



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و نهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۳

۱۱۶

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

مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی

سرمدبیر: محمدتقی سبحانی

مدیر اجرایی: عیسی موسی زاده

یادآوری

۱. فصلنامه نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir) و پایگاه Google Scholar نمایه و در کتابخوان همراه پژوهان (pajooahaan.ir)، سامانه نشریه (jpt.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) بارگذاری می‌شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات تنها نظر نویسندگان محترم است.

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

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

رایانامه: naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رمضانی

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

داوران این شماره

حمید حسینی، سیدمحمد حسینی سورکی، جواد دانش، محمد صحاف
کاشانی، محمود صوفیانی، سیده معصومه طباطبایی، مصطفی عابدی
جیغه، شهاب الدین علائی نژاد، حسن فتح زاده و عیسی موسی زاده.

فراخوان دعوت به همکاری

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

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

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

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

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

رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
 ۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
 ۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
 ۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی.
- از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر براساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

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

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

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)

※ مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.

✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.

✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

■ نشریه نقدونظر فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.

■ نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

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

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

✓ **تذکر:** (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۱. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا پرسشی اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

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

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

سازمانی.

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

الکترونیکی سازمانی.

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

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

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

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

۱. **عنوان؛**

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

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

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

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

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

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده

شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات

مورد نیاز تلاش کرده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر

نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر

می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و پس از بخش **فهرست**

منابع، ذیل عنوان **References** درج شوند).

○ **روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود

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

فهرست مقالات

- ۷ پاسخ به یک پرسش با دلوز: اندیشیدن به چه معناست؟
فریده آفرین
- ۴۳ خدا به مثابه وجود در متافیزیک فارابی
رحمان احترامی
- ۶۵ انگاره‌های مکاتب ثنوی در سنجۀ روایات اسلامی
علی مصلح - غلامرضا نوادری
- ۹۸ سرشت و ماهیت کلام کاربردی
اکبر اقوام کرباسی
- عصر بی‌معنایی، معنا به مثابه تأثیر
- ۱۲۲ (ارزیابی میزان معنادار بودن گذشته و حال)
ساسان طهماسبی
- بررسی استدلال سوپروینینس اخلاقی
- ۱۴۹ بر اساس مفهوم ساختن از منظر ویلنبرگ
علیرضا ضمیری
- ۱۷۶ مفهوم وظیفه‌گرایی در معرفت‌شناسی پلانتینگا
فهیمة خوشنویسان



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

A Response to a Question with Deleuze: What Does It Mean to Think?¹

Farideh Afarin² 

2. Associate Professor, Department of Art Research, Faculty of Art, University of Semnan, Semnan, Iran.

Email: f.afarin@semnan.ac.ir



Abstract

The aim of this study is to clarify Deleuze's approach to defining thinking and to highlight how his definition differs from others. To do so, the main research question is: What is problem-oriented thinking in Deleuze's philosophy? In response, using a descriptive-analytical method, the study first introduces various forms of thought and their representations in the history of philosophy before Deleuze. In the final step, it presents Deleuze's distinct definition of thinking in contrast to previous conceptualizations of thought. In philosophy, thinking occurs when the presuppositions of dogmatic thought are disrupted, interrupting their flow. The field of problems emerging from the heart of chaos summons concepts. The unthought is the condition for thinking—it deterritorializes and instigates deterritorialization, only to return to the terrain of philosophy and the philosopher's domain with new concepts. The processes of territorialization, deterritorialization, and reterritorialization replace the traditional logical movement from the unknown to the known in classical logic and the transcendental recognition in Kantian thought.



پاسخ به یک پرسش با دلوژ: اندیشیدن به چه معناست؟

1. **Cite this article:** Afarin, Farideh. (2024). A Response to a Question with Deleuze: What Does It Mean to Think? *Naqd va Nazar Quarterly*, 29(116), pp. 7-42. Doi:10.22081/jpt.2024.68460.2106.

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

□ **Received:** 2024/01/29 • **Revised:** 2024/01/11 • **Accepted:** 2024/11/02 • **Online Publication:** 2025/03/02

© The Authors



Heidegger's horizon-oriented, exploratory, and questioning mode of thought—shaped by the force of signs—attends to the terrain of thinking. Deleuze extends this Heideggerian discourse by emphasizing the power of the problem in deterritorialization and reterritorialization. For Deleuze, thinking becomes possible through an internal difference with rhizomatic thought. As a result, thinking is directed not toward the mere possibility of the real but toward the real itself, or the experience of the real.

Keywords

Thinking, Deleuze, rhizome, image of thought, internal difference.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

پاسخ به یک پرسش با دلوز: اندیشیدن به چه معناست؟^۱

فریده آفرین^۲ ID

۲. دانشیار، گروه پژوهش هنر، دانشکده هنر، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

Email: f.afarin@semnan.ac.ir

چکیده

از اهداف پژوهش اینکه مسیر رسیدن به تعریف اندیشیدن را نزد دلوز روشن کند و تفاوت تعریف اندیشیدن نزد او را نسبت به تعاریف دیگر آشکار سازد. برای تحقق این اهداف، پرسش اصلی این است: اندیشیدن مسئله‌محور نزد دلوز چیست؟ برای پاسخ به این پرسش با روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا انواع اندیشه و تصاویر آن در تاریخ فلسفه قبل دلوز معرفی می‌شود و در گام نهایی تعریف متفاوت اندیشیدن دلوز نسبت به تعاریف و تصاویر اندیشه قبلی ارائه می‌گردد. اندیشیدن در فلسفه زمانی رخ می‌دهد که پیش‌فرض‌های اندیشه جزئی با آشوب روبه‌رو می‌شود و جریان آن پیش‌فرض‌ها قطع می‌گردد. میدان مسئله برآمده از دل آشوب، مفاهیمی را فرامی‌خواند. نااندیشیده شرط اندیشیدن است؛ از قلمرو بیرون می‌برد و قلمروگریزی را رقم می‌زند و با مفاهیم تازه، به زمین فلسفه و قلمرو فیلسوف بازمی‌گرداند. روند قلمروسازی، قلمروزدایی و بازقلمروگذاری برای اندیشیدن در فلسفه، جایگزین حرکت از مجهول به معلوم نزد منطقیان قدیم، و سطح منطقی بازشناخت نزد کانت شده است. تفکر افق‌محور، راه‌ورزانه و پرسش‌گرانه به ضرب نشانه در نظر هایدگر، برای اندیشیدن به زمین توجه داشته است. نیروی مسئله در قلمروگریزی و بازقلمروگذاری نزد دلوز به این بحث هایدگر می‌افزاید. اندیشیدن نزد دلوز، به تفاوت درونی با تفکر ریزوم‌ریخت ممکن می‌شود؛ از این رو اندیشیدن از امکان امر واقع، به خود امر واقع یا تجربه امر واقعی معطوف می‌شود.

کلیدواژه‌ها

اندیشیدن، دلوز، ریزوم، تصویر اندیشه، تفاوت درونی.

۱. **استناد به این مقاله:** آفرین، فریده. (۱۴۰۳). پاسخ به یک پرسش با دلوز: اندیشیدن به چه معناست؟. نقد و نظر،

Doi: 10.22081/jpt.2024.68460.2106

۲۹ (۱۱۶)، صص ۷-۴۲.

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۹ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۱۱ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۲ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

© The Authors



دلوز در منابع گوناگون به تنهایی یا همراه گواتری می‌کوشد به پرسش اندیشیدن چیست، پاسخ دهد. این دغدغه یعنی شیوه‌های اندیشیدن و تصویرهای اندیشه در تاریخ فلسفه، از همان کتاب تفاوت و تکرار وجود داشته است. دلوز با این دل‌مشغولی همراه گواتری در میان‌سال، کتابی با عنوان فلسفه چیست؟ نگاشتند.^۱ جفت‌نویسی نام‌ها یا تک‌نویسی نام دلوز مهم نیست؛ زیرا این متفکر در درس‌گفتارهای خود، پیش از نگارش کتاب فلسفه چیست؟ پرسش فلسفه چیست را مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد این دغدغه تنها مربوط به این کتاب نیست؛ اما از آنجا که فلسفه یکی از شیوه‌های اندیشیدن است، در این کتاب، چنین مضمونی وجود دارد؛ بنابراین مشاهده می‌کنیم دلوز در کتاب‌ها و درس‌گفتارهای خود، به گونه‌های مختلف، اشکال اندیشیدن را مدنظر داشته است. به نگر دلوز در آثار مختلفش، دشمنان قسم‌خورده‌ای برای اندیشیدن وجود دارند؛ این دشمنان جلوی حرکت اندیشه را می‌گیرند و آن را به جزم تبدیل می‌کنند. آنها عرفیات (پروست و نشانه‌ها)، عقاید و باور (فلسفه چیست؟)، حماقت‌ها (نیچه و فلسفه) و کلیشه‌ها (فرانسیس بیکن) هستند. بر این اساس، یکی از اهداف پژوهش این است که مسیر رسیدن به تعریف اندیشیدن نزد دلوز را روشن کند. هدف دیگر این است که تفاوت تعریف اندیشیدن نزد او نسبت به تعاریف دیگر را آشکار کند. پرسش‌های پژوهش از این قرارند: اندیشیدن مسئله‌محور نزد دلوز چیست؟ چگونه دلوز از تعاریف و تصاویر قبلی، به‌ویژه از پدیدارشناسی اگزیستانسیال^۲ می‌گسلد؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، ابتدا انواع اندیشه درختی و اندیشیدن از طریق سطح بازشناسی و تصاویر آن، و غیره در تاریخ فلسفه معرفی می‌شود.

با عنوان دقیق این پژوهش، پیشینه فارسی و غیرفارسی مشاهده نشد. پیشینه‌های

۱. گفته می‌شود دلوز به پاس دوستی با گواتری کتاب فلسفه چیست را دو اسمی چاپ کرده؛ اما برخی هم معتقدند که گواتری دست‌نوشته‌های دلوز را اصلاح کرده است.

۲. برای رسیدن به همین هدف، سه کتاب هایدگر یعنی هستی و زمان، چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟، و فلسفه چیست؟ مطالعه شده است.



نزدیک به اهداف پژوهش عبارت‌اند از: هایدگر (۱۳۸۸) از وجه‌های مختلف، معنی عنوان کتاب را شرح داده است و همچنین با ارائه مقصود خود از اندیشیدن، می‌افزاید ما هنوز نمی‌اندیشیم. نظر دلوز دربارهٔ اندیشیدن، برای مشخص کردن یکی از معانی اندیشیدن در تاریخ فلسفه، خواه ناخواه طرز نگرش هایدگر در این زمینه را واکاویده است. هایدگر (۱۳۶۸) از ریشهٔ فلسفه در یونان شروع می‌کند. به گفتهٔ هایدگر، با افلاطون جدایی میان هستی و هستنده، با تفکیک جهان به فلسفه و عقیده یا باور روی می‌دهد (هایدگر، ۱۳۶۸، ص ۱۰)؛ بدین شرح که هستی، واقعیت پایدار و ثابت هستنده است. هستی یا اصل هستی‌بخش در جهان معقول قرار دارد و شناخت آن از طریق خرد محض در فلسفه روی می‌دهد؛ اما هستندگان و موجودات در عالم محسوس هستند و شناخت یا معرفت به آنها در سطح عقیده (دوکسا) باقی می‌ماند.

دلوز (۱۹۸۴) در کنار گسترش تفاوت و تکرار، و توضیح تکرارهایی که درجه‌ای از تفاوت را نشان می‌دهند، به نقد تصاویر جزئی اندیشه می‌پردازد. افزون بر این، اندیشیدن به واسطهٔ بازنمایی و از طریق بازشناسی را نقد می‌کند. شاکلهٔ کلی مباحث همخوان با این مقاله، از این کتاب مطالعه شده است. دلوز (۱۹۹۱) متمرکزتر از هر منبع دیگری به پرسش اندیشیدن چیست، پاسخ داده است. او اندیشیدن در سه عرصهٔ علم، فلسفه و هنر را توازی‌هایی ترسیم کرده و هر سه را فرم‌هایی برای اندیشیدن دانسته است.

گاشه (۱۴۰۲) با اتکا به بسط مباحث کتاب فلسفه چیست؟ دلوز و گواتری، در باب شکل‌گیری اندیشه در قلمرویی خاص و عناصر آن، قلمروزدایی، قلمروگریزی، خط پرواز و گریز نگاشته و مفهوم ژئوفلسفه را گسترش داده است. در فصل‌هایی از این کتاب، مانند سرزمین اندیشه، طبیعت و کیهان، مطالبی متناسب با اهداف مقاله می‌توان جست. کتاب فلسفه چیست؟ منبع اساسی برای پژوهیدن در باب چنین محتوایی توسط گاشه است.

۱. اندیشیدن درختی و منطقیان قدیم

اندیشیدن بر مبنای تفکر درختی یعنی نادیده گرفتن یا فراموش کردن تفاوت‌ها،



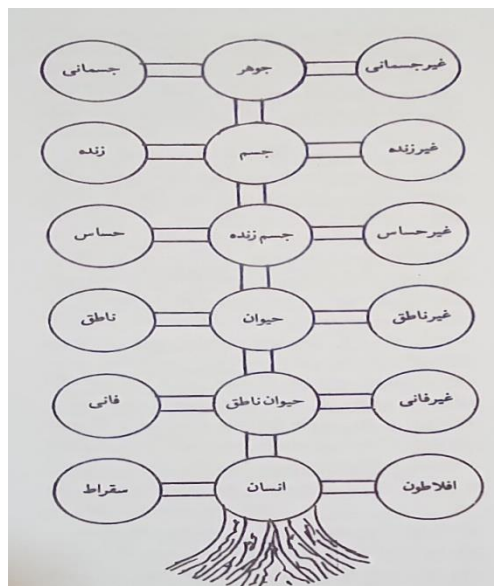


تعمیم دادن و جمع‌بندی کردن، انتزاع و جداسازی (بورخس، ۱۴۰۱، ص ۲۵). به بیان دیگر، اندیشیدن منطقی براساس جنس و فصل^۱ انجام می‌شود. این جنس و فصل به نوبه خود، به تفرد می‌انجامد. این نوع اندیشیدن در نهایت شمای درخت فرفورئوس^۲ را می‌سازد. «منطقیان قدیم این درخت را براساس تصورات^۳ و به اشکال مختلف ترسیم کرده‌اند» (صلیبا، ۱۳۹۳، ص ۴۰۵). جدول درخت فرفورئوس^۴ از جنس الاجناس و کلی‌ترین مفهوم یعنی جوهر شروع می‌شود. از طریق تقسیم، به مفاهیم جزئی‌تر می‌رسد. به مفهوم جوهر دو فصل اضافه می‌شود؛ جوهر جسمانی و جوهر غیرجسمانی. بعد از تقسیم جوهر جسمانی به دو فصل زنده و غیرزنده، نوبت به بدن زنده‌ای می‌رسد. فصل بدن زنده، حساس و غیرحساس است. به بدن زنده حساس می‌رسیم. بدن زنده از نوع حساسی که متعلق به حیوان است. حیوان براساس فصل قابل تقسیم به حیوان ناطق، مثل انسان، و غیرناطق، مثل شیر است. حیوان ناطق فانی از نافانی جدا می‌شود. حیوان ناطق فانی، در مصادیق جزئی‌تر به سقراط و افلاطون می‌رسد (صلیبا، ۱۳۹۳، ص ۴۰۵). اندیشیدن درختی اندیشیدن از طریق مفهوم منطقی است؛ مفهومی که از جنس و نوع ساخته شده است؛ برای نمونه اندیشیدن به مفهوم شیر براساس جنس و فصل یا نوع، صورت می‌گیرد، نه

۱. جنس به ماده بستگی دارد و قابلیت و استعداد یا بالقوگی است. فصل، صورت، تحقق و فعلیت است.
۲. فیلسوفی نوافلاطونی که نزد فلوطین در رم کسب معرفت کرد. در هفت سال پایانی عمر فلوطین، نزد او آموخت. انه‌ادها را گردآوری و در برخی آثار تجدید نظر کرد. بر مقولات ارسطو شرحی نوشت که به ایساغوجی معروف شد.
۳. منطق صوری و منطق مادی اساس درست اندیشیدن را فراهم می‌کردند و راه‌حل مجهولات را برای رسیدن به معلومات به دست می‌دادند. منطق صوری، یادگار ارسطو، منطق پذیرش استدلال‌های معتبر بدون توجه به راستی مقدم‌ها یا منطق رد کردن استدلال نامعتبر، حاصل از مقدم‌های راست خوانده می‌شد؛ منطقی که صرف نظر از محتوا معتبر بود (بونگه، ۱۳۹۵، صص ۲۲۱ و ۳۰۶). منطق مادی، سنجش‌گر خطا در ماده اندیشه بود. مباحث منطق صوری به دو دسته علم حصولی و حضوری دسته‌بندی می‌شد. علم حصولی خود ناظر به دو قسمت تصور و تصدیق بود. تصور به صورت شکل گرفته در ذهن، بدون پرداختن به درستی یا نادرستی آن گفته می‌شد. تصدیق ادراک مطابقت یا عدم مطابقت یک نسبت با واقع خوانده می‌شد. سپس منطق‌نویسان بر مبنای این دسته‌بندی، ابواب منطقی را به دو بخش تصورات و تصدیقات تقسیم کردند. روش کار بدین صورت بود که جریان اندیشه در ذهن، گاهی چند تصور را برای رسیدن به تصویری جدید سامان می‌بخشید و گاهی هم چند تصدیق را برای رسیدن به تصدیقی جدید ترتیب می‌داد و با هم تنظیم می‌کرد.

4. Porphyrian Tree

براساس تصویرهای شیر. در نتیجه مفهوم شیر کلی است و تصویرهای آن جزئی. در منطق به این تعریف مفهوم، حقیقی گویند. این تعریف از جنس و فصل یا عَرَض خاصه تشکیل می‌شود.^۱ در تعریف، مفهوم، امر مشترکی را بازمی‌نمایاند. مفهوم با چند متعلق ارتباط می‌یابد؛ با چند شهود و با چندین شیء جزئی ارتباط می‌یابد (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، صص ۳۰۶-۳۰۷). در این نوع اندیشیدن، تصویر جزئی شکل می‌گیرد. تصویر درختی از وحدت و کلی بودن مفهوم به کثرت و جزئی بودن تصاویر آن مفهوم منتهی می‌شود. اندیشیدن به تفاوت یا تفرد ممکن نیست، مگر از طریق امور عَرَضی.^۲ تصویر جزئی اندیشه براساس درخت فرفور یوس نمی‌تواند به تفاوت درونی یا تفاوت خاص بیندیشد.



تصویر ۱: درخت فرفور یوس، طبقه‌بندی درخت مانند تصورات (صلیبا، ۱۳۹۳، ص ۴۰۵).

۱. تعریف حقیقی یک مجهول تصویری را معلوم می‌کند. تعریف حقیقی در منطق بر چهار قسم است: (۱) حد تام تعریفی است که از جنس قریب و فصل قریب تشکیل می‌شود. (۲) حد ناقص تعریفی است که از جنس بعید و فصل قریب یا فقط فصل قریب به دست می‌آید. (۳) رسم تام از انضمام جنس قریب به عرض خاص حاصل می‌شود. (۴) رسم ناقص از انضمام جنس بعید به عرض خاص یا فقط عرض خاص به دست می‌آید.
۲. می‌دانیم ارسطو نه از مسیر فصل و امر عَرَضی بلکه از مسیر ماده (یعنی جنس) اصل تفرد را استوار می‌کند. صورت نوعیه در ماده محقق می‌شود.





بیشتر به این شکل می‌اندیشیم. مشکل این تصویر اندیشه این است که همه تفاوت‌ها را در نهایت به تفاوت نوعی فرومی‌کاهد؛ این همانی جنس برای آنها در نظر می‌گیرد. درست است که افراد به صورت فردی کثیرند؛ اما همه، انسان هستند و جنس مشترکی دارند. درخت فروریوس از بالا به پایین، برای کنترل یا ارائه تفاوت چهار شیوه بیان می‌دهد. هر چهار شیوه نسخه‌هایی از تکرار هستند. در نهایت هر کدام از این تفاوت‌ها کنترل می‌شوند. آنها ذیل این همانی می‌گنجند.

۲. اندیشیدن در نگر معرفت‌گرایان و کانت

تصویر جزمی اندیشه در نگر معرفت‌گرایان، براساس اصل متعارف بازنمایی عمل می‌کند. این تصویر، اندیشه را به تکرار مکانیکی «همان» فرومی‌کاهد. توضیحی که در ادامه می‌آید، همین گزاره را بسط می‌دهد. دکارت در اساس شکافی بین ذهن و بدن در نظر می‌گرفت. نزد او، اندیشیدن و آگاهی به ذهن نسبت داده می‌شد. جهان درون و بیرون از طریق بازنمایی به منزله حالتی آگاهانه رابطه می‌یافتند. وی اندیشیدن را برآمده از ذهن و خاصیتی تعین‌بخش برای هستی‌داشتن و تضمین وجود بدن سوژه می‌دانست. سوژه دکارتی دربردارنده تجربیات و حالت‌های ذهنی بود؛ حالاتی که مستقل از حالت جهان پیرامون می‌تواند باشد. به گفته دکارت، من جوهری هستم که ماهیت کلی آن صرفاً اندیشیدن است. «من چیزی هستم که می‌اندیشم، چیزی اندیشنده، [...] تا زمانی هستم و می‌اگریم که می‌اندیشم»^۱ (Decartes, 1996, P27M2, p. 18).^۲

در ادامه مسیر معرفت‌شناختی، اندیشیدن نزد کانت، شناختن به وسیله مفاهیم است (کانت، ۱۳۹۵، A69 و B94، ص ۱۹۴). اندیشیدن یعنی کنش اطلاق مقولات که بدان وسیله، تصور یا تعین زمانی – مکانی را به واسطه مفاهیم، به یک متعلق مربوط می‌سازیم؛ این متعلق نزد قوای ما این همان می‌ماند. در این تصویر اندیشه، اندیشیدن یعنی بازشناسی.

1. I am, I exist, that is certain but for how long? For as long as I am thinking.

۲. این بحث رگه‌هایی از بحث هیله‌مورفیسزم ارسطو یعنی پیوستگی ماده و صورت را در خود دارد. ارسطو افزون بر دوگانه‌انگاشتن انسان و پیوستگی این دو، به یک طرف بحث یعنی صورت اهمیت بیشتری می‌داد.

بازشناسی همبسته خود را اصلی می‌جوید که بنیاد قوای ماست. وحدت بخشی آنها در قالب توافق هماهنگ قوا و این همانی مفروض سوژه صورت می‌گیرد (اسمیت، ۱۳۹۹، صص ۱۷۴-۱۷۵). این همانی مفروض سوژه به وسیله اصول متعارف ماتقدم تأیید می‌شود. سوژه استعلایی اصول ماتقدم پذیرفتنی و متعارفی دارد؛ این اصول مانند ساختاری ضلب در سوژه قرار دارد.

اندیشیدن عملی اکسیوماتیک^۱ است؛ یعنی براساس اصل موضوعه و اصل متعارف صورت می‌گیرد. اصل در فلسفه، ریاضیات، منطق و فیزیک، گزاره‌ای است که بدون اثبات و به شکل پیش فرض پذیرفته می‌شود و از روی آن، دیگر گزاره‌ها استخراج می‌شوند. اصل متعارف از نظر کانت، یعنی اصول و مبادی ترکیبی پیشین تا آنجا که به نحوی واسطه‌ای قطعی باشند (کانت، ۱۳۹۵، A733 و B671، صص ۱۶ و ۷۷). اندیشیدن به عمل خودانگیخته اطلاق مقوله‌های فاهمه گفته می‌شود. «من می‌اندیشم» یعنی اطلاق مقوله‌های فاهمه به واسطه کنش‌های ذهنی خودانگیخته که به اطلاق فرم ابژه مساوی ایکس منتهی می‌شود. اطلاق این فرم، وحدت‌دهنده همه کنش‌های فاهمه است. انسان می‌تواند خودانگیختگی عمل اندیشیدن‌اش را به منزله تعینی فعال، نزد خود بازبنماید؛ بنابراین من، دیگری است. دیگری یعنی همین بازنمایی عمل اندیشیدن نزد خود است؛ یعنی همین اطلاق مقولات و بازشناسی از طریق آن (دلوز، ۱۳۹۶، صص ۷۵). وقتی مقوله‌ها اطلاق می‌شوند یک شیء با اطلاق ابژه مساوی ایکس، تعین عینی می‌یابد. با این اطلاق صورت کلی، اندیشیدن نزد کانت یعنی تعین کلی عطا کردن به محسوسات تا آنها را اندیشیدنی کند (مشایخی، ۱۳۹۳، صص ۵۵). در نتیجه این مدل اندیشیدن که بازشناسی گفته می‌شود، این یک میز است، این یک خانه است، آشکار می‌شود (Deleuze & Guattari, 1994, p. 209). اندیشیدن یعنی یافتن عینیت چیزها در تطابق با ذهن. در این صورت، ذهن با عین انطباق می‌یابد و «حقیقت» روی می‌دهد. برای کانت

۱. اکسیوم از واژه یونانی ἀξίωμα=axíōma گرفته شده است. اصل یا بدیهیات چنانکه در فلسفه کلاسیک تعریف شده، گزاره‌ای روشن یا بدیهی است؛ پذیرفته می‌شود بی‌اینکه بحث یا پرسشی درباره آن مطرح باشد (بونگه، ۱۳۹۵، صص ۹۶).





قطعی بودن احکام منطقی با حمایت مقوله‌ها ممکن می‌شود. با احکام قطعی و منطقی دیگران فریب نمی‌خورند (اسمیت، ۱۳۹۹، صص ۲۷۲-۲۷۳). در این تصویر اندیشه، اندیشیدن فعالیت خودانگیخته قوای فاهمه و از طریق مفهوم خوانده و براساس اصول موضوعه و متعارف تأیید می‌شود. اندیشیدن به صورت طبیعی به حقیقت نزدیک است. در این تصویر، خطا نیرویی خارجی و بیگانه است؛ برای نمونه شور و بدن با اندیشیدن بیگانه است و ذهن را منحرف می‌کند. «اندیشیدن طبق حقیقت به روش نیازمند است و کمک می‌کند تا خطا را دور کنیم و ما را به حقیقت و طبیعت حقیقت‌جویمان برمی‌گرداند» (Deleuze, 1983, p. 103). اندیشیدن و بازنمایی^۱ به هم مربوط هستند. اندیشیدن براساس بازنمایی‌های پیشین، و تصویر بازنمایی صورت می‌گیرد؛ منظور، اندیشیدن براساس «مفاهیم یا بازنمایی‌های پیشین» است (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۱۳). اندیشیدن به نحوی مرتبط کردن جهان، و سطحی از شناخت به نام بازشناسی است. اندیشیدن طی کردن فاصله بین جهانی از امور واقع، فاصله نسبت بین اشیای صلب و این همان با خودشان با سطحی از شناخت یعنی سطح بازشناسی است. سطح بازشناسی بر ساخته مابازای مؤلفه‌های جهان در گستره شناخت است.

می‌توان اندیشیدن را به دو حالت یعنی با منطق و با در نظر گرفتن زمان اندیشیدن بررسی کرد. با حذف بعد زمانی اندیشیدن و در سطح منطق، فقط از لحاظ زبانی می‌توانیم به بررسی سطح بازشناسی اندیشه پردازیم. در زبان، زنجیره نشانه‌های زبانی با تبعیت از ساخت منطقی واقعیت به بازشناسی منجر می‌شود (مشایخی، ۱۳۹۳، ص ۵۰). از این جنبه، اندیشیدن به طور خلاصه، یعنی سر نهادن به شرط‌های منطقی انطباق زبان و جهان. در حقیقت اندیشیدن یعنی پابندی به بازشناختن و گردن نهادن به الزام بازنمایی؛ بنابراین نقد تصویر جزئی اندیشه نقد به بازنمایی به منزله تصورات پیشین یا مفاهیم پیشین است که تکوین در آن راه ندارد. در نظریه مطابقت، بازشناسی یعنی تطابق عین با شرایط ذهن.

۱. Vorstellung معادل بازنمایی، ممکن است با انعکاس خلط شود. در اینجا، هیچ انعکاس یا اثری از باز نمودن سلسله شهود محض روی سلسله مفاهیم یا برعکس نیست، بلکه کنش مقوله‌های فاهمه یا تصورات پیشین فاهمه یعنی مفاهیم روی نمایش داده‌ها (darstellung) مدنظر است.

۳. اندیشیدن در نگر هایدگر

برای کامل کردن انواع اندیشیدن در تاریخ فلسفه پیش از دلوز، بهتر است چستی اندیشیدن در نگر هایدگر را واکاویم. در هستی و زمان، دازاین به نحو در جهان هستن است که اگزیستانس دارد. از آن من بودن هایدگری به منزله شرط امکان خوددینگی دازاین است. دازاین هستنده‌ای است که همیشه خود من هستم. دازاین هستنده‌ای است که در هستنش فهم کنان با این هستن رابطه دارد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۱)؛ به این معنا که هستی‌اش به نوعی آن را می‌فهمد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۹). همواره دازاین در رابطه‌های بیرونی، در-هستن، خود را می‌فهمد. هر فعلی که دازاین در یک رابطه انجام می‌دهد، اجراکردن نسبتی است. هستن برای دازاین کاری است که انجام می‌دهد؛ بنابراین شناخت او درونی نیست. شناخت از طریق بازنمایی یا تصور درونی به منزله اعمال فاهمه یا کنش اطلاق مقوله‌های فاهمه انجام نمی‌شود. در نظریه شناخت کانت، ربط سوژه-ابژه پیش‌فرض گرفته می‌شود؛ غافل از اینکه شناختن جهان، با پیش‌فرض ابژه-سوژه فقط می‌تواند به مثابه جهتی^۱ اگزیستانسیال در-هستن باشد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۸۰)؛ بنابراین اندیشیدن به سطح بازشناسی وابسته نیست. اندیشه جدا از کنش و فعل دازاین نیست. برای اندیشیدن مواجهه نیاز است. «مواجهه رویدادی است که با دازاین روی می‌دهد» (رجبی، ۱۳۹۸، ص ۲۹). دازاین همین که دل‌مشغولی، پروا و دگرپروایی دارد، اندیشیدن هم ممکن می‌شود. دازاین دل‌مشغول هستنده در دستی است، وقتی چکش در دست آن را می‌کوبد؛ پروای هستی خود را دارد، وقتی که خود خوددینه‌اش را می‌هستد؛ هنگامی که با دگرپروایی باهم-آنجا-هستن را می‌هستد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴)؛ در لحظه اجرای این نسبت‌ها، به اندیشیدن واداشته می‌شود. هایدگر اندیشیدن را نه به معنای نظری، نه به معنای اطلاق مقولات و نه در گزاره‌ها، بلکه حین اجراکردن نسبتی، و به معنای کنش و گرفتن تصمیم همبسته با آن کنش، در عرصه اگزیستانس به جریان می‌اندازد.



1. modality



هایدگر در چه باشد آنچه خوانندش تفکر^۱؟ می نویسد: «اندیشیدن از آنجایی که اصلاً یک کنش است، شبیه هیچ کنش دیگری نیست. اندیشیدن ذات^۲ انسان بودن را مشخص می کند و هر چه بیندیشیم، از درجه انسان بودن ما کاسته می شود» (Heidegger, 1968, p. xxii). اینکه بتوانیم بیندیشیم کاملاً تخته بند اراده و خواسته ما نیست. باید آمادگی شنیدن، فراخوانی برای اندیشیدن و پاسخ به آن، به شیوه ای مناسب وجود داشته باشد. به گفته هایدگر، «اندیشیدن به وسیله آن چیزی که باید اندیشیده شود و نیز کسی که می اندیشد تعیین می شود. این امر نه تنها پذیرا بودن انسان از هستی را دربرمی گیرد، بلکه پذیرش انسان توسط هستی را نیز شامل می شود» (Heidegger, 1968, p. xxii). اندیشیدن و پذیرش دو طرفه هستی و انسان به هم مرتبط هستند. تاریخ و موقعیت انسان در عصری معین، اغلب ذات واقعیت را می پوشاند و دریافت پیام هستی را ناممکن می کند. طوری بیندیشیم که بتوانیم هستی به منزله بنیاد را آشکار کنیم. هایدگر اندیشیدن را به منزله چیزی در نظر می گیرد که هستی را به منزله هستی، نمایان می کند. با این حال، اندیشیدن در ذات انسان به مثابه هستنده ای – در – جهان است؛ زیرا «دازاین گشودگی به خودش (به منزله گشودگی در حال شدن هستی) و دیگر چیزها (هستندگان) است» (Emerling, 2005, pp. 159-160).

۱-۳. اندیشیدن به مثابه کشف ذات هستی

انسان تا جایی که امکان اندیشیدن دارد می تواند بیندیشد. انسان باید بخواهد که بیندیشد. اگر انسان بخواهد که بیندیشد، خیلی خوب است؛ اما خواستن کافی نیست؛ زیرا انسان چنین نمی کند (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۷۳). یادگیری اندیشیدن به همان اندازه که کشف ذات خودمان است، کشف ذات هستی است. فلسفه در پی پاسخ به پرسش چستی هستی هستنده، چستی هستی^۳ یا چستی هستی هست، است (هایدگر،

1. Was heisst Denken?

2. wessen

3. Ti to on

۱۳۶۸، صص ۴۶-۴۷). هایدگر به منطق یگانه و منفرد هستی، نظر می‌دوزد. هستنده‌ها در افق هستی می‌آگریند. این متفکر هستی هستنده را بیرون - ایستادن از خود بیرون‌شدن بر بنیادی می‌داند که هستی است. به نگر او، در چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟^۲ «هر آموزه طبیعت انسان در عین حال آموزه‌ای از هستی است. به همین دلیل، هر آموزه هستی آموزه‌ای از ذات انسانی است؛ یعنی ارتباط انسان با هستی به قدری جدایی‌ناپذیر است که تحقیق در یکی به ضرورت دیگری را نیز دربرمی‌گیرد» (Heidegger, 1968, pp. xxiii).

برداشت هایدگر از حقیقت به مثابه آشکار ساختن هستی است. او این برداشت را در تمایز با نظریه مطابقت مطرح می‌کند که در بخش پیش بیان شد. «ذاتِ واقعیت و انسان، هم پنهان است و هم آشکار. تنها اندیشه‌ای که واقعاً درگیر و مستمراً طولانی باشد، می‌تواند به خصلتِ پنهان یا آشکار حقیقت پی ببرد» (Heidegger, 1968, p. xxii). به نظر هایدگر، اندیشیدن در زمانه کنونی، بسیار دشوار است و گویی هنوز نمی‌اندیشیم. «اندیشه‌برانگیزترین چیز در باب عصر تأمل‌برانگیز ما، این واقعیت جاودانه است که نمی‌اندیشیم» (Heidegger, 1968, pp. 4&6) که از زمان یونانیان اولیه همواره این‌طور بوده است. به تعبیر هایدگر، هنوز نیندیشیدن در زمانه‌ای که رازهای کیهان گشوده شده است، ما را در شوره‌زار کژاندیشی می‌اندازد و راهی به بی‌خردی است. باید بکوشیم اندیشیدن را یاد بگیریم. «اندیشیدن، خود ساده‌ترین و سخت‌ترین کار انسان است، اگر در زمان خود انجام شود» (Heidegger, 1968, p. 1). هایدگر بر یاد گرفتن اندیشیدن تأکید کرده است تا فراخوانی اندیشیدن را نادیده نگیریم؛ «زیرا تفکر بماهو تفکر ذاتاً نوعی

1. Ex-istance

۲. ترجمه عنوان به این صورت، پیشنهاد سیاوش جمادی بر سرلوح کتاب هایدگر نشر ققنوس است. کلمات این جمله پرسشی براساس دلالت‌های معنایی به چهار حالت مطرح می‌شوند: آنچه با کلمه تفکر نامیده می‌شود، چیست؟ منطق به منزله آموزه کنونی تفکر، از آنچه تفکر عنوان می‌دهیم، چه می‌فهد؟ با چه متعلقاتی تفکر درست را انجام می‌دهیم؟ آنی که ما را به تفکر فرمان می‌دهد، چیست؟ یا همان عنوان کتاب. این آخری، از لحاظ اهمیت اول است و باقی معانی درون آن تا خورده می‌شوند (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۲۵۶).





فراخوانش است» (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۳۱۶). چیزی که هایدگر آن را تفکر می‌نامد، به صورت سلبی با آنچه او اندیشیدن نمی‌نامد، مشخص می‌شود. «اندیشیدن در وهله اول چیزی نیست که ما آن را داشتن عقیده یا تصور می‌نامیم. دوم، تصور یا بازنمایی^۱ چیزی یا وضعیتی از امور نیست. سوم، اندیشیدن منطقی نیست. ایجاد زنجیره‌ای از مقدمات نیست که به نتیجه‌گیری معتبر منجر شود. درنهایت، مفهومی یا نظامی به معنای مدنظر سنت ایده‌آلیستی آلمانی نیست» (Heidegger, 1968, p. xxi). در پی سیر مطالب کتاب چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ متوجه می‌شویم «هایدگر آشکارا در حال کار روی نظریه‌ای درباره نقش مستقل نوعی اندیشیدن است» (Heidegger, 1968, p. xxi)؛ اندیشیدنی که قصد تولید علم ندارد؛ زیرا علوم امروزی از نظر هایدگر، به حیطه ذات تکنولوژی مدرن، و فقط به این حیطه تعلق دارند (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۹۱).

۲-۳. اندیشیدن امری نابهنگام و دست‌ورزانه

فیلسوفان متفکران هستند، تفکر باید در فلسفه روی دهد (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۷۶)، البته فیلسوفی که در بند فلسفه سوژه‌بنیاد نیست. انسان مدرن مادامی که درون فضای منطق مبتنی بر سوژه و ابژه متصلب باشد و تفکر غرب مادامی که بنیاد خود یعنی لگین لوگوس (گفتن گفتار) را فراموش کرده باشد (هایدگر، ۱۳۸۸^۲، ص ۱۳)، نمی‌اندیشد. اندیشیدن نوعی فراخوان است؛ با عزم و آهنگ ما، فراخوانده نمی‌شود. اندیشیدن از جدل‌ورزی حاصل نمی‌شود؛ هم‌سستی ندارد. اندیشیدن، عادات، مشهورات و مدهای روز را بندگی نمی‌کند. اندیشیدن، با عقیده و باور نسبتی ندارد. نتیجه اندیشیدن بر این اساس، بی‌خردی است. «بی‌خردی زمان و مکان نمی‌شناسد؛ بی‌زمان و جهان‌شمول است. اگرچه عقاید و عادات هر زمان و مکان خاص شکل معینی بدان بدهند» (تاکن، ۱۴۰۱، ص ۲۵). اندیشیدن، امری است نابهنگام، همراه دل‌به‌راه‌زدن. اندیشیدن به کار دستی شبیه است و همراه

1. Vorstellen

۲. پیش‌گفتار مترجم.

دست‌ورزی^۱ است. به نوشته هایدگر، «تفکر اگر بخواهد در زمان خاص خود محقق شود، خود، بسیط‌ترین و به همین دلیل سخت‌ترین کار دستی انسان است» (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۹۷). در دست‌ورزی، هریک از حرکات دست از طریق عنصر فکر کار خود را پیش می‌برد. رسوخ حرکات دست آدمی همه جا در زبان است. فقط کسی که سخن می‌گوید و کسی که می‌تواند بیندیشد، می‌تواند دست داشته باشد^۲ (هایدگر، ۱۳۸۸، صص ۹۶-۹۷). در این کتاب، دست به جای تصرف کردن و به دست گرفتن تودستی‌ها و ابزارها در هستی و زمان، به کار نشان‌دادن می‌آید. انسان در این کتاب، خود نشانه است. ذات انسان نهفته در چنین نشان‌دادنی است.

۳-۳. اندیشیدن، فراخواندن و پرسشگری

آزادی انسان در گشودگی امکان اندیشیدن است. ذات انسان در آزادی اوست. آزادی او در گشایشش بر هستی است. فکر کردن یعنی هستی رخ دهد؛ رخصت یابد تا هستنده را «هستمند هستان»^۳ پدیدار کند؛ او که منقاد و آماده تصرف و دستکاری نیست^۴ (هایدگر، ۱۳۸۸، صص ۴۱-۴۲). به اندیشیدن فراخوانده می‌شویم. فراخوانی اجباری نیست. فراخوانی ذاتمان را به فضایی آزاد وارد می‌کند. راه‌گزینی از آن آزادی فراخوانی و دعوت و انتخاب توسط آن نیست. این نشان قطیعتش است. فراخوانی، آنی به تفکر می‌دارد. به همین دلیل، «گاهی اوقات یک جهش^۵ ممکن است کارساز باشد و ما را به تنهایی به منزلگاه تفکر برد» (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۹۳). اندیشیدن خود ره می‌نمایاند و «خود یکی راه است»^۶ (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۳۲۸). ما همواره در راه هستیم و چو پرسه‌زن در

1. handwerk

۲. انسان دست دارد. دست با پنجه، چنگ و دندان یعنی تن‌افزارهای میمون متفاوت است. دست به جای تصرف کردن در هستی و زمان در اینجا به کار نشان‌دادن می‌آید.

3. Seinde seind

۴. پیش‌گفتار مترجم.

5. Dersprung

۶. در باب اهمیت خود راه، ابتهاج سرود: «از راه مرو سایه کان گوهر مقصود/ گنجی ست که اندر قدم راهروان است».





راه می‌مانیم. اندیشیدن تنها رفتن به معنی پرسشگری متفکرانه و به راه رخصت پیش آمدن دادن (هایدگر، ۱۳۸۸، صص ۳۲۸-۳۲۹) است. در راه، یاد به ما کمک می‌کند، در هر جا به آنچه بیش از هر چیز مشتاق به اندیشیده شدن است، فکر کنیم. یاد یا منه موزینه، همایش و جمعیت یادبود است. یاد جمعیت خاطر است، برای آنچه در هر جا پیش از هر چیز مشتاق به اندیشیده شدن است. یاد به این معناست که «حافظه و یاد در امر اندیشیده، ذکر و فکر می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۸۷). یاد دربرمی‌گیرد و در خود نهفته دارد، آنچه در هر زمان و بیش از هر چیز، در عین هر چیز، باید به آن اندیشید؛ یعنی آنی که می‌هستد یا می‌ذاتد.

۳-۴. اندیشیدن و شعر

یاد با بازاندیشی سرچشمه سرایش شعر همراه است (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۸۷). شعر و اندیشیدن به دلیل ابتدا به زبانی پالوده از زیاده‌گویی و هرزه‌رایی، به هم پیوسته‌اند. شاعر همچون متفکر، نشانه است، از آن حیث که نشان‌دهنده و مهیاکننده حضور امر غایب است (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۴۳). این امر غایب، هستی فرایش نهاده شده‌ای است که هستنده را از جانب خودش، قبل از اینکه الف یا ب باشد، حاضر کند و هستنده هم دل در گروی آن داشته باشد؛ یعنی هستنده کاری کند که به معنی قدرت عمل (عرضه اقتصادات عملی) نیست؛ فکری کند که حل کردن معمای کیهانی نیست؛ به دست آوردن دانش و نیز دستیابی به خرد و حکمت تجربی نیست (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۳۱۴). از همین روی هایدگر می‌نویسد: «تفکر در قُرب شعر آورده شد و از علم دور گردید» (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۲۷۵). همان گونه که فلسفه دل‌مشغول هستی است، شاعر می‌گذارد هستی و هستنده خود را پدیدار سازد (هایدگر، ۱۳۶۸، ص ۱۵). اندیشیدن راهی اجتناب‌ناپذیر به سوی آینده است (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۶۶). اندیشیدن در ذات خود امری فراخوانده است و به فراخوانده توجه دارد؛ این گونه حفظ می‌شود. اندیشیدن آن گونه که هایدگر به آن اشاره می‌کند، درراه‌بودن و استحاله‌یافتن از یکی به دیگری است.

۴. اندیشیدن در نگر دلوز

اندیشیدن نزد دلوز را شاید بتوان مسئله‌محور (پروبلمتیک) نامید. به نگر دلوز باید مسئله‌ای ما را به اندیشیدن وادارد. سیر اندیشیدن از مجهول به معلوم، و برای فرونشاندن عطش دانستگی بنا به طبع، نیست. بنا به نظر دلوز، درست است که اندیشه با کنجکاوی و اراده به دانستن آغاز می‌شود؛ اما به این برداشت از اندیشیدن نقد وارد است؛ زیرا اول اینکه، همه انسان‌ها را بنا بر طبع، خواهان دانایی معرفی می‌کند. دوم اینکه، تصویر اندیشیدن را یک حرکت دو مرحله‌ای از مجهول به سوی مبادی معلوم و نیز از مبادی معلوم به سوی مطلوب مجهول در نظر می‌گیرد (Deleuze, 1984, pp. 67-127). اندیشیدن در طرز تفکری منسوخ، رفتن از مجهول به معلوم یا بهتر قراردادن مجهول ذیل یک معلوم است (مشایخی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸). این طرز اندیشه می‌کوشد مجهول‌ها را معلوم کند.



نظر
یاسخ به یک پرسش با دلوز: اندیشیدن به چه معناست؟

افزون‌براین، اندیشیدن براساس اصول اکسیوماتیک یا سطح بازشناسی انجام نمی‌شود؛ با اجبار و فشار نیرو اندیشیده می‌شود. اندیشیدن نتیجه عملکرد نیروها است که ناخواسته بر اندیشه عمل می‌کنند. زمانی که اجبار آن نیروها ما را در پی حقیقت روانه کند، اندیشیدن صورت گرفته است. آنچه ما را به حقیقت می‌رساند، نه روش، بلکه پیشامدی اجباری و ضروری است. هیچ روشی پیشاپیش نمی‌تواند تعیین‌کننده چیزی باشد که ما را به اندیشیدن وادارد. برای اینکه بتوان اندیشید، مسئله باید ما را در میدان نیروی خود قرار دهد. اندیشه، بازنمایی به چنین و چنان صورت پدیداری نیست، بلکه «اندیشه نوعی مسئله‌آفرینی مدام است» (دیو، ۱۳۹۶، ص ۷۸).

۴-۱. اندیشیدن و مسئله‌محوری

هنگامی که براساس نظم یک جهان پیرامونی یا شبکه‌ای، و در آرامش نظری و عملی با تمسک به عادت و باور^۱ و عقیده زندگی می‌کنیم، نمی‌اندیشیم. به عبارت بهتر،

1. doxa



این شرایط به تعطیلی اندیشه می‌انجامد. اندیشیدن به روش مسئله‌محور (پروبلماتیک) انجام می‌شود، نه اکسیوماتیک (اصل بدیهی متعارف کانتی). اندیشیدن به تحریک یک مسئله صورت می‌گیرد. «مسئله نه تنها در خلأ رشد نمی‌کند، بلکه با یک آشوب و بی‌نظمی یا آنومی در جهان همراه است» (مشایخی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸). هر نحو اندیشیدنی مجموعه پیش‌فرض‌هایی دارد. اندیشیدن یعنی با آشوب مواجهه کردن پیش‌فرض‌های شیوه‌های جزئی اندیشیدن. در نگر دلوژ و در آثار مختلفش، دشمنان قسم‌خورده‌ای برای اندیشیدن وجود دارند. این دشمنان جلوی تکوین اندیشه را می‌گیرند. آنها عرفیات (پروست و نشانه‌ها)، باور و عقاید (فلسفه چیست؟)، حماقت‌ها (نیچه و فلسفه) و کلیشه‌ها (فرانسیس بیکن) هستند. درباره باور و عقیده توضیحی مختصر داده می‌شود.

باور، با تبدیل کردن تجربه ادراکی فرد از یک چیز یا تأثیر آن بر حال آن فرد به تجربه کلی سوژه نوعی، یعنی مفهوم کلی انسان یا بشر شکل می‌گیرد. با باور از این تجربه کلی انسان نوعی، به منزله فرم شناخت چیزها و اشخاص دیگر استفاده می‌شود. دلوژ - و گواتری - درباره باور (دوکسا)، با ذکر مثال، شرح بیشتری می‌دهند: باور (دوکسا) سنخی از قضیه است که به این صورت برمی‌آید: بیرون کشیدن کیفیتی ناب از موقعیت زیسته ادراک - حال^۱ توسط فرد و یکی شدن یا این همان‌شدن با سوژه‌ای نوعی^۲ در حال تجربه آن حال مشترک. به وجود آوردن جماعتی از افراد و رقیبانی مخالف برای بحث جدی براساس کیفیت ادراکی بیرون کشیده و قدرت سوژه نوعی حال‌مند [...]، عقیده^۳ کارکردهای عام برای وضعیتهای خاص را بیان می‌کند. عقیده کیفیتی انتزاعی را از ادراک و قدرتی عام را از حال بیرون می‌کشد؛ برای نمونه، به عنوان مرد، همه زنان را خیانت‌پیشه می‌دانم و به منزله زن، همه مردان

1. Perception-affection

2. Generic subject

3. opinion

را دروغگو می‌پندارم (Deleuze & Guattari, 1994, p. 145). باور یا عقیده اندیشه‌ای است که با تجربه زیسته تعدادی در وضعیت خاص، به کارکرد عام تبدیل شده است. کیفیتی در ادراک (مشاهده) و دسته‌بندی‌ای در حال (تأمل)، رقابتی در کیفیت‌ها و دسته‌بندی‌های ممکن دیگر (ارتباط) (Deleuze & Guattari, 1994, pp. 145-146) را رقم می‌زند. ذات عقیده، معطوف به اراده اکثریت است و همواره به نام اکثریت سخن می‌گوید.

اندیشه با پالودن خود از محتواهای ادراک، نیازهای عملی مبتنی بر مصلحت‌اندیشی و پالودن خود از الگوی عقلی بازنمایی فراتر می‌رود. اندیشیدن از نظر دلوز یعنی فعلی که به آن تن می‌دهیم. اندیشیدن به معنی عمل یا کنشی^۱ نیست که انجام می‌دهیم (دیو، ۱۳۹۶، ص ۷۷). به این اندیشیدن مسئله‌محور (پروبلماتیک) اندیشیدن فلسفی می‌گویند. درحقیقت، اندیشیدن وقتی آغاز می‌شود که چیزی با منطقی جهان متعارف سازگار نباشد و آرامش را بر هم زند، آشوب بیافریند؛ همین آشوب است که به اندیشه وامی‌دارد. «آغازگاه اندیشه فلسفی یا مسئله‌محور تجربه‌ای تروماتیک است. این تجربه از سویی، ناتوانی است؛ به این معنی که امکان‌های جهان متعارف ناممکن می‌شوند. از سوی دیگر، تجربه‌ای توان‌بخش است. این تجربه تروماتیک، شهود فیلسوف در باب مسئله را می‌سازد. بدین ترتیب، کارکرد فلسفه نه بازنمایی جهان متعارف بلکه القای امکان‌های جدید است» (مشایخی، ۱۳۹۸، ص ۸۲).

۲-۴. اندیشیدن، نااندیشیده و آشوب

اندیشیدن عمل طبیعی یا خودانگیخته نیست؛ همان‌طور که کانت از کنش‌های خودانگیخته فاهمه در قالب مقوله‌ها سخن می‌گفت. مقوله‌ها هستی‌شناختی‌اند. یکی از مقوله‌ها، خود هستی است؛ اما در نگرش دلوزی، هستی مقوله نیست. هستی توان

1. action





تخلیه‌نشدنی است که با آن شارژ می‌شویم. هستی محض نسبت یا توان محضی تخلیه‌نشدنی است که فقط حس می‌شود. در این مسیر جدید اندیشیدن، فارغ از خودانگیختگی به ضرب نیروی مسئله می‌اندیشیم. مسئله در مواجهه با نافلسفه صورت‌بندی می‌شود. فلسفه به نافلسفه نیاز دارد که فلسفه را بفهمد. فلسفه به فهمی نافلسفی نیاز دارد. فلسفه به نافلسفه به صورت سلبی، در هر لحظه از شدن یا گسترش خود نیاز دارد (Deleuze & Guattari, 1994, p. 218). نااندیشیده، نیرو، سربر آوردن مسئله، چون نیروی به آشوب‌وادرنده پیش‌فرض‌های جزم‌اندیشی است. در نتیجه، فلسفه هم به نوبه خود با آشوب روبه‌رو می‌شود. فلسفه با آشوب به منزله اقیانوسی بی‌شباهت و نیز مغاکی عاری از تفاوت‌گذارها می‌ستیزد (Deleuze & Guattari, 1994, p. 207). افزون بر این، آشوب در فلسفه نه در تقابلی با بی‌نظمی بلکه با سرعتی نامتناهی تعریف می‌شود. هر فرمی که در آشوب شکل می‌گیرد، از بین می‌رود. آشوب خلایی است که به معنی نیستی نیست، بلکه امر مجازی است که همه فرم‌های ممکن را بیرون می‌کشد. آشوب سرعت نامتناهی زایش و ناپدیدشدن است. فلسفه می‌خواهد بداند چگونه سرعت‌های نامتناهی را در عین بخشیدن انسجام یا همسازی^۱ خاص امر مجازی حفظ کند. صفحه درون‌ماندگاری آشوب را از میان می‌برد. امر فلسفی مانند غربالی حرکت‌های نامتناهی اندیشه را انتخاب می‌کند. غربال فلسفه از مفاهیمی آکنده می‌شود که همچون عناصر انسجام‌یافته، فرم یافته‌اند و به سرعت اندیشه حرکت می‌کنند (Deleuze & Guattari, 1994, p. 118). اندیشیدن با آشوب و مفهوم پیوندی تنگاتنگ دارد. بدون آشوب، انتخاب حرکت‌های نامتناهی و آفرینش مفهوم صورت نمی‌گیرد. این حرکت نامتناهی را رویداد به دست می‌آورد و حفظ می‌کند؛ معنی انتخاب این است.

۳-۴. اندیشیدن، رویداد و قلمروزدایی

«اندیشیدن به آزمون گذاشتن است. آزمون‌گری همواره در فرایند روی‌دادن است.

1. consistency



امر نو، جانشین نمود حقیقت می‌شود. در فرایند روی دادن، با چیزی مواجه می‌شویم که پایان نمی‌یابد، بلکه آغاز می‌شود» (Deleuze & Guattari, 1994, p. 111). رویداد، غیرمادی، ناجسمانی و زیست‌نشدنی است؛ اندوخته‌ای ناب است. رویداد واقعی تمام و کامل نشدنی دارد؛ امری بی‌پایان، بدون نقطه شروع و توقف است. رویداد حرکتی نامتناهی را به دست می‌آورد و حفظ می‌کند و به آن انسجام یا همسازی می‌بخشد (Deleuze & Guattari, 1994, pp. 156-157). وقتی اندیشه به حرکتی نامتناهی دست می‌یابد، از الحاقات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی رها می‌شود، قدرت آفرینش امر نو از نو تسخیر می‌شود. با این حرکت‌های نامتناهی، شدن یا گسترش فلسفه روی می‌دهد. شدن فی‌نفسه نه آغاز دارد نه پایان، بلکه تنها دارای یک میانه است؛ از این رو شدن بیش از اینکه تاریخی باشد، زمین‌نگارانه و جغرافیایی است (Deleuze & Guattari, 1994, p. 105)؛ به همین دلیل، فلسفی اندیشیدن در رابطه زمین و قلمرو رخ می‌دهد (Deleuze & guattari, 1994, p. 85). قلمرو مربوط به فیلسوف است، در مقابل، از زمین فلسفه می‌توان سخن راند. همه فلسفه یک زمین برای فلسفه‌شان در نظر می‌گیرند. همین زمین بنیاد قلمرو می‌شود. قلمروزدایی با شدن، در گذر از یکی به دیگری روی می‌دهد. شدن، حدود قلمروی فلسفه را درمی‌نوردد. شدن که روی داد، روند قلمروزدایی و بازقلمروگذاری صورت می‌گیرد. در فلسفه با نافلسفه حرکت‌های قلمروزدا به قلمروهای دیگر گشوده می‌شود. «فرایند بازقلمروگذاری به زمینی می‌پیوندد که قلمروها را پس می‌گیرد»^۱ (Deleuze & guattari, 1994, p. 86). این امر فرآیند سه مرحله‌ای قلمروسازی، قلمروگریزی و بازقلمروگذاری برای اندیشیدن در فلسفه را روشن می‌کند. اندیشیدن روند نوآموزی است که با مواجهه آغاز می‌شود: مواجهه‌ای با یک مسئله؛ از این رو اندیشیدن با دانش

۱. برای نمونه دلوز - و گواتری - می‌نویسد: هستی برای هایدگر زمین فلسفه‌اش است. وارد فاز هستی‌اندیشه می‌شود. تاریخ روگردانی یعنی تاریخ قلمروزدایی‌اش از یونان شروع می‌شود و در ناسیونال سوسیالیسم بازقلمروگذاری می‌شود (Deleuze & guattari, 1994, p. 95).



