکوت معنا می‌یابد و سکوت انسان را از هرزه‌گویی و وراجی فهم همگانی دور می‌کند (Heidegger, 1962, p. 343) تا فهم راستین، جلوه‌گر و شکوفا شود (Heidegger, 1962, p. 208).

ولی همین زبان که عهده‌دار مرزبانی وجود است، با غلبه متافیزیک به دستور زبان تبدیل شده و به ورطه ضعف فرو افتاده و از وظیفه اصلی خود هبوط کرده است.^۲ بنابراین زبان برای تفکر آینده، باید از حصار این واژه‌پردازی‌ها و حرافی‌ها بیرون آید و آئینه تفکر وجود شود؛ این زبان اصیل همان لوگوس است که در اندیشه یونانیان مطرح

1. Language is the House of Being

۲. «سرنوشت تفکر و سرنوشت زبان بسیار به یکدیگر شبیه است. همان‌طور که با افلاطون، تفکر اصیل که تفکر وجود است، مورد غفلت قرار می‌گیرد، زبان نیز رو به ضعف و فقر می‌رود» (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۲۶۶).

شده است، تنها آن زبان، زبان معرفت است (Heidegger, 2003, p. 45).

اما نکته مهم این است که زبان اندیشه، باید در همان سکونت گاه خویش باشد و نمی توان از یک زبان به درک زبانی دیگر دست یافت یا از یک خانه به خانه دیگری رهسپار شد. به بیان هیدگر، این هم زبانی و هم سخنی تقریباً ناممکن است.^۱ نمی توان به آسانی به گفتگوی میان خانه ها دست یافت و از همین نقطه، فاصله عمیق فلسفه غرب و اندیشه شرق حاصل می شود. گرچه در جایی دیگر، این امکان گفتگو را تلویحاً تأیید و آن را با مذاکراتی هموار کرده است؛ برای نمونه گفتگوی او با یک ژاپنی برای فهم درست جایگاه زبان و هم سخنی است.

از سوی دیگر، شعر صورت عالی همان زبان است که سبب می شود انسان در ساحت وجود اقامت کند. در واقع انسان شاعر همان کسی است که توانسته از زبان، به بهترین شیوه بهره برد و با وجود، هم سخن شود. هر کس که به شناخت وجود نائل شده است، باید برای تبیین وجود و آشکارسازی آن از شعر بهره برد. پس شاعر و شعر با متفکر و تفکر در یک منظومه قرار دارند و از هر چه شاعر در زمانه عسرت سخن می گوید، متفکر به آن می اندیشد؛ یعنی «شعر توأم با تفکر در واقع آشیانه و مأوای وجود است و محلی است که وجود شکوفان می شود» (مجتهدی، ۱۳۵۶، ص ۷۷). او شاعر را رازدار امر قدسی می داند که می تواند راز هستی را آشکار کند و همواره تفکر باید این احساس غربت^۲ را در خود و توجه به در-خانه-بودن داشته باشد و این سکونت نداشتن باید ما را به اندیشه و ادار سازد (Heidegger, 1995, pp. 4-5)؛ یعنی شعر و تفکر در جوار یکدیگر قرار دارند و «شاعر و متفکر صرفاً چشم موجودین ندارند و به وجودی که از چشم موجودین، خود را پس می کشد، نظر می کند. در واقع این نظر به وجود در کلام آنان ظهور می یابد؛ لذا زبان شاعر و متفکر به معنای مضاعفی زبان وجود است» (بیمل، ۱۳۹۶، ص ۲۳۴).

۱. نک: هیدگر، ۱۳۹۱.

۲. این غربت (Unheimlich/Uncanny) به معنای نا-در-خانه-بودن (Nicht-Zuhause-Sein/Not-Being-at-Home) است (Heidegger, 1962, p. 233).





اگرچه تفکر و شعر کاملاً همسان نیستند، این هم‌ترازی باعث نمی‌شود تصور کنیم که این دو با یکدیگر یکسان هستند (Heidegger, 2000, p. 28). درحقیقت آنچه متفکر با اندیشه به آن می‌رسد، شاعر از آن سرزمین بازگشته است و از آن سخن می‌گوید. شعر به‌نوعی هم‌نوایی است؛ زیرا نوای سخن شاعرانه هم‌نواست (Heidegger, 2014, p. 79).

نتیجه‌گیری

هیدگر از تحلیل و نقد تاریخ تفکر آغاز می‌کند، به‌نوعی از اندیشه‌ای که تنها نظری است و ناظر به عمل نیست، یا همان تفکری فلسفی^۱ که تمثالات و تحصلات را فراهم می‌آورد و جهت عقلی به اشیا می‌بخشد. او این تفکر را که محاسبه‌ای است، برابر تفکر حضوری قرار می‌دهد؛ تفکری که نوعی ذکر^۲ است و با دستیابی به آن می‌توان شکر کرد. شکر از اینکه وجود اجازه درک و فهم خویش را به انسان داده و انسان را به ساحت اندیشه وارد کرده است (جدول شماره ۱).

چنین ادعایی از هیدگر در جهانی که برای خرداندوزی ارزش و اعتبار ذاتی قائل است و آثارش نیز برای همگان مشهود و ارزشمند است، عجیب است. اما باید دانست منظور هیدگر از این موضع‌گیری چیست؟

به نظر می‌رسد تحلیل هیدگر دربارهٔ نبود تفکر در جهانی که از بی‌اندیشگی^۳ رنج می‌برد این است که انسان در یک نظام خاص فکری که به فلسفه مشهور است، و در یک شناخت منحصراً که علم دارد و زایندهٔ تکنولوژی است، محصور شده است و خود را آگاه به همهٔ امور می‌داند و احکام قطعی و یقینی برای عالم صادر می‌کند و رابطهٔ فاصله‌دار او با جهان سبب شده است که مدار و محور همه چیز قرار گیرد و نتواند آن حقیقت راستین را درک کند و به ساحت تفکر وارد شود.

1. Discursive Thinking

2. Thanking

3. Thoughtlessness

برای رسیدن به تفکری که مدنظر هیدگر است، باید الزاماتی را رعایت کرد: آشناسدن با زبان و بیان او و پی بردن به کاربرد عمیق واژه‌ها در فلسفه او؛ گذر کردن از مابعدالطبیعه^۱ فاصله گرفتن از تفکر محاسبه گرایانه و موجوداندیشانه و دستیابی به مقام رهایی و ترک که به نوعی جدایی و قطع نظر از موجودات است، و گشودگی به سوی راز^۲ که نوعی روشنایی برای دریافت وجود است، در واقع همان مصداق تفکری دیگر است.

پیوست‌ها

جدول شماره ۱: مقایسه تفکر و تفلسف از منظر هیدگر، در یک نگاه

مختصات تفکر حقیقی و تعقل فلسفی در یک نگاه	
تأمل فلسفی	تفکر راستین
محصول خودبنیادگرایی است	محصول گشودگی (Alethia) و فتوح برای راز است
موجودانگار است	وجودگرایانه است
تصور و تأمل منطقی است.	منشأ آن پرسش‌گری از ساخت وجود است.
شناخت گرایانه و سوژه‌محور است.	در انتظار و آماده‌گر است.
تفکری محاسبه‌گر (Calculative thought) است.	تفکری شهودی (Meditative thought) است.
ظهور آن در علم و تکنولوژی است.	تفکر به راه افتادن و در راه بودن است.

1. Transition to metaphysics

2. Mystery



فهرست منابع

- بارت، ویلیام. (۱۳۹۴). *اگرستانسیالیسم چیست؟* (مترجم: منصور مشکین پور، چاپ اول). تهران: آگاه.
- بیمل، والتر. (۱۳۹۶). *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر* (مترجم: بیژن عبدالکریمی، چاپ چهارم). تهران: سروش.
- پازوکی، بهمن. (۱۳۹۱). *مفهوم اگزیستانس نزد یاسپرس*. نشریه فلسفه، ۱۰(۱۹)، صص ۱۰۷-۱۲۹.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۷۳). *سیر مابعدالطبیعه در غرب به تفسیر مارتین هایدگر*. رضا داوری اردکانی. پایان نامه دکتری، دانشگاه (تهران)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، نشریه فلسفه.
- پروتی، جیمز. (۱۳۷۳). *الوهیت و هایدگر* (مترجم: محمدرضا جوزی، چاپ اول). تهران: حکمت.
- خاتمی، محمود. (۱۳۹۵). *جهان در اندیشه هایدگر* (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۵۵). *مقدمه‌ای برای ورود به تفکر مارتین هایدگر*. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۲۳(۲)، صص ۸-۳۵.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۹۳). *هایدگر و گشایش راه تفکر آینده (به ضمیمه فلسفه چیست؟ هایدگر)*. (چاپ اول). تهران: نقش جهان.
- ری، جاناتان. (۱۳۸۵). *هایدگر و هستی و زمان* (مترجم: اکبر معصوم بیگی، چاپ اول). تهران: نشر آگه.
- شبه‌ستری، محمود. (۱۳۶۸). *گلشن راز (مصحح: صمد موحد، چاپ اول)*. تهران: طهوری.
- شفقی، شهریار. (۱۳۹۰). *گلاسنه‌نهایت (هایدگر و رویارویی با غیرممکن ممکن)* (مترجم: لیلا کوچک‌منش، چاپ اول). تهران: رخ داد نو.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۱)، پاییز ۱۴۰۲

فیگال، گوتتر. (۱۳۹۴). درآمدی بر هایدگر (مترجم: شهرام باقری، چاپ اول). تهران: حکمت.
کین، سم. (۱۳۹۳). گابریل مارسل (مترجم: مصطفی ملکیان، چاپ سوم). تهران: هرمس.
گایر، مانفرد. (۱۳۹۴). مارتین هایدگر (مترجم: ماریا ناصر، چاپ اول). تهران: بنگاه ترجمه و نشر
کتاب.

مارسل، گابریل. (۱۳۹۵). فلسفه اگزیستانسیالیسم (مترجم: شهلا اسلامی، چاپ سوم). تهران:
نگاه معاصر.

مجتهدی، کریم. (۱۳۵۶). آشنایی با تفکر مارتین هایدگر. مجله دانشکده، ۲(۸)، صص ۷۲-۸۵.
مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۷). فلسفه‌های اگزیستانس (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و
اندیشه اسلامی.

مظاهری، ناصر. (۱۳۷۹). اصل جهت عقلی مارتین هایدگر (شهرام پازوکی). پایان‌نامه کارشناسی
ارشد، پژوهشگاه (علوم انسانی)، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

مک کواری، جان. (۱۳۹۳). هایدگر (مترجم: محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ دوم). تهران: هرمس.
هایدگر، مارتین. (۱۳۷۹). عصر تصویر جهان (مترجم: حمید طالب‌زاده). فصلنامه فلسفه، ۱(۱)،
صص ۱۳۹-۱۵۶.

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۱). زبان، خانه وجود: گفت‌وگوی هایدگر با یک ژاپنی (مترجم: جهانبخش
ناصر، چاپ اول). تهران: هرمس.

وال، ژان؛ ورنو، روژه. (۱۳۷۲). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن (مترجم: یحیی
مهدوی، چاپ اول). تهران: خوارزمی.

ویلر، مایکل. (۱۳۹۵). مارتین هایدگر (دانشنامه فلسفه استنفورد ۷۷) (مترجم: مسعود حسینی،
چاپ اول). تهران: آگاه.

Caputo, John D. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New
York: ordham University Press.

Gadamer. (1977). *Philosophical Hermeneutics* (David E. Ling & Berkley, Trans.).
London: University of Cambridge.



- Heidegger, Martin. (1962). *Being and Time* (J. Macquarrie & Edward Robinson, Trans.). London: Blackwell.
- Heidegger, Martin. (1969). *Discourse on Thinking* (Harper & Row, Trans.). New York: Harper and Row
- Heidegger, Martin. (1968). *What is Called Thinking* (Fred D. Wieck & J. Glenn Gray, Trans.). New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin. (1988). *Pathmarks* (William Mcneil, Trans.). London: Cambridge.
- Heidegger, Martin. (2009). *The Heidegger Reader: Only a God Can Save us* (Jerome Veith, Trans.). Bloomington&Indianapolis: Indiana University
- Heidegger, Martin. (2002). The Age of the World Picture .In *Off the Beaten Track* (Julian Young & Kenneth Harnes, trans.). London: Cambridge.
- Heidegger, Martin. (1991). *The Principle of Reason* (Reginald Lilly, trans.). Bloomington&Indianapolis: Indiana University.
- Heidegger, Martin. (2000). *An Introduction to Metaphysics* (G. Fred & R. Pol, Trans.). New Haven&Lonndon: Yale University.
- Heidegger, Martin. (1993). End of Philosopy and Task of Thinking Task of Thinking & Letter on Humanism & Questions Concern_Tecnology. In *Basic Works* (D. F. Korrel, Trans.). New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin. (2015). *The Beginning of Western Philosophy: Interpretation of Anaximander and Parmenides (Studies in Continental Thought)*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1971). *On the Way to Language* (Peter D. Hertz, trans.). New York: Harper & Row.



Heidegger, Martin. (2003). *What is Philosophy?* (Jean T. Wilde & William Kluback, Trans.)New Haven: Rowman & Littlefield Publishers.

Heidegger, Martin. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysic* (William Mcneill & Nicolas Waiker, trans.). Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. (2014). *Holderlin,s Hymens G&R* (William Mcneill & Julia Ireland Trans). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Oxford. (1970). *The oxford English dictionary* (Vol VI). Londonn: Oxford University.

Richardson, William. S. J. (2003). *Heidegger (Through Phenomenology to Thought)*. New York: Fordham University Press.

۱۵۳



نظر
صدر

تفکر، ساخت پرسش‌گری، رهایی و انکشاف (پرسی دیدگاه هیدگر درباره تفکر وجودی)

References

- Barrett, W. (1394 AP). *What is existentialism?* (M. Meshkinpour, trans., 1st ed.). Tehran: Agah. [In Persian]
- Biemel, W. (1396 AP). *Martin Heidegger, an illustrated study* (B. Abdolkarimi, trans., 4th ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
- Caputo, H. D. (1986). *The Mystical Element in Heidegger,s Thought*. New York: Fordham University Press.
- Davari Ardakani, R. (1355 AP). An introduction to Martin Heidegger's thought. *Faculty of Literature and Humanities of the University of Tehran* 23(2), pp. 8-35. [In Persian]
- Davari Ardakani, R. (1393 AP). *Heidegger and opening a path to future thinking (appendix: Heidegger's What is philosophy? (1st, ed.)*. Tehran: Naghsh-e Jahan. [In Persian]
- Figal, G. (1394 AP). *An introduction to Heidegger* (S. Bagheri, trans., 1st ed.). Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Gadamer. H. G. (1977). *Philosophical Hermeneutics* (D. E. Ling & Berkley, trans.). London: University of Cambridge.
- Geier, M. (1394 AP). *Martin Heidegger* (M. Nasser, trans., 1st ed.). Tehran: Bongah-e Tarjomeh va Nashr-e Ketab. [In Persian]
- Heidegger, M. (1969). *Discourse on Thinking* (Harper & Row, trans.). New York: Harper and Row
- Heidegger, M. (1379 AP). The Age of the World Picture (H. Talebzadeh, trans.). *Philosophy I*(1), pp. 139-156. [In Persian]
- Heidegger, M. (1391 AP). *Language as the house of being: Heidegger's conversation with a Japanese* (J. Nasser, trans., 1st ed.). Tehran: Hermes. [In Persian]
- Heidegger, M. (1971). *On the Way to Language* (P. D. Hertz, trans.). New York: Harper & Row.



- Heidegger, M. (1988). *Pathmarks* (W. Mcneil, trans.). London: Cambridge.
- Heidegger, M. (1991). *The Principle of Reason* (Reginald Lilly, trans.).
Bloomington&Indianapolis: Indiana University.
- Heidegger, M. (2003). *What is Philosophy?* (J. T. Wilde & W. Kluback, trans.).
New Haven: Rowman & Littlefield Publishers.
- Heidegger, M. (2009). *The Heidegger Reader: Only a God Can Save us* (J. Veith,
trans.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University.
- Heidegger, M. (2014). *Holderlin's Hymens G&R* (W. Mcneill & J. Ireland, trans).
Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking* (F. D.Wieck & J. Glenn Gray,
trans.). New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, trans.).
London: Blackwell.
- Heidegger, M. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics* (W. Mcneill
& N. Waiker, trans.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2002). The Age of the World Picture .In *Off the Beaten Track* (J.
Young & K. Harnes, trans.). London: Cambridge.
- Heidegger, M. (1993). End of Philosophy and Task of Thinking Task of Thinking
& Letter on Humanism & Questions Concern_Tecnology. In *Basic Works* (D.
F.Korrel, Trans.). New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (2000). *An Introduction to Metaphysics* (G. Fred & R. Pol,
Trans.). New Haven&Lonndon:Yale University.
- Heidegger, M. (2015). *The Beginning of Western Philosophy: Interpretation of
Anaximander and Parmenides (Studies in Continental Thought)*. Bloomington
&Indianapolis: Indiana University Press.
- Keen, S. (1393 AP). *Gabriel Marcel* (M. Malekian, trans., 3rd ed.). Tehran:
Hermes. [In Persian]



- Khatami, M. (1395 AP). *The world in Heidegger's thought* (1st ed.). Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Macquarrie, J. (1393 AP). *Martin Heidegger* (M.S. Hanaee Kashani, trans., 2nd ed.). Tehran: Hermes. [In Persian]
- Marcel, G. (1395 AP). *The philosophy of existentialism* (Sh. Eslami, Trans. 3rd ed.). Tehran: Negah e Mo'aser.
- Mazaheri, N. (1379 AP). *Martin Heidegger's principle of reason*. [Master's dissertation, Institute for Humanities and Cultural Studies]. [In Persian]
- Mojtahedi, K. (1356 AP). Introduction to Martin Heidegger's thought. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities* 2(8), pp. 72-85. [In Persian]
- Mosleh, A. A. (1387 AP). *Philosophies of existence* (1st ed.). Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Oxford. (1970). *The oxford English dictionary* (Vol. VI). London: Oxford University.
- Pazouki, B. (1391 AP). The notion of existence for Jaspers. *Philosophy* 10(19), 107-129. [In Persian]
- Pazouki, S. (1373 AP). *The evolution of metaphysics in the West as construed by Martin Heidegger*. [Doctoral dissertation, University of Tehran]. [In Persian]
- Perotti, J. (1373 AP). *Heidegger and the divine* (M.R. Jozi, trans., 1st ed.). Tehran: Hekmat. [In Persia]
- Ree, J. (1385 AP). *Martin Heidegger: being and time* (A. Masoum-Beigi, trans., 1st ed.). Tehran: Agah. [In Persian]
- Richardson, W. (2003). *Heidegger (Through Phenomenology to Thought)*. New York: Fordham University Press.
- Shabestari, M. (1368 AP). *Gulshan-i rāz* (S. Movahhed, ed., 1st ed.). Tehran: Tahoori. [In Persian]
- Shafaghi, S. (1390 AP). *Gelassenheit (Heidegger and facing up to the possible impossible)* (L. Koochakmanesh, trans., 1st ed.). Tehran: Rokhdad-e Now. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۱)، پاییز ۱۴۰۲

Verneaux, R. & Wahl, J. (1372 AP). *Phenomenology and philosophies of existence* (Y. Mahdavi, trans., 1st ed.). Tehran: Kharazmi. [In Persian]

Wheeler, M. (1395 AP). *Martin Heidegger* (*Stanford Encyclopedia of Philosophy* 77) (M. Hosseini, trans., 1st ed.). Tehran: Agah.

۱۵۷



نظر
صدر

تفکر، ساخت پرسش‌گری، رهایی و انکشاف (پرسی دیدگاه هیدگر درباره تفکر وجودی)

The Relationship between Various Approaches to the Mind with the Possibility of Strong Artificial Intelligence¹

Seyyed Mohammad Qazavy¹  Ahmad Vaezi² 

1. PhD student, Islamic Philosophy, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Moral Philosophy, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (corresponding author).

Email: qazavy.7626@chmail.ir; Orcid: 0009-0009-8244-6404

2. Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Moral Philosophy, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.

Email: vaezi@bou.ac.ir; Orcid: 0009-0001-3316-4381



Abstract

Currently, the theory of strong artificial intelligence stands as a contentious and pivotal idea, having many proponents and opponents. Resolving this issue necessitates taking a stance on the mind-body or soul-body relationship. Diverse perspectives on the possibility or impossibility of strong artificial intelligence emerge from these differing approaches, as articulated by Western and Islamic philosophers of mind. This study employs an analytical-descriptive method to scrutinize the correlation between theories addressing the mind-body problem and the potential for strong artificial intelligence. The findings indicate that not only dualist perspectives but also some quarters of physicalist monism present challenges to the possibility of strong artificial intelligence.

Keywords

Mind, body, strong artificial intelligence, dualism, monism.

1. This article has been taken from the doctoral dissertation entitled "Critical examination of the anthropological foundations and tools of artificial intelligence from the perspective of transcendental wisdom" (Supervisor: Ahmad Vaezi), Department of Philosophy and Theology, Faculty of Moral Philosophy, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.