متفاوت است. دانش نتیجه مواجهه‌ای است که یک قلمرو، مهارت یا تخصص را استقرار می‌بخشد. اندیشیدن در فلسفه، پرسشگری از شرایط امکان اندیشیدن است (Williams, 2012, p. 41). اندیشیدن از چگونگی تکوین شرایط امکان اندیشیدن می‌پرسد. «نظریه تکوینی اندیشه در تقابل با نظریه نیت‌مندی و جهت‌یافتگی آگاهی است» (دیو، ۱۳۹۶، ص ۷۸). اندیشه به کنش‌های آگاهانه قصدی تقلیل‌پذیر نیست، اگر باشد که دلوز در همان سطح پدیدارشناسی باقی می‌ماند.

۴-۴. اندیشیدن و آفرینش مفاهیم

وظیفه آفرینش نزاعی مستمر و دائم نوشونده علیه سلطه باورها و عقاید است تا «تکنیکی‌ها» از دل سیلان اندیشه بیرون کشیده شود. «سیلان اندیشه بر ساخته از تکنیکی‌های برجسته است که معمولی و مبتذل می‌گردند. به تعبیر دیگر، چیزها همین که به آگاهی ترجمه می‌شوند، از حال و هوای منحصر به فرد تکوین بیرون می‌آیند. [...] تمایز میان امر تکن و امر معمولی از تمایز میان صدق و کذب - برای گزاره‌ها - در فرایند اندیشیدن در نظر دلوز، مهم‌تر تلقی می‌شود» (اسمیت، ۱۳۹۹، صص ۲۸۵-۲۸۶). اندیشیدن به معنای واقعی در فلسفه وقتی صورت می‌گیرد که بعد از انقطاع و توقف جریان اندیشه رایج، مفاهیمی هم تکوین می‌یابد. فلسفه براساس تکوین مفهوم پیش می‌رود. مفهوم فلسفی نباید با امر صرفاً زیسته خلط شود. مفهوم فلسفی کارکردهای امر زیسته خواهد بود (Deleuze & Guattari, 1994, p. 141). مفهوم دارای ترکیبی است که با آن مؤلفه‌هایش انباشته و متراکم می‌شود. مفهوم بدون حدود کرانماست. مفهوم غیرگفتمانی است؛ دارای نوعی انسجام است که بین مؤلفه‌های درونی آن رقم می‌خورد (Deleuze & Guattari, 1994, p. 143). هر مفهومی مجموعه‌ای از دگرگونی‌های تفکیک‌ناپذیری است که روی سطح درون‌ماندگاری تولید می‌شود؛ تغییرپذیری آشوبناک را برش می‌زند و به آن انسجام می‌بخشد و همسازی می‌دهد. مفهوم، وضعیت آشوبناک تمام عیاری است؛ به آشوبی اشاره

می‌کند که انسجام یا همسازی یافته و به اندیشه یا آشوب - کیهانی ذهنی تبدیل شده است (Deleuze & Guattari, 1994, p. 208). فلسفه ساختار سه بخشی سطح پیشافلسفی، شخصیت ابداع گر و مفاهیم فلسفی آفرینشگر دارد. در این ساختار سه بخشی تثلیث، طرح ریزی، ابداع و آفرینش برای فلسفه پیشنهاد شده است (گاشه، ۱۴۰۲، ص ۱۹۸). در نگر دلوز، منطق حرکت واقعی اندیشه را برجسته می‌کند و اندیشیدن را به آفریدن تبدیل می‌نماید (مشایخی، ۱۳۹۳، ص ۶۰). در فلسفه، چون هنر، آفرینش رخ می‌دهد. اندیشیدن یعنی آفریدن، هیچ آفرینش دیگری در کار نیست. آفرینش بیش از هر چیز یعنی پدید آوردن (شرایط) اندیشیدن درون اندیشه (Deleuze, 1984, p. 147). یکی از شرایط اندیشیدن، تولید مفاهیم است؛ بنابراین تکوین شرایط اندیشیدن یعنی مفهوم آفرینی. فیلسوفان به اندازه نقاشان و موسیقی دانان خلاق‌اند. با این تفاوت که در قلمرویی معین دست به آفرینش می‌زنند. این قلمرو خلق مفاهیم است (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۶). به نگر دلوز، علم، فلسفه، و هنر سه طریق اندیشه هستند (Deleuze & Guattari, 1994, p. 199). از این حیث، علم، فلسفه و هنر با هم تفاوت چندانی ندارد؛ اگر هم داشته باشند، تفاوت زیاد فاحشی نیست (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۱۴۱). این سه شیوه اندیشه، ارتباط‌هایی می‌یابند و بدون هر گونه تألیف - سنتز گونه - یا این‌همانی، همدیگر را قطع می‌کنند.

۴-۵. اندیشیدن ریزوم ریخت و تفاوت درونی

با دلوز به تفاوت درونی می‌توان اندیشید. تفاوت درونی یا خاص همان اصل تفرد است. اصل تفرد هر کس را آنی می‌کند که هست. این اصل سبب تمایز انسان‌ها می‌شود. هر چه درجه تفاوت در تکرارهایی که انجام می‌دهیم، بیشتر باشد، رفتار انسانی آزادتر است (نک: Deleuze, 1994, pp. 28-69). طرز اندیشیدن بر مبنای تفاوت‌های درونی یا خاص، به تفکر ریزومی منجر می‌شود. اندیشیدن ریزومی، کثرت‌گراست. گاشه می‌نویسد که پیش از فلسفه چیست؟، در کتاب هزار فلات و افزون بر آنها، در مذاکرات





مشخص شده بود «فلسفه منطق کثرت [بس گانگی] ^۱هاست» (گاشه، ۱۴۰۲، ص ۴۳). در این صورت، دیگر مسئله فیلسوف اندیشیدن به رابطه بین تقابل انتزاعی امر کثیر^۲ و واحد^۳ نیست، بلکه او درجات متفاوتی از بس گانگی را مدنظر قرار می دهد. هر فرد بس گانه ای با گروه بندی متفاوتی از نیروها یا با بدن بدون اندام^۴ تألیف یافته است. با منطق بس گانگی، یعنی منطق معطوف به «و» و «با» باهم بودن اشتدادی را از سر می گذارند. در نتیجه دلوز فلسفه را به منزله منطق بس گانگی و «وجود را با هم ایستادن [همسازی]»^۵ در نظر می گیرد» (هالند، ۱۴۰۳). او در نتیجه در نظر گرفتن بس گانگی هستنده ها و ارتباط همساز آنها، و در نظر گرفتن آنها به منزله بیان درجه ای از توان، و نظرافکندن بر هستی یا امرواقعی به منزله توان فرونکاستی و تخلیه نشدنی، از پدیدارشناسی و انگزستانسیالیسم هایدگری می گسلد.

در نگر دلوز - و گواتری -، اندیشیدن ریزومی جایگزین تفکر درختی شده است. درخت یا ریشه، الهام دهنده تصویری غم انگیز از اندیشه است؛ زیرا از وحدتی بلند مرتبه، مرکزمدار، یا قطعه وار می آغازد (دلوز و گواتری، ۱۴۰۲، ص ۵۶). تفکر درختی به فریبندگی، واحد را به کثیر و کثیر را به واحد فرومی کاهد. بر این اساس، بسیاری «درختی در سر کاشته اند» (دلوز و گواتری، ۱۴۰۲، ص ۵۴) غافل از اینکه «اندیشه درخت گون نیست» (دلوز و گواتری، ۱۴۰۲، ص ۵۵). بس گانگی دلوزی نه به امری واحد تقلیل می یابد که دیگرانی بسیار در برابرش قرار گرفته اند، بلکه بس گانگی، فردیت بخش است و به نسبت های سرشت نما و ترکیب تعبیر می شود که بیانگر ذات است. هر فردی از اجزای بی نهایت کوچک تشکیل شده، و بین اجزای بی نهایت کوچک، نسبت های حرکت و سکون جاری است. نسبت های حرکت و سکون را می توان به ترکیب و تجزیه تعبیر کرد. ترکیب، فرد را

1. Multiplicity

2. The multiple

3. The one

4. Body without organ

5. Con-sist



می‌سازد و تجزیه، او را از پا می‌اندازد و می‌میراند. نسبت‌های سرشت‌نمای فرد با نسبت‌های دیگر، از طریق ریتم، هماهنگ و ترکیب می‌شود. نسبت‌های سرشت‌نما، ذات فرد را بیان می‌کند؛ ذات به منزله‌ی درجه‌ی توان. هر چیزی که وجود دارد، همیشه درجه‌ای از توان است. هر فرد در صورتی در وجود می‌آید که اجزای بی‌نهایت تحت نسبتی خاص به آن ذات تعلق یابند (دلوز، ۱۴۰۱، صص ۲۲۷-۲۳۰). فرد به منزله‌ی درجه‌ی توان با بی‌نهایت درجه‌ی توان دیگر می‌تواند همساز شود. با هم بودن اشتدادی بس گانگی‌ها، همسازی آنها را رقم می‌زند. انسجام یا همسازی، هماهنگی ناهماهنگی‌های امر بس گانه است. ریزوم به منزله‌ی تصویر یا بنیاد هماهنگی این بس گانگی، چون «جنگل نه آغازی دارد و نه پایانی، از هر طرف که وارد شوی، فضای میانه‌ای دارد که همه چیز از آنجا می‌روید» (ساتن، مارتین-جونز، ۱۳۹۵، صص ۲۵-۲۷).^۱ ورود از هر طرف، حکم ورودی‌های چندگانه را دارد. «همین اصل ورودی‌های چندگانه یا تعدد مدخل‌هاست که نمی‌گذارد سروکله دشمن پیدا شود» (دلوز و گواتری، ۱۳۹۲، ص ۱۸). از سویی، دشمن‌های اندیشیدن، چون عرفیات، عقاید، کلیشه‌ها و از سوی دیگر، دال وابسته به تأویل مدنظر است. فضای میانه جایگاه رشد تصاعدی و اتصال‌هایی است که درجه‌ی توان یا تفاوت هر بس گانگی را بیان می‌کند؛ طرزی که میانه‌ی تصمیم‌ناپذیر، چون میل برخاسته از تجربه‌ی حدی، حدی که چون توانی تخلیه‌نشده در نسبت یک ذات با ذات دیگر تجربه می‌شود. به هر حال، «هر آنچه در قالب میل به سوی یک حد فهمیده می‌شود، چون توان زندگی می‌کنیم، مثل یک چندضلعی که اضلاعش تکثیر می‌شوند و به سمت یک حد که همان منحنی است، میل می‌کند» (دلوز، ۱۴۰۱، ص ۱۷۸). اندیشیدن ریزوم‌ریخت با این خطوط اتصال متغیر، در نگر دلوز - و گواتری -، درختی یا ریشه‌ای نیست که چیزها را به یک چیز یعنی

۱. غیر از این، ریزوم‌های زمانی و مکانی یا فضایی را در آثار پروست و کافکا می‌توان شناسایی کرد. کافکا جهانی ریزوم‌ریخت را در آثارش تصویر می‌کند. هر اتاق آشکار و پنهان با درها و درگاه‌ها به بی‌شمار اتاق دیگر متصل می‌شود. خطوط اتصال با توجه به تغییر نسبت‌های قدرت و میل عوض می‌شود (هالند، ۱۴۰۳).



امر واحد و دیگری‌های آن یعنی امر کثیر فروکاهد؛ به ساختارهای جز و کل یا تقابل دو گانه و سه گانه‌ها برای رسیدن به تأویلی براساس حاکمیت دال هم ره نمی‌برد؛ از این رو مقوله‌بندی جایگشت‌های ساختاری پایه را به منزله رونوشت رنگ پریده‌ای از همان اندیشیدن درختی برنمی‌تابد. براساس منطق، بس گانگی (کثرت) به خود تجربه حدی به منزله امر واقعی می‌پردازد؛ به رفتارشناسی هستنده‌ها، گروه‌بندی نیروها، نسبت‌های توان و تغییرهای شدت، توان به منزله امر تفاوت‌گذار در تجربه حدی توجه می‌کند؛ توجهش به نسبت خاصی معطوف می‌شود که بیان‌کننده ذات فرد است که در هر تکراری، تفاوتی را قوام می‌بخشد. این گونه اندیشیدن ریزوم‌ریخت بر این اساس، به تفاوت درونی به منزله درجه توان یا ذات بیان‌شده در نسبت سرشت‌نمای هر فرد می‌اندیشید.

۵. بحث و بررسی

در تاریخ فلسفه، طرز نگرش‌های متفاوتی به تعریف اندیشیدن وجود دارد. تعاریف متفاوت نشان می‌دهد اشکال اندیشیدن، متنوع است. تصویرهای متفاوتی هم درباره اندیشیدن شکل می‌گیرد. فرفوروس و منطقیان قدیم به همه تصورات، براساس جنس و فصل می‌اندیشیدند و نوع اندیشیدن آنها انتزاعی بود و براساس منطق صوری شکل می‌گرفت و درختی ترسیم می‌شد که منطبق بر تعریف براساس جنس و فصل، شاخه‌شاخه می‌گردید. در تعریف، مفهوم امر مشترکی را بازمی‌نمایاند و با چند متعلق ارتباط می‌یابد؛ ارتباطی با چند شهود و با چندین شیء جزئی. منطق اندیشیدن از مجهول به معلوم، برای دانستن، حرکت می‌کند. تصویر جزمی این است که همه تفاوت‌ها را در نهایت به تفاوت نوعی فرومی‌کاهد؛ این همان جنس برای آنها در نظر می‌گیرد و تفاوت فردی را نادیده می‌انگارد.

به نگر کانت، مفهوم صورت بازنمایی یا تصور پیشین چیزی است که پدیدار می‌شود تا در قالب این خانه است، این میز است، بازشناخته شود. اندیشیدن به نحوی

مرتبط کردن جهان، و سطحی از شناخت به نام بازشناسی است. اندیشیدن طی کردن فاصله بین جهانی از امور واقع است؛ گذر کردن از فاصله نسبت بین اشیای ضلب و این همان با خودشان و با سطحی از شناخت یعنی سطح بازشناسی است. سطح بازشناسی بر ساخته منطقی مابازای مؤلفه‌های جهان در گستره شناخت است. در این نوع شناخت، این‌همانی‌ها مهم‌تر از تفاوت‌ها هستند. تفاوت‌های متعلق‌ها فرو کاسته می‌شود؛ همان‌بودگی متعلق شناخت در مراحل منطقی آن و این‌همانی سوژه.

به نگر هایدگر، اندیشیدن یک کنش است؛ اما شبیه هیچ کنش دیگری نیست. آزادی انسان در گشودگی امکان اندیشیدن است. ذات انسان در آزادی اوست. آزادی او در گشایش او بر هستی است. یادگیری اندیشیدن به همان اندازه که کشف ذات خودمان است، کشف ذات هستی است. اندیشیدن، امری است نابهنگام، همراه دل به راه زدن. اندیشیدن به کار دستی شبیه است و همراه دست‌ورزی است. دست غیر از تصرف کردن و به دست گرفتن تودستی‌ها و ابزارها، به کار نشان دادن می‌آید. انسان، خود نشانه است و ذات انسان نهفته در چنین نشان‌دادنی است. اندیشیدن صرفاً رفتن به معنی پرسشگری متفکرانه و به راه رخصت پیش آمدن دادن است. نشانه، نشان دادن و انسان به منزله نشان در هایدگر، اساس اندیشیدن را می‌سازد. به نظر او، فیلسوفان صرفاً متفکران هستند و تفکر باید در فلسفه روی دهد. شعر و اندیشیدن به دلیل ابتدا به زبانی پالوده از زیاده‌گویی و هرزه‌درایی، به هم پیوسته‌اند. هایدگر اندیشیدن را خاص فیلسوف می‌داند. با این‌همه، شعر و اندیشیدن را به دلیل زبان پالوده، به هم پیوسته می‌داند. نتیجه بحث در کتاب در چه باشد آنچه خواندنش تفکر می‌تواند این باشد که شاعر نیز همچون فیلسوف می‌اندیشد.

دلوز شیوه‌های اندیشیدن پیش گفته را در نظر داشته است. اندیشیدن به نگر دلوز، به ضرب نیروی مسئله انجام می‌شود. اندیشیدن به نااندیشنده نیاز دارد. در حقیقت، فلسفه بدون نافلسفه و اندیشیدن بدون نااندیشیده ممکن نیست. این تأکید بر فراخواندن اگرچه ظاهراً شبیه بحث هایدگر است، نیروها و فراخوانی با نیروها به بحث دلوز اضافه شده است و نیروها از قلمرو دیگر می‌آیند.





اندیشیدن در نگر دلوز، زمانی رخ می‌دهد که جریان پیش‌فرض‌های اندیشیدن جزمی و خودانگیخته قطع می‌شود. در نتیجه قطع این جریان با آشوب روبه‌رو می‌شویم. شرط اندیشیدن رویاوری با آشوب است. اندیشیدن به معنای واقعی، وقتی در فلسفه صورت می‌گیرد که بعد از انقطاع و توقف جریان اندیشه رایج، مفاهیم جدید تکوین یابد. تکوین واقعی مفاهیم وقتی رخ می‌دهد که با میدان مسئله‌ای مواجه شویم و نیروهای میدان مسئله ما را تسخیر می‌کنند.

ارتباط با قلمرو دیگر به منزله نااندیشیده یا نافلسفه، مسئله‌مندی را رقم می‌زند. سربرآوردن مسئله، پیش‌فرض‌ها، مفاهیم، عقاید و تصاویر، اندیشیدن جزمی را با آشوب روبه‌رو می‌کند. پیش‌فرض‌های اندیشیدن جزمی و خودانگیخته زمین قبلی فلسفه است. نیروی مسئله ما را فرامی‌خواند. به جای خودانگیختگی اندیشه فراخوانی قرار می‌گیرد که ما را تسخیر کند. میدان مسئله از قلمرو دیگری مثل هنر یعنی نافلسفه و قلمرو نااندیشیده نیرو می‌گیرد. به تعبیری، با نااندیشیده، قلمروگریزی صورت می‌گیرد. اندیشیدن به معنای واقعی، بعد از انقطاع و توقف جریان اندیشه رایج سطحی پیش‌فلسفی طرح‌ریزی می‌شود. شخصیت‌های ابداع‌گر مفاهیم نو می‌آفرینند و سطح مفاهیم نو به انسجام می‌رسد.

به نگر دلوز، با هنر و در انواع هنر هم می‌توان اندیشید؛ همچنان که در فلسفه می‌توان آفرید. در فلسفه، اندیشیدن در رابطه زمین و قلمرو، و نیز روند قلمروسازی، قلمروزدایی و بازقلمروگذاری رخ می‌دهد. فلسفه در ساختار سه‌بخشی خود نیز با آفرینش مفاهیم سروکار دارد. ساختار سه‌بخشی، سطح پیش‌فلسفی، شخصیت ابداع‌گر و مفاهیم فلسفی آفرینشگر را دربرمی‌گیرند. به نظر می‌رسد دلوز - و گواتری - در تثلیث طرح‌ریزی، ابداع و آفرینش که برای فلسفه قائل می‌شوند، به ترازوی عرصه هنر گام برداشته‌اند. به نگر دلوز - و گواتری - در هر سه عرصه علم، هنر و فلسفه می‌توان اندیشید، هرچند به شکلی متفاوت. برای اندیشیدن، در هر سه پیش‌شرط، آشوب است. با وجود توازی، هر سه عرصه، تقاطع‌هایی می‌یابند.

جدول ۱: انواع اندیشیدن در تاریخ فلسفه

طیف فکری	افراد شاخص	نوع و منطق اندیشیدن	اساس اندیشیدن	ویژگی تصویری
منطقیان قدیم	فروریوس	دانستن انتزاعی، منطق صوری	جنس و فصل تصورات (مفهوم و تعریف حقیقی) مجهول و معلوم	درختی این همان نگر
معرفت گرایی	کانت	بازشناسی انتزاعی، منطق استعلایی	شروط منطقی مقدم اندیشه (اصول، مقوله‌های فاهمه) شناخت سوژه استعلایی	بازنمایانه سلسله‌مراتبی این همان نگر
پدیدارشناسی اگزیستانسیال	هایدگر	مواجهه عمل محور، منطق منفرد و یگانه هستی واقعی	فراخواندن نشانه، پرسشگری از عقاید و باور، هستنده برون ایستا	افقی – راه‌ورزانه – دگرگونی خواه
فراتر از پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم	دلوز	مواجهه مسئله محور، منطق کثرت گرای هستی واقعی	فراخواندن نیرو، میدان مسئله، نااندیشیده، و آشوب پیش فرض‌های جزم، بس گانه با هم ایستا	ریزوم (زمین ساقه) تفاوت گذار

نتیجه‌گیری

نتیجه اینکه به نگر دلوز، دشمنان قسم خورده‌ای برای اندیشیدن وجود دارند. این دشمنان جلوی حرکت اندیشه را می‌گیرند. مباحث مشابهی در آرای هایدگر، نشان‌دهنده پشت‌سرگذاشتن عقاید و باورها و تصاویر جزمی اندیشیدن به مثابه شرط اندیشیدن طرح





شده است. همین که می‌گویید ما هنوز نمی‌اندیشیدیم، لزوم قطع این جریان را می‌رساند. به نظر دلوز، اندیشیدن در فلسفه وقتی رخ می‌دهد که پیش‌فرض‌های اندیشهٔ جزمی با آشوب روبه‌رو شود و جریان آن پیش‌فرض‌ها قطع می‌شود. میدان مسئله برآمده از دل آشوب مفاهیمی را فرا می‌خواند. نااندیشیده شرط اندیشیدن است؛ از قلمرو بیرون می‌برد و قلمروگریزی را رقم می‌زند و با مفاهیم تازه، به زمین فلسفه و قلمرو برمی‌گرداند. روند قلمروسازی، قلمروزدایی و بازقلمروگذاری برای اندیشیدن در فلسفه، جایگزین حرکت از مجهول به معلوم، در نظر منطقیان قدیم، و سطح منطقی بازشناخت نزد کانت شده است. تفکر افق‌محور، راه‌ورزانه و پرسشگرانه به ضرب نشانه در نظر هایدگر، برای اندیشیدن به زمین در فلسفه توجه داشته است. نیروی مسئلهٔ قلمروگریزی و بازقلمروگذاری نزد دلوز، به بحث هایدگر می‌افزاید. در نگر هایدگر، هستی زمین فلسفه است. به نظر دلوز، فیلسوف به درجات متفاوتی از بس‌گانگی می‌اندیشد. فلسفه، منطق بس‌گانگی‌هاست. هر فردی بس‌گانگی است. هر فردی تألیفی از نیروها به منزلهٔ بدن بدون اندام است. هر فرد درجه‌ای از توان یا شدت است. هر فرد به منزلهٔ تألیف نیروهای بس‌گانه یا بدن بدون اندام در ترکیب نسبت‌ها تنظیم می‌شود؛ نسبت‌هایی که در ذات بیان می‌شود. هستی، با هم ایستادن و همسازی بس‌گانگی‌هاست. در نتیجه دلوز با تعریف فلسفه به منزلهٔ منطق بس‌گانگی به جای منطق منفرد و یگانهٔ هستی نزد هایدگر، چرخشی را در تعریف اندیشیدن سبب می‌شود؛ از این‌رو جهت اندیشیدن دلوز از منطق امر واقع، به خود امر واقع یا تجربهٔ امر واقعی تبدیل می‌شود. تجربهٔ امر واقعی تجربهٔ همسازی یا شارژشدن با توانی است که تحقق نمی‌یابد و تخیله نمی‌شود. دلوز در نتیجهٔ این بس‌گانگی در هستی و منطق بس‌گانهٔ فلسفه، و اندیشیدن ریزومی، از پدیدارشناسی اگزیستانسیالیسم می‌گسلد.

فهرست منابع

- اسمیت، دانیل وارن. (۱۳۹۹). فلسفه دلوز (مترجم: سید محمدجواد سیدی، چاپ اول). تهران: علمی و فرهنگی.
- بورخس، خورخه لوئیس. (۱۴۰۱). سه روایت از یهودا، داستان‌های تخیلی (مترجم: مانی صالحی علامه، چاپ ششم). تهران: پارسه.
- بونگه، ماریو. (۱۳۹۵). فرهنگنامه فلسفی (مترجم: علیرضا امیرقاسمی). تهران: اختران.
- تاکمن، باربارا. (۱۴۰۱). تاریخ بی‌خردی (مترجم: حسن افشار، چاپ شانزدهم). تهران: کارنامه.
- دلوز، ژیل. (۱۳۹۶). انسان و زمان آگاهی مدرن، درس گفتارهای ژیل دلوز درباره کانت (مترجم: اصغر واعظی، چاپ اول). تهران: هرمس.
- دلوز، ژیل. (۱۴۰۱). جهان اسپینوزا، درس گفتارهای ژیل دلوز، درباره اسپینوزا، ۱۹۸۱-۱ (مترجم: حامد موحدی، چاپ دوم). تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل؛ گواتری، فلیکس. (۱۴۰۲). ریزوم مقدمه (مترجم: مهدی رفیع، چاپ اول). تهران: شب‌خیز.
- دلوز، ژیل؛ گواتری، فلیکس. (۱۳۹۲). کافکا: به سوی ادبیات اقلیت (مترجم: حسین نمکین، چاپ اول). تهران: بیدگل.
- دیو، ریدار. (۱۳۹۶). دلوز (مترجم: فریرز مجیدی، چاپ اول). تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- ساتن، دیمین؛ مارتین-جونز، دیوید. (۱۳۹۵). دلوز در قابی دیگر (مترجم: مجید پروانه‌پور، چاپ اول). تهران: فرهنگستان هنر.
- صلیبا، جمیل. (۱۳۹۳). فرهنگ فلسفی (مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ چهارم). تهران: حکمت.
- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۱). هایدگر و استعلا (چاپ اول). تهران: ققنوس.





- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۵). نقد عقل محض (مترجم: بهروز نظری، چاپ دوم). تهران: ققنوس.
- گاشه، رودولف. (۱۴۰۲). سرزمین، فلسفه، مفهوم آفرینی در باب ژئوفلسفه (مترجم: نادر خسروی، چاپ دوم). تهران: چرخ.
- مشایخی، عادل. (۱۳۹۲). دلوز، ایده، زمان، گفت‌وگویی دربارهٔ ژیل دلوز (چاپ اول). تهران: بیدگل.
- مشایخی، عادل. (۱۳۹۳). منطق تکوین زمان در تفاوت و تکرار دلوز. کتاب ماه فلسفه، (۸۱)، صص ۵۰-۶۱.
- مشایخی، عادل. (۱۳۹۸). لایب‌نیتس و امر سیاسی (چاپ اول). تهران: نی.
- هالند، یوجین دبلیو. (۱۴۰۳). زمینهٔ هزار فلات در راهنمای خواندن هزار فلات دلوز و گتاری (مترجم: میلاد روشنی پایان). بازیابی شده در تاریخ ۹ اکتبر ۲۰۲۴، برگرفته از: B2n.ir/m22659
- هایدگر، مارتین. (۱۳۶۸). فلسفه چیست؟ (مترجم: مجید مددی، چاپ اول). استکهلم: آرش.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸). چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ (مترجم: سیاوش جمادی، چاپ اول). تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). هستی و زمان (مترجم: عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول). تهران: نی.
- Decartes, R. (1996). *Meditations on first philosophy* (John Cottingham, Trans.). U.K: Cambridge University Press.
- Deleuze, G. (1984). *Difference and Repetition* (Paul Patton, Trans.). New York: Cloumbia University Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *What is Philosophy?* (Graham Bruchel & Hugh Tomlinson, Trans.). London & New York: Verso.
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche and Philosophy* (Hugh Tomlinson, Trans.). London: Atholon press.
- Emerling, J. (2005). *Theory for Art History*. Routledge: Taylor & Francis Group.
- Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking* (Fred D. Wieck & J. Glenn Gray,

Trans.). New York: Harper & Row.

Kant, Immanuel. (2016). *Critique of Pure Reason*. (Behrouz Nazari, Trans., 2nd ed.).
Tehran: Qoqnoos.

Williams, J. (2012). Difference and Repetition. In *The Cambridge Companion to Deleuze* (Daniel W. Smith & Henry Somers-Hall, Eds.). U.K: Cambridge University Press.



تذکره

یاسخ به یک پرسش با دلوز: اندیشیدن به چه معناست؟

References

- Abdolkarimi, B. (2012). *Heidegger and transcendence*. (1st ed.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Borges, J. L. (2022). *Three versions of Judas: collected fictions*. (M. Salehi Allameh, 6th ed.). Tehran: Parseh. [In Persian]
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *What is Philosophy?* (G. Bruchel and H. Tomlinson, trans.). London & New York: Verso.
- Deleuze, G. & Guattari, P-F. (2013). *Kafka: toward a minor literature*. (H. Namakin, trans., 1st ed.). Tehran: Bidgol. [In Persian]
- Deleuze, G. & Guattari, P-F. (2023). *Rhizome: introduction*. (M. Rafi, trans., 1st ed.). Tehran: Shabkhiz. [In Persian]
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche and Philosophy* (Hugh Tomlinson, trans.). London: Atholon Press.
- Deleuze, G. (1984). *Difference and Repetition* (P. Patton, trans.). New York: Cloumbia University Press.
- Deleuze, G. (2017). *Human and modern time-consciousness: Gilles Deleuze's lectures on Kant*. (A. Vaezi, trans., 1st ed.). Tehran: Hermes. [In Persian]
- Deleuze, G. (2022). *Spinoza's world: Gilles Deleuze's lectures on Spinoza, 1981*. (H. Movahedi, trans., 2nd ed.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Descartes, R. (1996). *Meditations on first philosophy* (J. Cottingham, trans.). U.K: Cambridge University Press.
- Due, R. (2017). *Deleuze*. (F. Majidi, trans., 1st ed.). Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Emerling, J. (2005). *Theory for Art History*. Routledge: Taylor & Francis Group.
- Gasché, R. (2023). *Geophilosophy: On Gilles Deleuze and Felix Guattari's What Is Philosophy?* (N. Khosravi, trans., 2nd ed.). Tehran: Charkh. [In Persian]



Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking* (F. D. Wieck & J. G. Gray, Trans.).
New York: Harper & Row.

Heidegger, M. (1989). *What is philosophy?* (M. Madadi, trans., 1st ed.). Stockholm:
Arash. [In Persian]

Heidegger, M. (2009). *What is called thinking?* (S. Jamadi, trans., 1st ed.). Tehran:
Qoqnoos. [In Persian]

Heidegger, M. (2010). *Being and time*. (A. Rashidian, trans., 1st ed.). Tehran: Ney.
[In Persian]

Holland, E. W. (2024). *Deleuze and Guattari's A thousand plateaus: a reader's guide*.
(M. Roshani Payan, trans.). Retrieved on October 9, 2024, from
B2n.ir/m22659. [In Persian]

Kant, I. (2016). *Critique of pure reason*. (B. Nazari, trans., 2nd ed.). Tehran: Qoqnoos.
[In Persian]

Mario, B. (2016). *Dictionary of philosophy* (A. R. Amir-Ghasemi, trans.). Tehran:
Akhtaran. [In Persian]

Mashayekhi, A. (2013). *Deleuze, idea, time, a conversation on Gilles Deleuze*. (1st ed.).
Tehran: Bidgol. [In Persian]

Mashayekhi, A. (2014). The logic of the formation of time in Deleuze's *Difference
and Repetition*. *Kitāb-i māt-i falsafih*, (81), pp. 50-61. [In Persian]

Mashayekhi, A. (2019). *Leibnitz and the political*. (1st ed.). Tehran: Ney. [In Persian]

Saliba, J. (2014). *Philosophy lexicon*. (M. Sanei Darrebidi, trans., 4th ed.). Tehran:
Hekmat. [In Persian]

Smith, D. W. (2020). *Philosophy of Deleuze*. (S. M. J. Seyedi, trans., 1st ed.). Tehran:
Elmi va Farhangi. [In Persian]



Tuchman, B. (2022). *The march of folly*. (H. Afshar, trans., 16th ed.). Tehran:

Karnameh. [In Persian]

Williams, J. (2012). Difference and Repetition. In *The Cambridge Companion to Deleuze* (D. W. Smith & H. Somers-Hall, Eds.). U.K: Cambridge University Press.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

God as Being in the Metaphysics of al-Farabi¹

Rahman Ehterami² 

2. PhD, Islamic Philosophy and Theology, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran.
Email: asefehteram@gmail.com



Abstract

Al-Farabi was the first thinker in the Islamic world to engage philosophically with the translation of Greek philosophical thought and the fundamental concepts of Aristotelian metaphysics. As he himself states, he learned the path of renewing and interpreting philosophy directly from the philosophies of Plato and Aristotle. In his unique interpretation of the meanings of being (*mawjūd*) and quiddity (*māhiyya*), he categorizes *being* in its third sense—that which is distinct as a quiddity in external reality—into necessary and non-necessary beings. He elaborates on the characteristics of the *First Necessary Being* and argues that the *non-necessary being* is, in its very existence, impoverished, requiring fulfillment by the *Necessary and Self-Sufficient Being*. Al-Farabi emphasizes that all beings in the universe emanate from the *First Being*. Through his distinctive and theologically compatible interpretation of certain Aristotelian concepts, he shifts the focal point of Aristotelian metaphysics from *being* to *God*, laying the philosophical foundation of the Islamic intellectual tradition. His interpretation of *being*



خدا به مشابه وجود در متافیزیک فارابی

1. **Cite this article:** Ehterami, Rahman. (2024). *God as Being in the Metaphysics of al-Farabi*. *Naqd va Nazar Quarterly*, 29(116), pp. 43-64. Doi:10.22081/jpt.2024.70306.2178.

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

Received: 2024/11/15 • **Revised:** 2024/12/06 • **Accepted:** 2024/12/10 • **Online Publication:** 2025/03/02

© The Authors



and *quiddity* clearly paves the way for their metaphysical distinction and facilitates the synthesis of Platonic illuminationist wisdom (*al-ḥikmat al-ishrāqiyya*) and Aristotelian philosophy in the Islamic world. This study, adopting a problem-oriented approach, seeks to examine, through textual evidence, how al-Farabi integrates a foundational interpretation of *God as Being* within Aristotelian metaphysics. Using content analysis, the paper concludes that al-Farabi, by offering a unique interpretation of the existential mode of beings and their quiddities or essences, establishes a distinct philosophical outlook within the Islamic intellectual tradition.

Keywords

Al-Farabi, God, being, meanings of existence, metaphysics.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

خدا به مثابه وجود در متافیزیک فارابی^۱

رحمان احترامی^۲ 

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلامی اسلامی، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

Email: asefehteram@gmail.com



چکیده

فارابی اولین فرد در دنیای اسلام است که مواجهه فلسفی با ترجمه تفکر فلسفی یونانی و مفاهیم بنیادی متافیزیک ارسطویی دارد. وی بنا به گفته خودش، راه تجدید و تفسیر فلسفه را از خود فلسفه افلاطون و ارسطو یاد گرفته است و با ارائه تفسیر خاص خودش از معانی «موجود» و «ماهیت»، موجود به معنای سوم - منحاز بماهیه مافی الخارج - به ضروری و غیرضروری دسته‌بندی می‌کند و ویژگی‌های موجود اول ضروری را تبیین می‌کند و معتقد است که موجود غیرضروری در اصل وجود خودش، فقیر است و فقر آن باید از سوی موجود ضروری و غنی برطرف شود. فارابی تأکید دارد که همه موجودات عالم فیضان وجودی موجود اول هستند. وی از راه تفسیر خاص و دین‌پذیر خودش از برخی مفاهیم فلسفه ارسطویی، محور متافیزیک ارسطویی را از «موجود» به «خداوند» تغییر می‌دهد و بنیان فلسفه در دوره اسلامی را بنا می‌نهد. تفسیر فارابی از معانی موجود و ماهیت به روشنی بسترسازی تمایز متافیزیکی آنها را آماده می‌کند و منصة ظهور جمع حکمت اشراقی افلاطونی و فلسفه ارسطویی در دنیای اسلام می‌شود. این نوشتار در قالب پژوهش مسئله‌محور تلاش می‌کند با شواهد و قرائن، به این پرسش پاسخ دهد که فارابی چگونه تفسیر بنیادین درباره خدا به مثابه وجود را در متافیزیک ارسطو وارد می‌کند؟ نوشتار حاضر با روش تحلیل محتوا به این نتیجه می‌رسد که فارابی با ارائه تفسیر خاص نحوه وجودی موجودات و نیز تفسیر ماهیت موجودات، به تأسیس نگاه فلسفی در دنیای اسلام دست می‌زند.

کلیدواژه‌ها

فارابی، خدا، موجود، معانی موجود، متافیزیک.

۱. **استناد به این مقاله:** احترامی، رحمان. (۱۴۰۳). خدا به مثابه وجود در متافیزیک فارابی. نقد و نظر، ۲۹(۱۱۶)،

Doi:10.22081/jpt.2024.70306.2178

صص ۴۳-۶۴.

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۲۵ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۹/۱۶ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۰ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

© The Authors



مقدمه

داوری اردکانی در یک اشاره راهبردی درباره کل طرح فارابی در فلسفه دوره اسلامی می‌گوید: «می‌دانیم که موضوع فلسفه وجود یا موجود است، و مسائل آن عوارض ذاتی وجود، و پرسش اول فلسفه این است که موجود چیست و چرا موجودات هستند؟ برحسب اینکه چه جوابی به این پرسش داده شود، فلسفه‌ها متفاوت می‌شود. ارسطو به این پرسش جوابی داده است که عین جواب افلاطون نیست و فارابی هرچند که شاگرد یونانیان است؛ ولی مقلد صرف نیست و پاسخ او با پاسخ دو استاد یونانی متفاوت است. به نظر فارابی، وجود خداست و اوست که به ماهیات، وجود بخشیده است. فارابی مسائل را با توجه به اینکه خدا دایر مدار موجودات است طرح کرده و مورد رسیدگی قرار داده است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵).

فارابی بنا به گفته خودش با تأمل عمیق در فلسفه یونانی، راه فهم و فهماندن و تجدید فلسفه را از خود فلسفه افلاطون و ارسطو یاد گرفته است: «و الفلسفة [...]، إنما تأدت إلینا من اليونانین؛ عن أفلاطن و عن أرسطوطاليس؛ و ليس واحد منهما أعطانا الفلسفة دون أن أعطانا مع ذلك الطرق إليها و الطرق إلى إنشائها، متى اختلفت أو بادت؛ فلسفة [...] تنها از طریق یونانیان به ما منتقل شده است؛ از افلاطون و ارسطو، و هیچ کدام از آن دو، فلسفه را به ما نداده‌اند، مگر همراه با روش‌هایی برای دست یافتن به آن و روش‌هایی برای ایجاد دوباره آن، هرگاه که مختل شود یا از میان برود» (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۹۹). وی در چارچوب تفکر عقلی یونان، به مسئله خدا توجه دارد و خدایی که اثبات می‌کند در درجه اول، دارای یک جایگاه هستی‌شناسانه در نظام فکری اوست؛ یعنی وی در طرح مسئله خدا - برخلاف رویه ایمان‌گرایی - از اعتماد و اطمینان به قول شخص دیگر سخن نمی‌گوید، بلکه خداوند را توسط ادراکات خودش و از راه محسوسات و مخیلات و معقولات اثبات می‌کند؛ همان کاری که ارسطو انجام می‌داد (ارسطو، ۱۳۹۷، 1075.b)؛ اما با این تفاوت که خدای اثبات‌شده توسط فارابی خدای وجوددهنده و به



تعبیری، عین وجود است. وی در مقاله «اغراض مابعدالطبیعه» می‌گوید: «موضوع مابعدالطبیعه موجود بماهو موجود است؛ اما این شناخت وقتی به دست می‌آید که علت موجود و مبدأ موجود بماهو موجود شناخته شود و شناخت مبدأ همان شناخت خداوند است؛ زیرا خداوند مبدأ موجود مطلق است» (فارابی، ۱۳۹۷، صص ۳۸۸-۳۸۹)؛ بنابراین وی در تبیین جایگاه مبدأ موجود بماهو موجود در تحقق علم مابعدالطبیعه، با ارسطو هم‌سخن است؛ اما فارابی مبدأ موجود بماهو موجود را نه در میان موجودات مقولی بلکه در میان موجودات خارج از مقوله جست‌وجو می‌کند و با گرفتن راهبرد معناداری، مبدأ و علت موجود بماهو موجود را فاعلی معنا می‌کند، نه غایی. چنانچه در المنطقیات می‌گوید: «غایت تعلم فلسفه معرفت خالق تعالی است؛ اینکه علت فاعلی برای جمیع اشیاست و مرتب این عالم به جود و حکمت و عدلش است» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۶). به دلیل همین است که بحث از خداوند در فلسفه فارابی، از آنجاکه علت وجود است، معنابخش همه فلسفه وی است و نیز از آنجاکه وجود او عین وجود فیضی او در نظریه فیض معرفی می‌شود، موضوع فلسفه فارابی هم است؛ بنابراین اگر می‌بینیم نتایج وی در این مسئله، رنگ و بوی دینی دارد و خدا را خالق بی‌نیاز معرفی می‌کند، باید بدانیم که وجود چنین موجود را لازمه هستی و درک هستی موجودات می‌داند.

برای رسیدن به نحوه بیان فارابی از محوریت خدا در متافیزیک، باید بر تفسیر وی از موجود و ماهیت و تقسیم موجود به ضروری و غیرضروری تمرکز کنیم.

تا جایی که نویسنده اطلاع دارد، پژوهش مستقلی از فلسفه فارابی در این موضوع به زبان فارسی انجام نشده است و داوری اردکانی (۱۳۷۷ و ۱۳۸۲) به صورت کلی به این موضوع اشاره کرده؛ ولی نحوه حصول به این معنا را بیان نکرده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد که برای رسیدن به هویت مستقل فلسفه در دوره اسلامی و پاسخ به پرسش چگونگی تأسیس فلسفه اسلامی، پژوهش حاضر تلاش می‌کند قدم کوچکی بردارد تا اهمیت فلسفه فارابی را گوشزد کند.





۱. معانی موجود

فارابی در الحروف^۱، بعد از اینکه «موجود» در زبان عربی^۲ را به غیر مشتق «مثال اول» معنا می‌کند و تأکید می‌کند که معادل آن در زبان فارسی «هست» و در زبان یونانی «آستین» است،^۳ بیان می‌کند که در اصطلاح فلسفی «موجود» سه معنا دارد:^۴

الف) به معنای لفظ مشترک برای همه مقولات، یعنی «موجود» به نحو متواطی، بر هر کدام از مقولات محسوس استعمال می‌شود. به عبارت دیگر، برای تک تک اجناس عالی و تحت آنها، و انواع تحت هر جنس و اعراض به نحو تواطو اطلاق می‌شود (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۵).^۵

ب) «موجود» به معنای «صادق» یعنی هر تصور بسیط یا مرکبی که مفهوم آن در خارج از نفس هم باشد؛ برای مثال وقتی می‌گوییم مفهوم «کتاب» یا «نسبت بین الف و ب» موجود هستند که عیناً در خارج هم تحصیل داشته باشند (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۵).

ج) «موجود» به معنای «منحاز بماهیه ما خارج النفس سواء تصور فی النفس او لم يتصور؛ موجودی که به سبب ماهیتی در خارج از نفس، منحاز از دیگر اشیاست، تصور

۱. برای بررسی بیشتر بحث موجود و ماهیت در الحروف (نک: پازوکی و احترامی، ۱۴۰۰).

۲. تحلیل زبان‌شناختی فارابی از لفظ «موجود» عربی و نحوه استعمال آن در ترجمه «آستین» یونانی و تحذیر وی نسبت به عدم فهم معنای «مشتقی» از آن لفظ، توسط شارح بزرگ ارسطو، در دنیای اسلام مورد تأکید واقع شده است. ابن رشد عدم توجه به معنای «مثال اول» بودن و غیرمشتق بودن موجود را یکی از دلایل انحراف فهم امثال ابن سینا نسبت به معنای راستین موجود در تفکر ارسطویی می‌داند (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۱۱). برخی کتاب‌ها و مقالات به صورت مستقل، تحلیل فارابی را بیان کرده‌اند که از تکرار آن پرهیز می‌کنیم (نک: Menn, 2008, pp. 59-97؛ شهیدی ۱۳۹۳، صص ۵۵-۷۶؛ کیانخواه، ۱۳۹۷، صص ۳۱-۲۲۷).

۳. برای بررسی بیشتر رابطه موجود با آستین مورد ادعای فارابی در زبان یونانی (نک: Menn, 2008, pp. 59-97).

۴. معانی موجود در الحروف فارابی، نسبت بسیار نزدیکی با دیدگاه ارسطو درباره موجود دارد که شایسته است بیشتر بررسی شود. درباره معانی موجود از دیدگاه ارسطو، نک: فنا، ۱۳۸۲، صص ۹۶-۷۱، و درباره بررسی تطبیقی معانی موجود از دیدگاه ارسطو و فارابی در الحروف (نک: Menn, 2008, pp. 59-97).

۵. تواطی در اصطلاح منطق، مفهومی کلی است که به صورت یکنواخت بر همه افراد خودش صادق است، مانند مفهوم انسان؛ اما تواطی مدنظر فارابی همان‌طور که از لفظ «عین» استفاده می‌کند، اسمی است که به انواع مختلف، به صورت یک‌دست، هماهنگ و به طور مشترک اطلاق می‌شود، مانند اسم «عین» که اسمی مشترک برای انواع متکثر به صورت هماهنگ اطلاق می‌شود (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۵).



شده باشد یا نه» (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۷). «منحاز» اسم مفعول از ثلاثی مزید «حَوَزَ» در باب انفعال است و معنای آن روی گردانیدن از دیگران است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۴۳). در ظاهر مراد فارابی از معنای سوم، این است: «شیئی که به سبب ماهیتی از دیگر اشیا جدا شده و تشخیص و وحدت پیدا کرده است» (فارابی، ۱۹۹۰م، ص ۵۱).^۱ وی در کتاب سياسة المدینة انحياز موجود اول را به نحوه وجود و وحدتش می داند و می گوید که وحدت یعنی وجود خاصی که هر موجودی توسط آن از دیگری منحاز است و آن مساوق معنای «موجود» است. عبارت وی چنین است: «فلذلک یکون انحیازه عما سواه بوحدة هی ذاته. فإن أحد معانی الوحدة هو الوجود الخاص الذی به ینحاز کل موجود عما سواه، و هی آلتی بها یقال لکل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذی یخصه، و هذا المعنی من معانیه یساوق الموجود؛ انحياز موجود اول از غیر خودش به وحدتی هست که عین ذات آن است. یکی از معانی وحدت، عبارت است از وجود خاصی که هر موجودی به آن از غیر خودش منحاز است و به واسطه وحدت هست که به هر موجود واحد از آن جهت که موجود است، وجود خاص گفته می شود و این معنا از وحدت، مساوق موجود است» (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۴۱).

۲. جمع سه معنا در یک معنا برای «موجود»

فارابی در مقام جمع معانی می گوید: جواهر و اعراض (مقولات) متصف به معنای سوم موجود به دلیل تحصل خارجی هستند و زمانی که متصور در نفس باشند، معقولاتی هستند که با خارج مطابقت دارند، و به این معنا، صادق هم هستند (معنای دوم)؛^۲ یعنی مقولات خارجی هستند؛ پس معنای سوم «موجود» را دارند و از آنجا که تصور آنها،

۱. در الواحد والوحدة، «واحد» و «موجود» را مترادف با شیئی که به طور مطلق، به سبب ماهیتش منحاز از غیر باشد (خارج از نفس باشد یا نباشد) معرفی می کند (فارابی، ۱۹۹۰م، ص ۵۱).

۲. Stephen Meen قائل است که «مقوله» معنای برگزیده فارابی برای «موجود» است (Menn, 2008, p. 77)؛ اما در ظاهر معنای سوم مدنظر فارابی است؛ همان طور که فاطمه شهیدی تأکید دارد (نک: شهیدی، ۱۳۹۳، ص ۶۲).



معقولاتی است که تحصیل در خارج دارند، معنای دوم (صادق) را دارند؛ بنابراین معانی سه گانه به دو معنای «ما ینحاز بماهیه ما خارج النفس» و «صادق» تقلیل پیدا می کند. وی معتقد است که نسبت عام و خاص بین آن دو معنا برقرار است. اگر موجوی «منحاز بماهیه ما خارج النفس» باشد و مورد تصور واقع نشود، از آنجا که متصور در ذهن نیست، متصف به معنای (صادق) نیز نیست؛ بنابراین به نظر فارابی، موجود به معنای سوم از این جهت، اعم از معنای دوم است؛ اما همیشه چنین است که موجود به معنای «صادق» از آن جهت که در خارج بعینه تحصیل دارد، متصف به معنای سوم موجود، و خاص است (فارابی، ۱۹۸۶، صص ۱۱۷-۱۲۰)؛ بنابراین فارابی در کتاب الحروف، دو معنا برای «موجود» بیان می کند: «منحاز بماهیه ما خارج النفس» و «صادق».

۳. ماهیت در دیدگاه فارابی

فارابی در معنای سوم «موجود» (منحاز بماهیه ما خارج النفس) از «ماهیت» نام می برد و می گوید: اول اینکه، ماهیت است که موجب انحياز شیء از دیگر اشیا می شود و دوم اینکه، «شیء منحاز بماهیه ما» اگر جدایی و انحياز آن در خارج از نفس باشد، موجود نامیده می شود. پس برای اینکه بتوان به معنای دقیق «موجود» در تفکر فارابی رسید، لازم است «ماهیت» از دیدگاه ایشان نیز بررسی شود.

ابتدا لازم است تقسیم های ارائه شده درباره ماهیت را از سوی فارابی بیان کنیم و بعد به تحلیل اقسام آن پردازیم.

همان طور که گذشت، فارابی از معنای سوم موجود به «ما ینحاز بماهیه ما خارج النفس» تعبیر کرد و در ادامه «منحاز بماهیه» را به مطلق و خارج از نفس تقسیم بندی کرد. وی در الحروف، تقسیم دیگری برای ماهیت ارائه می کند و آن را به مشتمل بر اجزا (منقسم) و غیر مشتمل بر اجزا (غیر منقسم) تقسیم کرده است و ماهیت «منقسم» را دارای سه قسم می داند: ۱) «اسم» یعنی ماهیتی که مجمل است و تفصیل اجزا را انعکاس نمی دهد. ۲) «حد شیء» یعنی ماهیتی که اجزای مقوم شیء را به تفصیل بیان می کند. ۳) ماهیتی که جزء جزء اجزا را به تنهایی بیان می کند که جنس و فصل - به

لحاظی - یا ماده و صورت - به لحاظی دیگر - بر آنها اطلاق می‌شود (فارابی، ۱۹۸۶م، صص ۱۱۴-۱۱۷).

تقسیم‌های دوگانه فارابی درباره «ماهیت» در یک نمای کلی، به این صورت است: ماهیت یا در نفس است (فقط موجب انحیاز شیء از غیر آن شیء در ظرف نفس است؛ در حالی که «صادق» نیست و مابازای خارجی ندارد) و یا در خارج از نفس است (موجب انحیاز شیء از غیر آن شیء در ظرف خارج نفس است)، و در تقسیم دیگری ماهیت یا جزء دارد یا ندارد، و آنچه جزء دارد یا مجمل است (اسم) و یا مفصل است (حد) و یا هر کدام از اجزای خارجی (جنس و فصل به لحاظی، و ماده و صورت به لحاظی دیگر) که به تنهایی در نظر گرفته شوند. در مقابل آنها، ماهیت غیرمنقسمی است که فارابی در یک جمله مبهم از آن به موجود لایوجد تعبیر می‌کند،^۱ و یا ماهیت غیرمنقسمی که وجود و موجود در آن به یک معنا است (جزء ندارد) که خود این قسم اخیر، هم بر تک تک اجناس عالیه گفته می‌شود و هم بر ماهیتی که نه جوهر است و نه عرض (فارابی، ۱۹۸۶م، صص ۱۱۴-۱۱۷).

۴. موجود ضروری و موجود غیرضروری

فارابی بعد از تمهید مخصوص به خودش درباره تفسیر موجود و ماهیت، از دو مفهوم آشنای فلسفه ارسطویی (قوه و فعل) در جریان تکمیل نظام هستی‌شناختی خود استفاده

۱. «کلّ ما کانت ماهیّته غیر منقسمه فهو إما أن یکون موجودا لا یوجد و إما أن یکون معنی وجوده و أنّه موجود شیئا واحدا، و یکون أنّه وجود و أنّه موجود معنی واحدا بعینه. فالوجود المقول علی جنس جنس من الأجناس العالیة فإنّ الوجود و الموجود فیها معنی واحد بعینه. و کذلک ما لیس فی موضوع و لا موضوع لشیء أصلا فإنّه أبدا بسیط الماهیّة، فإنّ وجوده و أنّه موجود شیء واحد بعینه؛ هر آنچه ماهیت آن غیرمنقسم باشد، آن یا موجود لایوجد است یا اینکه معنای وجودش با موجودبودنش یک چیز است؛ وجود و موجود در آن چیز به یک معنا هستند. پس «موجودی» که حمل می‌شود بر جنس، جنسی از اجناس عالیه است و وجود و موجود در آن، عیناً یک معنا دارند و همچنین آنچه در موضوع نیست و موضوع برای چیزی نیست، به صورت ابدی ماهیت بسیط دارد و وجود و موجود در مورد آن به عیناً یکی است» (فارابی، ۱۹۸۶م، صص ۱۱۴-۱۱۷). تعبیر وی از «ماهیت غیرمنقسم» ابهام دارد. در ظاهر، آن قسم ماهیتی است که دارای اجزا نیست و لایوجد است که معنای محصلی ندارد و تعبیر موجود لایوجد را توجیه نمی‌کند.





می‌کند و با کمک آن دو مفهوم و با استفاده از تعاریف و تقسیمات خاص خودش از موجود و ماهیت، بر وجود موجودی تأکید می‌کند که وجودی ضروری دارد؛ یعنی علت وجودبخش دیگر موجودات است. ثمره چنین نظام‌سازی‌ای از سوی فارابی، اثبات موجود مفیض وجود به دیگر موجودات است که آشکارا با موجود محرک غیرمتحرک ارسطو (ارسطو، ۱۳۹۷، ۱۰۷۵b) که فقط غایت حرکت ازلی موجودات سماوی است، بسیار متفاوت خواهد بود.

وی موجود به معنای سوم را به «بالفعل» (آنچه در خارج حقیقتاً موجود است) و «بالقوه» (آنچه استعداد موجود شدن دارد)، و «بالفعل» را دائماً بالفعل (در همه زمان‌ها) و الآن بالفعل (و قبلاً لا بالفعل) تقسیم می‌کند و «بالقوه» را هم به آنچه دارای استعداد حصول و عدم استعداد حصول متقابلاً دارند، و موجوداتی که فقط استعداد فعلیت دارند و استعداد عدم حصول ندارند، و نیز استعداد حصول و عدم حصول متقابلاً ندارند، تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۲۰). نکته مهم در عبارت بالا این است که فارابی موجودی را که در همه زمان‌ها بالفعل است و غیرممکن است که بالفعل نباشد در مقابل موجودی قرار می‌دهد که بالقوه است و استعداد حصول و عدم حصول را به صورت متقابلاً دارا است؛ ولی با وجود اینکه آن موجود متقابلاً دارای استعداد حصول و عدم حصول است، فارابی به آن موجود اطلاق می‌کند و آن را طبق تعریف خودش منحاز بماهیه ما خارج النفس می‌داند که با بیانات وی در بحث معانی موجود سازگار نیست.

فارابی در فصول منتزعه درباره موجودات و غیرموجودات می‌گوید. تقسیم اولیه این است: آنچه ممکن نیست موجود نباشد (موجود بالفعل ضروری)، در مقابل آنچه ممکن نیست باشد (ممتنع) قرار دارد و و تأکید دارد که این تقسیم مبتنی بر طبیعت و جوهر آن اقسام است؛ یعنی جوهر موجود ضروری اقتضا دارد که ممکن نیست نباشد و نیز جوهر موجود ممکن اقتضا دارد که بودن و نبودن برای آن علی‌السویه باشد؛ بنابراین چنین نیست که این ویژگی‌ها برای آنها عارضی باشد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۷۸). همان‌طور که

مشخص است، فارابی از امکان، معنای بالقوه خارجی را اراده می‌کند، نه معنی امکان عقلی. وی تقسیم دیگری دارد و می‌گوید: موجودات یا ضروری‌اند (نبودن برای آنها محال است) و یا در همه زمان‌ها موجود هستند و یا ممکن است که باشند یا نباشند یا در بیشتر زمان‌ها هستند، یا به ندرت هستند و یا تساوی دارند نسبت به بودن و نبودن در زمان خاصی (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۷۸).

فارابی موجودات را بنا بر تصریح خودش، براساس جوهر و ذات موجودات، به اقسام بالا تقسیم‌بندی می‌کند؛ از این رو موجود ضروری در همه حالات، موجود است و مراتب پایین موجودات نسبت به کمال آن موجود در وجود، فقیر هستند و در مرتبه بعدی موجودات قرار می‌گیرند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۷۸).