* **Cite this article:** Qazavy, S. M. & Vaezi, A. (2023). The Relationship between Various Approaches to the Mind with the Possibility of Strong Artificial Intelligence. *Naqd va Nazar*, 28(111), pp. 159-187.
<https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67881.2085>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom Iran). * **Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 21/11/2023 • **Revised:** 05/12/2023 • **Accepted:** 10/12/2023 • **Published Online:** 14/01/2024

© Author(s)



نسبت رویکردهای مختلف به ذهن با امکان هوش مصنوعی قوی^۱

ID^۱ سیدمحمد قاضوی ID^۲ احمد واعظی

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه اسلامی، گروه فلسفه و کلام دانشکده فلسفه اخلاق

دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Email: qazavy.7626@chmail.ir; Orcid: 0009-0009-8244-6404

۲. استاد، گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

Email: vaezi@bou.ac.ir; Orcid: 0009-0001-3316-4381



چکیده

نظریه هوش مصنوعی قوی در عصر حاضر، یکی از نظریات پرچالش و بااهمیت است که طرفداران و منکران بسیاری دارد. پاسخ به این مسئله، مستلزم داشتن رویکردی درباره رابطه ذهن/نفس و بدن است. تفاوت رویکردها به تفاوت پاسخ به امکان و عدم امکان هوش مصنوعی قوی منجر می‌گردد. فلاسفه ذهن غربی و اسلامی درباره رابطه ذهن/نفس و بدن تحلیل‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. این تحقیق بر آن است که با روش تحلیلی - توصیفی نسبت میان دیدگاه‌های معروف درباره رابطه ذهن/نفس و بدن را با امکان هوش مصنوعی قوی بررسی و ارزیابی کند. این نتیجه به دست آمد که نه تنها دوگانه‌انگاران بلکه حتی برخی یگانه‌انگاران فیزیکی‌گرا نیز نمی‌توانند به درستی از امکان هوش مصنوعی قوی دفاع کنند.

کلیدواژه‌ها

ذهن، بدن، هوش مصنوعی قوی، دوگانه‌انگاری، یگانه‌انگاری.

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «بررسی انتقادی مبانی و لوازم انسان‌شناختی هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه» (استاد راهنما: احمد واعظی)، گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران می‌باشد.

۱. **استاد به این مقاله:** قاضوی، سیدمحمد؛ واعظی، احمد. (۱۴۰۲). نسبت رویکردهای مختلف به ذهن با امکان هوش مصنوعی قوی. *نقد و نظر*، ۲۸(۱۱۱)، صص ۱۵۹-۱۸۷. <https://doi.org/10.22081/JPT.2023.67881.2085>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۳۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۱۴ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴





مقدمه

انسانی که در عصر تکنولوژی زندگی می‌کند در کنار پیامدهای و آثار خوبی که تکنولوژی برای وی به همراه دارد، چالش‌ها و اضطراب‌های بسیاری نیز اطرافش را فراگرفته است. این انسان برای دستیابی به زندگی بهتر و مطلوب خود، تلاش می‌کند تا بتواند از تکنولوژی به بهترین نوع استفاده کند و بهره‌بردار. یکی از انواع تکنولوژی در عصر حاضر که پیش‌روی انسان قرار گرفته و انسان در صدد است هرچه بیشتر از آن برای زندگی مطلوب یاری بطلبد، هوش مصنوعی با همه گستردگی آن است.

علم هوش مصنوعی قلمرویی بسیار وسیع دارد، چه در بُعد تجربی و چه انسان‌شناختی و چه الهیاتی. آنچه این تحقیق در پی آن است، بررسی نسبت میان رویکردهایی درباره رابطه ذهن و بدن با امکان هوش مصنوعی قوی است.

در میان فلاسفه ذهن غربی و نیز اسلامی دیدگاه‌های متفاوتی درباره رابطه میان ذهن/نفس و بدن وجود دارد که هر کدام برای نسبت میان ذهن و بدن تقریرهای متفاوتی ارائه داده‌اند. این تقریرها برخی مبتنی بر پذیرش بُعد مجرد و غیرفیزیکی در انسان است و برخی دیگر اساساً بُعد مجرد را نمی‌پذیرند و تنها به بُعد مادی باور دارند. مسئله‌ای که در دوران معاصر، بسیار محل بحث و گفتگو قرار گرفته است، امکان و عدم امکان هوش مصنوعی قوی است. هر پاسخی به این مسئله، از سوی هر فیلسوفی مبتنی بر نظریه‌ای است که وی در ارتباط با رابطه ذهن/نفس و بدن گرفته است؛ از این رو برای بررسی امکان و عدم امکان هوش مصنوعی قوی لازم است ابتدا دیدگاه‌هایی درباره رابطه ذهن/نفس و بدن طرح شود و سپس آنها را نسبت به امکان و عدم امکان هوش مصنوعی قوی ارزیابی کرد.

۱. هوش مصنوعی

هنوز تعریف دقیقی برای هوش مصنوعی ارائه نشده است که مورد پذیرش همه دانشمندان صاحب‌نظر در این زمینه باشد و این خود به آن علت است که اساس این

موضوع، یعنی هوش مورد جنجال و اختلاف است و تعریف جامعی درباره آن وجود ندارد؛ هوش مصنوعی به شیوه‌های مختلفی تعریف شده است.

در کتاب‌های مرتبط با هوش مصنوعی معمولاً به چهار تعریف آن اشاره می‌کنند:

۱. سیستم‌هایی که منطقی فکر می‌کنند. ۲. سیستم‌هایی که مثل انسان‌ها فکر می‌کنند.
۳. سیستم‌هایی که منطقی عمل می‌کنند. ۴. سیستم‌هایی که مثل انسان‌ها رفتار می‌کنند. از میان چهار تعریف بیان‌شده آنچه نویسندگان کتاب هوش مصنوعی (راهبردی نوین) می‌پذیرند، تعریف چهارم است؛ یعنی منطقی و عاقلانه عمل کردن (راسل و نورویگ، ۱۳۹۱، ص ۱۸).

۱-۱. هوش مصنوعی قوی، تفکر انسان گونه

تعریفی که بیان شد مبتنی بر هوش مصنوعی ضعیف است؛ اما آنچه این تحقیق در پی آن است، هوش مصنوعی قوی است که تعریف «تفکر انسان گونه» آن را تأمین می‌کند. این تعریف چنین است: «تلاش جدید و هیجان‌انگیز برای ساخت ماشین‌هایی متفکر و با حس کامل»؛ به عبارت دیگر «خود کارسازی فعالیت‌های مرتبط با تفکر انسان، فعالیت‌هایی مثل تصمیم‌گیری، حل مسئله، یادگیری». هوش مصنوعی قوی «سیستمی است که همانند انسان فکر می‌کند، تصمیم می‌گیرد و دارای احساس و اراده است» (عباس‌زاده جهرمی، ۱۳۹۰، ص ۲۶ و لو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹).

روشن است آنچه به لحاظ فلسفی مورد مناقشه است، همان رویکرد قوی به مسئله هوش مصنوعی است و گرنه با نتایج به دست آمده، هیچ‌کس منکر این نیست که رایانه‌ها در برخی زمینه‌ها (مانند سرعت و دقت محاسبات جبری) حتی از انسان پیشی گرفته‌اند؛ اما درباره اینکه آیا این اعمال همراه با اوصاف ذهنی متعلق به انسان، مانند آگاهی، فکر و ... صورت می‌گیرد یا شاید صورت بگیرد، تردیدهای بسیاری وجود دارد (لو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹).

1. Artificial Intelligence Strong



۱-۲. رویکردهای بنیادین در هوش مصنوعی

در طی زمانی که برای دستیابی به هوش مصنوعی تلاش شده است، دو رویکرد عمده شکل گرفته است که آن را نشانه‌گرایی^۱ یعنی رایانه دستگامی برای داده‌پردازی نشانه‌های ذهنی است و پیوند‌گرایی^۲ یعنی رایانه وسیله‌ای برای مدل‌سازی کردن مغز است، نام نهاده‌اند. گفتنی است که هوش مصنوعی قوی هیچ کدام از این دو رویکرد بنیادین نیست؛ اما قائلان به امکان تحقق هوش مصنوعی قوی، از طریق رویکرد پیوند‌گرایی، ایده خود را پیش خواهند برد که در نهایت به مقصود خود برسند.

۱-۲-۱. نشانه‌گرایی

این رویکرد بر این فرض استوار است که بسیاری از جنبه‌های هوش را می‌توان با دستکاری نمادها به دست آورد؛ فرضیه‌ای که با عنوان «سیستم نماد فیزیکی» در دهه ۱۹۶۰ توسط آلن نیوول^۳ و هربرت سایمون^۴ تعریف شده است (Simon, 2006, pp.116-119). آنها این فرضیه را بنیان گذاردند که مغز انسان و رایانه دیجیتال در همان حال که ساختار و مکانیزمشان کاملاً با هم متفاوت است، در سطحی از انتزاع، کارکردشان را می‌توان مشترک وصف کرد. در این سطح، هم مغز انسانی و هم رایانه دیجیتالی که به نحو مناسبی برنامه‌ریزی شده باشند، هر دو را می‌توان به مثابه دو نمونه‌سازی مختلف از یک نوع وسیله خاص در نظر گرفت (Dreyfus, Hubert L & Dreyfus, Stuart E, 1992, p.1).

نشانه‌گرایان با ایجاد مشابهت بین ماهیت هوش انسانی و کامپیوتری که برنامه‌ریزی شده است، حقیقت هوش را نوعی برنامه‌ریزی دانسته‌اند و مغز انسان را در مقابل آن ابررایانه‌ای فرض کرده‌اند که این نوع هوش خاص در آن کار گذاشته شده است. اما

1. Symbolism
2. Connectionism
3. Alan Newell
4. Herbert Simon

قائلان به رویکرد پیوندگرایی، نگرش نشانه‌گرایی را نپذیرفتند. در ادامه به رویکرد پیوندگرایی پرداخته خواهد شد.

۳-۱. پیوندگرایی

پیوند‌گرایان معتقدند ساخت مغز انسان متفاوت از ساخت یک کامپیوتر الکترونیکی است. مغز انسان دارای میلیون‌ها سلول عصبی یا نورون^۱ است که هر یک از آنها همگی به هم مرتبط هستند. این ارتباط به نحوی است که مجموع نورون‌ها با هم یک کل درهم‌تنیده و یک شبکه‌ای واحد از نورون‌ها است. پیوند‌گرایان موفق به ساخت ماشین‌هایی شدند که توانایی دارند اموری را انجام دهند که کامپیوترها از انجام آن ناتوانند. این ماشین‌ها دارای مزایایی بودند؛ مثلاً قادر بودند طرح‌های مختلف را از هم تفکیک کنند؛ همچنین قادر بودند در شرایطی که برخی واحدهای آنها ایراد پیدا کرده‌اند، همچنان کار کنند (Russell & Norvig, 2003, p. 21).

همان‌طور که سیستم عصبی انسان آموزش می‌بیند و یاد می‌گیرد، این ماشین‌ها نیز چنین خصوصیتی دارند. برای درک بهتر دو دیدگاه، لازم است مقایسه‌ای میان آن انجام شود.

رویکرد نشانه‌گر مدعی است ذهن انسان یک کامپیوتر و بلکه ابررایانه است؛ یعنی ذهن انسان بدون هیچ تفاوتی همان زبان نمادین و صوری در رایانه است. این بدین معناست که همان‌گونه که رایانه تنها یک برنامه از قبل طراحی شده است، پس ذهن انسان نیز یک برنامه از قبل طراحی شده خواهد بود؛ یعنی تمام حرکات، رفتارهای انسان پیش‌بینی‌پذیر و تغییرناپذیر است؛ همان‌گونه که رایانه نیز چنین است. در این نوع رویکرد، آزمون و خطا، یادگیری و افزایش داده‌ها از محیط اطراف امکان ندارد. ارتباط دوطرفه با محیط اطراف و تمامی اشیایی که در ارتباط با AI هستند، غیرممکن خواهد

1. Neuron





بود. این همان نقدی است که پیوند گراها به آنها گرفته‌اند.

اما در مقابل، پیوند گراها فراتر از نشانه گراها قدم برداشته‌اند و مدعی شده‌اند می‌توان AI را به گونه‌ای ساخت که بتواند همانند انسان با جهان اطراف خود تعامل کند، آزمون و خطا کند، مشاهده کند و یاد بگیرد. با تحقق چنین ویژگی‌هایی، برخی از آنان مدعی شده‌اند که AI قوی امکان دارد. روشن است که طبق نشانه‌گرایی AI قوی امکان نخواهد داشت؛ بلکه اساساً در رویکرد نمادین، چنین توانایی و ظرفیتی وجود ندارد (Graham, 1993, p. 85؛ لو، ۱۳۸۹؛ طهماسبی، ۱۳۸۵، ص ۴۲).

رویکرد نشانه‌گرا همان‌طور که بیان شد، مدعی است ذهن انسان یک رایانه و بلکه ابررایانه است. روشن است که طبق نشانه‌گرایی، هوش مصنوعی قوی امکان نخواهد داشت؛ بلکه اساساً در رویکرد نمادین، چنین توانایی و ظرفیتی وجود ندارد؛ بنابراین امکان هوش مصنوعی قوی بیشتر باید در حوزه پیوندگرایی بررسی گردد تا نشانه‌گرایی. با توجه به مدعای قائلان به هوش مصنوعی قوی، رویکرد پیوندگرایی ظرفیت و توانایی دارد. پس در بررسی رویکردهای مختلف به رابطه ذهن و بدن و امکان هوش مصنوعی قوی، همین که رویکردی، هوش مصنوعی قوی را ممکن ندانست، به طریق اولی رویکرد نشانه‌گرایی در هوش مصنوعی را نیز ممکن نخواهد دانست و اگر هوش مصنوعی قوی را ممکن دانست، باید این مسیر را از طریق پیوندگرایی پیش رود.

۲. رویکردهای فلاسفه ذهن به تعارض موجود میان بستار فیزیکی و علیت ذهنی

حل حقیقت ذهن و چگونگی ارتباط آن با بدن، مسئله‌ای اساسی است که قائلان به هوش مصنوعی قوی باید پاسخی مناسب برای آن داشته باشند. نکته حائز اهمیت این است تحقیق جایگاه ذهن و حالات ذهنی در میان اندیشه‌های فلاسفه ذهن، بسیار زیادی به این بستگی دارد که مسئله بستار فیزیکی یا خودبستگی ماده نیز تبیین و تحلیل گردد؛ زیرا مبنای اصلی اندیشه بسیاری از فلاسفه ذهن، فیزیکال است.

۱-۲. بستار فیزیکی^۱

طبیعت گرایان هستی‌شناختی با تکیه بر اصل مهم «تمامیت یا بستار فیزیکی جهان» بر این باور هستند که امور فیزیکی، تنها علت فیزیکی دارند و دیگر نیازی به پذیرش علل دیگری در عرض این علل فیزیکی نیست؛ از این رو اینان بستار فیزیکی را به معنای خودبستگی و کفایت علت فیزیکی و عدم پذیرش علل غیر فیزیکی معنا کرده‌اند. این ادعای آنان به معنای این است بر فرض که امور فراطبیعی وجود داشته باشند؛ اما با امور طبیعی ارتباطی علی ندارند (نریمانی، ۱۴۰۰، ص ۷۷). از آنجا که امور فراطبیعی بر اساس طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی بی‌اثر هستند، پس با تکیه بر «تیغ اکام» مبنی بر رد معقولیت امری که در تبیین جهان بی‌اثر است و نیز با تکیه بر «اصل الیتیک» مبنی بر اینکه نشانه وجود هر شیئی اثرگذاری علی آن است، این نتیجه به دست می‌آید که افزون بر اینکه امور طبیعی، تبیینی طبیعی دارند، اساساً باور به امور غیر طبیعی، معقول نیست (نریمانی، ۱۴۰۰، ص ۷۸).

۲-۲. ارتباط طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی با فلسفه ذهن

بدیهی است که بر پایه بستار فیزیکی، وجود نفس / ذهن غیرمادی نیز انکار می‌شود. در فلسفه ذهن به جای اصطلاح «طبیعت‌گرایی» از اصطلاح «فیزیکالیسم» استفاده شده است. فلاسفه ذهن برای پیشبرد مبنای نظریات خود (مادی‌گرایی) تلاش کرده‌اند به نفع فیزیکالیسم، استدلالی اقامه کنند. بر اساس اصل طبیعت‌گرایانه و فیزیکالیستی، توصیف طبیعت‌باوران علمی از جهان طبیعی، همچون ساختاری مکانی - زمانی و به لحاظ علی بسته است و فقط از طریق علی پیش می‌رود. مراد از بسته‌بودن علی این است که امری غیرمادی نمی‌تواند در آن تأثیری علی گذارد (نریمانی، ۱۴۰۰، ص ۸۱).

1. Physical Closure





در نظریهٔ بستار فیزیکی، تمامی معلول‌های فیزیکی قطعاً با علت کافی^۱ و فیزیکی همراه هستند. از سوی دیگر، بنا بر اصلی به نام «عدم تعین مضاعف»^۲ امکان ندارد که رویدادها بیش از یک علت کافی داشته باشند. پس نتیجه گرفته می‌شود که رویدادهای فیزیکی فقط علت فیزیکی دارند و علت غیرفیزیکی هیچ نقش علی ندارد (نریمانی، ۱۴۰۰، ص ۸۱). لازم است توجه شود که می‌توان بستار فیزیکی را همان یگانه‌انگاری مادی تلقی کرد؛ زیرا نظریه بیان‌شده نفی بعد غیرمادی می‌کند.

امری که به‌ندرت در فلسفهٔ ذهن انکار شده است، اثرگذاری امور ذهنی بر رویدادهای فیزیکی است؛ اما میان تعهد به اثرگذاری امور ذهنی و بستار فیزیکی تعارض وجود دارد. مراد از علیت ذهنی، تأثیر علی حالات و رویدادهای ذهنی بر حالات و رویدادهای مغزی است (نریمانی، ۱۴۰۰، ص ۸۳). برای روشن شدن مسئله به این مثال توجه شود: هنگام بالا رفتن از کوه، ناگهان سنگی به پایم برخورد می‌کند، درد شدیدی احساس می‌کنم (علیت فیزیکی به ذهنی) درد - احساس درد - چنان شدید است که فکر می‌کنم پایم شکسته است (علیت ذهنی به ذهنی) این باور و میل به درمان سبب می‌شود که همراهانم را صدا کنم تا به کمک آنها بازگردم (علیت ذهنی به فیزیکی). مسئلهٔ علیت ذهنی برای دکارت نیز مطرح بود که یک جوهر ذهنی مجرد چگونه می‌تواند با جوهری مادی - بدن - تأثیر و تأثر داشته باشد؟ این دو جوهر به‌قدری با هم تفاوت دارند که پذیرفتن رابطهٔ علی میان آنها بسیار مشکل است. در دوران معاصر بیشتر فلاسفهٔ ذهن، ذهن را مادی دانسته‌اند؛ ولی همچنان علیت ذهنی را نیز نمی‌توانند به‌راحتی انکار کنند؛ زیرا بالاخره این پرسش پابرجاست که امور ذهنی - جوهر باشند یا نباشند - چگونه می‌توانند با بدن رابطهٔ علی داشته باشند؟ پس در هر حال، حل چنین مسئله‌ای - نسبت میان علیت ذهنی و علیت فیزیکی (بستار فیزیکی) - بسیار اهمیت دارد

۱. مراد از «علت کافی» با توجه به اصطلاح فلسفهٔ اسلامی، همان «علت تامه» است.

۲. مراد از «عدم تعین مضاعف» (Principle of non-overdetermination) در اصطلاح فلسفهٔ اسلامی، «عدم توارد عاملین علی معلول واحد» و در اصطلاح کلامی، «عدم اجتماع دو قادر بر مقدر واحد» است.

و به نوعی واکاوی مسئله ذهن و بدن به پاسخ درست به پرسش بیان شده ارتباط دارد. هر یک از دیدگاه‌های موجود تلاش کرده‌اند که پاسخی به این تعارض دهند. هم‌علیت امور ذهنی را بپذیرند و هم از قلمرو بستر فیزیکی خارج نشوند.

۳. امکان هوش مصنوعی قوی در هرکدام از راه‌حل‌های فلاسفه ذهن

۳-۱. دوگانه‌انگاری جوهری دکارتی

بستر فیزیکی نه تنها دوگانه‌انگاری دکارتی را نفی می‌کند؛ بلکه اصل امکان علیت ذهنی را نیز به نقد می‌کشاند؛ زیرا اگر قرار باشد همه امور فیزیکی تنها بر اساس قوانین و رویدادهای فیزیکی تبیین شوند، پس رویدادهای ذهنی نقشی علی و مستقل در تحقق رخدادهای فیزیکی نخواهند داشت. پس دوگانه‌انگاری دکارتی مسیری غیر از بستر فیزیکی و اغلب دیدگاه فلسفه ذهن را طی کرده است و اساساً به مبنای طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی باور ندارد. در ادامه پاسخی که دوگانه‌انگاری جوهری به حل تعارض گذشته می‌دهد، بیان می‌شود. بنا بر دیدگاه دوگانه‌انگاری در جوهر، ذهن امری متمایز و غیر از بدن است. آنان معتقدند که در جهان دو جوهر متفاوت و متمایز از هم وجود دارد؛ جوهری ذهنی و جوهری فیزیکی.

بنا بر این دیدگاه، گرچه ذهن و بدن از هم متمایز هستند؛ ولی با هم تعامل دارند و در یکدیگر تأثیر و تأثر می‌گذارند. این تعامل می‌تواند به این‌گونه باشد که اطلاعات حسی از جهان خارج از مغز به ذهن می‌رسد و سپس تصمیم‌ها درباره نحوه واکنش، از ذهن به مغز منتقل می‌شود. در این فرایند، بدن و مغز به خودی خود هیچ تصمیمی نمی‌گیرد (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۱۲۱ و دکارت، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸). دکارت با نظریه خودش مبنی بر وجود جوهری غیرمادی و مجرد و نفی بستر فیزیکی و یگانه‌انگاری، به تعارض میان علیت ذهنی و بستر فیزیکی پاسخ می‌دهد؛ به عبارت دیگر دکارت با ارائه نظریه دوگانه‌انگاری و پذیرش بُعد مجرد توانسته است به نوعی به تعارض موجود پاسخ دهد. در مقابل، هوش مصنوعی قوی - چه نشانه‌گرایی و چه پیوند‌گرایی - اساساً به بعد





غیرمادی باور ندارد. رویکرد وی در انسان‌شناسی، فیزیکی و مادی‌انگارانه است. همه ویژگی‌های ذهنی را اعم از استدلال و استنباط به امر مادی تحویل می‌برد. اساساً انسان را تک بعد و مادی می‌داند.