مشخص است که لازمه نقص در وجود برای موجود ممکن این است: اگر موجودی بالقوه استعداد متقابلان - به تعبیر فارابی - را داشته باشد، رفع فقر (بالفعل شدن) باید توسط موجود ضروری انجام پذیرد، وگرنه موجود فقیر نمی‌تواند خودش فقر خودش را برطرف کند. پس موجود ممکن برای موجود شدن به افاضه وجود از سوی موجود دیگری نیاز دارد؛ این بدان معنا است که موجود ممکن قبل از افاضه وجود، ذاتی دارد که نسبت به وجود فقیر است و همان ذات وجود را می‌پذیرد. اگر گفته شود که چنین لازمی صحیح نیست؛ زیرا منظور فارابی با ماده اولی (هیولی) سازگار است و موجود قبل از افاضه وجود، بالقوه موجود است، گفته می‌شود که هیولی در بین همه موجودات مشترک است؛ در حالی که فارابی از موجود مشخص نیازمند سخن می‌گوید. پس لازمه سخن وی این است که شیء ذاتی داشته باشد که قبل از فعلیت، همان ذات بالقوه است.

فارابی در آراء اهل المدينة الفاضلة، سياسة المدينة و فصول منتزعة بیان می‌کند: چنین نیست که موجودات روحانی (موجوداتی که نبودن برای آنها امکان ندارد) در جوهر خودشان نسبت به «وجود» غنی باشند، بلکه آنها هم مراتب دارند و در عین مبری بودن از نواقص صورت و ماده، نواقصی در وجود دارند که موجود اول آن نواقص را ندارد.





نقص اصلی آنها این است که وجود جوهری آنها از غیرخود آنها مستفاد است و در «وجود» تابع غیر هستند. فقط موجود اول است که در ذاتش به خودش اکتفا دارد و غیر آن مکتفی بالذات نیستند (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۳۵؛ فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۲۵؛ فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۷۸).^۱ اینکه موجودی در تحصیل ذات خودش نیازمند است، فرع ذات داشتن آن موجود است؛ ذاتی که موجود نیست و به وسیله موجود ضروری تحقق می یابد و این بدان معناست که فارابی برخلاف ارسطو، مبادی اولی موجودات مادی را به لحاظ ذاتی ازلی نمی داند (ارسطو، متافیزیک، ۱۰۷۱b) و موجود ضروری وجودبخش (علت فاعلی) برای موجودات قائل است. دیدگاه های فارابی اول اینکه، سرچشمه های تمایز وجود از ماهیت در دیدگاه ابن سینا را نشان می دهد. دوم اینکه، نشان از تفسیر فعالانه او از مبادی جهان شناختی فلسفه ارسطو است و سوم اینکه، نتایج متافیزیکی او به ظاهر با تفکر دینی دنیای اسلام متناسب است؛ یعنی این نحوه تفسیر از موجودات، با خلقت و حدوث ذاتی موجودات و موجود غنی بالذات مفیض وجود به دیگر موجودات سازگار است و از جهان ازلی ارسطویی که نیازمند علت فاعلی نیست، به جهان ازلی در زمان و حادث در ذات گذر می کند.

فارابی از تعبیر قوام بذاته و مکثف بذاته برای موجود اول استفاده می کند و معتقد است که وجود موجود اول و انیتش برای خودش است و غیراول، انیتشان برای خودشان نیست و به اول قوام دارند. پس با این بیان می توانیم بگوییم که فارابی موجود را به قائم به وجود خودش و غیر آن تقسیم می کند.

۴-۱. نتایج و لوازم تقسیم موجود به ضروری و غیرضروری

به نظر می رسد با توجه به بیان فارابی در تقسیم موجودات، مباحث مربوط به «موجود

۱. فارابی در برخی دیگر از رسالات خود، مانند شرح زینون کبیر و الدعاوی القلبیه به صورت مستوفی و صریح به بحث تقسیم واجب به بالذات و بالغیر و نیز امکان و وجوب و مناط نیاز ممکن به وجود پرداخته است که به طور کامل، بر وجود نظریه تمایز متافیزیکی ماهیت از وجود در فلسفه فارابی دلالت دارد. اما نوشتار حاضر تلاش کرده است از متونی که استناد آنها به فارابی مورد اطمینان بیشتری است، استفاده کند.



غیر ضروری» نقش مهمی در منظومه فکری وی دارد؛ زیرا وی اول اینکه، موجود خارجی را به صرف خارجی بودن، بی نیاز نمی داند، دوم اینکه، قائل است که موجود بالقوه با وجود اینکه از اقسام موجود به معنای مُنحاز بماهیه ما خارج النفس است، استعداد عدم تحصیل و تحصیل را متقابلاً دارا است؛ یعنی چیزی است که در خارج از نفس است و موجود است؛ ولی در عین حال تحصیل ندارد و تحصیل و وجود بر آن عارض می شود. سوم اینکه، موجودات به سبب همین نیازمندی در وجود، ترتب دارند و چنین نیست که حتی موجودات بالفعل در همه زمان ها، قائم به ذات در وجود خودشان باشند. چهارم اینکه، اگر این نیاز برخی موجودات به برخی دیگر در وجود نباشد اساساً تقسیم موجودات به ضروری و غیر ضروری به همه انحای اقسام آن منتفی به انتفاء موضوع است؛ در حالی که این حکم مخالف صریح یافته های ما از عالم خارج در وجود تغیر و حدوث و حرکت است. به عبارت دیگر، فارابی برای حفظ یافته های وجدانی درباره حدوث و تغیر و حرکت، موجودات را به اقسام بالا تقسیم کرده است و بحث نیازمندی در وجود را مطرح می کند.

روشن است که تفسیر وحدت انگارانه (به معنای عینیت) از ماهیت و وجود در دیدگاه فلسفی فارابی، معنایی برای آن قسم از موجودات است که در بیان وی، مستعد وجود خارجی هستند؛ ولی فعلاً در خارج نفس منحاز به ماهیت هستند؛ در حالی که ماهیت آنها بعد از تکمیل وجودشان معنا دارد و عین تکمیل وجودشان است. در اساس موجود به معنای سوم، در قسم بالقوه که مستعد متقابلان است، چطور هم ماهیت دارد - چون منحاز بماهیه ما خارج النفس است - و هم ماهیت ندارد - چون وجود ندارد که ماهیت آن تحقق داشته باشد - و پرسش دیگر اینکه فارابی بر چه اساسی موجودات ضروری را به قائم به غیر و غیر قائم به غیر تقسیم می کند؟ در حالی که بر اساس عینیت ماهیت و وجود، آنها دائماً ضروری هستند و ذاتی ندارند که آن ذات در وجود نیازمند غیر باشد.^۱

۱. برای بررسی بیشتر بحث موجود و ماهیت در الحروف (نک: پازوکی و احترامی، ۱۴۰۰).



۵. ویژگی‌های موجود اول

فارابی در غالب آثار خودش، به بحث دربارهٔ موجودات خارج از مقوله و علی‌الخصوص خداوند، با عناوین دینی یا فلسفی پرداخته است. وی در الحروف در بیان معانی موجود از موجوداتی سخن به میان می‌آورد که بنا به تعبیر وی، اگر باشد، خارج از مقوله، نامتحرک و سبب تحصيل ماهیت موجودات مقولی هستند (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۹)؛ یعنی فارابی در توضیح معانی موجود، بدون اینکه به طور مستقیم وجود آن موجودات خارج از مقوله را اثبات کند صرفاً در مقام فرض، مدعی است که اگر آن موجودات تحقق داشته باشند، موجب تحصيل موجودات مقولی‌اند و لزوماً نواقص آن موجودات را نخواهند داشت؛ بنابراین موجود اول در بیان فارابی غیرجسمانی است و موجودات غیرجسمانی از نواقص مختص صورت و ماده بری هستند. به دلیل اینکه، جواهر مادی در فعلیت نیازمند همدیگر هستند و جوهری که جسمانی نباشد، نقص ناشی از جسمانیت را هم فاقد است (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۹).

اگرچه فارابی در الحروف بنا بر اقتضای کتاب و در مقام بیان اصول کلی متافیزیک، ویژگی‌های موجودات خارج از مقوله را به صورت شرطی و در صورت تحقق آنها طرح می‌کند، بیان وی متضمن نکته‌ای مهم است اینکه افزون بر موجودات مقولی مادی، موجودات غیرجسمانی هم قائم به ذات نیستند و نیازمندند؛ یعنی فارابی از یک سو، با تحلیلی که از موجودات مقولی و نیازمندبودن آنها به موجودات غیرجسمانی ارائه می‌کند و از سوی دیگر، با طرح تابع غیر بودن موجودات غیرجسمانی به موجودی می‌رسد که وجودش تابع وجود غیرخودش نیست و کل ماسوا در وجود خودشان قائم به وجود او هستند.

توجه به بحث بالا پرسشی را متبادر می‌کند که قابل تأمل است اینکه فارابی با چه استدلالی همهٔ موجودات غیرجسمانی را به استثنا موجود اول، نیازمند معرفی می‌کند؟ پاسخ پرسش بالا با برشمردن ویژگی‌های موجود اول فهمیده می‌شود.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های موجود اول از دیدگاه فارابی، بی‌نیازی آن از غیرخودش است. وی توضیح می‌دهد که هر موجودی که بتوان اقدام و اکمل از آن

تصور کرد و ضد و مثل داشته باشد، ناقص است و نیازمند به غیر است. توضیح مدعی وی این است که هر کدام از موجودات غیر جسمانی آیا می توانند مثلی داشته باشند؟ اگر پاسخ مثبت باشد و مثلی برای آن موجود باشد، آن موجود غیر جسمانی فاقد کمال وجودی «مثل» خود خواهد بود و با عدم وجود «مثل» خود، از «مثل» خود متمایز خواهد بود و روشن است که چنین تمایزی دال بر نقص وجودی آن موجود است. درباره اَکمل و اقدم بودن هم همین بیان می آید؛ یعنی اگر موجودی اکمل و اقدم از هر کدام از موجودات خارج از مقوله قابل تصور باشد، بدین معنا است که آن موجودات فاقد کمال آن موجود متصور هستند و وقتی موجودی فاقد کمالی شد، در ذات خودش قائم به غیر خواهد بود. به دلیل اینکه تصور ندارد که موجودی وجود خودش را خودش داشته باشد؛ اما در عین حال نیازمند هم باشد؛ بنابراین فارابی با این توضیحات، در تصویری از موجودات مترتب، به موجودی می رسد که اقدم و اکمل از آن تصور ندارد و اقدم و اکمل از آن، خلاف اول بودن آن است و آن موجود اول، مثل و ضد و عدم ندارد و بری از هر گونه ویژگی های موجودات قائم به غیر است؛ بنابراین موجود حقیقی اوست و به دلیل همین هویت خاص و قائم به ذات بودن کاملاً با موجودات دیگر تباین دارد. او براساس همین نگرش به موجود اول است که می گوید: «موجود اول به سبب جوهرش با ماسوای خودش تباین کامل دارد» (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۳۵). موجود اول فارابی به دلیل اینکه جزء ندارد، سبب وجود ندارد؛ زیرا اجزاء یک شیء ذو اجزاء، اسباب وجود آن شیء هستند؛ بنابراین وجودش عین آن وجودی است که اول در ذات خودش به آن موجود است؛ یعنی وجود و موجود در اول وحدت دارند و ماهیتش همان اتیئتش است (فارابی، ۱۹۹۵م، صص ۳۵-۴۰).

فارابی در بیان معانی وحدت، یکی از معانی وحدت را عبارت از وجود خاص موجود که به سبب آن، موجود از غیر منحاز است می داند و درباره موجود اول هم همین مطلب را دارد و می گوید: «وحدت موجود اول موجب انحیاز او از ماسوا در خارج از نفس است؛ بنابراین موجود اول در نظر فارابی، «شخصی» است و وجودش خاص خودش است» (فارابی، ۱۹۹۵م، صص ۳۵-۴۰).





نکته‌ای که از مطالب مربوط به معانی موجود و بحث مربوط به موجود اول استفاده می‌شود این است که موجود اول در دیدگاه فارابی، موجودی است که به سبب ماهیت خاص خودش منحاز از غیر است و از آنجا که ماهیت عین موجود کامل است و وجود و موجود در آن وحدت دارند، موجود اول در معنی وجود هیچ شریکی ندارد و مشارکت او با ماسوا، فقط در اسم وجود است، نه معنی وجود (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۴). فارابی می‌گوید: خداوند است که به نام و معنی موجود است و به نام و معنی حق است و به نام و معنی واحد است و به نام و معنی عالم است و ... (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۸). لازمه این سخن این است که خداوند، وجودبخش، وحدت‌بخش و حقیقت‌بخش ماسوا باشد و همان‌طور که در رسالة الجمع تصریح دارد: خداوند مدبر عالم و عالم به همه ذرات عالم است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۳).

۶. نظریه فیض

فارابی بعد از طرح موجود اول و بیان ویژگی‌های آن تأکید دارد که همه موجودات عالم، فیضان وجودی موجود اول به شمار می‌آیند. وی بیان می‌کند: اگر موجود اول موجود باشد، لازم و ضروری است که دیگر موجودات از آن به وجود آیند - به غیر از موجوداتی که در اختیار انسان هستند -؛ یعنی رابطه تحصیل ثوانی، عقل فعال و عالم طبیعی با وجود موجود اول، ضروری است. وی از وجودبخشی موجود اول که برای او ضروری است، تعبیر به فیض موجود اول می‌کند: «متی وجد الأول الوجود الذی هو له لزم ضرورة أن یوجد عنه سائر الموجودات الطبیعیة آلتی لیست إلى اختیار الإنسان علی ما هی علیه من الوجود الذی بعضه مشاهد بالحسّ و بعضه معلوم بالبرهان؛ اگر موجود اول وجود یافت، لازم می‌آید که سایر موجودات طبیعی از او وجود یابند؛ موجوداتی که وجودشان در اختیار انسان نیست. بعضی از آنها، با حس مشاهده می‌شوند و برخی دیگر، به سبب برهان شناخته می‌شوند» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۵). این فیضان وجود بر دیگر موجودات، به نظر فارابی، غایتی برای وجود موجود اول نیست تا آن غایت سببی برای

وجود موجود اول باشد. در نتیجه کمال موجود اول خارج از ذات خودش نیست و موجود اول به واسطه فیض استکمال پیدا نمی‌کند؛ زیرا در غیر آن صورت، اول بودن، اقدم بودن و اکمل بودن آن نقض خواهد شد (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۴۵)؛ بنابراین به نظر فارابی، وجود موجود اول مقتضی ذاتش است و نیز وجود یافتن دیگر موجودات لازمه وجود داشتن موجود اول است.

نکته دیگر اینکه فارابی با توجه به ویژگی‌های موجود اول تأکید دارد که وجودی که از موجود اول به دیگر موجودات فیضان دارد، غیر از وجودی نیست که برای ذات موجود اول است: «إِنَّه موجود لأجل ذاته و يلحق جوهره و يتبعه أن يوجد عنه غيره. فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره و وجود الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه؛ او برای ذات خود، موجود است و جوهر خودش را به دنبال دارد و وجود بخشی آن به غیر، تابع ذات اوست؛ از این رو وجودی که از او به غیرش فیضان می‌کند، در جوهر اوست و وجودی که به سبب آن، جوهریت او تحقق یافته عین همان وجودی است که به واسطه آن وجود دیگران از او حاصل می‌شود» (فارابی، ۱۹۹۶م، صص ۴۵-۴۷)؛ یعنی وجود فیضی عین همان وجود ذاتی موجود اول است. به دلیل اینکه، اگر وجود جوهری موجود اول غیر از وجود همراه با فیض باشد، آن دو وجود، مباین هم خواهند بود و نتیجه آن این است که موجود اول به وجودی غیر از وجود ذاتی خودش مستکمل شود و نیز نتیجه هر مباینتی این است که جزء مباین غیر از جزء مشترک باشد و در نتیجه قوام هر کدام از متباینین به جزء وجودی خواهد بود که دیگری فاقد آن است و این قوام به جزء، منجر به ترکیب ذات آنها خواهد بود؛ در حالی که همه این لوازم با اول، اکمل و اقدم بودن موجود اول منافات دارد؛ بنابراین فارابی به این نتیجه می‌رسد که غیریتی بین وجود جوهری موجود اول و وجود فیضی او نیست. در نتیجه تأخر دیگر موجودات از ذات موجود اول، تأخر زمانی نخواهد بود؛ زیرا از آنجا که تأخر زمانی بود شدن نبود است، غیریت دو وجود را به همراه خواهد داشت (فارابی، ۱۹۹۶م، صص ۴۵-۴۷).



نتیجه‌گیری

فارابی تلاش کرده است تا تفسیر وجودبخش از مبدأ عالم در متافیزیک ارسطو را ترسیم کند؛ تفسیری که به‌روشنی با قول به خلقت عالم، سازگارتر است و به‌طبع می‌تواند تفسیری دین‌پذیر از فلسفه یونان باشد. وی برای وصول به این معنا، با ارائه تفسیری خاص از معانی وجود و ماهیت، بر وجود موجودی می‌رسد که وجود ضروری دارد و علت وجودبخش همه موجودات است؛ بنابراین در متافیزیک فارابی، بحث از مبدأ وجودبخش، معنابخش همه فلسفه است؛ زیرا وجود فیضی آن مبدأ عین وجودش است، بدین جهت موضوع فلسفه نیز است. تلاش فارابی در این جهت، گام بسیار بلندی برای تأسیس فلسفه دینی در عالم اسلام است و ریل‌گذاری مهمی برای اخلاف خودش در توسعه و تدوین فلسفه الهی به شمار می‌آید. شاید یکی از دلایل کسب لقب معلم ثانی و مؤسس از سوی متفکران فلسفه اسلامی، تلاش وی در ارائه تفسیری خاص از نحوه وجودی خداوند و ارتباط آن با موضوع فلسفه اولی باشد.



فهرست منابع

ابن رشد. (۱۹۹۳م). تهافت التهافت (با مقدمه و تعلیق: محمد العریبی، چاپ اول). بیروت: دارالفکر.

احترامی، رحمان؛ پازوکی، شهرام. (۱۴۰۰). سرچشمه های بحث وجود و ماهیت، و تمایز متافیزکی آنها در کتاب الحروف فارابی. فصلنامه حکمت سینوی، ۲۵ (۶۶)، صص ۹۹-۱۲۴. 10.30497/AP.2021.241686.1551

ارسطو. (۱۳۹۷). متافیزیک (مترجم: شرف ادین خراسانی، چاپ هشتم). تهران: انتشارات حکمت.

شهیدی، فاطمه. (۱۳۹۳). موجود و وجود در کتاب الحروف فارابی. فصلنامه جاویدان خرد، ۱۱ (۲۵)، صص ۵۵-۷۶. 20.1001.1.22518932.1393.11.25.3.1

داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۲). فارابی: فیلسوف فرهنگ. تهران: نشر ساقی.

داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۷). فارابی: مؤسس فلسفه اسلامی (چاپ چهارم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فارابی، ابونصر. (۱۴۰۸ق). شرایط الیقین: المنطقیات للفارابی (مقدمه و محقق: محمدتقی دانش پژوه، چاپ اول). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

فارابی، ابونصر. (۱۹۸۶م). کتاب الحروف (محقق: محسن مهدی). بیروت: دارالمشرق.

فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶م). السياسة المدنية (مقدمه: علی بوملحم). بیروت: مکتبه الهلال.

فارابی، ابونصر. (۱۹۹۰م). الواحد والوحدة (محقق: محسن مهدی). الدار البيضاء: دارتوبقال للنشر.

فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵ق). فصول منتزعة (محقق و مصحح: فوزی نجار، چاپ دوم). تهران: المکتبه الزهراء عاقله.



فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضادها (مقدمه و شرح و تعلیق: علی بوملحم، چاپ اول). بیروت: مکتبة الهلال.

فارابی، ابونصر. (۱۳۹۷). مقالة فی أغراض مابعدالطبیعة (محقق: لیلا کیانخواه، چاپ اول). تهران: انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

فنا، فاطمه. (۱۳۸۲). نظریه ارسطو درباره معانی و انحای موجود. فصلنامه مشکوة النور، ۶(۲۲)، صص ۷۱-۹۶.

کیانخواه، لیلا. (۱۳۹۷). مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی و ابن سینا (چاپ اول). تهران: انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

Menn, Stephen. (2008). Farabi's Kitab al-Huruf and his Analysis of the Senses of Being. *Arabic science and philosophy*, 18, pp. 59-97.



نظر
محرر

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

References

- Aristotle. (2018). *Metaphysics*. (S. Khorasani, trans., 8th ed.). Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Davari Ardakani, R. (1998). *Fārābī: the founder of Islamic philosophy*. (4th ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Davari Ardakani, R. (2003). *Fārābī: philosopher of culture*. Tehran: Saghi. [In Persian]
- Ehterami, R. & Pazooki, S. (2021). Origins of the problem of existence and quiddity and their metaphysical distinction in al-Fārābī's *Kitāb al-ḥurūf*. *Ḥikmat-i Sīnawī quarterly* 25(66), pp. 99-124. Doi: 10.30497/AP.2021.241686.1551. [In Persian]
- Fana, F. (2003). Aristotle's theory of meanings and manners of existence. *Mishkāṭ al-nūr quarterly*, 6(22), pp. 71-96. [In Arabic]
- Fārābī, A. (1984). *Fuṣūl muntaza'a*. (F. Najjar, ed., 2nd ed.). Tehran: al-Maktabat al-Zahrā'. [In Arabic]
- Fārābī, A. (1986). *Kitāb al-ḥurūf*. (M. Mahdi, ed.). Beirut: Dār al-Mashriq. [In Arabic]
- Fārābī, A. (1987). *Sharā'iṭ al-yaqīn: al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*. (M. T. Daneshpajooh, ed., 1st ed.). Qom: Ayatollah Mar'ashi Library. [In Persian]
- Fārābī, A. (1990). *Al-Wāḥid wa-l-waḥda*. (M. Mahdi, ed.). Casablanca: Dar Toubkal li-l-Nashr. [In Arabic]
- Fārābī, A. (1995). *Ārā' ahl al-madīnat al-fāḍila wa-muḍāddihā*. (Commentary by Ali Bu Mulham, 1st ed.). Beirut: Maktabat al-Hilāl. [In Arabic]
- Fārābī, A. (1996). *Al-Siyāsat al-madaniyya* (prefaced by Ali Bu Mulham). Beirut: Maktabat al-Hilāl. [In Arabic]
- Fārābī, A. (2018). *Maqāla fī aghrāḍ mā ba'd al-ṭabī'a*. (L. Kiankhah, ed., 1st ed.). Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Arabic]



- Ibn Rushd. (1993). *Tahāfut al-tahāfut*. (M. al-Uraybi, ed., 1st ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Kiankhah, L. (2018). *Metaphysics from the perspectives of Fārābī and Avicenna*. (1st ed.). Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy.
- Menn, S. (2008). Farabi's *Kitab al-Huruf* and his Analysis of the Senses of Being. *Arabic science and philosophy*, (18), pp. 59-97.
- Shahidi, F. (2014). Existent and existence in al-Fārābī's *Kitāb al-ḥurūf*. *Jāvidān khirad quarterly*, 11(25), pp. 55-76. Doi: 20.1001.1.22518932.1393.11.25.3.1. [In Persian]



نظر
ساز

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

Dualistic Doctrines as Evaluated by Islamic Hadiths¹

Ali Mosleh² 

Gholamreza Navaderi³ 

2. PhD, Ancient Iranian Religions, Faculty of Religions, University of
Religions and Denominations, Qom, Iran.

Email: ali.mosleh1362@gmail.com

3. MA student, Teaching the History of Islamic Culture and
Civilization, Islamic Maaref University, Qom, Iran.

Email: navaderi@chmail.ir



Abstract

Dualistic schools of thought believe in two governing principles that oversee good and evil. Throughout history, dualism has manifested in various forms, shaping traditions such as Zoroastrianism and Gnosticism. Dualists and Magians each offered distinct explanations for this duality until Islam, with its strict monotheistic ideology, engaged in a fundamental confrontation with these beliefs. This article, employing an analytical-critical method and drawing upon Islamic hadiths, examines and critiques the doctrines of dualistic traditions. Its primary aim is to elucidate the responses of the Shiite Imams in addressing dualistic worldviews and to demonstrate the superiority of Islam's monotheistic framework over these doctrines. The findings indicate that Islamic hadiths challenge dualistic beliefs with rational arguments, presenting monotheism as the only logical path. Islam's decisive reasoning was so intellectually

1. **Cite this article:** Mosleh, Ali & Navaderi, Gholamreza. (2024). *Dualistic Doctrines as Evaluated by Islamic Hadiths*. *Naqd va Nazar Quarterly*, 29(116), pp. 65-97. Doi:10.22081/jpt.2024.69877.2171.

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

▣ **Received:** 2024/10/24 • **Revised:** 2024/12/26 • **Accepted:** 2024/12/30 • **Online Publication:** 2025/03/02

© The Authors



compelling that, over the centuries, dualistic doctrines faded into obscurity, and notions of duality disappeared from the theological discourse of various traditions. From the perspective of Islamic hadiths, all forms of dualism—whether Iranian, Magian, Gnostic, or otherwise—share fundamental characteristics. A comprehensive analysis allows for a comparative assessment of these commonalities while also distinguishing the unique aspects of each tradition. This study, by examining hadiths that critique dualistic and mythological beliefs, identifies fourteen hadith-based critiques of mythological dualism, reaffirming monotheism as the sole rational worldview.

Keywords

Myths, dualism, Magians, Gnosticism, hadiths, rational criticism.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

انگاره‌های مکاتب ثنوی در سنجۀ روایات اسلامی^۱

ID^۲ **علی مصلح**
ID^۳ **غلامرضا نوادری**

۲. دکتری ادیان ایران باستان، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران.

Email: ali.mosleh1362@gmail.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد، مدرسی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

Email: navaderi@chmail.ir



چکیده

مکاتب ثنوی به دو اصل مدبر که خیر و شر را تدبیر می‌کند، باور دارند. دوگانه‌انگاری در دوران گوناگون، ظهور و بروز یافته و مجوس و گنوس را شاکله داده است. ثنویان و مغان هرکدام به‌نحوی دوگانگی را تبیین و تعلیل می‌کردند تا اینکه اسلام با ایدئولوژی وحدانی به تقابل با ایشان اهتمام تام ورزید. این مقاله با روش تحلیلی - انتقادی و استناد به متون روایی اسلامی، و با هدف تبیین پاسخ‌های معصومین علیهم‌السلام در مواجهه با مکاتب دوگانه‌انگار و اثبات برتری نظام توحیدی اسلام برابر این انگاره‌ها، به بررسی و نقد انگاره‌های مکاتب ثنوی پرداخته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که روایات اسلامی با معیارهایی عقلانی، باورهای ثنوی را به چالش کشیده‌اند و توحید را تنها مسیر منطقی می‌شمارند. برهان قاطع اسلام چنان خردمندانه بود که در طول عصرها، انگاره‌های ثنوی را به تاریک‌نای تاریخ کشاند و دعوی دویث از ادبیات اعتقادی کیش‌های مختلف برجیده شد. از منظر روایات اسلامی، دوگانه‌انگاری از هر صنفی که باشد، چه ایرانی و مغانی و چه گنوسی و ثنوی، ویژگی‌های مشترکی دارد و در یک ارزیابی کلی می‌توان آنها را با لحاظ

۱. **استناد به این مقاله:** مصلح، علی؛ نوادری، غلامرضا. (۱۴۰۳). انگاره‌های مکاتب ثنوی در سنجۀ روایات اسلامی. نقد و نظر، ۲۹(۱۱۶)، صص ۶۵-۹۷.

Doi: 10.22081/jpt.2024.69877.2171

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۰۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

© The Authors



مشترکات، قیاس کرد و در پس آن، ممیزه‌های هریک را به تفکیک بررسی کرد. این مقاله با بررسی روایات اسلامی در نقد کیش‌های دوگانه‌انگار و اسطوره‌ساز، چهارده نقد روایی بر ثنویت اساطیری استخراج کرده است و توحید را تنها مسیر عقلانی می‌شمرد.

کلیدواژه‌ها

اساطیر، ثنویت، معجوس، گنوس، روایات اسلامی، نقد عقلانی.



مقدمه

مهم‌بودن منابع اسلامی و مغفول‌ماندن روایت‌های اعتقادی و استفاده‌نکردن از روش‌های روایی در پاسخگویی به احتجاجات بین‌الادیانی، ضرورت گرایش پژوهش‌های ادیانی به این سو را دوچندان می‌کند. امروزه که بیشترین مطالعات ادیانی به سوی بررسی‌های تطبیقی و پدیدارشناختی و نسخه‌شناسی و حتی زبان‌شناسی متوجه است، رجوع به روایات اسلامی به بهانه دروندینی بودن فرمایشات معصومین علیهم‌السلام کم‌رونق شده است و حتی مقالاتی که در نقد ثنویت نوشته شده است، از روایات اسلامی کناره گرفته‌اند و فقط به مباحث فلسفی و کلامی اشاره دارند؛ چنانکه مقالات نوشته‌شده توسط ناظریان‌فر (۱۳۸۷) و آزادیان (۱۳۸۹)، این رویه را دارند؛ حال آنکه، شیوه روایات اسلامی در مناظرات و احتجاج‌ها، برهانی است و اشاره به حکم عقل دارد و افزون بر آنکه بهره‌های دیگری، چون آشنایی با فضای مباحث کلامی و بین‌الادیانی در عصر ظهور و هنگامه شکوفایی اسلام را به پژوهشگر می‌دهد و نیز می‌توان از این روزنه، روند تنزیهی و اصلاحی تفاسیر متون دینی کیش‌های کهن را برای برون‌رفت از چالش‌های اعتقادی به دست آورد.

آیات و روایات اسلامی گواهند که انگاره‌های اساطیری، هدایت‌گری را بر انبیای راستین الهی به‌نهایت دشوار می‌کردند؛ زیرا کافران و ملحدان، کلام نبوی را در ترازوی اساطیری می‌نهادند و همان قدر و وزن اساطیر را برایش می‌شمردند. پس لازم می‌نمود، این دو جنس کلام که یکی گرفته‌شده از وحی و دیگری در بستر تحولات فکری بشری بنیان شده بود، از هم جدا شوند و قدر و وزن هر کدام در میزان عقل سنجیده شود.

انگاره‌های مکاتب ثنوی در سنجه روایت‌های اسلامی مقاله‌ای بدیع در بررسی ثنویت با لحاظ منابع ثنویان و مجوسیان و در ترازوی نقد روایات اسلامی است تا چالش‌های دوگانه‌انگاری از منظر روایت‌های اسلامی مبرهن شود و پایه‌های اصول استدلال در کلام معصومین علیهم‌السلام برابر ثنویان مشخص گردد.





۱. شاخصه دوگانه‌انگاری

دوگانه‌انگاری باورمندی به دو مینوی متضاد در خیر و شر است که یکی، مدبر عالم نور است و دیگری، ظلمت را تدبیر می‌کند و دوره کرانمند امتزاج، هنگامه جدال این دو مینو است.

افتراق کیش‌های دوگانه‌انگار در چند مسئله است که مهم‌ترین آنها، در ازلی یا حادث بودن مینوی شر است. زروانیان هر دو مینوی خیر و شر را زاییده ایزد زروان می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۴). زرتشت از دو مینوی همزاد که خیر و شر را بنیان می‌نهند، سخن به میان می‌آورد (یسنا، هات ۳۰، بند ۳-۵)؛ حال این دو مینو، دو بن متضاد هستی به شمار آید یا زاده مینوی فراتر پنداشته شود یا در فرض سومی، مینوی خیر، یکتا بن هستی باشد و شر از آن حادث شود، هر سه به وی منصوب است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۷؛ Boyd & Crosby, 1979, p. 561).

اما مانی از ازلیت دو بن نور و ظلمت بدون هیچ وجه مشترک سخن می‌گوید (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۸۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲م، ج ۵، ص ۱۰). بردیسان بر آمیختگی ازلی دو بن نور و ظلمت تأکید دارد. شمعون مغ حدوث آرخن‌های شر و اسارت مادر در نظام خدایان را مطرح می‌کند. والتین دوگانگی را در دوگانه‌شدن موجودی از ملأ‌اعلی و هبوط آن معنا می‌کند. مرقیون دوگانگی را تقابل خدای جهان‌آفرین و خدای متعال می‌خواند.

این دوگانه‌انگاری از منظر متون اسلامی، ثنویت نام دارد و چه‌بسا بتوان همه ایشان را ذیل عنوان مجوس برشمرد، و اگرچه اصل واژه مجوس اشاره به کیش‌های مغانی دارد، در دوره‌های گوناگون توسعه معنایی یافت و هر نظام دوگانه‌انگار را هرچند گنوسی، در خود جای داد؛ چنانکه از نام شمعون مغ – که از نخستین گنوسیان است – هویداست و اشارات اهل لغت و مورخان و ملل و نحل نویسان به مجوسی‌بودن مانی ثنوی و گنوسی بی‌چون و چراست (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۸۰؛ ابن اثیر، ۱۹۹۴م، ج ۲، ص ۷۹؛ ابن حاج قنای، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۷). گواه دیگر اینکه، ملل و نحل نویسان اسلامی، ثنویه را از

مجوس شمرده و ثنویت را ویژگی اصلی شناخت مجوس دانسته (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۲) و گاهی که اراده لغوی از ثنویه داشته، مجوس را از ثنویان دانسته (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲م، ج ۵، ص ۹) و در ابواب روایی و فقهی، آنها را یک کاسه کرده و در جزیه و دیات، حکم مجوس را بر همه دوگانه‌انگاران جاری ساخته‌اند (مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷۲؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۳۲). مجوس ظرف همه نحله‌ها و فرقه‌های ثنوی است (مصلح، ۱۳۹۸، ص ۳۱۰).

۲. انگاره‌های ثنوی در سنجه روایات اسلامی

برخلاف ادیان ابراهیمی و حنیف که ریشه در توحید دارند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۲) و نفع و ضرر، و نقص و کمال را همه، از یک مبدأ فیاض می‌دانند، مجوس با همه نحله‌هایش، بنیانی ثنوی و نگرشی دوئالیسم دارد. در اندیشه ثنوی، دو اصل مدبر که خیر و شر، و نفع و ضرر، و صلاح و فساد را تدبیر می‌کنند، حکمفرما هستند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۲). شاکد مدعی است که ثنویت لازمه نظام توحیدی است و چون کیش زرتشتی توحیدی است، با مسئله شر دست به گریبان است و هر کیش توحیدی، ثنوی است (شاکد، ۱۳۸۷، ص ۴۱). پیش‌تر از او، هنینگ و پیش‌تر از هنینگ، اشپیگل هم یکتاپرستی و نظام‌های توحیدی را کنشی برای واکنش و گرایش به سوی ثنویت برشمردند و ثنویت را اعتراضی علیه یکتاپرستی خواندند (هنینگ، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱؛ دوشن گیمن، ۱۳۸۱، صص ۱۳-۱۴). گویا همه ایشان، حل مسئله شر را در گرایش به ثنویت می‌پندارند. پاسخ امام صادق علیه السلام به کیش‌های دوگانه‌انگار بالاخص مانی که روشن‌ترین و بنیادی‌ترین شاکله دوئالیسمی را ترسیم می‌کند، تفکیک دو مقوله شر و شرینداری است. حکمت ندانی و شرینداری صُنْع حکیم است که این مکاتب را چنین به خطا کشانده است. امام صادق علیه السلام نه تنها حل مسئله شر را متوقف بر ثنویت نمی‌بیند که ثنویت را محصول جهل به حکمت می‌شمرد و خطاب به مفضل می‌فرماید:

شگفتا! کسانی دعوی حکمت می‌کنند؛ ولی حکمت را در آفرینش نمی‌بینند و





زبان را به نکوهش آفرینشگر جل و علا گشوده‌اند. بلکه شگفتا از کار آن تیره‌بخت (مانی) که دعوی علم اسرار دارد؛ اما از دیدن دلایل حکمت در آفرینش کور است. کار آفرینش جهان را توأم با خطا و لغزش و ناصوابی می‌پندارد و آفرینشگر بلندمرتبه، حکیم و کریم را به جهل نسبت می‌دهد! (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۴۶).

۲-۱. نقدهای روایی به انگاره‌های ثنوی

در این مجال، به تفکیک نقدهای واردشده بر ثنویت از منظر روایات اسلامی می‌پردازیم:

۲-۱-۱. ناتوانی در تحلیل زنجیره اسباب و مسببات

بدوی‌ترین مشکل کیش‌های دوگانه‌انگار و مجوسی ناتوانی در تحلیل زنجیره اسباب و مسببات است. ایشان که نتوانستند سلسله اسباب و مسببات را به مسبب‌الاسباب برسانند و نظم کیهانی را به یک فرایند حکیمانه و مدبرانه در شاکله ایجاد عالم انتساب دهند، ره به خطا بردند و گمان به دوئیت کردند. نمود دوئیت اوستایی حتی در بخش گاهانی هویداست (یسنا، هات، بند ۳-۴؛ یسنا، هات ۴۵، بند ۲) و تصریحات وندیدادی (وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۶ و ۱۷) و متون پهلوی و نوشته‌بندehشی راه را بر انکار دوئیت زرتشتی بسته است (فرنغ دادگی، ۱۳۸۵، ص ۳۳).

کیش‌های گنوسی هم در حکمت عالم درماندند و یکسره به تعارض یزدان و جهان حکم کردند که عالم اکبر است و جان و تن آدمی که عالم اصغر است (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۱۴۷؛ بهار و اسماعیل پور، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶).

مانی آن‌چنان در انکار وحدت صُنْعِ ناظم حکیم بی‌پرواست که دوئیت را شاکله‌ای ازلی می‌خواند (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۲۱۰؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۴۴؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۹) و حتی باور زروانی و شاید زرتشتی همزادی و برادری هر مزد و اهریمن را گناه می‌داند (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۶۸) و کائنات مادی و عوالم طبیعی را یک‌سره ظلمت کده می‌نامد و

هر بخشی از آن را به دیوی نسبت می‌دهد، بدان گونه که ده آسمان و هشت زمین را از پوست و تن دیوان کشته شده می‌داند و کوه‌ها را از استخوان دیوان می‌پندارد (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۳۹۶؛ بهار و اسماعیل پور، ۱۳۹۴، ص ۱۸۳) و درخت و میوه را از بزه آرخن‌ها می‌خواند (مشایخ و قانع، ۱۳۹۵، ص ۱۳۷).

مانی حکمت تن آدمی و امیال نهفته در آن را نمی‌داند و در انتساب آنها به قلمرو ظلمت و شهزاده تاریکی و دیو آز بی‌باک است و خوارداشتن تن و ریاضت را طریق نجات از آلودگی جهان مادی می‌داند (مشایخ و قانع، ۱۳۹۵، صص ۱۳۳-۱۳۷؛ بهار و اسماعیل پور، ۱۳۹۴، ص ۱۸۷).

امام صادق علیه السلام ایشان را «در گمراهی و تیره‌بختی و سرگردانی به کورانی تشبیه می‌کند که به سرایی در آیند در نهایت استحکام و زیبایی، و در آنجا بهترین و فاخرترین فرش‌ها گسترانده شده، همه نوع خوردنی، نوشیدنی، پوشیدنی و هر نیاز دیگرشان فراهم آمده. در آنجا هر چیزی از سر حکمت و تقدیر بر جای شایسته خود است؛ اما این بی‌بصران از این سوی به آن سوی می‌روند و همه جای آن سرا را به زیر پا می‌نهند؛ ولی هیچ چیزی نمی‌بینند، نه سرای را می‌بینند و نه آنچه را که در آن مهیاست. بلکه چه‌بسا [به خاطر نابینایی] گاه پای یکی از آنان بلغزد و چیزی را که به آن نیازمندند و در جای مناسبش قرار داده شده و او از حکمت وجود آن آگاه نیست، از میان ببرد و او نیز به خشم و غضب آید و سرای و صاحب آن را نکوهش کند. حال این گروه که حکمت و تدبیر را در کار آفرینش انکار می‌کنند، همین گونه است. از آنجا که اندیشه‌های اینان از درک اسباب و علل آفرینش اشیا ناکام ماند، در این جهان چنان سرگشته شدند که اتقان، استواری، حسن تدبیر، شکل‌دهی و هیئت‌آفرینی نیکوی آن را [به دست یک حکیم و آفریننده] در نیافتند. چه‌بسا کسی از این گروه، به خاطر عدم آگاهی به سبب و حکمت آفرینش یک چیز، به نکوهش و انکار و لغزش آن پردازد، مانند کار گمراهانی، چون «مانی» و اصحاب کافر او و ملحدان فاجر و فاسق و خارج از دین. کسانی که با سخنان محال و دروغین، خود را سرگرم کردند» (مفضل، بی‌تا، ص ۴۴).



۲-۱-۲. درک نادرست از دوگانگی

دوم ایراد وارد شده بر کیش‌های دوگانه‌انگار، درک نادرست از دوگانگی است که موجب حکم باطل به ثنویت در الهیات و کیهان‌شناسی و دیگر عرصه‌های شناختی و حتی فقهی - آیینی شده است. امام صادق (علیه السلام) در تبیین بطلان دوگانه‌انگاری در الوهیت، دو صورت ترسیم می‌کند: «اول آنکه، هر دو سوی خداوند نور و شهزاده تاریکی، ازلی و قدرتمند باشند، دوم آنکه، یکی قوی و دیگری ضعیف باشد. اما اگر هر دو ازلی و قوی هستند، این چه قوتی است که نمی‌تواند نیروی مقابلش را شکست دهد و نابود کند و منفرد در تدبیر باشد؟» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۴۳)، بلکه این عین ضعف و زبونی است؛ زیرا دوئیت بنیانش بر متضادین بنا شده است، و دوگانگی بر سلم و وفاق نیست، بلکه خیر و شر، نور و تاریکی، و صلاح و فساد در مقابل یکدیگرند و ناگزیر هریک به دنبال نابودی دیگری است. فرض دوم «آنکه یکی قوی و دیگری ضعیف باشد که در این صورت وحدانیت الهی ثابت می‌شود؛ چراکه زبونی و ناتوانی با خداوندگاری سازگار نیست» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۹). این شیوه استدلال در منابع اسلامی، یکی از احتجاجات مورد توجه بوده است؛ چنانکه احمد بن سهل بلخی و سید نعمت‌الله جزائری از آن بهره جسته‌اند (بلخی، ۱۸۹۹م، ج ۱، ص ۸۷؛ جزائری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۸۴).

بوید و کروزی نیز چالش توازن یا عدم توازن قدرت بین نیروی خیر و شر در نظام‌های ثنوی و به‌خصوص کیش زرتشتی را دریافتند و می‌پرسند: اگر توازنی برقرار است، نظام دوگانه‌انگار چگونه می‌تواند برتری حتمی اهورامزدا را فراهم و تضمین کند؟ و اگر توازنی نیست و اهورامزدا قادر مطلق است، چرا این کار را تا به حال انجام نداده است؟ آیا با اهریمن همکاری دارد؟ و آیا آفرینش گیتی فقط به بازی کیهانی بدل شده است؟ و آیا آزادی انسان و اهمیت زمان به مثابه عرصه جنگ خیر و شر ضایع نخواهد شد؟ (Boyd & Crosby, 1979, p. 561).

هنینگ نیز بر این عدم توازن قدرت در کیش‌های دوگانه‌انگار خرده می‌گیرد و



نظر:

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

می‌گوید: «اگر بنا باشد نیروی یک سو بر سوی دیگر بچربد، دیگر چه جای سخن از دوگانگی است؟ مگر نه اینکه در دوگانه‌گرایی هر دو نیرو از هر جهت باید مساوی باشند؟ چنین استدلال‌هایی قانع‌کننده نیست. این نقص یعنی عدم توازی در جلوه‌های الهی و ضد الهی و چیرگی نهایی یک سو بر سوی دیگر، در همه نظام‌های دوگانه‌گرا به چشم می‌خورد و در واقع نه تنها خصلت دوگانه‌گرایی را از میان نمی‌برد، بلکه جزء ذاتی آن است و حتی در مانوی‌گری هم که نمونه و مثال بارز آیین‌های دوگانه‌گراست، آشکار است» (هینگ، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳). هینگ در دفاع از این باور که خود، سست بودن مبانی آن می‌پذیرد، می‌گوید: «دلیل اینکه چرا به یک طرف نیروی بیشتری نسبت می‌دهند، در ماهیت این جنبش‌ها که ذاتاً مذهبی هستند، نهفته است. مربیان این جنبش‌ها استادان فلسفه نبودند که با خونسردی تمام برای محاسن نظریه‌های جدیدشان در باب منشأ جهان دلیل و برهان بیاورند» (هینگ، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳) و این دفاع، عیناً هجمه و تحقیر نظام‌های دوگانه‌گراست.

نکته‌ای که در این بین، ذهن هر محقق را مشغول می‌کند، تفاوت میان ابلیس در اسلام و اهریمن یا دمیورژ در کیش‌های دوگانه‌انگار است. پاسخ این است که ابلیس توان زیان‌رساندن به نظم کیهانی را که یگانه حکیم و مدبر هستی آفریده است، ندارد و ابلیس عرصه‌ای از مُلک هستی را مالک نیست، برخلاف اهریمن که شهزاده مُلک تاریکی است (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۳۷۷) و برخلاف دمیورژ که فرمانروا و آفریننده گیتی است (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۳۳). اهریمن در فکر تسخیر عالم نور است و غاصبانه بر آن یورش برده است (فرنچ دادگی، ۱۳۸۵، ص ۳۴) و حال آنکه، ابلیس به ربوبیت الهی معترف است و جز وسوسه کاری از او بر نمی‌آید؛ این پاسخی است که امام صادق علیه السلام به زندیق داد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۸).

از آنجا که دوگانه‌انگاران شریک در مُلک و مخالف در تدبیر را برای حل مسئله شر پذیرفته‌اند، آنچه منافر طبع و ناملایم نفس و مخالف آسایش تن در عالم می‌بینند، از بلا و بیماری و مرگ تا حیوانات درنده و جانوران زشت و آزاردهنده را به اهریمن نسبت





می‌دهند و چه بسا کیش‌های دوگانه‌انگار، مجموعه گیتی را به دلیل آمیختگی با بلا و آفت، به آرخن و خدای دیگر گیتی آفرین منتسب می‌کنند و همچنان به طور اکید، به تمایز خیر و شر پایبند می‌مانند؛ ولی از کلام امام صادق علیه السلام به زندیق، دو گونه پاسخ در علت وجود بلا و آفت و فساد در گیتی به دست می‌آید: الف) در جهان‌بینی اسلام، بلایا و آفات مایه امتحان و آزمایش آدمیان هستند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۸). ب) آنچه دوگانه‌انگاران شر می‌پندارند، درحقیقت شر نیست. ملاک تعیین خیر و شر تنافر طبع، و مخالفت با آسایش تن نیست. شرارت امری نسبی است؛ چه بسا آنچه در یک وجه آسیب‌رسان است، در امری دیگر بهترین سودرسان و درمان است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۳).

۳-۱-۲. چالش دوگانه متفق یا متغایر

چالش دیگری که امام صادق علیه السلام دوگانه‌انگاران را با آن روبه‌رو می‌کند، این است که آیا دوگانه‌ای که بدان باورمندید، در همه جهات با هم متفق‌اند یا از تمامی جهات از هم متغایرند و جدای از یکدیگرند؟

اگر از هر جهت متفق‌اند، دوئیت معنا ندارد و اگر قائل به جدایی از هر جهت باشند، با نظم و نظام هماهنگ جهان پیش‌رو، از گردش افلاک و آمدو شد شب و روز و خورشید و ماه که گواه روشنی بر مدبر یکتاست، سازگار نیست (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۴۳).

امام صادق علیه السلام با اشاره به یکی از لوازم ادعای دوگانگی در کیهان، نادرستی پندار دوگانه‌انگاران از ثنویت و دوئیت را آشکار می‌کند. ایشان علیه السلام می‌فرماید: دوئیت زمانی پذیرفتنی است که بین یکی و دیگری خلأ، حد فاصل، و تهیگی باشد. پیوستگی و امتزاج را نمی‌توان دوگانه خواند و اگر حد فاصل میان آن دو باشد، لازم است مثل آن دو، قدیم و ازلی باشد و اگر خود حد فاصل قدیم و ازلی باشد، خود شیء ازلی سومی است؛ زیرا دوگانگی بدون وجود خلأ و حد فاصل همیشگی تصورپذیر نیست و اگر این

خلاً شیء ازلی سوم باشد، برای اثبات سه گانگی باید دو سوی آن حد فاصل قرار گیرد و آن دو حد فاصل نیز باید ازلی باشند تا سه گانگی ازلی اثبات شود و در این صورت، پنج وجود ازلی ثابت می شود و همین استدلال از جانب کثرت تا بی نهایت ادامه می یابد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۹).

کیش های دو گانه انگار از زرتشتی تا زروانی، مرقیونی، والتینی و مانوی که ناچار به پذیرش اصل ازلی سوم اند، در اساطیر خویش با نام های هُرس (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۳۳۶)، برکونای (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۳۷۷)، ثواش (بویس و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۶۷)، وایو (هیلنز، ۱۳۹۱، ص ۸۵)، معدل جامع (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۵۲)، فضا و تهیگی (فرننگ دادگی، ۱۳۸۵، ص ۳۳؛ زهر، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱) و شاید زروان (شاکد، ۱۳۸۷، ص ۳۸) از او سخن گفته اند و جالب آنکه از بعضی متون، خودمختاری اصل سوم نسبت به قوانین دو سویه نور و ظلمت استنباط می شود (بویس و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۶۷). این اصل سوم و مرز از سویی، قلمرو دو گانه را محدود می کند و از جانبی، دو گانگی و دوئیت را بر هم می زند و ادعای ثنویت دیگر مفهومی ندارد.

شاکد می گوید: اصل سوم، اگرچه در ظاهر برهم زننده ثنویت است؛ ولی به نظر من، چیزی سهو یا نقصی منطقی در عقاید زرتشتیان نیست، بلکه عقیده ای است رایج که از خصوصیات اندیشه ثنوی است (شاکد، ۱۳۸۷، ص ۳۸). تحلیل وی بر این پایه که چون عقیده به این ایزد و اصل ازلی سوم در میان دو گانه انگاران رواج دارد، پس منطقی و پذیرفتنی است، در نهایت ضعف و بی منطقی است؛ زیرا دو گانه انگاران گریزی از پذیرش اصل میانجی و حد فاصل نداشتند و ثنویت بسته به قبول آن بود و پذیرش میانجی یعنی برهم خوردن ثنویتی که حتی به تثلیث ختم نمی شود و بلکه سلسله وار تا بی نهایت کشیده می شود.

۴-۱-۲. برتری نگهبان پیمان بر سران نور و ظلمت

مواجهه با اصل میانجی دیگری که کارکرد داوری و محافظت بر عهد و پیمان میان





سروران نور و ظلمت دارد و کیومرثیان، زروانیان و زرتشتیان آن را ایزد مهر می‌خوانند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۲۷۸ و ۲۸۰؛ شاکد، ۱۳۸۷، ص ۳۸) و دیگر کیش‌ها نام دیگری بر آن می‌نهند، نقد دیگر امام صادق علیه السلام بر این جماعت است. امام صادق علیه السلام وجود داور و نگهبان عهد و پیمان را نشان ضعف طرفین نور و ظلمت می‌داند؛ زیرا لاجرم داور باید در مقامی برتر و بزرگ‌تر باشد و قدرت بازدارندگی و مجازات داشته باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۰۹).

۵-۲. محدودیت مکانی سران نور و ظلمت

گواه دیگر محدودیت در اساطیر ثنوی، مکان‌مندبودن سران نیک و بد که یکی به فراز در عالم نور و یکی به فرود در عالم تاریکی است؛ چنانکه شخصی ثنوی از حضرت رضا علیه السلام پرسید: جایگاه خدایتان کجاست؟ گویی گمان کرده بود بسان باور ثنوی، خدای مکان‌مند است. امام علیه السلام فرمود: «وای بر تو! پندار تو اشتباه است. او مکان را به وجود آورد؛ درحالی که خود وجود داشت و مکانی نبود» (صدوق، ۱۳۸۸، ص ۳۸۱).

همین پرسش را ابن ابی‌العوجای زندیق و مانوی (عسکری، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۵۹) با تعجب از امام صادق علیه السلام پرسید که «آیا خداوند در همه مکان‌ها حضور دارد؟ وقتی او در آسمان است، چگونه می‌تواند در زمین باشد؟ و زمانی که در زمین است، چگونه می‌تواند در آسمان باشد؟ گویی این زندیق گمان کرده که خدا بسان پدر بزرگی در جایی از عالم نور جای گرفته و نه خود که فرزندان را به جنگ با اهریمن به زمین فرستاده! یا گمان کرده که بسان اهوره مزدا در گوشه‌ای از جهان نور بوده و اهریمن از ژرف منزلش به جهان او حمله برده! امام صادق علیه السلام پاسخ داد که تو درواقع آفریده‌ای را وصف کردی که وقتی از مکانی منتقل شود و در جایی قرار گیرد و دیگر اماکن از او خالی باشد، و به جایی که منتقل شده، دیگر نمی‌داند که در جای پیشین چه پیش آمده است؛ اما خداوند عظیم‌الشان که مالک روز جزاست، جایی از او تهی نیست و در جایی استقرار پیدا نمی‌کند و به جایی نزدیک‌تر از جای

دیگر نیست [...] ابن ابی العوجا ز جا برخاست و به یارانش گفت: چه کسی مرا در این دریا فکند! (صدوق، ۱۳۸۸، ص ۳۸۵).

۶-۱-۲. ناتوانی از تحلیل منشأ واحد متضادها

خطای دیگر کیش‌های دوگانه‌انگار تعلیل مغالطه‌واری است که برای گرایش به ثنویت دست به دامان آن می‌شوند؛ چنانکه در مناظره با رسول‌الله ﷺ گفتند: «ما می‌بینیم جهان از دو صنف خیر و شر تشکیل شده است و دریافتیم که خیر، ضد شر است و نمی‌پذیریم که یکی چیزی را از یک صنف ایجاد کند و ضد آن را نیز به وجود آورد، بلکه هر کدام از این دو، یک فاعل و انجام‌دهنده دارند، مگر نمی‌بینی که یخ محال است گرمایش بدهد و آتش محال است که سرمایش داشته باشد. پس با این دلیل، دو صانع قدیم از ظلمت و نور را ثابت کردیم». رسول‌الله ﷺ با استناد به مثال ثنویان به برهان خلاف اشاره کرد و فرمود: «شما مگر سیاهی و سفیدی و قرمزی و زردی و رنگ سبز و آبی را مشاهده نمی‌کنید؟ در حالی که هر کدام از این رنگ‌ها با دیگری ضد است، چون نمی‌تواند دو رنگ در یک نقطه جمع شود، مانند سرما و گرما که نمی‌تواند در یک جا جمع شود. گفتند: صحیح است. فرمود: پس چرا برای هر رنگی، صناعی قدیم قائل نشده‌اید تا فاعل هر کدام از این رنگ‌ها غیر از فاعل دیگری باشد. ثنویان ساکت ماندند» (امام عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۳۷).

شاکد نیز گرایش به تمایز اکید میان خیر و شر را از ابهامات هستی‌شناسانه ثنویت می‌شمرد. وی می‌گوید: «مرگ آفریده اهریمن است؛ ولی گفته‌اند که فوایدی در آن است» (شاکد، ۱۳۸۷، ص ۳۸)؛ چنانکه در روایت پهلوی، هرمزد فواید مرگ را بیان می‌کند (میرفخرانی، ۱۳۹۱، ص ۱۸). البته بهره‌مندی متون پهلوی از روایات و حکم اسلامی که در دوره اسلامی نگاشته شده است، جای کتمان ندارد و حکمت مرگ در پاسخ امام صادق علیه السلام به دوگانه‌انگاری که مرگ را از جانب اهریمن و دیوها می‌پندارند، به طور مفصل بیان شده که بخشی از آن، عیناً در روایت پهلوی، تکرار گردیده است (مفضل،





بی‌تا، ص ۱۷۱). مثال دوم شاکد در نقض این پندار دوگانه انگاران - که از خیر، شر صادر نشود؛ چنانکه از شر نیز خیری نخیزد - هوس‌های شهوانی است که عمده نظام‌های ثنوی آن را از القائات اهریمنی برای فساد آدمی می‌دانند. شاکد در پاسخ به این گمان می‌گوید: «اما کل آرایش دنیا بر فواید حاصل از آن مبتنی است که شامل حال آدمی و دیگر مخلوقات هر مزد هم می‌شود» (شاکد، ۱۳۸۷، ص ۳۸) و تبیین آن فواید را امام صادق علیه السلام به مفضل فرمود (مفضل، بی‌تا، صص ۷۵ و ۱۷۳)؛ بنابراین معلوم شد که بازگشت این تعلیل نظام‌های ثنوی به اشکال اول یعنی حکمت‌اندانی و شرینداری است و این احتمال که امام صادق علیه السلام حکمت‌های آفرینش را در روایت مفصل مفضل عمدتاً در پاسخ دوگانه‌انگارانی، چون مانی فرموده است، بعید نیست؛ چنانکه در جای جای آن، مانویان را نام می‌برد و با ادله محکم، محکوم می‌کند (مفضل، بی‌تا، صص ۷۲، ۱۶۶ و ۱۶۸).