حال با چنین وضعیتی که میان دوگانه‌انگاری و مسئله هوش مصنوعی قوی وجود دارد، بدیهی است که بر اساس نظریه دوگانه‌انگاری، هوش مصنوعی قوی امکان نخواهد داشت. البته نه بدین دلیل که وجه عدم امکان در خود مسئله هوش مصنوعی قوی وجود داشته باشد؛ بلکه وجه عدم امکان به مبانی رویکرد دوگانه‌انگاری جوهری باز می‌گردد.

۲-۳. دوگانه‌انگاری جوهری صدرایی

صدرالمتألهین قائل به وجود دو بُعد مجرد و مادی در انسان است که البته بنا بر حرکت جوهری اشتدادی، می‌توان ایشان را نوعی یگانه‌انگار نیز به شمار آورد. این نظریه نیز اساساً مبتنی بر بستر فیزیکی نیست. وی معتقد است برای ارتباط میان بخش مجرد و مادی، احتیاج به هیچ واسطه‌ای جز مراتب خود نفس نیست. بر اساس حرکت جوهری اشتدادی، هويت و وجود هر چیزی قابل اشتداد است و مراتب مختلف آن شیء در اشتداد اتصالی، دارای وحدت اتصالی خواهد بود. بر اساس این وحدت اتصالی، شخصیت آن شیء و متحرک در طول حرکت و اشتداد در وجود، حفظ خواهد شد. نفس نیز در این حرکت جوهری اشتدادی خود، وحدتش را حفظ خواهد کرد و از میان مراتب گوناگونش، ماهیات متفاوت و مختلفی انتزاع می‌شود. نفس بنا بر ترکیب اتحادی ماده و صورت، با مرتبه بدن خود اتحاد وجودی دارد، ولو اینکه به لحاظ ماهوی، میان آنها تفاوتی باشد؛ زیرا ملاک وحدت و کثرت «وجود» است.

بر اساس دیدگاه ملاصدرا، نفسی که وجودی متحرک دارد و از مرتبه جسمانیت به مرتبه تجرد می‌رسد، بدین معناست که حد مرتبه جسمانیت را رها کرده و حدود مرتبه

بالا تر را به خود گرفته است. این نوع رها کردن و رفتن به مرتبه بالاتر برای نفس، این نکته را یاد آور می شود که دیگر نفس محدود و منحصر در مرتبه گذشته نیست و آماده حرکت به سوی مرتبه جدید و بالاتر است. البته کمالات مرتبه گذشته را از دست نمی دهد؛ بلکه صرفاً محدودیت ها را رها می کند، و اگر کمالی در مرتبه قبلی باشد، آن را همچنان همراه خود خواهد داشت. پس این سخن بدین معناست که نفس در عین اینکه مرتبه تجرد یافته است؛ اما مرتبه جسمانی را نیز به همراه خود دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۴۷۵ - ۴۷۸؛ ج ۸، صص ۶، ۱۳۶ - ۱۴۷ و ۲۶۰ و ج ۹، ص ۹۹).

تیین بیشتر رابطه نفس و بدن بر اساس جایگاه مزاج در حدوث نفس است. مزاج مبتنی و متوقف بر سطح پایه خودش یعنی عناصر و کیفیات چهارگانه است و نفس جسمانی نیز متوقف و مبتنی بر سطح پایه خودش یعنی مزاج است. تا زمانی که نفس پدید نیامده است، فقط سطح پایه پایینی بر بالایی تأثیر گذار است؛ اما از زمانی که نفس ایجاد شد، تأثیر گذاری متقابل خواهد شد؛ یعنی اینکه هم سطح پایه پایینی یعنی کیفیات چهارگانه بر مزاج و بعد بر نفس تأثیر می گذارد و هم نفس جسمانی که صورت مدبر است بر سطح پایه اثر گذار است. نفس جسمانی گرچه جوهری متمایز از سطح پایه یعنی بدن محسوس است؛ اما مستقل نیست و حتی نفس مجرد نیز مستقل نخواهد بود. در اینجا تفاوتی وجود دارد به جای اینکه مزاج که سطح پایه است، حافظ و نگه دارنده باشد، نفس نگه دارنده و حافظ و هدایت گر مزاج است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۰؛ ج ۸، ص ۲۸ و ج ۹، ص ۱۰). صدرالمآلهین نیز بر اساس مراتبی دانستن نفس انسانی، هم علیت ذهنی را می پذیرد و هم بستر فیزیکی؛ به عبارت دیگر ملاصدرا با تقریر خاصی که ارائه داد، هم به بُعد مجرد قائل است و هم به بُعد مادی و این به معنای پذیرش علیت ذهنی همراه با پذیرش بستر فیزیکی (بُعد مادی) است.

با توجه به نقش مزاج به دست می آید که در مسئله مدل سازی هوش انسانی و ایجاد هوش مصنوعی قوی بنا بر دیدگاه صدرا، مزاج یا بدن و جسم طبیعی موضوعیت ویژه ای دارد. اساساً طبق دیدگاه مزبور، بدن و جسم مصنوعی قابلیت تحقق و ایجاد هویتی





نوخاسته را ندارد؛ زیرا اگر نفس انسانی دقیقاً همان هویت نوخاسته دانسته شود، سطح پایه آن لزوماً بدن و جسم طبیعی یا همان مزاج است. صدرا معتقد است نفس جسمانی که مرتبه اول از مراتب نفس انسانی است لزوماً برخاسته از مزاجی خاص است و تبیین ایشان نشان می‌دهد که وی راهی جز مزاج برای ایجاد مرتبه اول نفس انسانی قائل نیست. طبیعی است که دیگر مراتب نفس انسانی اعم از مرتبه مجرد خیالی و مجرد عقلی متوقف بر این است که قبل از آنها، مرتبه جسمانی تحقق یافته باشد. پس از آنجا که صدرالمآلهین نفس انسانی را متوقف بر مرتبه‌ای جسمانی و طبیعی می‌داند، دیگر جسمی مصنوعی نمی‌تواند بنا بر حرکت جوهری اشتدادی منجر به نفسی انسانی گردد (برای مطالعه بیشتر: قاضی، ۱۴۰۲، فصل سوم و چهارم).

البته می‌توان محل نزاع را به گونه‌ای دیگر نیز بیان کرد: بر فرض بپذیریم که بر اساس حکمت صدرایی، مزاج و جسم و فرایندی طبیعی موضوعیتی در تحقق نفس انسانی نداشته باشد؛ اما با این حال نزاع همچنان پابرجاست؛ زیرا محققان هوش مصنوعی مدعی مادی‌انگاری حقیقت انسان هستند و به همین دلیل می‌گویند: می‌توان شرایط تحقق یک ماده طبیعی را به صورت مصنوعی نیز فراهم کرد؛ اما حکمت صدرایی به مجرد حقیقت انسان باور دارد. پس حتی در فرض پذیرش عدم موضوعیت ماده و فرایند طبیعی در مرتبه‌ای از مراتب انسانی، باز هم بر اساس حکمت صدرایی، هوش مصنوعی قوی امکان نخواهد داشت.

۳-۳. دوگانه انگاری ویژگی‌ها

مغز انسان جوهری فیزیکی است که انواع مختلفی از ویژگی‌ها را دارد؛ مثلاً میلیاردها عصب دارد، خون و ... دارد. این ویژگی‌ها هم فیزیکی است؛ اما افزون بر آنها ویژگی‌های دیگری نیز دارد که غیر فیزیکی هستند، مانند: آگاهی داشتن، باور داشتن، درد داشتن، محبت داشتن، نفرت داشتن. نام این نوع دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها را شبه پدیدارگرایی نامیده‌اند. توضیح اینکه ویژگی‌های فیزیکی مغز علت ویژگی‌های

غیرفیزیکی آن هستند؛ اما عکس این مطلب صحیح نیست؛ بدین معنا که تغییر و تأثیرپذیری ویژگی‌های فیزیکی مغز که از خارج است، سبب ایجاد ویژگی‌های غیرفیزیکی در آن می‌شود.

نکته این است ویژگی‌های غیرفیزیکی هیچ تأثیر و سببیتی در ویژگی‌های فیزیکی مغز ندارند. پس ویژگی‌های غیرفیزیکی از لحاظ علی‌خشی و بی‌تأثیرند (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۲). با توجه به آنچه گذشت، مسئله‌ای مهم باقی می‌ماند که چگونه رویدادهای فیزیکی مغز پدیده‌ای مثل آگاهی را به وجود می‌آورند؟ نحو وابستگی پدیده ذهنی به فیزیکی چگونه و چیست؟ همچنین بر اساس تعارضی که میان علیت ذهنی و بستار فیزیکی مطرح شد، آیا ویژگی‌های ذهنی می‌توانند بر جهان فیزیکی مؤثر باشند؟ اگر همچنان مبنای بستار فیزیکی و خودبسنندگی ماده را پذیرفته باشیم، ممکن نیست که ویژگی‌های ذهنی علت رویداد فیزیکی باشند؛ از این رو این امر منجر به بی‌اثری علی‌ویژگی‌های ذهنی خواهد شد. اگر هم ویژگی‌های ذهنی تأثیر بگذارد به دلیل وجود ویژگی فیزیکی همراه آن بوده است. پس همچنان علیت ذهنی انکارشده و تعارض حل نشده است. مسئله این است که بتوان میان علیت ذهنی و بستار فیزیکی جمع کرد؛ انکار یکی از آنها نمی‌تواند راه‌حلی برای تعارض موجود باشد.

درباره امکان و عدم امکان هوش مصنوعی قوی می‌توان به دو بیان اشاره کرد:

الف) عدم امکان هوش مصنوعی قوی: AI قوی به بعدی غیرمادی ولو جوهری نباشد باور ندارد و ذهن و حالات ذهنی را مادی می‌داند و ساخت AI قوی را با رویکرد مادی‌انگارانه به ذهن و حالات ذهنی پیش می‌برد؛ بنابراین نمی‌توان بر اساس رویکرد دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها، به امکان AI قوی معتقد شد و اساساً در چنین رویکردی، توانایی و ظرفیت امکان AI قوی وجود ندارد.

ب) امکان هوش مصنوعی قوی: از آنجا که ویژگی‌های غیرفیزیکی برآمده از امر فیزیکی هستند، همین نسبت را می‌توان در مغزی مصنوعی نیز پیاده و شبیه‌سازی کرد؛ از این رو بنا بر دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها، هوش مصنوعی قوی امکان خواهد داشت. در





این فرض می‌توان ویژگی‌های غیرفیزیکی را با نمادها و رمزهایی تعریف کرد که بر مغز مصنوعی تأثیرگذار و از آن تأثیرپذیر هستند.

۳-۴. رفتارگرایی

نظریات دوگانه‌انگاری بیان‌شده و این‌همانی (در ادامه بیان خواهد شد)، ذهن را یک شیء تلقی کرده‌اند. رویکرد دوگانه‌انگاری نگاهی متافیزیکی و غیرتحویلی به ذهن دارد و حالات ذهنی را به رشته‌های عصبی تحویل نمی‌برد؛ اما رویکرد این‌همانی کیفیات و حالات ذهنی را به رشته‌های عصبی تحویل می‌برد و نگرشی مادی‌انگارانه ارائه می‌دهد؛ اما رویکردهای کارکردگرایی (در ادامه بیان خواهد شد) و رفتارگرایی نگاهی متفاوت به ذهن و حالات ذهنی دارند و یکی ذهن و حالات آن را به مثابه کارکرد مغز و دیگری به منزله رفتار عمومی فرد قلمداد می‌کنند (هارت و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

راه‌حلی که رفتارگراها برای تعارض میان علیت ذهنی و بستار فیزیکی در نظر گرفته‌اند این است که مراد از ذهن و حالات ذهنی، همان رفتار است و میان ذهن و حالات آن با رفتار، نوعی این‌همانی وجود دارد. این دو رویکرد از آنجا که تلاش می‌کنند مفاهیم ذهنی را به سطح فعالیت‌های فیزیکی تقلیل دهند، نظریه ماده‌گرا هستند (تامپسون، ۱۳۹۵، ص ۵۸). رفتارگرایان نیز در قلمرو بستار فیزیکی عمل می‌کنند و مسئله ذهن و حالات آن را تحلیل می‌نمایند. بهترین راه‌حل این مشکل آن است که چنین قلمداد کنیم که واژگان مربوط به حالات ذهنی دیگران، در واقع معادل واژگان مربوط به رفتار بالفعل و بالقوه آنها باشد. در این صورت است که این واژگان معنا دار خواهند شد؛ زیرا رفتار افراد دیگر به وضوح قابل ارزیابی تجربی است (مسلین، ۱۳۹۵، ص ۵۹).

با توجه به آنچه بیان شد، برای توضیح بیشتر این دیدگاه و بررسی نسبتش با آگاهی می‌توان به چند مورد از ویژگی‌های آن اشاره کرد:

الف) مطرح‌نشدن مسئله ذهن و بدن: طبیعی است که وقتی ذهن و حالات ذهنی به

رفتار و عینیت آنها با رفتار تحویل برده می‌شود، دیگر مسئله‌ای به نام رابطه ذهن و بدن مطرح نخواهد بود. این گونه نیست که ذهن، رفتار را به وجود آورد؛ بلکه ذهن همان رفتار بدن است. پس با تحلیل عینیت میان ذهن و رفتار، مسئله دشوار رابطه ذهن و بدن برای همیشه حل خواهد شد (البته به شرطی که دیدگاه رفتارگرایی صحیح باشد).

ب) ذهن و حالات ذهنی غیرمجرد هستند: وقتی ذهن مندی همان مجموعه رفتارهای فرد باشد؛ از این رو پدیده‌ای مشهود و قابل رؤیت خواهد بود، نه نامرئی. طبق مادی بودن ذهن، بررسی آن به مبانی تحقیق‌پذیری تجربی سپرده می‌شود.

بر اساس رویکرد رفتارگرایی، رویکرد نشانه‌گرایی در هوش مصنوعی نیز ممکن نخواهد بود؛ زیرا نشانه‌گرایی تنها یک برنامه‌رایانه‌ای است که هیچ‌گونه رفتاری از خود نشان نمی‌دهد و حتی بالقوه نیز رفتاری را در خود ندارد. این همان اشکالی است که پیوندگراها به نمادگراها وارد کردند.

اما رویکرد پیوندگرایی بر اساس رفتارگرایی امکان دارد؛ زیرا پیوندگرا افزون بر اینکه در صدد مدل‌سازی فکر و هوش انسانی به صورت مصنوعی هست، مدعی تحقق رفتارهای هوشمندانه است. این ادعا همان ادعای رویکرد رفتارگرایی است؛ زیرا آنان بر این باورند که ذهن و حالات ذهنی با رفتارهای بالفعل و بالقوه، همسانی و این‌همانی دارند.

وقتی که رفتارگرایی معتقد است که ذهن و حالات ذهنی در انسان همان رفتارهای اوست، پس مدل‌سازی هوش و آگاهی انسانی (AI قوی) با مدل‌سازی رفتارهای هوشمندانه محقق خواهد شد؛ به عبارت دیگر درست است که محل نزاع در AI قوی مدل‌سازی رفتار هوشمندانه نیست و رفتارگرایی به رفتار هوشمندانه پرداخته است؛ اما نباید این نکته مهم را نادیده گرفت که رفتارگرایی، ذهن و حالات ذهنی را دقیقاً همان رفتار می‌داند، پس عملاً تعریف AI قوی بر اساس رفتارگرایی، مدل‌سازی رفتار خواهد شد.

یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که رویکرد رفتارگرایی در AI قوی در عمل



و واقع با آنچه اکنون در ذیل AI ضعیف تحقق یافته است، تفاوتی نخواهد داشت؛ اما با توجه به مبانی متفاوت خواهند شد. مسئله اصلی در این نظریه، «رفتار» است؛ همان طور که در این همانی ذهن و مغز «مغز طبیعی» و در کارکردگرایی ماشینی «کارکرد» است. توجه به این نکته در AI تأثیر بسزایی دارد؛ یعنی در رفتارگرایی باید رفتار مدل‌سازی شود و در این همانی باید مغز طبیعی و در کارکردگرایی باید کارکرد مدل‌سازی گردد. حال مدل‌سازی رفتار و کارکرد مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ اما مدل‌سازی مغز طبیعی غیر از هوش مصنوعی قوی است.

۳-۵. این همانی (ماتریالیسم تحویل‌گرا)

همان طور که از توضیحات درباره نظریه بستار فیزیکی روشن می‌شود، مناسب‌ترین رویکرد در فلسفه ذهن با نظریه بیان‌شده، این همانی ذهن و مغز است؛ زیرا خودبستگی ماده بر آن است که اگرچه ذهن بر جهان فیزیکی تأثیرگذار است؛ اما جهان فیزیکی علتی و رای خودش را نمی‌پذیرد، پس باید ذهن را نیز جزئی از جهان فیزیکی در نظر گرفت؛ بنابراین حالات ذهنی با حالات فیزیکی این همان خواهند شد. اساساً رخدادهای فراطبیعی و غیرفیزیکی خارج از محدوده علم هستند و تنها رخدادهای فیزیکی می‌توانند تأثیر علی بگذارند؛ به عبارت دیگر رخدادهای فیزیکی خودبسته و بسته هستند. پس اصل تمایز میان ذهن و مغز را نمی‌پذیرند (نریمانی، ۱۴۰۰، صص ۸۰-۹۰). مطالبی که در توضیح بستار فیزیکی داده شد، همگی در مرحله اول بیانگر رویکرد این همانی ذهن و مغز هستند و دیگر رویکردها پس از ارائه اشکال علیت ذهنی مطرح می‌شوند.

این نظریه همه امور ذهنی را به جوهرهای مادی و حالات آن تحویل می‌برد. این تعریف چیزی جز رویکرد فیزیکالیستی نیست. پس بر اساس این دیدگاه، عوامل فوق طبیعی و ماورایی نسبت به امور ذهنی هیچ نقشی نخواهند داشت و هر آنچه ذهن و آگاهی و حالات ذهنی نامیده می‌شود، همان رابطه‌های علی فیزیکی در میان رشته‌های عصبی است. این آگاهی از حس‌های ورودی تا خروجی‌های رفتاری به صورت



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۱)، پاییز ۱۴۰۲

آگاهانه و غیر آگاهانه، همه به روابط عصبی که ذهن وجود دارد، تحویل می‌رود (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۵۱؛ مسلین، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹). بنا بر این دیدگاه، انسان بخشی از عالم ماده و طبیعی است و به همین دلیل برای تبیین آگاهی و ذهن در او باید حتماً به تبیینی مناسب و صحیح از عالم ماده و ساختار طبیعی آن رسید. در این تبیین، روابط ماورایی و غیر طبیعی و غیر فیزیکی نباید نقش و دخالتی داشته باشند.

۳-۵-۱. اشکال بر این همانی

این راهبرد نیز در حل تعارض میان علیت ذهنی و بستار فیزیکی موفق نیست. اینکه چرا این رویکرد نمی‌تواند به تعارض بیان‌شده پاسخی درخور دهد، به مسئله دشوار آگاهی باز می‌گردد که اساساً هویتی غیر فیزیکی دارد با ویژگی‌هایی، همچون هستی‌شناسی اول‌شخص، کیفی بودن، ساختار پدیداری داشتن. درباره این مسئله در فصل چهارم، گفتار اول بحث خواهد شد.

بر اساس رویکرد این همانی ذهن و مغز، هم نشانه‌گرایی و هم پیوند‌گرایی امکان خواهد داشت؛ ولی AI قوی ممکن نخواهد بود.

امکان نشانه‌گرایی: گرچه نظریه این همانی مدعی انحصار ذهن در مغز طبیعی است؛ اما نشانه‌گرایی هم تفسیری برای همین مغز طبیعی است. پس این دو رویکرد با هم سازگار خواهند بود.

امکان پیوند‌گرایی: اگرچه پیوند‌گرایی با نشانه‌گرایی تفاوت دارند، هر دو در اینکه تفسیری برای مغز طبیعی هستند، و ذهن و حالات ذهنی را به همان مغز تحویل می‌برد و این همان می‌دانند، اشتراک دارند؛ از این رو پیوند‌گرایی هم با این همانی ذهن و مغز سازگار است.

عدم امکان AI قوی: از آنجا که AI قوی مدعی مدل‌سازی ذهن و آگاهی در غیر از مغز طبیعی است و نظریه این همانی مدعی انحصار ذهن و آگاهی در مغز طبیعی است، این دو نظریه با یکدیگر سازگار نیستند و از این همانی نمی‌توان به AI قوی رسید. البته





می‌توان بیانی دیگر از این همانی ارائه داد مبنی بر اینکه مراد از این نظریه، انحصار ذهن در مغز طبیعی نیست، بلکه انحصار و این همانی ذهن با مغزی فیزیکی است، خواه طبیعی باشد و خواه مصنوعی. طبق این بیان بنا بر این همانی، می‌توان از امکان هوش مصنوعی قوی سخن گفت و به‌نوعی روشن‌ترین فرض امکان هوش مصنوعی قوی بر اساس این همانی ذهن و مغز رخ خواهد داد.

۳-۶. کارکردگرایی ماشینی

بر اساس بستر فیزیکی، نظریه این همانی ذهن و مغز تأیید می‌شود؛ اما پس از ایراد اشکالات پرشمار، از جمله مسئله علیت ذهنی، یکی از رویکردهایی که در فضای فلسفه ذهن غلبه می‌کند، رویکرد کارکردگرایی ماشینی است. این رویکرد بر آن است که با توجه به مسئله تحقق چندگانه، با حفظ و پذیرش بستر فیزیکی، واقعیت علیت ذهنی و نیز استقلال و خودمختاری‌اش را نیز حفظ کند و پاسخی به تعارض میان پذیرش علیت ذهنی و بستر فیزیکی داده باشد. بنا بر کارکردگرایی ماشینی هیچ رویداد ذهنی، رویداد مکانیکی نیست؛ اما می‌تواند از طریق یک یا چند رویکرد مکانیکی محقق شود؛ به عبارت دیگر مصادیق ویژگی‌های ذهنی این همان با مصادیق ویژگی‌های فیزیکی هستند (نریمانی، ۱۴۰۰، صص ۸۰-۹۰).