۲-۱-۷. قبح مذمت گناهان تن‌ظلمانی بنا بر ثنویت مانوی

اگر خاتم النبیین صلی الله علیه و آله تعلیل دوگانه‌انگاران در باب تضاد نور و ظلمت، و لزوم دو صنف بودن خیر و شر در مقام آفرینش، در عالم اکبر را به نقد کشاند، امام صادق علیه السلام به سراغ عالم اصغر که جان و تن آدمی از منظر مانی است، می‌رود و تعلیل مزبور را که «از نور، شر نسزد و از تاریکی، خیر نخیزد»، در پندار مانی طرح و طرد می‌کند؛ زیرا مانی تن را ظلمانی و از آن آفرینش اهریمنی می‌پندارد. امام صادق علیه السلام در پاسخ به این پندار می‌فرماید: «بر این اساس، ملامت احدی بر گناهش سزاوار نیست که حرامی را مرتکب شده و فحشایی نموده؛ چون جسم، ظلمانی است و جز ظلم و تباهی او را کاری نیست» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۵).

۲-۱-۸. قبح تضرع برابر نور یزدانی بنا بر ثنویت مانوی

مانی روح را نورانی و از عالم زروانی و پدر بزرگی می‌شمارد. پس بنا بر اینکه روح،

نور جدا شده از یزدان است، روا نیست خدای را بخواند و به سویش تضرع نماید؛ چرا که نور، خود، یزدانی است و یزدان به خویش تضرع ننماید و پناه به غیر خود نبرد» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۵)؛ زیرا در اسطوره مانی این نور که امهرسپندان باشد، حادث و آفریده نیست، بلکه ازلی، و از جهان نور است و در عالم تاریکی، به اسارت گرفته شده است؛ پس در مرتبه ایزدان است و یزدان را تضرع نشاید (اسماعیل پور، ۱۳۹۶، صص ۲۸-۲۹ و ۲۰۱). روا نیست مانویان به کسی بگویند: خوب کردی ای نیکوکار یا که بد کردی! زیرا بدی، فعل ظلمت کده تن است و نیکی، کردار نور باشد و شخص سومی در کار نیست که افعال را به او نسبت دهند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۵).

۹-۱-۲. نور در تضاد میان اسارت و تدبیر

نکته دیگری که امام علیه السلام محصول باور مانوی درباره ظلمانی بودن تن می داند، اینکه تن ظلمانی در کردار توانمندتر و محکم تر است و در تدبیر، اتقان و استواری بیشتری دارد و در ارکان، شکست ناپذیرتر از نور است؛ زیرا این بدن مادی، نور فرامادی را در خود اسیر کرده است و نه تنها بدن آدمی که گل و درخت و میوه و پرندگان و جانوران بسان خدایی می مانند که نور ازلی امهرسپندان را به اسارت گرفته اند، حال آنکه مدعی اند دولت و اقبال با نور است و آینده از آن اوست و چگونه اسیری که اختیاری از خویش تن ندارد، دعوی قدرت و سلطنت آینده می کند، و اگر با وجود اسارت در تن، مدبر است و تدبیر به دست اوست، پس در واقع اسارتی در میان نیست، بلکه آزاد و عزتمند است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۵).

۱۰-۱-۲. وجود کردار نیک و بد، ردیه ای بر اسارت نور

خدشه ای دیگر که امام بر این پندار مانویان وارد می داند، اینکه اگر نور، اسیر ظلمت تن است، باید همه افعال این عالم ظلمانی باشد؛ زیرا نور اسیر توان تدبیر و عمل ندارد و اما آنچه مشاهده می شود، خلاف این گمان است و بلکه، هم کردار نیک آشکار است و





هم فساد و شر هویدا است و این نشان از آن است که تن ظلمانی، خیر را دوست دارد و به آن عمل می‌کند؛ همچنان که شر را نیز می‌پسندد و مطابقش رفتار می‌کند و اگر بگویند که از شر، خیر صادر نمی‌شود و این محال است، گمان بر تضاد و دوگانگی نور و ظلمت باطل می‌شود و باوری جز یگانگی خداوند نمی‌ماند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۵). بسان آن ثنوی که محضر امام رضا علیه السلام رسید و گفت: «آفریننده جهان دو تاست، چه دلیلی دارید بر اینکه یکی است؟ امام علیه السلام فرمود: همین که می‌گویی دو تاست دلیل بر آن است که یکی است؛ چون تو ادعای صانع دوم را نمی‌کنی، مگر پس از اثبات صانع و آفریدگار نخست، و آفریدگار نخست مورد اتفاق است و بیش از یک آفریننده بحثی اختلافی است» (صدوق، ۱۳۸۸ق، ص ۴۱۰).

۱۱-۲. امتزاج ناپذیری دو وجود متنافر

چگونگی امتزاج نور و ظلمت در اساطیر مجوس و گنوس که به آفرینش گیتی و عالم ماده انجامید، بحث دیگر اول شخص اسلام با نظام‌های دوئین‌باور است؛ چنانکه بندهش آمده است که نور از سه جهت بی‌مرز است؛ از فراز و شرق و غرب بی‌کرانه است؛ ولی از پایین کرانه‌مند با عالم تاریکی است و تاریکی از سه جهت بی‌مرز است و تنها از بالا با عالم نور مرز دارد و کرانه‌مند است. پس خاتم النبیین صلی الله علیه و آله در مناظره با آنان فرمود: «چگونه این نور و ظلمت با یکدیگر درآمیختند با اینکه یکی (نور) طبیعتش فرازرفتن است و دیگری (ظلمت) فرود آمدن؟ اگر دو نفر در حال حرکت باشند، یکی به جانب شرق و دیگری در جهت غرب رود تا وقتی به سیر و حرکت خود در دو جهت مختلف ادامه دهند، آیا ممکن است با یکدیگر ملاقات کنند؟ گفتند: نه. فرمود: پس نمی‌تواند نور و ظلمت با هم درآمیزد؛ چون هر کدام جهت مخالف با دیگری دارد. پس چگونه این جهان از امتزاج دو چیزی که محال است با هم اختلاط و امتزاج یابند، پدیدار گردد؟ این دو (نور و ظلمت) نیز مخلوق و آفریده شده هستند. ثنویان گفتند: دراین باره اندیشه خواهیم کرد» (امام عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۳۸).

۱۲-۲. تناقض آفرینی باور به طینت موزیه

یکی از شقوق امتزاج خیر و شر، پندار دیصانی‌ها و برخی زروانی‌هاست (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۵) که آمیختگی را ازلی می‌شمردند و شر را طینت موزیه و سرشت آزاردهنده الهی می‌دانستند که خداوند راهی برای خلاصی از آن، جز آمیختگی و امتزاج نداشته و اشیا را نیز از آن سرشت موزیه آفریده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۷۷). امام صادق (ع) در پاسخ به این گمان فرمود: «سبحان الله! چقدر عاجز و ناتوان است، خدایی که می‌گویند قادر است؛ اما توان رهایی خویش از آن طینت آزاردهنده را ندارد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۷۷). سپس امام دو صورت را برای آن طینت موزیه متصور می‌سازد: «یکی آنکه طینت، زنده و ازلی باشد که اگر چنین شد، دو خدای قدیم و ازلی ثابت می‌شود که با یکدیگر آمیخته‌اند و تدبیر جهان می‌کنند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۷۷)؛ اما از آنجا که آفرینش اشیا نیز از طینت موزیه است، یک اشکال بی‌پاسخ ایجاد می‌شود و آن اینکه، مرگ و فنا از کجا آمده است؟ فلسفه دومبداننگاری چه بود؟ مگر نه اینکه به نص دوگانه‌باوران، آن دو، یکی زندگی را بنیاد می‌نهد و دیگری نازندگی را (یسناء، ۳۰، هات، ۴، بند ۴)، پس چرا از خدای ازل و طینت موزیه، هر دو آفرینش و حیات حادث می‌شود؟ اگر آفرینش از طینت موزیه است، پس مرگ و فنا از چیست؟ صورت دومی که امام متصور می‌شود، چنین است که طینت موزیه، مرده باشد - که عمده‌تاً این فرض را به بردیصان انتساب می‌دهند - (بلخی، ۱۸۹۹، ج ۱، ص ۹۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۵۰)؛ در این صورت، بقایی برای مرده با ازلی زنده نخواهد بود و مرده نمی‌تواند منشأ موجود زنده شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۷۷).

ذات‌نایافته از هستی، بخش چون تواند که بود هستی‌بخش

(جامی، ۹۶۶، ص ۶۳).

پاسخ به چرایی و چگونگی آمیختگی نور و ظلمت، مجوس و گنوس را به اسطوره‌سازی واداشته، و داستان امتزاج دربردارنده اساطیری است که با منطق و عقل



نگاره‌های مکاتب

انگاره‌های مکاتب تنوی در سنجه روایات اسلامی



عموماً بیگانه است و اگر ریشه در اساطیری کهن تر نداشته باشد، محصول تخیلات صاحب مکتب است (بهار و اسماعیل پور، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰).

۱۳-۲. نقد آفرینش

۱-۱۳-۲. آفرینش برای نجات

یکی از تفاوت‌ها میان کیش‌های ثنوی و اسلام، در علت آفرینش انسان و گیتی است. البته کیش‌های دوگانه‌انگار نیز بر راز آفرینش انسان و جهان توافقی ندارند؛ چنانکه در باور زرتشت، آفرینش انسان برای کمک به اهورامزدا در جدال با اهریمن و دیگر دیوهاست و در این جهت، انسان هم‌پایه و سهیم با ایزدان است (بویس، ۱۳۸۶، صص ۴۹-۵۰؛ Boyd & Crosby, 1979, p. 559) و برخلاف این باور، بردیسان علت خلقت را رهایی از طینت موزیه یا تاریکی چسبیده به نور می‌داند و برخلاف بردیسان، والتین، نجات سوفیای زیرین که به واسطه سرگشتگی سوفیای ملأ اعلی گرفتار هبوط و جدایی شد، غایت آفرینش می‌شمرد (بهار و اسماعیل پور، ۱۳۹۴، ص ۱۶۰) و برخلاف والتین، مانی و مرقیون هستند که آفرینش گیتی را از سوی خدای بزرگی یا متعال و غریبه نمی‌دانند؛ چنانکه مانی سرشت گیتی را از اهریمن و دیوان می‌داند (یوناس، ۱۳۹۸، صص ۳۹۸-۳۹۹) و مرقیون زایش گیتی را به خدای صنعتگر و دمیورژ نسبت می‌دهد (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۲۸۲) و این دو نجات‌گوهر آدمی از دست این خدا را هدف آموزه‌هایشان می‌شمردند (یوناس، ۱۳۹۸، صص ۲۷۹ و ۴۰۸).

زندیق دوگانه‌انگار که علت آفرینش را در کیش‌های ثنوی دریافته بود، از امام صادق (ع) پرسید: «به چه علت خداوند آفرینش را ایجاد فرمود، حال آنکه، او را نیاز و احتیاجی به آفریدگانش نبود (زمر، ۷؛ آل عمران، ۹۷؛ لقمان، ۱۲) و ناچار و بیراه نگشته بود که از روی اضطرار، خلق را بیافریند، و سزوار کار عبث و بیهوده هم نیست، پس راز آفرینش در چیست؟ حضرت (ع) فرمود: «آفرینش را برای اظهار حکمت و جاری ساختن علم و امضای تدبیر خود آفرید» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳۸)؛ زیرا تجلی حکمت و علم و تدبیر، به آفرینش است و هرچند قدرت بر خلق، و علیم و مدبر بودن خداوند

پیش از آفرینش هم بود؛ ولی نمایش آن به ایجاد است و نه به صرف قدرت بر ایجاد کردن؛ چنانکه در حدیث قدسی فرمود: «من گنج نهان بودم و دوست می‌داشتم عیان و شناخته شوم. پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۱۹۹).

۲-۱۳-۲. آفرینش با آنچه که بود

اساطیر مجوس و گنوس آفرینش گیتی را از پیش‌نمونه‌های ازلی یا نخستین می‌دانند، نه از هیچ؛ چنانکه در اسطوره زرتشتی، پیش‌نمونه نخستین مینوی آفرینش آسمان، همچون جنگجوی دلیری است که زرهی فولادین در دست دارد. پیش‌نمونه زمین، زمینی گرد و هموار بدون هیچ پستی و بلندی است، و پیش‌نمونه گیاه، گیاهی به صورت یک شاخه، در برگیرنده همه گیاهان عالم است. پیش‌نمونه چهارپایان مفید، گاو ایو کداد است، و پیش‌نمونه انسان، کیومرث است (آموزگار، ۱۳۸۰، ص ۴۵). اسطوره مکتب گنوسی، والتینوس آفرینش جهان مادی از سوفیای زیرین است (بهار و اسماعیل‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۶۱) و در اسطوره آفرینش مانوی، آفرینش گیتی از اجساد آرخن‌هاست (مشایخ و قانعی، ۱۳۹۵، صص ۱۳۳ و ۱۳۷). پس اسطوره آفرینش گیتی از پیش‌نمونه‌ها و موجودات ازلی، چالش دیگر دوگانه‌انگاران است که زندیق دوگانه‌انگار از امام صادق علیه السلام جویا می‌شود: خداوند اشیا را از چه چیز آفرید؟ امام علیه السلام پاسخ می‌دهند: از هیچ! او گفت: چگونه از هیچ، چیزی به وجود می‌آید؟ حضرت صادق علیه السلام دو حالت را برای زندیق به تصویر کشید: اول آنکه آنچه در عالم است آفریده از چیزی باشد، ناگزیر آن چیز همچنان همراه اوست و جزئی از اوست؛ در این صورت، این چیز آفریده و ایجاد نشده، بلکه ازلی بوده است و آن چه ازلی باشد، دستخوش تغییر و نابودی قرار نمی‌گیرد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۸) و این خلاف واقع است؛ زیرا همه چیز این عالم متغیر است. اشکال دیگر امام علیه السلام بر این فرض، این است که اگر اشیا گوناگون عالم از یک چیز اولیه خلق شده‌اند، یا آن شیء اولیه یک جوهر است یا یک عرض است؛ اگر چنین باشد، باید پرسید پس اعراض و رنگ‌های مختلف و جوهرهای فراوان موجود در عالم که به شکل‌های گوناگون پدیدار گشته‌اند، از کجا آمده‌اند؟ و اگر آن شیء





که ایجاد تمامی اشیا از اوست، زنده باشد، مرگ اشیا یی که از او موجود گشته‌اند، از کجاست؟ و اگر شیئی که اصل اشیا است، مرده باشد، حیات اشیا چگونه حاصل شده است، و روا نیست که هستی موجودات از حی و میت که هر دو قدیم‌اند، باشند؛ زیرا از زنده‌ا زلی مرگ صادر نمی‌شود و نیز روا نیست میت را ازلی بدانیم؛ زیرا میت را بقا و قدرت نیست (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، صص ۳۳۷-۳۳۸). مشابه همین پرسش را ابن ابی العوجای زندیق نیز از امام صادق علیه السلام پرسید و پاسخی مشابه گرفت (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۶).

این پاسخی است به والتین که آفرینش گیتی را از سوفیا می‌خواند، و مانی که آفرینش گیتی را از اجساد مردگان و جنین‌های سقط‌شده آرخن‌های عالم ازل می‌پندارد؛ پاسخی به اسطوره زرتشتی است؛ زیرا در آنجا نیز با آفرینش از هیچ سروکار نداریم، بلکه همه چیز با زایش، موجودیت می‌یابد و شکل می‌گیرد (شروو، ۱۳۹۸، صص ۱۳-۱۴). عام‌ترین اصطلاح اوستایی آن dā که بر زایش دلالت دارد و دی و دادار از آن ترکیب شده‌اند (شروو، ۱۳۹۸، صص ۱۳-۱۴). شروو می‌گوید: «در اوستای کهن، اغلب به آفرینش، در نتیجه زایش - شامل پدر و مادر -، چه در نظام کائنات و چه در دنیای انسان‌ها اشاره رفته است (یسنا، هات ۸، بند ۳؛ یسنا، هات ۴۴، بند ۵). بنا بر متون پهلوی، تاریخ جهان آن هنگام آغاز شده است که اهریمن به تهدید اورمزد پرداخت و باعث شد وی دو جهان را بیافریند و برای هریک مدت زمانی قائل شود. همین که جهان مادی زائیده شد، اهریمن بر آن تاخت و با دیوان خود، آلوده‌اش ساخت» (شروو، ۱۳۹۸، ص ۱۴). عمل آفرینش در بندهش ترکیبی از دو مرحله «دادن و شکل‌بخشیدن» است که در آغاز اهورامزدا جهان مینوی را از گوهر مینوی خود پدید آورد و پس از سه هزار سال آن را تغییر شکل داد و به صورت جهان مادی تازه کرد (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۵، صص ۳۶ و ۳۹؛ فرهنگ مهر، ۱۳۸۸، ص ۴۸). البته عملکرد اهوره مزدا در زایش، چنان یک نرینه است و سپند مینو یا شاید آرمیتی که دختر اهوره مزدا نیز هست، در نقش همسری اهوره مزدا، مادر آفرینش می‌شود (یسنا، هات ۳۴، بند ۱۰؛ اشی یشت، بند ۱۶؛ زهر، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱؛ بویس، ۱۳۸۶، ص ۴۸؛ نیبرگ، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷).

رستاخیز دیگر، مناقشه اسلام با کیش‌های دوگانه‌انگار است. بیشتر دوگانه‌انگاران، همچون دهریون، مانویان، شمعون مغ، والتینوس و مرقیون، رستاخیز تن و نشور جسمانی را منکرند و بسیاری از ایشان، در زمره تناسخیانی قرار می‌گیرند که عروج جمله انوار به ملا اعلی را پایان کار دنیا می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۲۹۲-۲۹۳؛ یوناس، ۱۳۹۸، ص ۱۵۲) و پس از آن، بعث و نشوری برای تن نیست و اگر کیفر و پاداشی هست، در همین دنیا به واسطه تناسخ اتفاق می‌افتد؛ زیرا بازگشت روح به بدن را در همین عالم، تناسخ و بازگشت روح به بدن را در عالم بقا و آخرت، معاد و رستاخیز گویند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۶۹). پس زندیق این پرسش را از امام علیه السلام جویا می‌شود که چرا خداوند به این گیتی اکتفا نکرده و سرای دیگری را برای پاداش و کیفر مقرر فرموده است؟ حضرت علیه السلام فرمودند: بی‌شک این سرای امتحان، و آن محل کسب ثواب و دریافت رحمت است. این پر از آفات و طبقات شهوات است تا بندگان خود را در آن به طاعت بیازماید. پس سرای عمل را سرای جزا و ثواب قرار نداد و گمان باطلی است که تناسخ را نظامی از برای پاداش و یا کیفر بتوان گماشت (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۸).

اما در این میان، زرتشتیان نزدیکی بیشتری به اسلام دارند که هم سخن از جهان پس از مرگ و گذر از چینود پل را به تصویر می‌کشند و هم در فرشگرد و رستاخیز، تن مردگان زنده می‌شوند و به گیتی پالایش شده از اهریمن و دیوان بازمی‌گردند (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۵، صص ۱۴۵-۱۴۸؛ ویدن گرن، ۱۳۸۱، صص ۱۵۵-۲۱۸) که البته شرو و یادآور می‌شود: «آشکار نیست چه مقدار از این مفاهیم ریشه در اوستای کهن دارد» (شروو، ۱۳۹۸، ص ۴۰) تا به آنجا که احتمال تأثر متون پهلوی از باورهای اسلامی در این خصوص مطرح است.

نتیجه‌گیری

روایات اسلامی در بررسی مکاتب دوگانه‌انگار، چالش‌های اساسی را تبیین و با محوریت عقل نقد می‌کند. مهم‌ترین شاخصه دوگانه‌انگاران حکمت‌اندانی است که





مجموعه اسباب عالم را توانستند به مسبب‌الاسباب برسانند و حکمت صنع حکیم را نشناختند و دچار دوگانه‌انگاری در خداشناسی و کیهان‌شناسی شدند. هر بخشی از عالم را که بر خود ناگوار می‌پنداشتند و از علت وجودش در می‌ماندند، شر می‌خواندند و به دلیل جهل به حکمت، دچار شرپنداری بودند. وقتی اساس بر حکمت نباشد، برای توجیه کردن باور به دوگانگی عالم، اسطوره به میان می‌آید و اساطیر، غاصبانه جای حقایق عالم را می‌گیرند؛ چنانکه امام صادق علیه السلام فرمود: «این باورها از آن جماعتی است که رسولان را تکذیب می‌کنند و اخبار ایشان را منکرند و با آرا و استحسانات و صوابدیدشان، دینی برای خود ساخته‌اند و کتاب‌هایشان را اساطیر می‌نامند» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳).

روایات اسلامی پندار کیش‌های ثنوی را در چگونگی تصور دوئین و علت آمیختگی و امتزاجشان، سست و مخالف عقل می‌شمرد. اتقان ادله‌ی روایی در مواجهه با دوگانه‌انگاری چنان خردمندانه است که راهی برای گریز نمی‌گذارد و چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه این کیش‌ها را وانهند و یا در مبانی عقیدتی خود دست برند.

امروز زرتشتیان تنها بازمانده کیش‌های دوگانه‌انگارند و ناگزیر باید پاسدار باورهای ثنوی بمانند؛ اما چه شده است که از ثنویت بریده‌اند و دعوی توحید دارند؟ به‌راستی چه شده است که از کیش گسترده‌ی مانی و هم‌ترازان بین‌النهرینی او، در مسلک گنوس خبری نیست؟ مگر نه این است که دین مانی آن‌چنان گسترده شد که از بابل تا خراسان و از خراسان تا تورfan چین را درنوردید؟ آن همه اساطیر ایزدان و اهریمنان که دو سوی نور و ظلمت و خیر و شر را تدبیر می‌کردند، چگونه به اوهام بدل شد؟

ثنویت در تاریک‌نای تاریخ محو شد و این جز به برهان قاطع و استدلال تام اسلام در نفی هرگونه شرک و ازاله اوهام نبود، و اسلام بود که خرد را بیدار کرد و انسان را از اساطیر ثنوی بزار کرد. اسلام به انسان حکمت آموخت و فرمود: «اگر در آسمان و زمین، جز الله خدایان دیگری بود، آن دو تباه می‌شدند» (انبیاء، ۲۲)؛ آموخت که دوئیت در تدبیر خیر و شر، فسادانگیز است و توارد علل مستقل الهی بر معلول واحد که جهان خلقت باشد، محال است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۸۲).

با ظهور اسلام و اهتمام رسول خاتم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام، بازار اساطیر از رونق افتاد و باورمندی به ایزدان متعدد ازلی افول کرد.

انگاره‌های مکاتب دوگانه‌انگار در سنجۀ روایات اسلامی، موضوع این مقاله بود، باشد که ناتوانی کیش‌های دوگانه‌انگار را در عرصۀ استدلال دریابیم و از انتساب حکمت به بنیان‌گذاران این کیش‌ها دوری گزینیم و فلسفۀ انبوه آیات و روایات در ازالۀ شرک را بدانیم و حلقه‌های نفع و ضرر، و صلاح و فساد را از آن خداوند بخوانیم که می‌فرماید: «قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِيكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ شَوْءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا؛ بگو: اگر خدا برای شما آسیب و گزند یا پیروزی و غنیمتی بخواهد، کیست که شما را در برابر [تقدیرات و قضای] خدا نگه دارد؟ در صورتی که غیر از خدا، نه کارسازی برای خود می‌یابند، نه یاری‌دهنده‌ای» (احزاب، ۱۷).



فهرست منابع

* قرآن کریم

** اوستا

آزادیان، مصطفی. (۱۳۸۹). ثنوی گری در آیین گنوسی و نقد آن. فصلنامه معرفت ادیان، ۱(۴)، صص ۱۱۹-۱۵۴.

آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زادالمسافر (چاپ سوم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی. آموزگار، ژاله. (۱۳۸۰). تاریخ اساطیری ایران (چاپ سوم). تهران: انتشارات سمت. اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه امام خمینی (چاپ دوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

ابن اثیر، عز الدین. (۱۹۹۴م). الباب فی تهذیب الأنساب (ج ۲). بیروت: دار صادر. ابن حاج قنّاوی، شیث بن ابراهیم. (۱۴۰۵ق). حز الغلاصم فی إفحام المخاصم (محقق: عبدالله عمر البارودی، چاپ اول). بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). الفهرست (مترجم: محمدرضا تجدد، ج ۲). تهران: اساطیر. اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم. (۱۳۹۶). اسطوره آفرینش در کیش مانی (چاپ اول). تهران: نشر چشمه.

امام حسن عسکری علیه السلام. (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام (چاپ اول). قم: نشر مدرسه امام مهدی علیه السلام.

بلخی، احمد بن سهل. (۱۸۹۹م). البدء و التاريخ (ج ۲). پاریس: کلمان هوار برطرنند. بویس، مری. (۱۳۸۶). زرتشتیان باورها و آداب دینی آنها (مترجم: عسکر بهرامی، چاپ نهم). تهران: انتشارات ققنوس.

بویس، مری؛ آسموسن، یس پیتز؛ و بار، کای. (۱۳۸۶). دیانت زرتشتی (مترجم: فریدون وهمن، چاپ اول). تهران: نشر ثالث.

بهار، مهرداد؛ اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). ادبیات مانوی. تهران: کارنامه.



جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۹۶۶ق). هفت اورنگ (استنساخ ابوالوفا بن نورالله). نسخه خطی. جزائری، سید نعمت‌الله. (۱۴۱۷ق). نورالبراهین (محقق: سید مهدی رجائی، ج ۲، چاپ اول). قم: مؤسسه نشر اسلامی.

حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (محققان: علی هلالی و علی سیری، ج ۴). بیروت: دارالفکر.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعة (ج ۴، چاپ اول). قم: مؤسسه نشر اسلامی. دوشن گیمن ژاک. (۱۳۸۱). زرتشت و جهان غرب (مترجم: مسعود رجب‌نیا، چاپ سوم). تهران: انتشارات مروارید.

رضی، هاشم. (۱۳۸۵). ونذیداد (چاپ اول). تهران: انتشارات بهجت. زرنر، آر. سی. (۱۳۸۹). طلوع و غروب زرتشتی‌گری (مترجم: تیمور قادری، چاپ سوم). تهران: انتشارات امیرکبیر.

شاکد، شائول. (۱۳۸۷). تحول ثنویت (مترجم: احمد رضا قائم مقامی). تهران: نشر ماهی. شروو، پرودز اوکتور. (۱۳۹۸). گوهره آیین زردشت (مترجم: خشایار بهاری، چاپ اول). تهران: فرزانه روز.

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴). الملل و النحل (ج ۱، چاپ سوم). قم: شریف الرضی.

شیخ مفید. (۱۴۱۰ق). المقنعة (چاپ دوم). قم: مؤسسه نشر اسلامی. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۸۸). التوحید (مترجم: محمد علی سلطانی، چاپ ششم). قم: انتشارات ارمغان طوبی.

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

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج (ج ۲ و ۳، چاپ اول). مشهد: نشر مرتضی.





عسکری، سید مرتضی. (۱۳۸۷). یکصد و پنجاه صحابی ساختگی (مترجم: عطا محمد سردارنیا). تهران: دانشکده اصول دین.

فرنیغ دادگی. (۱۳۸۵). بندهش (مترجم: مهرداد بهار، چاپ سوم). تهران: انتشارات توس.
فرهنگ مهر. (۱۳۸۸). دیدی نو از دینی کهن، فلسفه زرتشت (چاپ هشتم). تهران: انتشارات جامی.

قاضی عبدالجبار. (۱۹۶۵-۱۹۶۲م). المغنی فی أبواب التوحید و العدل (ج ۵). قاهره: الدار المصریة.
کفالایا. (۱۳۹۵). (مترجم: سمیه مشایخ و مریم قانع، چاپ اول). تهران: طهوری.
کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۲۹ق). اصول کافی (ج ۱). قم: دارالحديث.
مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳-۱۹۸۳م). بحار الأنوار (ج ۳، ۱۰ و ۸۴، چاپ سوم). قم: دار احیاء التراث العربی.

مصلح، علی. (۱۳۹۸). درسواره انتقادی آشنایی با زرتشت و باستان‌گرایی (چاپ اول). قم: مؤسسه آموزش عالی حوزوی خاتم النبیین.

مفضل بن عمر جعفی کوفی. (بی‌تا). توحید المفضل (مصحح: کاظم مظفر). قم: نشر داوری.
میرفخرانی، مهشید. (۱۳۹۱). روایت پهلوی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ناظریان‌فر، موسی. (۱۳۸۷). ثنویت در کلام و فلسفه. دوفصلنامه معارف عقلی، ۳(۱۱)، صص ۱۱۹-۱۵۴.

نیبرگ، هنریک ساموئل. (۱۳۸۳). دین‌های ایران باستان (مترجم: سیف‌الدین نجم‌آبادی، چاپ اول). کرمان: نشر دانشگاه شهید باهنر کرمان.

هالروید، استوارت. (۱۳۹۵). ادبیات گنوسی (مترجم: ابوالقاسم اسماعیل‌پور). تهران: هیرمند.
هنینگ، والتر برونو. (۱۳۷۹). زرتشت سیاستمدار یا جادوگر (مترجم: کامران فانی، چاپ سوم). تهران: انتشارات پرواز.

هیلنر، جان. (۱۳۹۱). شناخت اساطیر ایران (مترجم: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ شانزدهم). تهران: نشر چشمه.

یوناس، هانس. (۱۳۹۸). کیش گوسی (مترجمان: ماشاالله کوچکی میدی و حمید هاشمی کهندانی، به کوشش: محمد شکری فومشی، چاپ اول). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

یعقوبی، ابن واضح (احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب). (بی تا). تاریخ الیعقوبی (ج ۱). قم: مؤسسه نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام).

ویدن گرن، گنو. (۱۳۸۱). جهان معنوی ایران از آغاز تا اسلام (مترجم: محمود کندری). تهران: نشر میترا.

Boyd, J. W. & Crosby, D. A. (1979). Is Zoroastrianism Dualistic Or Monotheistic?.
Journal of the American Academy of Religion, XLVII/4, pp. 557-588.



References

* The Quran.

** The Avesta.

- Amouzgar, J. (2001). *Tārīkh-i asāṭīrī-yi Iran*. (3rd ed.). Tehran: SAMT. [In Persian]
- Ardabili, S. A. (2006). *Taqrīrāt-i falsafa-yi Imam Khomeini*. (2nd ed.). Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Ashtiani, S. J. (2002). *Sharḥ bar zād al-musāfir*. (3rd ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- ‘Askarī, S. M. (2008). *Yikṣad-u panjāh ṣaḥābī-yi sākhtigī*. (A. M. Sardarnia, trans.). Tehran: Usul al-Din College. [In Persian]
- Azadian, M. (2010). Dualism in gnosticism and its critique. *Ma‘rifat-i adyān quarterly*, 1(4), pp. 119-154. [In Persian]
- Bahar, M. & Esmailpour, A. (2015). *Manichean literature*. Tehran: Karnameh. [In Persian]
- Balkhī, A.b.S. (1899). *Al-Bad’ wa-l-tārīkh*. (Vol. 2). Paris: Clément Huart. [In Arabic]
- Boyce, M. (2007). *Zoroastrians: their religious beliefs and practices*. (A. Bahrami, trans., 9th ed.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Boyce, M., Asmussen, J. P., & Kar, B. (2007). *Zoroastrianism*. (F. Vahman, trans., 1st ed.). Tehran: Sales. [In Persian]
- Boyd, J. W. & Crosby, D. A. (1979). Is Zoroastrianism Dualistic Or Monotheistic?. *Journal of the American Academy of Religion*, XLVII/4, pp. 557-588.
- Duchesne-Guillemin, J. (2002). *Zarathustra and the Western world*. (M. Rajabnia, trans., 3rd ed.). Tehran: Morvarid. [In Persian]
- Esmailpour Motlagh, A. (2017). *Myth of creation in Manichaeism*. (1st ed.). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Farhang Mehr. (2009). *Didī naw az dīni kuhan, falsafih-yi Zartusht*. (8th ed.). Tehran: Jami. [In Persian]



- Farnbagh Dadegi. (2006). *Bundahish*. (M. Bahar, trans., 3rd ed.). Tehran: Toos. [In Persian]
- Henning, W. B. (2000). *Zoroaster: politician or witch-doctor*. (K. Fani, trans., 3rd ed.). Tehran: Parvaz. [In Persian]
- Ḥillī, Ḥ.b.Y. (1992). *Mukhtalaf al-Shī'a*. (Vol. 4, 1st ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Hinnels, J. (2012). *Persian mythology*. (J. Amouzgar and A. Tafazoli, trans, 16th ed.). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Holroyd, S. (2016). *The elements of Gnosticism*. (A. Esmaeilpour, trans.). Tehran: Hirmand. [In Persian]
- Ḥusaynī al-Zubaydī, M. M. (1993). *Tāj al-ʿarūs min jawāhir al-qāmūs*. (A. Hilali and A. Sayri, eds., vol. 4). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Athīr, ʿI. (1994). *Al-Lubāb fī tahdhīb al-ansāb*. (Vol. 2). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Ibn Ḥājī Qanāwī, S.b.I. (1984). *Ḥazz al-ghalāṣim fī ifḥām al-makhāṣim*. (A. Umar al-Barūdī, ed., 1st ed.). Beirut: Muʾassasat al-Kutub al-Thaqāfiyya. [In Arabic]
- Ibn Nadīm, M.b.I. (2002). *Al-Fihrist*. (M. R. Tajaddod, trans., 2nd ed.). Tehran: Asatir. [In Arabic]
- Imam al-Ḥasan al-ʿAskarī. (1988). *Al-Tafsīr al-mansūb ilā al-Imām al-Ḥasan al-ʿAskarī ʿalayh al-salām*. (1st ed.). Qom: Imam Mahdi School Publications. [In Arabic]
- Jāmī, N. (1558). *Haft ūrang*. (Transcribed by Abū al-Wafāʾ b. Nūr Allāh). Manuscript. [In Persian]
- Jazāʾirī, S. N. (1996). *Nūr al-barāhīn*. (S. M. Rajaei, ed., vol. 2, 1st ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Jonas, H. (2019). *The Gnostic religion*. (M. Kouchaki Meibodi and H. Hashemi Kohandani, trans., M. Shokri Foumeshi, ed., 1st ed.). Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]



۹۵

- Kephalaia. (2016). (S. Mashayekh and M. Ghanei, trans., 1st ed.). Tehran: Tahoori. [In Persian]
- Kulaynī, M.b.Y. (2008). *Uṣūl al-kāfi*. (Vol. 1). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1983). *Biḥār al-anwār*. (Vols. 3, 10, 84, 3rd ed.). Qom: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī. [In Persian]
- Mirfakhraee, M. (2012). *Rivāyat-i Pahlavī*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Mosleh, A. (2019). *A critical lecture on introduction to Zarathustra and archaism*. (1st ed.). Qom: Khatam al-Nabiyyin Seminarian Higher Education Institute. [In Persian]
- Mufaḍḍal b. ‘Umar. (n.d.). *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*. (K. Mozaffar, ed.). Qom: Davari. [In Arabic]
- Nazerianfar, M. (2008). Dualism in theology and philosophy. *Ma‘ārif-i ‘aqlī bi-quarterly*, 3(11), pp. 119-154. [In Persian]
- Nyberg, H. S. (2004). *The religions of ancient Iran*. (S. Najmabadi, trans., 1st ed.). Kerman: Shahid Bahonar University of Kerman. [In Persian]
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār. (1962-1965). *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl*. (Vol. 5). Cairo: al-Dār al-Miṣriyya. [In Persian]
- Razi, H. (2006). *Vandidad*. (1st ed.). Tehran: Bahjat. [In Persian]
- Šadūq, M.b.‘A. (2009). *Al-Tawḥīd*. (M. A. Soltani, trans., 6th ed.). Qom: Armaghan Tooba. [In Arabic]
- Šadūq, M.b.‘A. (2019). *Al-Tawḥīd*. (H. Hosseini, ed.). Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Shahrastānī, M.b.‘A. (1985). *Al-Milal wa-l-niḥal*. (Vol. 1, 3rd ed.). Qom: Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Shaked, S. (2008). *Dualism in transformation*. (A. R. Ghaemmaghami, trans.). Tehran: Mahi. [In Persian]



- Shaykh al-Mufid. (1989). *Al-Muqni'a*. (2nd ed.). Qom: Islamic Publishing Institute.
[In Arabic]
- Skjaervo, P. O. (2019). *The spirit of Zoroastrianism*. (K. Bahari, trans., 1st ed.).
Tehran: Farzan Rooz. [In Persian]
- Ṭabarsī, A.b.ʿA. (1982). *Al-Iḥtijāj ʿalā ahl al-lijāj*. (Vols. 2 and 3, 1st ed.). Mashhad:
Morteza Publications. [In Arabic]
- Widengren, G. (2002). *Iran's spiritual world*. (M. Kondori, trans.). Tehran: Mitra.
[In Persian]
- Yaʿqūbī, A. (n.d.). *Tārīkh al-Yaʿqūbī*. (Vol. 1). Qom: Ahl al-Bayt's Culture
Publishing Institute. [In Arabic]
- Zaehner, R. C. (2010). *The dawn and twilight of Zoroastrianism*. (T. Ghaderi, ed., 3rd
ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]



The Nature and Essence of Applied Theology¹

Akbar Aghvam Karbasi¹ 



1. Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Islamic Philosophy and Theology
Research Center, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

Email: a.aghvam@isca.ac.ir

Abstract

Applied theology is a newly emerging term in theological studies that examines how theoretical theological concepts manifest in human life. This branch of theology explores the processes through which religious beliefs and theological doctrines take shape in both individual and social contexts. It seeks to actualize theoretical concepts in real-life settings by elucidating the processes of belief formation, providing practical indicators for theological doctrines, analyzing the factors that contribute to the emergence and persistence of these beliefs in human life, assessing their effects and implications, and addressing obstacles to religious commitment. Applied theology is an interdisciplinary challenge that requires clinical and empirical methods to analyze concrete expressions of faith and offer solutions for strengthening them. Consequently, this study employs qualitative and analytical research methods, combining the analysis of theological texts and empirical evidence with clinical



نظر:

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

1. **Cite this article:** Aghvam Karbasi, Akbar. (2024). *The Nature and Essence of Applied Theology*. *Naqd va Nazar Quarterly*, 29(116), pp. 98-121. Doi:10.22081/jpt.2024.70046.2164.

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

▣ **Received:** 2024/10/07 • **Revised:** 2024/11/16 • **Accepted:** 2024/11/16 • **Online Publication:** 2025/03/02

© The Authors



approaches as its primary tools. Ultimately, applied theology focuses on the connection between theological concepts and real-life conditions, aiming to remove barriers to faith and reinforce religious beliefs.

Keywords

Applied theology, theologies of, practical theology, theoretical theology, exercising faith.



نظر
مقدّم

سرشت و ماهیت کلام کاربردی

سرشت و ماهیت کلام کاربردی^۱

اکبر اقوام کرباسی^۲ 



۲. استادیار، گروه پژوهشی کلام اسلامی، پژوهشگاه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
Email: a.aghvam@isca.ac.ir

چکیده

کلام کاربردی اصطلاحی نوپدید در عرصه مطالعات کلامی است که در امتداد مباحث نظری کلام طرح می‌شود. این ساحت از دانش کلام، از چگونگی تحقق و عینیت‌بخشی به مقولات نظری دانش کلام در زندگی عینی و حقیقی انسان بحث می‌کند؛ این مهم از طریق تبیین فرایندهای تحقق اعتقادات، ارائه شاخص‌های عملی برای مقولات کلامی، بررسی عوامل پیدایی و پایداری این مقولات در زندگی انسان، واریسی آثار، لوازم و زدودن موانع اعتقادورزی محقق خواهد شد. تأثیرپذیری این ساحت از دانش کلام، از عناصر محیطی و فرهنگی، چه در ناحیه فهم مسئله و چه در حوزه تبیین‌های عملیاتی و چه در ساحت عرضه راهکارها و بررسی فرایندهای تحقق عینی، باعث شده است کلام کاربردی حوزه‌ای میان‌رشته‌ای قلمداد شود که با استفاده از ظرفیت‌های دانش‌های ناظر به حوزه عمل، به‌ویژه روش‌های کلینیکی و بالینی، قدرت تشخیص و تحلیل وضعیت‌های عینی را فراهم می‌آورد و در ادامه، با بهره‌مندی از آنها، راه‌ها و فرایندهای تحقق باورها و مقولات کلامی - نظری یا عملی - را در متن حیات زندگی فردی و اجتماعی انسان ایجاد می‌کند و موانع ایمان‌ورزی را می‌زداید.

کلیدواژه‌ها

کلام کاربردی، کلام مضاف، کلام عملی، کلام نظری، ایمان‌ورزی.

۱. **استناد به این مقاله:** اقوام کرباسی، اکبر. (۱۴۰۳). سرشت و ماهیت کلام کاربردی. نقد و نظر، ۲۹(۱۱۶)،

Doi: 10.22081/jpt.2024.70046.2164

صص ۹۸-۱۲۱.

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

© The Authors



نظر

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

مقدمه

«کلام کاربردی» اصطلاحی نوین در حوزه کلام پژوهی است که در سال‌های اخیر، توسط برخی استادان و پژوهشگران عرصه کلام مطرح شده است. آنها معتقدند کلام کاربردی امتداد عملی کلام نظری است که ناظر به زیست فردی و اجتماعی مسلمانان است. در نظر ایشان، سیطره تلقی رایج از کلام نظری در تاریخ کلام اسلامی، چهره کاربردی این دانش را مبهم و غیرشفاف نگاه داشته است؛ حال آنکه، این ساحت از دانش کلام، از همان ابتدای پیدایی این دانش مورد توجه متکلمان بوده است. اینان زمینه‌های طرح بسیاری از موضوعات مطرح در سنت کلام نظری، مانند امامت، جبر و اختیار، ایمان و ارجا، شرور، آجال و ارزاق، ایمان و ... را از سر توجه به همین ساحت کاربردی دانش کلام می‌دانند.

پیشینه‌گردی برای یافتن آخرین تلاش‌های علمی در روشن ساختن این حوزه از مطالعات کلامی را در زبان فارسی بیش از همه می‌توان در مطالعات و گفت‌وگوهای علمی سبحانی یافت که بیشتر در نشست‌های علمی مختلف به مشتاقان این عرصه ارائه شده است؛ با این همه، جست‌وجوهای اولیه حاکی از این است که این موضوع در دو مقاله با حفظ عنوان کلام کاربردی مورد توجه بوده است. مقاله اول، به قلم محمدی (۱۳۹۴) منتشر شده که نویسنده در این مقاله کوشیده است کلام کاربردی را گونه‌ای از کلام جدید معرفی کند. به اعتقاد نویسنده این مقاله، کلام کاربردی «کاربرد مبانی و معیارهای کلامی در تقریر یا اثبات یک مسئله یا موضوع خاص اعتقادی مورد نیاز جامعه با توجه به روش‌های متفاوت مکاتب کلامی در استفاده از منابع وحیانی، برهانی، عرفانی و تجربی یا تلفیقی از آنها» است؛ اتفاقی که به گمان نویسنده، امروزه در کلام جدید رخ می‌دهد. این دیدگاه با حضور نویسنده، توسط سبحانی (۱۳۹۶) در انجمن کلام حوزه علمیه نقد شده است.

مقاله دوم، از سلیمانی بهبهانی (۱۴۰۰) منتشر شده که نویسنده معتقد است کلام کاربردی دست کم می‌تواند دارای سه معنا بدین شرح باشد: ۱) روزآمد کردن دانش





کلام مطابق نیاز نسل امروز؛ ۲) راهکارهای تأثیربخشی معرفت‌های دینی در حیات فردی و اجتماعی؛ ۳) شیوه‌های هنجارسازی باورهای اعتقادی. ایشان احتمال اول را معنای اصیل کلام کاربردی می‌داند. هرچند نویسنده این مقاله بر ضرورت معنای دوم و سوم از معانی محتمل کلام کاربردی تأکید می‌کند، آنها را از وظایف دانش کلام نمی‌داند.

مقاله دیگری نیز از محمدی (۱۳۹۸) منتشر شده است که نقش انسان‌پژوهشی را در گسترش کلام کاربردی به خواننده نشان دهد. کلام کاربردی در این مقاله، همانند مقاله اول ایشان تعریف شده است؛ اما با یک قید اضافه که غایت این رویکرد در کلام باید «تأثیرگذاری مؤمنانه بر باورهای افراد جامعه» باشد.

به غیر از این سه مقاله، کنفرانسی بین‌المللی با عنوان «الهیات عملی» در اسفند ۱۴۰۰ به همت دانشگاه امام صادق علیه السلام نیز برگزار شد که برخی پیش‌نشت‌ها و یا سخنرانی‌های این کنفرانس، در کتاب اکبری (۱۴۰۳) با عنوان‌هایی، همچون «از الهیات عملی تا کلام کاربردی» و «کلام کاربردی و مسئله رنج»، و سخنرانی محمدی (۱۴۰۰) با عنوان «کلام کاربردی و امید» به طور مشخص، با عنوان کلام کاربردی بودند. به نظر می‌رسد یکسان‌انگاری و یا دست‌کم ارتباط کلام کاربردی با الهیات عملی، زمینه طرح این موضوع‌ها را فراهم آورده است.

رسالت اصلی این مقاله تبیین ماهیت و سرشت کلام کاربردی است. روشن است این مقصود به تبیین مفهوم کاربرد، نزدیک خواهد بود. طبیعی است معانی متفاوت این واژه، تلقی‌های مختلفی از کلام کاربردی را پیش‌رو می‌نهد. در یک نگاه عام و کلی، مقصود از کاربرد در علوم کاربردی، کاربرست و به کارگیری آگاهی‌های علمی در محیط مناسب با آن دانش است؛ برای نمونه در منطق کاربردی تلاش می‌شود از چگونگی بهره‌وری و کارایی قواعد منطقی در میدان عملیات ذهن بحث شود و همین‌طور در اخلاق کاربردی، از چگونگی عملیاتی کردن نظریه‌های کلی اخلاقی یا احکام به‌دست‌آمده از آنها، در محیط زندگی فردی و اجتماعی بحث می‌گردد (خندان، ۱۳۷۹، صص ۲۰-۲۲).

۱. کاربرد و معناشناسی آن در کلام کاربردی

اما معنا و مقصود از کاربرد در کلام کاربردی چیست؟ آیا می‌توان مقصود از کاربرد را همان کارویژه‌ای دانست که فلسفه وجودی دانش کلام را شکل می‌دهد؟ یعنی اگر دانش کلام پدید آمده است تا باورها و اعتقادات مؤمنان را سر و سامان دهد، به صرف تحقق کارویژه این کلام، آیا می‌توان آن را دانشی کاربردی دانست؟ یا آنکه مقصود از کاربرد، کارکرد دانش کلام است؟ یعنی آیا می‌توان گفت مقصود از کلام کاربردی، همان اهمیت و میزان خدماتی که این دانش در محیط نفوذ خود دارد؟ یا در معنای سومی، آیا می‌توان مقصود از کاربرد را همان بهره‌برداری دانست؟ در این صورت، اگر منظور از بهره‌برداری هرگونه استفاده‌ای - ولو غیرمجاز و یا تعریف نشده - از دانش باشد، آیا می‌توان مدعی شد مقصود کلام کاربردی همان توقع بهبود شاخص‌های زندگی مادی و یا بهبود همه ابعاد زندگی فردی و جمعی است که از طریق دانش کلام به دست می‌آید؟ یا آنکه در معنایی چهارم، کاربرد به معنای غایت و هدفی عالی و متعالی شود که شأن آن جهت‌سازی در ساحت نظر و عمل است؟ برای مثال همان‌طور که علم، خضوع می‌آورد یا سبب رستگاری و هدایت می‌شود یا معرفت الهی به دنبال دارد و ...، کلام کاربردی نیز ساحتی از علم کلام دانسته شود که سویه‌های اندیشه و عمل مؤمنان را تعیین می‌کند و به آن معنا می‌بخشد؟ اما به‌راستی کدام معنا از کاربرد را می‌توان در معنابخشی به کلام کاربردی لحاظ کرد؟ در نگاه اول، این چنین به نظر می‌رسد که دو معنا از کلام کاربردی، بیش از بقیه، جلب توجه می‌کند: (۱) کلام کاربردی چونان کلامی کارآمد؛ (۲) کلام کاربردی به مثابه کلام ناظر به حوزه عمل. در ادامه، این دو معنای محتمل کلام کاربردی را بررسی و در آخر معنای مورد نظر از این اصطلاح را مطرح خواهیم کرد.

نکته‌ای که عدم توجه به آن می‌تواند تا اندازه‌ای سبب ابهام و احیاناً گمراهی خواننده در همه نوشته حاضر باشد، توجه نکردن به حوزه نظری دانش کلام در کنار ساحت کاربردی آن است. همان‌طور که ابتدای مقدمه چونان فرضیه نوشتار اعلام شد،





کلام کاربردی ساحتی از دانش کلام است که در امتداد ساحت نظری کلام تعریف می‌شود. مقصود از ساحت نظری کلام نیز حوزه‌ای از این دانش است که اصول و قواعد عام ناظر به آگاهی‌ها، شناخت‌ها و هستی‌های مرتبط با دین را تأمین می‌کند تا در نهایت یک روگرفت نظری کلان، نسبت به واقعیت‌های مرتبط با دین به دست داده باشد. مباحث بنیادین و نظری کلام، نظیر خداشناسی، جهان‌شناسی، فرجام‌شناسی، وحی‌شناسی و ... در این شاخه از کلام جای می‌گیرند.

۱-۱. کلام کاربردی به مثابه کلام کارآمد

اولین معنایی که برخی برای کلام کاربردی مطرح کرده‌اند، همان است که می‌توان آن را کلام روزآمد یا کلام کارآمد نام نهاد. در این معنا، کلام کاربردی به معنای کلامی خواهد بود که به چالش‌ها و مسئله‌هایی می‌پردازد که جامعه دینی امروز با آن درگیر است و آن را مورد بررسی، کاوش و تحقیق قرار می‌دهد. در این تلقی، کلام سنتی از آن رو که درگیر مسائل کهن است و هنوز چارچوب‌ها و روش‌های قدیمی را به استخدام می‌گیرد، برای امروز و نیاز فکری و معرفتی نسل جدید مناسب نیست و باید بسته به زمینه و زمانه امروز دگرگون شود. این دگرگونی می‌تواند در ابعاد مختلف باشد؛ برای نمونه دگرگونی در ناحیه موضوعات و مسائل نوین یا تحول در روش‌شناسی فهم موضوعات و گزاره‌ها یا حتی روزآمدی در حوزه دفاع و صیانت از آموزه‌ها و اعتقادات دینی. این تلقی از روزآمدی علم کلام تا حدودی متأثر از اتفاقی است که در فرهنگ غرب با عنوان الهیات جدید^۱ از آن یاد می‌شود. در الهیات جدید، همه نظام معرفت الهیاتی، اعم از ساختار، سیستم و نوع فهم از دین، نوسازی و بسته به زمینه و زمانه مخاطب روزآمد می‌شود. امروز این اتفاق را در سنت اسلامی با نام و نشان کلام جدید یا مسائل جدید کلامی معرفی می‌کنند. بر همین پایه، برخی کلام کاربردی را کلامی می‌دانند که به مسائل جدید و چالش‌های روز می‌پردازد (محمدی، ۱۳۹۴، ص ۸۱)؛ اما

1. modern theology

به نظر می‌رسد این تلقی از کلام کاربردی تعبیر چندان دقیقی نیست. این نکته را نمی‌توان نادیده گرفت که متکلمان معاصر بیشتر از گذشته به مسائل جدید و چالش‌های انسانِ معاصر و حل معضلات و مشکلات هستی و حیات او از دریچهٔ دین توجه دارند؛ اما این مهم به توسعه‌پذیری و پویایی مسائل کلام بازمی‌گردد، نه کلام کاربردی؛ زیرا کلام بما هو کلام دانشی مخاطب‌محور و ناظر به محیط است که مسائل خویش را از محیط می‌گیرد. افزون بر آن، چنین تبیینی از کلام کاربردی، همچنان در ساحت شناختی و معرفتی از کلام سنتی قرار دارد که به پرسش‌های معرفتی و نظری انسان پاسخ می‌دهد؛ هرچند مسائل آن نوین شده باشد.

۲-۱. کلام کاربردی به مثابه کلام عملی

دومین معنایی که می‌توان در معنای کلام کاربردی محتمل دانست، آن حوزه‌ای از کلام است که به مسائل رفتاری و موضع‌گیری‌ها و کنش‌های انسان‌ها می‌پردازد، برخلاف کلام سنتی که درگیر مسائل نظری و ذهنی و تنها اعتقادی است.

می‌دانیم نوع پرسش‌هایی که در کلام متعارف بررسی می‌شود، مسئله‌های ذهنی است که به قلق‌ها و گره‌های معرفتی و شناختی انسان مربوط می‌شود؛ اما این حوزه، تنها بخش اندکی از مشکلات انسان را دربرمی‌گیرد و انسان در حوزهٔ رفتار فردی و اجتماعی خویش با مسائل و چالش‌های دیگری نیز مواجه است که بخشی از آن عملی است، و نظری و شناختی صرف نیست. مواجهه با این دست مشکلات عملی و حل آنها، اگرچه اولاً و بالذات به دانش کلام مربوط نیست و علوم دیگر متکفل آن خواهند بود، لایهٔ زیرینی دارد که بعد کلامی پیدا می‌کند. انسان معاصر در جامعهٔ مدرن امروز درگیر پرسش‌ها و معضلاتی شده است که برای پاسخگویی، و تعیین موضع برابر این چالش‌های عملی نیازمند یک دست ایستارهای معرفت‌شناختی و معرفتی است. این تبیین از کلام کاربردی چنین می‌پندارد که همین بخش از معرفت‌ها و تلاش‌های نظری متکلمان که ناظر به حوزهٔ عمل و واقعیت زندگی امروز انسان است، کلام کاربردی خوانده می‌شود؛ برای برای نمونه انسان امروز با مسائلی هم‌چون پرسش از عدالت،





پرسش توسعه، مباحث مربوط به حقوق بشر، بحث حقوق زنان و ... مواجه است. اینها نمونه‌هایی از ابتلائات ناظر به حوزه عمل و کنش انسان‌هاست که برای انسان معاصر یا در اساس نوپدید است یا اگر در سنت‌های کهن فکر بشر هم مطرح شده است، یک تغییر یا بازنگری‌هایی در آن انجام شده است. گفته می‌شود حل این معضلات و این دست چالش‌های عملی نیازمند یک ایستارهای معرفتی است که تا تعیین موضع نشود و مسائل بنیادین آن مواضع حل و فصل نشود، مسائل ناظر به حوزه عمل نیز حل و فصل نخواهد شد. هرچند این اتفاق ممکن است متولیان پرشماری برای خود داشته باشد، در این تبیین از کلام کاربردی، این ساحت کاربردی دانش کلام است که با تبیین‌های الهیاتی پرسش‌های بنیادین و ناظر به حوزه عمل را حل و فصل می‌کند. در واقع وجود یک الهیات و کلام غنی و پرورده‌ای ناظر به حوزه عمل است که می‌تواند معضلات عملی انسان مسلمان را اعم از معضلات فقهی، اخلاقی، اقتصادی و فرهنگی حل و فصل کند.

البته توجه به دو حوزه نظر و عمل در مقام تبیین‌گری و اندیشه‌ورزی، امر نوپدید و بدیعی نیست؛ زیرا در سنت فلسفی، از حکمت نظری و حکمت عملی بحث شده است. حکمت تلاشی معرفتی، اندیشه‌ورزانه و تبیین‌گرایانه است که شاخه نظری آن ناظر به هست‌ها و است‌هاست و شاخه عملی آن ناظر به اعمال انسانی یعنی ناظر به بایدها و شاید و نشاید‌ها. البته باید توجه داشت که حکمت عملی، به افعال اختیاری انسان، و از آن بین هم، فقط به بایدهای افعال اختیاری او محدود است که باید چگونه باشد یا چگونه نباشد؛ اما باز هم نه همه بایدها، بلکه آن دسته از بایدها که نوعی، کلی، مطلق و انسانی هستند، نه بایدهای فردی و نسبی (ذبیحی، ۱۳۹۷، ص ۶۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۴۲).

افزون بر گستره حکمت عملی، توجه به منبع داوری‌ها در این حوزه از حکمت نیز برای ما مهم است. می‌دانیم در سنت فلاسفه، فقط عقل است که متولی ادراک شناخته می‌شود، خواه عقل نظری که متولی اندیشه‌ورزی است و مسئولیت هرچه به بود و نبود بازمی‌گردد را به عهده دارد و خواه عقل عملی که مسئولیت هرآنچه به باید و نباید بازمی‌گردد را به عهده می‌گیرد. این بدین معناست که حکمت عملی نیز تلاشی

معرفت‌شناختی و اندیشه‌ورزانه ناظر به کنش‌های انسانی برای نظام گرفتن و اصلاح معاش انسان (به اصطلاح این جهانی یا ناسوتی) و همین‌طور نظام گرفتن و اصلاح معاد انسان (به اصطلاح آن جهانی یا لاهوتی) است. به‌طور کلی فرق بین حکمت نظری و حکمت عملی فقط از جهت معلوم است، نه از لحاظ علم. اما متناظر با همین دسته‌بندی حکمت در فلسفه می‌توان چنین احتمال داد که دانش کلام نیز می‌تواند دو شاخه کلام نظری و کلام عملی داشته باشد. در این معنا متکلمان، گاه به تبیین مقولات نظری می‌پردازند و گاه ناظر به موضوعات عملی بحث و گفت‌وگو می‌کنند.

اما گونه دیگر کلام که با نام و نشان کلام عملی است؛ هرچند همانند شاخه اول، تلاشی معرفتی و تبیین‌گرایانه درباره مقولات دینی است، برخلاف آن شاخه که ناظر به حوزه معرفت و مفاهیم دینی است، تبیین‌هایی نظری از حوزه عمل و موضوعات عملی به دست می‌دهد. درواقع این شاخه از کلام، مباحث ارزشی و بایدها و نبایدهای الهیاتی را که به‌نوعی با دین در ارتباط هستند دنبال می‌کند؛ مباحثی، نظیر مقولات عملی حوزه سیاست، جامعه، اقتصاد، ایمان، تربیت، فرهنگ و

درواقع کانون توجه در کاربردی خواندن کلام عملی بر این نقطه متمرکز است که مسائل مورد اهتمام در آن تنها مسائل ذهنی و فلسفی نیستند، بلکه متکلم در این حوزه، با یک واقعیت عینی، همچون توسعه، عدالت، حقوق بشر، حقوق زنان و ... سروکار دارد و از یک مسئله عینی سخن می‌گوید. پس می‌توان این کلام را کاربردی دانست. اما آیا می‌توان معیار در کاربردی دانستن کلام را تنها موضوع فعالیت‌های کلامی یعنی موضوعات ناظر به حوزه عمل و کنش‌های انسانی دانست؟ پذیرش این معیار تا حدودی مشکل است؛ زیرا حتی در این صورت هم متکلمان همان جنس عملیاتی را دنبال می‌کنند که درباره یک پرسش نظری انجام می‌دهند. درواقع همان‌طور که هر دو شاخه نظری و عملی حکمت، نظری‌های عقلانی هستند که از بود و نبود یا باید و نباید بحث می‌کند، در این دو شاخه از کلام نیز مباحثی نظری ناظر به حوزه معرفت و یا ناظر به عرصه عمل مطرح می‌شوند. به بیان دیگر، تبیین‌گری - به مثابه شاخص فعالیت‌های کلامی - در هر دو شاخه از کلام، همچنان فعالیتی نظری است که گاه ناظر به معرفت





(کلام نظری) رقم می‌خورد و گاه ناظر به عمل (کلام عملی)؛ اما کلام کاربردی در اساس از جنس تلاش‌های نظری صرف نیست.

۳-۱. کلام کاربردی به مثابه کلام مضاف

سومین معنای ممکن برای کلام کاربردی، حوزه‌ای است که آن را با عنوان کلام مضاف می‌شناسیم. مقصود از کلام مضاف، کلامی است که مسائل دانش‌های دیگر را از منظر متکلمان و براساس شیوه کلامی - و نه تنها فلسفی - مورد مطالعه قرار می‌دهد. در واقع کلام مضاف کلامی ناظر به یک حوزه دانشی دیگر است؛ حوزه‌ای که اولاً و بذات در قلمرو معمول معارف بنیادین اعتقادی نیست؛ اما متکلم از آن جهت که متکلم است خود را فارغ از این مسائل نمی‌داند. این رویکرد را در اصطلاح و به قیاس فلسفه مضاف،^۱ کلام مضاف می‌خوانند؛ اما به لحاظ روشی، تفاوت قابل توجهی بین فلسفه مضاف و کلام مضاف وجود دارد. می‌دانیم جنس مطالعات در فلسفه‌های مضاف، همان جنس مطالعات فلسفی است، حتی اگر ناظر به یکی از علوم کاربردی باشد. فیلسوفان در فلسفه‌های مضاف می‌کوشند با ابزارهای فلسفی پرسش‌های کلان علوم را پاسخ دهند؛ برای نمونه در فلسفه تاریخ می‌کوشند ماهیت تاریخ را بررسی کنند یا از نقش انسان در تاریخ و حدود آن سخن رانند یا در فلسفه سیاست، می‌کوشند تا قدرت را تعریف کنند، ایستار قدرت و نوع آن را بیان کنند و انسان سیاسی را توضیح دهند؛ اما در کلام مضاف، ابزار متکلم در مواجهه با مسائل علوم تنها ابزارهای عقلی و تحلیلی نیست، بلکه اعم از عقل است؛ یعنی متکلم می‌تواند در کنار ابزارهای عقلی و تحلیلی، از نوعی تجربه و شهود و همین‌طور از منابع وحیانی نیز

۱. فلسفه مضاف دانشی است که با روش عقلانی، به صورت فرآورانه به تحلیل یا توصیف مضاف‌الیه خود که یک پدیده یا یک دانش است، می‌پردازد. در یک نگاه کلان می‌توان گفت که فلسفه مضاف دو دسته است: (۱) فلسفه مضاف به دانش که مضاف‌الیه آن، خودش، یک دانشی نظام‌مند و نظام‌وار است، مانند فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه فقه، فلسفه اصول و ... (۲) فلسفه مضاف به غیر دانش که مضاف‌الیه آن، یک پدیده است، مانند فلسفه دین، فلسفه ذهن، فلسفه زبان و ...

استفاده کند و از آن دریچه به سیاست، تاریخ، اخلاق و ... نگاه کند.

البته توجه به این نکته، مهم و ضروری است که متکلمان می‌توانند دو عرصه مختلف را در مواجهه با علوم دیگر مد نظر قرار دهند. این دو عرصه می‌تواند موضوعات یا مسائل یک دانش و یا پیش‌فرض‌ها، اصول و مبادی مربوط به یک دانش باشد؛ برای نمونه موضوعات متنوعی، همانند نظریه ولایت فقیه، دموکراسی، توزیع قدرت و ... در حوزه معارف سیاسی وجود دارند که ابعادی کاملاً تکنیکال دارند و بحث و بررسی آنها به علم سیاست مربوط می‌شود؛ اما همین مسائل ابعاد دیگری هم دارند که می‌توان و باید از دریچه الهیات به آنها توجه کرد. درواقع به این نظر و بررسی متکلمانه و یا الهیاتی مباحث سیاسی، کلام سیاسی گفته می‌شود؛ همان‌طور که بررسی متکلمانه از منظر الهیات پدیده‌های اجتماعی، کلام اجتماعی، و بررسی الهیاتی و متکلمانه برخی مباحث و موضوعات اقتصادی، کلام اقتصادی گفته می‌شود.

۱۰۹



نظر
مقدّم

پرسش و ماهیت کلام کاربردی

آنچه بیان شد یک تبیین از کلام مضاف است حال آنکه، حوزه دیگری را هم می‌توان به منزله کلام مضاف شناساند و آن وقتی است که پیش‌فرض‌ها، اصول و مبادی یک دانش، مورد توجه متکلمان قرار گیرد، همانند کلام سیاست - و نه کلام سیاسی - یا کلام اقتصاد - و نه کلام اقتصادی - که کلام ناظر به علم سیاست و علم اقتصاد است. در این تلقی از کلام مضاف، توجه متکلمان به پیش‌فرض‌ها، اصول و مبادی یک دانش - و نه تنها موضوعات و مسائل آن - است. این تلقی از کلام مضاف بدین معناست که نمی‌توان از طراحی یک دانش اسلامی سخنی به میان آورد، مادامی که قبل از آن، پیش‌فرض‌ها، اصول و مبادی آن در کلام روشن نشده باشد؛ برای نمونه نمی‌توان از سیاست اسلامی و یا دانش سیاسی اسلام سخنی به میان آورد، مگر اینکه پیش از آن در علم کلام، از اصول، پیش‌فرض‌ها و مبادی آن، مانند چیستی انسان و انسان اسلامی بحث شده باشد.

اینک می‌توان به پرسش محوری این بخش بازگشت که کدام یک از دو نگاه بالا به کلام مضاف می‌تواند واگویه‌ای از کلام کاربردی باشد؟ آیا آن هنگام که متکلم متکلمانه در زمینه برخی موضوعات و مسائل علوم دیگر وارد می‌شود و برای مثال از



حقوق بانوان یا حقوق بشر یا حقوق کودک یا عرصه‌هایی، مانند حجاب و ناهنجاری‌های اجتماعی بحث و بررسی می‌کند، وارد عرصه کلام کاربردی شده است و یا آن هنگام که برای مثال پشتوانه‌های روان‌شناسی اسلامی - به مثابه دانش - را از کلام تأمین می‌کند و مبادی و پیش‌فرض‌ها و اصول لازم برای این دانش از کلام تدارک می‌کند، در کلام کاربردی وارد شده است؟

بعید نیست این چنین گفته شود که تبیین اول از کلام مضاف بیشتر به کلام کاربردی نزدیک است؛ یعنی همان کلام مضافی که موضوعات و مسائل یک دانش مورد توجه قرار می‌دهد. اما صرف پرداختن به موضوعات و مسائل یک دانش چگونه می‌تواند چهره کاربردی برای کلام به ارمغان آورد؟ آیا غیر از اینکه در کلام مضاف، از موضوعات و مسائل کاربردی، همچون مبانی حقوق بشر، حقوق زنان، تساوی حقوق زن و مرد، حقوق کودکان، مسئله حجاب، تورم اقتصادی، قیمت‌گذاری و گرانی و ... بحث و گفت‌وگو شود؟ در این صورت، چه تفاوتی میان کلام مضاف - در معنای یادشده - با کلام عملی وجود خواهد داشت؟ درواقع در کلام مضاف، موضوعات و مسائل یک دانش متکلمانه بررسی می‌شود و در کلام عملی، همان موضوعات به مسائل عملی و ناظر به حوزه کنش و رفتار انسان محدود می‌گردد. این بدین معناست که همان مشکلی که در این همانی کلام کاربردی با کلام عملی مطرح شده، در یکسان‌انگاری کلام کاربردی با کلام مضاف هم مطرح است؛ یعنی همچنان تلاش‌های متکلمانه درباره این موضوعات کاربردی، تلاش‌هایی از جنس مطالعات نظری است.^۱

۴-۱. ماهیت حقیقی کلام کاربردی

همان‌طور که ملاحظه شد، کلام کاربردی در این نوشتار، نه کلام جدید است، نه

۱. برای نمونه بسیاری از متکلمان دوران میانه، همچون خواجه طوسی، فاضل مقداد، قاضی عبدالجبار، سید مرتضی و ... در آثار کلامی خویش، به بحث تورم و گرانی توجه داشته‌اند و درباره آن بحث کرده‌اند که آیا تغییر قیمت کالاها کار خدا یا کار انسان است؟ سهم خداوند در این امر، چه اندازه است و سهم بازار و انسان چقدر؟ و ...

کلام مضاف و نه کلام عملی؛ یعنی نه کلامی است با محوریت مسائل نوین و جدید، و نه کلامی است ناظر به موضوعات و مسائل دانشی خاص، و نه کلامی است ناظر به مسائل و چالش‌های ساحت عملی زندگی انسان. اشکال مشترک همه احتمالات پیش‌خوانده از تبیین کلام کاربردی آن است که تا زمانی که مسائل مطرح‌شده در این دانش همچنان خواهان پاسخ‌های نظری باشد، علم کلام از ساحت نظری خود پای فراتر نمی‌نهد و وارد عرصه کاربردی این دانش نمی‌شود. اما آیا این پاسخ بدین معناست که کلام کاربردی ساحتی از دانش کلام است که آن را در مقابل کلام نظری قرار می‌دهد؟ اگر چنین نیست، پس مقصود از کلام کاربردی چیست؟ به نظر می‌رسد می‌توان نقطه عزیمت در پاسخ به این پرسش را بررسی رسالت و غایت نهایی علم کلام قرار داد.

آن‌چنان که مشهور است، نگرش‌ها و بینش‌های که علم کلام خود را متصدی پیدایی آن می‌داند از طریق فهم روشمند اعتقادات از منابع وحیانی و سپس تبیین‌گری یا نظرورزی عقلانی و روزآمد از همین معارف فهم‌شده صورت می‌گیرد؛ دو گام مهمی که هر کنش‌گر فعالی در عرصه کلام، گریزی از آن ندارد. غیر از این دو، از تنسيق و تنظیم مجموعه عقاید در نظامی یکپارچه، به منزله سومین وظیفه علم کلام هم یاد شده است؛ هرچند این فعالیت برای تلاش کلامی ضروری نیست و متکلم می‌تواند حتی بدون اینکه چنین نظامی را دراندازد، در کسوت کلام و کلام‌ورزی جای گیرد.^۱ چهارمین رسالت یک متکلم نیز دفاع از فهم و یا تبیینی است که در گام‌های قبلی ارائه کرده است. درواقع پیدایی و پاسداشت باورها و اعتقادات از طریق این چند گام مهم علمی صورت می‌گیرد: (۱) فهم و استنباط اعتقادات؛ (۲) تبیین؛ (۳) اثبات و تنظیم؛ (۴) دفاع از معارف بنیادین اعتقادی که بینش و نگرش انسان را به حوزه هستی و حیات واقعی او شکل می‌دهد.

۱. برای نمونه کلام متکلمان دوران نخست تفکر اسلامی، به‌ویژه در مدرسه کلامی کوفه، فاقد این ویژگی بود و کلام آنها بیشتر مجموعه‌ای نامنظم از مقالات و دیدگاه‌های اعتقادی بود که هنوز به این ساحت از دانش نرسیده بود (نک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۱، صص ۴۳-۴۴).





اما آیا بینش‌ها و نگرش‌های اعتقادی آن‌چنان که در سنت کلام اسلامی مشهور است، در انحصار یک مجموعه تصدیقات ذهنی برآمده از اندیشه‌ورزی‌ها و تبیین‌گری‌های عقلانی است یا وظایف چندگانه پیش‌گفته در کلام، ساحت والتری از باور و بینش را نیز دنبال می‌کنند؟

در انسان‌شناسی معرفت این نکته نشان داده شده است که باور انسان‌ها، دست‌کم به دو لایه مختلف تقسیم‌شدنی است: (۱) لایه باورهای ذهنی است؛ یعنی همان حوزه‌ای که در آن امری را تصدیق می‌کنیم و گاهی از آن به معرفت یا دانش تعبیر می‌نماییم. هویت معرفتی و شناختی دانش کلام، بیش از همه، مرهون همین لایه از باور، و درصدد تأمین همین ساحت از نیازهای انسان است. (۲) لایه‌ای عمیق‌تر از این تصدیق و معرفت ذهنی در ساحت باور و اعتقاد انسان وجود دارد که همه حرکات، سکنتات، رفتارها و حتی سجایای اخلاقی انسان برخاسته از آن لایه باور انسان است. برخی واژه ایمان را به همین لایه از باور اطلاق کرده‌اند.

درواقع این درست است که علم کلام در شناخت هستی و حیات انسان و تبیین نظام ارتباطات این مقولات با یکدیگر نقش‌آفرین است و رسالت انکارناپذیری در این ساحت از آگاهی‌های انسان مؤمن دارد؛ اما نباید از این ویژگی دانش کلام هم غافل شد که همین دانش، تأمین‌کننده نهایی مقوله ایمان در ساحات مختلف زندگی فردی و اجتماعی او نیز است. گویی نه فقط شناخت و معرفت دینی بلکه ایجاد و حراست از ایمان و باورمندی مؤمنان نیز در شمار وظایفی است که یک متکلم باید به آن توجه کند. درواقع هدف نهایی در دانش کلام پس از تأمین باورها و اعتقادات معتقدان در ساحت نظر و اندیشه، تدارک ایمان آنهاست. ایمان مقوله‌ای است همواره مضاف و متعلق‌پذیر و همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد، این دانش کلام است که سهم عمده در تأمین متعلقات این مهم را به عهده دارد. آنچه معمولاً در کلام نظری، درباره آن بحث و گفت‌وگو می‌شود، همین متعلقات ایمانی است، مانند خدا، توحید، نبوت، قیامت و درواقع بخش عمده‌ای از متعلقات ایمان هستند که مؤمنان آن را باور دارند؛ اما باید توجه داشت که ایمان خود مقوله‌ای است، و ورزیدن آن، مقوله‌ای دیگر. درواقع

حقیقت ایمان گونه‌ای التزام است که می‌توان از آن به ایمان‌ورزی یاد کرد. فراموش نکنیم که باورهای اهل ایمان فقط منحصر در تصدیقات ذهنی آنان نیست، بلکه لایه‌ای از باورها، برداشت‌ها و بینش‌هایی هم میان اهل ایمان می‌توان یافت که نگرش اساسی و بنیادی انسان را در وجوه مختلف زندگی مشخص می‌کند و حرکات، سکنت‌ها، رفتارها و حتی سجایای اخلاقی او را جهت می‌بخشد. این لایهٔ اخیر از باورها همان است که زمینهٔ ورزیدن ایمان در محیط زندگی فردی و اجتماعی را فراهم می‌کند. درواقع کلام کاربردی حوزه‌ای از دانش کلام است که به لایهٔ دوم از باورها ناظر است. در این معنا، اگر کلام نظری ناظر به تأمین محتوای اولین لایه از باورها باشد، کلام کاربردی در امتداد کلام نظری خواهد بود تا لایهٔ دوم و عمیق‌تر باورهای انسان دیندار مؤمن را تدارک کند. تفکیک باورها به دو ساحت نظری و کاربردی، البته از سر توجه به این نکته است که مراحل قانع‌سازی ذهن برای اعتقاد و باور، غیر از فرایند شکل‌گیری باور و به طور مشخص، باورمندی و ایمان‌ورزی است.

اگر کلام نظری با همهٔ شقوق خود در پی این دستاورد است که درنهایت اعلام کند کدام مدعا صحیح است، و اگر این حوزه از کلام با استفاده از اهرم‌های توجیهی لازم، فرایند قانع‌سازی ذهنی و معرفتی را طی می‌کند تا انسان‌ها باور کنند که کدام باور و به کدام دلیل درست است، حوزهٔ کاربردی کلام در پی آن خواهد بود تا از چگونگی تحقق و عینیت‌بخشی همین دستاوردهای اعتقادی و باورهای معرفتی در حوزهٔ کلام نظری بحث و گفت‌وگو کند و فرایند تحقق آنها را در حیات فردی و اجتماعی انسان تبیین نماید. این همان حلقهٔ مفقوده‌ای است که بین تصدیقات ذهنی و تصدیقات قلبی وجود دارد و فقط با تأمین و تدارک همین حلقه است که می‌توان از اعمال مؤمنانه حقیقی سخن گفت.

به‌راستی فاصلهٔ میان ساحت وجودی و قلبی انسان با ساحت ذهنی او، مهم‌ترین چالشی است که جوامع ایمانی با آن درگیر هستند. این واقعیت را نمی‌توان نادیده گرفت که بسیاری از معتقدان دینی در رتبهٔ تصدیق ذهنی به امری باور دارند؛ اما هنگامی که به حوزهٔ تعلقات و تصدیقات قلبی می‌رسند و قرار است برابر آن





موضع‌گیری وجودی داشته باشند، موضوعی ناهماهنگ با تصدیقات ذهنی خود می‌گیرند. تفاوت یک انسان مؤمن که برای ایمان خویش هزینه می‌کند و از آبرو، اعتبار، خانواده و ... خویش می‌گذرد با انسان باورمندی که در اولین قدم می‌لغزد، به همین فاصله میان تصدیق ذهنی و تصدیق قلبی است.

با این توضیح، پرسش اصلی و کانونی در ساحت کاربردی کلام این است که چگونه تصدیقات و باورهای ذهنی به حوزه تصدیقات و باورهای قلبی تبدیل می‌شود و به ساحت وجودی انسان راه می‌یابند؟ ناگفته پیداست این اتفاق طی فرایند ویژه‌ای رخ خواهد داد که با استنتاج عقلی یا استدلال تجربی یا تاریخی به دست نمی‌آید؛ برای نمونه در ساحت کاربردی دانش کلام باید نشان داد انسانی که آموزه‌ای، همچون معاد را با برهان‌های پرشمار عقلی و نقلی باور کرده است و به آن اعتقاد دارد، چگونه می‌تواند آن را چونان یک بینش در حیات فردی و اجتماعی خویش ساری و جاری سازد؟ یعنی چگونه یک انسان معادباور به این بینش می‌رسد که اعمال و رفتار او در مواجهه با خودش و دیگران، بازتابی در جهان دارد که امروز یا فردا، اثرش را ملاحظه خواهد کرد.

روشن است این بینش غیر از استدلال بر وجود معاد و نظام جزا و پاداش الهی است. اینکه چگونه انسان توکل به خداوند، تفویض امور به پروردگار، باور به قدر و قضای الهی، اعتقاد به هدفمندی جهان، باور به اخلاقی بودن نظام کیهانی و ... را به گونه‌ای در نهاد و سرشت خویش بنشانند که جهان را اخلاقی ببینند، بیابد که عالم عبث نیست، وجود او و زندگی‌اش بیهوده نیست، خداوند برای زندگی او برنامه دارد، امور به او واگذار نشده است و ... تنها با ارائه استدلال‌های نظری به دست نمی‌آید بلکه باید راه کار دیگری برای نهادینه شدن آن در جان و ضمیر انسان ارائه کرد. درواقع کلام کاربردی این فرایند را بررسی می‌کند؛ فرایندی که از تحویل و تبدیل یک معرفت و گزاره اعتقادی در ساحت نظر و اندیشه، به یک واقعیت عینی و وجودی - فردی و اجتماعی - بحث می‌کند. اما بررسی این فرایند یک مقدمه و یک تالی و دنباله‌ای هم دارد که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۵-۱. رسالت‌های دانش کلام در ساحت کاربردی آن

همان‌طور که اشاره شد، وظیفه دانش کلام در ساحت نظر، تبیین نظری مفاهیم و گزاره‌های اعتقادی، اثبات و اقامه دلیل بر این موضوعات و در صورت لزوم، دفاع از این مضامین است تا مخاطب خویش را به درگاه ایمان برساند. متناظر با همین کارکردها و رسالت‌های کلام نظری، از رسالت‌هایی در ساحت کاربردی می‌توان یاد کرد تا مخاطب خویش را به بارگاه ایمان برساند. بدین معنا اگر رسالت اصلی کلام نظری در سه حوزه پیش گفته خلاصه شود، در ساحت کاربردی کلام نیز سه حوزه اصلی و متوالی مد نظر خواهد بود: ۱. تبیین عملیاتی مفاهیم و آموزه‌ها - متناظر با تبیین نظری -؛ ۲. تثبیت و تعمیق باور - متناظر با اثبات اعتقاد -؛ ۳. دفع و رفع موانع باورپذیری - متناظر با دفاع و دفع شبهات - . این سه حوزه را می‌توان به شرح زیر بیشتر توضیح داد:

۱-۵-۱. تبیین عملیاتی باورها

اولین وظیفه‌ای که می‌توان در ساحت کاربردی کلام یافت، تبیین و تعریف عملیاتی باورها و مقولات ایمان نظری است. درواقع همان‌طور که در کلام نظری مفاهیم اعتقادی تبیین می‌شوند، در کلام کاربردی همان مفاهیم به صورت عملیاتی و ناظر به مقام تحقق تبیین خواهند شد. مقصود از تبیین عملی، ارائه شاخص‌های عینی برای باورها و مفاهیم در مقام تحقق و عینیت است؛ برای نمونه اگر در ساحت نظری کلام، مفاهیم و شاخص‌های معرفتی آموزه‌ای، مانند توحید تبیین می‌شوند، در ساحت کاربردی کلام، این موضوع پیگیری می‌شود که باور به توحید، واجد چه شاخص‌های عملی شناختی، روحی و رفتاری است؟ یعنی انسان باید چه ویژگی‌هایی ذهنی، روانی و رفتاری داشته باشد تا انسان موحد شناخته شود؟ یا مثلاً اگر در کلام نظری نقش فاعلیت خداوند در افعال اختیاری انسان، بدین صورت نشان داده شده باشد که توحید به معنای این نیست که تنها مؤثر در عالم، خداوند است، و در مقابل، تبیینی امر بین امرینی برای مؤثریت خداوند در افعال اختیاری انسان ترسیم شده باشد، در تبیین عملی از توحید باید نشان داد چه شاخص‌هایی باید وجود داشته باشد تا گفته شود امر به انسان تفویض نشده است و با





اینکه تقدیر خدا برای اعمال اختیاری انسان هم هست، انسان همچنان مُرید است و در سرنوشت خویش مؤثر است. طبیعی است تا تعریف و تبیین عملیاتی از مفاهیم و آموزه‌های اعتقادی در اختیار نباشد نمی‌توان راهکاری هم برای تحقق و عینیت‌بخشی به این آموزه‌ها به دست آورد.

۲-۵-۱. تثبیت و تعمیق باور

دومین گام در ساحتِ کاربردی کلام پس از ایجاد باور، تثبیت و تعمیق آن است. اگر در کلام نظری تلاش می‌شود مفاهیم و داده‌های اعتقادی از روش‌های مطلوب خود اثبات شوند، در ساحت کاربردی تلاش خواهد شد راه‌های ایجاد باور، تثبیت و تعمیق آن به دست آید. در همین گام از حوزه کاربردی کلام است که فرایند تولیدِ باور بررسی می‌شود؛ آن‌هم باوری که بینش می‌آفریند و سویه حرکات، رفتارها و حتی سجایای اخلاقی انسان را جهت می‌بخشد. فرایندهای شکل‌گیری باور و دخالت وجوه مختلف انسان و حیات فردی و اجتماعی او در شکل‌گیری ایمان، در همین حوزه از کلام کاربردی است که شناسایی می‌شوند. افزون بر این، در همین گام دوم از یک تلاش کلامی در ساحتِ کاربرد است که باید نشان داد با چه الگو و شیوه‌هایی می‌توان باورهای ایمانی را تثبیت کرد و به آن عمق بخشید؟

اندک توجهی به ماهیت این حوزه از کلام کاربردی، به‌روشنی نشان می‌دهد این ساحت از دانش کلام، لبه تماس علم کلام با بسیاری از دانش‌های کاربردی و مرتبط با رفتار و روان و علوم اجتماعی است. درواقع می‌توان چنین گفت که دستاوردهای این نمونه دانش‌ها در به‌نتیجه‌رسیدن این حوزه از کلام، بسیار راهگشا و چاره‌ساز است. به‌راستی استفاده از همین ظرفیت‌های علوم کاربردی است که حوزه کاربردی دانش کلام را چونان دانشی میان‌رشته‌ای تعریف می‌کند. گویی متکلم این ساحت از کلام می‌تواند با استفاده از ظرفیت‌های مختلف علوم انسانی، مانند روان‌شناسی - با همه زیرشاخه‌هایش، جامعه‌شناسی، علوم تربیتی، و حتی فلسفه ذهن و زبان، فلسفه عمل، فلسفه سیاسی و فلسفه معرفت و ... به اهداف تعریف‌شده در کلام کاربردی بیشتر و بهتر نزدیک شود.

۳-۵-۱. زدودن موانع

سومین گام در مسیر تحقق کلام کاربردی، از میان بردن موانع و عواملی است که باعث تزلزل باور و اعتقاد دینی می‌شود. نمی‌توان انکار کرد که انسان‌ها با وجود داشتن باورهای عمیق، به دلیل پاره‌ای مشکلات یا تمایلات از اعتقاد و باور خود دست می‌کشند و یا نسبت به آن متزلزل می‌شوند. به‌راستی چگونه انسانی مؤمن یک‌باره دست از همه امور ایمانی می‌شوید و خدایی که تا دیروز می‌پرستید و به آن معرفت داشت کنار می‌نهد؟ در این حوزه از کلام کاربردی باید زمینه‌های آسیب‌پذیری معرفت‌های اعتقادی را به بحث نشست و راه‌حل‌های رفع آن را به دست آورد؛ برای نمونه گفته شده است که شهوت از جمله عواملی است که می‌تواند انسان را از التزام رفتاری به ایمان دور کند و حسادت ایمان را از بین می‌برد. در مواجهه با این موانع و عوامل ایمان‌ورزی، در اولین گام باید معنای روان‌شناختی شهوت را به دست آورد و سپس از چگونگی پیدایی این حس، و در نهایت شیوه‌های رویارویی با آن بحث کرد. درباره حسادت نیز در قدم اول باید تبیین کرد که حسد چیست که ایمان را از بین می‌برد و از چه مقوله‌ای است؟ آیا امری روانی یا روحی است که سبب می‌شود ایمان از بین برود؟ در این صورت، تراحم دو امر روانی است که با حضور یکی در ضمیر و روح ما، دیگری رخت بر می‌بندد یا منظور یک مکانیزم است؛ بدین صورت که انسان حسود، رفتاری بد و نپذیرفتنی در حق دیگری انجام می‌دهد. فقط در صورت تبیین این موارد است که می‌توان رویارویی درستی با این موانع و عوامل داشت.

نتیجه‌گیری

علم کلام دانشی است که، موظف است از طریق اثبات، تبیین و پاسخ به اشکال‌های احتمالی، اعتقادات و باورهای مؤمنان را به نحوی تأمین کند که آنان بپذیرند کدام اعتقاد صحیح است و شایستگی دارد زندگی انسان براساس آن تنظیم شود. از این باورها و اعتقادات، دست کم در دو لایه می‌توان بحث کرد: ۱) لایه‌ای از باورها و تصدیقات ذهنی که تأمین‌کننده مباحث نظری این پذیرش است و با اصطلاح کلام نظری شناسانده





می‌شود. ۲) لایه‌ای عمیق‌تر از لایه پیش گفته که بینش و نگرش او درباره هستی و زندگی را شکل می‌دهد. این لایه از اعتقادات و باورهاست که به همه حرکات، سکنت‌ها، رفتارها و حتی سجایای اخلاقی انسان مؤمن معنا می‌بخشد و زمینه عمل براساس این بینش را فراهم می‌کند. اصطلاح کلام کاربردی پوشش‌دهنده این لایه معرفتی اخیر انسان است تا او را از باورهای ساخت‌وپرداخت‌شده در ساحت نظری کلام، به باورمندی در ساحت کاربردی کلام برساند.

آنچه از بیان بالا برمی‌آید، این است که کلام کاربردی را باید در امتداد کلام نظری دانست؛ همان‌طور که در دیگر موارد مشابه، مانند اخلاق و فلسفه و منطق ... کاربردی‌بودن، چنین معنایی دارد. این بدین معناست که کلام کاربردی قسیم کلام نظری نیست و تقابل و یا تعارضی بین این دو رویکرد وجود ندارد. در این معنا، کلام کاربردی ساحتی از دانش کلام است که به حکم کلام‌بودنش موظف است تفسیری الهیاتی از قلمرو موضوعات و مسائل خویش داشته باشد.

گستره و قلمرو این ساحت از دانش کلام به موضوعات و مسائلی محدود می‌شود که به زندگی عینی و حقیقی انسان بازگردد، نه زندگی ذهنی و نظری او. در واقع موضوعات و مسائل در مورد بحث در ساحت کاربردی کلام، از محیط زندگی فردی و اجتماعی انسان انتخاب می‌شود؛ البته نه همه مسائل زندگی، بلکه آن دسته از مسائلی که تحت تأثیر بینش و نگرش به دست آمده در حوزه کلام نظری و یا کلام عملی، دچار تغییر و تحول اساسی می‌شود.

از اهداف این ساحت از دانش کلام می‌توان به چگونگی و شیوه تغییر زندگی برای دستیابی به حیات مطلوب دینی اشاره کرد. در کلام کاربردی، متکلم به طور مستقیم، در زندگی فردی و اجتماعی مؤمنان وارد می‌شود و می‌کوشد رسالت تبیین‌گری خویش را به طور مشخص، ناظر به پدیده‌های رفتاری و اجتماعی انسان به سرانجام برساند. از دیگر اهداف مورد توجه در کلام کاربردی، ارائه فرایندهای عملیاتی برای بهبود وضع زندگی موجود مخاطب خویش، براساس منابع وحیانی است. این اتفاق به حتم بر پایه زیرساخت‌هایی رخ خواهد داد که متکلم پیش از ورود به این ساحت، در

عرصه کلام نظری و کلام عملی بدان دست یافته است.

تأثیر از عناصر محیطی و فرهنگی، هم در ساحت فهم مسئله و تبیین‌های عملیاتی و هم در ساحت ارائه راهکار و بررسی فرایندهای تحقق عینی باعث شده است کلام کاربردی دانشی میان‌رشته‌ای ناظر به کاربست کلام - نظری یا عملی - در متن زندگی انسان قلمداد شود که افزون بر تبیین عملیاتی از مفاهیم اعتقادی و ارائه شاخصه‌های عملی برای آن مفاهیم، بکوشد با استفاده از دستاوردهای دیگر دانش‌های کاربردی، همچون روان‌شناسی دین - با همه زیرشاخه‌هایش -، جامعه‌شناسی دین، علوم تربیتی، فلسفه ذهن و زبان، فلسفه عمل، فلسفه سیاسی و فلسفه معرفت و ... قدرت تشخیص و تحلیل وضعیت‌های عینی را فراهم آورد و با بهره‌مندی از آنها، راه‌ها و فرایندهای تحقق باورها و مقولات کلامی را در محیط زندگی فردی و اجتماعی انسان - و نه در ساحت قواعد کلی عقلی، مانند آنچه در کلام نظری و عملی و فلسفه عمل می‌شود - ایجاد کند و موانع ایمان‌ورزی را بزداید.



فهرست منابع

- اکبری، رضا. (۱۴۰۳). الهیات عملی؛ ظرفیت‌ها و چالش‌ها. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- اقوام کرباسی، اکبر. (۱۳۹۱). مدرسه کلامی کوفه. فصلنامه نقد و نظر، ۱۷(۱)، صص ۳۸-۶۵.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه (تنظیم و تدوین حسین شفیعی). قم: اسراء.
- خندان، سید علی اصغر. (۱۳۷۹). منطق کاربردی. تهران: سمت.
- ذبیحی، محمد. (۱۳۹۷). حکمت عملی از نگاه سه فیلسوف مسلمان: فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا. تهران: سازمان سمت.
- سبحانی، محمدتقی. (۱۳۹۶). نشست علمی کلام کاربردی؛ ضرورت و قلمرو. بازیابی شده در ۲ خرداد ۱۳۹۶، برگرفته از: <https://www.hawzahnews.com>
- سلیمانی، عبدالرحیم. (۱۴۰۰). تأملاتی در چیستی و ضرورت کلام کاربردی. فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، ۱۱(۴)، صص ۱۶۱-۱۷۶.
- محمدی، مسلم. (۱۳۹۴). کلام کاربردی؛ ضرورت و هویت (تطبیقی در ناکامی و کامیابی کلام جدید یا کلام کاربردی). فصلنامه تحقیقات کلامی، ۳(۸)، صص ۶۹-۸۸.
- محمدی، مسلم. (۱۳۹۸). تحلیل روش‌شناسی انسان‌پژوهی با رویکرد گسترش کلام کاربردی. فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۱۵(۵۸)، صص ۴۳-۵۴.
- محمدی، مسلم. (۱۴۰۰). دوازدهمین کنفرانس الهیات عملی، کلام کاربردی و امید. بازیابی شده در ۱۶ بهمن ۱۴۰۰، برگرفته از: <https://www.aparat.com/v/9R4j3>



فصلنامه

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

References

- Aghvam Karbassi, A. (2012). The theological school of Kufa. *Naqd va Nazar*, 17(1), pp. 38-65. [In Persian]
- Akbari, R. (2024). *Practical theology: capacities and challenges*. Mashhad: Research Foundation of Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2019). *Ḥikmat-i naẓarī va ʿamalī dar Nahj al-balāgha*. (H. Shafiee, ed.). Qom: Esra. [In Persian]
- Khandan, S. A. A. (2000). *Applied logic*. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Mohammadi, M. (2015). Applied theology: necessity and identity (a comparative study of the failure and success of new theology or applied theology). *Tahqiqāt-i kalāmī quarterly*, 3(8), pp. 69-88. [In Persian]
- Mohammadi, M. (2019). An analysis of the methodology of human studies with the approach of developing applied theology. *Andīshih-yi nuvīn-i dīnī quarterly*, 15(58), pp. 43-54. [In Persian]
- Mohammadi, M. (2021). The twelfth conference on practical theology, practical kalam, and hope. Retrieved on February 5, 2022 from <https://www.aparat.com/v/9R4j3>. [In Persian]
- Sobhani, M. T. (2017). An academic session on applied theology: necessity and scope. Retrieved on May 23, 2017 from <https://www.hawzahnews.com>. [In Persian]
- Soleimani, A. (2021). Reflections on the nature and necessity of applied theology. *Pazhūhish-hāyi iʿtiqādī-kalāmī quarterly*, 11(4), pp. 161-176. [In Persian]
- Zabihi, M. (2018). *Practical wisdom from the perspectives of three Muslim philosophers: Fārābī, Ibn Sīnā, and Mullā Ṣadrā*. Tehran: SAMT. [In Persian]



The Age of Meaninglessness: Meaning as Effect (An Assessment of the Meaningfulness of the Past and Present)¹

Sasan Tahmasbi² 

2. Assistant Professor, Department of History, Payam-e Noor University, Tehran, Iran.

Email: sasantahmasbi@pnu.ac.ir



Abstract

The proposition that "everything has become meaningless" serves as the code phrase for life in the contemporary era. This judgment is based on a comparison with the past, as it is assumed that the past was meaningful while the present age is devoid of meaning. To explore this issue, this study, adopting a historical-philosophical approach, seeks to answer the question: Was the past meaningful, and has our era become meaningless? The findings indicate that the past was indeed meaningful, as human beings encountered a wealth of meaningful experiences. However, with humanity's dominance over nature, the changing of seasons and interactions with the natural world now exert little influence on human life, rendering the passage of time meaningless. The expansion of individual choice in all aspects of life—an outcome of modern advancements—has made people less susceptible to being deeply affected by anything. The creation of more opportunities to appear different has



نظر:

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

1. **Cite this article:** Tahmasbi, Sasan. (2024). *The Age of Meaninglessness: Meaning as Effect* (An Assessment of the Meaningfulness of the Past and Present). *Naqd va Nazar Quarterly*, 29(116), pp. 122-148. Doi:10.22081/jpt.2024.69818.2149.

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

□ **Received:** 2024/09/02 • **Revised:** 2024/10/19 • **Accepted:** 2024/10/28 • **Online Publication:** 2025/03/02

© The Authors



led to an increase in distinctions, making sustained distinctiveness more challenging. The erosion of experience—resulting from the dominance of routine and the prevalence of gradual experiences over singular, impactful ones—has diminished its significance. Moreover, the strengthening of human agency, which has reduced the everyday challenges that once generated meaning, and the expansion of human perception and the world itself, have contributed to the rapid forgetting of experiences. These transformations and achievements have rendered life meaningless—meaning understood as impact.

Keywords

Meaning, meaninglessness, effect, experience.



عصر

عصری معنایی، معنا به مثابه تأثیر (ارزیابی میزان معناداربودن گذشته و حال)

عصر بی‌معنایی، معنا به مثابه تأثیر (ارزیابی میزان معنادار بودن گذشته و حال)^۱

ساسان طهماسبی^۲

۲. استادیار، گروه تاریخ، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
Email: sasantahmasbi@pnu.ac.ir



چکیده

گزاره «همه چیز بی معنا شده است» اسم رمز زندگی در زمان کنونی است. مبنای این قضاوت، مقایسه با گذشته است؛ زیرا تصور می شود گذشته با معنا بود و زمان کنونی بی معناست. برای تبیین این مسئله، این پژوهش به روش تاریخی- فلسفی، در پی پاسخ گویی به این پرسش است: آیا گذشته معنادار بود و زمان ما بی معنا شده است؟ یافته های پژوهش نشان می دهد که گذشته معنادار بود؛ زیرا بشر با انبوهی از تجربه های معنادار مواجه می شد؛ اما اکنون بشر بر طبیعت سیطره یافته است و تغییر فصول و تعامل و تقابل با طبیعت تأثیر اندکی بر زندگی بشر دارد و گذر زمان بی معنا شده است. افزایش حق انتخاب انسان در همه عرصه های زندگی که نتیجه پیشرفت های عصر جدید است، باعث شد بشر به ندرت تحت تأثیر چیزی قرار گیرد. ایجاد فرصت های بیشتر برای متفاوت به نظر رسیدن، به افزایش متمایزها منجر شده و متمایز ماندن را دشوار کرده است. ویرانی تجربه که نتیجه روزمرگی و غلبه تجربه های تدریجی بر تجربه های یک باره است، کارکرد تجربه را کاهش داده است. تقویت نقش عاملیت بشر که کاهش چالش های معناساز روزمره را همراه آورد و گسترش دنیای انسان و ادراکات وی به فراموشی زود هنگام منجر می شود. این تغییرات و دستاوردها زندگی را بی معنا کرده است، معنا به مثابه تأثیر.

کلیدواژه ها

معنا، بی معنایی، تأثیر، تجربه.

۱. **استناد به این مقاله:** طهماسبی، ساسان. (۱۴۰۳). عصر بی معنایی، معنا به مثابه تأثیر (ارزیابی میزان معنادار بودن گذشته و حال). نقد و نظر، ۲۹(۱۱۶)، صص ۱۲۲-۱۴۸.

Doi: 10.22081/jpt.2024.69818.2149

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۲ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

© The Authors



مقدمه

تاکنون آثار پرشماری درباره معنا نوشته شده و این مفهوم از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار گرفته است. معنای زندگی بیش از همه، توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده و در بسیاری از پژوهش‌ها، به‌ویژه در آثار فلسفی و ادبی، به آن پرداخته شده است. برخی معتقدند که معنای زندگی، هدف زندگی است و برخی نیز ارزش زندگی و کارکرد آن را در نظر دارند. در فلسفه تاریخ، آبر معنا یا همان غایت تاریخ و غایت زندگی مدنظر است. در فلسفه زبان، پرسش از معنا به میزان زیادی با مباحث واژه‌شناسی گره می‌خورد و فیلسوفان زبان به طور گسترده، از منظر معنای واژگان، مفاهیم و گزاره‌ها، به معنا پرداخته‌اند و نظریه‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند؛ برای نمونه طرفداران نظریه کاربردی که ویتگنشتاین^۱ در رأس آنهاست، معنای واژگان را معادل کاربرد و فایده آنها می‌دانند. بر طبق نظریه مصداقی، معنای واژگان همان مصداق خارجی آنهاست و در نظریه تصویری، معنای هر عبارتی را تصور ذهنی متکلم از آن عبارت تعیین می‌کند.

درباره معنا و صور و تعابیر مختلف آن، پژوهش‌های پرشماری انجام شده است؛ برای نمونه بابک معین (۱۳۹۴) معنا را به مثابه تجربه زیسته بررسی کرده و به رابطه تکرار و عادت با معنزدایی از اعمال بشری پرداخته است. فاضلی (۱۳۹۱) با بررسی و نقد نظریه‌های معنایی در فلسفه زبان کوشیده است اثبات کند که معنا امری شخصی و مبتنی بر تجربه‌های شخصی است؛ اما هیچ‌کدام به این پرسش بنیادی توجه نکرده‌اند که چرا در عصر کنونی، تجربه‌ها معنای خود را از دست داده‌اند و زندگی از لباس معنا بیرون آمده است؛ بنابراین با توجه به اهمیت این موضوع در عصر کنونی، این پژوهش می‌کوشد ابتدا تعریف جدیدی از معنا ارائه دهد و سپس با نگاهی متفاوت و با استفاده از تجربه‌های تاریخی، به دلایل معنادار بودن زندگی در گذشته و عوامل تأثیرگذار بر معنزدایی از زندگی در عصر کنونی بپردازد.

1. Wittgenstein





۱. معنا به مثابه تأثیر

فلاسفه و نظریه پردازان تاکنون کم و بیش به معنا پرداخته‌اند و ابعاد و زوایای آن را بررسی کرده‌اند. نیچه^۱ در کتاب اراده قدرت، اشاره گذرایی به معنا دارد: «نافروتنی انسان: نفی معنا آنجایی که معنایی نمی‌بیند» (نیچه، ۱۳۸۶، ص ۴۷۴). وی همچنین در کتاب نیست‌انگاری اروپایی، بر گسترش بی‌معنایی تأکید می‌کند: «آری همه چیز بی‌معنی است» (نیچه، ۱۳۸۲، ص ۶۰). بی‌معنایی مورد نظر وی نیست‌انگاری است؛ «انسان غایتی و مقصدی در عالم کون نمی‌یابد» (نیچه، ۱۳۸۲، ص ۶۴).

هایدگر^۲ معنا را معادل هستی می‌داند:

وقتی هستنده درون‌جهانی همراه با هستی‌دازاین^۳ کشف می‌شود؛ یعنی به فهم درمی‌آید، می‌گوییم معنا دارد. اما چیز فهمیده‌شده، به‌طور دقیق، نه معنا بلکه هستنده و یا هستی است. معنا چیزی است که فهم‌پذیری چیزی خود را در آن نگاه می‌دارد. ما چیزی را که در گشودن فهم‌کننده ادایذیر [یا قابل مفصل‌بندی] است معنا می‌نامیم. مفهوم معنا دربرگیرنده داربست‌صوری چیزی است که ضرورتاً متعلق است به چیزی که تعبیر فهم‌کننده آن را ادا [یا مفصل‌بندی] می‌کند. معنا که به‌وسیله پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت ساخت یافته است، عرصه فراق‌کنی است که بر پایه آن چیزی به مثابه چیزی فهمیدنی می‌شود (هایدگر، ۱۴۰۰، صص ۲۰۲-۲۰۳).

مارک جانسون^۴ که در حوزه معنا، صاحب‌نظر است به گستره دامنه معنا و کارکرد آن اشاره می‌کند:

معنی در هر آن چیزی است که شما فکر می‌کنید، احساس می‌کنید و انجام می‌دهید، و در کیفیت‌ها، الگوها، و ساختارهای تکراری‌ای از تجربه قرار دارد که

1. Nietzsche

2. Heidegger

3. Dasein

4. Mark Johnson

عمدتاً ناآگاهانه و خودکار این را که شما چگونه می‌فهمید، چگونه انتخاب

می‌کنید و چگونه ابراز وجود می‌کنید شکل می‌دهند (جانسون، ۱۳۹۶، ص ۱۲۲).

با وجود این، ارائه تعریفی قانع‌کننده و کامل از معنا دشوار است و مارک جانسون به این دشواری اقرار می‌کند: «متأسفانه، معنی یک مفهوم ناجور، بزرگ و چندبعدی است که در مورد همه چیز از مفاهیم پر جلال و جبروتی، چون معنای زندگی گرفته تا معانی ویژه کلمات واحد و حتی تک‌واژه‌ها به کار می‌رود» (جانسون، ۱۳۹۶، ص ۱۵). برای سنجش معنا، ابتدا باید به دو رکن اساسی آن توجه کرد: ۱. محمل معنا: چیزی که معنا را در خود و با خود دارد. ۲. جستجوگر و گیرنده معنا: سوژه‌ای که معنا را جستجو و آن را درک و دریافت می‌کند. محمل معنا باید امکانات معنایی خود را آزاد سازد و در اختیار گیرنده و دریافت‌کننده معنا قرار دهد و او باید از قابلیت‌های لازم برای دریافت معنا برخوردار باشد؛ اما هیچ قالب و چارچوبی ثابت برای معنابخشی وجود ندارد، بلکه معنابخشی متأثر از دیگر عناصر است. آن چیزی معنادار است که بر ذهن و جسم ما تأثیرگذار باشد و نظر ما را به خود جلب کند و در مقابل، بی‌معناشدن یعنی نادیده گرفته شدن و خنثی‌بودن. آن چیزی بی‌معناست که ما را تحت تأثیر قرار ندهد و در صورتی که آن را تجربه کنیم، فراموش شود و اثری از خود بر جای نگذارد.

تأثیر همبسته هدف، کارکرد، فایده و ارزش است. هدف از سوی ما می‌تواند تجربه‌ای را معنادار کند و اگر اراده کنیم تا چیزی ما را تحت تأثیر قرار دهد، کاری می‌کنیم تا تأثیرگذار شود؛ بنابراین عمد از سوی ما می‌تواند معناساز شود و بر همین اساس می‌توانیم از معنا فرار کنیم. تجربه‌ای تأثیرگذار تلقی می‌شود که منفعل نباشد، سودمند و ارزشمند باشد و ما را به واکنش وادار کند. سرانجام اینکه بتواند تغییری هرچند جزئی در مسیر زندگی ما به وجود آورد.

در زمان کنونی، مسیرهای معنابخشی معدود یا مسدود شده‌اند. به تعبیری دقیق‌تر، محمل‌های معنا به راحتی نمی‌توانند قابلیت‌های معنابخشی خود را آزاد کنند. از سویی دیگر، جستجوگر معنا برای فهم معنا و تأثیرپذیری از آن، با موانعی جدی مواجه شده





است. در نتیجه هر چند انسان روزانه با انبوهی از محمل‌های معنا مواجه می‌شود، به‌زحمت تحت تأثیر آنها قرار می‌گیرد.

۲. پایان طبیعت

به نوشته آنتونی گیدنز،^۱ به سبب تسلط فزاینده انسان‌ها بر طبیعت، عصر کنونی شاهد پدیده‌ای به نام پایان طبیعت است؛ زیرا طبیعت به منزله پدیده‌ای خارج از زندگی اجتماعی تا حد زیادی به پایان رسیده و به‌نوعی به محیط پیرامونی ساخته بشر تبدیل شده است؛ زیرا درواقع نظام‌های انسان‌ساخته‌ای است که نیروی محرک و پویایی خود را از داعیه‌های معرفتی سازمان‌یافته بشری ناشی می‌شود، نه از آثار و نیروهای خارج از فعالیت آدمیان (گیدنز، ۱۳۹۳، صص ۱۹ و ۲۰۵). تروند برگ اریکسن^۲ نیز معتقد است که اختراع چراغ برق اثرگذاری شب را کاهش داده است: «امروز نور مصنوعی چراغ‌ها تفاوت شب و روز را از بین برده است. دیگر شب مثل قدیم یک بهانه برای استراحت کامل نیست. شب بخشی از مستعمره روز شده است» (اریکسن، ۱۳۸۵، ص ۲۶۷).

به علاوه، پیشرفت‌های زمان جدید فصل‌ها را بی‌رنگ و بی‌معنا کرده است. در گذشته، زمستان به معنای واقعی کلمه، زمستان بود، نه تنها به دلیل سردی هوا و بارش برف و باران، بلکه به دلیل کمبودها و تنگناهایی که با خود به همراه داشت. در فصل زمستان، نه فقط سرما به میزان بیشتری باعث آزار و اذیت انسان‌ها می‌شد، بلکه مواد غذایی نیز به‌شدت کمیاب بود و برخی انواع مواد غذایی، به‌ویژه میوه‌ها به‌ندرت یافت می‌شد؛ بنابراین زمستان با همه وجود حس می‌شد و فرارسیدن فصل بهار و تابستان با چنان گشایشی همراه بود که انسان‌ها تغییر زمان را به‌خوبی حس می‌کردند. بهار و تابستان نیز چالش‌های جدیدی با خود به همراه داشت و پدیدارشدن حشرات موزی و گرمای هوا باعث آزار و اذیت انسان‌ها می‌شد؛ بنابراین فرارسیدن پاییز

1. Anthony Giddens

2. Trond Berg Eriksen

و زمستان را انتظار می کشیدند تا از این مشکلات رهایی پیدا کنند.

مقدسی (م. ۳۸۵ق) تأثیر تغییر فصول بر زندگی مردم طبریه در سوره را به زیبایی به تصویر می کشد:

مردم طبریه دو ماه می رقصند از بسیاری پشه، دو ماه نیز با گزیدگی کک وُر می روند که بسیار است، دو ماه هم شمشیربازی می کنند؛ یعنی با چوب دستی زنبورها را از خوراک و شیرینی دور می کنند، دو ماه نیز از گرما برهنه اند، دو ماه نی می زنند؛ یعنی نیشکر می مکند، دو ماه در گِل ولای می لولند که در زمستان بسیار است (مقدسی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۷).

ابن فقیه همدانی (قرن سوم هجری) برای بیان دشواری زمستان در همدان، اشعار شاعری به نام عبدالقاهر را نقل می کند:

این است که چهره های شما ای همدانیان، ترک خورده است. و آب بینی تان سرازیر است و دست و پایتان کبود است و جامه هاتان آلوده است و بوی هاتان بد است و پوشاکتان پاره پاره. فقر در به چنگ آوردن شما، از هر جای دیگر، نیرومندتر است و پرده شما دریده تر؛ زیرا که زمستان دیوارها را ویران کند و پردگیان را نشان دهد، راه ها را خراب کند و دژها را از هم فروریزد، خانه ها را به ویرانی کشاند و زمین را گل آلود و پلید کند [...] (ابن فقیه همدانی، ۱۳۴۹، ص ۵۰).

ابن فقیه در جای دیگری نیز رابطه زمستان و عیان شدن فقر و ناداری را به تصویر می کشد: «آتش در همدان، گرمی خویش را از دست بدهد و سرمای همدان دردی است دردآور. تنگدستی در دیگر شهرها پوشیده ماند، لیکن همدان جایی نیست که فقر را در آن بتوان نهان داشت [...]» (ابن فقیه همدانی، ۱۳۴۹، ص ۵۱).

در گذشته، آمدوشد فصول تغییرات معناداری به همراه داشت و در هر منطقه ای، با توجه به شرایط محیطی و سبک زندگی مردم، تغییر فصول چالش های خاصی برای مردم به همراه داشت و مردم فرارسیدن همه فصول را برای دستیابی به اهداف یا محصول خاصی انتظار می کشیدند؛ بنابراین جشن های آغاز و پایان فصل ها که در مناطق مختلف جهان رواج داشت، جلوه دیگری از معنابخشی تغییر فصول بود و





محدودیت‌هایی که فصل‌ها ایجاد می‌کردند، بر زندگی همه اقشار جامعه تأثیرگذار بود. عین السلطنه که مدتی حاکم منطقه الموت بود، اواخر ربیع‌الاول ۱۳۲۸ / اواسط فروردین ۱۲۸۹، از نایاب شدن کاه، گندم و روغن شکایت می‌کند (عین السلطنه، ۱۳۷۷، ج ۴، صص ۳۰۴۴ و ۳۰۴۶) و ذیل یادداشت‌های بیست‌وهفتم جمادی‌الاول / بیستم اردیبهشت، از نبودن میوه، گوشت و دیگر مواد غذایی سخن می‌گوید:

ما در اینجا میوه به لیمان نرسید تا فصل گیلان و آلوبالو شود. باغات قلعه هیچ میوه امسال ندارد. گردو هم بسیار کم است. سرمای بی‌موقع و آن تگرگ همه را فاسد کرد. اسباب خورش یک ماه است هیچ نیست. غذای ما مثل بیمار چلو سفید است با قدری گوشت و گاهی نیمرو. امروز به زحمت یک آش رشته ترتیب دادند (عین السلطنه، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۳۳۱۶).

اما در زمان کنونی، افزایش حجم تولید مواد غذایی و آسانی حمل و نقل و نگهداری آنها باعث شده است در همه فصل‌های سال، انواع مواد غذایی در دسترس باشد و کمبودی حس نشود. به علاوه، استفاده از لوازم سرمایشی و گرمایشی به کاهش آثار آب و هوا منجر شده است. در نتیجه فصل‌ها بی‌رنگ شده‌اند و گذر فصل‌ها چندان محسوس نیست و گویا فقط تاریخ‌های قراردادی تغییر می‌کنند. این تغییر پیامدهای تأثیرگذاری بر زندگی بشر داشته است؛ همچنین در زمان کنونی، زمان مکانیکی بر زمان طبیعی غلبه کرده است. البته از زمانی که بشر به مفهوم زمان پی‌برد، زمان مکانیکی را نیز به کار گرفت و از تقسیماتی، مانند روز، هفته، ماه و قرن برای مدیریت زمان بهره برد. با این حال، زمان‌های مکانیکی نقش چندان در زندگی بشر نداشتند و تغییر هوا و چهره طبیعت مهم‌ترین و بارزترین نشانه‌های تغییر فصول بودند؛ اما اکنون بشر برای درک گذر زمان، بیش از هر چیز، به تقویم نگاه می‌کند و زمان مکانیکی نقش پررنگ‌تری در زندگی بشر دارد.