کارکردگرایان همانند رفتارگرایان تحلیلی ذهن را مفهومی به مثابه یک شیء یعنی جوهری منطقی نمی‌دانند؛ بلکه آن را کارکرد می‌دانند. مطابق دیدگاه کارکردگرایان، آگاهی که یک حالت ذهنی است، امری انتزاعی قلمداد می‌شود که البته محصول کنش‌های مغز است. کارکرد با توجه به این توضیح غیرمادی است؛ زیرا حیثیتی مفهومی دارد و این مفهوم هم از نوع کنش‌های مغز به دست می‌آید. کارکردگرایان معتقدند ذهن همان کارکردهایی است که از خود، به صورت‌های گوناگون نشان می‌دهد. این فعالیتی که ذهن انجام می‌دهد همچون رایانه‌ای است که از طرفی ورودی‌هایی حسی دارد و مدرکات را دریافت می‌کند و در ادامه خروجی‌هایی بر

اساس همان ورودی‌ها از خود بروز می‌دهد (مسلین، ۱۳۹۵، ص ۷۹).

قائلان به این دیدگاه، کارکردگرایی را مجموعه ساختار فیزیکی پرشماری می‌دانند که حالات ذهنی یکسانی را حاصل می‌کند و از این رو دیگر برای آنها تفاوتی ندارد آنچه این کارکردها را ایجاد می‌کند، دستگاه عصبی انسان است و یا ماشینی مکانیکی (هارت و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۷۷). این خود شاهدهی بر آن است که بر طبق این دیدگاه می‌توان به AI قائل شد؛ بنابراین کارکردگراها طبیعتاً تحقق چندگانه حالات ذهنی را می‌پذیرند و نباید ذهن مندی فقط به انسان گره بخورد. پس کارکردگرایی این امتیاز را نسبت به این‌همانی خواهد داشت که ذهن مندی را با دستگاه‌های فیزیکی کاملاً متفاوت با انسان ممکن می‌داند؛ اما این‌همانی ذهن را منحصر در مغز می‌داند (مسلین، ۱۳۹۵، ص ۸۱).

مطابق دیدگاه کارکردگرایان، آگاهی کارکردی با مفهوم انتزاعی و مابعدالطبیعی است. ذهن مندی حاصل کارهایی است که در واحدهای کوچک مغز انجام می‌گیرد. همه هدف رایانه‌ها محاسبه کارکردها است؛ یعنی اینکه ورودی خاصی را می‌گیرد و آن را از طریق انجام مجموعه‌ای از مراحل جداگانه‌ای که نیازمند هوش نیستند، به خروجی تبدیل می‌کند. کارکردگرایی حالات ذهنی را همان نرم‌افزار رایانه می‌داند. مراد از حالت نرم‌افزاری مرتب کردن یک رشته اطلاعات توسط رایانه است. این حالت در تقابل با حالات سخت‌افزاری رایانه، همانند حالات الکترومغناطیسی مدارهای معینی است که می‌توان آن را با حالات عصبی مغز قیاس کرد (لو، ۱۳۸۹، ص ۵۷).

۳- ۶- ۱. حل مشکل رابطه ذهن و بدن

از آنجا که یکی از مسائل بسیار مهم در فلسفه ذهن، رابطه ذهن و بدن است، کارکردگرایی با تبیینی که از دیدگاه خود ارائه می‌دهد (ادراکات حسی و چگونگی واکنش‌های مغز روی آنها و مکانیسم رفتار خروجی در فرایندی به هم پیوسته)؛ یعنی یگانه‌انگاری ذهن و بدن، البته به این گونه که ذهن همان کارکرد مغز است، دیگر جایی برای دوگانه‌انگاری و ایجاد مسئله ذهن و بدن باقی نمی‌گذارد.





۳- ۶- ۲. تلاش برای شبیه‌سازی ذهن

این دیدگاه به بازسازی ذهن توجه بسیار زیادی دارد. فرایندهای ذهنی را به زبان داده‌ها و کدهای قابل بازخوانی ترجمه می‌کند تا سرانجام بتواند چنین کارکردی را در هر ماشین پیچیده‌ای تحقق بخشد. این دیدگاه درصدد آن است که ثابت کند انسان ماشینی است با کارکرد ذهن‌مندی و آگاهی و لذا می‌توان ماشینی ساخت که کارکرد ذهن انسان را داشته باشد؛ بنابراین طبق این رویکرد، تحقق AI دور از دسترس نیست بلکه طراحی و ساخت مغزی مصنوعی که البته کارکردی آگاهانه دارد، یکی از اهداف اصلی کارکردگرایان است (مسلین، ۱۳۹۱، ص ۲۱۷؛ لو، ۱۳۸۹، ص ۲۵۶).

از آنجا که نشانه‌گرایی، ذهن را یک ابررایانه می‌داند یک زبانی نمادی و صوری دارد و در پی تعامل ذهن با جهان خارج نیست و نظریه‌اش چنین ظرفیتی ندارد؛ همان‌طور که پیوندگراها گفته‌اند؛ از این رو به نظر می‌رسد در برخی کارکردها با نظریه کارکردگرایی ماشینی سازگاری نداشته باشد.

اما پیوندگرایی با توجه به تعریفی که برای آن بیان شد کاملاً منطبق با کارکردگرایی ماشینی است. بر همین اساس است که هوش مصنوعی قوی نیز ممکن خواهد بود؛ زیرا کارکردگرایی مدعی تحقق چندگانه حالات ذهنی است و هوش مصنوعی قوی نیز همین مدعا را دنبال می‌کند.

۳-۷. نخواستگرای^۱

نخواستگرای به نوعی همان دوگانه‌انگاری ویژگی‌هاست که به صورت مجزا به مثابه دیدگاهی مطرح شده است. این دیدگاه نیز درصدد است که به تعارض میان پذیرش علیت ذهنی و بستار فیزیکی پاسخ دهد. همان‌طور که در ادامه روشن خواهد شد، این نظریه نیز بستار فیزیکی را می‌پذیرد و با این پیش‌فرض در پی حل تعارض است.

1. Emrgentism

نظریهٔ نوحاسته‌گرایی با توجه به دیدگاه‌های رقیب بهتر شناخته می‌شود. این نظریه رویکردی میان نظریات تحویلی اصالت فیزیکی و غیرفیزیکی قرار دارد. در یک سوی این نظریه، نظریهٔ مکانیستی و سیستمی اصالت فیزیکی قرار دارد و در سوی دیگر، نظریهٔ دوگانه‌انگاری دکارتی. نظریهٔ نوحاسته‌گرایی از سویی، نگاه اصالت فیزیکی را می‌پذیرد و از سوی دیگر، نگاه تحویلی آن را مردود می‌داند؛ یعنی نظریهٔ مورد بحث، با پذیرش اصول فیزیکالیستی، قصد ندارد هویت‌های غیرفیزیکی را نادیده بگیرد. بر اساس دیدگاه نوحاسته‌گرایی، امور نوحاسته همان امور غیرفیزیکی است (موسوی، ۱۳۹۶، ص ۳۴۶).

۳-۷-۱. نوحاسته‌گرایی، راهی میانه

تبیین فیزیکالی که در علوم فیزیکی رشد پیدا کرد، برای تحلیل رفتار کل سیستم، به تبیینی مکانیستی دربارهٔ ویژگی‌های بخش‌های سیستم متوسل می‌شود. در این نوع نگاه، گاهی نمی‌توان بر اساس سیستم مکانیستی، برخی پدیده‌ها را تبیین کرد. همین مسئله سبب شد تا مخالفان این نوع رویکرد اشکالاتی را مطرح کنند و حتی مستشکلان بیان داشتند که پدیده‌ها محصول سیستم‌های غیرفیزیکی‌اند. این گونه بود که دوگانه‌انگاران دکارتی، تبیین توانایی‌های علی در قالب فرایندهای مکانیسمی در مغز را رد کردند و به جای آن پدیده‌های ذهنی را محصول جواهر ذهنی یا مجرد دانستند. در این حین، تضاد شدیدی میان این دو رویکرد رخ داد. اشکال اصلی این بود که رویکرد فیزیکالیستی برای تبیین پدیده‌های ذهنی کفایت نمی‌کرد. البته گفتنی است که مستشکلان مدعی نبودند که یک سیستم فیزیولوژیک از عناصر مادی تشکیل نشده است؛ بلکه آنها بر این باور بودند که ویژگی‌های ذهنی را نمی‌توان به سیستم فیزیکالی تحویل برد.

پس از این تقابل بود که رویکرد نوحاسته‌گرایی سر برآورد که نه تحویل‌گرا بود و نه به دوگانه‌انگاری تمایل داشت. اینان از سویی نمی‌خواستند که امور نوحاسته را به هویت‌های مجرد نسبت دهند و از سوی دیگر، در تقابل با نگاه تحویلی، هویت‌های تازه‌ای که متفاوت با هویت‌های فیزیکی بود را رد نمی‌کردند. آنها بر این باورند که





نحوه‌ای از ارتباط میان اجزای سیستم سبب ایجاد ویژگی نخواستہ شده است. سیستم‌های فیزیکی از امر مجرد غیر فیزیکی تشکیل نشده است؛ ولی نگاه تحویلی نیز صحیح نیست (عموسلطانی‌فروشان، ۱۴۰۰، فصل دوم). یکی از ویژگی‌های مهم نخواستہ گرای، وابستگی به سطح پایه است. مراد این است که اگرچه ویژگی‌های نخواستہ به ویژگی‌ای سطح پایه قابل تحویل نیست، به آن وابسته است؛ زیرا آنان به اصالت فیزیک معتقد هستند. اینکه هویت نخواستہ از چیزی هر چند مادی پدید می‌آید، حدود مرزی با دو گانه‌انگاری جوهری خواهد داشت؛ زیرا ویژگی‌ها در دو گانه‌انگاری، برخاسته از جوهر غیر فیزیکی است (خوشنویس، ۱۳۸۹، فصل اول).

مطابق دیدگاه نخواستہ‌گرایان، ذهن ویژگی و توانایی ارگانیک بشری است که در طول روند تکاملی، نخواستہ شده است. بر اساس دیدگاه نخواستہ‌گرای، مغز و ذهن و نیز حالات مغزی با حالات ذهنی یکسان نیستند؛ البته بین مغز و ذهن تفاوت چندانی نیز وجود ندارد؛ زیرا حالات ذهنی وابسته به حالات مغزی‌اند (عموسلطانی‌فروشان، ۱۴۰۰، ص ۱۰۱). از آنجا که نخواستہ‌گرای نیز همان دو گانه‌انگاری و ویژگی‌هاست، امکان هوش مصنوعی قوی در آن نیز همانند دو گانه‌انگاری و ویژگی‌ها تبیین خواهد شد.

۳-۸. حذف‌گرایی

نظریه ماتریالیسم حذف‌گرا که حذف‌گرایی^۱ نیز نامیده می‌شود، در حدود نیم قرن پیش، توسط پاول فیرابند^۲ و ریچارد رورتی^۳ ارائه شد و در زمان معاصر، فلاسفه‌ای چون پاول چرچلند^۴ و پارتیشیا چرچلند^۵ از آن جانب‌داری می‌کنند (Atmstrong, 1999, p. 91).

1. Eliminativism
2. Paul Feyerabend
3. Richard Rorty
4. Paul Churchland
5. Patricia Churchland

پاسخی که حذف گراها به تعارض میان علیت ذهنی و بستار فیزیکی می‌دهند، پاک کردن صورت مسئله و اشکال است؛ یعنی اینان بر این باور هستند که اساساً ذهن و حالات ذهنی وجود ندارند و هرچه هست امر فیزیکی است. ماتریالیست‌های تحویل‌گرا معتقدند که تناظری یک‌به‌یک میان حالات ذهنی و مغزی وجود دارد؛ اما ماتریالیست‌های حذف‌گرا مدعی هستند که چیزی با عنوان باور، میل، قصد و دیگر حالات ذهنی اصلاً وجود ندارد و این واژگان را باید از هر گفتمانی حذف کرد (دیویس، ۱۳۹۰، ص ۵۱). با توجه به این سخن آنها، دیگر لازم نیست از رابطه ذهن و بدن حرفی زد؛ زیرا اصولاً ذهنی نداریم تا بخواهد با بدن مرتبط باشد؛ بلکه هرچه هست همان اندام مادی و مغز است که طبق کنش‌های عصبی مغز، کار خودش را انجام می‌دهد. دیگر نباید از تحویل حالات ذهنی به مغزی و مادی سخن گفت و فقط آنچه وجود دارد، فعالیت‌های عصبی مغز است.

از آنجا که قائلان به AI قوی مدعی الگوسازی هوش انسانی هستند و ماتریالیسم حذف‌گرا از اساس منکر وجود ذهن و حالات ذهنی است، پس از نگاه اینان AI قوی امکان ندارد.

اما می‌توان به شیوه‌ای دیگر نیز مسئله را بررسی کرد که حذف گراها ذهن و حالات ذهنی را نفی می‌کنند و فقط مغز و فرایندهای عصبی را می‌پذیرند، طبق این نظر چه اشکالی دارد که بتوانند مدعی ساخت انسانی مصنوعی شوند؟! بدین صورت که همان مغز و فرایندهای عصبی را به شیوه مصنوعی شبیه‌سازی کنند.

رویکرد نشانه‌گرایی در AI که زبان ذهن را همانند زبان رایانه، زبانی صوری و نمادین می‌داند طبیعتاً طبق حذف‌گرایی ممکن خواهد بود؛ مگر اینکه آنچه حذف‌گرا مدعی حذف و نفی آن است، همین زبان صوری و نمادین باشد. رویکرد پیوند‌گرا نیز به همین شیوه تحلیل می‌گردد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت به دست می‌آید که درباره نسبت رویکردهای مختلف به ذهن با امکان





هوش مصنوعی قوی، دیدگاه‌های یکسانی وجود ندارد.

دو گانه‌انگاران جوهری دکارتی به دلیل پذیرش بعد غیرمادی نمی‌توانند مدعی امکان هوش مصنوعی قوی باشند؛ زیرا اساس هوش مصنوعی قوی بر پذیرش بستر فیزیکی است.

بنا بر دیدگاه صدرالمتألهین، مزاج یا بدن و جسم طبیعی موضوعیت ویژه‌ای دارد. تبیین ایشان نشان می‌دهد که وی راهی جز مزاج برای ایجاد مرتبه اول نفس انسانی قائل نیست. پس از آنجا که صدرالمتألهین، نفس انسانی را متوقف بر مرتبه‌ای جسمانی و طبیعی می‌داند؛ از این رو دیگر جسمی مصنوعی نمی‌تواند بنا بر حرکت جوهری اشتدادی به نفسی انسانی منجر گردد.

دو گانه‌انگار ویژگی‌ها با دو بیان متفاوت می‌تواند، هم مدعی امکان هوش مصنوعی قوی باشد و هم مدعی عدم امکان آن؛ زیرا هرچند ویژگی‌ها را غیرفیزیکی می‌داند؛ اما مبتنی بر ماده و مغز تلقی می‌کند و از سوی دیگر، می‌توان همین ویژگی‌های غیرفیزیکی را به نماد و رمز تعریف کرد که در هوش مصنوعی قوی بسیار محل بحث است. رفتارگرا نمی‌تواند رویکرد نشانه‌گرایی را مدعی باشد؛ ولی می‌تواند پیوندگرایی و نیز امکان هوش مصنوعی قوی را مدعی باشد. رفتارگراها ذهن را همان رفتار می‌دانند. پس با مدل‌سازی رفتار، هوش مصنوعی قوی رخ خواهد داد. در حال حاضر نیز توانسته‌اند رفتار را مدل‌سازی کنند.

ماتریالیست تحویل‌گرا نیز با دو بیان متفاوت می‌تواند، هم از امکان و هم عدم امکان هوش مصنوعی قوی دفاع کند. اگر مدعای آنها انحصار ذهن در مغز باشد، هوش مصنوعی قوی امکان نخواهد داشت و اگر مغز یک نمونه از ذهن و حالات ذهنی باشد، می‌توان نمونه دیگر همچون هوش مصنوعی نیز جایگزین مغز کرد که طبق آن هوش مصنوعی قوی رخ خواهد داد.

کارکردگرایی ماشینی در برخی کارکردها نمی‌تواند رویکرد نشانه‌گرایی را محقق کند؛ ولی رویکرد پیوندگرایی و هوش مصنوعی قوی را می‌تواند محقق کند؛ زیرا

کارکردگرایی در پی کارکردهای عملی است و هوش مصنوعی قوی نیز تحقق همین کارکردهای عملی است.

نوخاسته گرا نیز، نوعی دوگانه‌انگار ویژگی‌هاست؛ از این رو همانند او تحلیل می‌گردد.

حذف گرا، اساساً چیزی به عنوان ذهن و حالات ذهنی را نمی‌پذیرد که در پی مدل‌سازی آن رود. البته اگر ذهن و حالات ذهنی را حذف کنند، می‌توانند به راحتی از امکان هوش مصنوعی قوی سخن بگویند؛ زیرا در فرض بیان‌شده مدل‌سازی مغز و کنش و واکنش‌های آن در شیء مصنوعی هم‌اکنون نیز تا حدودی رخ داده است.





فهرست منابع

- تامپسون، مل. (۱۳۹۵). آشنایی با فلسفه ذهن (مترجم: مهران داوور، چاپ اول). تهران: نقش و نگار.
- چرچلند، پاول. (۱۳۸۶). ماده و آگاهی (مترجم: امیر غلامی، چاپ اول). تهران: نشر مرکز.
- خوشنویس، یاسر. (۱۳۸۹). انواع ویژگی‌های ذهنی و تمایز ذهنی - فیزیکی. نقدونظر، ۱۵(۵۷)، صص ۲۲-۵.
- دکارت، رنه. (۱۳۷۱). اصول فلسفه (مترجم: منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ دوم). تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۱). تأملات در فلسفه اولی (مترجم: احمد احمدی، چاپ سوم). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- هارت، ویلیام. (۱۳۸۱). فلسفه نفس (مترجم: امیر دیوانی، چاپ اول). قم: انتشارات صداوسیما.
- دیویس، مارتین. (۱۳۹۰). فلسفه ذهن (مترجم: مهدی ذاکری، چاپ اول). تهران: انتشارات حکمت.
- راسل، استوارت جی؛ نوروینگ، پیتر. (۱۳۹۱). AI راهبردی نوین (مترجم: دکتر حسین حاج رسولیها، چاپ اول). تهران: نیاز دانش.
- صدرالمآلهین. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۳، ۸ و ۹، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث.
- طهماسبی، محمدرضا. (۱۳۸۵). رهیافت‌های بنیادین در هوش مصنوعی. حکمت و فلسفه، ۲(۶)، صص ۴۷-۲۵.
- عباس‌زاده جهرمی، محمد. (۱۳۹۰). مقایسه تطبیقی ذهن و AI (چاپ اول). تهران: بنیاد پژوهشی فرهنگ پیما غدیر.
- عموسلطانی‌فروشانی، محمدمهدی. (۱۴۰۰). بررسی رابطه نفس و بدن از منظر حکمت متعالیه و نواخته‌گرایی (چاپ اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

قاضوی، سیدمحمد. (۱۴۰۲). بررسی انتقادی مبانی و لوازم انسان‌شناختی هوش مصنوعی قوی از منظر حکمت متعالیه (استاد راهنما: احمد واعظی). رساله دکتری. دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، دانشکده فلسفه اخلاق، گروه فلسفه و کلام.

لو، جاناتان. (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن (مترجم: امیر غلامی، چاپ دوم). تهران: نشر مرکز.

مسلمین، کیت. (۱۳۹۱). درآمدی به فلسفه ذهن (مترجم: مهدی ذاکری، چاپ دوم). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مسلمین، کیت. (۱۳۹۵). فلسفه ذهن از کتاب فهم فلسفه (مترجم: مهدی ذاکری، چاپ دوم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

موسوی، هادی. (۱۳۹۶). مسئله نفس و بدن در حکمت صدرائی با نگاهی به نوخاسته‌گرایی (چاپ اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

نریمانی، نیما. (۱۴۰۰). بستار فیزیکی و استدلال به سود طبیعت‌گرایی؛ بررسی انتقادی پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۲۳ (۹۰)، صص ۷۳-۱۰۲.

Atmstrong, D. M. (1999). *The Mind-Body problem: an opinionated introduction*. Boulder: Westview Press.

Dreyfus, Hubert L & Dreyfus, Stuart E. (1992). *Making A Mind Versus Modelling The Brain: Artifical Intelligence Back At A Branch-Point. The Philosophy of Artifical Intelligence* (Bu Margaret A. Boden, Ed.). Oxford: Oxford University Perss.

Graham, George. (1993). *Philosophy of Mind: An Introduction*. Oxford & Cambridge: Blackwell.

Newell, Alen & Simon, Herbert A. (2006). *Computer Science as Rmpirical Inquiry: Symbols and Search*. Website: David J. Chalmers. Part.

Russell, S & Norvig, P. (2003). *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Pearson Education International.