۳. افزایش حق انتخاب

معنادار بودن به میزان زیادی با حق انتخاب مرتبط است. آنچه به ما حق انتخاب می‌دهد،

برای ما معنای کم‌رنگ‌تری دارد؛ ولی هرگاه در مورد چیزی حق انتخاب نداشته باشیم، بیشتر تحت تأثیر آن قرار می‌گیریم و برای ما معنای پررنگ‌تری دارد؛ زیرا خود را بر ما تحمیل می‌کند. در گذشته دایره انتخاب بشر بسیار اندک بود و گزینه‌های کمی برای انتخاب وجود داشت؛ اما اکنون بشر در همه ابعاد زندگی‌اش، با انتخاب‌های بی‌شماری مواجه شده است. فروشگاه‌ها پر از انواع و اقسام کالاها با رنگ‌ها و طرح‌های گوناگون هستند و به ما حق انتخاب می‌دهند و حتی اگر نتوانیم هرآنچه می‌خواهیم تهیه کنیم، دست کم با تنوع انتخاب مواجه می‌شویم. تنوع باعث می‌شود آنچه انتخاب می‌کنیم، تأثیر کمتری بر ما داشته باشد، و خود را بر ما تحمیل نکند؛ زیرا می‌توانیم آن را نادیده بگیریم و بدیل‌های دیگری را برگزینیم و یا دست کم اینکه با اطلاع از بدیل‌های دیگر، خودمان را به طور کامل، در اختیار این انتخاب قرار ندهیم.

۱۳۱



نظر

عصر می‌معنایی. معنا به مثابه تأثیر (روایی میزان معنادار بودن گذشته و حال)

نمونه‌ای از این تغییرات را می‌توان در واکنش مردم ایران به عید نوروز مشاهده کرد. در گذشته، عید نوروز برای ایرانیان، به‌ویژه برای کودکان، به مثابه رویدادی بزرگ بود و یک سال برای آمدنش انتظار می‌کشیدند؛ زیرا فرصت نادری برای تفریح فراهم می‌کرد؛ روزی که در آن می‌توانستند به اندازه کافی شیرینی و تنقلات به دست آورند و به خانه‌های خویشاوندان و همسایه‌ها بروند و تقریباً همه‌جا با روی خوش پذیرفته شوند و عیدانه بگیرند. به علاوه می‌توانستند انتظار داشته باشند که خانواده‌ها برایشان لباس نو تهیه کنند؛ موهبتی که در طول سال، چندان تکرار نمی‌شد. نقش تأثیرگذار نوروز بر زندگی مردم چنان بود که مهرماه فرمانفرمایان انتظار برای نوروز را به انتظار برای آمدن عروس تشبیه می‌کند:

سال نو مانند عروسی قدم به قدم پیش می‌آمد و با شادی و شمع استقبال می‌شد؛ ولی هیچ عروسی، هیچ زیبارویی نمی‌تواند با این همه انتظار، این همه اشتیاق، این همه شادمانی و این همه تمنا را در دل برانگیزد [...] بالاخره اول بهار فرامی‌رسید. آن روز آفتاب روشن‌تر از جای برمی‌خاست. حرکت هوا در آسمان‌ها و روی زمین ترنم داشت، پرندگان نغمه شادی سر می‌دادند. آب درخشش غیرعادی



داشت. برگ‌ها و جوانه‌های شکوفاتر بودند. چهره‌های مهربان‌تر و متبسم‌تر می‌نمودند (فرمانفرمایان، ۱۳۸۳، صص ۲۲۳-۲۲۴).

اما اکنون دیگر کسی برای خوردن شیرینی و تنقلات، آمدن نوروز را انتظار نمی‌کشد و آن‌قدر لباس و پوشاک فراوان است که هیچ‌کس برای گرفتن لباس نو، چشم انتظار نوروز نمی‌ماند؛ بنابراین نوروز به میزان زیادی، به یک روز معمولی تبدیل شده است و شیرینی و لباس نوروزی در میان انبوهی از شیرینی‌ها و لباس‌هایی که در طول سال، مصرف و تعویض می‌شوند، رنگ باخته و بی‌معنا شده‌اند.

۴. دشواری تمایز

از نظر پی‌یر بوردیو^۱ بین معنادار بودن و متمایز بودن ارتباط مستقیمی وجود دارد و آنچه متمایز است، برای ما معنادار است، مشروط به آنکه تمایز را درک کنیم. بر همین اساس، بوردیو درک معنای اثر هنری را بسته به بهره‌مندی فرد از قابلیت‌های فرهنگی می‌داند: «یک اثر هنری فقط برای کسی معنا و جذابیت دارد که صاحب توانش فرهنگی است؛ یعنی رمزهایی را در اختیار دارد که این اثر با آنها رمزگذاری شده است» (بوردیو، ۱۳۹۱، ص ۲۵). وی در جای دیگری، با استناد به نظرات امیل بنونیست^۲، به تشریح بیشتر این رابطه می‌پردازد:

بر طبق فرمول بنونیست که دربارهٔ زبان سخن می‌گوید، متمایز بودن و معنادار بودن یکی است. به تعبیری دقیق‌تر، یک تفاوت، یک خصلت متمایزکننده، سفیدی یا سیاهی رنگ پوست، لاغری یا چاقی [...] کارت بازی پنجاه و دو تایی یا سی و دو تایی [...]، فقط در صورتی یک تفاوت مشهود، قابل درک، دارای اهمیت، و به لحاظ اجتماعی مناسب و مؤثر است که به وسیلهٔ کسی مورد توجه قرار گیرد که قادر است میان امور تفاوت بگذارد؛ کسی که نسبت به تفاوت‌ها بی‌تفاوت نیست و دارای

1. Pierre Bourdieu

2. Émile Benvenist

مقولات ادراکی،^۱ الگوهای طبقه‌بندی و صاحب سلیقه‌ای است که به او امکان می‌دهد که مثلاً میان یک تابلوی خراب و یک تابلوی خوب فرق بگذارد و آنها را از هم تشخیص دهد (بوردیو، ۱۳۹۴، صص ۳۸-۳۹).

از آنجاکه معنا همیشه پیدا و شیء گونه نیست، میزان معنادار بودن هر چیزی با میزان درک فرد ارتباط مستقیمی دارد؛ زیرا معنا باید درک و فهمیده شود. به تعبیری دیگر، باید مشاهده، احساس و لمس شود. آنچه بیش از همه، به محمل معنا کمک می‌کند تا خود را به جستجوگر معنا عرضه کند، توانایی‌هایش برای تمایز است؛ بنابراین تمایز بیشتر به مثابه توانایی بیشتر برای معنابخشی است.

محمل معنا برای ارائه امکانات معنایی خود، در گام نخست، باید بتواند خود را متمایز کند؛ بنابراین معنادار بودن بسته به توانایی برای تمایز است و آن چیزی برای ما معنادار است که در ذهن و نگاه ما متمایز به نظر برسد. در زمان کنونی، این فرصت به حداقل رسیده است؛ زیرا در گذشته، فرصت‌های کمی برای متمایز ماندن وجود داشت و شباهت‌ها بیشتر از تفاوت‌ها بود. به همین دلیل، اندکی تفاوت می‌توانست به تمایز منجر شود و معنابخش باشد؛ اما در عصر کنونی، متمایز ماندن دشوار است و تمایزات به زحمت لمس و درک می‌شوند.

در گذشته، گاهی زنی زیبا شهره شهر می‌شد و همه را معذب خود می‌کرد. قتلغ ترکان که در دوره حمله مغول می‌زیست، نمونه‌ای از این زنان است. وی که بزرگ‌زاده‌ای از قبایل تُرک بود، در جریان لشکرکشی سلطان تکش خوارزمشاهی (حکمرانی: ۵۶۷-۵۹۶ق) به ترکستان، به اسارت درآمد و به بردگی فروخته شد. بازرگانی از اهالی اصفهان او را خریداری و به فرزندی قبول کرد. چون زیبایی آن زن زبانزد خاص و عام شد، قاضی اصفهان تصمیم گرفت با او ازدواج کند. بازرگان پیشنهاد قاضی را نپذیرفت؛ اما قاضی به زور متوسل شد تا اینکه غیاث‌الدین فرزند سلطان محمد

۱. ادراک (perception) فرایندی است که به واسطه آن، از چیزها آگاهی می‌یابیم. به باور مرلوپونتی، ارتباط ما جهان، از طریق ادراک حسی میسر می‌شود و ادراک حسی که بستر ارتباط ما با جهان است، به واسطه تن رخ می‌دهد و معنا بر بستر ادراک حسی ما پدید می‌آید (سبزکار، ۱۳۹۶، ج ۲، صص ۵۸ و ۶۳).





خوارزمشاهی (حکمرانی: ۵۹۶-۶۱۷ق) به اصفهان آمد. بازرگان نزد او رفت و شکایت کرد. غیاث‌الدین دختر را از چنگ قاضی رهایی داد؛ اما خودش برای ازدواج با او اصرار کرد. بازرگان به ناچار رضایت داد و غیاث‌الدین با آن زن ازدواج کرد؛ اما چون ناچار شد اصفهان را ترک کند و برای امنیت زن زیبای خود نگران بود، او را به شیراز نزد شخصی به نام شیخ معمر موفق فرستاد؛ اما زن آنجا نیز امنیت نداشت تا اینکه دست سرنوشت او را به کرمان کشاند و آنجا تحت نام قُتلغ ترکان، به حکومت رسید (تاریخ شاهی قراختانیان، ۲۵۳۵، صص ۹۶-۹۷). زنانی مانند قُتلغ ترکان به دلیل کمبودِ زنانی که از زیباییِ تمام‌عیار برخوردار باشند، به چنین شهرتی دست پیدا می‌کردند؛ زیرا بخش بزرگی از زنان به بیماری‌های پوستی، از قبیل آبله، سالک و سرخک مبتلا می‌شدند و پوست صورتشان آسیب می‌دید. به علاوه، بخش بزرگی از آنها از سوء تغذیه و تغذیه ناسالم رنج می‌بردند و کمتر زنی می‌توانست صورت و اندامی زیبا داشته باشد.

عین‌السلطنه ذیل یادداشت‌های سال ۱۳۱۴ق، با اشاره به یکی از زنان مظفرالدین‌شاه به نام عذری خانم، بر کمبود زنان زیبارو در دوره قاجار صحنه می‌گذارد: «عذری خانم خیلی خوشگل بود و صورتی مثل آینه داشت. به آن صافی صورت کمتر می‌شود». عین‌السلطنه درباره خواهر آن زن که صغری خانم نام داشت، می‌نویسد: «به آن خوشگلی نیست. مهر آبله و آبله دارد» (عین‌السلطنه، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۵۱). اما در عصر جدید، با کنترل و درمان بیماری‌های پوستی و بهبود تغذیه، تعداد زیبارویان آن‌قدر زیاد است که دیگر کسی نمی‌تواند حتی در محیطی کوچک، یکه‌تازی کند و به شهرت برسد و حتی اگر فردی به دلیل زیبایی‌اش، معروف شود، صدها و هزاران زن به‌درستی می‌توانند ادعا کنند که از او زیباترند یا به او شباهت دارند.

۵. ویرانی تجربه

لسلی وایت^۱ در تعریف تجربه می‌نویسد: «تجربه عبارت است از کنش متقابل هر موجود

1. Leslie White



زنده با جهان خارج – که البته سایر موجودات زنده را هم شامل می‌شود – از یک سو، و از سوی دیگر، کنش متقابل اجزا سازنده خود موجود زنده با یکدیگر» (وایت، ۱۳۷۹، ص ۴۶۵). بابک معین تجربه را قرار گرفتن مستقیم در معرض جهان و ادراک بی‌واسطه چیزها می‌داند (بابک معین، ۱۳۹۴، ص ۵۶). والتر بنیامین^۱ معتقد است که مدرنیته شاهد روبه‌وخامت گذاشتن تجربه شخصی بود و ارزش تجربه سقوط کرده است (نیومان، ۱۳۹۳، ص ۱۷۹). جورجو آگامبن^۲ نیز از ویرانی تجربه بی‌واسطه و مستقیم و شخصی سخن می‌گوید:

امروز تنها رهیافت ممکن به مسئله تجربه اذعان به این واقعیت است که داشتن تجربه دیگر برای ما ممکن نیست؛ زیرا انسان مدرن همان‌طور که از امکان نوشتن زندگی‌نامه‌اش محروم شده، تجربه‌اش را نیز از دست داده است. درواقع ناتوانی انسان مدرن از داشتن و منتقل کردن تجربه‌ها شاید از محدود یقین‌هایی باشد که او می‌تواند درباره خود ادعا کند (آگامبن، ۱۳۹۱، ص ۵۵).

آگامبن سرچشمه‌های فقر تجربه را در جنگ جهانی اول جستجو می‌کند و معتقد است که گرفتارشدن انسان در دام روزمرگی عامل اصلی ویرانی تجربه است:

امروزه ما می‌دانیم که ویرانی تجربه دیگر به فاجعه نیاز ندارد و داشتن یک زندگی روزمره یکنواخت و ملال‌آور در هر شهری هم کفایت می‌کند؛ زیرا یک روز معمولی از زندگی انسان مدرن عملاً دربردارنده هیچ چیزی نیست که همچنان بتوان آن را به تجربه تعبیر کرد. نه خواندن روزنامه با سیل خبرهایی که یکسر از زندگی او دورند، نه نشستن برای دقایقی طولانی پشت فرمان اتومبیل در راه‌بندان [...]. نه غرش بلاانقطاع رگبار گلوله که کسی نمی‌داند از کجاست، نه ایستادن در صف مقابل پیش‌خوان یک فروشگاه [...]. انسان مدرن هر روز خسته از انبوه حوادث گوناگون، به خانه‌اش بازمی‌گردد؛ اما این حوادث

1. Walter Benjamin

2. Giorgio Agamben



هر قدر هم که سرگرم کننده یا کسالت بار، غیر عادی یا پیش پا افتاده، دل خراش یا خوشایند باشند، باز هیچ یک تجربه نمی شوند. همین تجربه ناپذیری [...] زندگی هر روزه را در دوران ما - بیش از هر زمان دیگر - تحمل ناپذیر ساخته [...] (آگامبن، ۱۳۹۱، ص ۵۵).

آلفرد شوتز^۱ معتقد است که تجربه های زیسته به زندگی اجتماعی معنا می بخشند، نه هر گونه ادراک عینی از واقعیت (اسکات، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸)؛ بنابراین فقدان تجربه یکی از عوامل معناداری از زندگی است. این مسئله به طور ویژه، درباره تجربه های صدق می کند که آنها را می توان ماجرا یا شبه ماجرا نامید؛ تجربه های تأثیر گذاری که خارج از مسیر عادی زندگی رخ می دهند. گئورگ زیمل^۲ در بیان وجه تمایز ماجرا با تجربه عادی می نویسد:

از بین دو تجربه ای که ذاتاً فرقی با هم ندارند، ممکن است یکی را ماجرا بشماریم و دیگری را نه، یکی از آنها از تشخیص برخوردار شود که آن دیگری به دلیل فقدان این تفاوت در رابطه با کل زندگی ما، از آن برخوردار نشود. دقیق تر بگوییم، عام ترین شکل ماجرا جدایی آن از تداوم زندگی است. روی هم رفته کلیت زندگی یعنی این واقعیت که اجزای منفرد تشکیل دهنده زندگی، بر بستر فرایندی مستمر شکل می گیرند و اینکه ناجوری و ناسازگاری آنها با هم، هر قدر هم که میانشان فاصله انداخته باشد، باز اهمیتی در این موضوع ندارد. می توانیم ماجرا را در مقابل این پیوستگی اجزای زندگی قرار دهیم (زیمل، ۱۳۹۵، ص ۹۱).

زیمل تأکید می کند که ماجرا برخلاف جنبه هایی از زندگی که سرنوشت فقط آنها را در کنار هم قرار داده است و با وجود جداسازی و حادث بودنش، بر این مبنا تعریف می شود که می تواند از ضرورت و معنا برخوردار شود. در واقع چیزی به ماجرا

1. Alfred Schütz

2. Georg Simmel

تبدیل می‌شود که این دو شرط را احراز کند: ۱. خود آن سازمان خاصی باشد از معنایی بسیار مهم با یک آغاز و یک پایان. ۲. با وجود ماهیت حادث‌بودن و فرامنطقه‌ای‌بودنش در نسبت با استمرار زندگی، اما با منش و هویت صاحب آن زندگی پیوند خورده باشد و از سر ضرورتی رازآمیز، از جنبه‌های بسیار عقلانی‌تر زندگی به معنای دقیقش فراتر می‌رود (زیملا، ۱۳۹۵، ص ۹۴).

به علاوه، فرصت برای تجربه‌های یک‌باره از دست رفته است. توضیح آنکه اگر در سن آگاهی^۱ و خودآگاهی^۲ برای اولین بار، چیزی را تجربه کنیم، آن را برای همیشه یا حداقل برای مدتی طولانی، به یاد خواهیم سپرد؛ اما اگر این برخورد، تدریجی و قبل از سن آگاهی باشد، بدون شک فراموش خواهد شد و برای ما معنایی نخواهد داشت. با بیان یک مثال، این مسئله روشن‌تر می‌شود. اگر از فردی که در دههٔ بیست یا سی شمسی، در یک جامعهٔ عشایری یا در روستایی دورافتاده زندگی کرده است و از همان ابتدا با اسب آشنا بود، پرسیده شود که اولین بار چگونه بر اسب سوار شد، هرگز آن را به خاطر نمی‌آورد؛ اما بدون شک اولین باری که سوار ماشین شد یا تلفن به دست گرفت، خیلی خوب به یاد می‌آورد؛ زیرا این تجربه‌ها برایش به یک‌باره و مسلماً در سنی حادث شده که از آگاهی و خودآگاهی برخوردار بوده و تحت تأثیر پدیدهٔ جدید قرار گرفته است.

تجربهٔ همراه فرمانفرمایان از اولین باری که با سینما مواجه شد، گویای تجربه‌های یک‌باره در عصری است که مردم ایران اختراعات را به یک‌باره تجربه می‌کردند:

اکنون همگان از کودکی به رفتن سینما و نگاه کردن تلویزیون خو گرفته‌اند و

۱. دینالد چالمز : (David John Chalmers) آگاه، نام خرد، نام ادراک، نام دانش، نام احساسات، نام حالت، نام تعبیر دقیق تر، نامخبر بودن (چالمز، ۱۴۰۲، ص ۳).

۲. جوزف شاولوز (Joseph Shaules) در تعریف خود آگاهی می‌نویسد: «خود آگاهی انسانی شامل درک خود به منزله بخشی جدا از محیط است؛ یعنی یک کنش گر در دنیایی از کنش های معنادار؛ این خود آگاهی دربرگیرنده حسی است که فرد می‌تواند خود را در حال تجربه دنیا مشاهده کند؛ بنابراین ما نه تنها از خودمان به منزله یک کنش گر آگاهی داریم، بلکه از این حقیقت نیز آگاهی که ما آگاهییم. درک کامل تر این توانایی ها همبست: حالا آغاز شد» (شاولوز، ۱۳۹۶، ص ۴۲).



ملفت نیستند که چه دنیای زنده و غیر معمولی در مقابل خود دارند [...] برای ما چنین نبود. شگفتی، تحیر و خوشی غیر قابل وصفی از دیدن سینما وجود ما را در بر می گرفت [...] اولین باری که سینما را دیدم منزل برادرزاده هایمان [...] بود [...] یک شب زمستان بود و دستگاه سینما را روی کرسی گذاشته بودند و روی پرده کوچکی فیلم چارلی چاپلین نمایش می دادند. دنیای غریبی بود، اشخاص به جای راه رفتن می دویدند و در هر کاری عجله می کردند. ساکت بودند و با صورت و چشم و اشاره با یکدیگر صحبت می کردند. هیچ وقت خنده آن شب را فراموش نمی کنم. در تاریکی اتاق از خنده به خود می پیچیدم (فرمانفرمایان، ۱۳۸۳، صص ۷۹-۸۰).

در زمان کنونی، فرصت برای این تجربه های یک باره کاهش یافته است؛ زیرا انسان ها از بدو تولد با همه آنچه در گوشه و کنار جهان اتفاق می افتد یا به دنیای جدید افزوده می شود، آشنایی پیدا می کنند؛ بنابراین اگر وسیله جدیدی در یکی از کشورها ابداع شود و سال های بعد، آن را از نزدیک ببینم و تجربه کنیم، برای ما چندان تازگی ندارد؛ زیرا به تدریج و از طریق رسانه و فضای مجازی، با آن آشنا شده ایم و می دانیم که چیست و چگونه کار می کند؛ از این رو قرار نیست با چیزی مواجه شویم که ما را تحت تأثیر خود قرار دهد و اولین برخورد ما با آن، برای عمری در ذهنمان باقی بماند. در واقع با حذف تجربه های یک باره، همه چیز را به صورت تدریجی تجربه می کنیم و این تدریجی شدن به نوبه خود، به معنزدایی منجر می شود.

جنبه دیگری از ویرانی تجربه را باید در کاهش نقش بشر در تجربه های شخصی و افزایش نقش واسطه ها جستجو کرد. عاملی که باعث شده است حتی رویدادهای مهم زندگی و اعیاد و جشن ها دیگر مانند سابق معنادار نباشند؛ زیرا مهیا کردن این مقدمات را به میزان زیادی به دیگران و یا به تعبیری دقیق تر، به نهادها، شرکت ها، کارخانه ها و... واگذار کرده ایم؛ برای نمونه مقدمه چینی و آماده سازی برای عید نوروز به حداقل رسیده است و کارهایی، مانند آماده کردن سبزه، پختن شیرینی و حتی خانه تکانی به میزان زیادی توسط دیگران انجام می شود. اما در گذشته، بیشتر این کارها بر عهده خود افراد

بود و حتی طبقات اعیان نیز در این کارها مشارکت داشتند و یا دست کم به مدت چندین روز، شاهد این مقدمه‌چینی‌ها در خانه‌های خود بودند و آن را با همه وجود تجربه می‌کردند.

به نوشته مهرماه فرمانفرمایان، مقدمه‌چینی برای نوروز از اسفند شروع و تشریفات آن شامل، خرید لباس، آماده‌سازی سبزه‌های عید، پختن شیرینی و بسیاری دیگر از مراسم‌ها می‌شد (فرمانفرمایان، ۱۳۸۳، صص ۲۱۹-۲۲۳). وی درباره پختن شیرینی نوروزی در خانه می‌نویسد:

روزهای شیرینی‌پزان که فرامی‌رسید و عطر زعفران و هل و گلاب منزل را دربرمی‌گرفت، خوشی عید را کامل می‌کرد. تهیه و تدارک آن طولانی و ظریف بود: روزها قبل آرد برنج و آرد نخودچی را الک می‌کردند، قند و زعفران سائیده و هل کوبیده می‌شد، بادام و پسته خلال و سیاه‌دانه را پاک می‌کردند [...] واردشدن در جریان کار، جابه‌جاشدن در میان جمع و سهیم‌شدن در فعالیت‌ها، بی‌نهایت دلپذیر بود، به‌خصوص هنگامی که سینی‌های شیرینی از آشپزخانه به اتاق می‌رسیدند و هوا را عطرآگین می‌کردند؛ چنان هوس‌برانگیز بود که آب دهانمان راه می‌افتاد (فرمانفرمایان، ۱۳۸۳، صص ۲۲۲-۲۲۳).

فرمانفرمایان در پایان، به تأثیرگذاری این مقدمه‌چینی اذعان می‌کند: «تشریفات نوروزی برای من ابهت خاصی داشت. سالی یک بار بود؛ ولی خاطره عمیقی در دل و روح من به جای می‌گذاشت» (فرمانفرمایان، ۱۳۸۳، ص ۲۲۵). در عرصه‌های دیگر زندگی نیز عصر کنونی شاهد مختصرسازی و حذف مقدمه‌چینی‌های معناساز بوده است؛ برای نمونه می‌توان به مراسم ازدواج اشاره کرد. بدون شک مراسم ازدواج یکی از مهم‌ترین رویدادهای زندگی هر فردی است؛ اما در مقایسه با چند دهه پیش، به میزان زیادی مختصر شده است. در گذشته، عروس و داماد و خانواده و دوستانشان به مدت چندین روز، درگیر مقدمه‌چینی و مراسم ازدواج بودند؛ اما اکنون بخش عمده این کارها به دیگران واگذار شده است و گاهی کل مراسم عروسی به جشنی در تالار که فقط چند ساعت به طول می‌انجامد، خلاصه می‌شود. درواقع فردی که برگزاری مراسم





عروسی‌اش را به تالار عروسی واگذار می‌کند، شیهه کسی است که به جای نقاشی کردن، تابلوی نقاشی را می‌خرد.

۶. روزمرگی‌های کنترل‌شده

ریتا فلسکی^۱ در تعریف زندگی روزمره می‌نویسد:

زندگی روزمره آن چیزی است که روتین، تکراری و موزون است. بدین صورت که ما هر روز همان کارهای روز قبل خود را در همان مکان و زمان انجام می‌دهیم و این آن چیزی است که زندگی اجتماعی را بازتولید می‌کند. ماهیت زندگی روزمره مبتنی بر عادت است (اسکات، ۱۳۹۷، صص ۱۸-۱۹).

مرتضی بابک معین معتقد است که تکرار و ازسرگیری امور روزمره به تدریج سبب معنازدایی و ارزش‌زدایی از چیزها می‌شود و به یخ‌زدگی و سنگی‌شدن ارتباط ما با انسان‌ها و چیزها منجر خواهد شد. به علاوه، تکرار و عادت‌های ما ویژگی خودکارگی ما را تقویت می‌کند و به همین دلیل، لذت بهره‌بردن از چیزها را از میان می‌برد و حتی ویژگی سوژه‌بودن ما را کم‌رنگ می‌کند؛ بنابراین هرگونه گسست زیبایی‌شناختی در زمینه روزمرگی، آن فضای برنامه‌مدار و عاداتی را مختل و به زایش نطفه معنا منجر می‌شود (بابک معین، ۱۳۹۴، صص ۱۷۲-۱۷۳)؛ اما بابک معین در ادامه تأکید می‌کند که لزوماً همیشه عادت و تکرار سبب معنازدایی از اعمال ما نمی‌شود و ویژگی سوژه‌بودن ما را مختل نمی‌کند. وی با استناد به نظریات لاندوفسکی^۲، بر این باور است که در عادت، سهمی از بداعت و نوآوری وجود دارد؛ زیرا هر تکراری به نسبت تکرار قبلی، معنای تازه‌ای به موضوعی که تکرار می‌شود، اعطا می‌کند (بابک معین، ۱۳۹۴، ص ۱۷۳).

با وجود این، در عصر جدید، روزمرگی یکی از دلایل اصلی معنازدایی از زندگی تلقی می‌شود؛ اما روزمرگی پدیده جدیدی نیست و به عصر جدید تعلق ندارد، بلکه

1. Rita Felski

2. Landowski

همواره وجود داشته است و اگر عمیق‌تر به دنیای پیش از مدرنیسم توجه شود، درک خواهیم کرد که در گذشته، مردم بیشتر دچار روزمرگی بودند؛ زیرا دنیای کوچک‌تری داشتند، با انسان‌های کمتری مواجه می‌شدند و گزینه‌های کمتری برای تعامل و تقابل داشتند؛ اما اکنون بشر در دنیای بزرگ‌تری زندگی می‌کند؛ زیرا به راحتی در دنیاهای دیگران شریک می‌شود و می‌تواند محل زندگی‌اش را تغییر دهد، دنیاهای متفاوتی را تجربه کند و از فرصت‌های بیشتری برای فرار از روزمرگی برخوردار شود؛ بنابراین روزمرگی بخشی از زندگی بشر بوده است؛ اما در عصر کنونی، ماهیت روزمرگی تغییر کرده است و تنها نتیجه تکرار نیست، بلکه به میزان زیادی، از غلبه بشر بر طبیعت و محیط پیرامون خود و افزایش نقش عاملیت بشر ناشی می‌شود؛ زیرا آنچه مغلوب شود، معنایش را از دست می‌دهد. درواقع غلبه انسان بر طبیعت و فقدان چالش‌های بشری در ارتباط با طبیعت و کاهش انگیزه‌های بشر برای استقبال از تغییر فصول، گذر زمان را کم‌رنگ کرده و تعامل و تقابل انسان با محیط زندگی‌اش را کاهش داده است و برخلاف گذشته که انسان‌ها به تنهایی و یا در قالب جمع‌های کوچک و بزرگ، به طریزی ملموس و هویدا، با طبیعت به تقابل و تعامل مشغول بودند و آثار این کنش‌ها را به خوبی حس می‌کردند، اکنون برخورد با این چالش‌ها به حداقل رسیده است و انسان در محیطی رام و مطیع زندگی می‌کند.

۷. آلودگی ذهنی

آگامبن از بین رفتن سخنان حکیمانه و ضرب‌المثل‌ها را یکی از ویژگی‌های عصر جدید می‌داند. او می‌گوید: «از میان رفتن اقوال حکیمانه و مثل‌ها که قالب‌هایی بودند که در آنها تجربه همچون اقتدار وجود داشت، هم به همین دلیل است. شعار که جایگزین آنها شده، همان مثل است [...]» (آگامبن، ۱۳۹۱، ص ۵۶). در تکمیل نظر آگامبن و درباره دلیل کاهش ارزش و اعتبار سخنان حکیمانه و ضرب‌المثل‌ها باید گفت در گذشته، برخی حکایات و ضرب‌المثل‌ها یا ماجراها به مدت چندین قرن، زبان‌به‌زبان نقل یا توسط





نویسندگان و مورخان در اعصار متوالی، بازتکرار و بازنویسی می‌شدند و همچنان برای مردم آموزنده و تأثیرگذار بودند. به علاوه، گاهی حکایتی یا اتفاقی که برای فردی رخ می‌داد تا پایان عمرش یا حتی در طول زندگی اخلافتش بارها نقل می‌شد و تأثیرگذار بود؛ اما اکنون همه چیز تغییر کرده است؛ زیرا حکایت‌ها و حادثه‌ها به ندرت برای مدتی طولانی، در اذهان باقی می‌مانند و خیلی زود فراموش می‌شوند، یا اگر همچنان تکرار و شنیده شوند، تأثیر چندانی ندارند و بی‌معنا هستند؛ زیرا دنیای انسان و دایره ارتباطاتش گسترش یافته است و انسان اکنون به راحتی با انبوهی ادراکات و حادثه‌ها روبه‌رو می‌شود و نمی‌تواند همه را به خاطر بسپارد؛ بنابراین هیچ کدام برای مدتی طولانی در ذهنش باقی نمی‌ماند. به علاوه، در کثرت حادثه‌ها و تجربه‌ها، هیچ چیز برای مدتی طولانی، برای انسان مهم و تأثیرگذار نیست و انسان خیلی زود، با بدیل‌هایی مواجه خواهد شد که جای آنها را می‌گیرند. درواقع ما زود فراموش می‌کنیم و اصولاً باید فراموش کنیم؛ زیرا باید جایگزین کنیم تا بتوانیم پیشرفت کنیم. مهارت‌ها، دانش و علوم گذشته را فراموش و با گزینه‌های جدید جایگزین می‌کنیم؛ بنابراین همه چیز گذرا شده است و هر چیزی که گذرا باشد، بی‌معناست.

نتیجه‌گیری

عصر بی‌معنایی بیش از هر چیز، نتیجه افزایش نقش عاملیت گونه انسان است؛ موفقیتی که باعث شد طبیعت از زیر سیطره بشر درآید و دنیایی بزرگ اما دست‌یافتنی برایش فراهم کند؛ بزرگ از نظر افزایش حق انتخاب، و دست‌یافتنی از نظر سیطره و احاطه‌ای که بشر بر دنیای خود دارد. درنتیجه گذر فصل‌ها تا حد تغییر صفحات تقویم تنزل یافته و بی‌رنگ‌شدن فصول به کاهش چالش‌های معنازا منجر شده است.

هرچند بر دانش بشر افزوده شده و او توانسته است تفاوت‌ها و شباهت‌ها را با درک بیشتری تمیز دهد، از آن سو، فاصله‌ها کمتر شده است و دیگر چیزی نمی‌تواند خود را به راحتی متمایز کند. درنتیجه نه زیباترین‌ها می‌توانند یک‌ه‌تازی کنند و نه

قوی‌ترین‌ها؛ زیرا همیشه انبوهی از رقبا وجود دارد تا خودنمایی کنند و به ما بگویند که تسلیم چیزی نشویم.

زمان مانند سیلاب از سر ما می‌گذرد؛ ولی همه آنچه در گذر زمان، بر ما اتفاق می‌افتد، برای ما به تجربه تبدیل نخواهد شد و فقط آن چیزی رنگ تجربه به خود می‌گیرد که در زمان وقوع، بر ما تأثیرگذار باشد. بر همین اساس، باید بین نوستالژی و معناداربودن گذشته تفکیک قائل شویم؛ زیرا ممکن است این تصور ایجاد شود که چون به گذشته حس نوستالژی داریم، برای ما معنادار به نظر می‌رسد. بر همین اساس، معناداربودن گذشته را تا حد حس نوستالژی تقلیل می‌دهیم؛ ولی واقعیت این است آن چیزی برای ما نوستالژی می‌شود که ما را تحت تأثیر قرار دهد، وگرنه فراموش می‌شود و هیچ نشانی از خود بر جای نمی‌گذارد؛ بنابراین نوستالژی تنها نتیجه یادآوری گذشته نیست، بلکه از بامعنایی و تأثیرگذاری تجربه‌های گذشته ناشی می‌شود. خاطره نیز از همین قاعده پیروی می‌کند؛ زیرا تجربه‌ای برای ما خاطره می‌شود که ما را تحت تأثیر قرار دهد؛ بنابراین انبوهی از تجربه‌ها به سرعت فراموش می‌شوند و هرگز رنگ خاطر به خود نمی‌گیرند.

در زمان کنونی، بشر احساس نمی‌کند که به تجربه نیاز دارد؛ زیرا می‌تواند از تجربه‌های دیگران نه به منزله تجربه بلکه به مثابه دانش بهره‌مند شود. با جایگزین شدن تجربه با دانش، دیگر لازم نیست عمری سپری شود تا تجربه‌ای به دست آید یا با فرد مجربی معاشرت کنیم تا از او بیاموزیم؛ زیرا آموختن بی‌واسطه یا آموختن از دنیادیده‌ها کم‌رنگ شده است. در گذشته، تجربه اعم از تجربه شخصی یا تجربه بین نسلی، در قیاس با دانش، نقش پررنگ‌تری در زندگی بشر ایفا می‌کرد؛ اما اکنون بشر به جای اینکه هر چیزی را خودش تجربه کند، از تجربه‌های دیگران به صورت بی‌واسطه و در قالب دانش بهره می‌برد. به علاوه، تجربه‌های شخصی بشر به ندرت به مآجرا و شبه‌مآجرا تبدیل می‌شود؛ زیرا دایره روزمرگی ما گسترش یافته است و ما اکنون بیشتر می‌بینیم، بیشتر می‌شنویم و بیشتر حرف می‌زنیم.



آلودگی ذهنی نیز مانع معناسازی ذهن می‌شود و تأثیرگذاری تجربه‌ها بر ذهن را کاهش می‌دهد. مجموع این تحولات باعث شده است ما کمتر تحت تأثیر قرار بگیریم و زندگی از لباس معنا عاری شود؛ اما نتیجه این بی‌معنایی را نباید مخرب و زیان‌بار توصیف کرد؛ زیرا ما را به تقلای بیشتر وادار می‌کند، تقلا برای معناسازی بیشتر.



نظر
مهر

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

فهرست منابع

- آگامبن، جورجو. (۱۳۹۱). کودکی و تاریخ (دربارهٔ ویرانی تجربه) (مترجم: ایمان پویا، چاپ دوم). تهران: نشر مرکز.
- ابن فقیه همدانی، ابوبکر. (۱۳۴۹). ترجمهٔ مختصرالبلدان (بخش مربوط به ایران) (مترجم: ح. مسعود، چاپ اول). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- اریکسن، تروند برگ. (۱۳۸۵). تاریخ زمان (مترجم: اردشیر اسفندیاری، چاپ اول). آبادان: نشر پرسش.
- اسکات، سوزی. (۱۳۹۷). معنابخشی به زندگی روزمره (مترجمان: فاطمه مکتوبیان و مریم مکتوبیان، چاپ اول). تهران: انتشارات جامعه شناسان.
- بابک معین، مرتضی. (۱۳۹۴). معنا به مثابهٔ تجربهٔ زیسته (چاپ اول). تهران: انتشارات سخن.
- بورديو، پی.یر. (۱۳۹۱). تمایز (نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی) (مترجم: حسن چاوشیان، چاپ دوم). تهران: نشر ثالث.
- بورديو، پی.یر. (۱۳۹۴). نظریهٔ کنش (دلایل عملی و انتخاب عقلانی) (مترجم: مرتضی مردیها، چاپ ششم). تهران: انتشارات نقش و نگار.
- تاریخ شاهی قراخانیان. (۲۵۳۵). (مصحح: محمدابراهیم باستانی پاریزی، چاپ اول). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- جانسون، مارک. (۱۳۹۶). زیبایی‌شناسی فهم انسان: معنای بدن (مترجم: جهان‌شاه میرزابیگی، چاپ اول). تهران: انتشارات آگاه.
- چالمرز، دیوید. (۱۴۰۲). ذهن آگاه: در جستجوی نظریه‌ای بنیادی (مترجم: یاسر پوراسماعیل، چاپ اول). تهران: نشر نو.
- زیمل، گئورگ. (۱۳۹۵). ماجراجو، در گئورگ زیمل: گزیدهٔ مقالات (مترجم: شاپور بهیان، چاپ اول). تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.





سبزکار، اسما. (۱۳۹۶). مرلویونتی و روش تحلیل آثار نقاشی (ج ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات هرمس.

شائولوز، جوزف. (۱۳۹۶). مقدمه‌ای بر تجربه فرهنگ عمیق (مترجم: عبدالعزیز تاتار، چاپ اول). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

عین‌السطنه، قهرمان میرزا سالور. (۱۳۷۶). روزنامه خاطرات عین‌السطنه (مصححان: مسعود سالور و ایرج افشار، ج ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات اساطیر.

عین‌السطنه، قهرمان میرزا سالور. (۱۳۷۷). روزنامه خاطرات عین‌السطنه (مصحح: مسعود سالور و ایرج افشار، ج ۴، چاپ اول). تهران: انتشارات اساطیر.

فاضلی، مجتبی. (۱۳۹۱). معنا به مثابه تجربه. فصلنامه نقد و نظر، ۱۷(۶۸)، صص ۱۷-۳۶.

فرمانفرمایان، مهرماه. (۱۳۸۳). زیر نگاه پدر (خاطرات مهرماه فرمانفرمایان از اندرونی) (چاپ اول). تهران: انتشارات کویر.

گیدنز، آنتونی. (۱۳۹۳). تجدد و تشخیص (جامعه و هویت شخصی در عصر جدید) (مترجم: ناصر موقیان، چاپ نهم). تهران: نشر نی.

مقدسی، ابوعبدالله محمد. (۱۳۸۵). احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم (مترجم: علینقی منزوی، چاپ دوم). تهران: انتشارات کومش.

نیچه، فردریش. (۱۳۸۶). اراده قدرت (مترجم: مجید شریف، چاپ چهارم). تهران: انتشارات جامی.

نیچه، فردریش. (۱۳۸۲). نیست‌انگاری اروپایی (مترجمان: محمدباقر هوشیار و اصغر تفنگسازی، چاپ دوم). آبادان: نشر پرسش.

نیومان، آماندا. (۱۳۹۳). بیان تاریخی گذشته والتر بنجامین، در برگزیده مقالات والتر بنیامین (مترجم: رؤیا منجم، چاپ اول). تهران: نشر علمی.

وایت، لِسلی. (۱۳۷۹). تکامل فرهنگ (پیشرفت تمدن تا سقوط روم) (مترجم: فریرز مجیدی، چاپ دوم). تهران: انتشارات نسل آفتاب.

هایدگر، مارتین. (۱۴۰۰). هستی و زمان (مترجم: عبدالکریم رشیدیان، چاپ دهم). تهران: نشر نی.

References

- Agamben, A. (2012). *Infancy and history: the destruction of experience*. (I. Pouya, trans., 2nd ed.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Ayn al-Saltana, G. (1997). *Diaries of 'Ayn al-Saltana*. (M. Salvar and I. Afshar, eds., vol. 2, 1st ed.). Tehran: Asatir. [In Persian].
- Ayn al-Saltana, G. (1998). *Diaries of 'Ayn al-Saltana*. (M. Salvar and I. Afshar, eds., vol. 4, 1st ed.). Tehran: Asatir. [In Persian].
- Babak Moein, M. (2015). *Meaning as lived experience*. (1st ed.). Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Bourdieu, P. (2012). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. (H. Chavoshian, trans., 2nd ed.). Tehran: Sales. [In Persian]
- Bourdieu, P. (2015). *Practical reason: on the theory of action*. (M. Mardiha, trans., 6th ed.). Tehran: Naqsh va Negar. [In Persian]
- Chalmers, D. (2023). *Conscious mind: in search of a fundamental theory*. (Y. Pouresmaeil, trans., 1st ed.). Nashr-e Now. [In Persian]
- Eriksen, T. (2006). *History of time*. (A. Esfandiari, trans., 1st ed.). Abadan: Porsesh. [In Persian]
- Farmanfarmayian, M. (2004). *Under the father's eyes: Mehr-Mah Farmanfarmaian's memories of the private quarters*. (1st ed.). Tehran: Kavir. [In Persian]
- Fazeli, M. (2012). Meaning as experience. *Naqd va Nazar*, 17(68), pp. 17-36. [In Persian]
- Giddens, A. (2014). *Modernity and self-identity*. (N. Movafaghian, trans., 9th ed.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Heidegger, M. (2021). *Being and time*. (A. Rashidian, trans., 10th ed.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Ibn Faqīḥ al-Hamadānī, A. (1970). *Tarjumih-yi mukhtaṣar al-bildān (the part on Iran)*. (H. Masoud, trans., 1st ed.). Tehran: Iranian Culture Foundation. [In Persian]



- Johnson, M. (2017). *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. (J. Mirzabeigi, trans., 1st ed.). Tehran: Agah. [In Persian]
- Muqaddasī, M. (2006). *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*. (A. Monzavi, 2nd ed.). Tehran: Koomesh. [In Persian]
- Newman, A. (2014). Bayān-i tārikhī-yi gudhashtih-yi Walter Benjamin. In *Selected essays on Walter Benjamin* (R. Monajem, trans., 1st ed.). Tehran: Elmi. [In Persian]
- Nietzsche, F. (2003). *European nihilism*. (M. B. Hoshyar and A. Tofangsazi, trans., 2nd ed.). Abadan: Porsesh. [In Persian]
- Nietzsche, F. (2007). *The will to power*. (M. Sharif, trans., 4th ed.). Tehran: Jami. [In Persian]
- Sabzkar, A. (2017). *Merleau-Ponty and the method of analyzing painting works*. (Vol. 2, 1st ed.). Tehran: Hermes. [In Persian]
- Scott, S. (2018). *Making sense of everyday life*. (F. Maktoubian and M. Maktoubian, trans., 1st ed.). Tehran: Jami'ih-Shināsān. [In Persian]
- Shaules, J. (2017). *A Beginner's Guide to the Deep Culture Experience*. (A. Tatar, trans., 1st ed.). Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Simmel, G. (2016). *Selected essays*. (S. Bahian, trans., 1st ed.). Tehran: Donya-e Eghtesad. [In Persian]
- Tārikh-i shāhī-yi Qarākhitā'iyān*. (1976). (M. E. Bastani Parizi, ed., 1st ed.). Tehran: Iran's Culture Foundation. [In Persian]
- White, L. (2000). *Takāmul-i farhang (pishraft-i tamaddun tā suqūṭ-i Rūm)*. (F. Majidi, trans., 2nd ed.). Tehran: Nasl-e Aftab. [In Persian]

An Examination of the Moral Supervenience Argument Based on the Concept of Construction from Wielenberg's Perspective¹

Alireza Zamiri² 

2. PhD, Department of Moral Philosophy, Faculty of Theology
and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.

Email: alireza.zamiri@yahoo.com



Abstract

One of the key concepts introduced into the domain of moral ontology, expanding the notions of realism and anti-realism, is the concept of supervenience. In this framework, moral properties are predicated on non-moral properties, incorporating the nature of value into the natural domain to provide an argument for moral naturalists. At the same time, non-naturalists can also employ it to support a form of non-naturalistic realism. This study, using a descriptive-analytical approach, aims to further develop the supervenience argument and apply it in favor of moral naturalism, addressing one of its most significant implications—defending realism and critiquing Mackie's anti-realist stance. Numerous interpretations of supervenience have been proposed, encompassing necessity, reduction, and dependence. However, Wielenberg, drawing on the concept of construction, offers a distinctive account of supervenience to counter anti-

1. **Cite this article:** Zamiri, Alireza. (2024). An Examination of the Moral Supervenience Argument Based on the Concept of Construction from Wielenberg's Perspective. *Naqd va Nazar Quarterly*, 29(116), pp. 149-175. Doi:10.22081/jpt.2024.70052.2165.

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

■ **Received:** 2024/10/07 • **Revised:** 2024/11/08 • **Accepted:** 2024/11/10 • **Online Publication:** 2025/03/02

© The Authors



realist objections, including those posed by Mackie. According to Mackie, the attribution or predication of moral properties to natural properties is metaphysically peculiar. Wielenberg's response posits that moral properties supervene on non-moral properties in a structured construction relation rather than a causal one. This relation, while not causal in the traditional sense, follows a form of consciousness-based causality.

Keywords

Supervenience, Wielenberg, anti-realism, realism, naturalism.



نظر
ساز

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

بررسی استدلال سوپروینینس اخلاقی براساس

مفهوم ساختن از منظر ویلنبرگ^۱

علیرضا ضمیری^۲ 

۲. دانش آموخته دکتری، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: alireza.zamiri@yahoo.com



چکیده

یکی از مفاهیمی که در قلمرو وجودشناسی اخلاق وارد شده و مفاهیم واقع گرایی و ناواقع گرایی را توسعه بخشیده است، مفهوم سوپروینینس است. در این مفهوم، ویژگی اخلاقی بر ویژگی نااخلاقی حمل می شود و ماهیت ارزش را به حوزه طبیعی اضافه می کند تا استدلالی برای طبیعت گرایان فراهم کند؛ در عین حال، ناطیعت گرایان هم می توانند برای اثبات نوعی واقع گرایی ناطیعی از آن به سود خود استفاده کنند. تحقیق حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، در پی توسعه استدلال سوپروینینس و کاربست آن به سود طبیعت گرایی اخلاقی است و به یکی از مهم ترین نتایج آن یعنی دفاع از واقع گرایی و نقد دیدگاه ناواقع گرایی مکی می پردازد. تفسیرهای پرشماری از سوپروینینس شده است که دربردارنده ضرورت، تقلیل و وابستگی می شود. اما ویلنبرگ براساس مفهوم «ساختن» به تبیین مفهوم سوپروینینس می پردازد تا پاسخ انتقادات ناواقع گرایان، از جمله مکی داده شود. مطابق نظر مکی، انصاف یا عروض امور اخلاقی بر امور طبیعی عجیب است. براساس پاسخ ویلنبرگ، ویژگی اخلاقی بر ویژگی نااخلاقی به صورت رابطه ساختن مرتب یا عارض می شود؛ در عین حال، این نوع ارتباط از سنخ رابطه علی و معلولی نیست، بلکه از نوعی علیت مبتنی بر آگاهی پیروی می کند.

کلیدواژه‌ها

سوپروینینس، ویلنبرگ، ناواقع گرایی، واقع گرایی، طبیعت گرایی.

۱. **استناد به این مقاله:** ضمیری، علیرضا. (۱۴۰۳). بررسی استدلال سوپروینینس اخلاقی براساس مفهوم ساختن از منظر ویلنبرگ. نقد و نظر، ۲۹ (۱۱۶)، صص ۱۴۹-۱۷۵.

Doi: 10.22081/jpt.2024.70052.2165

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۱۸ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

© The Authors





مقدمه

سوپروینینس^۱ یکی از استدلال‌های عامی است که در بحث وجودشناسی اخلاقی به سود واقع‌گرایان و ناواقع‌گرایان اخلاقی با هدف اثبات واقعیات اخلاقی اخذ شده است. «سوپروینینس صرفاً در پی اثبات این مدعاست که یک ویژگی زیربنایی مشترک میان دو خصوصیت، مستلزم حکمی واحد برای آنها و مستلزم حکمی عینی و نه طبیعی و به نحو ضرورت منطقی، برای حکم اخلاقی است؛ به این صورت که ویژگی طبیعی را به حکم اخلاقی گسترش دهد؛ چنانکه واقع‌گرایان می‌فهمند» (Mcpherson, 2019).

وجودشناسی اخلاقی ناظر به این مسئله است که آیا واقعیات اخلاقی وجود دارند، و اگر پاسخ مثبت است، از چه سنخ وجودی هستند؟ آیا به ویژگی‌های طبیعی بازمی‌گردند یا وجود منحصر به فردی دارند؟ نادرستی و بدی دروغ‌گویی را تصور کنید؛ مطابق این گزاره، آیا بدی و نادرستی در جهان پیرامون، ظهور و بروز دارد؟ یا اینکه صرفاً بیان احساسات، عواطف و توصیه‌های ماست. «واقع‌گرایان معتقد به وجود کیفیات اخلاقی هستند و همچنین این کیفیات را مستقل از احکام افراد می‌دانند» (Shafer-Landau, 2003, pp. 2-12). ذهن ما این خصوصیات را نساخته است، بلکه در خارج وجود دارد. در سوی مقابل، ناواقع‌گرایان اخلاقی معتقدند: «کیفیات یا واقعیات اخلاقی وجود ندارند» (Miller, 2003, p. 2). در عین حال، تعبیر و نوع واحدی از سوپروینینس وجود ندارد، بلکه انواع مختلف و تفسیرهای پرشماری دارد که در این نوشتار، به بررسی آن خواهیم پرداخت.

موضوع سوپروینینس به لحاظ پیشینه پژوهشی نیز عمر چندانی ندارد و فیلسوفانی چون بلکبرن، دریر، آریسون، لاندائو و استروجن به آن پرداخته‌اند. به علاوه، دو اثر از دانشنامه فلسفی استنفورد نیز درباره آن منتشر شده است که یکی از آنها به لحاظ فلسفی و دیگری به لحاظ اخلاقی به آن پرداخته است. در بین پژوهش‌های فارسی نیز فقط مقاله محمدی منفرد (۱۳۹۸) به چاپ رسیده است. پژوهش پیش‌رو متوجه رویکرد

۱. Supervenience

ویلبرگ و نقش منحصر به فرد ساختن در استدلال سوپروینینس است و از این نظر، کاری متفاوت می باشد.

۱. ماهیت سوپروینینس

«دو دسته از ویژگی ها آن چنان با هم پیوند خورده اند که وابستگی وجودی دارند و تغییر در ویژگی یکی از آنها منجر به تغییر در دومی می شود؛ بنابراین ویژگی ^۱ A زمانی بر ویژگی B سوپروین می شود که تغییر در ویژگی A مستلزم تغییر در ویژگی B باشد» (MacLaughlin & Bennett, 2018). اگرچه ممکن است در مواردی این ویژگی ها ضروری نباشند می توان ویژگی ضروری نیز برای آن برشمرد؛ به این بیان که تغییر در ویژگی A بالضرورة منجر به تغییر در ویژگی B می شود، اگر هر دو به لحاظ وجودی دارای ساختار و مقومات واحدی باشند.

سوپروین یا عارض شدن عنوان عامی است که در همه حوزه ها به کار می رود؛ برای مثال در حوزه هنر، یک ویژگی می تواند بر ویژگی دیگر سوپروین شود. زیبایی یک اثر هنری به مثابه یک امر زیبایی شناختی و ناطیعی بر یک تابلوی نقاشی به منزله امری طبیعی یا مصنوعی، و خوبی یک فیلم سینمایی بر داستان فیلم سوپروین می شود. در نتیجه هرگاه یک نقاشی یا فیلم سینمایی چنین ویژگی مشترکی داشت، حمل بر زیبایی یا خوبی می شود. با تغییر در یکی از ویژگی های این اثر هنری، ویژگی محمول یا صفت عارضی آن نیز دستخوش تغییر می شود؛ برای نمونه با تغییر در دیالوگ های یک نمایشنامه به مثابه امر طبیعی، عنوان اتصافی (ارزشی/زیبایی شناختی) آن نیز دستخوش تغییر می گردد. در مسائل اخلاقی نیز دو حکم یکسان اخلاقی دارای یک زیر بنا یا به عبارتی بهتر، دارای موقعیت یکسان هستند. اگر عمل اخلاقی A و B در یک موقعیت یکسان طبیعی قرار داشته باشند، وصف اخلاقی یکسان نیز خواهند داشت. نادرستی قتل یا آزار حیوانات اگر در دو موقعیت یکسان، برای نمونه با توجه به انتقال و

1. properties





تحمیل درد یکسان در اندام خاصی از بدن حیوان رخ دهند، دارای صفت اخلاقی واحدی‌اند.

به نظر می‌رسد مدافعان طبیعت‌گرایی بهره‌ بیشتری از دلیل سوپروین شدن خواهند برد؛ زیرا ارزش‌های اخلاقی را بر ویژگی‌های طبیعی سوپروین می‌کنند. طبیعت‌گرایان ساده‌ترین پاسخ را به اتصاف افعال به خوبی و بدی و دیگر اوصاف اخلاقی می‌دهند؛ از این جهت، تمایل بیشتری برای به‌کارگیری استدلال از طریق سوپروینینس دارند. به علاوه، طبیعت‌گرایان موقعیت خوبی برای تبیین سوپروینینس دارند: «اگر حقایق اخلاقی حقایق طبیعی هستند، پس بدون تفاوت در حقایق طبیعی، تفاوتی در حقایق اخلاقی وجود نخواهد داشت. اما مشخص نیست که دیدگاه‌های دیگر چگونه می‌توانند سوپروینینس را توضیح دهند» (Lutz, 2024).

این ویژگی‌های طبیعی می‌تواند روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، زیبایی‌شناختی و هر پدیده دیگری باشد. «اگر سوپروینینس به عنوان یک قانون تلقی شود از دیدگاه طبیعت‌گرای اخلاقی، اوصاف اخلاقی بر واقعیات و ویژگی‌های طبیعی سوپروین می‌شوند؛ زیرا یک ویژگی یا مجموعه‌ای از ویژگی‌های طبیعی مستلزم یک وصف یا مجموعه‌ای از اوصاف اخلاقی است» (Brink, 1989, p. 175)؛ بنابراین ممکن نیست یک ویژگی طبیعی زیربنایی دارای دو حکم یا وصف اخلاقی متضاد یا متفاوت باشد؛ زیرا رابطه میان آن دو همواره یک رابطه علیّ تلقی می‌شود و ممکن نیست علت و معلول دو حکم متضاد داشته باشند.

۲. استعمال سوپروینینس در فلسفه

دیویدسون در رویدادهای ذهنی می‌نویسد: «ویژگی‌های ذهنی وابسته و یا سوپروین بر خصوصیات فیزیکی هستند؛ چنانکه سوپروین شدن می‌تواند به این معنا باشد که منشأ دو جسم نمی‌توانند در همه جنبه‌های فیزیکی یکسان باشند؛ اما به لحاظ جنبه ذهنی متفاوت باشند» (Davidson, 1970, p. 214)؛ با این مثال، دیویدسون نشان می‌دهد چگونه دو ویژگی مشترک میان دو چیز بر یک جنبه مشترک میان آنها تأکید دارد. این نخستین بار است

که فلسوفی واژه سوپروینینس را در تعبیر فلسفی به کار می‌برد و به نوعی بر جنبه مشترک ذهن و بدن استدلال می‌کند.

پس از آن، ریچار مروین هر این واژه را در کتاب زبان اخلاق به کار برد. وی می‌نویسد: «تصویر P در همه موارد کاملاً شبیه تصویر Q است با یک تفاوت که P تصویر خوبی است؛ اما Q تصویر بدی است. پس باید برخی ویژگی‌های متفاوتی وجود داشته باشد که یک تصویر، خوب و دیگری تصویر بدی باشد. گاهی نمی‌توانیم مشخص کنیم چه خصوصیتی باعث می‌شود یکی خوب و دیگری بد شود؛ اما قطعاً خصوصیتی وجود دارد» (Hare, 1952, p. 81). اگرچه بیان این خصوصیات و دقت کاربرد در اصطلاحات، توسط هر به کار نرفته است، مفهومی ابتدایی از سوپروینینس در تعبیرهای این کتاب دیده می‌شود که پیش از آن، دست کم در حوزه اخلاق به کار نرفته بود.