References

- Abbaszadeh Jahromi, M. (1390 AP). *A comparison of the Mind and AI* (1st ed.). Tehran: Peyman Ghadir Cultural Research Foundation. [In Persian]
- Amoo-Soltani Forushani, M.M. (1400 AP). *A study of the soul-body relation from the perspective of the Transcendent philosophy and emergentism* (1st ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Armstrong, D. M. (1999). *The Mind-Body problem: an opinionated introduction*. Boulder: Westview Press.
- Churchland, P. (1386 AP). *Matter and Consciousness* (A. Gholami, transl., 1st ed.). Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
- Davis, M. (1390 AP). *Philosophy of Mind* (M. Zakeri, transl., 1st ed.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
- Descartes, R. (1371 AP). *Principles of Philosophy* (M. Sanei Darrebidi, transl., 2nd ed.). Tehran: Al-Huda International Publications. [In Persian]
- Descartes, R. (1381 AP). *Meditations on First Philosophy* (A. Ahmadi, transl., 3rd ed.). Tehran: Samt. [In Persian]
- Dreyfus, H. L. & Dreyfus, S. E. (1992). Making a Mind versus Modelling the Brain: Artificial Intelligence Back At a Branch-Point. In *The Philosophy of Artificial Intelligence* (M. A. Boden, ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Graham, G. (1993). *Philosophy of Mind: An Introduction*. Oxford & Cambridge: Blackwell.
- Hart, W. (1381 AP). *Philosophy of the mind* (A. Divani, transl., 1st ed.). Qom: IRIB Publications. [In Persian]
- Khoshnevis, Y. (1389 AP). Varieties of mental properties and the mental-physical distinction. *Naqd va Nazar* 15(57), pp. 5-22. [In Persian]
- Lowe, J. (1389 AP). *An introduction to philosophy of mind* (A. Gholami, transl., 2nd ed.). Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
- Maslin, K. (1391 AP). *An Introduction to Philosophy of Mind* (M. Zakeri, transl., 2nd ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]



- Mousavi, H. (1396 AP). *The soul-body problem in Sadraean philosophy with a view of emergentism* (1st ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Narimani, N. (1400 AP). Physical closure and the argument for naturalism: a critical examination. *Philosophical theological research* 23(90), pp. 73-102. [In Persian]
- Newell, A. & Simon, H. A. (2006). *Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search*. Website: David J. Chalmers. Part.
- Qazavy, S. M. (1402 AP). *A critical study of the foundations and anthropological implications of strong artificial intelligence from the perspective of the Transcendent philosophy*. [Doctoral dissertation, Baqir al-Olum University]. [In Persian]
- Russell, S & Norvig, P. (2003). *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Pearson Education International.
- Russell, S. J. & Norvig, P. (1391 AP). *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (H. Hajj-Rasouliha, transl., 1st ed.). Tehran: Niaz-e Danesh. [In Persian]
- Şadr al-Muta'allihīn, M. (1981). *Al-Hikmat al-muta'aliya fi l-asfār al-'aqliyyat al-arba'ā* (Vols. 3, 8, 9, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Tahmasbi, M. R. (1385 AP). Fundamental approaches in artificial intelligence. *Wisdom and philosophy*, 2(6), pp. 25-47. [In Persian]
- Thompson, M. (1395 AP). *Teach Yourself Philosophy of Mind* (Mehran Davar, trans., 1st ed.). Tehran: Naghsh-o-Negar. [In Persian]



Harmony of Faculties and Ideas on the Beautiful and the Sublime: The Foundation of the Pedagogical Aspects of Kant's Third Critique¹

Farideh Afarin¹ 

1. Associate professor, Department of Art Research, Faculty of Art, University of Semnan, Semnan, Iran.

Email: f.afarin@semnan.ac.ir; Orcid: 0000-0001-9926-869x



Abstract

This article employs the descriptive-analytical method and explores the interplay of faculties and ideas associated with the beautiful and the sublime to investigate the pedagogical dimensions of Kant's third critique. The educational implications of the beautiful and the sublime for human talents and faculties will be explored. The human-centric aspect of the third critique is illuminated through a range of pedagogical (*Bildung*) ideas and aspects connected to the beautiful and the sublime. These include nurturing faculties and the soul, fostering the soul in the presence of natural and artistic beauties, relying on rational ends, and establishing harmony between understanding and imagination in relation to the beautiful. Additionally, the article delves into forming a conception of the whole in the mathematical sublime, achieving harmony between reason and imagination, finding consolation and sympathy in such experiences,

1. **Cite this article:** Farideh. A. (2023). Harmony of Faculties and Ideas on the Beautiful and the Sublime: The Foundation of the Pedagogical Aspects of Kant's Third Critique. *Naqd va Nazar* 28(111), pp. 190-223. <https://doi.org/10.22081/JPT.2023.66781.2044>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom Iran.) * **Type of article:** Research Article

* **Received:** 19/06/2023 • **Revised:** 29/09/2023 • **Accepted:** 18/10/2023 • **Published online:** 14/01/2024

© Author(s)



and developing faculties through harmony amidst their strongest disharmonies concerning the dynamic sublime. It further discusses nurturing faculties in alignment with the development of natural and moral talents unique to the human species, whether in direct or indirect connection to ideas. The article also touches on preliminary moral training in harmony with the moral ideal related to the human end and preparedness for sociability based on the pleasure derived from the beautiful and the recovered sublime harmony with others. Other aspects covered include disciplining one's taste, recognizing common sense as the foundation for comparing judgments, and correcting errors in judgments regarding beauty and sublimity. The article concludes by advocating for the promotion and enhancement of faculties engaged in encounters with the beautiful and the sublime.

Keywords

The beautiful, the sublime, harmony of psychological faculties, study of human nature.

هماهنگی قوا و ایده‌ها در امر زیبا و والا:

مبنای ابعاد تربیتی نقد سوم کانت^۱

فریده آفرین^۱

۱. دانشیار، گروه پژوهش هنر، دانشکده هنر، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.
 Email: f.afarin@semnan.ac.ir; Orcid: 0000-0001-9926-869x




چکیده

هدف مقاله این است که با روش توصیفی-تحلیلی با مبنا قراردادن هماهنگی و پرورش قوا و بحث ایده در امر زیبا و والا، ابعاد تربیتی نقد سوم کانت بررسی شود. طیف معانی و ابعاد تربیتی-بیلدونگی مرتبط با امر زیبا و والا، مانند پرورش قوا و روح، پرورش روح در معیت زیبای طبیعی و هنری، تکیه به غایت عقلانی و هماهنگی فاهمه-تخیل در امر زیبا، شکل‌گیری تصویری از کل در امر والای ریاضی و هماهنگی عقل-تخیل، تسلائی خاطر و همدلی در چنین تجربه‌ای، پرورش قوا بر مبنای هماهنگی در شدیدترین ناهماهنگی آنها در امر والای پویا، پرورش قوا در راستای پرورش استعدادهای طبیعی و اخلاقی ویژه نوع انسان در ارتباط غیرمستقیم و مستقیم با ایده‌ها، تربیت مقدماتی اخلاقی در راستای ایدئال اخلاقی در ارتباط با غایت انسان و آمادگی برای جامعه‌پذیری بر مبنای لذتی که می‌توان در زیبا و در هماهنگی باز یافته والا با دیگران برد، انضباط ذوق، حس مشترک به مثابه زمینه مقایسه احکام با یکدیگر و تصحیح خطاهای حکم زیبا و والا، نیز ارتقا و کمال قوای دخیل در امر زیبا و والا در مواجهه‌های مختلف، پیامدهای تربیتی امر زیبا و والا را در مسیر استعدادهای قوای نوع انسان پی می‌گیرد و وجه انسان‌شناختی نقد سوم را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

امر زیبا، امر والا، هماهنگی قوا، ایده، انسان‌شناسی.

۱. **استناد به این مقاله:** آفرین، فریده. (۱۴۰۲). هماهنگی قوا و ایده‌ها در امر زیبا و والا: مبنای ابعاد تربیتی نقد سوم کانت، نقدو نظر، ۲۸(۱۱۱)، صص ۱۹۰-۲۲۳. <https://doi.org/10.22081/JPT.2023.66781.2044>


 نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان
 تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۷/۰۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴



مقدمه

شاید اگر پیامدهای تربیتی نقد سوم را از خلال معانی شش گانه مفهوم بیلدونگ در زبان آلمانی مطالعه کنیم، نتیجه بخش تر باشد. آنها عبارت اند از:

دلالت نظری-معرفتی: آموزش و تعلیم که انتقال اطلاعات و قدرت بخشیدن به قوای نظری انسان است و در زبان آلمانی معادل Erziehung^۱ در نظر گرفته می شود.

دلالت اخلاقی-رفتاری: پرورش و تربیت که معمولاً معطوف به عواطف، استعدادها و قوای عملی انسان است.

دلالت تمدنی: جامعه، تمدن و فرهنگ که مستقل از اراده انسان است و سوزدها برخاسته از آنها هستند و در زبان آلمانی معادل kultur و zivilisation^۲ هستند.

دلالت هنری-الهیاتی: شکل دادن و صورت بخشی که در زبان انگلیسی معادل Formation است.

دلالت طبیعی: شکل گیری، تشکل و ساختن که بیشتر معطوف به رشد در گیاهان است.

دلالت کشاورزی: کاشتن و کشت و زرع که بیشتر معطوف به کاشتن و پرورش گیاهان از سوی انسان است و در زبان انگلیسی معادل cultivation است (اردبیلی، ۱۳۹۹، ص ۸ و اردبیلی، ۱۴۰۰، صص ۱۱۲-۱۱۳).

به نظر می رسد کانت هم با هر معنا که بیلدونگ را به کار می گیرد در جهت پرورش اخلاقی و خودتحقق بخشی فردی به نحوی که در راستای پرورش قوای نوع ویژه ای به نام انسان قرار گیرد، آن را رواج می دهد. این انسان کلی حاکی از نگاه جهان شمولی است که فیلسوفان از جمله کانت در آن زمانه داشته اند.

تحقیق بیشتر نشان می دهد کانت از بیلدونگ و معانی نزدیک آن در نقدهای

۱. در زبان انگلیسی Education در نظر گرفته می شود.

۲. در زبان انگلیسی معادل culture و civilization هستند.





مختلف و دیگر رساله‌ها استفاده می‌کند؛ اما گاهی آن تمایزی که هر دو در میان بیلدونگ و کلمات نزدیک، مثل تمدن قائل می‌شود، نزد او وجود نداشته است. به هر جهت، در تفکر کانت چندین اصطلاح وجود دارد که در رساله‌های او، متمایز تعریف و مرزگذاری می‌شوند و برخی مواقع مواضع مشترک می‌یابند. اصطلاحاتی، مانند نظم و انضباط^۱ عقل در نقد اول، نظم و مهارت در راستای غایت هر انسان، پرورش^۲ فردی و عمومی به معنای پرورش استعدادها^۳ طبیعی در جهت ایدئال اخلاقی در نقد دوم و نیز شکل‌یابی، پرورش روح بر مبنای هماهنگی قوای انسان و ساختن در نقد سوم، فرهنگ مشتمل بر تعلیم^۴ و انضباط،^۴ فرهنگ مهارت، فرهنگ زمینه‌ساز ظهور قابلیت‌ها و مهارت‌ها (گنزالس، ۱۳۹۹، ص ۵۶)؛ همچنین فرهنگ به معنای غایت نهایی طبیعت، فرهنگ اخلاقی، و نیز تمدن اجتماعی،^۵ تمدن اجتماعی^۶ و «انقلاب تربیتی» شخصیت در دیگر رساله‌ها (نک: به گنزالس، ۱۳۹۹، صص ۵۶-۵۷) و (اردبیلی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۶). بر این مبنای، اگر بخواهیم انقلاب تربیتی در دین در محدوده عقل تنها^۷ را توضیح دهیم باید بگوییم بر روشی تأکید می‌کند که می‌توان به منزله شکل‌گیری طرز تفکر یا تغییر نگرش^۸ فرد در ذهن در نظر گرفت. بیلدونگ، نظم و انضباطی است که اصولی برای تفکر و درک جهان ایجاد می‌کند. به طریقی دیدگاه ما را به جهان شکل می‌دهد؛ راهی برای نگاه کردن به جهان از نظر اخلاقی درست می‌کند؛ مسیری که در آن از نظر اخلاقی

1. Disziplin or Zucht

2. Kultur

3. Instruction

۴. انضباط به فرهنگ سلبی اشاره دارد؛ یعنی تصحیح خطاها، و گاهی نیز معنای ایجابی دارد و آگاهی و تعلیم به ما ارزانی می‌دارد.

5. Zivilisierung

6. Zivilisiert

7. Religion within the Bounds of Bare Reason

8. Denkungsart.

برای خودمان فکر می‌کنیم و مسئولیت افکارمان را بر عهده می‌گیریم؛ همچنین در مثال‌های دین در محدوده عقل تنها، روشنگری چیست؟^۱ منظری از بیلدونگ به عنوان قسمتی از «انقلاب تربیتی» شخصیت، یعنی تربیت فلسفی در روش تفکر هم مشخص می‌شود (Johansson, 2019, pp. 3-4). اگر بخواهیم با نظر به اصطلاح بیلدونگ فرایند تربیتی نزد کانت را در نظر بگیریم، عبارت از مراحل انضباط، پرورش، آموزش و تعلیم و فرهنگ است.

در نقد سوم، نقد قوه حکم از فرهنگ به مثابه غایت نهایی طبیعت سخن می‌گوید. کانت فرهنگ را به معنای سلبی انضباط یعنی نقش انضباطی طبیعت لحاظ می‌کند، تنها پس از قرار گرفتن شخص تحت انضباط به تکامل طبیعت می‌توان به شیوه ایجابی اندیشید (گنزالس، ۱۳۹۹، ص ۵۷).

کانت در نقد سوم خود تصریح کرده بود که «غایت طبیعی»^۲ رشد قوا و ظرفیت‌های ماست (§83). او این فرایند رشد (و نتیجه آن) را پرورش (کولتور) می‌نامد (Geuss, 1996, p. 158). بر این اساس، گادامر می‌گوید: که کانت در راستای پیشرفت انسانیت محض و انسان آزاد که بر مبنای اراده آزاد و قانون اخلاقی عمل می‌کند، بیشتر از بیلدونگ از واژه پرورش دادن برای رشد استعدادی طبیعی بماهو بهره می‌برد. پرورش دادن نوعی عمل آزادی از طریق سوژه عملگر محسوب می‌شد (Gadamer, 2006, p. 9). کانت در اینجا، پرورش را از بیلدونگ کاملاً متمایز می‌کند. پرورش به کاشت به مثابه شکل دادن چیزی اشاره می‌کند که در حال حاضر وجود دارد؛ در حالی که به نظر می‌رسد بیلدونگ بیشتر به تشکیل یا ایجاد چیزی می‌پردازد که وجود خارجی نداشته باشد. کانت در نقد قوه حکم خود (۱۷۹۰) بین آنچه پرورش^۳ [کولتور] می‌خواند و

1. What is Enlightenment?
2. Naturzweck
3. Kultur





آنچه تمدن اجتماعی^۱ می‌نامد، تمایز قائل شد. مفهوم پرورش کاملاً غیراجتماعی است: رایبسون کروزوئه در جزیره خود می‌تواند اراده خود را به شکل به شدت شخصی نظم دهد، به همان صورتی که گویی در یک شهر بزرگ قرن نوزدهمی زندگی می‌کرد. درواقع او ممکن است بیشتر از یک شهرنشین، مهارت‌های متنوع و بزرگ را کسب کند، البته به این دلیل که انگیزه بیشتری برای انجام این کار دارد. پرورش چون پرورش عمومی قوای یک نفر، حداقل در اصل به طور مساوی برای همه عوامل عقلانی بدون در نظر گرفتن شرایط اجتماعی خاص آن‌ها لحاظ می‌شود (کانت، ۱۳۹۳، § ۴۱، صص ۲۲۸-۲۳۰).

من اجتماعی^۲ هستم تا آنجا که تمایل دارم و مهارت دارم، لذتی که از بعضی چیزها می‌برم با دیگران در میان بگذارم. شخص (متمدن اجتماعی) می‌خواهد از چیزی لذت ببرد که بتواند با جمعی از افراد دیگر در آن سهیم باشد؛ بنابراین به نظر می‌رسد که پرورش و تمدن اجتماعی متمایز هستند؛ اما آن‌ها به هیچ وجه منحصر به فرد نیستند و در نکات بسیار کمی با هم متضاد هستند. ممکن است، هم مهارت و هم اراده منضبط داشته باشم و به اشکال لذتی متمایل شوم که می‌توانم از به اشتراک گذاری با دیگران لذت ببرم. به همین دلیل، با توجه به اینکه مهارت در برقراری ارتباط با لذت، مفید بودن من را چون موجودی عقلانی افزایش می‌دهد، پرورش استعداد بلاغی یا ادبی و هنری ممکن است مرا هم با فرهنگ‌تر و هم متمدن‌تر کند (Geuss, 1996, pp. 154-155). با این مقدمه، این مقاله در بدنه خود دو بخش عمده امر زیبا و امر والا دارد که در هر بخش چندین بحث مشترک، مانند هماهنگی قوا، بحث ایده‌ها برای ورود به شرح معانی، ابعاد تربیتی و نحوه ارتباط با اخلاق و نیز چگونگی اجتماعی شدن یا جمعی بودن هر تجربه را به بحث می‌نشیند. ادعای این پژوهش این است مطالعه نقد سوم با اساس قراردادن نحوه

1. Zivilisierung

2. Zivilisiert

هماهنگی قوا و بحث ایده می‌تواند آشکارکننده ظرفیت‌هایی تربیتی-بیلدونگی در این نقد باشد که این کتاب را به جای قراردعی در تاریخ زیباشناسی، به مثابه بخشی از نظام فلسفی کانت در مسیر انسان‌شناسی (انسان‌نوعی) تبدیل می‌کند.

درباره بحث مقاله حاضر، منابع مفیدی در زبان فارسی وجود دارد. آفرین (۱۴۰۲) در مقاله «مطالعه نظری نبوغ کانت در نقد سوم بر اساس معانی اصطلاح بیلدونگ» در نشریه غرب‌شناسی بنیادین به ابعاد پرورشی، تربیتی و آموزشی نبوغ و محصول نابغه یعنی هنر زیبا به صورت مبسوط با تمرکز بر معانی چندگانه بیلدونگ پرداخته است. از امر زیبای طبیعی و امر والای و ابعاد تربیتی آنها سخنی رانده نشده است؛ بنابراین این مقاله نقش تکمیل‌کننده برای آن پژوهش دارد. اردبیلی (۱۴۰۰) فلسفه فرهنگ از هر دو تا نیچه را نگاشته و به فیلسوفان پرشماری پرداخته و معانی بیلدونگ را در سه نقد کانت توضیح داده است. برای بخش‌هایی از این پژوهش، به‌ویژه روشن‌سازی معنای شکل‌گیری و ساختن در نقد سوم، منبع مناسبی بوده است. اردبیلی (۱۳۹۹) در مقاله «بیلدونگ: ریشه‌ها، کارکردها و دلالت‌ها» در نشریه متافیزیک برای روشن کردن معانی بیلدونگ، بیشتر بر توضیح مباحث هگل تمرکز کرده است؛ در حالی که محور بحث این مقاله، پیامدهای تربیتی امر زیبا و والا نقد سوم است. مقاله «پدیدارشناسی بیلدونگ» (۱۳۹۹) به دست عسکری‌زاده، باقری و حسینی نوشته شده است. در این مقاله، به ظهور این اصطلاح در آلمان پرداخته شده و مباحث تربیتی-بیلدونگی کانت هم بخشی از سیر تطور آن به شمار می‌آید. در این تحقیق، تمرکزی روی نقد سوم کانت نشده است. آنا مارتا گزالس مقاله‌های موضوعی در باب فرهنگ، آموزش و نظریه اجتماعی در اندیشه کانت نگاشته است. زهره سعیدی و رضا ماحوزی (۱۳۹۹) آنها را گردآوری و ترجمه کرده‌اند. در کتاب فرهنگ، آموزش و نظریه اجتماعی، موضوع‌های مهمی مانند بنانهادن فرهنگ حول احترام به آزادی، توسعه تعلیم و تربیت و نقش آن در پیشرفت بشریت و نیز نظریه نوین اجتماعی کانت صورت‌بندی شده است. در این منبع، مباحث کمی به نقد





سوم اختصاص یافته است که با هدف پیشروی در مسیر انسان‌شناسی کانت، برای پژوهش پیش‌رو مفید بوده است. مقاله «ایده تکوین در استتیک کانت» (۲۰۰۴) و کتاب فلسفه انتقادی کانت نوشته ژیل دلوز در جهت‌دهی به مرکز قراردادن هماهنگی قوا در این مقاله نقش داشته است.

در این پژوهش برای وضوح‌بخشی به بعد تربیتی امر زیبا و والا بر پرورش روح با تأکید بر هماهنگی قوا، به‌ویژه در امر والا به خوانش دلوز از نقد سوم کانت در جستار «ایده تکوین در زیباشناسی کانت» تکیه می‌کنیم. توضیح بیشتر آنکه اگر تجربی‌بودن امر والا پویا مبنای امر والا ریاضی قرار گیرد و همچنین روش تخمینی و حسی تأمین معیار اندازه‌گیری در کانت برجسته شود، بنیاد ماتقدم‌بودن روابط قوا در امر والا نقش بر آب می‌شود. در این صورت، امر والا تجربه‌ای است که هماهنگی قوا را به صورت امکانی در همان تجارب استتیکی رقم می‌زند. بنا به خوانش دلوز، مبنای امر والا ریاضی و الای پویاست و نقد سوم را به مثابه بنیان دو نقد دیگر یعنی شناخت و عمل، این‌گونه معرفی می‌کند: زیر روابط مشروط و متعین قوا، توافق آزاد، نامشروط و نامتعینی در فوق محسوس/ناخودآگاه وجود دارد که بعد از ناممکن‌شدن عمل و سلب‌شدن اراده، مبنای شناخت و عمل را فراهم می‌کند (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۱۱۵). این‌گونه تجربه الای پویا را محور قراردادن در نقد پیامدهای تربیتی خود را دارد که در پژوهش و مجال دیگری به آن خواهیم پرداخت.

برنهام (۱۳۹۸) در کتاب درآمدی بر نقد قوه حکم به ابعاد تربیتی امر زیبا و والا بدون اشاره به بیلدونگ پرداخته است که در مقاله پیش‌رو نافع واقع شده است. این مفسر، همدل‌تر با کانت تلاش می‌کند تا حکم امر والا را ضرورت و کلیت بخشد و از ابعاد پرورشی و تربیتی آن بگوید.

دربارۀ مسئله این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است، همۀ ملاحظات ذهن دقیقه‌بین کانت مطالعه شده؛ اما همۀ آنها توصیف نشده و تنها

بخش‌هایی برجسته شده است که با توجه به تأکید مقاله بر هماهنگی قوا و ایده‌ها، برای تحلیل ابعاد تربیتی امر زیبا و والا هم مناسب باشد؛ از این رو با ترکیبی از دو دیدگاه دلوز و برنهام و ضمن پایبندی به مباحث خود کانت (با تمایل بیشتر به تفسیر و شرح تربیتی برنهام)، برای تحقق اهداف نهایی این پژوهش، در مسیر توجه به قوای انسان نوعی گام برداشیم.

۱. نقد سوم: گذر از غایت نظری به عملی

نقد سوم گذرگاهی درست می‌کند و بنیادی می‌گشاید که مبنای آزادی است. این گذرگاه لفظی نیست، لفظی فرض شود نقد سوم چیزی جز مکمل و تعدیل‌کننده نخواهد بود. نقد سوم قطعاً کارهایی انجام می‌دهد، مثل اینکه غایت نظری را تابعی از غایت عملی می‌گرداند و نشان می‌دهد چگونه طبیعت می‌تواند در توافق با آزادی باشد؛ به سخن دیگر نشان می‌دهد طبیعت مکانیکی چگونه با اراده آزاد ما هماهنگ می‌شود. چگونه سرنوشت ما سرنوشت موجودی اخلاقی است. چگونه این «سرنوشت، غایت فوق محسوس قوای ما را نشان می‌دهد» (Deleuze, 2004, p. 56). چگونه قانون اخلاق به اراده آزاد فرم می‌بخشد. چگونه ایده آزادی، هم تکلیف اخلاق را امکان‌پذیر می‌کند و هم این تکلیف را دربرمی‌گیرد. این کارها را چگونه انجام می‌دهد. برای مقدمه مناسب این بحث بهتر است منظور کانت در باب آزادی را روشن کنیم. «آزادی از سویی یعنی رهایی از تعینات علی جهان جسمانی، فراتر رفتن از محدودیت و حدود مرز وجود آدمی. از سوی دیگر، آزادی در حوزه اخلاق، یعنی رهایی از تمایلات و شهوات و حرکت در جهت آزادی عقل» (آفرین، ۱۴۰۲، ص ۳۵) خوانده می‌شود.

برای گذر از غایت نظری به عملی می‌توان گفت قوای ما ذاتاً متفاوت‌اند؛ اما با هم به لحاظ کارکرد هماهنگ هستند. در دو نقد اول ما نمی‌توانیم از اصل هماهنگی قوا فرار کنیم؛ این توافق همیشه متناسب، متعین و تحمیلی است. یک قوه قانون‌گذار هم وجود دارد که برای رابطه این دو قوه قانون‌گذاری می‌کند. بعضی قوه‌ها می‌توانند برای





خودشان جدا قانون‌گذاری کنند. در نقد سوم است که در شرایطی، قوای قانون‌گذار در مواقع لازم کار قانون‌گذاری را وامی‌نهند و توافق آزاد قوا را می‌طلبند. نکته اصلی این است که توافق قوا در سطح عمیق‌تر مبتنی بر توافق آزاد و نامتعیین قوا است که در نقد سوم کامل می‌شود. «وحدت نامتعیین و توافق آزاد قوا در نقد سوم، افزون بر اینکه از عمیق‌ترین جزء روح یعنی فرولایه (سطح) فوق محسوس^۱ برمی‌آید، برترین جزء آن را هم یعنی قوه میل تدارک می‌بیند و عبور از قوه شناخت به قوه میل را ممکن می‌کند» (دلوز، ۱۳۸۹، ص ۹۷).

به نظر می‌رسد شکل‌گیری هماهنگی قوا در نقد سوم، راهی بر پرورش قوا می‌گشاید و سبب گذر به تربیت مقدماتی اخلاقی می‌شود. تنظیم و ارتباط با ایده‌ها به منزله نتیجه هماهنگی قوا نتایج عملی دارد. غایات عقلانی در امر زیبا، به‌نوعی با ایده‌ها مرتبط می‌شوند. به نظر می‌رسد ایده و بحث از آن، در هر کدام از این مواجهه‌ها در نقد سوم، کلید درک پیامدهای تربیتی - بیلدونگ با تکیه به شکل‌گیری هماهنگی قوا باشد. خود کانت برای ایده، ارزش زیادی قائل می‌شود. به گفته او موقعی که بشر از طبیعت دور و دورتر می‌شود، راه نجاتش در هنر انتقال ایده‌هاست تا فرهیخته‌ترین و نافرهیخته‌ترین اقشار با هم ارتباط یابند و وسعت نظر اولی با اصالت طبیعی و سادگی دومی هماهنگ شود (Kant, 1987, § 60, p. 231). دست کم پیشنهاد این پژوهش بر این محور می‌چرخد که هماهنگی قوا و ایده، مسیر توضیح پیامدهای تربیتی - بیلدونگ نقد سوم را بهتر روشن می‌کند.

۱-۱. امر زیبا و هماهنگی قوا

از نظر کانت، دو نوع قوه وجود دارد: قوای ذهنی و شناختی. قوای شناختی با قوای

۱. فرولایه فوق محسوس همه قوای فرد که هیچ مفهوم فاهمه بدان نمی‌رسد، همین طبیعت صرف ماست. طبیعت ما غایتی دارد که به وسیله امر معقول طراحی شده است و کلیه قوای شناختی ما را به مثابه واپسین غایت با هم هماهنگ می‌کند.

ذهنی متناظر هستند. قوای ذهنی به عالی و دانی دسته‌بندی می‌شوند و قوای شناختی مانند فاهمه، عقل و حکم تحت پوشش قوای عالی ذهن قرار می‌گیرند (برنهام، ۱۳۹۸، ص ۳۱). رابطه بین قوا اصولاً رابطه‌ای قانون‌گذار و تعیینی است؛ برای نمونه در نقد عقل محض، فاهمه قانون‌گذار است؛ اما گاهی نیز یک قوه برای قوای ذهنی نقش تنظیمی^۱ به عهده دارد. در نقد سوم، شرایط به گونه‌ای است که قوای شناختی متعلقه برای قانون‌گذاری ندارند. با این حال، هماهنگی قوا در مراحل مختلف آن انجام می‌شود. این بخش به توضیح نحوه هماهنگی قوا در مواجهه با زیبایی، در دو بخش نمایش و تحلیل امر زیبا و استنتاج آن اختصاص دارد.

نمایش^۲ امر زیبا و تحلیل، نوعی زیباشناسی صوری از منظر تأمل تماشاگر بر فرم ابژه است. توافق فاهمه و تخیل در امر زیبا از حیث صورت حاکی از هماهنگی و بازی آزاد تخیل و فاهمه نامتعیین است. در این صورت، این توافق ضروری است و از پیش فرض می‌شود. حکم ذوقی ادعای ضرورتی قطعی را دارد، همگانی بودن قطعی پیشین؛ همچنین قانونمندی^۳ فاهمه را به عاریت می‌گیرد. با این حال از نوع قانونمندی است که تحت لوای مفاهیم متعین پدیدار نمی‌شود. همگانی بودن حکم ذوقی از یک جنبه مربوط به لذت است؛ شیء زیبا منحصر به فرد است و بدون مفهوم باقی می‌ماند. فاهمه در جایگاه قوه مفاهیم به‌طور کلی، از طریق مفهومی که به کار گرفته نمی‌شود، مداخله می‌کند. تخیل از آنجا که دیگر با هیچ مفهوم خاصی محدود نمی‌شود، در طرف خودش قلمروی آزادی دارد. توافق تخیل با فاهمه در حکم ذوقی، بدین معنی است که «تخیل آزاد با فاهمه نامعین در توافق است» (Deleuze, 2004, p. 57). تخیل در حس امر زیبا، بی‌علاقه بر فرم تأمل می‌کند. بر صدا و رنگ یعنی ماده تأمل نمی‌کند. ماده از تأمل می‌گریزد؛ اما با غایت مکانیکی همراه است. همواره تأکید کانت را گوشزد کرده‌اند

1. regulative
2. exposition
3. legality





که امر زیبا از غایت‌مندی صوری یا غایت‌مندی بدون غایت بهره‌مند است؛ یعنی با غایت بیرونی ارتباطی ندارد.

درباره استنتاج اندکی توضیح نیاز است تا ما را با بحث استنتاج امر زیبا بحث همراه کند. حقوق‌دانان قرن هجدهم استنتاج را به معنی حق‌داشتن به کار می‌بردند (کورنر، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸). استنتاج در نقد اول در R.105, B.126، به حق سرعت‌بخشیدن به اطلاق مقولات تعبیر شده است. در این نقد، استنتاج به ما نشان می‌دهد چگونه متعلق‌ها ضرورتاً تابع غایت نظری و تسلیم فاهمه‌ای هستند که این تلاش را هدایت می‌کند (Deleuze, 2004, p. 61). استنتاج استعلایی مبتنی بر اصلی است که طبق آن مفاهیم فاهمه، شرط‌های پیشین امکان تجربه عینی است.

استنتاج در نقد قوه حکم، توجیه ادعاهای حکم زیباشناختی در باب همگانی‌بودن و ضرورت (پیشینی‌بودن) است (کانت، ۱۳۹۳، § ۳۰، ص ۲۰۵). حکم ذوقی در باب نمایش امر زیبا، استنتاج جزئی را می‌طلبد، به این دلیل که حداقل به فرم ابژه مرتبط می‌شود و تماشاگران هم بر سر همین فرم ابژه به توافق می‌رسند. فرم ابژه فرمی است که تخیل در آن تأمل می‌کند. البته در نقد سوم به دلیل بی‌توجهی به ماده، تماشاگر بی‌علاقه لذت می‌برد؛ زیرا علاقه به جذابیت و عاطفه مربوط می‌شود و زیادی از نظر حواس مادی است؛ یعنی وابسته به ابژه یا فرم شهودی حساسیت است. صدا و رنگ و تغییرات آنها به جاذبه مربوط است. جاذبه تنها وابسته به فرم شهودی حساسیت است؛ هرچند همین ماده خود غایتی دارد.

از آنجاکه زیبایی طبیعت قوای ما فاهمه و تخیل را تحریک می‌کند (کانت، ۱۳۹۳، § ۴۱، ص ۲۳۶)، وقتی تماشاگر دیگری ابژه‌ای را زیبا می‌خواند، قوه فاهمه و تخیل او هم به صورت مشترک بر اساس واکنش به همان فرم ابژه به صورت آزاد و هماهنگ، زیبا را درمی‌یابد. به گفته کانت، دنبال قاعده‌ای هستیم که بر اساس آن توجیهی داشته باشیم تا همگانی‌بودن لذت زیباشناختی را فرض کنیم تا جایی که با پیش‌فرض گرفتن توافق بین فاهمه و تخیل، احساس رضایت کنیم (همگانی‌بودن) (Deleuze, 2004, p. 63). پس آنچه به

اشتراک گذاشته می‌شود، به طور خلاصه هماهنگی فاهمه و تخیل است. اینجا پای عقل در میان نیست؛ اما غایت عقلانی به نحوی مطرح می‌شود. در نقد سوم، قوه قانون‌گذاری وجود ندارد و علاقه به عینی هم در میان نیست که بتواند تابع ضروری حکم ذوقی ما باشد. طبیعت استعدادی برای تولید اعیانی دارد که صرفاً در تخیل بر فرم آن تأمل می‌شود. در نتیجه استنتاج دو جنبه دارد: «ارجاع عینی به طبیعتی که قادر به تولید کردن چیزهای زیباست، و ارجاع سوژکتیو به اصلی که قادر به تولید توافق است» (Deleuze, 2004, p. 70).

از این رو با دو بحث روبه‌رو هستیم: یکی اینکه، طبیعت زیبایی را به صورت صوری تولید می‌کند و دیگر اینکه، استنتاج حکم ذوقی، اصلی بیرونی را بر اساس توافق پیشین فاهمه-تخیل پیدا می‌کند؛ بنابراین باید بین اصل بیرونی و توافق درونی قوا هماهنگی باشد تا حکم ذوقی بتواند همگانی‌بودن و کلیت را تأمین کند. به سخن دیگر در استنتاج، توافق درونی قوا با یکدیگر توافق بیرونی بین طبیعت و همان قوا را نشان می‌دهد. مشروح آن از این قرار است که عقل در حکم ذوقی دخالت نمی‌کند؛ اما می‌تواند ما را به اصلی مجهز کند که بر اساس آن، توافق قوا در این حکم تولید می‌شود. می‌توان گفت طبیعت دست کم با یک علامت القا می‌کند اصلی را در بردارد که توافق قانونمند بین محصولاتش و رضایت ما را مستقل از هر غایتی و فی‌نفسه مجاز می‌شمارد. عقل ضرورتاً به هر بیان طبیعی چنین توافقی، علاقه دارد (نک: کانت، ۱۳۹۳، § ۴۲، ص ۲۳۴). در نتیجه غایت عقلانی هم مرتبط با امر زیبا وجود دارد: «این غایت فرازیباشناختی مرتبط با تمایل ذاتی طبیعت برای تولید کردن چیزهای زیبا و نیز مصالحی است که طبیعت برای چنین «تشکیلاتی» به کار می‌برد. بر مبنای چنین غایتی که نه عملی و نه نظری است، عقل مولود خودش می‌شود، فاهمه را گسترش می‌دهد و تخیل را آزاد می‌کند. عقل از تکوین توافق آزاد نامتعیین تخیل و فاهمه پشتیبانی می‌کند (Deleuze, 2004, p.70).

لذت زیباشناختی بدون علاقه است؛ اما غایت عقلانی در امر زیبا دخالت دارد. غایت عقلانی را موقعی احساس می‌کنیم که محصولات طبیعت با لذت بی‌علاقه‌مان هماهنگ





است. با همین غایت عقلانی و علاقه عقل است که ایده‌ها واقعیتی اثرکتیو می‌یابند... به دیگر سخن، قوه حکم به دلیل امکان درونی در ذهن و وضع قانون برای خودش و نیز به دلیل امکان بیرونی طبیعتی که با آن سازگار می‌بیند، خود را در نهایت با معقول و قوه فوق محسوس در پیوند می‌یابد و در این مبنای فوق محسوس، قوه نظری با قوه عملی به نحوی همگانی، اما ناشناخته یگانه می‌شود. در ادامه، بر این مبنا به مبحث تربیتی در ارتباط با امر زیبا می‌پردازیم.

۲-۱. حس مشترک و بعد اجتماعی در امر زیبا

برای اینکه بتوانیم به جنبه اجتماعی امر زیبا بپردازیم و بر این مبنا، بعدی از بعد تربیتی امر زیبا را شفاف کنیم، لازم است درباره حس مشترک بحث کنیم. حس مشترک یکی از حواس خاص انسان است که آن را به موجودی اجتماعی تبدیل می‌کند. در نقد اول، حس مشترک به صورت کلی، نمایانگر توافق پیشین قوا و نتیجه چنین توافقی است: به حدی حس مشترک و نقش آن در کلیت بخشیدن و انتقال‌پذیری شناخت مهم است که «شناخت مستلزم حس مشترک است» (دلوز، ۱۳۸۹، ص ۵۱). چند تعریف حس مشترک در نقد قوه حکم عبارت است از: یکی اینکه، اصل و قوه‌ای برای حکم است. دوم اینکه یک هنجار است. سوم اینکه، قوه حکم تأملی است. چهارم اینکه قوه حکم زیباشناختی یا ذوق است. به گفته آرنست، ذوق حس اجتماعی است و حس در اینجا تأثیر یک تأمل بر ذهن است. حس مشترک به مثابه حس اجتماعی تأمل و لذتی است که حاکمه از همه مطالبه می‌کند (آرنست، ۱۴۰۱، صص ۱۱۴-۱۱۵). این حس باعث سازگاری انسان در ایراد حکم و تأمل به صورت هماهنگ با دیگران و در طرز تفکر با انسان‌های دیگر می‌شود (کانت، ۱۳۹۳، §۴۰، ص ۲۲۴)؛ همچنین از یک سو، حس مشترک ایده یک حس مشترک همگانی^۱ است؛ به معنی قوه حکم در تأملی که انجام می‌دهد،

1. Un sens commun a tous

روش تصورهای^۱ دیگر انسان‌ها را به شماره درمی‌آورد تا بتواند حکم را با عقل جمعی سازگار کند و از توهم بگریزد (کانت، ۱۳۹۳، § ۴۰، ص ۲۲۵). از سوی دیگر، حس مشترک تأمل را در معیت تخیل انجام می‌دهد. تخیل سوژه را به حاکم تأمل تبدیل می‌کند. همواره امری غیر سوژکتیو در حس مشترک وجود دارد. این چیز مشترک همواره عبارت است از دیگران. اعتبار یکسان حس مشترک، خودش یک معیار و اثر کتیویته در تجربه^۲ زیبایی فراهم می‌کند (ونزل، ۱۳۹۵، صص ۱۷۴-۱۷۵). حس مشترک در مقام اثر کتیویته یا زمینه مقایسه حکم افراد با هم، نوعی نقش اصلاح‌گر برای احکام دارد؛ بنابراین جنبه همگانی حس مشترک به نقش انضباطی یعنی سلب/کم کردن از خطاهای احکام در نمونه‌های مشابه منجر می‌شود.

افزون بر این، جنبه اجتماعی حکم مبتنی بر حس مشترک، به انتقال‌پذیری لذت هم مربوط است. سوژه اجتماعی^۳ تمایل دارد و دارای این مهارت است، لذتی که از بعضی چیزها می‌برد، با دیگران به اشتراک بگذارد. به گفته کانت، شخص (متمدن اجتماعی) می‌خواهد از چیزی لذت ببرد که بتواند با جمعی از افراد دیگر در آن سهیم باشد؛ هر چند به صورت تجربی. اما علایق عقلی و بحث ایده‌ها هم به طریق دیگری، باعث همگانی شدن تجربه می‌شود (کانت، ۱۳۹۳، § ۴۱ و § ۴۲، صص ۲۲۹-۲۳۱). برقراری ارتباط بر مبنای انتقال‌پذیری لذت، مفید بودن شخص را چون موجودی عقلانی افزایش می‌دهد (Geuss, 1996, pp. 154-155). در این صورت، استفاده بالغانه و همگانی از عقل افزایش می‌یابد. انتقال‌پذیری لذت و نقش آن در تربیت تا نقش در فرهنگ، بدین صورت روشن می‌شود. افزون بر طبیعت زیبا، هنر زیبا راهی برای شیوه تصور^۴ غایت‌مندی فی‌نفسه است و اگرچه بدون غایت^۴ است، پرورش قوای ذهنی ما را برای تسهیل انتقال‌پذیری

1. Vorst ellungsart

2. Zivilisiert

۳. Vorstellungart به معنای شیوه تصور یعنی روشی که بدان طریق ذهن چیزی را می‌فهمد (برنهام، ۱۳۹۸، ص ۲۷۹).

4. ohne Zweck





اجتماعی پیش می‌برد.^۱ مفهوم خاص انتقال‌پذیری کلی (همگانی) مستلزم این را می‌رساند که لذت ناشی از تأثر حسی صرف نیست، بلکه لذت حاصل از تأمل است و بدین ترتیب، هنر زیباشناختی به مثابه هنر زیبا، هنری است که معیارش قوه حاکمه تأملی است و نه تأثر حسی (کانت، ۱۳۹۳، § ۴۴، ص ۲۴۱).

افزون بر لذت، نقش حکم و تأمل هم در بُعد تربیتی نقد سوم دیده شده است. لذت و ذوق ناب صرفاً به حکم و تأمل وابسته هستند که در عین حال حکم و تأمل باید بدون مفاهیم باشند. صرفاً «بر اساس معیار آزادی و لذت غیرشناختی است که کلیت حکم زیباشناختی مختص انسان با کاهش وسوسه‌های زندگی دنیوی و کم کردن آشفتگی موجود^۲ تضمین می‌شود و با لذت رها از امیال جسمانی همراه است. اگر هنر زیبا تولید آزادی یا تولید از طریق آزادی را دربرگیرد، این آزادی مستلزم رهایی از علایق سیاسی یا منافع اقتصادی و از غایت‌مندی^۳ تحقیقات علمی یا کار هدفمند و غایت‌محور است» (Rodowick, 1994, p. 103). از آنجا که میل به وجود ابژه پیوند می‌خورد و نقشی در حکم زیباشناختی ندارد، حکم نابی که کلیت می‌یابد می‌تواند با بخشی از معانی تربیتی نقد دوم هم‌راستا شود.

تولید هنر زیبا با آزادی و اختیار هنرمند همراه می‌شود. کانت در فقره ۴۳ به درستی مطرح می‌کند؛ نباید هیچ‌چیز به جز تولید از طریق اختیار یا آزادی را هنر بنامیم؛ به عبارت دیگر فعالیتی را باید هنر بنامیم که از طریق اراده‌ای انجام می‌شود که عقل را مبنای فعالیت‌های خود قرار می‌دهد (کانت، ۱۳۹۳، § ۴۳، صص ۲۳۷-۲۳۹). امر زیبا در هنر با تولید از طریق آزادی، بر پایه رهایی از علایق شخصی، اقتصادی و سیاسی ساخته

۱. ترجمه دکتر رشیدیان: برعکس، هنر زیبا نحوه تصویری است که فی نفسه غایتمند است و گرچه عاری از هر غایت معین است، به پرورش قوای ذهنی برای پرورش ارتباط اجتماعی یاری می‌رساند (کانت، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱).