۳. استدلال به سود سوپروینینس اخلاقی

در ابتدا تلاش می‌شود تا استدلال مدافعان سوپروینینس بیان شود و در مرحله بعد، استدلال مکی و سپس پاسخ ویلنبرگ به آن نیز ارائه گردد. سوپروینینس از هر دو دیدگاه واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی مورد تأیید یا رد قرار گرفته است. تاکنون گمان شده ارتباط میان ویژگی اخلاقی و ویژگی نااخلاقی از بدیهیات است؛ این گونه که با تصور چنین ارتباطی، لوازم آن نیز اثبات می‌شود و به لحاظ مفهومی نیز کاملاً آشکار است. استدلال اول از راه تعمیم‌پذیری است. این استدلال بیان می‌کند در همه مواردی که ارتباط ضروری میان ویژگی اخلاقی و نااخلاقی وجود داشته باشد، در همه موارد و مصادیقی که چنین ارتباط ضروری ملحوظ باشد، سوپروینینس جاری است. اگر ویژگی نادرستی ضربه‌زدن به یک کودک بر ویژگی طبیعی سوپروین شدن و این رابطه از سنخ ضرورت باشد، در همه موقعیت‌های این‌چنینی نیز ویژگی اخلاقی خاص بر موقعیت مشابه طبیعی و نااخلاقی سوپروین می‌شود. در این موارد، منشأ اوصاف اخلاقی اهمیتی ندارد؛ اینکه منشأ آن شهود باشد و یا منشأیی مانند اصول





اخلاقی در درستی و نادرستی فعل اخلاقی در آن دخیل باشد، این اوصاف به هر طریقی به دست آمده باشد، کافی است که در موقعیت مشابه قرار گیرد و مبنای واحدی برای حکم اخلاقی داشته باشد. قدرت تعمیم‌پذیری که در اثر ضرورت میان ویژگی اخلاقی و نااخلاقی شکل گرفته برای سوپروین شده کافی است.

استدلال دوم بر استقلال چنین ارتباطی میان ویژگی اخلاقی و نااخلاقی تأکید می‌کند. «در انواع واقعیات فیزیکی هم‌زمان، عنصری از تصادف و خودبه‌خودی وجود دارد؛ اما در محدوده شناخت درست و نادرست اخلاقی نمی‌توانیم چنین تغییراتی را بپذیریم» (Sidgwick, 1907, p. 209). اگرچه به نظر می‌رسد چنین تعبیری از واقعیت‌های فیزیکی بر بنیان فیزیک کوانتومی استوار باشد، عدم تعیین جایگاه و هم‌زمان سرعت در ذرات زیراتمی گواه چنین پذیرشی است؛ درحالی‌که گزاره‌های اخلاقی باید از احکام مطلق پیروی کنند و در موقعیت‌های اخلاقی و حکم اخلاقی چنین عناصر غیرقطعی مطابق با عناصر تصادفی و نامتعیین مفقود است. حکم اخلاقی به واسطه استدلال‌پذیری بر مبنای اخلاق وظایف و همچنین به واسطه شخصیت فاعل اخلاقی شکل می‌گیرد؛ ازاین‌رو نوعی عینیت مستقل از محیط - به صورت علیت غیرموجه و ناتیین گرایانه - در احکام مربوط به درستی و نادرستی وجود دارد.

۴. استدلال سوپرویننس برابر واقع‌گرایی

از نظر ناواقع‌گرایانی، چون مکی «افراد فکر می‌کنند که افعال اخلاقی دارای ویژگی‌های طبیعی هستند؛ چراکه برای دلیل درستی یا نادرستی آنها به امور طبیعی، از جمله شجاعانه‌بودن، ظالمانه‌بودن و ... ارجاع می‌دهیم» (Mackie, 1997, p. 41). هیچ ارتباط مفهومی میان مفاهیم و اوصاف اخلاقی، از جمله درست و نادرست، باید و نباید و ... با مفاهیم و اوصاف طبیعت‌گرایانه وجود ندارد. اگر مفاهیم اخلاقی ویژگی‌هایی را برمی‌گزینند، با توجه به چنین تفکیک مفهومی‌ای باید بتوانیم احتمالات مفهومی را با توجه به ترکیب و تطبیق شناسایی کنیم. مفهوم ارزش‌ها و اوصاف اخلاقی براساس



ویژگی‌های ناواقعی تبیین می‌شوند؛ از این رو سنخیتی میان هنجارها و طبیعت وجود ندارد. پس سنخ ویژگی‌های طبیعی با ویژگی‌های نااخلاقی یکسان نیست و چنین تطبیق و ترکیبی بدون دلیل است. سوپروینینس اخلاقی دقیقاً برای محدود کردن این تطبیق و ترکیب عمل می‌کند؛ از این رو واقع‌گرا نیز تلاش می‌کند تا مبنای سوپروینینس را زیر سؤال ببرد و با طرح عدم ضرورت میان امر ناطبعی و طبیعی، استدلال ناطبعیت‌گرایان را رد کند یا سوپروینینس حداقلی را رد کند؛ از این رو برخی تلاش کرده‌اند از نسخه‌های تقلیل‌گرایانه دفاع کنند. اگر خصوصیات اخلاقی به طور متافیزیکی، بر ویژگی‌های اساسی یعنی ویژگی‌های طبیعی سوپروین شوند، از نظر متافیزیکی اول اینکه، ممکن است ویژگی اساسی وجود داشته باشد که با هر ویژگی اساسی همبسته است. دوم اینکه ضرورتاً خصوصیات همبسته کاملاً یکسان و دارای عناصر واحدی هستند؛ زیرا به لحاظ وجودی، منوط به یکدیگرند. در عین حال، نکته اینجاست که به لحاظ متافیزیکی چگونه می‌تواند توضیحی پذیرفتنی از چنین ویژگی مبنایی و اساسی ارائه داد. اگر چنین ویژگی‌ای وجود نداشته باشد، تلاش برای ارائه مبنای متافیزیکی سوپروینینس تقلیلی دشوار خواهد بود و مبنای ضرورت هم کنار گذاشته خواهد شد؛ بنابراین نتایج و مبنای احتمالی مفید خواهد بود؛ اگرچه دفاع از استدلال غیرضروری در تأیید سوپروینینس به‌طور کلی بسیار دور از ذهن است. انکار این ضرورت منجر به عدم همبستگی ویژگی‌های اخلاقی و نااخلاقی می‌شود، مگر اینکه ضرورت و ایجاد همبستگی میان دو ویژگی فصل سوپروینینس قلمداد نشود.

فرض کنید ضروری است هریک از ویژگی‌های A مستلزم ویژگی B باشد؛ در این صورت چنین واقعیتی ناشی از ذات ویژگی A است. در نتیجه هریک از ویژگی‌های A می‌تواند به وسیله ویژگی B نیز فهمیده شود. به این ترتیب، ویژگی A قابل تقلیل به ویژگی B است. این تقلیل ناشی از یک فرض متافیزیکی است و درواقع دو پیش‌فرض مفهومی و متافیزیکی قابل تقلیل به ویژگی‌های دیگر است؛ اما درباره ویژگی تقلیل‌یافته با وجود این ویژگی خود نیز که دارای ویژگی‌ها و مبنای متافیزیکی و مفهومی نیز



هستند ساکت است. این تمایز میان واقع گرایان و ناواقع گرایان نتایج متفاوتی دارد؛ به گونه‌ای که ناواقع گرا اساساً منکر هر نوع ویژگی اخلاقی، اعم از طبیعی و ناطیعی است.

ناواقع گرایی در همه اشکال خود که به نوعی از آن به نیهیلیسم اخلاقی یاد می‌کنیم، منکر خصوصیات اخلاقی است و احکام و اوصاف اخلاقی را فاقد عنصر باور و شناخت می‌داند و به‌طور کلی انطباعات و تأثرات ناشی از عواطف و توصیه‌ها را جایگزین این احکام و اوصاف می‌کند. احکام اخلاقی قابل صدق و کذب نیستند که متصف به درستی و نادرستی، خوب و بد و ... باشند. پس هیچ ویژگی‌ای نیز در آن وجود ندارد که بر ویژگی دیگر سوپروین شود، نه ویژگی طبیعی و نه ویژگی ناطیعی. در عین حال، همه نیهیلیست‌های اخلاقی منکر سوپروینیس نیستند؛ زیرا با توجه به مبانی ناواقعی و ناشناختی خود، به برخی از دلایل سوپروینیس برای توجیه مبانی خود نیازمندند؛ برای نمونه جان هیر به سوپروینیس توصیفی معتقد است. از نظر هیر، گزاره‌های اخلاقی فقط کارکرد توصیه‌ای دارند. احکام و اوصاف اخلاقی فقط توصیه به انجام یا ترک افعال از سوی ناظر اخلاقی است. «در هر موقعیت اخلاقی وقتی از درستی و نادرستی سخن می‌کنیم، درواقع توصیه می‌کنیم که فعل خاصی انجام یا ترک شود. با توجه به مبانی توصیه‌گرایی آنچه در تعیین توصیه‌ها نقش دارد، آموزش است. بخشی از کارکرد اخلاقی تعیین معیارهای اخلاقی از طریق آموزش است و تنها راه آن شناخت الگوهایی است که آنها را توصیه می‌کنیم» (Hare, 1952, p. 134). هیر به‌طور غیرمستقیم، از سوپروینیس استفاده می‌کند و از راه تقویت یکی از مؤلفه‌های توصیه‌گرایی، سوپروینیس توصیفی را ارائه می‌دهد. اما مهم‌ترین استدلال از سوپروینیس در رد واقع گرایی اخلاقی توسط بلکبرن مطرح شده است.

از دیدگاه بلکبرن، گزاره‌های اخلاقی در عین حالی که بیان واقعیات است، جزء قضایای شناختی و معرفتی نیستند. بلکبرن به این نکته توجه می‌کند که راه پیوند با جهان

از طریق زبان است، حتی اگر واژگان و اوصاف اخلاقی، مانند درست و نادرست وجود نمی‌داشت باید برای ارتباط عاطفی با جهان، الفاظی، مانند هورای و آه را جعل می‌کردیم. «کار را با زبانی آغاز کنید که ادوات تعجبی، مانند هورا و آهای داشته باشد؛ اما محمولات اخلاقی، مانند درست و نادرست نداشته باشد. این زبان به ما امکان بیان طرز تلقی‌ها^۱ را می‌دهد. اما آنچه به آن نیاز داریم، ابزاری است برای عمل مهم اندیشه‌ورزانه و ارزش‌گذارانه که بتواند بیانگر دغدغه اصلاح، تضاد، لازمه و سازگاری طرز تلقی‌ها باشد. برای دستیابی به این ابزار می‌توانیم محمولی ابداع کنیم که برای طرز تلقی مورد نظر مناسب باشد» (Blackburn, 1984, p. 195)؛ بنابراین حتی اگر واقعیت اخلاقی وجود نداشته باشد، برای ارتباط زبانی، چنین واقعیتی باید جعل شود؛ اگرچه چنین واقعیتی قابل شناخت نباشد.

اولین استدلال بلکبرن در رد واقع‌گرایی از طریق ممنوعیت جهان‌های ترکیبی مطرح می‌شود. از نظر بلکبرن، «دو استدلال سوپروینینس و فقدان استلزام توأمان بر ممنوعیت چنین جهانی تأکید می‌کند؛ درحالی‌که واقع‌گرا نمی‌تواند ویژگی‌های اخلاقی را بر ویژگی‌های نااخلاقی سوپروین کند؛ چراکه از نظر واقع‌گرا ویژگی‌های اخلاقی واقعی و عینی و مستقل از اذهان افراد هستند و نگرش‌های فاعل اخلاقی در اوصاف اخلاقی نقشی ندارد؛ درحالی‌که برای تبیین ماهیت ممنوعیت جهان‌های ترکیبی به نگرش افراد محتاجیم. سوپروینینس با طرح گسیل ویژگی اخلاقی بر ویژگی‌های اخلاقی، بر تأیید اوصاف خوبی و بدی بر عمل خاصی در جهان‌های ممکن حکم می‌کند؛ چراکه چنین ارتباطی ضروری است. در مقابل، فقدان استلزام چنین ارتباطی را انکار می‌کند و اتصاف خوبی و بدی در جهان‌های ممکن دیگر را محتمل می‌داند؛ به‌نحوی‌که با حکم در جهان طبیعی مغایر باشد. ما از جهانی مختلط و مرکب برخوردار نیستیم که در آن جهان برخی چیزها هم G و هم F باشند و برخی چیزها G باشند؛ اما دارای ویژگی F نباشند» (Blackburn, 1993, p. 134). ممکن نیست ویژگی نادرستی





سرقت به دلیل ظالمانه بودن در این جهان، نادرست باشد؛ اما در جهانی دیگر، چنین نباشد؛ زیرا ارتباط میان این دو ضروری است. استدلال دوم بلکبرن از طریق صدق مفهومی است. از این منظر، هیچ توصیف طبیعت گرایانه خاصی به لحاظ مفهومی، مستلزم توصیف اخلاقی نیست صرفاً به این دلیل که استلزام میان ویژگی اخلاقی و ویژگی نااخلاقی از دیدگاه واقع گرایان به طور اعم و طبیعت گرایان به طور اخص منتفی است.

۵. تفکیک میان سوپروینینس تقلیلی، ضروری و Making

به لحاظ ویژگی های زیربنایی، سوپروینینس شامل موارد زیر است:

الف) اولین راهی که ممکن است ویژگی ای بر ویژگی یا ویژگی های پایه سوپروین شود، تقلیل پذیر بودن به ویژگی های پایه است. در این مورد، «یک ویژگی بر روی ویژگی های پایه تأثیر می گذارد؛ زیرا به فرض ویژگی M با آن ویژگی های پایه یکسان است یا کاملاً از آن تشکیل شده است. ممکن است صفت یا محمول اخلاقی خاصی بر ویژگی های پایه که مبتنی بر ویژگی های درونی است یا آنچه قابل تحویل بر ویژگی های پایه ای است عارض شود. در این حالت، به طور مثال صفت یا محمول M بر ویژگی های پایه عارض می شود؛ زیرا یا با آن ویژگی ها یکسان است و یا از این ویژگی ها تشکیل شده است» (Wielenberg, 2014, p. 9).

ب) ممکن است ویژگی اخلاقی M افزون بر یک ویژگی ضروری، بر یک امر نااخلاقی عارض شود. این دیدگاه توسط رابرت آدامز طرح شده است. مطابق با دیدگاه آدامز، «غایت و ارزش شناسی خوبی یا خیر اخلاقی شباهت به خداوند است و خدا مساوی و عین خوبی است و هر چیز خوب دیگری از آن جهت خوب است که شبیه خداست، و وظیفه هم یعنی دستور خدا» (Adams, 1999, pp. 33-36). ویلنبرگ با مثالی دیدگاه آدامز را تبیین می کند. او می گوید: «فرض کنید که فردی به نام سنت فرا نیسیس بی نهایت انسان خوبی است. از نظر آدامز، نیکویی سنت فرانسیس = شباهت پایدار سنت فرانسیس به طبیعت، ضروری الهی است. آدامز پیشنهاد می کند که

در این نوع موارد، سنت فرانسیس به دلیل ویژگی‌های طبیعی سنت فرانسیس، به طبیعت الهی شباهت دارد» (Wielenberg, 2014, p. 61). این ویژگی ضرورتاً از خوبی خود خدا ناشی شده؛ به گونه‌ای که به بنده خود نیز گسیل کرده است. در اینجا، یک ویژگی اخلاقی بر ویژگی نااخلاقی ضرورتاً عارض یا سوپروین شده است.

ج) اگر رابطه علی میان امور اخلاقی و نااخلاقی وجود داشته باشد، عروض نیز وجود دارد؛ بنابراین اگر امور نااخلاقی امور اخلاقی را می‌سازد و علت آن هستند، امور اخلاقی بر نااخلاقی سوپروین می‌شوند؛ به نحوی که امر اخلاقی نه قابل تقلیل به امر نااخلاقی است و نه با اضافه به امر ضروری سوپروین می‌شود، بلکه این ارتباط از سنخ وابستگی^۱ است. با توجه به تفسیر دی پال، «اگر به طور نمونه M به برخی از ویژگی‌های B وابستگی داشته باشد، پس M با B یکسان یا قابل تقلیل نیست یا به طور کامل توسط B ساخته نمی‌شود، بلکه مصداق B، مصداق M را توضیح می‌دهد. این نمونه B است که باعث می‌شود M نمونه‌سازی شود» (DePaul, 1987, p. 426). در این رابطه، M از روی B ساخته می‌شود،^۲ نه اینکه سوپروین شود. «سوپرویننس برخلاف Making یک رابطه کاملاً منطقی است. این رابطه بر اساس حالت هم‌پراکنشی^۳ است» (Schaffer, 2009, p. 364). همان‌طور که دو چیز می‌توانند بدون اینکه یکی باعث دیگری شود، با هم مرتبط شوند، دو ویژگی می‌توانند بدون اینکه یکی باعث مصداق شدن دیگری شود، با هم تفاوت داشته باشند. همان‌گونه که دی پال مثال می‌زند، سعادتمند بودن فی‌نفسه وظیفه اخلاقی نیست، مگر آنکه با فرمان خداوند همراه شود و یا اصطلاحاً تغییر همگام داشته باشد. با تأثیر فرمان خدا بر سعادت، سعادت اخلاق تبدیل به وظیفه می‌شود. «از این منظر، فرمان خدا بودن و سعادتمند بودن هر دو مستلزم وظیفه بودن اخلاقی است؛ اما فرمان خدا بودن اعمال را از نظر اخلاقی تبدیل به وظیفه می‌کند؛ در حالی که خود سعادتمند بودن

1. Dependent

2. Making

3. Modal covariation





وظیفه نیست» (DePaul, 1987, pp. 436-437). حتی اگر رابطه سوپرویننس را به مثابه یک رابطه علی- معلولی بدون رویکرد «ساختن» تعبیر کنیم، بازهم این یک رابطه این همانی و یا تقلیل نیست، بلکه همان گونه که اشاره شد، نوعی رابطه متقابل که تغییر یکی سبب تغییر دیگری می شود وجود دارد، تغییر همگام امر نااخلاقی با امر اخلاقی. از این جهت، رابطه امر اخلاقی با نااخلاقی مانند رابطه محیط با مساحت است. محیط با مساحت از راه «تغییر هم پراکنشی» ارتباط دارند و با هر گونه تغییر در محیط یعنی محدوده شکل هندسی، سطح یا مساحت آن تغییر می کند و بالعکس؛ نوعی رابطه بیرون با درون که با تغییر در ابعاد یکی، دیگری نیز دچار تغییر می شود. محیط محدوده مساحت را تعیین می کند و مساحت، سطح محیط. در عین حال، این رابطه نه قابل تقلیل است و نه این همان، بلکه ابعاد هریک تابع شرایط و فاکتورهای خاص خود و متفاوت از دیگری است. مشابه با این ارتباط، وابستگی و ساختن وجود دارد؛ از این رو ارتباط «ساختن» نوعی ارتباط قوی تر از رابطه علی است که همانند هم پراکنشی، امر اخلاقی را بر نااخلاقی سوپروین می کند؛ زیرا هر دو سوی تغییر بر یکدیگر تأثیر می گذارند و برخلاف رابطه علی فقط تأثیر یک سویه علت بر معلول است.

از نظر ویلنبرگ، «در حوزه ارزش و امور اخلاقی نیز بین ویژگی های ذاتی برخی چیزها و ارزش ذاتی آنها رابطه ساختن وجود دارد» (Wielenberg, 2014, p. 13). ویژگی های اخلاقی به دلیل ارزش ذاتی خود، بر ویژگی های نااخلاقی سوپروین می شوند، فقط به این دلیل که آنها ارزش ذاتی دارند و این ارزش ذاتی خود را به وسیله ساختن روی ویژگی های نااخلاقی انجام می دهند. پس ویلنبرگ باید به مثابه نوعی واقع گرایی هنجاری از مفهوم ساختن دفاع کند.

۶. ساختن به مثابه رئالیسم هنجاری

برخلاف وابستگی و رابطه علی میان امر اخلاقی و نااخلاقی، سوپرویننس مبتنی بر



ساختن است که در شکل کلی تر خود نوعی رابطه مبتنی بر هم‌پراکنشی است. ارزش اخلاقی در این رویکرد، از امر اخلاقی بر امر نااخلاقی مترتب یا عارض می‌شود؛ به گونه‌ای که امر اخلاقی را برمی‌سازد. اما امر اخلاقی حاوی چه عنصری است که این چنین می‌تواند بر امر نااخلاقی تأثیر بگذارد؟ به بیانی دیگر، چه واقعیتهای عنصر ارزش‌ساز در مقابل امر طبیعی است؟ از نظر ویلنبرگ، «ویژگی‌های هنجاری نه با ویژگی‌های غیرهنجاری یکسان هستند و نه توسط ویژگی‌های غیرهنجاری تشکیل می‌شوند؛ اما نمونه‌های اولی با نمونه‌های دومی در هم تنیده شده‌اند. این دیدگاه، رئالیسم هنجاری قوی است» (Wielenberg, 2014, p. 14). این حقایق فارغ از باورهای فاعل اخلاقی وجود دارند و مستقل از آن وجود دارند؛ اما در رئالیسم هنجاری قوی، این ویژگی‌ها حتی قابل تقلیل به باورهای سوژه نیست. «در رئالیسم هنجاری قوی، حقایق هنجاری، مستقل، عینی و غیر قابل تقلیلی وجود دارد که در تحقیقات هنجاری به جای آنکه آنها را ایجاد کنیم یا به وجود آوریم، کشف می‌کنیم» (Enoch, 2007, p. 21). این نوع ساختن به واسطه امر اخلاقی مبتنی بر ارزش ذاتی، حقایق اخلاقی است که قویاً وابسته به اوصاف واقع‌گرایانه عنصر اخلاقی است.

بنابراین این نوع رابطه واقع‌گرایانه مبتنی بر علیت نیست، بلکه همان‌گونه که ویلنبرگ ادعا می‌کند، نوعی پدیدار پدیده‌زاد^۱ است^۲ که هیچ تأثیر علی بر پدیده‌ها ندارد. پدیدارهای هم‌آیندی بر امور نااخلاقی سوپروین می‌شوند؛ اما بدون اثر علی؛ زیرا آثار علی مختص امور فیزیکی‌اند. با این حال، روش شناخت این پدیدارهای با پدیدارهای

1. epiphenomenal

۲. مطابق این دیدگاه، رویدادهای ذهنی ناشی از رویدادهای فیزیکی در مغز هستند؛ اما هیچ تأثیری بر رویدادهای فیزیکی ندارند (Robinson, 2023). ویلیام جیمز در نقد دیدگاه توماس هنری هاکسلی، واژه «epiphenomenalism» را به مثابه عنوانی برای نظریه فلسفی درباره ذهن وضع کرد (Walter, 2009). هاکسلی بر آن بود که رویدادهای ذهنی، معلول رویدادهای فیزیکی‌اند؛ اما خود هیچ نقش علی ندارند. چنانکه بخار-سوت، حاصل کارکرد موتور قطار است، اثری بر کارکرد موتور ندارد، رویدادهای ذهنی نیز معلول‌های مکانیزم‌های نوروفیزیولوژیک‌اند؛ ولی تأثیر علی بر آنها ندارند (Huxley, 1874, p. 240).



فیزیکی متمایز است. درک شناخت این گونه پدیدارها متضمن شناخت کیفیات^۱ است. کیفیات نیز بر امور فیزیکی، همچون امور نااخلاقی و طبیعی سوپروین می‌شوند؛ اما فاقد اثر علی هستند. همان گونه که بیان شد، فقط امور فیزیکی اثر علی دارند و امور غیرفیزیکی اثر علی ندارند. همان گونه که چالمرز بیان می‌کند: «کیفیات تجربه پدیداری یا تجربه آگاهانه، غیر قابل تقلیل به فرایندهای فیزیکی و منحصر به فرد هستند. این دیدگاه دوگانه‌انگاری طبیعت گرایانه است که بستر علی^۲ (تقلیل همه علل به علت فیزیکی)^۳ جهان را رد نمی‌کند. بستر علی به سادگی قادر به توضیح تجربه آگاهانه نیستند [...]». انکار ماتریالیسم انکار طبیعت گرایی نیست. یک دوگانگی طبیعت گرایانه دیدگاه ما را نسبت به جهان گسترش می‌دهد» (Chalmers, 1996, pp. 128&170)؛ از این رو نوعی طبیعت گرایی وجود دارد که برخلاف طبیعت گرایی فیزیکی که مبتنی بر بستر علی است، قادر به توجیه واقع گرایی هنجاری است؛ نوعی واقع گرایی طبیعت گرایانه غیر علی از سنخ کیفیات پدیداری که تجربه‌هایی از جنس آگاهی را تبیین می‌کند. ویلنبرگ نیز چنین تلقی‌ای از واقع گرایی هنجاری را می‌پذیرد و واقع گرایی را توجیه می‌کند: «درک من از رئالیسم هنجاری قوی، طبیعت گرایانه است تا جایی که دوگانگی طبیعت گرایانه چالمرز نیز این چنین است. من نیز مانند چالمرز وجود ویژگی‌های غیرفیزیکی را تأیید می‌کنم؛ اما بستر علی امر فیزیکی را رد نمی‌کنم، یا انکار نمی‌کنم که علوم فیزیکی در حوزه‌های خود کاملاً موفق هستند. اگر دوئالیست‌های طبیعت گرا می‌توانند بدون استناد به نیروهای تاریکی به کار خود ادامه دهند، پس واقع گرایان هنجاری قوی نیز می‌توانند» (Wielenberg, 2014, p. 15)؛ بنابراین ارزش‌های هنجارهای اخلاقی بر امر طبیعی یا غیراخلاقی با تقریر واقع گرایی طبیعت گرایانه و ایجاد رابطه ساختن سوپروین می‌شوند.

1. Qualia

2. Causal Closure

۳. بستر علی یکی از ویژگی‌های واقعیت فیزیکی است که تغییرات فیزیکی را می‌توان با قوانینی توضیح داد که آن را با دیگر تغییرات و شرایطی که به طور فیزیکی توصیف شده‌اند، مرتبط می‌سازد (Davidson, 1970, p. 222)؛ بنابراین مدعی است هر رویداد فیزیکی لزوماً تبیینی فیزیکی دارد.

۷. پاسخ به نقد مکی بر سوپروینینس

نکته‌ای که در این مسئله، مهم است، پاسخی است که از طریق ساختن به اشکال مکی داده می‌شود. از نظر مکی، «اینکه امور اخلاقی بر امور نااخلاقی مترتب یا عارض شود، عجیب است. چگونه یک امر ناطبیعی می‌تواند بر یک امر طبیعی مترتب شود؛ یعنی موصوف فعل من طبیعی و صفت ناطبیعی باشد» (Mackie, 1977, p. 41). اساساً این ارتباط میان امور اخلاقی و طبیعی عجیب و غریب^۱ است؛ برای مثال چه تفاوتی میان شکنجه یک انسان به لحاظ اعمال طبیعی جز سیلی زدن، مشت زدن و شلاق زدن وجود دارد؟ به عبارتی، چه عنصر غیرطبیعی (اخلاقی) در افعال طبیعی ما وجود دارد که آن را اخلاقی یا غیراخلاقی می‌سازد؟

پاسخ ویلنبرگ به استدلال مکی از طریق ساختن یا Making است. او می‌گوید: «دو گونه تفسیر از ساخته شدن وجود دارد: نخست به معنای زیربنایی^۲ که یک مفهوم متافیزیکی است که مطابق آن یک ساختار بر ساختار دیگر بنا می‌شود و یکی زمینه دیگری است. این مفهومی است که نظریه پرداز واقعیت (واقع گرا) به تبیین ادعاهای قابل قبولی درباره آن نیازمند است، مانند اینکه آیا نباید چیزی در مورد جهان وجود داشته باشد که به عنوان یک ویژگی مبنایی هستی شناختی قلمداد گردد؟ مفهوم زیربنایی یک مفهوم شهودی و طبیعی است و مصادیق بسیاری در امور طبیعی و غیر آن دارد؛ از این رو از نظر برخی، یک طبقه از واقعیات به طبقه دیگری بستگی دارد که مبنای آن است، مانند اینکه یک گزاره، گزاره دیگر را صادق می‌سازد» (Rosen, 2010, p. 109)، مانند گزاره‌های صدق ساز،^۳ گزاره‌ای که صادق است، فقط به این دلیل که در عالم خارج چیزی وجود دارد که صدق ساز این گزاره است. بین دو گزاره صادق و صدق ساز رابطه بنایی وجود دارد که نوعی رابطه متافیزیکی است، نه معرفت شناختی. اما از نظر ویلنبرگ، «اصطلاح زیربنایی به اندازه‌ای دارای ابهام است که می‌تواند بر روابط خاص تر دیگری،

1. Queerness

2. Grounding

3. Truth Maker





مانند این همانی، بر ساخت و جزء و کل نیز حمل شود» (Wielenberg, 2014, p. 18).

تفسیر دوم از ساختن به معنای علیت است و ویژگی‌های نااخلاقی علت ویژگی‌های اخلاقی است؛ اگرچه ممکن است این نوع از علیت منحصر در قوانین طبیعت باشد و این فرض درباره خصوصیات نااخلاقی که منشأ طبیعی ندارند صادق نیست و یا حتی ادعا شود که قوانین علی مبتنی بر احتمالات هستند، نه ضرورت. به علاوه در علیت تقدم و تأخر وجود دارد و علت همواره قدم وجودی بر معلول خود دارد؛ در حالی که علیت درباره ترتب ویژگی‌های اخلاقی بر ویژگی‌های نااخلاقی نمی‌تواند از جمله مصادیق چنین علیتی با این تفسیر باشد. علیتی که ویلنبرگ از آن دفاع می‌کند مطابق با تفسیر هیچ یک از موارد بالا نیست، بلکه علیتی است قوی که مبتنی بر تفسیری است که خدا باوران درباره رابطه دستورات الهی و امور واقع دارند. «در الهیات، بین اراده خدا و معلولی که به وجود می‌آید، یک رابطه Making و علی وجود دارد؛ اما این رابطه مانند هر رابطه علی دیگر نیست، بلکه سه خصوصیت دارد. ۱) خیلی از علیت‌ها بر اساس قانون طبیعت است؛ اما خیلی از قوانین طبیعی ضروری نیستند. این ضرورت نومولوژیک است و فقط در این جهان ضروری است، نه جهان‌های دیگر. ۲) امکانی نیستند، بلکه ضروری‌اند. ۳) رابطه بین علت و معلول زمانمند نیست. در این نگاه الهیاتی صرف، اراده خداوند معلول را به وجود می‌آورد. این علیت از سنخ علیت طبیعی نیست و نسبت علی اراده خداوند با معلولش بسیار قوی‌تر از چنین علیتی است؛ چرا که علیت طبیعی، خود نیز بروز و ظهور علیت خداوند است. از نظر خدا باوران، خواست یک امر توسط خداوند لزوماً به مفهوم علیت قوی - منجر به وجود آمدن آن شیء می‌شود. از نظر ویلنبرگ، Making بین امور طبیعی و اخلاقی از این جنس است؛ چون حقایق اخلاقی ضرورت متافیزیکی دارند، نه ضرورت نومولوژیک»^۱ (Wielenberg, 2014, p. 19).

۱. اگر ضرورت فقط به یک جهان یعنی جهان طبیعت اختصاص داشته باشد، نه در جهان‌های دیگر، این ضرورت نومولوژیک است. ضرورت نومولوژیک ضرورتی محدود در امور فیزیکی است و ویلنبرگ چنین پیوندی میان ارزش‌ها و امور طبیعی را رد می‌کند. و در مقابل، از ضرورت بر اساس ساختن دفاع می‌کند؛ زیرا این نوع ضرورت از ضرورت ناشی از علیت قوی‌تر است؛ زیرا ارزش‌ها و حقایق اخلاقی ضرورت متافیزیکی دارند و باید از ضرورت محدود و مبتنی بر طبیعت فراتر روند و در همه جهان‌های ممکن صادق باشند.

مطابق با این تفسیر از عروض امور اخلاقی بر امور نااخلاقی، آنچه سبب این ترتب می‌شود، ارتباط علی است که میان آنها وجود دارد؛ به‌طوری‌که اولی سبب به‌وجود آمدن و ساختن دومی است؛ بنابراین ارتباط ضروری میان امور ناطبیعی و امور طبیعی وجود دارد و مراد از چنین ضرورتی، نه ضرورت به معنای نومولوژیک یعنی ضرورتی مختص به عالم طبیعت بلکه ضرورتی است که در همهٔ عالم‌های ممکن نیز صادق باشد؛ زیرا حقایق اخلاقی از سنخ ضرورت متافیزیکی هستند و اگر ضرورت فقط در عالم طبیعت جاری باشد، ضرورت متافیزیکی برای اخلاق که سراسر عینی است، وجود نخواهد داشت؛ بنابراین میان عارض شدن و ساختن تمایز وجود دارد. عارض شدن صرفاً نوعی هم‌پراکنشی است؛ اما فاقد عنصر تبیینی دربارهٔ علت این هم‌پراکنشی است. به بیان دیگر، در تبیین عارض شدن به وسیلهٔ ساختن، امر اخلاقی شرط امر نااخلاقی است، نه شرط آن. هرچند این نوع تعبیر از علیت نیز مورد نقد واقع شده است، کوئو معتقد است: «ارتباط میان ویژگی‌های اخلاقی و نااخلاقی نمی‌تواند علی باشد؛ چراکه به لحاظ مفهومی امکان ندارد یک شیء ویژگی‌های صرفاً توصیفی داشته باشد؛ درحالی‌که ویژگی‌های اخلاقی چنین نیستند» (Cuneo, 2007, p. 91). در تلقی صدق مفهومی، سوپروینینس یک نسبت و ارتباط قانون‌وار بین ویژگی‌هایی است که یک ویژگی به نام F بر ویژگی دیگری به نام G سوپروین می‌شود و قانون صدقی وجود دارد که اگر پدیده‌ای دارای ویژگی G است، در این صورت از وصف اخلاقی F برخوردار است (Brink, 1989, p. 160)؛ بنابراین اگر خصوصیت نااخلاقی واحدی برای دو موقعیت اخلاقی وجود داشته باشد، هر دو موقعیت دارای ویژگی و اوصاف مشترک خواهند بود و به لحاظ مفهومی ضروری است که ویژگی یکسانی داشته باشند و تغییر در ویژگی اخلاقی منجر به تغییر در ویژگی نااخلاقی می‌شود. اگر صدق مفهومی سوپروینینس پذیرفته نشود، لازمهٔ آن این است که دو ویژگی نااخلاقی واحد، متصف به دو ویژگی اخلاقی متفاوت شود و این ممکن نیست، مگر اینکه به لحاظ معنایی در یکی از دو امر نااخلاقی و اخلاقی تصرف شود.





۸. چالش‌های پیش‌روی سوپروینینس

۸-۱. استدلال برابر سوپروینینس با توجه به مفاهیم پرمایه اخلاقی

مفاهیم پرمایه اخلاقی^۱ دربردارنده اطلاعات و گستره وسیع‌تری از مفاهیم کم‌مایه است؛ مفاهیمی، چون شجاعت، سخاوت، عادلانه و غیره، برابر مفاهیمی، مانند درستی و نادرستی، خوبی و بدی، باید و نباید. این مفاهیم با وجود دارا بودن اوصاف ترک و فعل، دربردارنده درجات و مفاهیم بیشتری از ترک و فعل است که در اخلاق کاربردی و معضلات اخلاقی راه‌حل‌های بیشتری به فاعل اخلاقی پیشنهاد می‌کند. شجاعت یک مفهوم اخلاقی و نوعی فضیلت است که البته در سیاق خاصی کاربرد دارد؛ بنابراین کسی که از صحنه نبرد فرار می‌کند، حتی اگر کار درست را انجام داده باشد، شجاع نیست. جاناتان دنسی به این معنا کار بست مفاهیم پرمایه اخلاقی را مخالف سوپروینینس اخلاقی می‌داند. او می‌گوید: «درست است که در شرایط یکسان میان واژگان کم‌مایه تفاوت اخلاقی تفاوتی وجود ندارد؛ اما گاهی واژگان پرمایه بهتر از واژگان کم‌مایه ویژگی‌های اخلاقی یک موقعیت را توضیح می‌دهند؛ اما این گونه نیز نیست که خصوصیات اخلاقی واژگان پرمایه همواره در مورد واژگان زیربنایی تبیین شوند» (Dancy, 1995, pp. 278-279)؛ اگرچه سوپروینینس مفاهیم پرمایه بر خصوصیات پایه به مراتب قابل قبول‌تر از سوپروینینس مفاهیم کم‌مایه است؛ «به طور مثال باور به اینکه دو جهان ممکن از هر لحاظ با یکدیگر یکسان هستند و یک عمل در یک جهان شجاعانه، و در جهان دیگر شجاعانه نباشد، بسیار دشوار است» (Mcpherson, 2019).

۸-۲. استدلال برابر اعتبار معرفتی سوپروینینس اخلاقی

از نظر جوزف راز، «سوپروینینس اخلاقی نه گزاره‌های مشخصی را ارائه می‌کند که

۱. مفاهیم پرمایه اخلاقی (Thick) برابر مفاهیم کم‌مایه (Thin) قرار دارد و اوصاف اخلاقی را توسعه می‌دهد؛ به گونه‌ای که فضایی، مانند عفت افزون بر دارا بودن ویژگی نفسانی که دربردارنده ویژگی شخصیتی درونی است، دربردارنده اوصاف اخلاقی، از جمله خوبی نیز هست؛ اما در مقابل، مفاهیم کم‌مایه اطلاعات اندکی از امور می‌دهند و فقط به خوبی یا بدی اوصاف اخلاقی اکتفا می‌کنند.

به ما اجازه می‌دهد خصوصیات اخلاقی واقعی را تبیین کند و نه تضمین می‌کند چنین تبیینی را بیاوریم» (Raz, 2000, p. 54). سوپروینینس اخلاقی کلی در خدمت تبیین دسته‌ای از سوپروینینس اخلاقی خاص است، واقعیاتی که ما آنها را می‌شناسیم. شاید این واقعیت‌ها خود تبیین‌کننده نباشند؛ اما انکار قابل فهم آنها دشوار است. مطابق آنچه از استدلال هیلز برداشت می‌شود: ما می‌توانیم دلیل سوپروینینس اخلاقی را تضعیف کنیم. هیلز این استدلال را تقویت می‌کند که اگر یک مورد بحث برانگیز و کم‌مخاطره را در نظر بگیریم - برای مثال اینکه آیا دروغ خاصی با انگیزه‌های خیرخواهانه مجاز است یا خیر - می‌توان تصور کرد که چنین دروغی مجاز یا غیرمجاز است. اما او پیشنهاد می‌کند اگر ما می‌توانیم آن را مجاز و غیرمجاز تصور کنیم، نشان داده‌ایم که می‌توانیم دو جهان ممکن اخلاقی ناسازگار را تصور کنیم.

۳-۸. استدلال برابر سوپروینینس اخلاقی متافیزیکی قوی

ما می‌توانیم مفهوم ضرورت هنجاری را مشخص و دسته‌بندی کنیم. ضرورت هنجاری روش مناسبی برای سوپروینینس اخلاقی است. وقتی برخی امکاناتی را در نظر می‌گیریم که نقض سوپروینینس اخلاقی قوی به شمار می‌آیند، احتمالاتی را در نظر می‌گیریم؛ جایی که قضاوت‌های عادی ما چندان قابل اعتماد نباشد. داوری ما دربارهٔ عدم امکان متافیزیکی با این واقعیت تبیین می‌شود که اگر چه از نظر متافیزیکی ممکن است، از لحاظ هنجاری ناممکن است. استدلال‌هایی برابر ضرورت متافیزیکی یا مفهومی سوپروینینس اخلاقی ارائه شده است، از جمله اینکه به نظر می‌رسد، اصول اخلاقی متناقض قابل تصور است و به‌طور کلی راهنمایی خوبی برای این احتمال، قابل تصور است. اما اگر فایده‌گرایان و وظیفه‌گرایان هر دو عمل را در دنیا‌های ممکن صادق بدانند، سوپروینینس اخلاقی ناکام می‌ماند. «فرض کنید من نمی‌توانم تعداد اتم‌های پلوتونیوم را به خاطر بیاورم؛ اما می‌دانم تعداد آن از اتم‌های پلوتونیوم کمتر است. اما ممکن نیست یک اتم پلوتونیوم صد اتم پروتون داشته باشد و برخی دیگر از اتم‌های پلوتونیوم یک صدوده پروتون داشته باشند، بلکه همهٔ آنها به یک اندازه اتم پروتون





دارند؛ بنابراین می‌توانم احتمال دهم که فایده‌گرایی صادق یا کاذب باشد؛ اما آنچه پذیرش آن دشوار است، این است که ممکن است جهان‌های ممکن وجود داشته باشد که صدق فایده‌گرایی در آنها متفاوت است» (Hattiangadi, 2018).

۴-۸. استدلال برابر ویژگی دیالکتیکی سوپروینینس اخلاقی

به نظر برخی فیلسوفان، میان طبیعت‌گرایی و سوپروینینس اخلاقی ملازمه وجود دارد و از این ملازمه، به دیالکتیک میان این دو تعبیر می‌شود؛ اگرچه از سوپروینینس به مثابه اصلی در جهت رد طبیعت‌گرایی استفاده شد. مطابق با این نوع ملازمه، ترتب ویژگی اخلاقی بر ویژگی نااخلاقی متضمن نوعی طبیعت‌گرایی است؛ زیرا میان عارض و معروض باید هم‌پراکنشی وجود داشته باشد. از نظر استروجن، «هیچ گزاره سوپروینینس اخلاقی به لحاظ دیالکتیکی معنادار نیست. دلایل پذیرش سوپروینینس اخلاقی همان دلایل پذیرش طبیعت‌گرایی است. از این منظر، میان رد طبیعت‌گرایی و سوپروینینس اخلاقی ملازمه وجود دارد» (sturgeon, 2009, pp. 61-67).

اما همان‌گونه که بیان شد، علیت هم‌آیندی برخلاف علیت فیزیکی این ملازمه را رد می‌کند.

نتیجه‌گیری

تفسیرها از سوپروینینس سبب شده است تا طبیعت‌گرایان و ناطیعت‌گرایان، هریک برای تثبیت ادعای خود به آن استناد کنند؛ از این‌رو از یک سو، ویلنبرگ باید از ناطیعت‌گرایی دفاع کند و از سویی دیگر، از واقع‌گرایی؛ بنابراین باید نظریه خطای مکی را در دفاع از سوپروینینس رد کند و از سویی، از واقعیت‌هنجاری به شکل دیگری دفاع کند. رئالیسم هنجاری ویلنبرگ مبتنی بر کیفیاتی است که می‌تواند آگاهی فاعل اخلاقی را نیز توجه کند. نوعی اثر غیرعلی هم‌آیندی که مختص پدیدارهای غیرفیزیکی و مبتنی بر پدیدارها و تجربه‌های آگاهی است. در این نوع علیت غیرفیزیکی، امر هنجاری بر امر طبیعی سوپروین می‌شود؛ اما به شکل ناطیعت‌گرایانه؛

یعنی علتی که در طبیعت یافت نمی‌شود. این بخشی از فرایند رئالیسم هنجاری است که با مفهوم «ساختن» کامل می‌شود و واقعیت اخلاقی بر واقعیت طبیعی بر ساخته می‌شود. اما این ویژگی‌ها لزوماً ویژگی‌هایی نیستند که دارای زیربنای مشترک‌اند، بلکه ویژگی‌های زیربنایی مبهم‌اند و بر هر ویژگی‌ای حتی ویژگی طبیعی عارض می‌شوند؛ زیرا ممکن است این ویژگی در همه جهان‌های ممکن، ضروری نباشد. پس باید نوعی ویژگی وجود داشته باشد که در هر جهان ممکن ضروری باشد، مشابه ضرورت در دیدگاه متکلمان و الهی‌دانان که اراده خداوند را ضروری تلقی می‌کنند؛ نوعی علت که قوی‌تر از علت طبیعی است؛ اما در سطح دیگری از رابطه قرار دارد؛ بنابراین سوپروینینس نوعی ارتباط واقعیت هنجاری است با امر طبیعی که نه فقط نوعی عروض یا ترتب را توجیه می‌کند، بلکه می‌تواند از دیدگاه واقع‌گرایانه اخلاقی دفاع کند و همچنین شکاف میان باید و هست را نیز برطرف کند.



فهرست منابع

- محمدی منفرد، بهروز. (۱۳۹۸). بررسی و نقد استدلال سایمون بلکبرن از طریق سوپروینینس در نفی اوصاف اخلاقی. فصلنامه تأملات فلسفی دانشگاه زنجان، ۹ (۲۳)، صص ۳۲۷-۳۵۴.
- Adams, Robert. (1999). *Finite and Infinite Goods*. Oxford: Oxford University Press.
- Brink, David. (1989). *Moral Realism and the foundation of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blackburn, Simon. (1993). *Essays in Quasi-realism*. New York: Oxford University press.
- Blackburn, Simon. (1984). *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, David. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Cuneo, Terence. (2007). *The Normative Web*. Oxford: Oxford University Press.
- Dancy, Jonathan. (1995). In Defense of Thick Concepts. *Midwest Studies in Philosophy*, 20(1), pp. 263-279.
- Davidson, D. (1970). Mental Events. In Foster, Lawrence, Swanson, Joe William, *Experience and Theory* (pp. 79-101). London: Humanities Press.
- DePaul, Michael R. (1987). Supervenience and Moral Dependence. In *International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* (Vol. 51, No. 3, pp. 425-439).
- Enoch, David (2007) *An outline of an argument for robust metanormative realism*. Clarendon Press.
- Hare, R.M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Hattiangadi, Anandi. (2018). *Moral Supervenience*. Canadian journal of philosophy press.



نظر
صدر

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

- Huxley, T. H. (1874). On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History. *The Fortnightly Review*, 16, pp. 555-580.
- Mackie, J.L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.
- McLaughlin, Brian, & Bennett, Karen. (2018). *supervenience*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Retrieved 2005, Jul. 25, from <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience>.
- McPherson, Tristram. (2019). Supervenience in Ethics. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Retrieved 2015, Oct. 7; [substantive revision Tue] Retrieved 2015, Oct. 22, from [http://plato.stanford.edu/entries/supervenience in Ethics](http://plato.stanford.edu/entries/supervenience%20in%20Ethics).
- Miller, A. (2003). *An Introduction to Contemporary Meta Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, Joseph. (2000). The Truth in Particularism. *Moral Particularism* (Brad Hooker & Margaret Olivia Little, Eds.) Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, William. (2023). Epiphenomenalism. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Rosen, Gideon. (2010). Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction. *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*. (Robert Hale & Aviv Hoffman, Eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism*. Oxford: Oxford University.
- Sidgwick, Henry. (1907). *The Methods of Ethics*. London: Macmillan Press.
- Sturgeon, Nicholas. (2009). Doubts about the Supervenience of the Evaluative. *Oxford Studies in Metaethics* (Russ Shafer-Landau, ed., Vol. 4). Oxford: Oxford University Press.
- Walter, S. (2008). The Supervenience Argument, Overdetermination, and Causal Drainage: Assessing Kim's Master Argument. *Philosophical Psychology*, 21, pp. 673-96.
- Wielenberg, Eei, J. (2014). *Robust Ethics*. Oxford: Oxford University Press.



References

- Adams, R. (1999). *Finite and Infinite Goods*. Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, S. (1984). *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, S. (1993). *Essays in Quasi-realism*. New York: Oxford University Press.
- Brink, D. (1989). *Moral Realism and the foundation of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Cuneo, T. (2007). *The Normative Web*. Oxford: Oxford University Press.
- Dancy, Jonathan. (1995). In Defense of Thick Concepts. *Midwest Studies in Philosophy*, 20(1), pp. 263-279.
- Davidson, D. (1970). Mental Events. In *Foster, Lawrence, Swanson, Joe William, Experience and Theory* (pp. 79-101). London: Humanities Press.
- DePaul, M. R. (1987). Supervenience and Moral Dependence. In *International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* (Vol. 51, No. 3, pp. 425-439).
- Enoch, D. (2007). *An outline of an argument for robust metanormative realism*. Clarendon Press.
- Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Hattiangadi, A. (2018). Moral Supervenience. *Canadian Journal of Philosophy*, 48(3-4), pp. 592-615.
- Huxley, T. H. (1874) On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History. *The Fortnightly Review*, n.s. 16: 555-580. Reprinted in *Method and Results*.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.
- McLaughlin, B. & Bennett, K. (2018). Supervenience. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Retrieved 2005, Jul. 25, from <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience>.



نظر:

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

- Mcpherson, T. (2019). Supervenience in Ethics. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Retrieved 2015, Oct. 7; [substantive revision Tue] Retrieved 2015, Oct. 22, from <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience-ethics>.
- Miller, A. (2003). *An Introduction to Contemporary Meta Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Mohammadi Monfared, B. (2019). An examination and critique of Simon Blackburn's argument from supervenience against moral properties. *Philosophical meditations (University of Zanjan)*, 9(23), pp. 327-354. [In Persian]
- Raz, J. (2000). The Truth in Particularism. In B. Hooker & M. Olivia Little (Eds.), *Moral Particularism* (Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, W. (2023). Epiphenomenalism. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Rosen, G. (2010). Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction. In R. Hale & A. Hoffman (Eds.), *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Shafer-Landau, R. (2003). *Moral Realism*. Oxford: Oxford University.
- Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics*. London: Macmillan Press.
- Sturgeon, N. (2009). Doubts about the Supervenience of the Evaluative. In R. Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics* (Vol. 4). Oxford: Oxford University Press.
- Walter, S. (2008). The Supervenience Argument, Overdetermination, and Causal Drainage: Assessing Kim's Master Argument. *Philosophical Psychology*, (21), pp. 673-96.
- Wielenberg, Eei, J. (2014). *Robust Ethics*. Oxford: Oxford University Press.



The Concept of Deontologism in Plantinga's Epistemology¹

Fahimeh Khoshnevisan² 

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

Email: khoshnevisan.philo.reli@student.pnu.ac.ir



Abstract

The main question of this article is Plantinga's claim to have resolved the problem of traditional epistemology, analyzed through a descriptive-analytical approach. The aim is to demonstrate the inaccuracy of Plantinga's claim regarding the concept of deontologism in epistemology. In his epistemology, Plantinga attempts to resolve the challenges of contemporary epistemology by eliminating the components of duty and internalism. He traces his analysis of justification and internalism back to the deontological theories of Descartes and Locke, who defined the justification of beliefs in terms of duty and obligation. Although Plantinga criticizes internalist epistemology and the element of duty, his critique of deontologism does not amount to a denial of epistemic obligation. Rather, he rejects the confinement of epistemic duty to the framework of evidentialism. In fact, the core of his warrant theory remains compatible with a different form of deontologism. Moreover, his view that belief does not require evidence or argument is framed within a normative

1. **Cite this article:** Khoshnevisan, Fahimeh. (2024). The Concept of Deontologism in Plantinga's Epistemology. *Naqd va Nazar Quarterly*, 29(116), pp. 176-203. Doi:10.22081/jpt.2024.69787.2147.

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

▣ **Received:** 2024/08/29 • **Revised:** 2024/11/15 • **Accepted:** 2024/12/21 • **Online Publication:** 2025/03/02

© The Authors



interpretation of justification. His foundational beliefs emerge from a deontological understanding of justification. However, Plantinga does not specify criteria for the content of basic beliefs; instead, he defines their foundational status in terms of not violating epistemic duties. Thus, he remains bound to the fulfillment of epistemic obligations. The implications of this perspective include the possibility that his position could lead back to internalism—ironically, the very problem that Plantinga sought to overcome ultimately confronts him in his own theory.

Keywords

Plantinga, deontologism, basic belief, warrant.



مفهوم وظیفه گرایی در معرفت شناسی پلاتینگا^۱

فهیمة خوشنویسان^۲ 

۲. دکتری تخصصی فلسفه دین، دانشکده الهیات علوم اسلامی، دانشگاه پیام نور مرکز تحصیلات تکمیلی تهران، تهران، ایران.

Email: khoshnvisan.philo.reli@student.pnu.ac.ir



چکیده

بحث و مسئله اصلی مقاله، ادعای پلاتینگا درباره حل معضل معرفت شناسی سستی است که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. هدف مقاله نشان دادن ادعای نادرست پلاتینگا درباره مفهوم وظیفه گرایی در معرفت شناسی است. پلاتینگا در معرفت شناسی کوشیده است با حذف مؤلفه وظیفه و درون گرایی، معضل معرفت شناسی معاصر را حل کند. وی تحلیل خود از توجیه و درون گرایی را نشئت گرفته از نظریه وظیفه گرایانه دکارت و لاک در معرفت شناسی می داند. در نزد دکارت و لاک، موجه بودن باورها با وظیفه و الزام تعریف پذیر است. اگرچه پلاتینگا به نظریه های معرفت شناسی درون گرایانه و عنصر وظیفه انتقاد می کند، نقد او به وظیفه گرایی به معنای نفی تکلیف معرفتی نیست، بلکه او وظیفه معرفتی را در دایره محدود قرینه گرایان نمی گنجاند. محتوای نظریه ضمانت پلاتینگا با نوعی دیگر از وظیفه گرایی جمع شدنی است. افزون بر این، بی نیاز بودن به دلیل و برهان در دیدگاه او، در چارچوب برداشت هنجاری از توجیه است. باورهای پایه حاصل نگاه وظیفه گرایانه وی از توجیه است. پلاتینگا معیاری درباره محتوای باورهای پایه تعیین نمی کند و پایه بودن را تخطی نکردن از وظایف معرفتی می داند. بدین ترتیب، او همچنان در بند انجام وظایف و تکالیف معرفتی است؛ بنابراین نتیجه به دست آمده از این نوع نگرش و دیدگاه، لوازمی دارد، از جمله اینکه می تواند به درون گرایی منجر شود. درواقع همان مشکلی که پلاتینگا منتقد آن بود، خود، با همان مواجه شد.

کلیدواژه ها

پلاتینگا، وظیفه گرایی، باور پایه، ضمانت.

۱. **استناد به این مقاله:** خوشنویسان، فهیمة. (۱۴۰۳). مفهوم وظیفه گرایی در معرفت شناسی پلاتینگا. نقد و نظر،

Doi: 10.22081/jpt.2024.69787.2147

۲۹(۱۱۶)، صص ۱۷۶-۲۰۳.

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۸ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۲۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

© The Authors



مقدمه

نظریه‌های معرفت‌شناختی به نظریه‌های وظیفه‌گرا و ناوظیفه‌گرا دسته‌بندی می‌شوند. نظریه‌های وظیفه‌گرا در مرحله پذیرش و شکل‌گیری باور، الزام‌ها و وظایف معرفتی را دنبال می‌کنند تا فاعل شناسا بتواند با توجه به الزام‌ها، باور صادق تولید کند. نظریه‌های ناوظیفه‌گرا در مراحل شکل‌گیری و پذیرش باور برای فاعل شناسا، الزام و وظایف معرفتی تعیین نمی‌کنند و فاعل شناسا ملزم به رعایت قواعد خاصی برای دستیابی به باور صادق نخواهد بود. دیدگاه وظیفه‌گرایی درباره باور، به معنای تأیید اصل وجود تکالیف و وظایف درباره باور است.

نظریه معرفت‌شناسی براساس نگرش توجیه، به درون‌گرایی و برون‌گرایی دسته‌بندی می‌شود. معرفت متشکل از سه مؤلفه باور، صادق و موجه بودن است. اما عنصر توجیه از میان این سه مؤلفه، محل اختلاف نظریه‌های معرفت‌شناسی سنتی و معاصر است. غالب نظریه‌های سنتی معرفت در زمره نظریه‌های درون‌گرایانه جای می‌گیرند. به نظر پلانتینگا، دکارت و لاک، هم سرچشمه و منبع درون‌گرایی و هم منشأ و خاستگاه مبناگرایی سنتی شمرده می‌شوند. درون‌گرایی، لازمه نوعی از تفکر است که پلانتینگا آن را وظیفه‌شناسی معرفتی تلقی می‌کند. نوع دیدگاه وظیفه‌شناختی از توجیه، درون‌گرایی معرفتی را هموار می‌کند. منظور از درونی بودن این است که فرد آگاه، نوعی دسترسی معرفتی به عوامل و زمینه‌های ضمانت دارد. در مقابل آن، برون‌گرایی معرفتی قرار دارد. در برون‌گرایی، آگاهی از عوامل زمینه‌ساز باور برای شخص، الزامی نیست. باور می‌تواند دارای ضمانت باشد؛ اما فرد از عوامل زمینه‌ساز باور آگاه نباشد.