2. creaturely distraction

3. finality

می‌شود. عقل سلیم عقلی است که در بند این علایق و منافع نیست؛ آزاد است و بر پایه‌ی ایده‌ی آزادی، قانون اخلاق را مبنای اراده و عمل قرار می‌دهد. رهایی از علایق شخصی پیش از کانت هم یکی از شرط‌های تحقق فعل اخلاقی بوده است؛ بنابراین این امر به خود تحقق‌بخشی اخلاقی هنرمند منجر می‌شود. اینجا هنرمند ماهیچه‌های قوای خود را پرورش می‌دهد و آنها را با خلق چنین هنر آزادی که مکانیکی نیست، زیادی از حد تکنیک‌زده نیست، تمرین می‌دهد که برای پذیرش صورت قانون اخلاقی آماده‌تر باشد. به فرض این پژوهش بازمی‌گردیم و آن را دوباره به آزمون می‌گذاریم. به نظر این پژوهش، هماهنگی قوا و ایجاد آن در هر موقعیت، مهم‌ترین مؤلفه مؤثر در شناخت پیامدهای تربیتی نقد سوم (با نگاهی به معانی بیلدونگ) است. در حقیقت با تولید هنر زیبا در مقام هنرمند و با تجربه آن در مقام تماشاگر، صورت قوای ماست که بهتر و آماده‌تر می‌شود و از حیث بهترشدن صورتشان به قول برونو مشابه ماهیچه‌های بدن هستند که با فعالیت بیشتر عوض نمی‌شوند؛ اما شکل بهتری پیدا می‌کنند (برونو، ۱۴۰۱، ص ۱۵۸). صورت قوا که تقویت شوند، ارتباط هماهنگ‌تری از حیث صورت با یکدیگر برقرار می‌کنند، حتی اگر عملکردهای متفاوت داشته باشند. روی دیگر رهایی از امیال شخصی، منافع اقتصادی و سیاسی این است که زیبایی در هنر از طریق ایده‌ی زیباشناختی، نماد اخلاق است. ایده‌ی زیباشناختی ماده و مصالحی یا شهودی است که چیزی فراتر از ظرفیت حواس و تخیل در خود دارد و متعلق اندیشه قرار می‌گیرد و می‌تواند به صورت نمادین، به ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی در آثار هنر زیبا اشاره کند.

۳-۱. تربیت اخلاقی در امر زیبا

غایت مرتبط با امر زیبا یا حکم زیبایی، غایتی فرازیباشناختی توصیف می‌شود؛ اما چگونه غایت عقل، تولید هماهنگی و توافق تخیل-فاهمه را در خود حکم زیبایی تضمین می‌کند. گفتیم ماده غایتی مکانیکی دارد؛ اما متعلق تأمل تخیل قرار نمی‌گیرد. عقل تعداد زیادی از نمایش ایده‌هایش را در ماده‌ی آزاد، رنگ و صدا می‌یابد و آنها را





معنوی می‌کند؛ برای نمونه از اینکه رنگ در طبیعت گریزان از تأمل تخیل را ذیل مفهوم فاهمه قرار دهیم، احساس رضایت نمی‌کنیم؛ آن را کاملاً به مفهومی دیگر یعنی ایده عقل مرتبط می‌کنیم که به دلیل نقش‌اش متعلق شهود ندارد؛ اما ابژه خود را از طریق قیاس (آنالوژی) با ابژه شهودی منطبق بر مفهوم اول می‌یابد. به این روش، شهودی داریم که مفهومی هم‌کفو با آن نیست. «ما تأمل درباره ابژه شهود را کاملاً به مفهومی دیگر منتقل می‌کنیم. شاید شهودی هرگز مستقیم با آن تطبیق نیابد» (کانت، ۱۳۹۳، § ۳۹، ص ۲۲۲). به همین دلیل با قیاس تأملی، سوسن سفید دیگر به مفاهیم رنگ و گل مرتبط نیست؛ اما ایده معصومیت ناب را زنده می‌کند، متعلق آن هرگز داده نشده است و قیاس تأملی در باب سفید در گل زنبق را ممکن می‌کند (نک: کانت، ۱۳۹۳، § ۴۲، ص ۲۳۶). به همین ترتیب، اعیان زیبای طبیعت نام‌هایی چون باشکوه، شاد، خندان، معصوم، متواضع و ملایم می‌گیرند. احساس‌هایی برمی‌انگیزند که شبیه حالت ذهنی ناشی از احکام اخلاقی است و همین حالت ذهنی باعث گذر کردن از زیبایی به علایق عقل خواهد شد. بدون اینکه تکیه به آزادی قوه تخیل برای ایجابیت غایتمند فاهمه جهشی شدید فراهم کند. بدین ترتیب می‌توانیم به واسطه گذر به خیر اخلاقی نیز در اعیان حسی رضایتی آزاد را پیدا کنیم (کانت، ۱۳۹۳، § ۵۹، صص ۳۰۷-۳۰۸)؛ از این رو اینجا ایده‌ای وجود دارد که غایت عقلی آن، ارائه و نمایشی غیرمستقیم و مثبت از ایده است و از طریق نماد محقق می‌شود. می‌توان گفت در مرحله نمادسازی، زیبا غیرمستقیم با خیر اخلاقی مرتبط می‌شود و قوه فوق محسوس مسئول برقراری این ارتباط است. میان زیبا و خیر رابطه‌ای ترکیبی وجود دارد و بر طبق آن، علاقه به زیبا ما را مستعد اخلاقی بودن می‌کند؛ از این رو به گفته برنهام، زیبایی نیز رکنی در اخلاق است. زیبایی عنصری کلیدی در بنیان فوق محسوس است که خودش و اخلاق را آشکار می‌کند (برنهام، ۱۳۹۸، ص ۲۱۴). زیبایی غیرمستقیم با اخلاق مرتبط می‌شود و استعداد اخلاقی بودن را در ما شکوفا می‌کند.

۱. ایده امر کلی و جزئی را با هم در ارتباط قرار می‌دهد.

۲. ابعاد تربیتی امر والا

۲-۱. امر والا ریاضی: ازدست رفتن هماهنگی قوا

دو نوع والایی وجود دارد: والای ریاضی و پویا. والای ریاضی به عظمت طبیعت و بزرگی ابعاد مکانی یا زمانی مربوط است و پویایی به قدرت و عصیان آن. والایی ریاضی صرفاً با نبود معیار اندازه گیری اشیا و اعیان متناسب با حواس و بدن به وجود می آید. هنگام والایی گرچه دریافت همه اجزای آنها در یک کل برای تخیل ممکن نیست؛ اما «عقل ما به ما می گوید که آن چیز تماماً آنجا در تصور ما هست» (ونزل، ۱۳۹۵، ص ۲۲۶). اینجا طبیعت آرام است؛ ولی از آنجا که برای اندازه گیری بر اساس معیار درک استیسی ما بیش از حد بزرگ است، از درک آن درمی مانیم و فقط بی کرانگی اش را احساس می کنیم.

کانت در مطلب فقره ۲۵ و ۲۶ می گوید: یافتن معیار اندازه گیری سبب می شود همه چیزهای عینی با فرایندی ریاضیاتی یا ضرب آن معیار اندازه گرفته شوند (کانت، ۱۳۹۳، § ۴۱، ۲۵، صص ۱۶-۱۷۰). اساس اندازه گیری در مکان، زمان و عدد و شمارش نیست. اساس اندازه گیری نوعی حس کردن و دریافتن واحدی است که بعداً می تواند به قالب عدد درآید. حس کردن، دریافتن و تلفیق کار تخیل در مشارکت با حس و حافظه است. تخیل دو بعد اساسی دارد: یکی بعد دریافت (ادراک ساده)^۱ متوالی در مشارکت با حواس و دیگری ادراک ترکیبی هم زمان، در مشارکت با حافظه.^۲ «ادراک ساده می تواند تا بی نهایت پیش رود؛ اما ادراک ترکیبی یا تلفیق استیسی^۳ مستقل از هر مفهوم عددی، همواره حداکثری دارد؛ بنابراین امر والا تخیل را با حد نهایی خود روبرو می کند. آن را به محدوده های خود می راند، آن را وامی دارد که محدوده هایش را درنوردد، تخیل به حداکثر قدرتش می رسد» (کانت، ۱۳۹۳، § ۲۶، ص ۱۷۰). در والا با چیزی

1. apprehension
2. comprehension
3. Aesthetic comprehension





روبه‌رو می‌شویم که نمی‌توانیم واحد اندازه‌گیری، برای آن انتخاب کنیم. آن چیز فراتر از واحد اندازه‌گیری ممکن ما می‌رود. بدین ترتیب، هر بار جستجوی واحد اندازه‌گیری با شکست روبه‌رو می‌شود. واحدهای اندازه‌گیری بزرگ و بزرگ‌تر می‌شود؛ اما کافی نیست و امکان دریافت حسی در یک حرکت واحد وجود ندارد (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۱۱۴). کانت در مطلب فقرة ۲۸ این بحث را این‌گونه توضیح می‌دهد که معیار استتیک و تخمینی در تلفیق استتیک متناسب با بدن ما برای اندازه‌گیری والایی یافت نمی‌شود و عقل ما بی‌نهایت طبیعت را درون خود به معیاری غیرحسی بدل می‌کند. آن بی‌نهایت به واحدی (مطلقاً بزرگ) تبدیل می‌شود که در مقیاس آن، هر چیزی در طبیعت کوچک است. در نتیجه در ذهن نسبت به بی‌کرانگی طبیعت احساس برتری به وجود می‌آید (Kant, 1987, §28, p. 120). عقل این بی‌کرانگی و عظمت جهان محسوس را در یک کل سر هم می‌کند که تخیل به طبیعت فرافکنی می‌کند. در نتیجه با اینکه والا بزرگ است؛ اما می‌تواند به نسبت‌هایی وارد شود که ایده نامتناهی را به منزله واحدی (مطلقاً بزرگ) تحت کنترل عقل در آورد (آفرین، ۱۴۰۰، صص ۲۰۸-۲۰۹). امر والای ریاضی از هر معیاری فراتر می‌رود و عقل را از نظر قوه شناخت به چالش می‌کشد. مسئول این چالش دو بار شکستی است که قوه تخیل از جنبه حسی می‌خورد؛ یک بار در تصور واحد اندازه‌گیری و دیگری در تصور ضرب واحد متناسب با عین (برنهام، ۱۳۹۸، ص ۱۴۵). امر والای ریاضی از آنجا که با مفاهیم تعریف و عدد سنجیده نمی‌شود، باید شاعرانه نگریسته شود و مطلقاً بزرگ حسی را دربرگیرد. ایده کلیت عقل در نسبت با هر گونه عین محسوس مطلقاً بزرگ است. مطلقاً بزرگ ضرورتاً کلیت مورد انتظار عقل را دربردارد. این تجاوز از شناخت حسی در مرحله اول ناخوشایند است و سپس به تجربه خوشایندی تبدیل می‌شود. چگونه؟ هنگام تجربه مطلقاً بزرگ غایتمندی نامنتظره نهفته در دل شکست شناخت حسی سر برمی‌آورد؛ بنابراین بنا به گفته کانت در تذکر کلی پس از مطلب فقرة ۲۹، اقدام شکست‌خورده تصور، کارکردی غایتمند می‌یابد، نه خود طبیعت. این شکست است که به صورت منفی، ایده کلیت را نشان می‌دهد و نه به شکل مثبت.

بدین ترتیب، از تمامیت قوه عالی تر عقل حکایت می‌کند. در این مرحله است که همگان از این شکست در ساختن صورت کلی به صورت منفی، به ایده کلیت عقل و تمام قوه عالی تر عقل می‌رسند. تمامیت قوه عالی تر عقل صورت یا تصور شکست خورده تخیل را در زیر لوای خود جای می‌دهد و ما را متوجه وظیفه ناممکن اندیشیدن به کلیت در طبیعت و فرای آن می‌کنند و برای حصول کلیت به فراسوی مرزهای شناخت یا فوق محسوس سفر ادیسه‌وار و مشکلی را آغاز می‌کند که بعد از شداید به خانه امن می‌رسد و از اطمینان به ایده کلیت بخش عقل به شوق می‌آید. همگان از این ایده کلیت که به تصور شکست خورده از ناحیه حسی بخشیده می‌شود، لذت می‌برند و از آنجا که پای دخیل بودن فوق محسوس و حمایت آن به میان می‌آید، مبنای نفس‌الامری طبیعت ضمانت‌کننده ضرورتی است که فراتر از استنتاج مورد نیاز امر زیبا است. بنا به گفته خود کانت در مطلب فقره ۳۰، «امر والا به استنتاجی شبیه امر زیبا نیازی ندارد» (کانت، ۱۳۹۳، §۳۰، ص ۱۸۰). در این تجربه، رفت و برگشتی مانند امر زیبا از سوژه به ابژه برای هماهنگی درون و بیرون مبتنی بر اصل صورت نمی‌گیرد و هرچه هست، درون سوژه اتفاق می‌افتد و به بیرون فراقکنی می‌شود. حکم امر والا به تمامی حکمی سوپراکتیو است. در همان جا مراد با فوق محسوس، این درون‌گرایی را عمیق‌تر می‌کند و ایده‌های عقلی را به حمایت از تجربه بی‌دروپیکر ما از والا وامی‌دارد.

۲-۲. والای پویا: هماهنگی باز یافته، پرورش و فرهنگ

امر والای پویا عقل را از نظرگاه قوه میل به بازی می‌کشاند. ابعاد امر والای پویا از توانایی اراده بدنمند انسان برای ایستادن برابر آن فراتر می‌رود. والای پویا «از حدود قوه میل ما تجاوز می‌کند» (برنهام، ۱۳۹۸، ص ۱۴۴). طبیعت در وحشی‌ترین و بی‌قاعدترین بی‌نظمی و ویرانگری، مانند صخره‌های جسور و به هم آمیخته تهدیدگر، ایده‌های والای پویا را برمی‌انگیزد (Kant, 1987, §23, p. 100) و اراده حسی و بدنمند ما را به چالش





می‌کشند. والای پویا راه را بر عدم تناهی نیروهایی می‌گشاید که یک‌باره مکان و زمان را پر می‌کند (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۱۱۸) و کنش را مانع می‌شود. نمی‌توانیم برابر قدرت آن کاری کنیم و توان رویارویی با آن را نداریم. اراده‌مان برابر آن حقارتش را حس می‌کند. این تجربه‌ای ضدغایت‌مند است و می‌توان گفت والای ریاضی هم در حالت محض خود به سمت والای پویا رهسپار می‌شود.

ایده‌های والا به مثابه منبع قدرت در حالت عاصی طبیعت و در نتیجه بی‌توازی، مقاومت برابر آنها را به خطر می‌اندازد؛ ذهناً ما را در جنبش می‌اندازد و سبب ترس می‌شود. البته این ترس متعلق حکم قرار نمی‌گیرد. اساساً ایده‌های والایی در ما برانگیخته می‌شود، نه در طبیعت و این کار و شیوه‌اندیشیدن ماست، والایی را در تصور طبیعت اعمال می‌کند (Kant, 1987, §28, p. 120). [در نتیجه] آنچه در اعیان، بدون فرم یا دفرمه است، فرافکنی را جذب خود می‌کند. و گرنه در هیچ‌یک از اشیای طبیعت نیست، بلکه در ذهن ما جای دارد تا جایی که می‌دانیم از طبیعت درونی و بیرون خود برتر هستیم (Kant, 1987, §28, p. 123). چگونه؟ ذهن در والای پویا، به سوی کشف چیزی مثل ایده‌ی عقلی یعنی آزادی درون خودش گام برمی‌دارد که از هر چیز تعالی می‌یابد و تحقق آن در اعمال اراده انتظار می‌رود. «آزادی حقیقی عبارت است از فرارفتن یا مستقل شدن از قانون طبیعی به نحوی که متابعت عقلی با قانون اخلاق میسر شود» (برنهام، ۱۳۹۸، ص ۱۵۵). ایده‌ی آزادی در والا منفی است؛ یعنی فعالیت بدون تعین طبیعی است. مستقیماً با فرافکنی ارتباط دارد. امر والا با فرافکنی صرف حالات ما به اعیان مرتبط است. به قول برنهام، والایی مربوط به «ذهن فراطبیعی مشاهده‌گر است» (برنهام، ۱۳۹۸، ص ۱۵۳). درست است که برابر این والا، کاری از دستمان ساخته نیست؛ اما عقلمان با تکیه به ایده‌ی آزادی، با یافتن فعالیت بدون تعین طبیعی یا فراطبیعی و رهایی از تمامی تعینات درونی و بیرونی نقشی فوق محسوس می‌یابد؛ از این رو والایی به آزادی بشری متعلق است که بنا به تعریف برابر نیروهای طبیعت ایمن است. والای پویا متضمن بازشناختن نیروی ایده‌ی آزادی درست موقعی است که «تخیل خود را از بار فشار فاهمه می‌رهاند؛ با عقل وارد

توافق می‌شود تا چیزی را کشف کند که فاهمه پنهان نگه داشته است: مقصد فوق محسوس^۱ که مانند مبدأیی استعلایی است» (Deleuze, 2004, p. 61). مقصد فوق محسوس قوای ما می‌تواند غایت موجودی اخلاقی باشد. فرض می‌کنیم وحدت فوق محسوس قوا امری است نامشروط که هماهنگی قوا یعنی نقطه تمرکز روح از آن می‌آید. «وحدت فوق محسوس قوا و فرولایه آن غایتی دارد که تحت هیچ اصل عینی در نمی‌آید...؛ فرولایه‌ای است که هیچ شناخت حقیقی فراهم نمی‌کند و جای ایده‌هاست؛ ایده‌هایی که اثبات‌پذیر نیستند. منشأهای قوه فوق محسوس بر ما پنهان‌اند» (کانت، ۱۳۹۳، § ۵۷، صص ۲۸۹ و ۲۹۴). تخیل با شور خاص خود مبدأ و مقصد همه فعالیت‌ها را کشف می‌کند. این مبدأ نقطه تعادلی در روح ماست. روح ما بعد از ناهماهنگی والا و سلب شدن اراده و غیرممکن شدن فعالیت، در فرولایه فوق محسوس، توافق کلی قوا را احساس می‌کند و نقطه تعادلی می‌یابد که پذیرش قانون اخلاقی برای مواجهه‌های مختلف او را، به صورت عملی در جهان تضمین می‌کند. به همین دلیل، بعد از یک مرحله ناخوشایندی شکست در تولید تصور، لذت ایجاد می‌شود؛ زیرا در نهایت در امر والا، توافق تخیل و عقل در ناسازگاری و ناهماهنگی تولید می‌شود. لذت در درد تجربه می‌شود.

در فوق محسوس، شروط استعلایی تجربه و تحمل والا وجود دارد. از خلال این هماهنگی قواست که آنچه برای غایتمان اساسی است، کشف می‌کنیم. برای غایتمان اساسی است که بعد عالی و عقلی سرشت خود را کشف کنیم و منبع عمل اخلاقی در آزادی را برای تبعیت از قانون اخلاق بشناسیم و احساس کنیم. با هماهنگی تخیل و عقل، و با اتکا به کشف آنچه برای غایتمان اساسی است، به سوی پرورش و فرهنگ پیش می‌رویم. همه ما از شروط استعلایی احساس والا برخورداریم؛ اما از آن آگاه نیستیم، آن را کشف نکرده‌ایم و برای مان مسجل نشده است. آگاهی از آن به تمرین و

1. Suprasensible destination (EN) - Übersinnliche (JR)





تربیت نیاز دارد و اگر تربیت و آگاه که شویم و تمرین کنیم، از لحاظ اخلاقی پرورش می‌یابیم و به سوی تضمین فرهنگ اخلاق پیش می‌رویم.

برای روشن کردن جنبه اجتماعی امر والا باید گفت حس مشترکی مربوط به امر والا است و این حس مشترک از حرکت تکوین یعنی پرورش و فرهنگ قابل تفکیک نیست (دلوز، ۱۳۸۹، ص ۹۳). در مواجهه والا، احساس همدلی برابر تصویری کلی به جمعی بودن و همگانی شدن می‌انجامد؛ اما از آنجا که هماهنگی بازیافته در امر والا نیازی به ماتقدم بودن ندارد و شکل می‌گیرد، امر والا از استنتاج پیروی نمی‌کند؛ زیرا استنتاج حاکی از حقانیت در اثبات کلیت، ضرورت (بر اساس ماتقدم بودن توافق قوا) و اصل هماهنگ با اعیان است.

امر والا به استنتاج شبیه امر زیبا نیازی ندارد می‌توان کلیت و ضرورت امر والا را در مرحله دوم درک والا وقتی ناخوشایندی به لذت تبدیل می‌شود، اقامه کرد. می‌توان کلیت و ضرورتی برای امر والای ریاضی و پویا در نظر گرفت، بیش از آنکه بتوان ماتقدم بودن روابط قوا و اصل هماهنگ با اعیان را مدنظر قرار داد. اگر دغدغه فراهم کردن جهت احکام زیباشناختی در والا را موقع پدیدار شدن غایت‌مندی نامنتظره کانون قرار دهیم و ایده سلبی کلیت عقل یعنی بدون محدودیت طبیعی و ضرورتی متناسب با آزادی و فعالیت بدون تعیین طبیعی را در نظر بگیریم (برنهام، ۱۳۹۸، ص ۱۵۵)، آنگاه این کلیت و ضرورت با جنس امر والای ریاضی و والا هماهنگ‌تر خواهد شد.

۲-۳. امر والا و فرهنگ اخلاقی

والای پویا ضمانت‌کننده بازشناسی نیروی ایده عقلی آزادی است که بر پایه آن امکان عمل اخلاقی دایر می‌شود. در مطلب فقرة ۲۹، کانت از ارتباط امر والا با اخلاق می‌گوید که می‌تواند در بحث پرورش و فرهنگ اخلاقی قرار گیرد. پرورش اخلاقی، ذهن فرد تجربه‌کننده را پذیرای ایده‌های عقلی می‌کند؛ به شرطی که قوای فرد به حدی پرورش یافته باشد که پیشاپیش، اخلاق را تابعی از آزادی احساس کند. وقتی قوا چنین پرورش یابند، انسان‌ها را واجد احساس یا بعدی می‌کنند که به طریقی از حدود طبیعت

فراتر روند و تا فوق محسوس یا مبنای نومنال/عقلانی یا قلمرو نامشروط‌هایی که شروط تجربه را تعیین می‌بخشند، اوج بگیرد.

فرهنگ اخلاقی مبنای احساس والا نیست؛ بلکه صرفاً شرطی ممکن است که احساس به نحو استعلایی مشروط امر والا در موقعیتی خاص تحت آن محقق می‌شود. امر والا نتیجه فرهنگ اخلاقی نیست؛ بلکه صرفاً به واسطه آن محقق می‌شود (برنهام، ۱۳۹۸، ص ۲۱۴). فرهنگ تعلیم و تربیت فرهنگ مهارت یا فرهنگ خلق و خوی خوب نیست، هدف آن فرهنگ اخلاقی است که به واسطه آن، امر والا محقق می‌شود. منظور کانت از فرهنگ یا پرورش، تربیت ویژه قوای فاهمه و تخیل برای رسیدن به بلوغ و پختگی است و زمینه آن را هم دربرمی‌گیرد. زمینه همان تمدن به معنی مجموعه‌ای از اعمال، نهادها، سنت‌ها و الگوهای است که تربیت به واسطه آنها به دست می‌آید. فرهنگ اخلاق هم نه به معنای فرهنگی که رفتار اخلاقی را ایجاب کند؛ بلکه فرهنگی است که توانایی انسان در فهم و احساس منبع عمل اخلاقی در آزادی را برای پیروی از قانون اخلاق رشد داده است (نک: برنهام، ۱۳۹۸، ص ۱۵۸).

وجود تربیت و پرورش متقابل یا شروط تجربی، مانند امر والا صرفاً به شرط وجود فرهنگ اخلاقی ممکن است. از سوی دیگر، احساس اشتیاق ما برای قانون اخلاق را نیز تقویت می‌کند. تربیت به معنی درک ماهیت حقیقی سوژه انسانی، هم در نظر و هم در عمل است و بیش از هر چیز ایده‌های آزادی قانون‌گذاری اخلاقی برای خویشتن را شامل می‌شود (برنهام، ۱۳۹۸، ص ۲۱۴). تعلیم و تربیت، رشد و پرورش نزد کانت به معنی رشد استعدادهای انسانی است. کانت پرورش استعدادهای طبیعی و اخلاقی را لازمه کرامت طبیعت انسانی می‌داند. رشد مواهب طبیعی انسان به میزان سهم هر کس و در ارتباط با غایت او (کمال اخلاق) را باید با رشد هماهنگ تمام قوای ویژه انسان مرتبط دانست. او، هم خواهان پیشرفت قوای انسان است و هم انسان را صرفاً به صورت منفرد مدنظر ندارد؛ بلکه به پیشرفت کل نژاد بشر نظر دارد (گنزالس، ۱۳۹۹، ص ۵۸)؛ بنابراین کانت در نقد سوم نیز در راستای انسان‌شناسی با بهتر شدن قوای انسان، پیشرفت بشر را در نظر





دارد و به پیشرفت نژاد بشر چشم دوخته است و افزون بر آن، انسان به منزله موجودی عاقل، چون غایتی در خویش با احساس نیاز به همراهی با دیگران را هم در برمی گیرد (آرنت، ۱۴۰۱، ص ۴۳).

۳. بحث

مطالعه نقد سوم از منظر پیامدهای تربیتی نشان می‌دهد که هدف کانت از نتایج تربیتی در آن، بیش از کمال مطلوب آموزشی و پرورشی بود. شاید حتی در درجه اول، مطالعه نقد سوم از این منظر، به نقش هماهنگی قوا و پرورش قوای سوژه فردی در جامعه مدنی در حال ظهور توجه می‌کند. این پرورش قوا از حیث صورت و روابط قوا، سوژه را به مثابه نوع انسان در مسیر غایت اصلی او یعنی کمال اخلاقی قرار می‌دهد. این تأکید بر پرورش و هماهنگی قوای فردی و شناسایی منبع آن در فوق محسوس، مبنای قراردادن آن برای اراده و عمل فرد، عطف توجه به قوای انسان نوعی را نشان می‌دهد که کانت او را به صورت منفرد مدنظر ندارد؛ بلکه به پیشرفت نژاد بشر چشم دوخته است و افزون بر آن، انسان به منزله موجودی عاقل، چون غایتی در خویش با احساس نیاز به همراهی با دیگران را در برمی‌گیرد. با این زاویه دید، نقد سوم نه فقط کتابی در مسیر تکامل تاریخ زیباشناسی؛ بلکه کامل‌کننده جهت انسان‌شناختی نظام فلسفی کانت است. این جهان‌شمولی می‌تواند مورد نقد باشد یا کانون خوانش فیلسوفانی چون دلوز نباشد. کمکی که خوانش دلوز به این تحقیق کرد، توجه ریزینانه به نحوه بازیافتن هماهنگی قوا در موقعیتی، مانند والا بود و کمکی که برنهام به پژوهش کرد، توجه دقیق به پیامدهای تربیتی-بیلدونگی نقد سوم با پایبندی هرچه بیشتر به مباحث خود کانت بود؛ از این رو با ترکیبی از این دو دیدگاه و ضمن پایبندی به مباحث خود کانت، برای تحقق اهداف نهایی این پژوهش در مسیر توجه به قوای انسان نوعی گام برداشیم. در نتیجه تلاش کردیم پیامدهای تربیتی نقد سوم در مسیر انسان‌شناسی کانت را بر مبنای هماهنگی و پرورش روابط قوا و بحث ایده‌ها توضیح دهیم.

جدول ۱. هماهنگی قوا در امر زیبا و والا مبنای بعد تربیتی نقد سوم.

کانت	امر زیبا (نمایش)	امر زیبا استنتاج	امر والا
هماهنگی قوا ایده‌ها	فاهمه-تخیل	فاهمه-تخیل	توافق آزاد عقل تخیل
	در مرحله نمادسازی، زیبایی طبیعی غیرمستقیم با خیر اخلاقی مرتبط می‌شود. در هنر زیبا، ایده زیباشناختی توانایی ارتباط با ایده عقلی را ایجاد می‌کند.	با غایت عقلی تعریف می‌شود که به امر زیبا ربط دارد. ارائه و نمایشی غیرمستقیم و مثبت از ایده است و از طریق نماد محقق می‌شود.	در هر دو والای ریاضی و پویا ارائه غیرمستقیم با خیر اخلاقی مرتبط می‌شود. در هنر زیبا، ایده زیباشناختی توانایی ارتباط با ایده عقلی را ایجاد می‌کند. و نمایشی غیرمستقیم و مثبت از ایده است و از طریق نماد محقق می‌شود. اما مثبت از ایده است و از طریق نماد محقق می‌شود. سپس ارتباط با فوق محسوس توضیح داده می‌شود.
پرورش روح، تربیت اخلاقی و اخلاق	تقویت توافق قوا در تطابق با هماهنگی نیروهای طبیعت	عقل تعداد زیادی از نمایش ایده‌های را در ماده آزاد، رنگ و صدا می‌یابد و آنها را معنوی می‌کند. اعیان زیبای طبیعت	امر والا دیدگاهی پرورش یافته هدیه می‌دهد و برتری فرد را به صورت درونی و بیرونی نشان می‌دهد.



۲۱۵

هماهنگی قوا و ایده‌ها در امر زیبا و والا: مبنای ایجاد تربیتی نقد سوم کانت



امر والا	امر زیبا استنتاج	امر زیبا (نمایش)	کانت
توافق آزاد عقل تخیل	فاهمه-تخیل	فاهمه-تخیل	هماهنگی قوا
	<p>نام‌هایی چون باشکوه، شاد، خندان، معصوم و متواضع و ملایم می‌گیرند، احساس‌هایی برمی‌انگیزند مشابه حالت ذهنی ناشی از احکام اخلاقی، و همین حالت ذهنی باعث گذر کردن از زیبایی به علایق عقل خواهد شد.</p>		
	<p>الا راهی برای رسیدن به معنای زیبایی یعنی چیزها می‌برد با دیگران به اشتراک بگذارد. هارمونی قوا، از شخص (متمم‌دن سویی و تربیت اجتماعی) می‌خواهد از مقدماتی بر اساس چیزی لذت ببرد که احساس همدلی کلی بتواند با جمعی از افراد برای اجتماعی شدن، دیگر در آن سهیم باشد. از سوی دیگر ارائه می‌دهد.</p>	<p>حس مشترک نتیجه هماهنگی قواست. زیباشناختی</p>	<p>حس مشترک و بعد اجتماعی</p>

نتیجه‌گیری

تلاش کردیم اثبات کنیم برای پیامدهای تربیتی-بیلدونگی نقد سوم، اگر هماهنگی و پرورش هماهنگ قوا و نیز ایده‌ها کانون بحث قرار گیرند، نتیجه‌بخش‌تر خواهد بود. بررسی هماهنگی قوا در امر زیبا و والا نشان می‌دهد در امر زیبا با تکیه به فرم تأملی، قوای فاهمه-تخیل هماهنگ می‌شوند. غایت عقلانی مرتبط با امر زیبا در طبیعت و هنر از توافق فاهمه-تخیل حمایت می‌کند. امر والا همچنین توسط توافق آزاد عقل و تخیل توضیح‌پذیر است. این توافق خودانگیخته تحت شرایط خاص درد، تقابل، تضاد و ناسازگاری اتفاق می‌افتد.

توضیح ایده، واسطه تربیتی و پرورشی نقد سوم است. ایده وجوه ارائه چندگانه‌ای در نقد سوم دارد. ایده در امر زیبا، در طبیعت منتج از هماهنگی قوای فاهمه-تخیل ارائه و نمایشی غیرمستقیم و نمادین و مثبت از ایده‌عقلی است و راه به مفاهیم اخلاقی می‌گشاید. امر والا ارائه مستقیم و منفی از ایده‌کلیت عقل بدون محدوده طبیعی و ایده آزادی بدون تعین طبیعی است و از طریق دسترس‌ناپذیری با فوق محسوس مرتبط می‌شود. تخیل این دسترس‌ناپذیری را مانند امری محسوس در طبیعت فرافکنی می‌کند. شرح ارتباط با اخلاق در امر زیبا و والا آشکار می‌کند که غایت مرتبط با امر زیبا در طبیعت گواه بر روان (روحی) است که اخلاقی بودنش از پیش مقدر شده و پرورش هماهنگی قوا در جوار زیبا، تمرینی برای ارتباط هماهنگ قواست. امر والا چگونگی شرح‌دادن مقصد فوق محسوس قوای مان از طریق سرنوشت موجودی اخلاقی را نشان می‌دهد. همه ما از شروط استعلایی احساس والا برخورداریم؛ اما از آن آگاه نیستیم، آن را کشف نکرده‌ایم و برای مان مسجل نشده است. آگاهی از آن به تمرین و تربیت نیاز دارد. اگر تربیت و آگاه شویم و تمرین کنیم از لحاظ اخلاقی پرورش می‌یابیم و به سوی تضمین فرهنگ اخلاق پیش می‌رویم.

توضیح اجتماعی‌شدن یا جمعی‌شدن تجربه در امر زیبا و والا مشتمل است بر همگانی‌بودن حس کردن زیبایی بر اساس حس مشترک یا هماهنگی فاهمه-تخیل برابر





فرم زیبا. حس مشترک در مقام زمینه مقایسه احکام با یکدیگر، خطاهای احکام را اصلاح می‌کند و به شیوه سلبی از آنها کم می‌نماید. در مواجهه امر زیبا، تماشاگر سوژه‌ای هست که تمایل دارد لذتی که از بعضی چیزها می‌برد با دیگران به اشتراک بگذارد. در نتیجه زیبایی در طبیعت و هنر، ارتباط نزدیکی با پرورش احساس اجتماعی دارد و نقش مرکزی در پرورش ارتباط اجتماعی بین افراد مختلف را بازی می‌کند. در امر والا، شکل‌گیری تصویری از ایده کلیت عقل و هماهنگی نهایی قوای عقل و تخیل، تسلاهی خاطر فردی و همدلی جمعی در برتری فرد بر شورش طبیعت وحشی به صورت درونی و بیرونی، بعد پالایش‌دهنده، تربیتی و در عین حال اجتماعی آنرا شرح می‌دهد. مطالعه نقد سوم از منظر پیامدهای تربیتی نشان می‌دهد کانت به نقش هماهنگی قوا و پرورش قوای سوژه فردی در جامعه مدنی در حال ظهور توجه می‌کند. این پرورش قوا از حیث صورت و روابط قوا، سوژه را به مثابه نوع انسان در مسیر غایت اصلی او یعنی تکامل اخلاقی قرار می‌دهد. این تأکید بر پرورش و هماهنگی قوای فردی و شناسایی منبع نهایی تنظیم هماهنگی آن در فوق محسوس، مبنا قرار دادن ایده‌های آن، از جمله آزادی برای اراده و عمل فرد، عطف توجه به قوای انسان نوعی را نشان می‌دهد که کانت آن را به صورت منفرد مد نظر ندارد؛ بلکه به پیشرفت نژاد بشر چشم دوخته است و افزون بر آن، انسان به منزله موجودی عاقل، چون غایتی در خویش با احساس نیاز به همراهی با دیگران را هم در برمی‌گیرد.

فهرست منابع

- آرنت، هانا. (۱۴۰۱). درس گفتاری در باب فلسفه سیاسی کانت (مترجم: سعید حاج رشیدیان، چاپ اول)، تهران: اندیشه احسان.
- آفرین، فریده. (۱۴۰۰). خوانش دلوز از رابطه امر واقعی و واقعیت در نقد اول و سوم کانت، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۱۰(۱۹)، صص ۱۹۱-۲۱۶. doi: 10.22061/ORJ.2021.1513
- آفرین، فریده. (۱۴۰۲). مطالعه نظریه نبوغ کانت در نقد سوم بر اساس معانی اصطلاح بیلدونگ، غرب‌شناسی بنیادین، ۱۴(۲۷)، صص ۳۰-۶۴. doi: 10.30465/OS.2023.43711.1877
- اردبیلی، محمد مهدی. (۱۳۹۹). بیلدونگ: ریشه‌ها، کارکردها و دلالت‌ها. متافیزیک، ۱۲(۲۹)، صص ۱-۱۳. doi: 10.22108/MPH.2020.117783.1172
- اردبیلی، محمد مهدی. (۱۴۰۰). فلسفه فرهنگ از هررد تا نیچه (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- برنهام، داگلاس. (۱۳۹۸). درآمدی بر نقد قوه حکم (مترجم: محمدرضا ابوالقاسمی، چاپ اول). تهران: نی.
- برونو، پاول. (۱۴۰۱). دیدگاه کانت در باب نبوغ (خاستگاه و کارکرد نبوغ در نقد سوم) (مترجم: حسام گودرزی، چاپ اول). تهران: طرح نو.
- دلوز، ژیل. (۱۳۸۹). فلسفه نقادی کانت رابطه قوا (مترجم: اصغر واعظی، چاپ دوم). تهران: نی.
- دلوز، ژیل. (۱۳۹۶). انسان و زمان آگاهی مدرن: درس گفتارهای ژیل دلوز درباره کانت (مترجم: اصغر واعظی، چاپ اول). تهران: هرمس.
- عسکری‌زاده، فلورا؛ باقری، خسرو و حسینی، افضل‌السادات. (۱۳۹۹). پدیدارشناسی بیلدونگ، غرب‌شناسی بنیادی. ۱۱(۲). صص ۱۴۳-۱۶۷. doi.org/10.30465/os.2021.35768.1699
- کانت، امانوئل. (۱۳۹۳). نقد قوه حکم (مترجم: عبدالکریم رشیدیان). تهران: نی.



- کورنر، اشتفان. (۱۳۸۹). فلسفه کانت (مترجم: عزت‌الله فولادوند، چاپ سوم). تهران: خوارزمی.
- گنزالس، آنا مارتا. (۱۳۹۹). فرهنگ، آموزش و نظریه اجتماعی در اندیشه کانت (مترجمان: زهره سعیدی و رضا ماحوزی، چاپ اول). تهران: کرگدن.
- ونزل، کریستین هلموت. (۱۳۹۵). مسائل و مفاهیم کلیدی زیباشناسی کانت (مترجمان: داوود میرزایی و مانیا نوریان، چاپ اول). تهران: حکمت.
- Deleuze, G. (2004). Idea of Genesis In Kant's Aesthetics. In *Desert Island and Other texts* (Michael Taormina, Trans., David Lapoujade, Ed.). New York: Semiotext (e) Foreign Agents Series.
- Gadamer, Hans-Georg. (2006). *Truth and Method*. London & New York: Continuum.
- Geuss, R. (1996). Kultur, Bildung, Geist. *History and Theory*, pp.151-164.
- Johansson, V. (2019). Wildly Wise in the Terrible Moment: Kant, Emerson, and Improvisatory Bildung in Early Childhood Education. *Educational Philosophy and Theory*, 51(5), pp. 519-530. DOI:10.1080/00131857.2017.1389270
- Kant, I. (1987). *Critique of Judgement* (Werner S.Pluhar, Trans.). Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Rodowick, D. N. (1994). Impure Memesis or the Ends of Aesthetic. In *Deconstruction and The Visual Arts* (Peter Brunette & David Wills, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.



References

- Afarin, F. (1400 AP). Deleuze's reading of the relation between the real and reality in Kant's first and third critiques. *Ontological research* 10(19), pp. 191-216. Doi: 10.22061/ORJ.2021.1513 [In Persian]
- Afarin, F. (1402 AP). A study of Kant's theory of ingenuity in his third critique based on the meanings of "Bildung." *Fundamental Western studies* 14(27), pp. 30-64. Doi: 10.30465/OS.2023.43711.1877 [In Persian]
- Ardebili, M. M. (1399 AP). Bildung: roots, functions, and significations. *Metaphysics* 12(29), pp. 1-13. Doi: 10. 22108/MPH.2020.117783.1172 [In Persian]
- Ardebili, M. M. (1400 AP). *Philosophy of culture from Herder to Nietzsche* (1st ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Arendt, H. (1401 AP). *Lectures on Kant's political Philosophy* (S. Hajj-Rashidian, transl., 1st ed.). Tehran: Andisheh-ye Ehsan. [In Persian]
- Askarizadeh, F., Bagheri, K. & Hosseini, A. (1399 AP). Phenomenology of Bildung. *Fundamental Western studies* 11(2), pp. 143-167. <https://doi.org/10.30465/os.2021.35768.1699> [In Persian]
- Bruno, P. (1401 AP). *Kant's concept of genius: its origin and function in the third 'critique'* (H. Goudarzi, transl., 1st ed.). Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]
- Burnham, D. (1398 AP). *An introduction to Kant's Critique of judgement* (M.R. Abolghasemi, transl., 1st ed.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Deleuze, G. (1389 AP). *Kant's critical philosophy: the doctrine of the faculties* (A. Vaezi, transl., 2nd ed.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Deleuze, G. (1396 AP). *Human and modern time-consciousness: Gilles Deleuze's lectures on Kant* (A. Vaezi, transl., 1st ed.). Tehran: Hermes. [In Persian]
- Deleuze, G. (2004). Idea of Genesis In Kant's Aesthetics. In *Desert Island and Other texts* (M Taormina, trans., David Lapoujade, Ed.). New York: Semiotext(e) Foreign Agents Series.
- Gadamer, H. (2006). *Truth and Method*. London & New York: Continuum.
- Geuss, R. (1996). Kultur, Bildung. Geist. *History and Theory*, 35(2), pp. 151-164.



نظر
صدا

هماهنگی قوا و ایده‌ها در امر زیبا و والا: مبنای ایجاد تربیتی نقد سوم کانت

- Gonzalez, A. M. (1399 AP). *Culture, Education and Social Theory in Kant's Thought* (Z. Saeedi and R. Mahoozi, transl., 1st ed.). Tehran: Kargadan. [In Persian]
- Johansson, V. (2019). Wildly Wise in the Terrible Moment: Kant, Emerson, and Improvisatory Bildung in Early Childhood Education. *Educational Philosophy and Theory*, 51(5), pp. 519-530. DOI:10.1080/00131857.2017.1389270
- Kant, E. (1393 AP). *Critique of Judgment* (A. Rashidian, transl.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Kant, I. (1987). *Critique of Judgement* (W. S. Pluhar, trans.). Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Korner, S. (1389 AP). *Kant's philosophy* (E. Fouladvand, transl., 3rd ed.). Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Rodowick, D. N. (1994). Impure Memesis or the Ends of Aesthetic. In *Deconstruction and The Visual Arts* (Peter Brunette & David Wills, eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wenzel, C. H. (1395 AP). *An introduction to Kant's aesthetics: core concepts and problems* (D. Mirzaee and M. Nourian, transl., 1st ed.). Tehran: Hekmat. [In Persian]



۲۲۲

نظر
شماره

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، پاییز ۱۴۰۲

The Editorial Board (Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

Reviewers of this volume

Alireza Asadi, Khadijeh Ahmadi Bighash, Mohsen Bagherzadeh Meshkibaf, Hossein Hassanzadeh Shahkhali, Sohrab Haghghat, Yasser Khoshnevis, Ahmad Shakernejad, Mohamad Sahaf Kashani, Mahmud Sufiani, Mostafa Abedi Jigheh, Mehdi Abbaszadeh, Isa Mouszadeh.



۲۲۳
نظر
صدر



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 28, No. 3, Autumn 2023

111

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 می‌باشد. 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:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:

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

هزینه‌های 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