پلانتینگا برای دچارنشدن به درون‌گرایی سنتی، افزون بر حذف مؤلفه وظیفه، تلاش کرد برای به‌دست آوردن باورهای پایه، به روش استقرایی روی آورد. نقد او به وظیفه‌گرایی، به معنای نفی تکلیف معرفتی نیست، بلکه او وظیفه معرفتی را در دایره محدود قرینه‌گرایان نمی‌گنجانند، بلکه مقصود او این است که دایره معرفت و شناخت





انسان از دایره باورهای موجه مبتنی بر قراین قرینه گرایان، گسترده تر است. او دو موضع را پیش می گیرد: در موضع اول، وظیفه گرایی با روش مبنای گرایانه را مجاز نمی داند. موضع دوم، مربوط به وظیفه گرایی و نقش اراده در باور به محتوای نظریه ضمانت است و سپس تبیین باورهای پایه با نظر به تکلیف و وظیفه معرفتی. او در شرایط ضمانت که شامل عملکرد قوای معرفتی، محیط مناسب و مؤدی به صدق بودن باورهاست، وظیفه گرایانه عمل کرده است؛ هرچند که او از اینکه معرفت شناسی خود را وظیفه گرایانه بداند، پرهیز می کند. پایه بودن باور به خداوند که از شالوده های معرفت شناسی دینی پلانتینگاست، حاصل نگاه هنجاری وی از توجیه است. باورهای دینی، هم به لحاظ معرفتی و هم به لحاظ وظیفه شناختی واقعاً پایه هستند.

نگارنده در این مقاله، برای نشان دادن سیر مفهوم وظیفه گرایی در معرفت شناسی پلانتینگا، ابتدا به تقریر مدعای پلانتینگا می پردازد، سپس موضع او را در باور به وجود خداوند و نظریه ضمانت بیان می کند و در نهایت به انتقادات در قالب تعارض ها در دستگاه معرفت شناسی او می پردازد تا در مجموع بتواند دیدگاه پلانتینگا درباره وظیفه گرایی را به درستی ارزیابی کند.

تاکنون یک کتاب توسط مبینی (۱۳۹۴)، و مقالات پرشماری درباره معرفت شناسی پلانتینگا، مانند کمال آبادی (۱۴۰۱) و مبینی (۱۳۸۷) نوشته شده است. در این کتاب و مقالات، به تبیین و تحلیل و نقد در حوزه معرفت شناسی پلانتینگا پرداخته شده است؛ اما به تغییر موضع پلانتینگا در معرفت شناسی توجهی نشده است.

۱. تقریر مدعای آلون پلانتینگا

پلانتینگا مخالف تأثیر وظیفه بر باور، با روش مبنای گرایانه است. موضع روشن او رد و انکار وظیفه گرایی است؛ زیرا آن را سبب بروز معضل گتیه می داند. پلانتینگا بیان می کند وظیفه شناسی ای که در موجه بودن باورها مورد نظر دکارت و لاک است، ناچار به درون گرایی می انجامد. سه مفهوم توجیه، وظیفه شناسی و درون گرایی با هم در ارتباط هستند. اشکال این دیدگاه ها در این است که ضمانت را با انجام وظیفه معرفتی یکی

دانسته‌اند و از این رو به درون‌گرایی سوق داده شده‌اند؛ بنابراین باید از درون‌گرایی دست بکشیم و دیدگاهی برون‌گرایانه اتخاذ کنیم.

۱-۱. نقد مبنای سستی

قدیمی‌ترین دیدگاه در باب ساختار توجیه، نظریه مبنای است و فیلسوفانی، از جمله افلاطون، ارسطو، توماس آکویناس تا بیش از دوران معاصر به آن قائل بودند. بر طبق آن، باورهای موجه ما در دو دسته باورهای پایه و غیرپایه قرار می‌گیرد. باور پایه باوری که توجیه خود را از باور دیگری اخذ نکرده باشد و باور غیرپایه باوری که توجیه خود را از باور یا باورهای دیگر اخذ کرده باشد و در نهایت به باور یا باورهای پایه پایان می‌یابد (کشفی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵). مبنایگرایان باورهای پایه را به دو دسته باورهای بدیهی و باورهای مربوط به ادراک حسی دسته‌بندی می‌کردند. مبنایگرایان به وجود باورهای پایه و منتهی شدن هر سلسه توجیه به باورهای پایه قائل هستند. بهترین تبیین آنها مبتنی بر این امر است که باوری پایه است که خطاناپذیر باشد و همچنین توجیه باورهای غیرپایه از طریق استنتاج باورهای پایه انجام گیرد (پلاتینگا، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰).

به اعتقاد پلاتینگا، معیار مبنایگرایی کلاسیک برای توجیه باورها کافی نیست. او با طرح دیدگاه خود نشان داد که دایره باورهای پایه ما بسیار گسترده‌تر از باورهای مورد نظر مبنایگرایان است. باورهای ناظر به خودمان، باورهای مبتنی بر حافظه، باورهای ناظر به اشخاص دیگر، باورهای مبتنی بر ادراک حسی، باورهای پیشینی و باورهای مبتنی بر استقرا در صورتی که دارای ضمانت باشند، علم تلقی می‌شوند (plantinga, 1993, p. 24).

از دیدگاه پلاتینگا دو انتقاد اساسی به معیار مبنایگرایی کلاسیک مطرح می‌شود:

الف) پلاتینگا ابتدا مشکل خودارجاعی را مطرح می‌کند و می‌گوید: اگر معیارهای مورد پذیرش این قضیه را در مورد خودش به کار ببندیم، آن را موجه نمی‌دانیم؛ زیرا بدیهی اولی، بدیهی حسی و خطاناپذیر نیست. از یک سو، بدیهی، حسی نیست و از سوی دیگر، خطاناپذیر نیست؛ زیرا از حالات ذهنی خودمان خبر نمی‌دهیم؛ اما ممکن است گفته شود ما برخی شواهد شهودی به سود این قضیه به دست آورده‌ایم و از این رو





می‌توان آن را بدیهی اولی بدانیم؛ اما پلانتینگا می‌گوید: این شواهد به اندازه‌ای نیستند که این قضیه را بدیهی بنامیم و یک قضیه در صورتی بدیهی اولی است که شخصی دارای دستگاه معرفتی سالم، هنگامی که آن را فهمید، به درستی آن پی ببرد؛ درحالی که قضیه ذکرشده این گونه نیست؛ یعنی ممکن است کسی آن را بفهمد، اما به درستی آن پی نبرد؛ همچنین موجه بودن این قضیه براساس معیاری که خودش ارائه می‌دهد، این است که به شکل صحیح مبتنی بر قضایای دیگر باشد. به عبارت دیگر، باید براساس استدلال قیاسی یا استقرایی یا احتمالات، بهترین تبیین موجود را ارائه داد. پلانتینگا می‌گوید: تا آنجا که ما می‌دانیم، مبنایگرایان کلاسیک تا به حال، چنین استدلال‌هایی را ارائه نداده‌اند؛ از این رو باید گفت که مبنایگرایان کلاسیک در پذیرش این قضیه به وظیفه معرفتی خویش پایبند نبوده‌اند (plantinga, 2000, pp. 76-77).

ب) از آنجا که مبنایگروی کلاسیک باورهای پایه را در گزاره‌های بدیهی (حسی و عقلی) و خطاناپذیر منحصر کرده است، از این جهت، با پذیرش آن، باید از خیلی باورهایی که ما آنها را به صورت پایه دریافت کرده‌ایم و خودمان را در دریافت این باورها مجاز می‌دانیم و معتقدیم که روند طبیعی دستگاه معرفتی ما سبب پذیرش این گونه باورها شده است، دست بکشیم، از جمله این باورها، باورهای ما درباره حوادث گذشته یا باورهایی که درباره احساس و عواطف اشخاص دیگر داریم؛ با اینکه نه بدیهی اولی یا حسی هستند و نه جزء قضایای خطاناپذیرند و نه با برهان و دلیل اثبات کرده‌ایم؛ ولی در عین حال، ما آنها را باورهای پایه به شمار می‌آوریم. پس یا باید از عقاید خود دست بکشیم و پذیرش آنها را برخلاف وظیفه معرفتی خود بدانیم یا معیار مبنایگروی کلاسیک را نپذیریم (plantinga, 2000, pp. 76-77).

ما در بیشتر باورهای روزمره، برخلاف وظیفه معرفتی عمل می‌کنیم؛ اما نمی‌توان گفت ما در این باورها، وظایف خود را نقض کرده‌ایم؛ زیرا بر طبق معیار مبنایگرایی عمل کردن وظیفه نیست، و چنانچه عملی وظیفه تلقی نشود نمی‌توان گفت به واسطه انجام‌ندادن آن، از وظیفه خود تخطی کرده‌ایم (bonjour, 1978, pp. 1-13).

پلانتینگا بیان می‌کند: من هرچه تأمل می‌کنم که پذیرش معیار مبنایگروی کلاسیک را

جزء وظیفه خود بدانم و از باورهایی که به منزله پایه پذیرفتم دست بکشم، راهی پیدا نمی‌کنم، جز اینکه معیار مبنای گروهی کلاسیک را خطا اعلام کنم؛ بنابراین پلانینگ مبنای گروهی کلاسیک را غیر قابل دفاع و حتی ناسازگار با معیار ارائه شده در توجیه و معقولیت آن می‌داند (مبینی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰).

۲-۱. رد وظیفه‌گرایی

از نظر پلانینگ، درون‌گرایی بدین معناست که فرد آگاه یا عالم، دسترسی معرفتی به عوامل و زمینه‌های ضمانت دارد. در مقابل آن، برون‌گرایی معرفتی قرار دارد. در برون‌گرایی، آگاهی از عوامل زمینه‌ساز باور، برای شخص، الزامی نیست. باور می‌تواند دارای ضمانت باشد؛ اما فرد از عوامل زمینه‌ساز باور آگاه نباشد. پلانینگ درون‌گرایی را لازمه نوعی تفکر می‌داند که با وظیفه‌شناختی معرفتی گره خورده است. از نظر او، نوعی تلقی وظیفه‌شناختی از توجیه داشتن، قول به درون‌گرایی معرفتی را هموار می‌کند. از نظر پلانینگ، دکارت و لاک سرچشمه و منبع درون‌گرایی و خاستگاه مبنای‌گرایی شمرده می‌شوند. پلانینگ شباهت مبنای‌گرایی، نظیر دکارت و لاک را در این می‌داند که ما در اعتقادورزیدن نیز همانند عمل کردن، تکلیف و وظیفه‌ای را متحمل می‌شویم. به عبارت دیگر، روش‌های درست و نادرست برای اعتقادورزیدن وجود دارد و ما به لحاظ اخلاقی، موظفیم که درست اعتقاد بورزیم، و درست اعتقادورزیدن به این معناست که مطمئن شویم قضیه‌ای غیر یقینی را به عنوان قضیه‌ای پایه قبول نکرده‌ایم و نیز همواره قضایای غیر یقینی را بر مبنای قضایای یقینی پذیرفته‌ایم (plantinga, 1993, pp. 15-25).

از نظر دکارت و لاک، مفهوم وظیفه و تکلیف در امر معرفت، نقش بسزایی دارد. دکارت علت خطا را سوءاستفاده از اختیار می‌داند که باعث می‌شود شخص گناهکار سرزنش شود. برای پرهیز از چنین خطایی، آنچه تجویز می‌شود، عمل به وظیفه معرفتی است. این وظیفه این است که به تصدیق یک گزاره اقدام نکنم، مگر اینکه آن را با روشنی و تمایز دریابم. باورهایی برای من موجه هستند که در پذیرفتن آنها، هیچ وظیفه معرفتی نقض نشده باشد؛ بنابراین موجه بودن یعنی نقض نکردن وظیفه معرفتی. در نزد





لاک، تکلیف و وظیفه در باب باورهاست. از نظر او، شما موظف هستید باورهایتان را براساس دلایل مناسب، سامان دهید و آن دلایل باید متشکل از قضایایی باشد که برای شما یقینی است. با این توصیفات، پلانتینگا بیان می‌کند که وظیفه‌شناسی‌ای که در مواجهه‌بودن باورها، مورد نظر دکارت و لاک است، ناچار به درون‌گرایی می‌انجامد. سه مفهوم توجه، وظیفه‌شناسی و درون‌گرایی با هم در ارتباط هستند. اشکال این دیدگاه‌ها در این است که ضمانت را با انجام وظیفه معرفتی یکی دانسته‌اند و از این رو به درون‌گرایی سوق داده شده‌اند؛ بنابراین باید از درون‌گرایی دست بکشیم و دیدگاهی برون‌گرایانه اتخاذ کنیم (عظیمی دخت شورکی، ۱۳۹۴، ص ۴۴).

۳-۱. برون‌گرایی و ضمانت

معرفت‌شناسی پلانتینگا در قالب نظریه تضمین و در پاسخ به اعتراضات گتیه مطرح شد. پلانتینگا از نظریه‌های رایج درباره معرفت از باور صادق موجه به ضمانت‌بخش بودن معرفت اشاره می‌کند. او تضمین را جایگزین توجه می‌کند و با رویکردی برون‌گرایانه از مسئله «توجه» به «تضمین» تغییر عقیده می‌دهد و معرفت را «باور صادق تضمین‌شده» می‌داند. پلانتینگا اصل وظایف عقلانی را رد نمی‌کند و از این رو مسئله توجه را قبول دارد. توجه در دیدگاه او، دارای باری وظیفه‌شناختی است و معنای آن، عمل به وظایف معرفتی است. توجه به معنای این نیست که مطابق معیار مبناگرایی کلاسیک عمل کنیم؛ زیرا او عمل به این معیار را به منزله وظیفه معرفتی قبول ندارد. هرچند توجه را به معنای وظیفه‌شناختی آن می‌پذیرد، آن را به مثابه شرط کافی یا لازم ضمانت قبول نمی‌کند؛ برای مثال شخصی دچار نوعی بیماری است که دستگاه معرفتی‌اش درست عمل نمی‌کند. او برای کسب باورهای صادق تلاش می‌کند و همه وظایفش را برای کسب این گونه باورها انجام می‌دهد؛ بنابراین باورهایی که او از این طریق به دست می‌آورد، موجه هستند؛ به این معنا که او برای کسب این باورها، خلاف وظیفه عمل نکرده است. به علاوه، این گونه باورهای او از ضمانت صادقی برخوردار نیستند؛ زیرا دستگاه معرفتی او بدون آنکه او مقصر باشد، ناقص است؛ بنابراین از آن جهت که او



وظایفش را انجام داده است، موجه می‌باشد؛ ولی از آن جهت که دستگاه معرفتی‌اش خراب است، باورهایش ضمانت ندارند. پلانتینگا شرط لازم معرفت را تضمین باور بیان می‌کند و توجیه به معنای ذکر شده را نمی‌پذیرد؛ بنابراین لازمه انجام وظیفه، ضمانت معرفتی باور نیست. توجیه وظیفه‌گرایانه شرط لازم ضمانت نیست. توجیه برای ضمانت، نه لازم و نه کافی است (مبینی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۲).

پلانتینگا برای تبیین تضمین، از ساختار معرفتی خود شخص شروع می‌کند. او با طرح نظریه کارکرد صحیح، راه وصول به باورهای صادق را ارائه می‌دهد و توجیه خود را به قوای معرفتی و ویژگی‌های فاعل شناسا معطوف می‌کند. این مؤلفه‌ها اگرچه بیرون از ساختار معرفت هستند، در تولید باور صادق مؤثرند. از دیدگاه پلانتینگا، ضمانت یک باور با چهار شرط محقق می‌شود: صحت عمل قوای معرفتی، صحت کار، محیط مناسب، داشتن هدف و برنامه. قوای معرفتی ما عملکرد صحیحی داشته باشند؛ همچنین در محیط معرفتی که برای آن محیط، طرح‌ریزی شده‌اند، دارای کارکرد صحیحی باشند و این طراحی، طراحی صحیح و نیکویی باشد؛ به‌طوری که احتمال صدق باورهای تولیدشده به وسیله این قوا، در حد بالایی باشد (plantinga, 1997, p. 384).

۴-۱. دیدگاه پلانتینگا در نظریه ضمانت

جایگاه وظیفه و اراده را در نظریه پلانتینگا در دو موضع می‌توان بیان کرد: (۱) دیدگاه او درباره وظیفه و نسبت آن با اراده؛ (۲) نقش وظیفه در محتوای نظریه ضمانت. پلانتینگا درباره وظیفه و اراده در باور بیان می‌کند که انسان‌ها در داشتن باورهایشان مسئول‌اند و می‌توانند به نحو مستقیم، در آن دخالت داشته باشند. پلانتینگا در دیدگاه دوم خود، وظیفه‌گرایی در باور را رد نمی‌کند. او در دیدگاه دوم، به نقش وظیفه در مؤلفه کارکرد صحیح، وضعیت مناسب، و مؤلفه مؤدی به صدق می‌پردازد (plantinga, 1983, p. 34).

۴-۱-۱. وظیفه‌گرایی در مؤلفه کارکرد صحیح

پلانتینگا در شرط اول، به کارکرد قوای معرفتی و عملکرد صحیح آنها می‌پردازد. از



کارکرد صحیح، قوای معرفتی باور صادق تولید می‌شود و چنانچه دچار نقص شوند، با ابزار بیرونی اصلاح می‌گردند؛ برای مثال اگر قوه حس شخصی معیوب باشد، با استفاده از سمعک، عینک و اصلاح می‌شود و درست کار می‌کند (plantinga, 1993, p. 169).

با توجه به وظیفه‌گرایی پلاتینگا، الزام‌های معرفتی را در شرط اول بیان می‌کنیم. خلق و برنامه‌ریزی قوا بر عهده خداوند است و فاعل شناسا وظیفه و الزام معرفتی برای خلق و برنامه‌ریزی ندارد. این هنجارها و قواعد معرفتی از سوی خداوند، در طبیعت قوا نهاده شده است. فاعل شناسا وظیفه دارد چنانچه قوای معرفتی دچار کژکاری شدند، با ابزار بیرونی، مانند سمعک، عینک و ... آنها را اصلاح کند؛ بنابراین این امر مستلزم آگاهی فاعل شناسا بر عملکرد قوای معرفتی است. در نتیجه فاعل شناسا بر فرایند تشکیل باور، کنترل ارادی غیرمستقیم دارد. در نظریه ضمانت، فاعل شناسا موظف است بستر مناسب برای فعلیت یافتن قوا را فراهم کند؛ از این رو فاعل شناسا وظیفه دارد ویژگی‌های اخلاقی خوب را در خود تقویت کند و از رذایل دوری نماید. پروراندن فضایل اخلاقی و دوری از رذایل اخلاقی احتمال صدق باور را بالا می‌برد و نوعی وظیفه‌گرایی را نشان می‌دهد. انجام دادن این اعمال، ذیل کنترل ارادی محقق می‌شود. فاعل شناسا به طور ارادی، زمینه مناسب کارکرد صحیح قوا را فراهم می‌آورد تا قوا به صدق برسند؛ بنابراین تولید باور در کنترل ارادی غیرمستقیم فاعل شناساست (plantinga, 1993, p. 20).

۲-۴-۱. وظیفه‌گرایی در مؤلفه وضعیت مناسب

شرط دوم این است که باورها در محیطی معرفتی که برای آن محیط طرح‌ریزی شده‌اند، دارای کارکردی صحیح باشند. موقعیت‌های باورساز دو نوع هستند: موقعیت‌هایی که فاعل شناسا در وقوع آن دخالت دارد، و موقعیت‌هایی که فاعل شناسا در آن دخالت ندارند.

وظیفه‌گرایی در شرط دوم این است که فاعل شناسا در موقعیت اول وظیفه دارد تلاش کند تا در آن موقعیت قرار گیرد، مانند استفاده از عینک، دوری از رذایل و کسب فضایل، رفتن به طبیعت و دیدن زیبایی‌های آن. فاعل شناسا بر این موقعیت‌ها کنترل

ارادی غیرمستقیم دارد؛ اما فاعل شناسا در موقعیت دوم هیچ کنترلی ندارد؛ زیرا به خواست خداوند اتفاق می‌افتد، مانند مورد خطاب قرار گرفتن، الهام و وحی (plantinga, 2000, p. 170).

۳-۴-۱. وظیفه‌گرایی در مؤلفه مؤدی به صدق

در شرط سوم، هدف قوای شناختی، تولید باور صادق است. فاعل شناسا برای رسیدن به باور صادق، ملزم به استفاده از الزام‌های وظیفه‌شناختی است. این شرط که کارکرد صحیح قوا برای رسیدن به هدف صدق طراحی شده است، وظیفه‌گرا بودن نظریه را تأیید خواهد کرد. برنامه خوب داشتن قوا اشاره دارد به اینکه اگر برنامه و طرح ریخته‌شده برای قوا خوب و فضیلت‌مند باشد، سبب موفقیت فاعل شناسا برای حصول باور صادق خواهد شد. هنگامی که باور حاصل از کارکرد صحیح قوای معرفتی و موقعیت مناسب، ضمانت می‌یابد، فاعل شناسا به پذیرش باور گرایش می‌یابد. این تمایل برای مؤدی به صدق بودن باور، در موجود انسانی نهاده شده است، خداوند برای آنها برنامه خوبی طراحی می‌کند و در عمل، باور صادق تولید می‌شود. از آنجا که خداوند انسان را به صورت خویش خلق کرده است، انسان همانند خداوند قادر به شکل‌گیری باور، فهم و تفکر است. فاعل شناسا می‌تواند صدق و کذب باور را با تأمل تشخیص دهد و در فرایند مؤدی به صدق با الزام‌های معرفتی، به صادق یا کاذب بودن باور حکم کند (plantinga, 1993a, p. 201).

پلاتینگا پس از بیان نظریه کارکرد صحیح در کتاب ضمانت و کارکرد صحیح، به ویژگی طبیعت‌گرایانه بودن معرفت‌شناسی خود اشاره می‌کند. اگر از پلاتینگا بپرسیم که معرفت‌شناسی او در زمره معرفت‌شناسی‌های طبیعت‌گرایانه خواهد بود یا در زمره معرفت‌شناسی‌های غیرطبیعت‌گرایانه، پاسخ او این خواهد بود که معرفت‌شناسی او دارای رویکردی طبیعت‌گرایانه است. پلاتینگا می‌گوید که ذات رویکرد طبیعت‌گرایانه معرفت‌شناسی او به دلیل مفهوم هنجارمندی آن است. نمونه معتدل از معرفت‌شناسی‌های هنجارمندانه را در دیدگاه درون‌گرایانه مبناگرایان سستی داریم که ضمانت را با مفهوم





وظیفه‌شناسی در ارتباط می‌دانستند. پلانتینگا معتقد است که معرفت‌شناسی کارکرد صحیح، کمی از معرفت‌شناسی درون‌گرایانه و وظیفه‌شناختی، طبیعت‌گرایانه‌تر است و از این جهت، با کواپن و معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه افراطی وی همگام می‌شود. به نظر پلانتینگا، معرفت‌شناسی وی حاوی مفاهیم هنجارین است؛ ولی نیازمند نوعی از هنجارمندی نیست که نتوان آن را در علوم طبیعی، همچون روان‌شناسی و زیست‌شناسی یافت. پلانتینگا معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را در تقابل با دیدگاه‌های معرفت‌شناختی طبیعت‌شده، مانند کواپن به شمار می‌آورد؛ اما دیدگاه پلانتینگا نتیجه‌ای خدا‌باورانه در هستی‌شناسی را دنبال می‌کند (plantinga, 1993, pp. 45-47).

۲. پایه‌بودن باور به خدا

«واقعاً پایه‌بودن» در نزد پلانتینگا، به دو معنا به کار می‌رود. یک معنای واقعاً پایه‌بودن این است که ما در پذیرش یک باور به منزله باوری پایه موجه باشیم؛ یعنی در اخذ این باور هیچ وظیفه‌ای معرفتی را نقض نکرده باشیم و همچنین ساختار معرفتی شخص به علت پذیرش آن معیوب نباشد. منظور از وظیفه‌گرایی، توجه او به این دو مؤلفه برای توجیه باور است. قرینه‌گرایان باور به خدا را براساس قرینه و دلیل می‌پذیرند و پذیرش باور به خداوند به شیوه پایه را ناموجه می‌دانند. مراد آنها از توجیه، همان معنای وظیفه‌شناختی آن است. معنای دیگر واقعاً پایه‌بودن این است که اگر شخصی به شیوه پایه، قضیه‌ای را بپذیرد، آن قضیه برای او ضمانت خواهد داشت. باورهای مربوط به ادراکات حسی به شیوه پایه پذیرفته می‌شوند و دارای ضمانت هستند. این مسئله درباره باورهای پیشین و مربوط به حافظه نیز صادق خواهد بود (مینی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷).

پلانتینگا درباره باور مسیحی هم می‌خواهد ثابت کند که اگر باور مسیحی را به منزله باور پایه بپذیریم، به قطع موجه خواهیم بود؛ یعنی مخالف وظایف معرفتی خود رفتار نکرده‌ایم و مستحق سرزنش نخواهیم بود. یک فرد مسیحی که قوای شناختی‌اش درست کار می‌کند و هیچ‌گونه کژکاری قابل توجهی را نشان نمی‌دهد؛ بنابراین او موجه است و در باورهایش کاری برخلاف مسئولیت معرفتی‌اش انجام نداده است. پلانتینگا توجیه

را به معنای وظیفه‌شناختی آن به کار می‌برد. وظایفی که او مطرح کرد این بود که تا می‌توانیم به دنبال کسب حقیقت باشیم و از خطا پرهیز کنیم (مبینی، ۱۳۹۴، ص ۸۷).

پلاتینگا معتقد است به روشی استقرایی، در پی یافتن باورهای پایه هستیم. برای این کاری باید ابتدا نمونه‌هایی از باورهای واقعاً پایه را گردآوری و بررسی کنیم که این باورها، در چه شرایطی واقعاً پایه هستند و نیز نمونه‌هایی از باورهایی که واقعاً پایه نیستند، جمع‌آوری کنیم و شرایط آنها را بررسی نماییم. مرحله بعدی این است که فرضیه‌هایی را با رجوع به نمونه‌های گردآوری شده بیازماییم. او برای این کار، به مقایسه باور به وجود خدا با باورهای حسی، باورهایی که حالت‌های روانی را به اشخاص دیگر نسبت می‌دهد و باورهای ناظر به خاطرات شخص یا باورهای حافظه‌ای می‌پردازد. او می‌گوید: باورهای سه‌گانه زیر را در نظر بگیرید:

۱. من درختی می‌بینم.

۲. امروز صبح صبحانه خورده‌ام.

۳. آن شخص عصبانی است.

اعتقاداتی از این دست را می‌توان واقعاً پایه شمرد. این باورها بی‌اساس نیستند و درواقع ما براساس تجربه‌هایی پدیداری که داریم، با این نوع از باورها روبه‌رو می‌شویم. وجود ما به گونه‌ای است که تحت شرایطی معین، این باورها را از خود بروز می‌دهیم؛ برای مثال وقتی من تجربه پدیدارشدن درختی را بر خود دارم، معتقد می‌شوم که درختی می‌بینم. اعتقاد به خداوند می‌تواند به نحو پایه‌ای پذیرفته شود. چنین باوری می‌تواند در واکنش به وضعیت‌های خاصی در زندگی شخص به دست آید. همان‌طور که باورهای مبتنی بر ادارک حسی و حافظه و ... غیرعقلانی قلمداد نمی‌شوند، این باورها نیز می‌تواند به منزله باوری واقعاً پایه به شمار آیند. افزون بر این، وضعیت‌هایی وجود دارد که شخص مؤمن تحت آن شرایط، خدا را احساس می‌کند؛ برای مثال شخص به هنگام مطالعه کتاب مقدس ممکن است دستخوش احساسی شود که نتیجه‌اش اعتقاد به این باور باشد که خدا با وی سخن می‌گوید، یا امکان دارد در اثر گناه، حالت پشیمانی به خود بگیرد که خداوند از من و عمل گناه‌آمیز من ناخشنود است. گزاره «خدا وجود





دارد» گزاره‌ای است که از دل این گزاره‌ها بیرون می‌آید (پلاتینگا، ۱۳۷۴، صص ۵۷-۸۳). پلاتینگا در مقایسه گزاره درختان وجود دارند و گزاره من درختی را می‌بینم، گزاره اخیر را واقعاً پایه می‌داند. او می‌گوید: این گزاره اخیر بی‌واسطه مستلزم قضیه اول است. بعد از بیان این مطالب، بهتر متوجه می‌شویم مقصود پلاتینگا از باورهای پایه باورهایی است که ما در اثر یک نوع مواجهه، آنها را می‌یابیم. او می‌بیند مردم در اثر نگرستن به چیزی یا در اثر خطوط چیزی به قلبشان، واجد یک اعتقاد می‌شوند؛ از این رو برای این افراد، چیزی که می‌بایند، پایه است؛ بنابراین صرف اینکه یک باور از باورهای دیگر مستتبع نباشد، کافی است تا آن را پایه بدانیم (plantinga, 2000, p. 255).

پلاتینگا دو مشخصه برای توجیه باور تعیین می‌کند:

الف) شخص از وظیفه معرفتی خود تخطی نکرده باشد.

ب) ساختار معرفتی او مخدوش نباشد. ادراک حسی درخت همراه شرایط، این حق را به من می‌دهد که به باور مورد بحث اعتقاد داشته باشم. این تجربه همان چیزی است که مرا در اعتقاد به آن موجه می‌کند. درباره ادراک حسی اینکه اشیا به نحو مناسب ادراک شوند، برای توجیه باور کافی نیست و شرایط دیگری لازم دارد. نکته اساسی این است که یک باور فقط در شرایطی خاص واقعاً پایه است. پس باورهای پایه بی‌اساس نیستند (wolterstraf, 1983, p. 75).

۱-۲. حس خداشناسی

از دیدگاه پلاتینگا، ما انسان‌ها یک قوه شناختی (حس الوهی) داریم که در شرایط مختلف، باورهایی درباره خدا در ما ایجاد می‌کند و باور خدا باورانه‌ای که به این ترتیب تولید می‌شود، با توجه به ضمانت، اساسی هستند. خداوند درک خاصی از عظمت خود را در همه انسان‌ها نهاده است. انسان از راه مواجهه با زیبایی آسمان، عظمت کوه‌ها به طور آنی و بدون استنتاج، باورمندی به وجود خداوند در او ایجاد می‌شود. معرفت به خدا از به صورت آنی و فوری و بدون استدلال به دست می‌آید؛ بنابراین حس خداشناسی در دو فرایند، مولد باور دینی است: الف) حس خداشناسی در موقعیت

مناسب درست کار کند. ب) حس خداشناسی بالقوه خاموش شده با تحریک درونی روح القدس، درست کار کند. باور دینی محصول کارکرد صحیح حس خداشناسی است.

همان‌طور که بیان شد، پلانتینگا از تأثیر حس الوهی و تولید باور پایه سخن می‌گوید و باور حاصل از تحریک حس الوهی پایه را مبنای استدلال خود قرار می‌دهد. باور حاصل از حس الوهی، پایه است و خداوند گرایش باور به خود را در انسان، در اوضاع و احوال خاصی قرار داده است. باور به خدا محصول سازوکار قوه موثق و اعتمادپذیر حس خداشناسی است. حس خداشناسی باورمندی به وجود خداوند را به منزله باوری واقعاً پایه می‌پذیرد. باور به خدا ناشی از حس خداشناسی، باور پایه به شمار می‌آید؛ اما افزون بر پایه بودن، واقعاً پایه است؛ یعنی ما در اعتقاد به این باور، وظیفه معرفتی را زیر پا نگذاشته‌ایم؛ زیرا باور افزون بر اینکه در محیط مناسب به وجود آمده و طراحی آن هم از سوی خداوند شکل گرفته، حس خداشناسی را خداوند در وجود انسان نهاده و این طراحی و برنامه‌ریزی خداوند هم از هر کثری و نقص مبرا است. پایه بودن به این معناست که اگر باوری حاصل کارکرد صحیح قوای معرفتی باشد و در محیط مناسب عمل کند و با هدف صدق، برنامه‌ریزی شده باشد و به نحو صادق هم عمل کنند، این باور افزون بر اینکه دارای تضمین معرفتی است، احتمال صدق در آن بالاست و عقلانی است (plantinga, 1999, pp. 248-249).

۲-۲. تجربه دینی

از نظر پلانتینگا، باور به وجود خدا تنها در صورتی می‌تواند به واسطه تجربه دینی کسب ضمانت کند که از مقدماتی که وقوع چنین تجربه‌ای را حکایت می‌کند، استدلال مناسب بر وجود خدا را داشته باشد. وجود خدا بهترین تبیین برای تجربه دینی است. درباره حس خداشناسی تجربه‌هایی از خدا به دست می‌آوریم که مبتنی بر استدلال از وجود خدا نیست، بلکه باور به خدا، به صورت آتی و بدون استنتاج به ذهنمان خطور می‌کند، بی آنکه برای آن به استدلال متمسک شویم. اگر باور به خداوند صادق باشد و





آن باور به واسطه حس خداشناسی در ما به وجود آمده باشد، دارای ضمانت هم هست؛ بنابراین می‌توان تجربه را معد زمینه باور به خداوند دانست و از این جهت، آن را با باور به خدا مرتبط دانست. اگر باور به خداوند از ضمانت برخوردار باشد، نیاز به هیچ استدلالی ندارد (plantinga, 2000, p. 326).

از نظر پلانتینگا، حس خداشناسی باور دینی تولید می‌کند و باور دینی پشتیبان تجربه دینی می‌شود. باور دینی محصول فرایند تجربه دینی است و موجه دانستن باور به دست آمده از تجربه دینی، در نگاه وی دارای اهمیت است. از نگاه وی، قرار گرفتن متدین در موقعیت مناسب باعث می‌شود به او احساس دینی دست دهد. احساس دینی حس خداشناسی را به کار می‌اندازد و باور دینی به دست می‌آید. باورهای حسی مبتنی بر تجربه حسی، و باورهای دینی مبتنی بر تجربه دینی هستند و این مانع از این نیست که باورهای دینی پایه باشند (plantinga, 2000, pp. 326-331).

۳. انتقادات

انتقادات را در دیدگاه پلانتینگا، در قالب پنج تعارض (تعارضات در نظریه ضمانت، تعارضات مبانی، تعارضات بنیادی، تعارضات درونی، و تعارضات مربوط به اعتقادات مسیحی) بیان می‌کنیم.

۳-۱. تعارضات در نظریه ضمانت

نظریه ضمانت او دچار تناقض و مشکلاتی است، از جمله برون‌گرایی افراطی، آگاه نبودن فاعل شناسا از باورها، تناقض در موجه بودن باورهای تحت کنترل ارادی فاعل شناسا، توجه نکردن به سنخ قوای معرفتی یا مصادیق آنها. هنگامی که پلانتینگا از قوای تولید باور سخن می‌گوید، مشخص نیست سنخ قوا مدنظر است یا مصادیق قوا. اگر منظور او سنخ قوا باشد، در مشکل عام بودن گرفتن می‌آید؛ اما اگر مصادیق قوا باشد، باید تضمین می‌کرد که این باورها از ناحیه چه قوه‌ای در زمان خاص تولید می‌شوند.

پلاتینگا معتقد است وظیفه و الزام معرفتی به طور مستقیم، در شکل‌دهی باور نقش بازی نمی‌کند؛ زیرا او معتقد است باورها بدون دخالت ما صورت می‌پذیرد و موجه‌شدن باورها تحت اراده فاعل شناسا نیست؛ اما نظریه ضمانت او نشان داد که باورها، تحت کنترل ارادی غیرمستقیم فاعل شناساست و این تناقضی آشکار در طرح‌ریزی نظریه ضمانت اوست. نکته دیگر، برون‌گرایی افراطی است که پلاتینگا معرفی می‌کند. او به‌طور کلی آگاهی افراد را از فرایندهای تولید باور حذف می‌کند؛ از این رو دلیلی جز شانس برای اینکه من دارای ضمانت هستم، باقی نمی‌ماند. پلاتینگا معتقد است که ما به بعضی از معرفت‌هایمان تسلط نداریم و نمی‌توان گفت به واسطه عمل به وظایف‌مان به معرفت رسیده‌ایم. اما در نظریه ضمانت و در شروط چهارگانه، الزام و وظیفه را خواهیم دید و این با ادعای مطرح‌شده، در تناقض است.



۲-۳. تعارضات مبنایی

این تعارض مربوط به انتقاد مارتین درباره مبنایگرایی معتدل است. معتقدان به معرفت‌شناسی اصلاح‌شده از جهت اینکه باور به خدا را در سطح مبنایی معرفت قرار می‌دهند، این امکان را مطرح می‌کنند که رسیدن به عقلانیت هر باوری می‌تواند آسان باشد. این مشخصه می‌تواند نشان دهد که نظریه پلاتینگا نسبی‌گرایانه است.

مارتین درباره پایه‌بودن باور به وجود خدا، انتقاداتی را مطرح کرده است که این انتقاد را می‌توان تعارضات مبنایی در معرفت‌شناسی قلمداد کرد. پلاتینگا اعتقاد به خداوند را واقعاً پایه می‌داند. از نظر او، باور به خدا می‌تواند در سطح بنیادین معرفت قرار گیرد. به اعتقاد وی، باور به خدا از سویی، و باورهای ناظر به اشخاص دیگر، باورهای حسی و باورهای ناظر به خاطرات شخص از سوی دیگر، به لحاظ معرفتی، در یک مرتبه هستند؛ همان‌طور که شخص در اعتقادورزیدن به آنها غیرعقلانی عمل نمی‌کند در اعتقادورزیدن به خداوند هم غیرعقلانی عمل نمی‌کند. مارتین بیان می‌کند هرچند پلاتینگا ملزم به پذیرش باورهای خرافی به منزله باورهای واقعاً پایه نمی‌شود، با این دیدگاه زمینه را برای پیروان مکتب‌های خرافی آماده می‌کند



تا آنها مدعی شوند باورهای خرافی آنها واقعاً پایه هستند.

پلانتینگا بیان می‌کند منظور مارتین از عقلانی بودن چیست؟ اگر عقلانی بودن به معنای به‌جا آوردن وظیفه عقلانی یعنی تناسب بین باورهای تولیدشده و وضعیت‌های باورساز باشد، عقلانیت درونی است و این عقلانیت بر حسب ضمانت است؛ اما اگر عقلانی بودن به معنای موجه بودن علم اخلاق باشد، بیان مارتین درست است. پلانتینگا ادعا کردن را دارای سه معنا می‌داند: ادعای صادق، موجه و ضمانت‌دار. اگر ادعای مارتین مبتنی بر ادعای صادق باشد، ادعای مارتین درست است. اگر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده اعتقاد به خداوند را باوری پایه بداند، مکتب‌های خرافی هم باورهای خود را پایه می‌دانند؛ اما معرفت‌شناسی اصلاح‌شده با صادق دانستن باورها، باور به خداوند را به نحو پایه دارای ضمانت می‌داند. فرایندهای معرفتی، نظیر حس خداشناسی، در وجود انسان تعبیه شده است و احکام صادرشده از این حس، شرایط لازم برای ضمانت‌دار و پایه بودن را دارا هستند. خداوند در انسان، فرایندهای شناختی قرار داده است تا بتواند باورهایی صادق از خداوند به دست آورد. فرایندهای معرفتی درباره خداوند، طبق چهار شرط ضمانت‌دار خواهند بود و پایه به شمار می‌آیند؛ اما این باورها را نمی‌توان به باورهای خرافی اطلاق کرد؛ زیرا شاید باورهای خرافی بر اثر ترس یا ابهام به وجود آمده باشند و چنین باوری ضمانت نخواهد داشت؛ بنابراین شرایطی در باورهای خرافی وجود خواهد داشت که نمی‌تواند دارای ضمانت باشند (martin, 1990, p. 27).

دیگر تعارضات مطرح‌شده مربوط به نقد آنتونی کنی درباره ملاک پایه بودن اعتقاد به خداوند است. از ایرادهایی که بر پلانتینگا وارد می‌شود این است که بین پایه بودن اعتقاد به خدا و پایه بودن هر اعتقاد دیگری، تفاوتی وجود ندارد. پلانتینگا نشان نداده است آنچه درباره قضیه «اعتقاد به خدا» وجود دارد، درباره هر قضیه دیگری هم می‌توان روا دانست؛ بنابراین باورهای پایه در مقام گردآوری اطلاعات هستند و ارزش منطقی ندارند. اگر اعتقاد کسی به خداوند به نحو پایه، حاصل شده باشد باید به سنجش معیار عقلانی درآید تا اعتبار علمی داشته باشد. اعتقاد به خداوند از لحاظ عقلانی، زمانی موجه است که امکان ارائه برهان‌های صحیح برای وجود خدا و

امکان برهان‌هایی در رد وجود خداوند اقامه شود (Gutting, 1982, p. 84).

یکی دیگر از تعارضات مبنایی، انتقاد پاتریک لی درباره حس خداشناسی است. پاتریک لی معتقد است که پلانتینگا در بیان خود از ضمانت باور به وجود خداوند، دچار اشتباه است. از نظر او، باور به خداوند از آن نوع ضمانتی معرفتی که مورد ادعای پلانتینگاست، برخوردار نیست. پاتریک لی نظریه رویکرد برون‌گرایانه درباره ضمانت باورها را نمی‌پذیرد. پلانتینگا معتقد است خداوند گرایشی درون انسان‌ها قرار داده است تا در شرایط و موقعیت‌های خاص، مانند نظاره کردن به آسمان، باور به او را شکل دهند. به نظر پلانتینگا، این تجربه نظاره بر آسمان، حکم قرینه برای باور دینی را ندارد؛ اما می‌توان گفت نوعی سازوکار برانگیزاننده است که سبب می‌شود باور دینی در وضعیت خاصی شکل گیرد. لی بیان می‌کند بر این اساس، هیچ ارتباطی بین محتوای باور شکل گرفته شده و وضعیتی که این باور را برمی‌انگیزد، وجود ندارد؛ زیرا پلانتینگا فقط به این مطلب اشاره می‌کند که خداوند گرایشی در انسان‌ها قرار داده است تا در وضعیت‌هایی خاص، باور معینی را درباره او شکل دهند؛ اما گفته می‌شود که خدا به طور مستقیم باعث می‌شود من تجربه‌ای از او داشته باشم. در این نظریه، فقط به این نکته اشاره می‌شود که باور به خدا، با نوعی از تجربه خاص هم‌زمانی دارد؛ یعنی در زمان واحد رخ می‌دهد. برای آنکه الزامات نظر پلانتینگا بیان شود، دو مطلب وجود دارد: اینکه خداوند در ما گرایشی قرار داده است تا در وضعیت‌هایی خاص، باور به او را شکل دهیم، و دیگر اینکه، ما در این وضعیت‌ها قرار داریم و این دو مطلب هم نمی‌توانند محتوای باور شکل گرفته را تأیید کنند (Lee, 1993, pp. 140-142).

از انتقادات مطرح شده بر پلانتینگا، تضمین صدق‌نداشتن اعتقادات واقعاً پایه است. براساس این انتقاد، پلانتینگا رابطه میان توجیه و صدق را منقطع می‌داند و این امکان را فراهم می‌آورد که فرد در پذیرش اعتقاد کاذبی که آن را به صورت پایه به دست آورده است، موجه باشد. پلانتینگا به این نقد پاسخ نداده است.

مردودشمردن عقلانیت عام انتقاد دیگری است. براساس این انتقاد، روش پلانتینگا در وصول به معیار واقعاً پایه، روشی است که امکان اثبات صدق اعتقادات دینی را





به گونه‌ای که جمیع عقلا قانع شوند، به کلی منتفی می‌داند و راه را برای هر نوع داوری عقلانی دربارهٔ اختلافات مربوط به باورهای پایه می‌بندد. پاسخ پلانتینگا به این انتقاد، مبنایی است و وی از اساس، عقلانیت عام را امری دست‌نیافتنی می‌داند و به همین جهت، از اینکه روش وی چنین عقلانیتی را مردود بشمارد، ابایی ندارد.

۳-۳. تعارضات بنیادی

این تعارض مربوط به شک در وجود حس خداشناسی، به منزلهٔ مسئلهٔ مهم و محوری در معرفت‌شناسی دینی پلانتینگاست. انسان‌ها از کیفیت حس خداشناسی آگاهی ندارند. پلانتینگا از اینکه چگونه می‌توان به حس خداشناسی اعتماد کرد و چگونه می‌توان به وجود آن پی برد، توضیحی نداده است. پلانتینگا در بیان عملکرد حس الوهی، چند نکته را از نظر دور نگه داشته است. او ملاکی برای تشخیص اینکه حس خداشناسی به خطا نرفته ارائه نداده است و همچنین تمایزی در دریافت حس خداشناسی قائل نشده است. اینکه مرز بین حس خداشناسی با دریافت درونی چگونه مشخص می‌شود و از کجا می‌توان فهمید این حس ناشی از حس خداشناسی است یا مربوط به دریافت درونی یا توهمات، توضیحی ارائه نداده است.

۳-۴. تعارضات درونی

تعارض درونی مربوط به تعارضاتی است که درون معرفت‌شناسی دینی پلانتینگا وجود دارد، مانند اینکه آیا باورهای دینی شدت و ضعف دارند؛ زیرا در نزد مسیحیان، ارزش باورهای مربوط به الهام و روح‌القدس ارزشی برتر از باورهای حاصل از حس خداشناسی در نزد دینداران ندارد. این دو باور در نزد دین‌داران، در یک مرتبه و جایگاه نیستند. اگر باورهای دینی دارای مراتب و شدت و ضعف هستند، چرا پلانتینگا به آن نپرداخته است؟ باور دینی به‌دست‌آمده از کارکرد حس خداشناسی در موقعیت مناسب و تحریک درونی روح‌القدس، پایه است؛ اما در جامعهٔ دین‌داران، ارزش این دو باور پایهٔ دینی یکسان نیست. مؤمنان برای باورهای دینی به‌دست‌آمده از الهام و مورد خطاب



قرار گرفتن از سوی خداوند، ارزشی بیشتر از باورهای دینی به‌دست آمده از دیدن زیبایی‌های طبیعت قائل هستند؛ زیرا درباره الهام، خداوند، خود، باورهای دینی را برای بنده قصد کرده است و باورهای دینی توسط خود شخص به وجود آمده است. انتقاد دیگر مربوط به برون‌گرایی در حس خداشناسی است. برون‌گراها معتقد هستند که معیارهای توجیه تحت اراده ما نیست و درون‌گراها باور را تحت اراده فرد باورکننده می‌دانند. پلانتینگا دیدگاه خود را برون‌گرایانه می‌داند؛ اما در حس خداشناسی، شرایطی که بیان می‌کند، بیرون از فاعل شناسا نیست و فاعل شناسا به شرایطی که شرایط ضمانت باور را فراهم می‌کند، علم خواهد داشت؛ این علم درونی است؛ زیرا از اوضاع و احوالی نشئت می‌گیرد که حس خداشناسی را برانگیخته می‌کند. پلانتینگا نه تنها این قیود را مشخص نکرده، بلکه آنها را بیرونی دانسته است، اما این نکته را در نظر نگرفته است که انسان‌های دارای حس خداشناسی باید به چنین حسی علم داشته باشند و بدانند که خدا چنین گرایی را درون آنها قرار داده و همچنین علم داشته باشند که باور دینی از حس خداشناسی انسان‌ها نشئت گرفته است.

۵-۳. تعارضات مربوط به اعتقادات مسیحی

برخی مسیحیان معتقد هستند که باورهای واقعاً پایه، باورهایی نیستند که در موقعیت‌هایی خاص و به واسطه تجربه‌های معینی از حس خداشناسی نشئت می‌گیرد. آنها باورهایی را پایه می‌دانند که از پاپ شنیده‌اند؛ درحالی که پلانتینگا باورهای ناشی از حس خداشناسی در وضعیت مناسب را باورهایی پایه می‌داند. یکی از تعارضات مربوط به نقد گری گاتینگ، بر عدم توافق گزاره‌های پایه است؛ این تعارض مربوط به اعتقادات مسیحی است. گری گاتینگ بیان می‌کند بعضی مؤمنان گزاره خداوند وجود دارد را پایه نمی‌دانند و هم‌کیشانی دارند که درباره پایه‌بودن اعتقاد به خدا با یکدیگر توافق ندارند. پلانتینگا در پاسخ به این انتقاد مطرح می‌کند که عدم توافق مؤمنان به باورهای پایه را نمی‌توان دلیل بر این امر دانست که چنین امری وجود ندارد (Gutting, 1982, p. 84).

نتیجه‌گیری

پلاتینگا اگرچه با حذف رویکرد درون‌گرایی و وظیفه‌گرایی تلاش کرد تا معضل معرفت‌شناسی سنتی را حل کند و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده خود را بر مبنای برون‌گرایی پی‌ریزی کند، نه تنها در این راه موفق نبود، بلکه خود، در دام درون‌گرایی گرفتار شد. در نظر پلاتینگا، عملکرد قوای معرفتی و محیط مناسب و مؤدی به صدق بودن با وظیفه‌گرایی جمع‌شدنی است. هدف قوای معرفتی، رسیدن به باورهای صادق است که رسیدن به آن متوجه وظایفی است؛ وظایف معرفتی که بر فاعل شناسا متحمل است. فاعل شناسا کنترل ارادی غیرمستقیم در پذیرش باور دارد. فاعل شناسا به طور ارادی، زمینه مناسب کارکرد صحیح را فراهم می‌کند. افعال اخلاقی دخالت مستقیم در پذیرش باور ندارند و دست کم کاری که فاعل شناسا برای عملکرد قوای معرفتی انجام می‌دهد، اصلاح کژکاری قوا و فراهم آوردن بستر شکوفایی قواست. در نظریه اعتماد‌گرایی مبتنی بر فضیلت، الزام‌های توصیه‌شده از سنخ اخلاقی و معرفتی هستند و فاعل شناسا با کسب فضایل اخلاقی و پرهیز از رذایل اخلاقی و کسب فضایل عقلانی و پرهیز از رذایل عقلانی تلاش می‌کند بستر مناسب شکل‌گیری باور صادق را فراهم کند. رعایت الزام‌های توصیه‌شده بر عهده خداوند است. خلق و برنامه‌ریزی قوا بر عهده خداوند است و فاعل شناسا وظیفه‌ای برای خلق و برنامه‌ریزی ندارد. قواعد معرفتی از سوی خداوند در طبیعت قوا نهاده شده است.

باورهای واقعاً پایه در نزد پلاتینگا، دارای بار وظیفه‌شناختی است. واقعاً پایه‌بودن یعنی شخص در پذیرش یک باور به منزله باوری پایه، موجه باشد. پلاتینگا دو مؤلفه را برای توجیه لازم می‌داند: الف) شخص در اخذ این باور هیچ وظیفه معرفتی‌ای را نقض نکرده باشد؛ یعنی برای کسب این باورها، مرتکب خلاف وظیفه نشده باشد. ب) ساختار معرفتی او معیوب نباشد. باورهای ناشی از حس خداشناسی به منزله باوری واقعاً پایه است. انسان از راه مواجهه با زیبایی آسمان، عظمت کوه‌ها، به طور آنی و بدون استنتاج، به وجود خداوند باور پیدا می‌کند. معرفت به خدا از راهی فوری و بدون استدلال به دست می‌آید. تجربه دینی از وضعیت مناسب با عملکرد حس خداشناسی حاصل می‌شود؛



بنابراین از واقعاً پایه‌بودن باور به وجود خداوند، احساس دینی، سپس باور دینی و سپس تجربه دینی به دست می‌آید و همه این مراتب ناشی از برداشت هنجاری او از مفهوم توحیه است.

از معایب پذیرش این نگاه می‌توان به این نکته اشاره کرد که پلانتینگا در مشکل درون‌گرایی که خود، منتقد آن بود، گرفتار شد؛ با این تفاوت که قرینه‌گرایان باور به خداوند را پایه قلمداد نمی‌کنند و باور به خدا را براساس قرینه و دلیل می‌پذیرند؛ اما پلانتینگا باور به خداوند را واقعاً پایه می‌داند، بدون اینکه به دلیل و برهان نیاز باشد. از مزیت‌های پذیرش این نگاه نیز این است که هر شخص با توجه به درون خود و رجوع به ساختار معرفتی خود و داوری هنجاری، به باورهای پایه دست می‌یابد و نیازی به عامل بیرونی نیست.



فهرست منابع

- پلانتینگا، آلون. (۱۳۸۱). عقل و ایمان (مترجم: بهناز صفری). قم: اشراق.
- پلانتینگا، آلون. (۱۳۷۴). آیا اعتقاد به خدا واقعاً پایه است (مترجمان: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، چاپ اول). تهران: مؤسسه صراط.
- عظیمی دخت شورکی، حسین. (۱۳۹۴). معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلانتینگا (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کشفی، عبدالرسول. (۱۳۸۳). مبنا‌گروی و برهان تسلسل. فصلنامه اندیشه دینی، ۱(۱)، صص ۱۲۳-۱۳۲.
- کمال آبادی، مرتضی. (۱۴۰۱). چیستی باور از منظر ویلیام آلستون. فصلنامه فرهنگ پژوهش، ۵۰، صص ۱۳۰-۱۶۰.
- مبینی، محمدعلی. (۱۳۹۴). عقلانیت باور دینی در معرفت‌شناسی‌های برون‌گرا (چاپ اول). تهران: سمت.
- مبینی، محمدعلی. (۱۳۸۷). وظیفه‌شناسی باور مروری بر دیدگاه ویلیام پی آلستون. فصلنامه نقد و نظر، ۱۳(۵۰-۴۹)، صص ۹۹-۱۲۶.
- Bonjour, Laurence. (1978). can Empirical knowledge have a foundation. *American philosophical Quartely*, 15, pp. 1-13.
- Gutting, Gary. (1982). *Religious belief and religious. Skepticism &* London: university of Notre Dome presses.
- Lee, Patrick. (1993). Evidentialism, planting, and faith and Reason. In *Rational faith: catholic Responses to Reformed Epistemology* (Linda Zagzebski, ed.). Notre Dame: university of Notre Dam press.
- Martin, Michael. (1990). *Atheism: Aphilosophical justification*. Philadelphia: Temple university press.

- Planting, Alvin. (1983). Reason and Belief in God. In *Faith and Reason*. Notre Dame: university of Notre Dam press.
- Plantinga, Alvin. (1993). *Warrant The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. (1993). *Warrant And Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. (1997). Reformed Epistemology. In *A companion To Philosophy Of Religion* (Philip L. Quinn & Charles Taliaferro, Eds.). Wiley-Black Well.
- Wolterstorff, Nicholas. (1983). *Introduction Faith and Rationality: Nicholas Wolterstorff and Alvin Plantinga*. Notre Dame: university of Notre dome presndiana.

۲۰۱



مفهوم وظیفه‌گرایی در معرفت‌شناسی پلانتینگا

مفهوم وظیفه‌گرایی در معرفت‌شناسی پلانتینگا

References

- Azimi Dokht Shooraki, H. (2015). *Epistemology of religious belief in Plantinga's view*. (2nd ed.). Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [In Persian]
- Bonjour, L. (1978). Can Empirical knowledge have a foundation. *American philosophical Quarterly*, (15), pp.1-13.
- Gutting, G. (1982). *Religious belief and religious Skepticism*. London: University of Notre Dome Press.
- Kamalabadi, M. (2022). The nature of belief from the perspective of William Alston. *Farhang-i pazhūhish*, (50), pp. 130-160. Doi: fpq.2022.73541/10.22081. [In Persian]
- Kashfi, A. (2004). Foundationalism and the regress argument. *Andishih-yi dīnī*, 1(1), pp. 123-132. Doi: jr-jrt-4-10-007. [In Persian]
- Lee, P. (1993). Evidentialism, planting, and faith and Reason. In L. Zagzebski (ed.), *Rational faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Martin, M. (1990). *Atheism: A philosophical justification*. Philadelphia: Temple University Press.
- Mobini, M. A. (2008). A deontology of beliefs: a review of William P. Alston's view. *Naqd va nazar*, 13(49-50), pp. 99-126. Doi: jr-jpt-13-50-004. [In Persian]
- Mobini, M. A. (2015). *Rationality of religious belief in externalist epistemologies*. (1st ed.). Tehran: SAMT.
- Planting, A. (1983). Reason and Belief in God. In *Faith and Reason*. Notre Dame: University of Notre Dam Press.
- Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, A. (1993). *Warrant: The Current Debate*. Oxford: University Press.
- Plantinga, A. (1995). Is belief in God properly basic? (E. Soltani and A. Naraghi, trans., 1st ed.). Tehran: Serat Institute. [In Persian]

Plantinga, A. (1997). Reformed Epistemology. In P. L. Quinn & C. Taliaferro (Eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Wiley-Black Well.

Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, A. (2002). *Reason and faith*. (B. Safari, trans.). Qom: Eshragh. [In Persian]

Wolterstorff, N. (1983). *Introduction to Faith and Rationality: Nicholas Wolterstorff and Alvin planting*. Notre Dame: University of Notre Dam Press.

۲۰۳



مفهوم وظیفه‌گرایی در معرفت‌شناسی پلانتینگا

مفهوم وظیفه‌گرایی در معرفت‌شناسی پلانتینگا

The Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

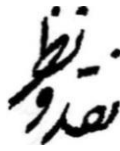
Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

Reviewers of this volume

Hamid Hasani, Sayyed Mohammad Hoseini Souraki, Javad Danesh, Mohamad Sahaf Kashani, Mahmud Sufiani, Sayyede Maasoumeh Tabatabaei, Mostafa Abedi jige, Shahaboddin Alaeinejad and Isa Mousazadeh.



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 29, No. 4, Winter 2024

116

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. 37185/36^{^^}

jpt.isca.ac.ir



www.jpt.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

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

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

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی