



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال سی‌ام، شماره اول، بهار ۱۴۰۴

۱۱۷

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدتقی سبحانی

مدیر اجرایی: عیسی موسی‌زاده



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

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

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

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

رایانامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رمضانی

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

داوران این شماره

خدیجه احمدی بیغش، علی امیرخانی، ایمان امینی، حمید حسنی،
سیده زهرا حسینی، محمد سوری، محمود صوفیانی، مرتضی عبدی
چاری، مهدی عسگری، مهری علیزاده، عیسی موسی زاده، ذوالفقار
ناصری و مهدی نصرتیان اهور.

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 مشابتهایی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه نقدونظر از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

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

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

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

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

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

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

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

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

۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

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

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

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

- ✓ فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ✓ فایل 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 (۴،۳،۲)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

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

۱. **عنوان؛**

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

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

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

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

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

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

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

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

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

می‌شوند، الزامی است؛

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

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

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

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

فهرست مقالات

- ۷ مسئله شرور و محدودیت‌های معرفت بشری ما
قدرت‌الله قربانی
- ۴۰ بررسی و نقد روش‌های اثبات عقاید مبتنی بر نقل در دیدگاه ابن‌تیمیه
محمدجواد حسین‌زاده
- پیشینه قرائت صدرایی ایده «وجود ذهنی» و ابطال آن
- ۷۲ در مکتب نومشایی رجب‌علی تبریزی
محمود هدایت‌افزا
- ۱۰۳ فردیت و تنهایی در اندیشه دینی کیرگگور و دلالت‌های تربیتی آن
طلعت طوسی - مسعود صفایی مقدم (نویسنده مسئول) - سید جلال هاشمی - پروانه ولوی
- واکاوی نظریه زایش نفاق منسجم در حکومت اسلامی
- ۱۳۰ (با تأکید بر حکومت نبوی ﷺ)
مجید احمدی کجایی
- ۱۴۹ معناشناسی شناختی و فرایند ظهور آن
عیسی موسی‌زاده
- ۱۸۰ بررسی امکان کاربست هرمنوتیک تردید در فهم آیات مربوط به زنان
زهرا زنگنه - فاطمه توفیقی - محمد حقانی‌فضل



نظر
محرر

سال سی‌ام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

The Problem of Evils and the Limitations of Human Knowledge¹

Qodratullah Qorbani¹ 

1. Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities,
Kharazmi University, Tehran, Iran
Email: qodratullahqorbani@khu.ac.ir



Abstract

The primary challenge in addressing the problem of evils is the limitation of human knowledge in comprehending its intricate dimensions. This challenge arises from the significant role that God is perceived to play in either causing or permitting certain evils. While human beings lack the epistemic capacity to fully grasp God's purposes and the manner of divine intervention, God is understood as omnipotent and omniscient. Consequently, the limitations of human knowledge prevent a precise and comprehensive understanding of the complex dimensions of the evils we encounter in life. Some scholars have referred to this perspective as *skeptical theism*. Advocates of this approach seek to counter atheistic arguments that reject God's existence on the grounds of the apparent absence of rational justifications for evils—particularly gratuitous evils. They argue that our epistemic limitations in discerning God's reasons for allowing certain evils do not imply that such reasons do not exist. This



مسئله شرور و محدودیت‌های معرفت بشری ما

1. **Citation of this article:** Qorbani, Q. (2025). The Problem of Evil and the Limitations of Human Knowledge. *Journal of Naqd va Nazar*, 30(117), pp. 7-39.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70514.2188>.

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

□ **Received:** 2024/2/12 • **Revised:** 2025/01/19 • **Accepted:** 2025/01/2 • **Online Publication:** 2025/03/29

© The Authors



study employs content analysis to demonstrate that, while emphasizing our epistemic limitations in understanding the problem of evil is somewhat effective in challenging atheistic arguments, excessive reliance on epistemic skepticism regarding divine intervention leads to a broader form of epistemic skepticism. As a solution, this paper proposes recognizing the diverse epistemic capacities of human beings, emphasizing the significance of a God endowed with absolute attributes, and utilizing these attributes to engage with the problem of evils.

Keywords

Problem of Evil, Human Limitation, Skeptical Theism, Gratuitous Evils, Theistic Life.



نظر
صدر

سال سیام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

مسئله شرور و محدودیت‌های معرفت بشری ما^۱

قدرت‌الله قربانی^۱ 

۱. استاد، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

Email: qodratullahqorbani@khu.ac.ir



چکیده

در باب مسئله شر، مهم‌ترین چالش پیش‌روی ما محدودیت معرفت بشری در فهم ابعاد پیچیده آن است. دلیل وجود این چالش، اهمیت نقش پررنگ خدا در ایجاد با مشارکت او در تحقق برخی شرور است، انسان در شناخت هدف و نحوه دخالت الهی، توان معرفتی لازم را ندارد؛ ولی خداوند قادر و عالم مطلق است. پس محدودیت معرفت بشری انسان مانع از شناخت دقیق و همه‌جانبه ابعاد پیچیده شروری است که در زندگی خود، با آنها مواجه هستیم. برخی متفکران از این ویژگی، با عنوان رویکرد خداباوری شکاکانه تعبیر کرده‌اند. برخی با تمسک به این رویکرد، تلاش دارند دلیل خداانا‌باوران را در رد وجود خدا به دلیل نیافتن توجیه‌های منطقی برای شرور جهان، به‌ویژه شرور گراف، به طور جدی نقد کنید و به رفع ادله خداانا‌باوران در باب رد وجود خدا بپردازند؛ با این استدلال که محدودیت معرفتی ما در نیافتن دلایل خدا در ایجاد برخی شرور، دلیل بر وجودنداشتن چنین دلایل موجهی برای خدا نیست. در این تحقیق، به روش تحلیل محتوا نشان داده می‌شود که اگرچه تأکید بر محدودیت معرفتی ما در فهم مسئله شر تا حدودی در نقض دلایل

۱. **استناد به این مقاله:** قربانی، قدرت‌الله. (۱۴۰۴). مسئله شرور و محدودیت‌های معرفت بشری ما. نقد و نظر، ۳۹(۱۱۷)، صص ۷-۳۹.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70514.2188>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۲ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© The Authors



نظر

مسئله شرور و محدودیت‌های معرفت بشری ما

خداناباوری موفق است؛ اما تأکید بیش از حد بر شکاکیت معرفتی انسان درباره نحوه دخالت خدا، سبب شکاکیت معرفتی عام می‌شود. راهکار پیشنهادی، توجه به قابلیت‌های معرفتی انسان از انواع مختلف، توجه به اهمیت خدای دارای صفات مطلق و استفاده از آنها برای پاسخگویی به مسئله شر است.

کلیدواژه‌ها

مسئله شر، محدودیت بشری، خداناباوری شکاکانه، شرور گزاف، زیست خداناباورانه.



نظر
صدر

سال سی‌ام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

ابعاد مسئله شر و چرایی رنج‌های مختلف بشر از چالش‌های بزرگ پیش‌روی انسان و ادیان الهی و غیرالهی است. پیچیدگی اصلی مسئله شر و رنج به نقش خدا در جایز شمردن تحقق شرور در این جهان و حتی نقش او در ایجاد برخی شرور و رنج‌ها مربوط است. مواجهه با این چالش، به صورت‌بندی‌های مختلف مسئله شر در قالب‌هایی چون مسئله منطقی، مسئله قرینه‌ای و مسئله آگزیستانسی شر منجر شده است که هریک به‌طریقی، با لحاظ کمیت و کیفیت شرور جهان و تنوع طبیعی و اخلاقی آنها، در پی نقد صفات نامتناهی خدا و حتی رد وجود خدای مورد اعتقاد خداباوری سنتی هستند. در واکنش به چالش‌های مزبور، پاسخ‌های گوناگونی در قالب تئودیه‌ها و دفاعیه‌ها ارائه شده است که هریک به نوبه خود می‌توانند بخشی یا جنبه‌ای از چالش شرور را پاسخ دهند؛ اما هیچ‌یک به‌تنهایی پاسخگوی همه ابعاد پیچیده و تودرتوی مسئله شرور نیستند که به نظر می‌رسد، تلفیق پاسخ‌های داده‌شده و به‌کارگیری هریک از آنها برای جنبه‌ای از مسئله شرور، ما را در رسیدن و تقرب به پاسخ نسبتاً کارآمد، کمک کند و امیدوار نماید. در این زمینه، رویکرد خداباوری شکاکانه^۱ نیز دارای اهمیت خاص خود است؛ زیرا نقطه تمرکز آن بر محدودیت‌های معرفتی بشر در شناخت اهداف و اغراض الهی برای رواداشتن یا فاعلیت او در ایجاد شرور است؛ پذیرش این واقعیت سبب بی‌اثر شدن استدلال‌های خدا‌ناباوران در رد وجود خدا با استناد به عدم توفیق آنها در شناخت دلایل الهی در رواداشتن شرور، به‌ویژه شرور گراف می‌شود. در این تحقیق تلاش می‌شود به این پرسش پاسخ داده شود که موارد قوت و ضعف رویکرد خداباوری شکاکانه در مسئله شرور چیست و چگونه می‌توان موارد کاستی آن را اصلاح کرد؟ برای تحقق این هدف، ابتدا افزون بر ارائه برخی تعاریف و تلقی‌ها از خداباوری شکاکانه و حتی مؤیداتی از متون دینی، موارد قوت و کاستی آن برشمرده می‌شود، سپس تلاش می‌شود نشان داده شود اگرچه توجه و تمرکز بر محدودیت‌های معرفتی انسان در مسئله شرور،



1. Skeptical Theism



نوعی پاسخ دفاعی مناسب برابر اشکالات خدا‌ناباوران است، اصرار افراطی بر آن سبب غلتیدن در وادی شک‌گرایی معرفت‌شناختی و حتی اخلاقی، و نیز سبب غفلت از وجوه ایجابی معرفت بشری، و چشم‌پوشی از صفات کمالی مطلق الهی می‌شود. بلکه باید با نظر به توانمندی عقل بشری، شهودات باطنی مبتنی بر زیست مومنانّه او، و هدایت‌های الهی در قالب وحی تا حد توان در شناخت اسرار الهی در باب مسئله شرور تلاش کرد، و فقط در مواردی که درنهایت، قوای معرفتی ما قادر به رازگشایی از اسرار الهی نیستند، با ایمان و اعتماد به خدای قادر، عالم، خیرخواه، حکیم و عادل و زیست مؤمنانه، ضمن اعتراف به جهل خود در این زمینه، طالب آگاهی بیشتر از آن شویم.

درباره محدودیت‌های معرفتی انسان که به خدا‌باوری شکاکانه هم تعبیر می‌شود، برخی مقالات علمی منتشر شده است، و هرچند تاکنون کتاب مستقلی به چاپ نرسیده است. در پورمحمدی (۱۳۹۹) مطالبی وجود دارد. محتوای برخی مقالات منتشرشده به قرار زیر است:

در مقاله سعیدی و همکاران (۱۳۹۹)، استدلال آلستون در دفاع از خدا‌باوری شکاکانه مورد حمایت قرار گرفته و تمثیل والدین در این زمینه نقد شده است. در مقاله فریدونی و حسینی (۱۳۹۷)، به طور عمده، به مسئله تفاوت منظر بشری ما از منظر سرمدی خدا توجه شده است که این نوع مواجهه هم نوعی اقبال به خدا‌باوری شکاکانه است. در مقاله منصوری و آژیر، بر این مهم تأکید شده است که علم ناقص انسان می‌تواند اشکال وارد از سوی مسئله منطقی شر را بر قدرت مطلق الهی پاسخ گوید. در مقاله میرباقری و همکاران، به طور خاص، به مسئله کورنیا که تنها یک تعبیر از خدا‌باوری شکاکانه است، توجه شده است و البته نویسنده مزایای استفاده از اصل کورنیا را در این خصوص بیان کرده است. در ناصری (۱۴۰۲)، از قابلیت خدا‌باوری شکاکانه در پاسخ به بحران کرونا به مثابه یک شر استفاده شده است.

مقالات ذکرشده و برخی پایان‌نامه‌ها و احتمالاً رساله‌های دکتری نیز وجود دارند که تلاش می‌کنند ابعاد ناشناخته خدا‌باوری شکاکانه را برای پاسخگویی به زوایای مختلف شرور استفاده کنند. ویژگی مشترک بیشتر این تحقیقات انجام‌شده نگاه نسبتاً تک‌بعدی

به کارایی رویکرد خداباوری شکاکانه است و اینکه آن، کدام جنبه از مسئله شر را پاسخ می‌دهد. در مقابل، در تحقیق حاضر تلاش شده است افزون بر توجه به کارایی این رویکرد، هم به پاسخگویی به انواع شرور از زوایای مختلف و هم محدودیت‌های خداباوری شکاکانه توجه شود. درواقع وجه نوآوری تحقیق حاضر نگاه تلفیقی و ترکیبی به پاسخ‌های ممکن به مسئله شر و تلاش برای بازتولید برخی پاسخ‌های جدید است که در بخش راهکارها توضیح داده شده است.

۱. چیستی خداباوری شکاکانه

همان‌طور که بیان شد، خداباوری شکاکانه در پاسخ به مسئله شر با تمرکز بر محدودیت‌های معرفتی انسان در شناخت همه دلایل خدا در تجویز شرور، حتی شرور گزاف، امکان موفقیت مخالفان خداباوری سنتی را کاهش می‌دهد. بر این اساس، باید دید چه تلقی‌ها و تقریرهای مهمی از خداباوری شکاکانه وجود دارند و آنها چگونه در پاسخگویی به مسئله شرور، توانمندی خود را آشکار می‌سازند؟ در یکی از تعریف‌های ارائه‌شده، گفته شده که خداباوری شکاکانه معتقد است این واقعیت صرف که به نظر نمی‌رسد هر نوع خیری وجود داشته باشد که بر اساس آن، خدا بخواهد شر مهیب بیش از حد در جهان را روا دارد، کافی نیست تا نتیجه گرفته شود که این کار خدا هیچ دلیلی ندارد. به دلیل همه آنچه می‌دانیم، ممکن است دلیلی وجود داشته باشد که ورای نظر و نگاه ما باشد (Collison, 2014, p. 250). همچنین گفته شده خداباوری شکاکانه معتقد است که درباره هر آنچه ما می‌دانیم، ممکن است دلایلی وجود داشته باشند که خدا مطابق آن دلایل، نوع خاصی از شر را روا دارد، و اینکه ما فاقد نوع درستی از چشم‌اندازی باشیم تا این مسئله را بدانیم. اگر برخی خیرهایی وجود داشته باشند که ما درباره آنها آگاه هستیم، نماینده خیرهایی ممکن بیش از حدی هستند که احتمالاً خدا در نظر داشته است (Collison, 2014, p. 252). درواقع ادعای خداباوری شکاکانه این است که با فرض خداباوری، برخی گزاره‌ها درباره جهان حقیقت دارند که خدا آنها را می‌داند و هیچ انسانی در موقعیتی نیست که حقیقت آنها را بداند (Depoe, 2014, p. 32). به عبارت دیگر،





تأکید خداباوری شکاکانه، بر ذات ناشناختنی خداست و اینکه ممکن است خدا دارای مقاصد و دلایل پنهان و نهفته‌ای باشد که فراتر از ادراک محدود و متناهی ماست (روداوسکی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۵۴).

تعابیر بالا نشان می‌دهند که خداباوری شکاکانه بر متغیر بسیار مهم تناهی و محدودیت قلمرو شناخت بشری برای قضاوت درست در باب دلایل یا اهداف خدا در ایجاد یا رواداشتن شرور تأکید فراوان دارد. بنابراین خداباوری شکاکانه دارای هر دو مولفه شکاکیت و خداباوری است؛ یعنی این رویکرد در درجه اول، رویکردی خدااورانه است؛ زیرا بر وجود خدایی قادر مطلق، عالم کل، و خیرخواه محض تأکید دارد و همچنین رویکردی شکاکانه است؛ یعنی درباره امکان تحقق شناخت کامل از همه غایات افعال الهی توسط انسان متناهی شک می‌کند؛ اگرچه خود شک خداباور شکاک هم دو وجه دارد: یکی اینکه، شکاکیت خداباور شکاک به قلمرو دلایل توجیه‌کننده خدا اعمال می‌شود، و دیگر اینکه، شک در اینکه انسان بتواند درباره مقاصد خدا قضاوت آگاهانه داشته باشد (روداوسکی، ۱۳۹۹، ج ۲، صص ۲۵۴ و ۲۹۰). پس مزیت رویکرد خداباوری شکاکانه دوسویه است؛ به این معنا که هم بر محدودیت توان معرفتی انسان و هم بر پیچیدگی و رازآلودگی افعال الهی تأکید می‌کند؛ ازاین‌رو به طرفداران همه رویکردهای مسئله منطقی، قرینه‌گرا یا اگزیستانسی شر گوشزد می‌کند که ناموفق بودن تلاش آنها برای یافتن دلایل موجه خدا در ایجاد یا رواداشتن شرور، لزوماً دلیلی بر نبود چنین دلایلی برای خدا نیست.

نکته جالب رویکرد خداباوری شکاکانه در باب مسئله شرور، ارتباط آن با الهیات سلبی و تنزیهی در گفتمان خداباوری سنتی است؛ یعنی رویکرد تنزیهی یا سلبی‌ای که برخی فیلسوفان یا متکلمان مسیحی، یهودی و مسلمان در باب خدا گرفته‌اند نیز به طریقی بیانگر وجه پذیرفتنی خداباوری شکاکانه است؛ برای نمونه می‌توان به تأکید ابن‌میمون توجه کرد که افعال الهی ماهیت دوگانه دارند و بشر از درک انگیزه‌ها، اهداف یا افعال خدا ناتوان است و هرگونه مقایسه بین افعال الهی و اعمال بشری

نارساست و هیچ شباهتی بین محمول‌هایی که به بشر اسناد داده می‌شود و محمول‌هایی که به خدا اسناد داده می‌شود، وجود ندارد و نیز تأکید او بر خاموشی انسان به مثابه یگانه واکنش زبانی سزاوار به حمل الوهی، اهمیت دارد. به گفته ابن میمون، سکوت درباره خدا عین ستایش خداست. تأکید آکویناس نیز بر توانایی شناخت خدا توسط انسان‌ها - البته به صورت ضعیف و خفیف - دارای اهمیت خاص خود است. این سخن دکارت که «بی‌پروایی است که گمان کنم می‌توانم اهداف درک‌ناپذیر خدا را کشف کنم» (روداسکی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۷۶)، و نظر او که عقول متناهی در موضعی نیستند که بتوانند موجود نامتناهی را به طور کامل درک کنند، قابل توجه است (روداسکی، ۱۳۹۹، ج ۲، صص ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۰ و ۲۷۲ و ۲۷۶). همچنین باید در سنت اسلامی، به دیدگاه قاضی سعید قمی در بیان دیگرگونه‌بودن خداوند و عدم امکان برقراری نسبتی منطقی و معرفتی بین صفات الهی و بشری و توصیف‌ناپذیری صفات الهی، توجه داشت (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۲۴۳ و ۲۴۷). چنین رویکردی که دارای سابقه تاریخی و عمق لازم خود است نشان می‌دهد که پیوندی ذاتی بین رویکرد تنزیهی به صفات الهی از یک سو، و خداباوری شکاکانه از سوی دیگر، وجود دارد؛ زیرا هر دو، به‌ویژه در مسئله شر، درنهایت بر دیگرگونگی و رازناکی، و پیچیدگی وجود و افعال الهی تأکید دارند که شناخت درست و کامل آنها، در توان قوای معرفتی محدود انسان خاکی نیست؛ ازاین‌رو اتخاذ تواضع معرفتی را در این زمینه، شرط خردمندی می‌دانند.

۲. برخی رویکردها به اوصاف خداباوری شکاکانه

با نظر به توصیفی که از خداباوری شکاکانه ارائه شد، به نظر می‌رسد، نوع مواجهه آن با صورت‌بندی‌های مختلف مسئله شر، دست کم به لحاظ صوری، تاحدودی جدید باشد؛ اگرچه به لحاظ محتوایی، آن در الهیات سلبی سنت خداباوری توحیدی ریشه دارد. درواقع خداباوری شکاکانه آنگاه شکل کامل‌تر به خود گرفته که اشکالات واردشده بر خداباوری سنتی در باب مسئله شر از سوی برخی فیلسوفان غربی، مانند ویلیام رو، شکل





جدی‌تر و مخاطره‌آمیزتری به خود گرفته است. در این زمینه، در صورت‌بندی منطقی، و حتی قرینه‌ای مسئله شر استدلال می‌شود که شرور موجود، به‌ویژه شرور گزاف، با فرض وجود خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض سازگار نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد خدایی وجود ندارد؛ زیرا با فرض وجود خدایی با صفات بالا، ما دلیل موجهی از سوی او، برای ایجاد یا رواداشتن شرور، به‌ویژه شرور گزاف، نمی‌یابیم؛ ازاین‌رو وجود عینی چنین شروری، دلیل بر عدم وجود خداست (Rowe, 2006, p. 80). در مقابل، برخی فیلسوفان معتقد به خداباوری سنتی با هدف خنثی کردن یا عقیم‌گذاشتن استدلال‌های شکاکانه یا الحادی فیلسوفانی، چون ویلیام رو تلاش کرده‌اند تا صورت‌بندی جدیدی از خداباوری شکاکانه، با نظر به واقعیت‌های جدید ارائه دهند. بنابراین در این تحقیق، به نظرات دو اندیشمند غربی، مایکل برگمن، و استفان وایکسترا توجه می‌شود تا نحوه نگاه و استفاده آنها از خداباوری شکاکانه تحلیل و ارزیابی شود.

۱-۲. خداباوری شکاکانه برگمن

مایکل برگمن در مقاله خود، «خداباوری شکاکانه و مسئله شر»، در پاسخ به اشکالاتی که منتقدان خداباوری سنتی در باب مسئله شر وارد می‌کنند، استدلال می‌کند:

۱. دلیل کافی نداریم که گمان کنیم خیرهای ممکن که می‌شناسیم نماینده خیرهای ممکن هستند که وجود دارند.

۲. دلیل کافی نداریم که گمان کنیم شرهای ممکن که می‌شناسیم نماینده شرهای ممکن هستند که وجود دارند.

۳. دلیل کافی نداریم که گمان کنیم ملازمه‌هایی که بین خیرهای ممکن و تجویز شرهای ممکن می‌شناسیم، نماینده ملازمه‌هایی است که بین خیرهای ممکن و تجویز شرهای ممکن وجود دارد (برگمن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۹۲).

نتیجه‌ای که او از سه گزاره بالا می‌گیرد این است که ما نمی‌توانیم از ناکامی‌مان در تصور دلیل توجیه‌کننده خدا برای تجویز یک شر هولناک نتیجه بگیریم، بعید است

چنین دلیلی وجود داشته باشد، به‌ویژه اینکه باید هم خیرها و هم شرهای شناخته‌شده را در نظر بگیریم و هم خیرها و شرهای ناشناخته (برگمن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۹۶). او همچنین گزاره چهارمی را اضافه می‌کند به این عبارت که:

۴. دلیل کافی نداریم که گمان کنیم کل ارزش یا ضد ارزش اخلاقی‌ای که در برخی وضعیت‌های پیچیده و خاص درمی‌یابیم، انعکاسی دقیق از کل ارزش یا ضد ارزش‌های اخلاقی‌ای است که آن وضعیت‌ها فی‌الواقع دارند (برگمن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۹۷).

به نظر می‌رسد که خداباوری شکاکانه برگمن بر شکاکیتی متعادل در باب قوای شناختی انسان دلالت دارد؛ یعنی به طور طبیعی، از اینکه ما نمی‌توانیم دلایل توجیهی خدا در ایجاد یا رواداشتن شرور را بشناسیم، نمی‌توان نتیجه گرفت که برای خدا دلایل موجهی در ایجاد یا رواداشتن چنین شروری وجود ندارد (Bergmann, 2009, p. 374). او همچنین به دو مؤلفه مهم خداباوری شکاکانه توجه دارد: ۱. اعتقاد به خدای مورد عبادت سنت خداباوری کلاسیک که دارای صفاتی، چون قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواهی محض است. ۲. شکاکیت درباره قوای شناخت ما، نه لزوماً مفاد خداباوری (Bergmann, 2009, pp. 380-381)؛ یعنی به یقین نمی‌توان گفت واقعیت نزد خدا همان‌طور است که به نظر ما می‌رسد (Bergmann, 2001, p. 284).

نتیجه به‌دست آمده از استدلال برگمن آن است که توانایی شناختی ما، هم در ناحیه شناخت خیرهای موجود و هم شرور موجود جهان، به قدری نیست که بتوانیم ادعا کنیم ما ماهیت و نحوه کارکرد همه خیرها و شرور موجود جهان را می‌دانیم، بلکه حتی وجود اندک مجالی برای خیرها و شرهای رواداشته از سوی خدا که ما نسبت به ماهیت آنها علم نداریم، می‌تواند دلیل موجهی بر قضاوت نکردن ما در باب نبود خدا یا نقص در صفات الهی باشد.

۲-۲. اصل کورنیای وایکسترا و خداباوری شکاکانه

وایکسترا نیز در رد استدلال قرینه‌گرایانه ویلیام رو و نیز استدلال برای توجیه





خداباوری شکاکانه، با استفاده از اصل کورنیا (شرط دسترسی معرفتی معقول)، نکات قابل توجهی دارد. او در چند مقاله مهم از خود، به این مسئله می‌پردازد، از جمله در مقاله «مبانی خداباوری شکاکانه: کورنیا، هسته، و احتمالات شرطی»، توجه خاصی به این مسئله دارد. او با معرفی تمثیل کورنیا، در رد استدلال قرینه‌ای علیه خداباوری سستی، این گونه استدلال می‌کند:

براساس موقعیت شناختی S، شخص H فقط در صورتی حق دارد ادعا کند به نظر می‌رسد گزاره P صادق است که شخص H با فرض داشتن قوای معرفتی و به کارگیری آنها، معقول باشد که باور داشته باشد اگر گزاره P صادق نمی‌بود، موقعیت شناختی S احتمالاً با آنچه اکنون به شناخت او درآمده است، فرق می‌کرد (سنور، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۴۵).

اصل کورنیا در شکل‌های مختلفش مستلزم این است که برای اینکه «به نظر رسیدن» بتواند برای فاعل شناسا دلیلی قوی برای باور به گزاره مربوط فراهم کند، فاعل شناسا باید در موقعیتی باشد که به نحو معقولی باور داشته باشد که اگر دلیلی در کار می‌بود، موقعیت معرفتی او با موقعیت فعلی‌اش تفاوت می‌کرد (سنور، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۵۷؛ Wykstra, 1996, pp. 128-129).

او با ارائه مثالی درباره اتومبیلی که در پارکینگ قرار دارد، عدم مشاهده آن در پارکینگ توسط مشاهده‌گر را دلیل بر عدم وجود آن در پارکینگ می‌داند؛ ولی در مثال دوم، عدم مشاهده گوشواره گمشده را نمی‌توان دلیل بر نبودن آن در پارکینگ دانست. درواقع شرط دسترسی معرفتی معقول بیان می‌کند ما در شرایطی مجاز به انکار وجود چیزی در مکانی هستیم که شرایط مشاهده همه امکان‌های موجود بودن آن چیز را بتوانیم ببینیم، مانند امکان مشاهده همه بخش‌های پارکینگ برای فهم اینکه خودرویی در آن پارک شده است یا نه؟ اما در مورد اشیای کوچکی، مانند گوشواره یا حشره در پارکینگ، ما به طور طبیعی، در آن شرایط معقول معرفتی نیستیم که به صرف ندیدن آنها در پارکینگ، به عدم وجود آنها در این مکان استدلال کنیم. پس همین استدلال را می‌توان درباره دلایل موجه خدا در ایجاد یا رواداشتن شرور، حتی شرور گزاف، به کار

گرفت؛ به این صورت که انسان در مجموع، با همه قوای معرفتی خود، در آن شرایط دسترسی معرفتی معقول قرار ندارد که بتواند همه دلایل خدا را برای ایجاد یا رواداشتن ضرور بشناسد؛ از این رو عدم دسترسی معرفتی معقول به وجود یا عدم وجود چنین دلایلی، دلیل موجهی بر رد وجود آنها نیست. وایکسترا همچنین برای مستدل ساختن دیدگاه خود، از تمثیل والدین و سپس تمثیل شباهت علم و اخلاق نیز استفاده می کند. در این زمینه، او معتقد است با پیشرفت علم ما به تبیین های جدیدی دست یافته ایم که چنین امکانی برای گذشتگان فراهم نبود. در واقع با پیشرفت های علمی، چون کشفیات نیوتن، ما به ژرفای فیزیکی شگفت انگیزی دست یافته ایم. او سپس با طرح مفهوم ژرفای اخلاقی، معتقد است که اگر جهان، مخلوق خداست، احتمالاً دارای ژرفای اخلاقی است؛ یعنی انتظار می رود بسیاری از خیرهای اخلاقی مورد نظر خدا برای تجویز ضرور، دشواریاب و دارای ژرفای اخلاقی باشند؛ به عبارتی اگر جهان ما مخلوق خدایی قادر، عالم و خیرخواه مطلق است، آنگاه بسیار محتمل است که ما با خیرهای ژرف اخلاقی سروکار داشته باشیم که شناخت آنها به آسانی میسر نیست تا اینکه خیرهایی سطحی باشند (سعیدی و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۱۳۱). وایکسترا همچنین در آخرین مقاله خود در باب خدا باوری شکاکانه مدعی است که ریشه همه انواع چنین رویکردی دو ادعای زیر است:

شرط محوری به این معنا که اگر خدای سنت خدا باوری وجود دارد، بسیار احتمال دارد که فاصله ای بین انسان و خدا وجود داشته باشد؛ چنانکه ما انسان ها نباید در قبال ضرور بسیار جهان، انتظار داشته باشیم تا اهداف و دلایل خدا را از رواداشتن این ضرور بفهمیم.

لازمه محوری به این معنا که تصدیق شرط محوری، مستلزم ناکامی انواع استدلال های قرینه ای ضد خدا باورانه مهم در خصوص مسئله شر است (Wykstra, 2017, p. 86). در اینجا، تکیه اصلی خدا باوری شکاکانه بر همان اصلی است که می گوید: خدا چیزهایی را می داند که ما لزوماً نمی دانیم؛ یعنی فاصله معرفتی بین مخلوقات و خدا و





رازآلودگی جهان، مانع قضاوت یقینی بر علیه خدا می‌شود.

اگرچه وایکسترا و همفکران او معتقدند اصل کورنیا می‌تواند عدم کفایت استدلال خداناباورانی، مانند ویلیام رو بر علیه خدا باوری سنتی را نشان دهد، در عین حال کفایت خود اصل کورنیا هم توسط عده‌ای مورد تردید قرار گرفته است. برخی متفکران با طرح مثال‌های دیگری نشان می‌دهند که کورنیا نمی‌تواند مدعای خود را اثبات کند. مثال قاطری که رنگ شده است و برای شما همچون یک گورخر در باغ وحش دیده می‌شود، نمونه‌ای است که توسط هاوارد و اسنایدر طرح شد تا نشان دهد که عدم توانایی انسان در تشخیص تفاوت قاطر رنگ‌شده از گورخر، دلیل بر رد وجود گورخر در باغ وحش نیست (Howard-Snyder, 1992, p. 35)؛ هرچند در پاسخ این اشکال می‌توان گفت طرح نظریه کورنیا مربوط به شرایط واقعی است، نه شرایطی که توسط کسانی به طور موقتی و غیرواقعی ایجاد شده باشد؛ یعنی صحت اصل کورنیا مطابق اصل آسان‌باوری سوئین برن، در نبود ملاحظات خاص و استثنایی است که مورد پذیرش است (Swinburne, 2004, p. 303). برخی نیز مدعی هستند شرایط سخت‌گیرانه اصل کورنیا ممکن است به شکاکیت معرفتی فراگیر منجر شود. از دید مک بریر، کورنیا محدودیت حساسیت را بر قرینه‌ها (شواهد) اعمال می‌کند، حال آنکه، قرینه‌های ما به طور معمول، نسبت به واقعیت‌ها به طرز مناسبی حساس نیستند (McBrayer, 2009, p. 78)؛ برای مثال به گفته او:

باور دارم که پسرم پاتریک خواب است. من قرینه‌ای غیرقیاسی برای این ادعا دارم. من می‌دانم که اکنون ساعت ۳ است و پسرم تقریباً بین ساعت ۲ تا ۴ چرت می‌زند. (در این حالت) آیا قرینه من نسبت به این واقعیت که پسرم خواب است، حساس است؟ خیر [...]. بنابراین طبق اصل کورنیا، قرینه‌ای برای این ادعا که پسرم خواب است، ندارم (McBrayer, 2009, p. 83).

در رد چنین اشکالاتی می‌توان گفت چنین گزاره‌هایی ناظر به عادت‌های انسانی هستند و تنها دارای یک احتمال‌اند و چندان یقینی نیستند تا اشکالی جدی بر استدلالی چون کورنیا باشند (میرباقری و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۸۹).

خلاصه دیدگاه هر دو اندیشمند مورد بحث، درواقع تأکید بر محدودیت‌های معرفتی انسان درباره شناخت دقیق دلایل موجه خدا برای ایجاد یا رواداشتن شرور مختلف در جهان است و اینکه رفتار عاقلانه آن است که ما به علت محدودیت‌های معرفتی و وجودی خود، و فراخناکی و پیچیدگی مسئله شر و رازآلودگی افعال و غایات الهی، از قضاوت جزمی در باب او اجتناب کنیم، بلکه این امر را بر عهده خدا بگذاریم تا شاید از طریق وحی، شهود یا افزودن بر تجربیات بشری ما، افق‌های جدیدی را به روی ما بگشاید.

۳. مزایای خداباوری شکاکانه

توسل به رویکرد خداباوری شکاکانه و استدلال به سود محدودیت معرفتی بشر در فهم ابعاد پیچیده مسئله شر و زوایای پیدا و پنهان غایات الهی از ایجاد یا رواداشتن شرور مختلف، دارای برخی مزایای خاص خود است. در اینجا برخی مزایای این رویکرد، معرفی می‌شود.

۳-۱. تطابق با تجربه بشری

مزیت اول این رویکرد تطابق آن با تجربه بشری ماست؛ به این معنا که محدودیت معرفتی ما نه تنها در شناخت پیچیدگی‌های جهان طبیعت، یا مسائل گوناگون زندگی‌مان، بلکه زوایای پیدا و به‌ویژه پنهان مسئله شر، واقعیتی آشکار و اجتناب‌ناپذیر است. مواردی چون ضعف قوای وجودی و معرفتی ما و رشد تدریجی آنها در بستر زمان، فزونی نادانسته‌های ما نسبت به دانسته‌های مان، افزایش پرسش‌های بی‌پاسخ امروز نسبت به پرسش‌های بی‌پاسخ دیروز، نقش بستر زمان در گسترش تدریجی آگاهی ما به پدیده‌های زندگی و مسئله قضاوت‌های عجولانه ما در باب واقعیت‌های زندگی، همگی، دلایل تأییدکننده محدودیت معرفتی ما در شناخت تودرتویی و رازناکی مسئله شر است که تجربه زیسته هم بر آن گواهی می‌دهد. در این زمینه، بهترین شاهد، جهل کنونی و افزایش تدریجی آگاهی ما به جهان طبیعت است که این امر،





گواه خوبی بر دامنه گسترده تر جهل به مسئله شر است که از مسائل طبیعت، مخفی تر و راز آلوده تر است.

۲-۳. تطابق با آموزه های دینی

مزیت دوم این رویکرد تطابق آن با آموزه های دینی است؛ به این معنا که آموزه های دینی، چون آیات قرآن، به طرق مختلف بر نقص دانش انسان در شناخت و آگاهی به مسائل پیچیده هستی، به ویژه مسئله شر تأکید دارند. برخی آیات، مانند «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا؛ درباره روح از تو می پرسند، بگو روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است» (اسراء، ۸۵)، «وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ بسا چیزی را خوش نمی دارید و آن برای شما خوب است و بسا چیزی را دوست می دارید و آن برای شما بد است و خدا می داند و شما نمی دانید» (بقره، ۲۱۶)، «فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا؛ پس چه بسا چیزی را خوش نمی دارید و خدا در آن مصلحت فراوان قرار می دهد» (نساء، ۱۹)، بر این واقعیت مهم تأکید می کنند که آدمی نه تنها بهره اندکی از علم و دانایی دارد، بلکه به واسطه عدم شناخت زوایای پنهان هستی، مانند رازناکی شرور مختلف، چه بسا در برخی موارد برخی شرور را خیر تلقی کند یا برخی خیرها را شر بداند. در قرآن همچنین بر برخی صفات منفی انسان، مانند عجز و یا ظالم بودن تأکید می شود، مانند «وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا؛ همان گونه که [خیر را فرا می خواند،] پیشامد [بد را می خواند و انسان همواره شتابزده است]» (اسراء، ۱۱) و «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا؛ راستی او ستمگری نادان بود» (احزاب، ۷۲) که دقیقاً بر جهل، قضاوت سطحی و عجولانه و از سر فرصت طلبی انسان تأکید دارد. بنابراین با توجه به این آیات، در موارد پرشماری مبنای قضاوت های ما درباره امور به ظاهر شر یا خیر، مبتنی بر آگاهی دقیق و حکمت سنجی نیست، بلکه بر اساس جهل، منافع آنی و سطحی نگری بشری ماست. پس شایسته است در چنین مواردی، به اهمیت رویکرد خداآوری شکاکانه، توجه بیشتری داشته باشیم. با

کمی تسامح، می‌توان این شیوه اتخاذ موضع را نسخه سلبی از نظریه خداباوری شکاکانه دانست؛ با این استدلال که هر منظومه فردی از تجربه‌های بشری محدود است و بنابراین احتمالاً ناقص بوده است و ماهیت خیرها، شرور و روابط ضروری میان آنها را نشان نمی‌دهد. گذشته از همه اینها، اگر تجربیات کسی بیانگر همه حقیقت نباشد، هرگونه تلاشی برای دستیابی به یک نتیجه، بر این فرض که تجربیات او نمایانگر همه حقایق است، خطاست (Depoe, 2014, p. 35).

۳-۳. تعلیق قضاوت درباره پیچیدگی و رازآلودگی شرور

مزیت سوم این دیدگاه تعلیق قضاوت درباره پیچیدگی و رازآلودگی شروری است که اکنون از اسرار آنها آگاهی نداریم. به عبارت دیگر، این رویکرد توصیه می‌کند به جای صدور حکم جزمی بر اینکه نیافتن دلایل خدا در ایجاد یا رواداشتن شرور گزاف، دلیل بر این است که خدا چنین دلایلی ندارد؛ یعنی چون نمی‌بینم، پس نیست، باید صدور هرگونه حکم جزمی در این زمینه را تعلیق کرد و فهم و قضاوت درست یا نهایی درباره غایات افعالی الهی در ایجاد یا رواداشتن شرور را درنهایت به خدا واگذار نمود. از این نوع اتخاذ موضع می‌توان به خداباوری شکاکانه ایجابی تعبیر کرد که تلاش می‌کند دلایلی ارائه دهد، نظیر اینکه انتظار می‌رود وقوع شرور گزاف با فرض خداباوری سازگار باشد. خداباور شکاک ایجابی ادعا نمی‌کند که دلایل خدا را برای جایشمردن برخی شرور به‌ظاهر گزاف می‌فهمد یا می‌بیند. او از قابل قبول بودن برخی دلایل یا توجیهات مرتبه دوم دفاع می‌کند که مطابق آنها ممکن است خدا برای جهان، مقداری شرور به‌ظاهر گزاف (یعنی تنها از منظر بشری ما) را مجاز بداند (Depoe, 2014, p. 36). به عبارت دیگر، خداباوری شکاکانه ایجابی دلایل ایجابی را تدارک می‌بیند درباره اینکه چرا ما باید انتظار داشته باشیم که با فرض وجود خدا، به‌ظاهر شرور گزاف نیز وجود داشته باشند. در مقابل، خداباوری شکاکانه سلبی شک می‌کند در باب توانایی ما برای فهم هرگونه دلیلی که خدا ممکن است برای وقوع شرور به‌ظاهر گزاف مجاز می‌دارد، و آن هیچ‌گونه دلیلی ارائه نمی‌دهد که متضمن یا محتمل وجود شرور به‌ظاهر گزاف با





فرض خداباوری شود (Depoe, 2014, p. 33). در این زمینه، جان هیک آنچه را که ارزش مثبت راز می‌نامد، این گونه توضیح می‌دهد که نوعی از خوبی‌ها وجود دارند که از طریق موارد شرور به ظاهر بی‌وجه، قابل دسترس می‌شوند. آنها فاصله معرفتی‌ای بین مخلوقات و خدا ایجاد می‌کند که آن برای مخلوقات ضروری است تا با ایمان ناب به خدا پاسخ دهند. با قراردادن فاصله معرفتی بین خدا و انسان‌ها، خدا یک فضای معرفتی را برای انسان‌ها ایجاد می‌کند تا او را بشناسند و تسلیم او شوند، بدون اینکه آزادی آنها نقض شود؛ درحالی که اگر وجود خدا آشکار و غیر قابل انکار بود، انسان‌ها هیچ انتخاب واقعی در پاسخ به فراخوان و دعوت الهی برای رستگاری خود نداشتند (Depoe, 2014, p. 36).

خلاصه اینکه، به نظر می‌رسد اگر طرفداران مسئله منطقی شر، معنای قدرت مطلق را قادر بودن بر امر ممکن بدانند، رویکرد محدودیت معرفتی انسان می‌تواند اعتبار این صورت برهان را منتفی سازد، حال از شر در ساختار برهان، چه شر گزاف مراد باشد و چه مطلق رنج؛ زیرا اگر مراد گوینده از شر، شر گزاف باشد، استدلال محدودیت معرفتی بشر تشخیص شر گزاف را نفی می‌کند، و اگر مرادش از شر، مطلق رنج باشد، نقص علم ما در تشخیص قطعی‌ترین تصویر زندگی و به دنبال آن، محدودیت معرفتی ما به معنای واقعی رنج، تشخیص شر به معنای دوم را نیز منتفی یا دست کم بسیار بعید و دشوار می‌سازد (منصوری و آژیر، ۱۴۰۱، ص ۱۱۳). پس دفاع از محدودیت معرفتی بشر می‌تواند مقدمه اصلی مسئله قرینه‌ای شر را نقض کند و نشان دهد که آن نمی‌تواند موجه باشد؛ زیرا پیش فرض مسئله قرینه‌ای شر این است که در جهان، شروری وجود دارد و قوای شناختی ما این توانایی را دارد که خیر یا شر بودن پدیده‌ها را تشخیص دهد؛ درحالی که کارکرد و استدلال مرکزی محدودیت معرفتی انسان، نفی همین پیش فرض است. به نظر می‌رسد، خداباوری شکاکانه همه برهان‌های قرینه‌ای علیه خداباوری را تضعیف می‌کند؛ یعنی آن بر ارزش و وزن ادراک شده از دلایل خدا برای برخی اعمال یا بر ارزش ادراک شده حالاتی از امور شرگونه که علیه خداباوری هستند، تأکید دارد. بنابراین نتیجه خداباوری شکاکانه مهم است (Hendricks, 2023, p. 2).

۴. مشکلات خداباوری شکاکانه

اما همان‌طور که بیان شد، اتخاذ رویکرد خداباوری شکاکانه دارای مشکلات خاص خود نیز است، به‌ویژه اگر ما گرایش حداکثری و افراطی به استفاده از آن داشته باشیم. در ادامه، به برخی ایرادهای واردشده به این رویکرد اشاره می‌شود.

۴-۱. امکان غلتیدن در وادی شکاکیت

اشکال اول آن است که تأکید بیش از حد و افراطی بر خداباوری شکاکانه، به غلبه رویکرد شکاکیت در همه یا بیشتر موارد زندگی منجر می‌شود؛ یعنی شک گرای می‌تواند یک پاسخ آماده برای مواجهه با انواع مشکلاتی باشد که هر روزه با آن مواجه هستیم که نسبی‌گرایی هم یکی از نتایج آن است. درواقع اصرار افراطی بر رویکرد خداباوری شکاکانه، به غلتیدن در وادی شکاکیت و دوری از یقین معرفتی در موارد زیادی از زندگی منجر می‌شود و این آسیبی است که اگر خداباوران شکاک به آن توجه نکنند، هم دچار مغالطه دور می‌شوند و هم احتمالاً به نتایجی، نظیر مخالفان سنت خداباوری کلاسیک می‌رسند. درواقع پذیرش محدودیت معرفتی بشر به طور مطلق نیست، بلکه انسان دارای آگاهی‌هایی از صفات و افعال الهی است که او را توانا می‌کند به راز برخی افعال الهی و حتی علت‌های ایجاد یا مشارکت خدا در رواداشتن شرور پی برد. فقط نکته مهم اینکه انسان علم مطلق ندارد و ازاین‌رو در فهم همه‌جانبه ابعاد شرور موجود جهان ناتوان است.

۴-۲. امکان گسترش دامنه شکاکیت حتی به امور غیردینی

اشکال دوم این دیدگاه امکان گسترش دامنه شکاکیت حتی به امور غیردینی، گذشته و آینده زندگی کنونی خودمان است. درواقع پذیرش خداباوری شکاکانه به شکاکیت درباره گذشته یا درباره جهان خارج یا درباره استدلال‌های اخلاقی منجر خواهد شد (برگمن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۱۰). این مشکل هم نتیجه اتخاذ رویکرد افراطی به خداباوری شکاکانه است که همه ابعاد زندگی ما را در بر می‌گیرد. در این زمینه، گفته





شده است که مؤثرترین اتهام به تعهد شکاکانه که برابر خدا باوران شکاک قابل طرح است، اتهامی است که می‌گوید ما به تبع تأیید شکاکیت خدا باور شکاک، به نوعی شکاکیت هولناک درباره اخلاقی بودن افعال مختلف دچار می‌شویم (برگمن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۲۰). نتیجه اینکه، پیامد اشکال دوم وارد بر خدا باوری شکاکانه، دچار شدن آن به شکاکیت در شناخت و توجیه گزاره‌های اخلاقی در مقام عمل و نظر است. در این زمینه، این طور اشکال می‌شود که اگر خداوند احتمالاً دلایل موجهی برای ایجاد یا رواداشتن شرور دارد که برای ما شناخته نیستند، از کجا می‌توان مطمئن شد که دلایل نامعلوم خدا در ایجاد یا رواداشتن شرور، لزوماً به لحاظ اخلاقی موجه هستند و ممکن است در صورت شناخت آنها، وجود چنین دلایلی برای ما به طور اخلاقی، ناروا و ناموجه باشند. در واقع صرف ندانستن دلایل خدا برای ایجاد یا رواداشتن شرور، دلیل کافی برای اخلاقی بودن کار خدا در این زمینه نیست. به عبارت دیگر، چون ما به ماهیت دلایل خدا آگاهی نداریم، نمی‌توانیم درباره ارزش اخلاقی مثبت آنها داوری کنیم؛ چه بسا اگر خدا از وقوع چنین شروری ممانعت می‌کرد، ارزش اخلاقی بیشتری از رواداشتن آنها محقق می‌شد (Almeida & Oppy, 2003, pp. 509-510). در واقع مشکل اصلی خدا باوری شکاکانه در توجیه اخلاقی عمل خدا این است که ما در نهایت از فهم ماهیت اخلاقی یا غیر اخلاقی افعال و نیت الهی ناتوان هستیم که یا باید سکوت کنیم یا اینکه دچار شکاکیت اخلاقی شویم (Hasker, 2010, p. 26). همچنین برخی منتقدان نیز معتقدند اتخاذ رویکرد خدا باوری شکاکانه، ما را در عمل به تکالیف دینی و اخلاقی دچار مشکل می‌کند؛ به این معنا که در موارد پیچیده، ما نمی‌دانیم دخالت ما در رفع شروری که انسان‌ها دچار آنها هستند، توجیه اخلاقی دارد یا اینکه چون از دلایل خدا در ایجاد یا رواداشتن چنین شروری آگاهی نداریم، بهتر است کاری نکنیم و همان طور که مطابق نقشه خداست، چنین شروری به طور کامل محقق شوند (Piper, 2007, p. 72). خلاصه اینکه، جهل ما به اهداف و نیت الهی در ایجاد یا رواداشتن شرور، ما را با این چالش اساسی مواجه می‌کند که به لحاظ اخلاقی و از روی تعهد دینی، باید برای از بین بردن چنین شروری تلاش کنیم، یا اینکه در جهت رفع آنها تلاشی نکنیم؛ زیرا چه بسا رخداد چنین

شروری توسط خدا، برای ما یا دیگر مخلوقات در آینده، سبب خیر کثیری شود که دخالت ما برای از بین بردن آنها، سبب شود این خیرها محقق نگردد. در پاسخ به چنین اشکالی، برخی متفکران طرفدار خدا باوری شکاکانه بر اهمیت امر الهی تأکید دارند؛ به این معنا که خدایی که مورد اعتقاد آنهاست، با نظر به داشتن صفات مطلق الهی، خود مبنا و دلیل نهایی ارزش‌های اخلاقی است (Bergmann & Rea, 2005, p. 244) یعنی چون خدا واضح ارزش‌های اخلاقی است، این انتظار می‌رود که دلایل او نیز برای ایجاد یا رواداشتن شرور، خارج از قواعد اخلاقی که خودش قرار داده است، نباشد. اما مشکل این پاسخ آن است که اول اینکه، تشخیص حسن و قبح امور اخلاقی بر عهده عقل بشری است و باید مستقل از امر الهی فهمیده شود. دوم اینکه، با فرض درستی نظریه امر الهی، به واسطه جهل ما به غایات و نیت الهی در رواداشتن شرور، به یقین نمی‌دانیم آیا ایجاد یا رواداشتن شرور از سوی خدا، مطابق همان ارزش‌های اخلاقی است که او از قبل به ما شناسانده است یا نه؟ در این زمینه، برگمن با تفاوت گذاشتن بین انسان و خدا معتقد است که برای خدای خالق مهربان و عالم مطلق، مجاز است که برای حصول خیری، رنجی را به انسان روا دارد؛ درحالی که برای انسان، چنین کاری مجاز نیست (Bergmann, 2009, p. 392).

۳-۴. ویژگی‌های رواساز و نارواساز وقوع شرور گزاف

اشکال سوم را می‌توان به ویژگی‌های رواساز و نارواساز وقوع شرور گزاف از سوی خدا نسبت داد؛ به این معنا که وقوع هر شری از سوی خدا، دارای چهار نتیجه ارزشی رواساز و نارواساز است که در نهایت اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن عمل خدا را تعیین می‌کند. حالت اول اینکه، ویژگی‌های رواساز و نارواساز ناشناخته وقوع شر مساوی باشند. حالت دوم اینکه، ویژگی‌های رواساز ناشناخته، سنگین‌تر از ویژگی‌های نارواساز باشند. حالت سوم اینکه، ویژگی نارواساز ناشناخته، سنگین‌تر از مورد رواساز باشند و در حالت چهارم، هیچ‌یک بر دیگری سنگینی نکند. نتیجه‌گیری طرفداران چنین طرحی آن است که در نهایت کفه ویژگی‌های نارواساز افعال الهی بر کفه رواساز آن





سنگینی خواهد کرد و از این رو وقوع شرور گراف، عملی اخلاقی از سوی خدا نیست (Tooley, 2015, pp. 1-5). البته اگر به محتوای چنین اشکالی دقت کنیم، تناقض‌ها و محدودیت‌های نهفته در آن آشکار می‌شود، از جمله اینکه در صورت‌بندی و نتیجه‌گیری چنین اشکالی، تنها به احتمال اثرگذاری ویژگی‌های شناخته‌شده توجه شده است تا شناخته‌نشوند؛ از این رو به واسطه گستره نامحدود شرور جهان، بر جنبه غیر اخلاقی فعل الهی تأکید شده است؛ درحالی که با نظر به اینکه علم ما به غایت افعال الهی محدود است و ما نمی‌توانیم به مجموع عالم، مانند خدا از منظر سرمدی نگاه کنیم، مجاز به چنین نتیجه‌گیری‌ای نیستیم (فریدونی و حسینی، ۱۳۹۷، ص ۲۰).

۴-۴. تفاوت‌های رویکردهای انسان‌ها

اشکال چهارم به رویکرد انسان‌ها مربوط می‌شود؛ به این معنا که خداباوری شکاکانه به طور عمده، برای انسان خداباوری که به آخرت نیز باور دارد، هم امیدوارکننده است و هم در صورت تحمل شرور دنیوی، برای او پاداش اخروی را طبق صفات مطلق الهی در پیش دارد؛ اما این رویکرد برای انسان‌های ملحد یا ندانم‌انگار یا خداباوری که دچار تردیدهای جدی درباره باورهای دینی خود شده‌اند، کارکرد چندانی ندارد؛ زیرا تکیه بر عدم آگاهی بشری و امید رازگشایی الهی در آینده، در حال حاضر، در گره‌گشایی از الحاد یا ندانم‌انگاری انسان کارا نیست. همچنین عنصر محدودیت عمر انسان، به‌ویژه برای کسانی که بین یقین و تردید دینی زندگی می‌کنند، ممکن است فرصت چندانی در این عمر چندروزه، برای رازگشایی الهی و حصول یقین به راز افعال الهی باقی نگذارد؛ از این رو انسانی که در حالتی از ندانم‌انگاری یا بین تردید و یقین، زندگی خود را میان شرور مختلف بدرود می‌گوید، احتمالاً در جهان آخرت از خدا خواهد پرسید که چرا علل سختی‌ها و شروری که در دنیا تحمل کرده، خدا برای او آشکار نکرده است. به عبارت دیگر، ما آدمیان طالب یقین قلبی از سوی خدا به‌خصوص درباره علل شروری هستیم که در این دنیا تحمل کرده‌ایم، حال پناه‌بردن به خدا باوری شکاکانه ممکن است ما را از تلاش برای کسب یقین و رازگشایی الهی محروم کند.

۵. برخی راهکارهای پیشنهادی

با نظر به ویژگی‌ها و موارد قوت و ضعف خداباوری شکاکانه، برای تقویت آن و مواجهه واقعی و منطقی با چالش‌های ناشی از رویکردهای الحادی می‌توان راهکارهای پیشنهادی زیر را ملاحظه کرد:

الف) باید توجه کرد که خدای مورد اعتقاد سنت خداباوری، به‌ویژه ادیان ابراهیمی، خدایی است با صفات نامتناهی، چون علم، عدالت، حکمت، خیرخواهی، قدرت، و مانند آن؛ از این‌رو در درجه اول، از چنین خدایی انتظار می‌رود که جهان را مطابق صفات جمال و جلالش، مبتنی بر حسن و نیکویی بیافریند که در آن، یا جایی برای شرور نباشد یا اگر برخی شرور آفریده می‌شوند، علت آفرینش آنها در پرتو نظام احسن الهی برای ما آشکار باشد؛ چه‌بسا کارکرد آنها در برجسته‌سازی نقش خیرات باشد. پس لازمه چنین ملاحظه‌ای آن است که با صرف مواجهه با پرسش‌های مخالفان سنت خداباوری، نباید به رویکرد خداباوری شکاکانه پناه ببریم و از جست‌وجوی پاسخ‌های ممکن که عقل بشری توانایی شناسایی آنها را دارد یا توسط وحی معرفی شده است، خود را محروم کنیم. خلاصه اینکه، در مواجهه با مسئله شرور، اولویت راهبردی ما در تلاش برای یافتن پاسخی منطقی برای آنهاست، نه اتخاذ رویکرد خداباوری شکاکانه.

ب) در مواجهه با مسئله شرور باید، هم به سنخ‌شناسی شرور پرداخت و هم به میزان توانمندی پاسخ‌هایی که تاکنون ارائه شده است و تا زمانی که نتیجه چنین بررسی‌ای مشخص نشود، اتخاذ رویکرد خداباوری شکاکانه چندان موجه نیست. ابتدا باید دید شری که دچار آن شده‌ایم، چه نوع شری است؟ آیا از نوع شرور طبیعی، یا اخلاقی و یا مابعدالطبیعی است؟ همچنین چالش مطرح‌شده مبتنی بر آن، از نوع مسئله منطقی، یا قرینه‌ای، یا اگزیزستانی و یا ترکیبی از آنهاست؟ پس از این سنخ‌شناسی، باید دید کدام‌یک از پاسخ‌های موجود و تا چه میزان، چالش‌های پیش‌روی شرور مورد نظر را پاسخ می‌دهد؟ به‌ویژه ممکن است تلفیق چند پاسخ باعث شود تا به راهکار تلفیقی جدیدی در پاسخگویی به چالش مسئله شرور مورد نظر دست یابیم. اهمیت اتخاذ این





رویکرد آن است که ابعاد تودرتو و پیچیده مسئله شرور به طور منطقی لازم می‌کند تا در پاسخگویی به چالش‌های آن، پاسخ‌های موجود با هم ترکیب و تلفیق شوند تا به بصیرت‌های جدیدی دست یابیم. اتخاذ رویکرد تلفیقی و ترکیبی به مسئله شرور می‌تواند دست کم این دستاوردها را برای ما داشته باشد: ۱. ضرورت تفکیک شرور طبیعی، اخلاقی و مابعدالطبیعی از یکدیگر. ۲. توجه به اینکه برخی شرور به‌ظاهر طبیعی، ممکن است دارای وجه اخلاقی هم باشند. ۳. توجه به دامنه تأثیرگذاری شرور، هم در بستر زمان و مکان و هم تنوع افراد آسیب‌دیده و سودبرنده از آن. ۴. توجه به کارکردهای مختلف پدیده‌هایی که شر تلقی می‌شوند؛ یعنی ممکن است دارای کارکردهای خیری برای دیگران نیز باشند. ۵. توجه به اینکه برخی شرور اخلاقی یا نتیجه افعال اختیاری خود ما هستند یا عقوبت گناهان ما هستند یا ابزار آزمون الهی و تعالی معنوی انسان‌های مختلفی‌اند. ۶. توجه به اینکه وجود شرور سبب ارزشمندی و تجلی و برجستگی خیرات می‌شود. ۷. توجه به اینکه اگرچه شرور در نهایت متعلق جعل بالذات الهی‌اند، قصد بالعرض خدا هستند؛ یعنی ممکن است خلق شرور برای هدف دیگری باشد، مانند آزمودن انسان‌ها و به همین دلیل، وجود شرور دارای منطق خاص خود است. ۸. اهمیت این نکته که شرور لازمه آفرینش انسان مختار و نشان‌دهنده بزرگی و عظمت خلقت الهی است. ۹. توجه به این نکته که لازمه تربیت معنوی انسان ابتلای به سختی‌ها و شرور است، نه تن‌آسایی. ۱۰. اهمیت این نکته که ماهیت بیشتر شرور در طی زندگی انسان، در بستر بسط تاریخی شناخته می‌شود؛ از این‌رو منطقی است تا درباره بیشتر شرور قضاوت خود را تا ظهور بیشتر نتایج آن به تعویق اندازیم. ۱۱. اهمیت اینکه نگاه ما به شرور از منظر منافع و عینک بشری است؛ چه‌بسا اگر عینک الهی داشتیم و از منظر سرمدی به شرور موجود می‌نگریستیم، ممکن بود آنها را طوری دیگر ببینیم.

ج) برای توضیح بیشتر موارد بالا گفته می‌شود که عدم توفیق ما در شرایط کنونی، برای یافتن پاسخی مناسب به چالشی از سوی شرور، دلیل بر پناه‌بردن به خدا باوری

شکاخانه نیست؛ زیرا افزایش تدریجی معرفت ما در بستر زمان و غنی شدن تجربه‌های بشری ما باعث می‌شود از قضاوت‌های عجولانه درباره برخی موارد شرگونه خودداری کنیم؛ یعنی به تعلیق قضاوت دست زنیم، بلکه با شکیبایی منتظر رازگشایی الهی از آن مسئله، در آینده زندگی خود باشیم. علت اهمیت این رویکرد آن است که عمده قضاوت‌های عجولانه ما بر اساس چشم‌انداز بشری و موقتی ماست که با منافع آنی ما نیز ارتباط نزدیکی دارند؛ درحالی که در صورت تعلیق چنین قضاوتی و تداوم زیست مؤمنانه، این امید هست که برخی زوایای پنهان آن برای ما گشوده شود و پرده جهل ما کنار رود. همان‌طور که ما اکنون می‌دانیم بسیاری از دیدگاه‌های شکاخانه یا بدبینانه سال‌های گذشته ما چقدر عجولانه و بچه‌گانه بوده است، شایسته است در حال حاضر نیز در مواردی که پاسخ یقینی نداریم، از دادن پاسخ موقتی شکاخانه یا الحادی خودداری کنیم، بلکه صبر پیشه کنیم تا با غنی شدن تجربه‌های زیستی و معرفتی ما، افق‌هایی از آنها گشوده شود.

(د) برای رازگشایی بسیاری از شرور باید به فلسفه خلقت انسان و جهان توجه خاص کنیم. توسل به آموزه‌های راه‌گشای وحی نیز بسیار سودمند است. پرسش از فلسفه خلقت انسان و جهان، یکی از پاسخ‌های ممکن که معرفی می‌کند، تفاوت رویکرد بالعرض و بالذات بودن شرور در برنامه خلقت الهی است؛ به این معنا که تعمق عمیق در تنوع شرور نشان می‌دهد که انواع شرور که متعلق جعل الهی هستند، اگرچه جعل بالذات الهی‌اند (واقعاً توسط خدا خلق شده‌اند)، قصد بالذات او نیستند، بلکه قصد بالعرض الهی‌اند. منظور از قصد بالعرض بودن شرور این است که آنها توسط خدا برای هدف دیگری آفریده شده‌اند و که توجیه لازم خود را دارد. علت چنین استدلالی توجه به صفات قدرت، علم، خیرخواهی، عدالت و حکمت الهی است که لازمه آن این انتظار از خداست که اگر شرور بالذات مطلوب نیستند، آنها را برای تحقق امور دیگری که ضروری هستند، خلق کند. حال وظیفه ما تلاش برای رازگشایی از مقاصد بالذات الهی از آفرینش شرور است.





ه) اگر با بررسی ابعاد آشکار و چالشی از مسئله شر نتوانستیم به پاسخی نسبتاً قانع‌کننده دست یابیم، و همه ملاحظات دیگر قبلی هم چندان کارگشا نبودند، درنهایت می‌توان رویکرد خداباوری شکاکانه را با این ملاحظه اتخاذ کرد: اگرچه اکنون ما راز یا علت ایجاد شر مورد نظر یا رواداشتن آن را از سوی خدا نمی‌دانیم؛ اما با ایمان به خدای عالم، قادر، خیرخواه، حکیم و عادل مطلق، مطمئن هستیم که فعل او بی‌علت یا بی‌حکمت یا ظالمانه و شریرانه و یا از روی جهل و عجز نیست، بلکه تحقق آن به طور قطع، دارای علتی حکیمانه، عادلانه، آگاهانه و از روی خیرخواهی و قدرت الهی است. درواقع با اتخاذ چنین رویکردی، بار چالش مسئله شر، هم بر دوش ما قرار می‌گیرد و هم بر دوش خدا. مسئولیت ما این‌گونه است اکنون که توانایی کشف علل ایجاد و یا رواداشتن برخی شرور از سوی خدا را نداریم، با تداوم زیست مؤمنانه، منتظر رازگشایی الهی بمانیم. مسئولیت خدا هم از آن جهت است که درنهایت او مسئول ایجاد یا رواداشتن شرور است؛ از این رو باید دلیل کافی برای این مسئله داشته باشد، حتی اگر ما اکنون به آن دلیل آگاه نباشیم.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق، ابعاد مختلف مسئله شر نشان داده شد و اینکه انسان به لحاظ معرفتی، توانایی شناخت زوایای پنهان و رازآلود آن را ندارد. یکی از پاسخ‌های ممکن به رازناکی مسئله شرور، توسل به رویکرد خداباوری شکاکانه است که در سنت خداباوری، از سوی برخی متفکران به آن توجه شده است؛ اما با وجود برخی مزایای این رویکرد، اعتماد افراطی به آن سبب اقبال به شکاکیت فراگیر در افعال الهی و حتی امور زندگی انسان می‌شود. مهم‌ترین اشکال در این زمینه، شک درباره نیت و ارزش‌ها و شاید ضدارزش‌های اخلاقی است که ممکن است در افعال الهی، مربوط به شرور وجود داشته باشد؛ از این رو اگرچه دلایل طرفداران رویکرد خداباوری شکاکانه در رد استدلال خداناوران در رد وجود خدا، کارایی نسبی دارد، برای یقین قلبی به خوب بودن افعال الهی که به‌ظاهر شرگونه هستند، کفایت نمی‌کند. درواقع مشکل اصلی خداباوری

شکاکانه آن است که حتی با پذیرش آن، دست کم امکانی برای احتمال غیراخلاقی بودن فعل الهی باقی می ماند. با نظر به راهکارهای پیشنهادی، به نظر می رسد باید اتخاذ رویکرد خداباوری شکاکانه آخرین سنگر دفاعی خداباوران باشد، نه اولین آن، بلکه با سنخ شناسی شرور، ترکیب یا تلفیق پاسخ های موجود، توجه به فلسفه خلقت، تفکیک مسئله جعل بالذات بودن شرور از قصد بالعرض بودن آنها برای خدا، و تعلیق قضاوت های آنی و مبتنی بر منافع زودگذر انسانی، و زیست مؤمنانه، در نهایت بتوان به فهم بهتری از نقش خدا در ایجاد یا رواداشتن شرور دست یافت.



نظر
مقدور

فهرست منابع

* قرآن کریم.

برگمن، میشل. (۱۳۹۹). خداباوری شکاکانه و مسئله شر (مترجم: سید احمدرضا هاشمی). در: درباره شر (ج ۲). قم: نشر طه.

روداوسکی، تی. ام. (۱۳۹۹). تاریخچه مختصری از پاسخ‌های شکاکانه به شر (مترجم: نعیمه پورمحمدی). در: درباره شر (ج ۲). قم: نشر طه.

سعیدی، فاطمه؛ کشفی، عبدالرسول؛ و علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۹۹). خداباوری شکاکانه و محدودیت‌های شناختی بشر. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی، ۱۴(۳۰)، صص ۱۲۲-۱۴۱.
<https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.37483.2479>

سنور، توماس. دی. (۱۳۹۹). خداباوری شکاکانه، کورنیا و معرفت‌شناسی عقل عرفی (مترجم: نعیمه پورمحمدی). در: درباره شر (ج ۲). قم: نشر طه.

فریدونی، صبا؛ حسینی، سید حسن؛ و منصوری، علیرضا. (۱۳۹۷). منظر سرمدی خدای ادیان و مسئله شرور گزاف. جستارهای فلسفه دین، ۱۷(۱)، صص ۱-۲۲.

قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ق). شرح توحید صدوق (مصحح: نجفقلی حبیبی، ج ۱، چاپ سوم). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

منصوری، عباسعلی؛ آثریر، اسدالله. (۱۴۰۱). میزان کارآمدی دفاعیه «علم ناقص انسان» در پاسخ به مسئله منطقی شر. اندیشه دینی، ۲۲(۸۴)، صص ۱۰۱-۱۲۰.
10.22099/JRT.2022.44782.2747

میرباقری، محمدعلی؛ یزدانی، عباس؛ و علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۹۷). کورنثا زیر ذره‌بین؛ بررسی و ارزیابی کورنثا در نقد استدلال قرینه‌ای شر بی‌وجه و یلیام رو. حکمت معاصر، ۹(۲)، صص ۱۷۷-۱۹۹.

<https://doi.org/10.30465/cw.2018.3447>

ناصری، ذوالفقار. (۱۴۰۲). خداباوری شکاکانه و مسئله شر کروناپی. پژوهش‌های مابعدالطبیعی، ۳(۲)، صص ۱۶۳-۱۹۰.

- Almeida, Michael, & Oppy, Graham. (2003). Skeptical Theism and Evidential Arguments from Evil. *Australasian Journal of Philosophy*, 81, pp. 496-516.
<https://doi.org/10.1080/713659758>
- Bergmann, Michael. (2001). Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil. *Noûs*, 35, pp. 278-296.
- Bergmann, Michael, & Rea, Michael. (2005). In Defence of Skeptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy. *Australasian Journal of Philosophy*, 83(2), pp. 241-251.
<https://doi.org/10.1080/00048400500111147>
- Bergmann, Michael. (2009). Skeptical Theism and the Problem of Evil. In *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (Thomas P. Flint & Michael C. Re, Eds., pp. 374-402). Oxford: Oxford University Press.
- Collison, Anderw. (2014). Two New Versions of Skeptical Theism. In *Skeptical Theism; New Essays* (Trent Dougherty & Justin P. McBrayer, Eds., pp. 250-263). Oxford: Oxford University Press.
- Depoe, John M. (2014). On the Epistemological Framework for Skeptical Theism. In *Skeptical Theism; New Essays* (Trent Dougherty & Justin P. McBrayer, Eds., pp. 32-44). Oxford: Oxford University Press.
- Flint, Thomas, & Rea, Michael. (Eds.). (2005). *Handbook to Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press.
- Hasker, William. (2010). All too skeptical theism. *International Journal of Philosophy of Religion*, 68, pp. 15-29.
<https://doi.org/10.1007/s11153-010-9252-7>
- Hendricks, Perry. (2023). *Skeptical Theism*. Morris USA: Palgrave Macmillan.
- Howard-Snyder, Daniel. (1992). *Inscrutable Evil and the Silence of God*. Unpublished doctoral dissertation. Syracuse University, New York.
- McBrayer, Justin. (2009). CORNEA and Inductive Evidence. In *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* (Vol. 26, No. 1, pp. 77-86).
 10.5840/faithphil20092615



- Piper, Mark. (2007). Skeptical Theism and the Problem of Moral Aporia. *International Journal for Philosophy of Religion*, 62, pp. 65-79.
10.1007/s11153-007-9128-7
- Rowe, William. (2006). Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil. *International Journal for Philosophy of Religion*, 59, pp. 79-92.
10.1007/s11153-005-6178-6
- Swinburne, Richard. (2004). *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press.
- Tooley, Michael. (2015). The Problem of Evil. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Wykstra, Stephen J. (1996). Rowe's Noseeum Argument from Evil, In *The Evidential Argument from Evil* (Daniel Howard, & Snyder, Eds., pp. 126-150). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Wykstra, Stephen J. (2017). Skeptical Theism. In *the Cambridge Companion to the Problem of Evil* (Chad Meister, & Paul Moser, Eds., pp. 85-107). New York: Cambridge University Press.



نظر
صدر

سال سیام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

References

* The Holy Quran.

Almeida, M., & Oppy, G. (2003). Skeptical theism and evidential arguments from evil. *Australasian Journal of Philosophy*, 81(4), pp. 496–516.

<https://doi.org/10.1080/713659758>

Bergman, M. (2020). *Skeptical theism and the problem of evil* (S. A. Hashemi, Trans.). In *On evil* (Vol. 2). Qom: Taḥā Publications. [In Persian]

Bergmann, M. (2001). Skeptical theism and Rowe's new evidential argument from evil. *Noûs*, 35(2), pp. 278–296.

Bergmann, M. (2009). Skeptical theism and the problem of evil. In T. P. Flint & M. C. Rea (Eds.), *The Oxford handbook of philosophical theology* (pp. 374–402). Oxford University Press.

Bergmann, M., & Rea, M. (2005). In defence of skeptical theism: A reply to Almeida and Oppy. *Australasian Journal of Philosophy*, 83(2), pp. 241–251. <https://doi.org/10.1080/00048400500111147>

Collison, A. (2014). Two new versions of skeptical theism. In T. Dougherty & J. P. McBrayer (Eds.), *Skeptical theism: New essays* (pp. 250–263). Oxford University Press.

Depoe, J. M. (2014). On the epistemological framework for skeptical theism. In T. Dougherty & J. P. McBrayer (Eds.), *Skeptical theism: New essays* (pp. 32–44). Oxford University Press.

Faridouni, S., Hoseini, S. H., & Mansouri, A. (2018). The eternal perspective of God in religions and the problem of gratuitous evils. *Journal of Philosophical Theology*, 7(1), pp. 1–22.

Flint, T., & Rea, M. (Eds.). (2005). *Handbook to philosophical theology*. Oxford University Press.

Hasker, W. (2010). All too skeptical theism. *International Journal of Philosophy of Religion*, 68(1), pp.15–29. <https://doi.org/10.1007/s11153-010-9252-7>

Hendricks, P. (2023). *Skeptical theism*. Palgrave Macmillan.



نظر
مستند

مسئله شروع و محدودیت‌های معرفت بشری ما

- Howard-Snyder, D. (1992). *Inscrutable evil and the silence of God* (Unpublished doctoral dissertation). Syracuse University, New York.
- Mansouri, A., & Azir, A. (2022). The effectiveness of the "limited human knowledge" defense in responding to the logical problem of evil. *Religious Thought*, 22(84), pp.101–120. <https://doi.org/10.22099/JRT.2022.44782.2747> [In Persian]
- McBrayer, J. (2009). CORNEA and inductive evidence. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 26(1), pp. 77–86.
<https://doi.org/10.5840/faithphil20092615>
- Mirbagheri, M. A., Yazdani, A., & Alizamani, A. A. (2018). CORNEA under the microscope: A critical evaluation of CORNEA in William Rowe's evidential argument from evil. *Contemporary Wisdom*, 9(2), pp. 177–199.
<https://doi.org/10.30465/cw.2018.3447> [In Persian]
- Naseri, Z. (2023). Skeptical theism and the problem of coronavirus evil. *Metaphysical Studies*, 3(2), pp. 163–190. [In Persian]
- Piper, M. (2007). Skeptical theism and the problem of moral aporia. *International Journal for Philosophy of Religion*, 62(1), pp. 65–79.
<https://doi.org/10.1007/s11153-007-9128-7>
- Qummī, Q. S. (1994). *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq* (N. Ḥabībī, Ed., Vol. 1, 3rd ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Rodawski, T. M. (2020). *A brief history of skeptical responses to evil* (N. Pourmohammadi, Trans.). In *On evil* (Vol. 2). Qom: Taḥā Publications.
- Rowe, W. (2006). Friendly atheism, skeptical theism, and the problem of evil. *International Journal for Philosophy of Religion*, 59(2), pp. 79–92.
<https://doi.org/10.1007/s11153-005-6178-6>
- Saeedi, F., Kashfi, A., & Alizamani, A. A. (2020). Skeptical theism and the cognitive limitations of human beings. *Journal of Philosophical Investigations*, 14(30), pp.122–141. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.37483.2479> [In



نظر
صدر

سال سی و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

Persian]

Senor, T. D. (2020). *Skeptical theism, CORNEA, and common-sense epistemology* (N. Pourmohammadi, Trans.). In *On evil* (Vol. 2). Qom: Tahā Publications. [In Persian]

Swinburne, R. (2004). *The existence of God* (2nd ed.). Oxford University Press.

Tooley, M. (2015). The problem of evil. In *The Stanford encyclopedia of philosophy*.

Wykstra, S. J. (1996). Rowe's noseum argument from evil. In D. Howard-Snyder (Ed.), *The evidential argument from evil* (pp. 126–150). Indiana University Press.

Wykstra, S. J. (2017). Skeptical theism. In C. Meister & P. Moser (Eds.), *The Cambridge companion to the problem of evil* (pp. 85–107). Cambridge University Press.



نظر
مقدّم

مسئله شرور و محدودیت‌های معرفت بشری ما

Analysis and Critique of Ibn Taymiyya's Method of Establishing Doctrines Based on Transmitted Evidence¹

Mohammad Javad Hosseinzadeh¹ 

1. PhD in Imami Theology, Faculty of Islamic Sciences and Teachings,
 University of Quran and Hadith, Qom, Iran
 Email: m.j.hosseinzadeh@hotmail.com



Abstract

Despite the extensive critiques of Ibn Taymiyya's thoughts and doctrines, a methodological examination of his works remains largely absent. This study employs a descriptive-analytical approach to answer the question: What was Ibn Taymiyya's method of establishing religious doctrines based on transmitted evidence (*naql*), and what criticisms can be made of it? In many cases, he relies on the statements of the *Salaf* in proving doctrines and interprets *Sifāt Khabariyya* (transmitted divine attributes) in their apparent meaning by appealing to their consensus. However, the major premise of relying on the statements of the *Salaf* lacks a solid foundation, and the minor premise—that the *Salaf* were unanimous in their approach to *Sifāt Khabariyya*—is flawed. Additionally, while Ibn Taymiyya, like others, upholds the authority of apparent meanings (*ẓuhūr*), his reliance on the literal meanings of words extends to the point of disregarding rational principles and contextual indicators (*qarā'in*). Furthermore, his

۴۰
 فصلنامه علمی-پژوهشی
 فلسفه و کلام اسلامی
 شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

1. Citation of this article: Hosseinzadeh, M. J. (2025). Analysis and Critique of Ibn Taymiyya's Method of Establishing Doctrines Based on Transmitted Evidence. *Journal of Naqd va Nazar*, 30(117), pp. 40-71. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70889.2199..>

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

 **Received:** 2025/01/2 • **Revised:** 2025/03/03 • **Accepted:** 2025/03/03 • **Online Publication:** 2025/03/29

© The Authors



use of hadith in doctrinal proofs lacks a consistent method; in cases where hadiths highlight the virtues of the Ahl al-Bayt, he sometimes challenges their authenticity, and at times, even when the issuance of a hadith is unanimously accepted by scholars of Islamic sects, he dismisses it as fabricated.

Keywords

Methodology, Ibn Taymiyya, Narration, Proof Method.



تجربہ

بررسی و نقد روش‌های اثبات عقاید مبتنی بر نقل در دیدگاه ابن تیمیہ

بررسی و نقد روش‌های اثبات عقاید مبتنی بر نقل

در دیدگاه ابن تیمیه^۱

محمدجواد حسین‌زاده^۱ 

۱. دکتری کلام امامیه، دانشکده علوم و معارف اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران

Email: m.j.hosseinzadeh@hotmail.com



چکیده

در میان آنچه در نقد افکار و عقاید ابن تیمیه نوشته شده، جای نگاه روش‌شناسانه به آثار او همچنان خالی است؛ از این رو این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخ به این پرسش است که روش ابن تیمیه در اثبات عقاید دینی مبتنی بر ادله نقلی چگونه بوده و چه نقدهایی بر آن وارد است. وی در مرحله اثبات عقاید، در موارد بسیاری، به قول سلف تمسک می‌کند و صفات خبریه را با تمسک به قول سلف، بر معنای ظاهری آن حمل می‌کند؛ در حالی که کبرای تمسک به قول سلف بی‌بنیاد بوده و صغرای هم‌رأی بودن سلف در مواجهه با صفات خبریه مخدوش است. همچنین ابن تیمیه، همچون دیگران قائل به حجیت ظهور است؛ ولی اتکای وی به ظواهر الفاظ تا جایی است که قواعد و قرائن عقلی را نادیده می‌گیرد. در استفاده از احادیث برای اثبات عقاید نیز از روش ثابتی پیروی نمی‌کند و در جایی که احادیث متضمن فضایل اهل بیت علیهم‌السلام است، گاهی در سند حدیث خدشه کرده است و گاهی حتی اگر صدور حدیث نزد عالمان مذاهب اسلامی اجماعی باشد، آن را مجعول عنوان می‌کند.

کلیدواژه‌ها

روش‌شناسی، ابن تیمیه، نقل، روش اثبات.

۱. **استناد به این مقاله:** حسین‌زاده، محمدجواد. (۱۴۰۴). بررسی و نقد روش‌های اثبات عقاید مبتنی بر نقل در دیدگاه ابن تیمیه، نقد و نظر، ۳۰(۱۱۷)، صص ۴۰-۷۱. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70889.2199>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© The Authors



مقدمه

واژه «اثبات» مصدر باب افعال و از ماده «ثبت» و به معنای دوام، استحکام و استقرار است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۳۹۹). اثبات عقاید دینی نیز به معنای اقامه دلیل و استدلال بر گزاره‌های عقایدی است؛ به گونه‌ای که آن گزاره‌ها در ذهن مخاطب، استقرار و استحکام یابد (برنجکار، ۱۳۸۷، ص ۱۶). وقتی متکلمی مفاهیم و گزاره‌هایی را برای مخاطب توضیح می‌دهد، مخاطب انتظار دارد که صدق و کذب آن گزاره‌ها را دریابد؛ ولی بدون اقامه دلیل بر صدق یا کذب آن گزاره‌ها، بهره‌ای از حقیقت نمی‌برد. از اینجا است که شرایط اثبات با توجه به موضوع مورد بحث، مخاطب و شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند و اهمیت و ضرورت پرداختن به روش اثبات نمایان می‌شود (برنجکار، ۱۳۹۱، صص ۱۷۷-۱۸۰)؛ از این رو با توجه به تأثیرگذاری گسترده میراث فکری ابن تیمیه در جهان اسلام و بسیاری از گروه‌های تکفیری، و پس از شناخت منابع و مبانی معرفت در منظومه عقایدی ابن تیمیه که در پژوهش دیگری سامان گرفته است (حسین زاده، ۱۴۰۳ «الف»)، ضروری است به روش‌شناسی ابن تیمیه در اثبات عقاید پردازیم تا مشخص شود وی گزاره‌های عقایدی را چگونه برای دیگران اثبات می‌کند؟

با توجه به آنچه گذشت، این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال بررسی و نقد روش ابن تیمیه در استفاده از نقل برای اثبات عقاید دینی است و بررسی و نقد روش ابن تیمیه در استفاده از عقل برای اثبات عقاید، به پژوهش دیگری موکول شده است (حسین زاده، ۱۴۰۳ «ب»).

درباره پیشینه این پژوهش، به طور کلی پژوهش‌ها با موضوع ابن تیمیه دو گونه هستند: دسته اول، پژوهش‌هایی است که بانیان آنها با نگاهی ستایش‌آمیز، فریفته شخصیت و افکار ابن تیمیه بوده و تلاش کرده‌اند تا جایی که می‌توانند اندیشه‌های او را ترویج کنند. دسته دیگر از پژوهش‌ها نیز از سوی کسانی انجام شده است که با اندیشه‌های او مخالف بوده و در پی نقد دیدگاه‌هایش برآمده‌اند. آنچه در میان همه اینها مشترک است، پرداختن موردی و گزاره‌ای به اندیشه‌های ابن تیمیه است؛ به گونه‌ای که موافق یا مخالف





به گمان خودشان، از میان گفته‌های او یک گزاره مقبول یا مردود را یافته و در مقام تشویق و ستایش یا توبیخ و نکوهش برآمده‌اند.

در این میان و به‌ویژه در سال‌های اخیر با گسترش مطالعات روش‌شناختی، برخی فعالیت‌های فکری و پژوهشی متوجه نگاه کلان و روش‌شناختانه به ابن تیمیه شده است؛ اما با این حال، هنوز جای بررسی و نقد روش ابن تیمیه در حوزه عقاید دینی خالی است. این مدعا با بررسی موردی پژوهش‌های صورت گرفته که گاهی تنها عنوان روش‌شناختی را به دنبال دارند، اثبات می‌شود.

از آنجاکه محوری‌ترین و مهم‌ترین مبنای ابن تیمیه برای استفاده از ادله نقلی این است که قول و برداشت سلف را معیار قرار داده است، در ابتدا به روش اثبات با استناد به قول سلف پرداخته می‌شود و مبنای این روش بازگو، و سپس نقد می‌گردد.

۱. استناد به قول و فهم سلف

یکی از روش‌های ابن تیمیه برای فهم گزاره‌های نقلی، اتکا به قول و عقیده سلف است و وی عقیده سلف را چیزی غیر از حقیقت نمی‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۴۹). وی از اصطلاح «القرون الفاضلة» استفاده می‌کند و با استناد به روایت مشهوری که اهل سنت آن را نقل کرده‌اند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲)،^۱ قرن آغاز رسالت نبوی ﷺ و دو قرن بعد از آن را قرون برتر می‌داند و معتقد است ممکن نیست فهم سلفی که در آن دوره می‌زیسته‌اند، قاصر باشد و علمشان به دین، ناقص یا باطل باشد (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۲).

تکیه کردن ابن تیمیه به فهم سلف از نصوص از آنجا ناشی می‌شود که معتقد است رسول خدا ﷺ صحابه را با قرآن و سنت خطاب قرار داده و مقصود از کلمات را به آنها

۱. متن روایت بر اساس نقل بخاری چنین است: «خَيْرُ أُمَّتِي قَوْمِي، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ؛ بهترین مردم کسانی هستند که در عهد و زمان من به سر می‌برند؛ سپس کسانی که در نسل دوم زندگی می‌کنند و سپس نسل سوم نیز در مرحله بعدی از بهترین‌ها قرار می‌گیرند».

اطلاع داده‌اند و علم صحابه به معانی قرآن کامل‌تر از علم آنها به حروف و الفاظ قرآن است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۵۳).

استفاده از قول و برداشت سلف در همه دیدگاه‌های عقایدی ابن تیمیه آشکار است و البته این روش اثبات عقاید منحصر به وی نیست و سایر اهل سنت نیز همواره به قول و عقیده سلف استناد کرده‌اند. با این حال، ابن تیمیه اولین کسی است که تعبیر «مکتب سلفیه» را به کار برده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۲۷۱)^۱ و به همین دلیل، ادعا شده وی مؤسس سلفیه است؛ زیرا در کتاب‌های ملل و نحل، از مکتب یا فرقه‌ای به نام سلفیه تا قرن هشتم نامی برده نشده است (فرمانیان کاشانی و معینی‌فر، ۱۳۹۳). همچنین گفته شده که هیچ‌کس مانند ابن تیمیه از واژه سلف در کتاب‌هایش استفاده نکرده و با استفاده مکرر وی از واژه سلف و روشی که آن را «الطريقة السلفية» نامیده است، واژه سلفیه به منزله یک مکتب و روش در جهان اسلام مطرح شده و در قرن حاضر، این مکتب بر اساس بینش ابن تیمیه احیا شده است (فرمانیان کاشانی و معینی‌فر، ۱۳۹۳).

ابن تیمیه در بحث صفات خبریه که شاهیست و شاخصه دیدگاه‌های عقایدی اوست نیز قائل است که سلف بدون تأویل کردن با صفات الهی روبه‌رو شده و به همان معنای ظاهری صفات باور داشته‌اند. ابن تیمیه در توجیه اتکا به برداشت سلف می‌گوید که محال است با وجود اینکه پیامبر ﷺ هر چیزی را که منفعت دین صحابه در گرو آن است به آنها آموخته، تعلیم واقعیت صفات را که غایت معارف است، فرو گذاشته باشد و صحابه با واقعیت آنچه به زبان می‌آوردند، آشنا نشده باشند؛ در صورتی که پیامبر اکرم ﷺ که حامل دین الهی است، همه چیز حتی آداب قضای حاجت را برای مسلمانان بیان کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۷۸). وی از ابوذری نقل می‌کند: «پیامبر از دنیا رفت؛ درحالی که هیچ پرنده‌ای در آسمان نیست مگر آنکه دانشی درباره آن به ما آموخت». از عمر بن خطاب نیز این روایت را نقل می‌کند: «پیامبر ﷺ از ابتدای خلقت تا هنگامی که

۱. عبارت او چنین است: «واعلم أن ليس في العقل الصريح ولا في النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريقة السلفية؛ بدان که در عقل صریح یا در نقل صحیح، چیزی نیست که مستلزم مخالفت با روش سلف باشد».





بهشتیان به بهشت و جهنمیان به جهنم در می‌آیند را برای ما بیان کرد» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۰). با توجه به اهتمام پیامبر ﷺ برای بیان و تعلیم دین الهی، به اعتقاد وی محال است صحابه، تابعین، و تابعین تابعین که در قرن اول هجری می‌زیسته‌اند، به معنای واقعی گزاره‌های دینی عالم نباشند و واقعیت را برای ما نقل نکرده باشند؛ زیرا عدم نقل و روایت حقیقت گزاره‌های دینی و صفات الهی از سوی کسانی که در آن عصر طلایی می‌زیسته‌اند، یا به علت عدم علم و آگاهی خودشان است و یا به علت باورشان به چیزی و رای حق است؛ درحالی که هر دو شق، ممتنع است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، صص ۱۸۲-۱۸۳).

ابن تیمیه سلف را عالم‌تر از پسینیانشان دانسته است و می‌گوید: «ممکن نیست آن‌گونه که برخی از کودکان‌های قدرناشناس می‌گویند، راه و روش سلف سالم‌تر و روش خلف عالمانه و حکیمانه‌تر باشد» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۵). به عقیده وی، «این کسانی که راه و روش خلف را بر سلف ترجیح می‌دهند، گمان کرده‌اند که سلف بدون تفقه و درنگ و همچون اشخاص امی صرفاً به الفاظ قرآن و حدیث ایمان آورده؛ ولی روش خلف استخراج معانی نصوص است؛ درحالی که خلف با انواع مجازگویی‌ها و شگردهای زبانی، نصوص را از معنای واقعیشان دگرگون می‌کنند» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، صص ۱۸۲-۱۸۸).

ابن تیمیه معتقد است کسانی که معنای ظاهر صفات خبریه را نمی‌پذیرند، از آنجا که باید معنایی برای نصوص بیابند، میان ایمان به ظاهر الفاظ و تفویض معانی که روش سلف است و گرداندن ظاهر الفاظ و اخذ متکلفانه معنایی دیگر که آن را روش خلف می‌نامند، مردد می‌مانند. به عقیده ابن تیمیه، هم عقل را به تباهی کشانده و هم به نقل کافر شده‌اند؛ زیرا در نفی معنایی ظاهری به اموری عقلی اتکا کرده و آنها را بینات انگاشته‌اند؛ در صورتی که شبهات هستند. پس عقل را تباه کرده و نقل را هم با تحریف معنایش کافر شده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۹). وی معتقد است کسانی که چنین راهی را می‌روند، به دنبال فلاسفه و متکلمان حرکت می‌کنند؛ درحالی که شخصی مانند فخر رازی که خود از متکلمان است، اعتراف می‌کند که همه راه‌های علم کلام و روش‌های



فلسفی را پی گرفته است؛ ولی درنهایت به این نتیجه رسیده که این روش‌ها هیچ کوری را شفا نداده، و روش قرآن بهترین روش است. فخر رازی پس از این اعتراف نتیجه می‌گیرد که باید در جانب اثبات صفات خبریه، آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى؛ خدای رحمان که بر عرش استیلا یافته است» (طه، ۵) و در جانب نفی، آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ؛ چیزی مانند او نیست و اوست شنوای بینا» (شوری، ۱۱) و آیه «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا؛ و آنان به او احاطه علمی ندارند» (طه، ۱۱۰) را بخواند. در ادامه نیز می‌افزاید: «من جَرَّبَ مثل تجربتی عرف مثل معرفتی؛ هرکس راهی که من رفته‌ام را تجربه کند، به همین نتیجه‌ای که من رسیده‌ام می‌رسد» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۳). همچنین ابن تیمیه برای تخطئه روش کسانی که از فهم سلف روی گردانی می‌کنند و صفات خبریه را متأثر از متکلمان معنا می‌کنند، از غزالی که خود، روزی در زمره متکلمان و فیلسوفان بوده است، نقل می‌کند که «أكثر الناس شكًا عند الموت أصحاب الكلام؛ شکاک‌ترین انسان‌ها هنگام مرگ، متکلمان هستند» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۵).

ابن تیمیه به گمان خویش، این استفهام انکاری را مطرح می‌کند که چگونه ممکن است سلف که در بهترین عصر و زمان زندگی کرده‌اند، در علم و حکمت، به‌ویژه در معارف الهی و اسما و آیات الهی، از دیگرانی که نسبت به آنها کوچک و ناچیزند، کمتر بدانند؟! یا چگونه ممکن است جوجه‌فیلسوف‌نمایان^۱ و پیروان میراث هند و یونان و مجوس و مشرکان و گمراهان یهودی و نصرانی و صابیئان و مانند آنها از وارثان انبیا و اهل قرآن و ایمان بیشتر بدانند؟! (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۰).

۱-۱. نقد بر روش استناد به فهم سلف

روایتی که از سوی ابن تیمیه به روایت «خیرالقرون» مشهور شده و مستند حجیت فهم سلف قرار گرفته، به چهار صورت «خیر امتی قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲)، «خیر الناس قرنی...» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۷۱)، «خیر کم

۱. أفرأخ المتفلسفة.



قرنی...» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۷۱) و «خیر القرون القرن الذی...» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۵)^۱ نقل شده است.

مطابق مدلول نقل «خیر القرون» و «خیر الناس» و «خیر کم» - اگر مخاطب ضمیر «کم» همه انسان‌ها شامل مسلمان و کافر باشد -، این احتمال مطرح می‌شود که مقصود این باشد همه کسانی که در آن قرن می‌زیسته‌اند حتی اگر کافر و مشرک بوده‌اند، «بهترین‌ها» باشند که مسلماً ابن تیمیه نیز چنین معنایی را نمی‌پذیرد.

اما مطابق نقل «خیر امتی» و «خیر کم» - اگر مخاطب ضمیر «کم» مسلمانان باشد -، معنای روایت این است که بهترین مسلمانان کسانی هستند که در آن دوره و دوره‌ها بوده‌اند. اما اینکه مقصود از بهتری و برتری چیست، مشخص نیست و اینکه فهم این مسلمانان (سلف) از دیگر مسلمانانی که در دوره‌های بعد می‌آیند درست‌تر است، این روایت دلالتی بر چنین معنایی ندارد. بر فرض چنین معنایی داشته باشند، این معنا با حدیث دیگری که ابن تیمیه نیز آن را نقل کرده (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۵۳۵)، در تعارض است. این حدیث مطابق نقل ترمذی بدین شرح است:

عبدالله بن مسعود یحدث عن أبيه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: نصر الله إمرأ سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع فزب مبلغ أوعى من سامع
عبدالله بن مسعود از پدرش نقل می‌کند که پیامبر خدا ﷺ فرمودند: خداوند شاد و خرم گرداند مردی را که حدیث ما را بشنود و آن را همان گونه که شنیده است به دیگران منتقل کند؛ زیرا بسا کسی که حدیثی به او رسیده آن را بهتر بفهمد از کسی که حدیث را شنیده است. (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۳۴).

این حدیث به روشنی، بر این دلالت می‌کند که چه بسا احادیث به دست کسانی برسد که از شنوندگان بدون واسطه آن احادیث، مراد و معنا را بهتر درمی‌یابند؛ به همین دلیل، بعید نیست افرادی از تابعین از برخی صحابه و همچنین برخی از متأخران

۱. دکتر محمد رشاد سالم، مصحح منهاج السنة می‌نویسد که ابن تیمیه در حالی این حدیث را با این تعبیر در بسیاری از کتاب‌هایش نقل می‌کند که این حدیث با این الفاظ یافت نشده و در کتاب‌های حدیثی به گونه‌ای دیگر نقل شده است.

نسبت به متقدمان عالم‌تر و استوارتر در دین باشند.

از سوی دیگر و همان‌گونه که اشاره شد، ابن تیمیه در صفات خبریه به طور خاص، الفاظ را حمل بر معنایی ظاهری کرده و این‌گونه در وادی تشبیه و تجسیم افتاده است. استناد وی نیز بر این برداشت از ظواهر الفاظ، فهم سلف از الفاظ صفات خبریه است و مدعی است که همه سلف از صفات خبریه چنین معنایی را برداشت می‌کرده‌اند. این در حالی است که بنا بر نقل شهرستانی در کتاب *ملل و نحل*، بسیاری از سلف به صفات ازلی خداوند، مانند علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام، جلالت، کرامت، جود، لطف، جلال و عظمت اقرار می‌کردند و میان صفات ذات و صفات فعل تفاوتی نمی‌گذاشتند، بلکه به یک‌گونه درباره آنها سخن می‌گفتند. درباره اوصافی، مانند دست (ید) و صورت (وجه) نیز به آنها اقرار کرده و تأویل نمی‌کردند و فقط می‌گفتند: این صفات در شرع آمده است و به همین دلیل، ما آنها را صفات خبریه می‌نامیم (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۲). در همین راستا و به گفته شهرستانی، «برخی سلف در اثبات صفات مبالغه کرده و تا حد تشبیه به صفات محدثات جلو رفتند، برخی هم در اثبات صفاتی که افعال بر آنها دلالت دارد و در اخبار آمده، اکتفا کردند. در نتیجه سلف دو دسته شدند: برخی اخباری که در خصوص صفات وارد شده را به گونه‌ای که الفاظ اجازه می‌دهد، تأویل کردند، و برخی از تأویل خودداری کردند و گفتند: به مقتضای عقل دانستیم که هیچ‌کس مانند خداوند متعال نیست و هیچ‌یک از مخلوقات شبیه او نیست و به این مسئله قطع داریم؛ اما معنای الفاظی که در اخبار آمده را نمی‌دانیم» (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۲). همان‌گونه که از سخن شهرستانی فهمیده می‌شود، و با فرض پذیرش حجیت فهم و اجماع سلف، سلف در مسئله صفات خبریه با هم اختلاف نظر داشته و یک فهم واحد نداشته‌اند تا بتوان به فهم آنها استناد کرد. در نتیجه به طور مصداقی نیز استناد به قول سلف ممکن نیست.

۲. نقد بر روش کشف ظهور

ابن تیمیه با حجت دانستن ظاهر لغوی و قشری الفاظ، در دام تشبیه و تجسیم گرفتار شده





است. اتکای وی به ظواهر الفاظ بدون در نظر گرفتن قرائن و قواعد عقلی به اندازه‌ای است که در سلک ظاهر گرایان، بلکه از مهم‌ترین ظاهر گرایان به شمار می‌آید. توجه نکردن او به معانی دقیق لغوی، حوادث مقارن و بستر شکل‌گیری نص نیز گاهی او را به خطا انداخته است.

یکی از مواردی که ابن تیمیه در استفاده از ظهور به خطا رفته است، جایی است که او با تمسک به ظاهر دومین آیه سوره فتح، خواسته است عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را انکار کند. خداوند در سوره فتح می‌فرماید: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَنُفِثَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا؛ همانا گشایشی آشکار در کار تو پدید آوردیم تا سرانجام خداوند گناه نخستین و اخیر [امت] تو را برای تو بیامزد و نعمتش را بر تو به کمال برساند و تو را به راهی راست هدایت فرماید» (فتح، ۲-۱). به‌طور کلی ابن تیمیه به عصمت مطلق پیامبران قائل نبوده، و معتقد است پیامبران پس از ارتکاب گناه، بی‌درنگ توبه می‌کردند و نمی‌گذاشتند زمان توبه به تأخیر بیفتد، بلکه با سرعت و سبقت به درگاه الهی روی می‌آوردند و بر گناهشان پافشاری نمی‌کردند. تعبیر او این است که پیامبران الهی از اصرار بر گناه و عدم توبه معصوم هستند. هریک از آنان نیز که زمانی چند، توبه را به تأخیر بیندازند، خداوند آنها را به بلایی مبتلا می‌کند و موجبات پاک‌شدن از گناه را برایشان فراهم می‌کند. همان‌گونه که برای حضرت ذوالنون (یونس) علیه السلام چنین کرد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۳۰۹). ابن تیمیه هر کس را با او در این عقیده هم‌رأی نباشد، متهم به باطنی‌گری می‌کند. وی در مواردی دیگر نیز بر این برداشتش از آیه سوره فتح پافشاری، و تصریح می‌کند که اگر توبه بهترین چیز نزد خداوند متعال نبود، خداوند برترین خلقش را مبتلا به گناه نمی‌کرد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۴۳۲؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۲۱۰)؛ یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که برترین خلق خداست، به شهادت آیه سوره فتح مبتلا به گناه شد تا از نعمت توبه برخوردار شود.

برای روشن شدن خطای ابن تیمیه در روش کشف ظهور از آیه ذکر شده که فقط نمونه‌ای از خطاهای روشی او در استفاده از ظواهر الفاظ است، لازم است در ابتدا به



معنا و مدلول آیه پیردازیم تا به دنبال آن، روش نادرست ابن تیمیه آشکار شود. برای فهم درست معنا و مدلول آیه، لازم است بدانیم که «ذنب» در لغت معنای گسترده‌تری از گناه و معصیت دارد و دربردارنده پیامد منفی هر چیزی می‌شود (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۳۶۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۸۱).^۱ این معنای عام و گسترده ذنب در آیه‌ای که حضرت موسی می‌فرماید: «وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ» و آنان را بر من [ادعای] گناهی هست؛ لذا می‌ترسم که مرا بکشند» (شعراء، ۱۴)، استفاده شده است و حضرت موسی پیامد منفی سیلی‌زدنشان به شخصی قبطی را با این واژه، مورد اشاره قرار می‌دهد.

افزون بر توجه به معنای لغوی ذنب، توجه به بستر نزول این آیات، فهم بهتری از معنا و مفهوم آیه را فراوری انسان قرار می‌دهد؛ از این رو توجه به این نکته ضروری است که سران مشرکان مکه با بعثت و دعوت پیامبر ﷺ شکوه و شوکت و اعتبار خود را از دست داده بودند و به گمان خود می‌دیدند بندگان و فرومایگان و کسانی که تا چندی قبل ریزه‌خوارشان بودند، علم طغیان برافراشته و برابرشان با عقیده توحید و عدالت گردن‌فرازی می‌کنند؛ از این رو مشرکان همواره از مسبب این دگرذیسی، کینه به دل داشتند، او را گناهکار می‌دانستند و در پی انتقام از ایشان بودند. این بیم از پیامد پیامبری حضرت محمد ﷺ همواره وجود داشت تا هنگامی که صلح حدیبیه و پس از آن فتح مکه به وقوع پیوست و با تلاشی شدن مرکز فرماندهی مشرکان، امکان سامان‌دهی طرحی برای انتقام و ترور پیامبر از سوی مشرکان مکه منتفی شد. از سوی دیگر، همه اتهاماتی که مشرکان برای جلوگیری از گسترش دعوت، متوجه پیامبر می‌کردند، از قبیل اتهام به سحر و جنون و کهانیت، با فتح مکه و استیلا بر شبه‌جزیره رخت بست و روشن شد که این حرکت و تحول محصول تلاش‌های انسانی خردمند و برخوردار از امدادهای غیبی است.

با توجه به معنای لغوی ذنب و عنایت به روند حوادث تاریخ صدر اسلام و نیز

۱. در لغت میان ذَنْب و ذَنْب این گونه تفاوت دانسته‌اند که ذَنْب به معنای دم و قسمت انتهایی حیوان است و ذَنْب به معنای گناه و جرم و جنایت است. جامع هر دو معنا پیامد و دنباله است، خواه این پیامد به دنبال جرم و جنایت شرعی و قانونی باشد و خواه پیامد جثه و بدن حیوان.



از آنجا که عصمت پیامبر ﷺ با دلیل عقلی ثابت شده است و به همین دلیل نمی‌توان معنای معصیت را برای ذنب ذکر شده در آیه پذیرفت، این معنا از ظاهر آیه کشف می‌شود که خداوند می‌فرماید: ما مکّه را برای تو فتح کردیم و در پی این فتح، گناهی که در چشم مشرکان داشتی و ییمی که از انتقامشان می‌بردی، منتفی شد. بنابراین مقصود از ذنب در آیه، پیامدی است که دعوت پیامبر ﷺ برای مشرکان داشت. مغفرت الهی نیز به این معناست که با فتح مکّه و ازهم‌پاشیدن کانون تصمیم‌گیری مشرکان، پیامدهای منفی دعوت پیامبر خدا ﷺ که ایشان را تهدید می‌کرد و مانع گسترش پیام رسالت می‌شد، با رحمت الهی از بین رفت. تعبیرها در ادامه آیه نیز بیانگر همین معنا و ظهور است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۲۵۴).

همچنین درباره آیه مورد بحث این پرسش مطرح است که چگونه مغفرت به فتح مکّه پیوند داده شده است؟ به دیگر سخن، به چه دلیل فتح مکّه مغفرت را در پی دارد؟ پاسخ به این پرسش، پاسخ‌های گوناگونی را در پی داشته است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۶۹)؛ اما توجه به این پرسشی که پاسخش ذهن مفسران را به خود مشغول کرده است، نشانگر این است که نمی‌توان معنای متداول ذنب را برای آیه ذکر شده در نظر گرفت، بلکه با توجه به موارد استعمال، معنای ذنب، هر عملی است که بازتاب منفی دارد، و مغفرت، پوشاندن و از بین بردن آن است. معانی متداولی که برای ذنب و مغفرت در ذهن ما نقش بسته است نیز معلول عرف متشرعه است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۲۵۴). این همه در حالی است که ابن تیمیه بدون توجه به دگردیسی لغوی و موارد استعمال ذنب و بستر و زمینه‌ای که آیه در آن نازل شده است، ظاهر آیه را حمل بر معصیت و گناه کرده است. اگر او به دلایلی که متکلمان برای عصمت بیان کرده‌اند، توجه می‌کرد و معنای ذنب را در نظر می‌گرفت و حوادث تاریخی را از نظر دور نمی‌داشت، هیچ‌گاه ظهور آیه آن‌چنان که او مدعی شده است، برای او منعقد نمی‌شد.

۳. نقد بر روش طرح احتمالات

یکی از اشکالات ابن تیمیه هنگام استفاده از ادله نقلی برای اثبات مدعایش این است که

با روش طرح احتمالات، معانی محتمل را طرح می‌کند؛ ولی در انتخاب معنای درست و نزدیک به واقع، احتمالی را برمی‌گزیند که به سود دیدگاه‌هایش باشد؛ هرچند آن احتمال با در نظر گرفتن بی‌طرفانه مجموعه شواهد و قرائن پذیرفتنی نباشد؛ برای نمونه حدیثی نقل شده است با این مضمون که «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». این مضمون در مصادر حدیثی اهل سنت با الفاظ گوناگونی نقل شده است (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۷۵؛ قشیری نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۰۱۷)؛ برای نمونه در صحیح بخاری آمده است:

خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً فلما خلقه قال: إذهب فسلم على أولئك نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيوكم فإنها تحيتك و تحية ذريتك فقال: السلام عليكم فقالوا: السلام عليك و رحمة الله فزادوه و رحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن.

خداوند آدم را به صورت خود آفرید، قدش شصت ذراع بود. هنگامی که او را آفرید، فرمود: برو و بر آن گروهی از فرشتگان که نشسته اند سلام کن و به سلامی که آنها بر تو می‌کنند، گوش کن که سلام بر تو و بر فرزندان توست. پس گفت: درود بر شما. گفتند: سلام بر تو و رحمت خدا. پس بر سلام او، رحمت خدا را افزودند. هر کس وارد بهشت شود به صورت آدم خواهد بود و آفرینش تا کنون رو به کاهش است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۵۰).

در باب معناشناسی این حدیث، ابن تیمیه پس از نقل این حدیث می‌نویسد:

فَاتَّفَقَ السَّلَفُ عَلَى رَوَايَةِ هَذَا الْخَبَرِ وَ نَحْوِهِ، مِثْلَ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رِيَّاحٍ وَ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ وَ الْأَعْمَشِ وَ الثَّوْرِيِّ وَ أَصْحَابِهِمْ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ سَمِعَ مِنْ أَحَدٍ لِمِثْلِ ذَلِكَ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ مَعَ أَنَّ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ الْمَتَّوِّعَةُ فِي مَظَنَّةِ الْإِسْتِهَارِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ عُلَمَاءَ الْأُمَّةِ لَمْ يَتَكَرَّرْ إِطْلَاقُ الْقَوْلِ بِأَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ بَلْ كَانُوا مُتَّفَقِينَ عَلَى إِطْلَاقِ مِثْلِ هَذَا.

پیشینیان از جمله عطاء بن ابی رباح، حبیب بن ابی ثابت، اعمش، ثوری و اصحاب ایشان در نقل این روایت و مشابه آن اتفاق نظر دارند، بدون اینکه کسی در آن عصر منکر این معنا شده باشد. همچنین این روایات متنوع که در مظان شهرت





است، دلیل بر این است که علمای امت این را انکار کردند که خداوند آدم را به صورت خدای رحمان آفریده است، بلکه بر اطلاق این گفته توافق دارند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۴۴۵).

ابن تیمیه در زمینه معنای حدیث معتقد است که خداوند آدم را مطابق شکل خودش جلّ و اعلی آفریده است. البته زیر کانه تلاش می کند که همه عالمان امت یا همان اهل سنت را نیز با نظر خودش همراه کند و نقل این روایت از سوی آنها را دلیل فهم و برداشت چنین معنایی قلمداد می نماید. معنایی که وی برای این حدیث در نظر دارد برگرفته از اندیشه تجسیم است و پیش فرض و پذیرفتن اندیشه تجسیم به او اجازه نمی دهد که معانی محتمل دیگری برای این حدیث بپذیرد. این در حالی است که بر فرض پذیرفتن صدور این حدیث، برای مرجع ضمیر در «خلق الله آدم علی صورته» سه احتمال وجود دارد. یک احتمال این است که مرجع ضمیر خداوند متعالی باشد. احتمال دوم این است که مرجع ضمیر حضرت آدم علیه السلام باشد. احتمال سوم نیز این است که مرجع ضمیر، شخص دیگری غیر از خداوند متعالی و حضرت آدم علیه السلام باشد. از سوی دیگر، واژه صورت در این حدیث محتمل دو معناست. یک معنا اینکه صورت به معنای شکل و قیافه ظاهری است و معنای دیگر این است که صورت به معنای صفت و حقیقت و معنا باشد. اینکه صورت به معنای صفت باشد، معنایی است که در کتاب های لغت آمده است. در این مورد، زبیدی لغوی معروف می نویسد:

الصورة بالضم: الشكل و الهيئة و الحقيقة و الصفة ... تستعمل الصورة بمعنى النوع و الصفة و منه الحديث: «أتانى الليلة ربي فى أحسن صورة». ترد فى كلام العرب على ظاهرها و على معنى حقيقة الشيء و هيئته و على معنى صفته، يقال: صورة الفعل كذا و كذا أى هيئته، و صورة الأمر كذا أى صفته (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۱۰).

نتیجه احتمالات در ضمیر و معنای «صورته»، چهار معنای محتمل را برای حدیث مطرح می کند:

معنای اول: در این معنا، ضمیر به خداوند بازمی گردد و صورت به معنای شکل ظاهری است. مطابق این معنا، خداوند آدم علیه السلام را مطابق شکل ظاهری خودش آفریده



است. چنین معنایی مستلزم تشبیه و تجسیم است و همین معنا مدنظر ابن تیمیه است. معنای دوم: در این معنا نیز ضمیر به خداوند بازمی‌گردد؛ ولی صورت به معنای صفت و حقیقت است. مطابق این معنا، خداوند آدم عليه السلام را مطابق صفات خودش آفریده است؛ یعنی مثلاً همان گونه که خداوند متعالی علم دارد، انسان را نیز به گونه‌ای آفریده که از علم بهره‌ای داشته باشد و انسان نیز عالم است، و همان گونه که خداوند متعال قدرت و اختیار دارد، انسان را نیز دارای قدرت و اختیار آفریده است. این معنا مستلزم تشبیه و تجسیم نیست ولی ابن تیمیه به آن توجهی ندارد.

معنای سوم: در این معنا، صورت به همان معنای شکل ظاهری است؛ ولی مرجع ضمیر، خداوند متعال نیست، بلکه مرجع ضمیر حضرت آدم عليه السلام است. مطابق این معنا نیز محذور تشبیه و تجسیم منتفی خواهد بود.

معنای چهارم: در این معنا نیز صورت به معنای شکل ظاهری است و مرجع ضمیر، خداوند متعال نیست؛ ولی مرجع ضمیر، حضرت آدم عليه السلام یا نیز یا هم نیست، بلکه شخص دیگری است.

ابن تیمیه مدافع معنای اول است. وی تلاش کرده است معانی دیگر را مردود شمارد. او این احتمالات را به دلیل اینکه در مکتوبات فخر رازی و دیگران آمده، نقل کرده است و تلاش در جرح آنها می‌کند. ابن تیمیه برای اثبات دیدگاهش و جرح دیگر احتمالات در معنای حدیث، مانند همیشه فهم ادعایی سلف را معیار قرار داده است و مدعی می‌شود که در سه قرن اول، هیچ اختلافی وجود نداشته که مرجع ضمیر، خداوند متعال است. وی می‌نویسد:

هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاعٌ أنَّ الضمير عائِدٌ إلى الله فَإِنَّهُ مستفيضٌ من طرق متعدّدة عن عددٍ من الأحاديث كلّها يدلّ على ذلك.

درباره این حدیث و اینکه ضمیر به خداوند برمی‌گردند، در سه قرن نخست میان پیشینیان اختلافی وجود نداشت و به طرق و احادیث متعددی همگی بر این معنا دلالت دارند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۳۷۳).

ابن تیمیه با پیش فرض تشبیه و تجسیم، معنایی که با مبنای باطل خودش سازگار



است، اخذ کرده است و ادعا می‌کند که سلف با او هم عقیده است؛ درحالی که بر فرض اینکه سلف به چنین برداشتی از ظاهر این حدیث، اتفاق نظر داشته باشد، فهم آنها حجت نیست و از سوی دیگر، چنین معنایی برای حدیث با الفاظ و قرائنی که در متن و خارج حدیث وجود دارد، هماهنگی ندارد. ازجمله قرائنی که در متن حدیث قرار دارد این است که مطابق یک نقل (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۶، ص ۴۲۷)، سخن بر سر قتل برادر نوعی است (إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ) و درباره این مورد سفارش می‌شود که از تعرض به چهره‌اش خودداری شود؛ زیرا خداوند متعال حضرت آدم علیه السلام را که پدر بشر است، بر همین شکل و صورت آفریده است؛ ازاین رو به احترام صورت پدر، صورت فرزند را از تعرض مصون بدارید. اگر در چنین موردی، مقصود شکل و صورت نداشتن خداوند بود، نام بردن از آدم علیه السلام بی مورد بود و باید گفته می‌شد: «فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ». این مطلب درباره نقل دیگری (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۷۵) که در آن سخن از زدوخورد با دیگری است (إِذَا ضَرَبَ أَحَدُهُمْ) نیز صادق است.

اما ابن تیمیه مدعی است که سیاق همه احادیث، مقتضی رجوع ضمیر به خداوند است (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۳۷۳) و از سوی دیگر، نقلی را معیار قرار می‌دهد که تعبیر «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» در ضمن اخبار آفرینش آدم علیه السلام آمده و در آن، از قد و قامت او سخن گفته شده است (طوله سَوْنٌ ذِرَاعًا) (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۳۷۶). ابن تیمیه با غفلت یا تغافل از دیگر نقل‌های حدیث ادعا می‌کند، اگر این حدیث آن گونه که متضمن بحث آفرینش آدم است نقل می‌شد، بسیاری از احتمالات به خودی خود منتفی می‌شد. این در حالی است که می‌توان نقل‌هایی از این حدیث را که محتمل معنایی غیر از تشبیه است، معیار و قرینه قرار داد و دیگر نقل‌ها را مدسوس و محرف دانست؛ نقل‌های نادرستی که حتی در برخی از آنها ضمیر حذف شده و به جای آن، واژه «الرحمن» قرار گرفته است. در این صیغه از نقل حدیث آمده است: «لَا تَقْبَحُوا الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ». ابن تیمیه نیز بدون توجه به قرائن موجود در دیگر نقل‌ها، این صیغه از نقل را نشانه بازگشت ضمیر به خداوند متعال می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۴۴۱). درباره این حدیث، تنها قرائن داخلی نیست که ابن تیمیه از آنها چشم‌پوشی

کرده است، بلکه قرائنی خارجی نیز وجود دارد که او آنها را نادیده می‌گیرد. مانند آیه «كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» که هرگونه شبیه را از خداوند متعال نفی می‌کند، یا قرائن و دلایل عقلی که امکان صورت و جسم داشتن را برای خداوند متعال محال می‌داند. به‌طور کلی نادیده گرفتن و ندیدن سیاق و قرائن داخلی و خارجی در زمینه این روایت سبب شده است تا شخصی از امام رضا علیه السلام درباره آن پرسش کند. این پرسش و پاسخ در نقل مرحوم شیخ صدوق چنین است:

عن الحسين بن خالد قال: قلت للرضا علیه السلام: یا بن رسول الله إنّ الناس یروون أنّ رسول الله صلی الله علیه و آله قال: إنّ الله خلق آدم علی صورته، فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا أوّل الحدیث، إنّ رسول الله صلی الله علیه و آله و آله مرّ برجلین يتسابقان فسمع أحدهما یقول لصاحبه: قتیح الله وجهک و وجه من یشبهک فقال صلی الله علیه و آله و آله: یا عبدالله لا تقل هذا لأخیک فإنّ الله عزّوجلّ خلق آدم علی صورته؛

حسین بن خالد گفت عرض کردم به حضرت رضا علیه السلام: ای پسر رسول خدا، مردم روایت کنند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «خدا آدم را به صورت خود خلق فرمود». حضرت فرمود: «خدا بکشد آنان را. همانا حذف کردند اوّل حدیث را. رسول خدا صلی الله علیه و آله گذشت به دو نفر مرد که یکدیگر را سب می‌کنند. حضرت شنید یکی از آنها به رفیقش می‌گفت: زشت کند خدا روی تو و روی آن کس را که شبیه تو است. پس فرمود رسول خدا صلی الله علیه و آله: ای بنده خدا، مگوی این را به برادر خود، زیرا که خدای عزّ و جلّ خلق فرمود آدم را به صورت او. (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، امام رضا علیه السلام پرسشگر را متوجه قرینه سیاق می‌کند؛ قرینه‌ای که در متن برخی از نقل‌هایی که ابن تیمیه نیز آنها را دیده، و نقل کرده است، وجود دارد؛ اما ابن تیمیه این قرائن را نادیده گرفته است و به دنبال قرائنی است که پیش‌فرض خودش را ثابت کند.

۴. دخالت نفسانیات در مرحله اثبات

اندیشه‌ورزی و اثبات روشمند عقایدی که حق پنداشته می‌شود، ایجاب می‌کند که انسان





بدون اغراض شخصی و حب و بغض‌های کورکننده، با منابع روبه‌رو شود و بدون دخالت دادن نفسانیات از آن منابع بهره‌برداری کند و گزاره‌ای را اثبات یا نفی نماید؛ اما متأسفانه ابن تیمیه این گونه برخورد نکرده است و روشش در مواجهه با احادیث فضایل اهل بیت علیهم‌السلام خصوصت آمیز است؛ به گونه‌ای که در قبال آن احادیث، از چهارچوب علمی و ادعایی خودش خارج شده است و تلاش می‌کند فضایل اهل بیت را انکار نماید؛ فضایی که برخی از آنها نزد همه مسلمانان مقبول و مسلم است. یکی از روش‌های وی در مواجهه با آن احادیث، انکار سند و صدور حدیث است، تا جایی که با وجود صحت حدیث نزد مسلمانان، مدعی اجماع بر ضعف سند یا موضوعه بودن روایت می‌شود؛ برای نمونه درباره آیه اطعام (انسان، ۸-۹)، ابن تیمیه نزول این آیه را در حق اهل بیت نفی می‌کند و احادیثی را که چنین تفسیری از آیه ارائه می‌دهند، انکار می‌کند. او ادعا می‌کند که این حدیث به اتفاق همه حدیث‌شناسان، دروغ و ساختگی است و به همین علت است که در هیچ‌یک از کتاب‌های صحاح، مسانید، جوامع و سنن بیان نشده است. در کتاب‌های فضایل نیز با وجود اینکه نویسندگان این گونه کتاب‌ها، با تسامح، روایات ضعیف را نیز نقل می‌کنند، از این روایت ذکری به میان نیامده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۷۷). ابن تیمیه پا را از این فراتر نهاده است و تلاش می‌کند با ادعای اجماع بر مکی بودن آیه ذکر شده و با توجه به اینکه ازدواج امیرالمؤمنین علیه‌السلام با حضرت زهرا و ولادت حسنین علیهم‌السلام در مدینه روی داده است، از اساس، امکان صحت چنین شأن نزول و روایتی را منکر شود.

ادعای دخالت نفسانیات از جانب ابن تیمیه در قبال آیه اطعام را زمانی می‌توان مطرح کرد که بدانیم زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۷۰)، قرطبی (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۱۹، ص ۱۳۰)، نسفی (نسفی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۷)، بیضاوی (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۷۰)، سیوطی (سیوطی، ۱۹۹۳، ج ۸، ص ۳۷۱)، شوکانی (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۱۴)، آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۷۳) از جمله مفسرانی هستند که در کتاب‌های تفسیرشان به ماجرای نزول این آیه در پی نذر امام علی علیه‌السلام و حضرت زهرا اشاره کرده‌اند. حسکانی نیز با چند سند و متن متفاوت این روایت را در *شواهد التنزیل* نقل کرده (حسکانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۴) و ابن حجر

عسقلانی (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۱) نیز آن را نقل کرده است. درباره مدنی بودن آیه نیز ابن جوزی می گوید که عموم مفسران، از جمله قتاده و مجاهد، معتقد به مدنی بودن هستند (جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۷۴). همچنین شوکانی می گوید که عموم مفسران قائل به مدنی بودن هستند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۱۴). ابن حزم نیز قائل به مدنی بودن است (ابن حزم، ۱۴۰۶ق، ص ۶۳). با این همه، ابن تیمیه ادعا می کند که این حدیث به اتفاق همه حدیث شناسان، ساختگی است که یا نشان از تتبع ناقص او دارد و یا همان گونه که در ابتدا ادعا شد، نشان دهنده دخالت نفسانیات در مرحله اثبات است.

۵. مبانی رجالی نادرست

یکی از مبانی رجالی غلط ابن تیمیه، استفاده از اسرائیلیاتی است که به پیامبر اکرم ﷺ نسبت داده شده است و در میان احادیث صحیح مسلم و بخاری وجود دارد. نقدی که در این مورد به اهل سنت به طور عام، و به ابن تیمیه به طور خاص، مطرح می شود، نقد مبانی است، زیرا آنها روایاتی را که در کتاب مسلم و بخاری بیان شده است، حجت دانسته اند و به اسرائیلی بودن آن باور ندارند؛ ولی بر اساس برخی شواهد می توان نتیجه گرفت که در میان این احادیث، اسرائیلیاتی است که در قالب حدیث به میراث روایی مسلمانان وارد شده است. ابن تیمیه نیز این احادیث را بدون هر گونه تأویل و بدون توجه به اینکه این احادیث، بافته های اهل کتابی است که برخی از آنها در ظاهر اسلام آورده و عقاید انحرافی خود را به دین اسلام و پیامبر خدا ﷺ منتسب کرده اند، نقل می کند.

از بین روایاتی که مورد توجه ابن تیمیه قرار گرفته و متضمن اندیشه های تجسیم انگارانه یهودیان است، روایتی است که عبدالله بن مسعود نقل می کند:

أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ يَجْعَلُ السَّمَاوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَ الْأَرْضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ وَ الْجِبَالَ عَلَى إِصْبَعٍ وَ الْمَاءَ وَ الثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ وَ سَائِرَ الْخَلْقِ عَلَى إِصْبَعٍ فَيَهْزَنُ فَيَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الْمَلِكُ، قَالَ: فَضَحَكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تَصْدِيقًا لِقَوْلِ الْحَبَرِ ثُمَّ قرَأَ قَوْلَهُ تَعَالَى: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ





جَمِيعًا قَبْضُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ؛
مردی یهودی نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمد و گفت: خداوند آسمان‌ها را بر یک
انگشت، زمین‌ها را بر یک انگشت، کوه‌ها را بر یک انگشت، آب و خاک را بر
یک انگشت، و بقیه خلق را بر یک انگشت قرار می‌دهد، سپس آنها را تکان
می‌دهد و می‌گوید: من پادشاه هستم، من پادشاه هستم. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خندید تا
اینکه دندان‌های آسیابش در تأیید سخنان خاخام ظاهر شد. سپس کلام الله مجید را
تلاوت کرد: و خدا را آن گونه که سزاوار اوست نشناختند، در حالی که زمین در
روز قیامت یکسره در قبضه قدرت اوست، و آسمان‌ها هم درهم پیچیده به دست
اوست؛ منزّه و برتر است از آنچه با او شریک می‌گیرند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۶،
ص ۵۶۲).

از این روایت برمی‌آید که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله سخن آن یهودی را تصدیق کرده و در
تأییدش، آیه‌ای از قرآن را خوانده‌اند.

نمونه‌ای دیگر از اسرائیلیاتی که مورد توجه ابن تیمیه قرار گرفته، روایتی در باب
صفات الهی است:

عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يتجلى لنا ربنا عز وجل يوم
القيامة ضاحكاً؛

از ابوموسی نقل شده که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: پروردگار ما در روز قیامت
در حال خنده بر ما ظاهر می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۸۴).

همچنین ابوهریره می‌گوید:

أرسل ملك الموت إلى موسى عليه السلام فلما جاءه صكه ففقا عينه فرجع إلى ربه فقال:

أرسلتنی إلى عبد لا يريد الموت، قال: فردّ الله إليه عينه (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۰).

ابوهریره نقل می‌کند که ملک‌الموت برای قبض روح حضرت موسی مأموریت
یافت؛ اما موسی بر چشم ملک‌الموت نواخت و چشم او را از کاسه بیرون آورد و
خداوند او را مؤاخذه نکرد. در شب معراج نیز موسی با صدای بلند به خدا اعتراض کرد
که چرا مقام پیامبر خدا را از او والاتر قرار داده است. ابن قیم از استادش ابن تیمیه نقل

می‌کند که این اعتراض و ناز کردن موسی برابر خدا به سبب مقامات و مأموریت‌های بزرگی است که بر دوش کشیده و چنین برخوردی را برای او روا کرده است. مأموریت‌های بزرگی، مانند مبارزه و مقاومت برابر بزرگ‌ترین دشمن خداوند متعال، فرعون و پیگیری شدید امور بنی‌اسرائیل و غیره که چنین شأنتی را برای موسی و نه غیر او فراهم آورده است تا برابر خدا این گونه رفتار کند (ابن‌قیم، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۲۷).

پذیرفتن و تکیه کردن به اسرائیلیات و احادیثی که ابوهریره نقل می‌کند در حالی است که وی با وجود اینکه نسبت به دیگر صحابه بیشترین میزان روایت را از پیامبر خدا ﷺ نقل کرده است و خودش بر این مسئله تأکید می‌کند، فقط یک سال و نه ماه در محضر پیامبر ﷺ بوده است (ابوری، بی‌تا، ص ۲۰۰). همچنین ابوهریره افزون بر نقل احادیث نبوی، سخنان کعب‌الاحبار یهودی را که پس از رحلت رسول خدا ﷺ و در زمان خلیفه دوم به ظاهر مسلمان شده بود نیز نقل کرده است؛ از این رو گاهی کسانی که در مجلس حدیث‌گویی او حاضر می‌شدند، میان احادیث منقول از پیامبر خدا ﷺ و گفته‌های کعب‌الاحبار خلط می‌کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۰۶). البته تمام اشتباه بر عهده شنوندگان نیست و خود وی نیز گاهی به عمد و فریبکارانه گفته‌های کعب‌الاحبار را کنار احادیث نبوی و بدون انفکاک نقل می‌کرده است (ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۱۷). البته ابن‌تیمیه در برخی موارد میان آنچه ابوهریره از رسول خدا ﷺ و کعب‌الاحبار نقل کرده، تفکیک قائل شده است، مانند جایی که ابن‌تیمیه در ذیل روایتی می‌نویسد:

قد بین أئمة الحديث كيحيى بن معين و عبد الرحمن بن مهدي و البخاري بأنه غلط و أنه ليس من كلام النبي ﷺ بل صرح البخاري في تاريخه الكبير أنه من كلام كعب الأخبار؛

ائمه حدیث مانند یحیی بن معین و عبد الرحمن بن مهدی و بخاری گفته‌اند که این حدیث اشتباه است و از قول پیامبر ﷺ نیست، بلکه بخاری در کتاب تاریخش بیان کرده که کلام کعب‌الاحبار است (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۴۴).

با این حال، این موارد، بسیار اندک بوده است و رویکرد کلی ابن‌تیمیه اعتماد بر احادیثی است که به گمان قوی و با ملاحظه قرائن، اسرائیلیات و از رسوبات اهل کتاب است.





آنچه گفته شد درباره اسرائیلیاتی است که منسوب به پیامبر خدا ﷺ بوده و در قالب حدیث نبوی عرضه شده است؛ ولی ابن تیمیه درباره اسرائیلیاتی که منسوب به پیامبر ﷺ نیست هم معتقد است می توان آنها را برای دیگران روایت کرد (ابن تیمیه، بی تا «الف»، ص ۵۴۳؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱). مستند او برای این مطلب روایتی است که بخاری آن را نقل می کند:

عن عبدالله بن عمر عن النبي ﷺ قال: بلغوا عني ولو آية و حدثوا عن بني إسرائيل و لا حرج و من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار؛
عبد الله بن عمر نقل می کند از پیامبر ﷺ که فرمودند: از من نقل کنید اگر چه یک آیه باشد و از بنی اسرائیل روایت کنید و هیچ ملامتی نیست و هر که عمدتاً بر من دروغ ببندد، جایگاهش در جهنم است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۷۰).

استناد ابن تیمیه به این حدیث، برای روایت اسرائیلیات در حالی است که این حدیث با حدیث دیگری از رسول خدا ﷺ معارض است. این حدیث معارض را احمد بن حنبل نقل می کند:

جابر بن عبدالله الأنصاری قال: قال رسول الله ﷺ: لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم و قد ضلوا فإنكم إما أن تصدقوا بباطل أو تكذبوا بحق فإنه لو كان موسى حياً بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۲، ص ۴۶۸).
طبق این روایت، پیامبر خدا ﷺ این گونه از مراجعه و پرسش از اهل کتاب و یهود نهی می فرمایند که حتی بر فرض حضرت موسی (علیه السلام) نیز زنده شود و میان مسلمان حاضر باشد، برای ایشان نیز حلال و روا نیست که راه خودشان را بروند، بلکه ایشان نیز باید از حضرت ختمی مرتبت ﷺ پیروی کنند.

روایت بالا تنها روایتی نیست که در موضوع نهی از اسرائیلیات وارد شده است؛ برای نمونه احمد بن حنبل نقل دیگری دارد مبنی بر اینکه روزی عمر بن خطاب کتاب یا نامه ای را که از اهل کتاب به دست آورده بود، برای پیامبر اکرم ﷺ آورد. وی آن نوشته را برای پیامبر خدا ﷺ خواند. پیامبر ﷺ عصبانی شدند و فرمودند:
أمتوكون فيها يابن الخطاب و الذی نفسی بیده لقد جنتکم بها بیضاء نقیة لا تسألوهم

عن شیء فیخبروکم بحق فتکذبوا به أو بیاطل فتصدقوا به، والذی نفسی بیده لو أن موسی علیه السلام کان حیاً ما وسعه إلا أن یتبعنی.

ای پسر خطاب آیا در آن حیران هستید؟ سوگند به آن کسی که جانم در دست اوست، شریعتی پاکیزه و درخشان برایتان آوردم. از آنها چیزی نپرسید، مبدا به شما چیزی درست بگویند و شما آن را انکار کنید، یا دروغی را باور کنید. سوگند به کسی که جانم در دست اوست، اگر موسی علیه السلام زنده بود، نمی توانست روشی غیر فرمانبرداری از من را پی بگیرد (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۳، ص ۳۴۹).

مقابله شدید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به گرفتن معارف از اهل کتاب و یهود از جایی ناشی می شود که آنها در پی این بودند که آموزه های نبوی و وحیانی را با شیوه های خاصی به انحراف بکشانند. قرآن کریم همواره به این نیت و عمل سوء اهل کتاب اشاره کرده است و می فرماید:

وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ؛ و از ایشان گروهی هستند که به تقلید و تحریف کتاب آسمانی می کوشند تا [آنچه از خود می بافند] را جزو کتاب آسمانی بشمارید و حال آنکه جزو کتاب آسمانی نیست، و می گویند آنها از سوی خداوند [نازل شده] است و حال آنکه از سوی خداوند نیست، و آگاهانه به خداوند دروغ می بندند (آل عمران، ۷۸).

بنابراین پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به تبع وحی الهی، گرفتن معارف از اهل کتاب را نهی می کنند؛ از این رو نمی توان به حدیث معارضی که بخاری نقل کرده و ابن تیمیه آن را پذیرفته است، باور داشت. همچنین بخاری در کتابش از ابن عباس نقل می کند:

چگونه از اهل کتاب سؤال می کنید، درحالی که کتاب آسمانی شما که بر پیامبران نازل شده است، نوین تر و پیراسته است و همین کتاب آسمانی تان به شما خبر داده که اهل کتاب، کتاب خدا را دگرگون کرده و تغییر داده اند و از جانب خودشان کتاب دیگری نوشته، و درباره کتاب خودنوشته شان گفته اند: هو من عند الله لیشتروا





به ثمناً قليلاً. آیا با این حال که به این امور علم یافته‌اید، برای پاسخ پرسش‌هایتان به سراغ اهل کتاب می‌روید؟ به خدا که ما هیچ کس از آنها را ندیدیم که از آنچه بر شما نازل شده، پرسش نماید (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۸۱).

همان گونه که از کلام ابن عباس برمی‌آید، به دلیل حوادث صدر اسلام، خیانت‌ها و خباثت‌های برخی اهل کتاب، و در پی آن، نزول آیاتی که بازگوکننده نیت و اعمالشان است، این مسئله در میان مسلمانان جا افتاده بود که به سراغ اهل کتاب رفتن و دادوستد معرفتی با آنها نتیجه مطلوبی ندارد و اهل کتاب هیچ تمایلی به فراگرفتن معارف قرآنی ندارند و فقط در پی این هستند که با تحریف معارف قرآنی مسلمانان را به بیراهه بکشانند. به همین دلیل، ابن عباس می‌گوید که با وجود قرآن که هیچ ناخالصی معرفتی در آن راه ندارد، به سراغ اهل کتاب نروید، و از سخنان وی برمی‌آید که به هیچ وجه نمی‌توان از اسرائیلیات بهره برد. از سوی دیگر، سخن ابن عباس ناظر به مطالب باطل اهل کتاب نیست؛ زیرا به طور مسلم، وقتی مسلمانان بدانند که سخنان اهل کتاب باطل است، به سراغ سخنان آنها نمی‌روند، بلکه تعجب و نهی ضمنی ابن عباس شامل همه مواردی می‌شود که مسلمانان به سراغ گفته‌های اهل کتاب می‌رفته‌اند. درواقع سخن ابن عباس نشانه مبارزه منفی معرفتی برابر اهل کتاب است که قرآن کریم آن را پایه گذاشته است و در میان روایات نبوی نیز نشانه‌های آن وجود دارد. درنتیجه با وجود همه این قرائن و شواهد قرآنی، روایی و تاریخی نمی‌توان حدیثی را که ابن تیمیه برای تمسک به اسرائیلیات بیان کرده است، پذیرفت. البته نباید از نظر دور داشت که ابن تیمیه تصریح می‌کند آنچه از اسرائیلیات نقل شده و در حدیث نبوی نیامده است، حجت نیست:

لو نقل واحد فی هذا الباب شیئا من الإسرائيلیات عن المتقدمین لم تقم به حجة إن لم یکن ثابتاً بنقل نبینا محمد ﷺ عنهم.

اگر کسی در این زمینه مطلبی از اسرائیلیات را از پیشینیان نقل کند و نقلی از پیامبر ما حضرت محمد ﷺ درباره آن وجود نداشته باشد، آن مطلب حجت نیست (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۵۹).

نتیجه‌گیری

روش ابن تیمیه در استفاده از نقل، برای اثبات عقاید دینی به طور چشمگیری، بر قول سلف متکی است. این رویکرد در همه جای کتاب‌ها و رساله‌های او آشکار بوده است و تلاش می‌کند با تکیه کردن به قول سلف، گزاره‌ای را نفی یا اثبات کند. به همین دلیل، در زمینه صفات خبریه که از جمله نکات مهم در منظومه عقایدی اوست، معتقد است سلف به معنای ظاهری صفات خدا باور داشته و درباره آنها به تأویل روی نیاورده‌اند؛ این در حالی است که کبری استناد به فهم سلف تمام نیست و آنچه به مثابه روایت خیر القرون، مستند اثبات حجیت فهم سلف قرار گرفته است بر فرض صدور، دلالتی بر حجیت فهم سلف ندارد و در عمل و به طور خاص در صفات خبریه، سلف فهم مشترکی از معنای صفات خبریه نداشته‌اند و همین عدم امکان استناد به فهم آنها را آشکار می‌کند. همچنین در مرحله اثبات با استفاده از نقل، ابن تیمیه قائل به حجیت ظهور است؛ ولی توجه بیش از اندازه به ظواهر الفاظ و چشم‌پوشی از قواعد و قرائن عقلی، وی را در زمره ظاهرگرایان قرار می‌دهد. در روش طرح احتمالات نیز وی معانی محتمل را طرح می‌کند؛ ولی در انتخاب معنای درست و نزدیک به واقع، احتمالی را برمی‌گزیند که به سود دیدگاه‌هایش باشد؛ هرچند آن احتمال با در نظر گرفتن بی‌طرفانه مجموعه شواهد و قرائن، پذیرفتنی نباشد. افزون بر اینها، وی غرض‌ورزانه و به طور غیرعلمی، از ادله نقلی بهره‌برداری می‌کند تا جایی که برای مثال، در بهره‌برداری از احادیثی که متضمن فضایل اهل بیت علیهم‌السلام است، از موازین علمی فاصله گرفته است و تلاش می‌کند فضایل ایشان را انکار کند. وی برای این انکار، به سراغ سند و صدور حدیث می‌رود و هرچند صحت حدیث در دیدگاه مسلمانان اجماعی باشد، مدعی می‌شود که حدیث ساختگی است.



فهرست منابع

* قرآن کریم

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (ج ۱۵، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابوریه، محمود. (بی تا). أضواء علی السنة المحمدیة أو الدفاع عن الحدیث (چاپ پنجم). قم: نشر البطحاء.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۹ق). الجواب الصحیح لمن بدّل دین المسیح (ج ۲، چاپ دوم). عربستان سعودی: دارالعاصمة.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا «الف»). الرد علی المنطقیین. بیروت: دارالمعرفة.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا «ب»). الصارم المسلول علی شاتم الرسول. عربستان سعودی: الحرس الوطنی السعودی.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۰ق). العقیده الواسطیة: اعتقاد الفرقة الناجیة المنصورة إلی قیام الساعة أهل السنة والجماعة (چاپ دوم). عربستان سعودی: أضواء السلف.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۵ق). الفتوی الحمویة الکبری (چاپ دوم). عربستان سعودی: دارالصمیعی.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۶ق). بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة (ج ۲ و ۶، چاپ اول). عربستان سعودی: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق). مجموع الفتاوی (ج ۱، ۲، ۴، ۶، ۱۰، ۱۲ و ۱۷، چاپ دوم). عربستان سعودی: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۶ق). منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة (ج ۲، ۶ و ۷، چاپ اول). عربستان سعودی: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.



ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی. (۱۴۰۶ق). الناسخ والمنسوخ فی القرآن الکریم (چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل (ج ۱۲، ۱۶، ۲۲ و ۲۳، چاپ اول). بی جا: مؤسسة الرسالة.

ابن فارس، ابو حسین احمد. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۱ و ۲). بیروت: دار الفکر.
ابن قیم الجوزیة، محمد بن ابی بکر. (۱۴۱۶ق). مدارج السالکین بین منازل إیاک نعبد وإیاک نستعین (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العربیة.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۸ق). البداية و النهاية (ج ۸، چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری (ج ۲، ۳، ۴، ۵ و ۸، چاپ اول). بیروت: دار طوق النجاة.

برنجکار، رضا. (۱۳۹۱). روش شناسی علم کلام (چاپ اول). قم: دارالحدیث.
برنجکار، رضا. (۱۳۸۷). کلام و عقاید (چاپ اول). تهران: سمت.
بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل وأسرار التأویل (ج ۵، چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۳۹۵ق). سنن الترمذی (ج ۵، چاپ دوم). مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر (ج ۴، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العربی.

حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (بی تا). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل (ج ۲، چاپ اول). ایران: موسسة الطبع و النشر.

حسین زاده، محمد جواد. (۱۴۰۳ «الف»). بررسی و نقد مبانی ابن تیمیه در استنباط عقاید دینی از منابع نقلی. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۹ (۱۱۵)، صص ۸۸-۱۱۷.

10.22081/jpt.2024.69958.2156





حسین زاده، محمد جواد. (۱۴۰۳ «ب»). بررسی و نقد روش های اثبات عقاید مبتنی بر عقل در دیدگاه ابن تیمیه. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۹(۱۱۳)، صص ۳۴-۶۰.

10.22081/jpt.2024.69545.2142

ذهبی، شمس الدین أبو عبد الله. (۱۴۰۵ق). سیر أعلام النبلاء (ج ۲، چاپ سوم). بی جا: مؤسسة الرسالة.
 رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰ق). التفسیر الكبير (ج ۲۸، چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 زبیدی، محمد بن محمد بن عبد الرزاق. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۷، چاپ دوم). بیروت: دارالفکر.

زمخشري، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۴). بیروت: دار الکتب العربی.

سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر. (۱۹۹۳م). الدر المنثور فی التفسیر المأثور (ج ۸). لبنان: دارالفکر.

شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). فتح القدیر (ج ۵، چاپ اول). بیروت: دار الکلم الطیب.
 شهرستانی، محمد بن عبد الکریم. (بی تا). الملل و النحل (ج ۱). بی جا: مؤسسة الحلبي.
 صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۷). التوحید (چاپ پنجم). قم: نشر جامعه مدرسين.
 طباطبائی، سید محمد حسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۸). قم: منشورات اسماعیلیان.
 عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۱۵ق). الإصابة فی تمييز الصحابة (ج ۸، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.

فرمانیان کاشانی، مهدی؛ معینی فر، محمد. (۱۳۹۳). تحلیل مبنای سمانتیکی ابن تیمیه در مفهوم سلف با توجه به صفات خبریه. فصلنامه فلسفه دین، ۱۱(۳)، صص ۵۱۱-۵۳۲.

10.22059/jpht.2014.52846

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۴ق). الجامع لأحكام القرآن (ج ۱۹، چاپ دوم). قاهره: دار الکتب المصریة.
 قشیری نیشابوری، ابوحسین مسلم بن حجاج. (بی تا). صحیح مسلم (ج ۴). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۹ق). تفسیر النسفی (مدارک التنزیل و حقائق التأویل) (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار الکلم الطیب.

References

* The Holy Quran.

Abū Rayya, M. (n.d.). *Aḍwā' 'alā al-sunnat al-Muḥammadiyya aw al-difā' 'an al-ḥadīth* (5th ed.). Qom: Nashr al-Baḥḥā'. [In Arabic]

Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (1986). *Minhāj al-sunna al-nabawiyya fī naqḍ kalām al-shi'a al-qadariyya* (Vols. 2, 6, & 7, 1st ed.). Saudi Arabia: Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyya. [In Arabic]

Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (1995). *Majmū' al-fatāwā* (Vols. 1, 2, 4, 6, 12, & 17, 2nd ed.). Saudi Arabia: Muḥamma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf. [In Arabic]

Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (1999). *Al-'Aqida al-wāsiṭiyya: I'tiqād al-firqah al-nājiyah al-manṣūrah ilā qiyām al-sā'ah ahl al-sunnah wa-al-jamā'ah* (2nd ed.). Saudi Arabia: Aḍwā' al-Salaf. [In Arabic]

Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (1999). *Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ* (2nd ed.). Saudi Arabia: Dār al-'Āṣima. [In Arabic]

Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (2004). *Al-Fatwā al-ḥamawiyya al-kubrā* (2nd ed.). Saudi Arabia: Dār al-Ṣumay'ī. [In Arabic]

Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (2005). *Bayān talbīs al-jahmiyya fī ta'sīs bid'ahum al-kalāmiyya* (Vols. 2 & 6, 1st ed.). Saudi Arabia: Muḥamma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf. [In Arabic]

Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (n.d.-a). *Al-Radd 'alā al-manṭiqiyyīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. [In Arabic]

Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyya. (n.d.-b). *Al-Ṣārim al-maslūl 'alā shātim al-rasūl*. Saudi Arabia: al-Ḥaras al-Waṭanī al-Sa'ūdī. [In Arabic]

Aḥmad ibn Ḥanbal. (2000). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (Vols. 12, 16, 22, & 23, 1st ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risāla. [In Arabic]

Ālūsī, M. b. A. (1994). *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm wa al-sab' al-mathānī* (Vol. 15, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]



- Bayḍāwī, ‘A. b. ‘U. (1997). *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl* (Vol. 5, 1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Bukhārī, M. b. I. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Vols. 2, 3, 4, 5, & 8, 1st ed.). Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh. [In Arabic]
- Dhahabī, S. A. (1984). *Siyar a’lām al-nubalā’* (Vol. 2, 3rd ed.). Beirut: Mu’assasat al-Risāla. [In Arabic]
- Farmanian Kashani, M., & Moeinifar, M. (2014). Semantic analysis of Ibn Taymiyya’s concept of salaf with reference to the attributes of God. *Philosophy of Religion Quarterly*, 11(3), pp.511–532. <https://doi.org/10.22059/jpht.2014.52846> [In Persian]
- Ḥaskānī, ‘U. b. ‘A. (n.d.). *Shawāhid al-tanzīl li-qawā’id al-tafḍīl* (Vol. 2, 1st ed.). Iran: Mu’assasat al-Ṭab’ wa-al-Nashr. [In Arabic]
- Hosseinzadeh, M. J. (2024a). A review and critique of Ibn Taymiyya’s principles in deriving religious beliefs from transmitted sources. *Naqd va Nazar*, 29(115), pp.88–117. <https://doi.org/10.22081/JPT.2024.69958.2156> [In Persian]
- Hosseinzadeh, M. J. (2024b). A review and critique of the methods of rational argumentation in Ibn Taymiyya’s thought. *Naqd va Nazar*, 29(113), pp. 34–60. <https://doi.org/10.22081/JPT.2024.69545.2142> [In Persian]
- Ibn Fāris, A. b. Ḥ. (1979). *Muḥjam maqāyīs al-lughah* (Vol. 1). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. (1994). *Al-iṣāba fī tamyiz al-ṣaḥāba* (Vol. 8, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Ḥazm al-Andalusī, A. M. ‘Alī. (1986). *Al-Nāsikh wa-l-mansūkh fī al-Qur’ān al-karīm* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Kathīr, I. b. ‘U. (1987). *Al-bidāya wa al-nihāya* (Vol. 8, 1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Ibn Manẓūr, M. b. M. (1994). *Lisān al-‘Arab* (Vol. 1, 3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]

- Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. b. A. (1995). *Madārij al-sālikīn bayna manāzil iyyāka na'budu wa-ıyyāka nasta'in* (Vol. 2, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabiyya. [In Arabic]
- Jawzī, ʿA. b. A. (2001). *Zād al-masīr fī ʿilm al-tafsīr* (Vol. 4, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī. [In Arabic]
- Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Vol. 4). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Nasafī, ʿA. b. A. (1998). *Tafsīr al-Nasafī (Madārik al-tanzīl wa ḥaqāʾiq al-taʾwīl)* (Vol. 2, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib. [In Arabic]
- Qurtubī, M. b. A. (1964). *Al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān* (Vol. 19, 2nd ed.). Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya. [In Arabic]
- Rāzī, F. (1999). *Al-tafsīr al-kabīr* (Vol. 28, 1st ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Ṣadūq, M. b. ʿA. (2008). *Al-tawḥīd* (5th ed.). Qom: Nashr Jāmiʿat al-Mudarrisīn. [In Arabic]
- Shahrastānī, M. b. A. (n.d.). *Al-milal wa al-niḥal* (Vol. 1). No place: Muʾassasat al-Ḥalabī. [In Arabic]
- Shawkānī, M. b. ʿA. (1994). *Faṭḥ al-qadīr* (Vol. 5, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib. [In Arabic]
- Suyūṭī, J. b. A. (1993). *Al-durr al-manthūr fī al-tafsīr al-maʾthūr* (Vol. 8). Lebanon: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāʾī, S. M. H. (n.d.). *Al-mizān fī tafsīr al-Qurʾān* (Vol. 18). Qom: Manshūrāt Ismāʿīliyyān. [In Arabic]
- Tirmidhī, M. b. ʿĪ. (1975). *Sunan al-Tirmidhī* (Vol. 5, 2nd ed.). Egypt: Sharikat Maktabat wa Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. [In Arabic]
- Zabīdī, M. b. ʿA. b. A. (1994). *Tāj al-ʿarūs min jawāhir al-qāmūs* (Vol. 7, 2nd ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Zamakhsharī, M. b. ʿU. (1987). *Al-kashshāf ʿan ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al-tanzīl* (Vol. 4). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī. [In Arabic]



The Background of the Sadraean Account of “Mental Existence” and Its Refutation in Rajab ‘Alī Tabrizī’s Neo-Peripatetic School*¹

Mahmoud Hedayatafza¹ 

1. PhD Graduate, University of Tehran; Postdoctoral Researcher, Iran Science Foundation
Email: mahmudhedayatafza@yahoo.com



Abstract

To elucidate the idea of "mental existence" and understand the concerns of its critics, it is crucial to distinguish between "existence in the mind" and "mental existence." The former refers to the fact that when a person encounters a new object, something is imprinted in their mind that was previously absent. However, the Sadraen interpretation of the theory of "mental existence" suggests that the quiddity (*māhiyya*) in the mind corresponds to the quiddity in external reality. This study examines the background of Mullā Ṣadrā's position on this issue and the critiques leveled against it by Rajab ‘Alī Tabrizī. Employing a library-based research approach and emphasizing primary sources from renowned philosophers, this study demonstrates that most thinkers preceding Ṣadrā understood the first meaning within the framework of the "phantasm" (*shabah*) theory. In contrast, the second meaning is unique to Mullā Ṣadrā, with



نظر

سال سیام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

* This article is derived from a postdoctoral project titled *The Neo-Peripatetic School of Ḥakīm Rajab ‘Alī Tabrizī and His Students*, funded by the Iran National Science Foundation (INSF).

1. Citation of this article: Hedayatafza, M. (2025). The Background of the Sadraean Account of “Mental Existence” and Its Refutation in Rajab ‘Alī Tabrizī’s Neo-Peripatetic School. *Journal of Naqd va Nazar*, 30(117), pp. 72-102. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70368.2180>.

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

 **Received:** 2024/11/23 •  **Revised:** 2024/12/17 •  **Accepted:** 2025/01/21 •  **Online Publication:** 2025/03/29

© The Authors



only some antecedents found in the Shiraz school. With his Neo-Peripatetic discourse, Tabrīzī challenges the theory of mental existence in terms of both its foundations and implications. The refutation of Ṣadrā's premises in formulating this theory can be inferred from Tabrīzī's ontological discussions, whereas his critique of Ṣadrā's conclusions is explicitly presented in the works of Tabrīzī and his students. According to their view, the separation of a quiddity's concomitants—such as the separability of fire from its burning property—is impermissible in any domain, whether external reality or the mind.

Keywords

Phantasm Theory, Sadraean Interpretation of Mental Existence, External Object, Preservation of Quiddity, Rajab 'Alī Tabrīzī, Qiwām al-Dīn Rāzī Tīhrānī.



پیشینه

پیشینه قرائت صدرایی ایده «وجود ذهنی» و ابطال آن در مکتب نومشایی رجب‌علی تبریزی

پیشینه قرائت صدرایی ایده «وجود ذهنی» و ابطال آن در

مکتب نومشایی رجب‌علی تبریزی*

محمود هدایت‌افزا^۱ 

۱. دانش آموخته دکتری، دانشگاه تهران پست دکتری از بنیاد علم ایران.

Email: mahmudhedayatafza@yahoo.com



چکیده

در تبیین ایده «وجود ذهنی» و فهم دغدغه ناقدان آن باید میان «وجود در ذهن» با «وجود ذهنی»، تفاوت قائل شد. مورد اول به این معناست که پس از مواجهه انسان با شیئی جدید، چیزی در ذهن او نقش می‌بندد که پیش از آن مواجهه، ذهن فاقد آن بود؛ اما در قرائت صدرایی نظریه «وجود ذهنی»، مطابقت ماهوی ذهن با عین ادعا شده است. پرسش تحقیق، ناظر به پیشینه دیدگاه ملاصدرا در این مسئله و نقدهای رجب‌علی تبریزی بر آن است. پژوهش پیش‌رو با بهره‌مندی از مطالعات کتابخانه‌ای، تأکید بر آثار دست اول فیلسوفان نامی و با شیوه تحلیل مفهومی نشان می‌دهد که اغلب متفکران متقدم بر صدرا، معنای اول را در قالب نظریه «شبح» منظور داشته‌اند؛ ولی معنای دوم، دیدگاه اختصاصی ملاصدراست و فقط زمینه‌هایی از آن در مکتب شیراز ملاحظه می‌شود. حکیم تبریزی با ادبیات نومشایی خویش، نظریه وجود ذهنی را به لحاظ



نظـر

سال سی‌ام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

* این مقاله برگرفته از طرح پست دکتری با عنوان «مکتب نومشایی حکیم رجب‌علی تبریزی و شاگردان وی» است که با حمایت مالی صندوق Iran National Science Foundation: INSF انجام شده است.

۱. **استناد به این مقاله:** هدایت‌افزا، محمود. (۱۴۰۴). پیشینه قرائت صدرایی ایده «وجود ذهنی» و ابطال آن در مکتب نومشایی رجب‌علی تبریزی، نقد و نظر، ۳۰(۱۱۷)، صص ۷۲-۱۰۲.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70368.2180>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© The Authors



مبادی و لوازم آن، به چالش کشیده است. ابطال میانی ملاصدرا در طرح آن نظریه، از خلال مباحث وجودشناختی تبریزی استنباط می‌شود؛ ولی نقد لوازم دیدگاه صدرا به روشنی در آثار تبریزی و شاگردان وی آمده است. به باور ایشان، انفکاک لوازم ماهیت، نظیر سوزندگی آتش از آن، در هیچ موطنی اعم از خارج و ذهن جایز نیست.

کلیدواژه‌ها

نظریه شبح، قرائت صدرایی وجود ذهنی، شیء بیرونی، انحفاظ ماهیت، رجب‌علی تبریزی، قوام‌الدین رازی
تهرانی.



امروزه در محافل فلسفی و کتاب‌های آموزشی، هرگاه از نوآوری‌های صدرالدین شیرازی در حوزه معرفت‌شناسی سخن می‌شود، مهم‌ترین مطلب مورد بحث، نظریهٔ موسوم به «وجود ذهنی» است. رکن اصلی این نظریه که محل نزاع در میان اهل معقول است، باور به «حصول ماهیت خارجی در ذهن» یا «انحفاظ ماهیت میان وجود خارجی و وجود ذهنی» است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۶)؛ اما ایدهٔ «وجود ذهنی» از همان دوران ملاصدرا، مورد نقد برخی فیلسوفان و متکلمان و حتی برخی اهل عرفان قرار گرفته است. رجب‌علی تبریزی، پایه‌گذار تفکر نومشایی^۱ در عهد صفوی، نخستین حکیم نظام‌سازی است که ایدهٔ «وجود ذهنی» را به چالش کشانده است. در آثار و تقریرات دروس تبریزی، تبیین‌ها و دلایلی در ابطال ایدهٔ «وجود ذهنی» از حیث مبانی و لوازم آن ملاحظه می‌شود. این مطالب افزون بر الاصول الآصفیة، در مصنفات شاگردان تبریزی، به‌ویژه تعلیقات قوام‌الدین رازی قابل مطالعه و ارزیابی است.

در عین حال، بنا بر شواهدی ادعا می‌شود که محتوای ایدهٔ وجود ذهنی – هرچند به نحو مجمل – مورد قبول متفکران متقدم بر ملاصدرا بود و فقط رجب‌علی تبریزی به ابطال این نظریه پرداخته است (کرباسی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۶۹).^۲

پژوهش پیش‌رو ضمن ارائهٔ گزارشی تحلیلی از پیشینهٔ تاریخی ایدهٔ «وجود ذهنی» در آثار متفکران متقدم بر ملاصدرا و تلاش فیلسوف شیرازی در طرح این نظریه می‌کوشد تا دلایل حکیم تبریزی در نقد ایدهٔ وجود ذهنی را تحلیل و ارزیابی کند؛

۱. اطلاق نومشایی بر مکتب رجب‌علی تبریزی از آن رو است که او با ارتقای ادبیات مشایی و تقریر نو از برخی مبانی آن، با مسائل جدید عصر خویش، از جمله آرای خاص ملاصدرا مواجهه نشان داده است (هدایت‌افزا، ۱۳۹۹، صص ۲۵۱-۲۵۲).

۲. این مقاله با عنوان «ملا رجب‌علی در مقابل ملاصدرا در بحث وجود ذهنی»، تنها مقاله‌ای است که دیدگاه رجب‌علی تبریزی را بیان کرده است؛ ولی نویسندگان محترم، دلایل حکیم تبریزی در نقد ایدهٔ وجود ذهنی را با استناد بر اصول تفکر صدرایی ابطال کرده‌اند؛ از این رو همدلی لازم با گفتن متفکر تبریزی به منزلهٔ حکیمی نظام‌ساز و حامل تفکری مستقل از سنخ نومشایی انجام نپذیرفته است.

از این رو به پرسش‌های ذیل پاسخ داده خواهد شد:

- آیا انتساب نظریه «وجود ذهنی» به برخی متفکران متقدم بر ملاصدرا صحیح است؟
- مقدمات چالش برانگیز ملاصدرا در تصویر او از ایده «وجود ذهنی» چیست؟
- مبانی و دلایل رجب‌علی تبریزی در نقد ایده «وجود ذهنی» چگونه ارزیابی می‌شوند؟

۱. تبیین نظریه وجود ذهنی در قبال نظریه‌های رقیب آن

متفکران مسلمان اعم از فیلسوفان، متکلمان و عارفان بر این نکته نزدیک به بداهت، اتفاق نظر داشته‌اند که به هنگام مواجهه با شیء خارجی، صورتی از آن برای نفس در ذهن آدمی نقش می‌بندد و به بیانی، با تصور شیء خارجی، چیز جدیدی در نفس، حادث و بدان افزوده می‌شود؛ چنانکه منطق دانان مسلمان در تعریف «علم»، آن را «الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل» دانسته‌اند (یزدی، بی‌تا، ص ۱۴؛ آشتیانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۱). همچنین در برخی آثار منطقی محققان متأخر می‌خوانیم: «العلم حضور صورة الشيء عند العقل أو إنطباعها في العقل؛ علم عبارت از حصول صورت شیء نزد عقل یا انطباع آن در عقل است» (مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۱۵).

فارغ از آنکه صورت ذهنی را خود علم بدانیم یا انتقالش نفس بدان صورت، علم خوانده شود و یا اساساً حقیقت علم، خارج از این مقولات تلقی شود (خوانساری، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۸-۲۹). به هر حال، بر سر حدوث صورت ذهنی در مواجهه با شیء بیرونی، به ظاهر اختلاف چندانی بین اهل نظر نیست و فقط تقریرات و تعابیر مربوط قدری متفاوت از یکدیگر نشان داده می‌شود. مصنف گوهر مراد می‌نویسد:

بدان که شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی، و معرفت و علم و ادراک در عربی، گاه همه به یک معنی اطلاق شود و گاه هریک به معنی جداگانه [...] و هرگاه به یک معنی اطلاق شوند، آن معنی نزد علما صورت چیزها باشد که در آید آن صورت در ذهن انسان، و مراد از ذهن، قوتی و آلتی باشد که صورت‌های اشیا در او حاصل تواند شد، و مراد از صورت چیزی باشد از شیء که به عینه آن شیء





نباشد؛ اما موافق آن شیء باشد، چون صورت شخص در آینه و صورت فرس بر

دیوار (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

نزاع اصلی در این مسئله، بر سر حدوث صورت ذهنی پس از مواجهه آدمی با شیء خارجی نیست، بلکه نزاع بر سر ماهیت آن تصویر ذهنی یا امر مُحدث در نفس آدمی است. در این مورد دو دیدگاه عمده^۱ وجود دارد:

الف) نظریه شیخ: در این نظریه، صورت حاصل از شیء در ذهن آدمی، به مثابه «شبحی» از شیء بیرونی تلقی می‌شود، نه حقیقت آن. درواقع تصویر ذهنی فاقد تطابق ماهوی با شیء بیرونی است. البته قائلان بدین نگاه، بر سر تفسیر شیخ حاصل در ذهن و میزان مطابقت آن با ماهیت شیء بیرونی، اختلاف نظر قابل توجهی دارند. بعضی آنان برای اشباح، جنبه حکایت‌گری از جهان خارج قائل‌اند و هر شیخ را بیانگر خصوصیات ظاهری شیء بیرونی و عوارض آن می‌پندارند (صدر، ۱۴۳۰ق، ص ۱۳۹)؛^۲ ولی گروهی دیگر، به ارتباط عینی میان شیخ ذهنی با جهان خارج باور ندارند و آن را فاقد حیثیت حکایت‌گری از شیء بیرونی و صرف نشانه‌ای بر آن می‌انگارند. به باور ایشان، صورت ذهنی شیء به لحاظ ماهوی، مباین از شیء بیرونی است. درواقع ساختار مشترک ذهن انسان‌ها به گونه‌ای است که در مقام مواجهه با شیء خارجی، شیخ آن همواره به شکل منظم و واحدی در ذهن نقش می‌بندد؛ حتی اگر اشباح را حاصل خطای ذهن بینگاریم، این خطاها به شکل منظمی تکرار می‌شوند تا حیث دلالتی شیخ ذهنی بر شیء بیرونی حفظ گردد و در زندگی معمول آدمیان، خللی وارد نشود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۴).^۳

ب) وجود ذهنی: بر پایه این نظریه، صورت ذهنی حاصل از اشیای عینی، دارای وجود جوهری مستقل در ذهن آدمی است. البته قائلان بدین نظریه معترف‌اند که وجود

۱. البته در برخی آثار فلسفی، از نظریه شاذ سومی با عنوان «اضافه» یاد شده است که توضیح بیشتر آن خواهد آمد.
 ۲. بیان سید رضا صدر: «شیخ الشیء: ما یغایره بحسب الذات و یوافقه فی بعض الصفات المرئیة و تكون دلالة علی الشیء طبیعیة و ذلک مثل الصورة المنطبعة فی المرأة أو الصورة المنقوشة».
 ۳. بیان علامه طباطبایی: «قال آخرون بالأشباح مع المباینة و عدم المحاکاة. ففیہ خطأ من النفس غیر أنه خطأ منظم لا یختل به حیاة الإنسان».

خارجی شیء با وجود ذهنی آن متفاوت است و از این رو آثار متفاوتی نیز از این دو نحوه وجود بروز می کند؛ ولی در عین حال، ادعای چالش برانگیز دیگری در مقام تقریر این نظریه مطرح است و آن، باور به اتحاد ماهوی وجود ذهنی شیء با وجود عینی آن است. به بیانی دیگر، نظریه وجود ذهنی می گوید: آنچه از شیء خارجی به ذهن آدمی می آید، همان ذات و ماهیت شیء خارجی است که اینک در موطن ذهن، لباس جدید وجود ذهنی را به تن کرده است. بنابراین میان یافته های ذهنی و اشیای خارجی، تطابق ماهوی برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۶؛ سبزواری، ۱۴۳۰ق، ص ۶۹).

این گفتمان در آثار پرشمار ملاصدرا و اغلب شارحان آرای وی جریان دارد و به یقین می توان گفت: نظریه وجود ذهنی از ارکان مهم معرفت شناسی تفکر صدرایی است. فهم دقیق تر وجود ذهنی به قرائت صدرای، بسته به تأمل در دو شرط ذیل است:

– قبول آثاری برای وجود ذهنی و متفاوت از آثار وجود خارجی شیء؛

– انحفاظ «ماهیت» در میان این دو وجود و به بیانی، مطابقت ماهوی وجود ذهنی با

وجود عینی.

البته شرط اخیر، مهم تر است و تمایز آن دو نگاه را بهتر نشان می دهد. اما برخی معاصران بر آنند که دیدگاه ملاصدرا در این مورد، واجد پیشینه تاریخی و مورد پذیرش برخی متفکران متقدم بر صدراست؛ این ادعا، اغلب بدون ارجاعات دقیق و شواهد متنی لازم ارائه شده است و از این رو نیاز به بررسی بیشتر دارد.

۲. شواهد ناکارآمد در انتساب ایده وجود ذهنی به پیشینیان ملاصدرا

عموم متفکران مسلمان به تحقق صورتی در ذهن به هنگام مواجهه با شیء خارجی باور داشته اند، خواه در نهایت به نظریه شبح و خواه ایده خاص وجود ذهنی یا نظریه اضافه قائل شوند؛ اما از آنجاکه در تقریرات پیشینیان از همان مطلب مشترک، گاه از تعابیری، نظیر «وجود در ذهن» یا «موجود در ذهن» استفاده شده است، برخی متأخران به دلیل غفلت از تمایز یادشده و خلط آن دو گویش، قدری عجولانه سخنان تعدادی از پیشینیان را درباره نظریه «وجود ذهنی» به معنای صدرایی آن پنداشته اند؛ از این رو درباره پیشینه





این نظریه و مبدع آن، بسی اختلاف نظر پدید آمده است و افرادی، همچون ابن‌سینا، سهروردی، فخررازی، نصیرالدین طوسی، علامه حلی، دشتکی‌ها و دوانی در مظان باور به ایده وجود ذهنی یا دست کم گرایش بدان قرار دارند (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ سبزواری، ۱۴۳۰ق، صص ۷۷-۸۱؛ مطهری، ۱۳۸۱، صص ۲۱۷-۲۲۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۸). البته اندکی از محققان نیز ایده وجود ذهنی را از جهتی خاص، جزء دستاوردهای ملاصدرا دانسته‌اند (حائری یزدی، ۱۳۸۴، صص ۵۸-۶۱).

اما با تعمق در متون اصلی پیشینیان، شاهدیم که اغلب گزارش‌های ناظر به ایده وجود ذهنی، فاقد شواهد متنی است و بیشتر به نوعی گمانه‌زنی تاریخی شباهت دارند.^۱ تفصیل مطلب بدین قرار است:

الف) درباره انتساب ایده وجود ذهنی به ابن‌سینا، به این متن از تعلیقات استشهاد شده است:

المعنى العام لا وجود له فى الاعيان بل وجوده فى الذهن، كالحيوان مثلاً فإذا تخصص وجوده كان إما انساناً أو حيواناً آخر (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۳).

حال آنکه در این عبارت، به هیچ‌یک از شاخصه‌های نظریه «وجود ذهنی» تصریح نشده است. اساساً سخن ابن‌سینا در آن متن، هیچ ارتباطی با تصاویر ذهنی گرفته‌شده از اشیای جزئی ندارد؛ بلکه او در مقام تبیین فقدان مابازای عینی برای مفاهیم عام است و اینکه آن مفاهیم فقط «موجود در ذهن» هستند و به سبب افراد خاص خود در خارج تحقق می‌یابند. البته عباراتی در خلال آثار سینوی مشاهده می‌شوند که به تحقق صور ذهنی در مواجهه با اشیای عینی نظر دارد؛ ولی توضیحات شیخ در ضمن آنها، نسبت به دو ایده «شیخ» و «وجود ذهنی»، لا بشرط هستند؛ مثلاً در نمط چهارم اشارات و تنبیهات می‌خوانیم:

ادراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرک يشاهدها ما به یدرک، فإما

۱. در این پژوهش، روشنگری درباره دیدگاه ابن‌سینا به منزله پیشینه اصلی مکتب حکیم تبریزی، اهمیت بیشتری دارد.

أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرک اذا أدرك، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة [...] أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرک غير مباين له، وهو الباقي (ابن سينا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷).

ارجاعات یادشده به آثار ابن سينا در مورد وجود ذهنی صرفاً متضمن باور او به تحقق چیزی در ذهن به هنگام مواجهه با شیء بیرونی است، نه وجود جدیدی برای ماهیت همان شیء در ذهن، آن هم با آثاری متفاوت و انحفاظ ماهیت. در کلمات ابن سينا، هیچ اشاره‌ای به این شاخصه‌ها دیده نمی‌شود و از این رو انتساب ایده «وجود ذهنی» به وی، دست کم به نحو آگاهانه صحیح نیست.

ب) درباره سهروردی گفته می‌شود که او نخستین فیلسوف مدافع ایده وجود ذهنی است و در برخی آثارش، با منکران آن ایده، به مخالفت برخاسته است؛ از این رو اصل پذیرش وجود ذهنی در فلسفه سهروردی، قابل انکار نیست، بلکه نحوه تبیین حکیم اشراقی از اوصاف وجود ذهنی و کیفیت ارتباط آن با جهان خارج مورد بحث است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۸)؛ حال آنکه سهروردی اساساً «وجود» را امری اعتباری و فاقد منشأ آثار می‌داند چه رسد به اذعان دو قسم آثار خارجی و ذهنی برای آن (سهروردی، ۱۳۷۵ «الف»، صص ۶۴-۶۷). او نیز همانند ابن سينا صرفاً به تحقق صورتی از شیء بیرونی در ذهن تصریح و البته بنا بر مذاق اشراقی خود، توضیحاتی متفاوت ارائه کرده است. برای توضیح بیشتر مطلب، دو نمونه از مهم‌ترین و صریح‌ترین سخنان او درباره وجود ذهنی اشیا نقل می‌شود:

ان الشيء الغائب عنک اذا درکته، فانما ادراکه - علی ما یلیق بهذا الموضع - هو بحصول مثال حقیقه فیک. فان الشيء الغائب ذاته اذا علمته، ان لم یحصل منه أثر فیک فاستوی حالنا ما قبل العالم [العلم] و ما بعده؛ و ان حصل منه أثر فیک و لم یطابق فما علمته کما هو، فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذی فیک مثاله (سهروردی، ۱۳۷۵ «الف»، ص ۱۵).

ملاحظه می‌شود که در متن بالا، افزون بر تصریح به اثر صورت ذهنی از حیث علم به شیء بیرونی، هیچ اشاره‌ای به تطابق ماهوی آن دو نشده است، بلکه کلماتی در متن





دیده می‌شود که مغایر با پذیرش مطابقت ماهوی شیء بیرونی با شیء ذهنی است. طبعاً «مثال حقیقت شیء» فقط جهاتی از اوصاف و عوارض شیء، نه ماهیت تام آن را به ما نشان می‌دهد؛ چنانکه شیخ اشراق در انتهای متن می‌گوید: آن صورت ذهنی برای تو، به مثابه مثال آن شیء است. این نکته زمانی بیشتر اهمیت می‌یابد که او در مطارحات، میان مثال یک شیء با مثل آن تفاوت قائل می‌شود. سهروردی تأکید می‌کند مثال شیء از هر حیث، همانند ماهیت شیء خارجی نیست (سهروردی، ۱۳۷۵ «ج»، صص ۳۳۱-۳۳۲).

نمونه دوم از عبارات سهروردی، سخن بسیار صریح او در باب اقسام وجودهای شیء واحد است:

للشیء وجوداً فی الأعیان و وجوداً فی الأذهان و وجوداً فی اللفظ و وجوداً فی
الكتابة. و الآخران [الأخیران] یختلفان فی الأعصار و الأمم دون الأولین (سهروردی،
۱۳۷۵ «ب»، ص ۱۵۲).

روشن است که چنین بیانی در کتاب‌های منطقی هماره برای تبیین تفاوت ماهوی شیء خارجی و آثار آن با صورت ذهنی یا کتبی یا لفظی شیء آمده است. در ادامه مطلب نیز هیچ اشاره‌ای به وحدت ماهوی شیء خارجی با صورت ذهنی یا کتبی یا لفظی نشده است.

افزون بر این، در برخی پژوهش‌ها به اثبات رسیده است که سهروردی درنهایت، علم واقعی به اشیای عینی را محصول اشراق مستقیم و بی‌واسطه نفس می‌داند (حاج‌حسینی، ۱۳۸۱، ص ۸۸)؛ از این رو دیگر مجالی برای باور به تطابق ماهوی صورت ذهنی با شیء بیرونی نمی‌ماند؛ زیرا پذیرش مطابقت ماهوی آن دو، رکن اصلی ایده وجود ذهنی در اصطلاح صدراییان است.

البته برخی نویسندگان در مقام نقد این ادعا، میان نظریه «وجود ذهنی» با ایده «علم اشراقی» جمع کرده‌اند:

با علم اشراقی، وجود صور معقوله نفی نمی‌شود، بلکه از نظر شیخ اشراق، ملاک علم و تعقل، علم اشراقی نفس است و صور معقوله تبعی و ثانوی به شمار می‌آیند.

علم اشراقی یعنی شهود حقایق عقلی. وقتی شهود صورت می‌گیرد، صورت معقوله در ذهن حاصل می‌شود. بنابراین رأی او را در تبیین ادراک نمی‌توان ناسازگار خواند (حسینی مجرد و اکبریان، ۱۳۹۲، ص ۲۵).

به گفته نویسندگان، باید میان «ملاک تعقل» و «باور به وجود صورت‌های ذهنی» در تفکر سهروردی فرق گذاشت. در نظر حکیم اشراقی، ملاک تعقل همان علم اشراقی است؛ اما او صور معقوله را نیز پذیرفته و آنها را به نحو تبعی و ثانوی در امتداد علم اشراقی قرار داده است.

توجیه یادشده گرچه برای رفع تعارض از سخنان سهروردی درباره ادراک صحیح می‌نماید، بیانگر باور او به انحفاظ ماهیت میان شیء خارجی و صورت معقوله در ذهن نیست؛ زیرا با عاری کردن صورت‌های ذهنی از ملاک تعقل، دیگر شرط مطابقت ماهوی زایل می‌شود و آن صور معقول فقط «موجود در ذهن» هستند، نه حافظ ماهیت خارجی.

پ) متفکر دیگری که در مباحث ناظر به ماهیت علم و ایده وجود ذهنی، بسی مورد توجه بوده است، فخرالدین رازی از متکلمان اشعری قرن ششم هجری قمری است که فلسفه را در قالب علم کلام ارائه می‌کرد. درباره رأی نهایی فخر در مسئله یادشده، اختلاف نظر وجود دارد؛ زیرا او در آثار مختلف خویش و حتی در اثر واحدی، به ظاهر دو دیدگاه متناقض ارائه کرده است. رازی در فصل ششم از باب اول المباحث المشرقیة، به اثبات «وجود ذهنی» پرداخته است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱). او همچنین در بخش دوم همان کتاب، ذیل مباحث ناظر به احکام اعراض، در بابی مربوط به ماهیت علم، به ایده «اضافه» تصریح می‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۳۱). برخی به اقتضای ظاهر آن دو بحث، فخر رازی را به تناقض‌گویی یا دست‌کم عدول از رأیی به رأی دیگر متهم کرده‌اند. دلیل تناقض‌انگاران آن است که ایده «اضافه» نافی باور به تحقق صورت ذهنی است؛ حال آنکه چنین استلزامی به لحاظ منطقی پذیرفته نیست و شاهدهی نیز برای آن، در بیان فخر ملاحظه نمی‌شود. از قضا با تأمل بیشتر در سخنان وی، می‌توان بین آن دو مطلب جمع کرد. به نظر می‌رسد در اینجا نیز میان باور به «تحقق صورت ذهنی» با تبیین





«حقیقت علم» خلط شده است. برای اتقان بیشتر مطلب، به این دو عبارت از اواسط المباحث المشرقیة بنگرید:

العلم و الادراك و الشعور حالة اضافية و هي لا توجد الا عند وجود المضافين، فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن يعقل ذلك المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه، بل تحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول و تلك الاضافة هي التعقل (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۳۱).

لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة الشيء في العاقل، لزم ان لانعقل ذاتنا و التالي باطل، فالمقدم مثله (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۲۳).

مطلب نخست، تنها ناظر به تحقق امری در ذهن انسان به هنگام مواجهه با شیء بیرونی است و بیان او نسبت به دو دیدگاه موسوم به «شیخ» و «وجود ذهنی»، به خودی خود لا بشرط به نظر می آید. او در آن بحث فقط در پی اذعان به حصول صورت ذهنی در مواجهه با شیء خارجی است، نه بیان ماهیت علم و ادراک؛ اما مطلب دوم درباره تبیین «حقیقت علم» است که آن را از نوع «اضافه» خوانده است، نه صرف صورتهای ذهنی. به دیگر سخن، فخر رازی به تحقق صورت ذهنی در مواجهه با شیء بیرونی باور دارد؛^۱ اما آن صورت را مسبب نسبتی بین صاحب ذهن با شیء بیرونی می داند و همان نسبت خاص یا اضافه را «علم» می نامد. او البته بدین نکته، توجه تام دارد که در مواردی نظیر علم شخص به ذات خود، آن اضافه بدون نیاز به حصول صورت ذهنی برقرار می شود.

طبعاً چنین باوری نافیه ایده «وجود ذهنی» به معنای صدرایی آن است؛ اما به هیچ وجه، نافیه باور به تحقق صورتهای ذهنی، آن هم با وجود تصریح آگاهانه فخر بدان نیست.

۱. بیان مصنف در ابتدای بخش دوم المباحث المشرقیة: «إنا قد بينا في باب الوجود، أن للماهية المعقولة وجوداً في الذهن و نريد هاهنا ايضاحاً ما در مبحث «وجود» گفتیم که برای ماهیت معقوله، وجودی در ذهن است و در اینجا توضیح بیشتری ارائه می دهیم» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۱۹).



ت) نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد به صراحت، «وجود» را به دو قسم ذهنی و خارجی دسته‌بندی می‌کند. اشاره‌ی خواجه نصیر در همان ابتدای سخن نشان می‌دهد که او در پی تبیین موطن موضوعات قضیه‌های حقیقیه است (محقق طوسی، ۱۴۰۷ق، صص ۱۰۶-۱۰۷)؛ چنانکه توضیحات علامه حلی نیز همین معنا را افاده می‌کند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸). به باور ماتن و شارح، اگر وجود ذهنی اشیا را انکار کنیم، چگونه می‌توان بر اشیای معدوم در جهان بالفعل، حکم ایجابی کرد؟

در ادامه بحث شاهدیم که در پاسخ به یکی از اشکالات وجود ذهنی، مطابقت ماهوی میان امور ذهنی و عینی نفی می‌شود. جالب آنکه حلی در دفاع از حیثیت حکایت‌گری صورت ذهنی از شیء عینی به حسب صورت و مثال، تضاد آن دو را به ماهیاتشان ارجاع می‌دهد. علامه چنین می‌گوید:

الحاصل فی الذهن لیس هو ماهیة الحرارة و السواد بل صورتها و مثالها المخالفة للماهیة فی لوازمها و أحكامها فالحرارة الخارجیة تستلزم السخونة و صورتها لاتستلزمها و التضاد إنما هو بین الماهیات، لا بین صورها و أمثلتها (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸).

بنابراین هیچ شاهد متنی دال بر باور طوسی و حلی به ایده «وجود ذهنی» ملاحظه نمی‌شود، بلکه از قضا آنان به نفی مطابقت ماهوی میان وجودات عینی و ذهنی اشیا تصریح کرده‌اند. به علاوه، طوسی در همان متن تجرید الاعتقاد و به دنبال مطلب پیشین، «وجود» را نفس تحقق ماهیت و مفهومی اعتباری می‌خواند (محقق طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۰۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹)، نه امری دارای مابازای عینی و منشأ آثار تا بتوان برای هر چیز یک وجود عینی و یک وجود ذهنی متمایز لحاظ کرد و هریک از آن دو وجود را منشأ آثاری متفاوت از آثار دیگری پنداشت.^۱ از همین رو، محقق لاهیجی که در طرح مباحث اختلافی دقت نظر زیادی داشته است، در شرح بیانات طوسی و حلی، باورمندان به وجود ذهنی را به دو گروه دسته‌بندی می‌کند: گروه اول که پیشینیان هستند،

۱. «فالأولون إذا قالوا صورة الشئ موجودة فی الذهن، أرادوا بها شبحه و شبيهه. و الآخرون یریدون بها حقیقة الشئ و ماهیته».



منظورشان از وجود اشیا در ذهن، حصول صورت و اشباح حاکی از آن اشیا به حسب برخی عوارض است، همچون تصویر اسبی که بر دیوار نقاشی شده باشد. گروه دوم که متأخران هستند، مقصودشان از وجود شیء در ذهن، حصول حقیقت و ماهیت شیء است (لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۲۰).^۱ پس به بیان لاهیجی، اصطلاح «وجود ذهنی» در ادبیات فلسفی و کلامی پیشینیان، دو معنای متقدم و متأخر یا عام و خاص داشته است. وجه مشترک آن دو معنا، پذیرش تحقق صورت^۲ ما یا شبیحی در ذهن آدمی به هنگام مواجهه حسی با شیء بیرونی است؛ اما اختلاف آن دو، ناظر به میزان مطابقت اوصاف آن صورت با اوصاف شیء واقعی است. در معنای متقدم یا عام، وجود ذهنی شیء عبارت اخراجی شبیح حاکی از وجود خارجی و برخی اوصاف ظاهری و عوارض آن شیء است؛ اما در معنای متأخر و خاص، ادعا می‌شود که امر ذهنی به لحاظ ماهوی و اوصاف ذاتی همانند شیء بیرونی است و فقط از حیث نوع وجود (عینی و ذهنی) و آثار مترتب بر آن، با یکدیگر متفاوت‌اند.

به نظر می‌رسد که قرائت صدرایی از ایده وجود ذهنی با دو شاخص یادشده، هیچ قائلی تا پایان قرن هفتم نداشت؛ چنانکه از برخی محققان، نظیر قاضی بیضاوی و تفتازانی نقل شده است که متفکران متقدم به ایده «شبیح» باور داشتند و مرادشان از «تمثل حقیقت معلوم نزد عالم» همین نظریه شبیح بود (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲۱۸). حداکثر می‌توان متفکرانی متأخر از قرن هشتم هجری قمری از مکتب شیراز را از پیشگامان طرح معنای خاص وجود ذهنی دانست؛ چنانکه در برخی پژوهش‌های متن‌محور آمده است:

ملاصدرا در بحث وجود ذهنی، به تبع میرصدرالدین دشتکی تعین شیء را به وجود خارجی یا ذهنی او دانسته است و با اعتقاد به حصول مفهوم شیء در ذهن، نه فرد و مصداق آن و نه ذات و حقیقت آن، تبیینی نو از چگونگی انحفاظ ذاتیات در مدرک ذهنی ارائه نموده است (حاج‌حسینی، ۱۳۸۱، ص ۹۳).

۱. این نکته به‌زودی در مقام طرح نقدهای حکیم تبریزی، از منظری دیگر و به‌نحوی دقیق‌تر، توضیح داده خواهد شد.

۳. دلایل حکیم تبریزی در ابطال نظریه «وجود ذهنی»

دیدگاه متفکر تبریزی درباره وجود ذهنی، به نحو نسبتاً مبسوطی در تقریرات دروس و آثار شاگردان وی بازتاب داشته است؛ زیرا حکیم تبریزی باور به ایده وجود ذهنی را یکی از دو علل اساسی طرح برخی نظریات نادرست متافیزیکی توسط متأخران، به ویژه ملاصدرا می‌داند (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۰)؛ همچنین پیوند عمیق آن ایده با شناخت «حقیقت علم» در تفکر صدرایی، از حیث دیگری نقادی وجود ذهنی را نزد تبریزی پراهمیت کرده بود؛ زیرا ابطال آن نگاه، بستر جدیدی را برای طرح دیدگاهی نو درباره حقیقت علم مهیا می‌کند.

به گفته مصحح معاصر آثار حکیمان ایرانی، رجب‌علی تبریزی به تحقق یا عدم تحقق صورت ذهنی تصریح نکرده است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۶۴)؛ ولی از گفته‌های حکیم و شاگردانش به آسانی فهمیده می‌شود که او هرگز تحقق صورت مایی در ذهن را به هنگام مواجهه با شیء خارجی انکار نکرده است. او از این حیث با دیگر متفکران هم‌نظر است و به هیچ وجه، منکر این پدیده ذهنی نیست و بسان پیشینیان دست کم می‌پذیرد که پس از مواجهه آدمی با امری محسوس، تصویری جدید در ذهن او نقش می‌بندد که ذهن، پیش‌تر واجد آن نبوده است؛ در عین حال، تبریزی از «علم» خواندن آن صورت ذهنی به شدت پرهیز می‌کند؛ زیرا او اشتراک ماهوی صورت ذهنی شیء را با واقعیت عینی آن بر نمی‌تابد.

برای بهره‌مندی بهتر از متون ناظر به دیدگاه حکیم تبریزی در مسئله یادشده و نظم و اتقان مطالب، بحث مورد نظر در دو گام ذیل ارائه می‌شود.

۳-۱. ابطال نظریه «وجود ذهنی» در الاصول الآصفیة

در گام نخست به سراغ الاصول الآصفیة می‌رویم؛ زیرا این متن بستر ورود حکیم تبریزی به مسئله «وجود ذهنی» را روشن می‌کند. الاصول الآصفیة دربردارنده هفت قاعده فلسفی و تشریح آن بر پایه حکمت نومشائی است. قاعده چهارم مورد بحث در این اثر، قاعده «الماهیه من حیث هی لیست الاهی» است. حکیم تبریزی پس از تبیین





موجز قاعده، فروعی در ذیل آن بیان کرده است. او در فرع اول، به نفی اعتباریت زوج مفاهیم «وجود و ماهیت» می‌پردازد. تبریزی در فرع دوم، به یک‌باره همه مفاهیم موسوم به «اعتباری» را زیر سؤال می‌برد و دلایل و تبیین‌هایی در ابطال اعتباریت آنها بیان می‌دارد. اما نکته پایانی تبریزی در این بحث، مطلبی درباره عوامل گرایش برخی متفکران به طرح آرائی، نظیر ایده «اعتبارات عقلی» است. به باور او، توجه نکردن به مفاد قاعده یادشده و قول به وجود ذهنی، مسبب طرح نظرهایی عجیب در پاره‌ای از مسائل مابعدالطبیعی شده است؛ از این رو ابطال ایده «وجود ذهنی» بسی ضرورت دارد (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۰).

در این اثر مهم، برهان قابل توجهی در نقد قرائت صدرایی ایده وجود ذهنی، به ضمیمه نگوشتی معنادار ارائه شده است. استدلال تبریزی بر نفی اتحاد ماهوی صورت ذهنی با شیء خارجی، بر دو مقدمه ذیل استوار است:

- (۱) اگر به نظر باورمندان به ایده وجود ذهنی، علم به اشیا از طریق صورت ذهنی آنها حاصل می‌شود، باید صورت ذهنی هر چیز از نوع صورت عینی همان چیز باشد.
- (۲) از آنجاکه هریک از صورت‌های مادی نیازمند ماده‌ای مخصوص و مستعد برای آن است، حصول صورت ذهنی نیز در ماده‌ای مخصوص بدان میسر است (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، صص ۶۰-۶۱).

به باور تبریزی، مقدمه اول، مطلبی بی‌نیاز از اثبات است؛ زیرا مثلاً شناخت نوع انسان از طریق مطالعه نوع اسب ناممکن است و در مثال علمی‌تر می‌توان گفت: شناخت یک امر جوهری از طریق امر عرضی امکان‌پذیر نیست. بنابراین اگر بخواهیم نوعی از جوهر، نظیر جسم یا نفس را از طریق وجود ذهنی آن بشناسیم، باید صورت علمی متناظر با آن امر جوهری نیز از نوع جوهر باشد، نه عرض. حتی درباره افراد یک نوع، شناخت شخص علی توسط معرف و صورتی علمی میسر است که به طور دقیق، بیانگر اوصاف و عوارض شخصی او باشد، نه معرفتی که حامل اوصاف شخص دیگری مثلاً حسن باشد. پس بداهت این مقدمه بر همگان روشن است.

اما مقدمه دوم، بدیهی نیست و مطلبی اکتسابی و نیازمند دلیل است. تبریزی در متن

اصلی کتاب می گوید: محتوای این مقدمه نزد حکیمان، مبرهن و پذیرفته شده است؛ ولی مجال طرح آن نیست. اما در حاشیه یکی از نسخه های خطی الاصول الاصفیه، استدلالی در اثبات مقدمه دوم دیده می شود. آن استدلال می گوید: اگر برای یک صورت مادی مشخص، ماده مخصوصی واجد استعداد لازم برای پذیرش آن صورت، ضرورت نداشته باشد، آنگاه حلول آن صورت خاص در هر ماده ای محتمل خواهد بود و حدوث صورتی خاص در ماده ای مشخص، ترجیح بدون مرجح است، بلکه حدوث صورت های طبیعی در مواد مختلف، امری گزاف و تصادفی است (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۰ پاورقی).^۱

تبریزی بر پایه دو مقدمه یادشده می گوید: صورت ذهنی هر چیز مثلاً آتش به مقتضای مقدمه اول، باید از نوع آتش خارجی باشد؛ زیرا بدیهی است که شناخت آتش از صورت چیز دیگری مثلاً آب امکان پذیر نیست. همچنین بنا بر مقدمه دوم ضرورت دارد که در موطن ذهن، ماده مستعد برای حلول صورت آتش وجود داشته باشد. حال اگر مفاد این دو مقدمه، به نحو توأمان برای وجود ذهنی آتش تدارک شود، آنگاه با حصول صورت آتش در ذهن، چرا ذهن با وجود ماده مستعد برای حلول صورت آتش دچار احتراق نمی شود؟ حال آنکه هیچ مغایرتی میان آن دو از حیث ماده، صورت و حقیقت ملحوظ نیست (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۱).

روشن است که بنا بر تدارک آن دو شرط، شیء خارجی و وجود ذهنی آن در ماده و صورت و حقیقت حاصل از ترکیب آن دو، مشابه دیگری هستند. حال که این گونه است، دیگر به چه دلیل نباید آتش ذهنی بسوزاند؟ مگر نه این است که صورت آتش با ماده مناسب آن در ذهن، با یکدیگر ترکیب شده اند؟ با لحاظ آن دو مقدمه، چه فرقی میان آتش ذهنی با آتش عینی باقی می ماند که اولی نسوزاند و دیگری بسوزاند؟ مگر آتش عینی چیزی به جز ترکیب یادشده است که به اعتبار آن افزوده، واجد خاصیت سوزندگی شده باشد؟

۱. مصححان الأصل الأصلی استدلال بالا را از نسخه خطی ۷۵۰۶ کتابخانه دانشگاه تهران نقل کرده اند.





حکیم نومشایی پس از طرح استدلال یادشده، برای اتقان مطلب، ادعای مشهور قائلان به ایده وجود ذهنی را بی فایده می‌انگارد. او می‌گوید: اینکه گفته شود خاصیت سوزاندن بسته به تحقق وجود خارجی آتش است، نه وجود ذهنی آن، و از این رو لزومی ندارد که صورت ذهنی آتش نظیر آتش عینی سوزان باشد،^۱ سخنی نادرست است؛ زیرا انفکاک لوازم ماهیت از آن در هیچ موطنی جایز نیست، چه در ظرف خارج و چه در موطن ذهن. وقتی مدعای قائلان به وجود ذهنی آن است که بین صورت ذهنی با شیء عینی، اتحاد ماهوی برقرار است، بر پایه چنین اتحادی انحفاظ لوازم ماهیت نیز در هر دو موطن ضرورت دارد. بنابراین خاصیت سوزندگی که از لوازم ماهیت آتش خارجی است بعینه برای ماهیت آتش ذهنی نیز ثابت خواهد بود (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۱).

تبریزی در پایان این بحث، به نکته‌ای روان‌شناختی ناظر به تعصبات قائلان به وجود ذهنی اشاره می‌کند؛ اینکه آنان ایرادهای وارد شده بر دیدگاه فاقد پیشینه و نامستدل خود را به کلی انکار می‌کنند تا برخی نظرهای دیگرشان که بر ایده وجود ذهنی مبتنی است، فاقد پشتوانه نشود (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۳).^۲

۲-۳. ابطال نظریه «وجود ذهنی» در تعلیقات رازی تهرانی

گام دوم به کتاب تعلیقات قوام‌الدین رازی تهرانی و برهان دوبخشی او در ابطال ایده وجود ذهنی اختصاص دارد. شاگرد تبریزی گرچه در کتاب مهم عین‌الحکمة بدین بحث توجه نداشته است، در تعلیقات شاهد نکات تکمیلی در تأیید دیدگاه استادش درباره وجود ذهنی هستیم.^۳ قوام‌الدین پیش از طرح دلایل نقض ایده وجود ذهنی، ابتدا

۱. محتوای این مطلب در برخی آثار صدراییان در ضمن مسئله وجود ذهنی دیده می‌شود؛ اما آنچه احتمالاً حکیم تبریزی در آن دوره زمانی دیده، تألیفات خود ملاصدرا، به‌ویژه *الأسفار الأربعة* است. آشتیانی در این مورد احتمال داده که رجب‌علی تبریزی از روی کتاب *تعلیقات ملاصدرا بر الهیات شفا* با دیدگاه ملاصدرا درباره «وجود ذهنی» آشنا شده است؛ زیرا *شفا* در آن دوران، کتاب درسی بود (آشتیانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۶۵).

۲. «و بالجملة ان الوجود الذهنی اساس عظیم لبناء اعتقاداتهم و آرائهم و لایمکنهم نفیة لاستلزام ذلك لانهدام بنیان معرفتهم و مذهبهم».

۳. چه بسا این نکات، حاصل تقریرات دروس حکیم تبریزی یا پاسخ‌های او به پرسش‌های شاگردش باشد.

توضیح می‌دهد که موجودات یا اشیای وجوددار، از باب تجرد و مادیت به دو گروه دسته‌بندی می‌شوند: گروه اول، مجردات یا به تعبیر او، معقولات صرف‌اند که به هیچ وجه محسوس نخواهند شد، نظیر عقول و نفوس. گروه دوم، موجوداتی هستند که از حیثی، مجرد و معقول و از حیثی، مادی و محسوس هستند، همچون جسمانیات و اعراض که به لحاظ ذات خویش، معقول و به اعتبار اجتماع و ترکیب، محسوس هستند. دیگر «محسوس صرف» که به هیچ وجه معقول نشود، نداریم؛ اما علم به آنها اعم از معقول صرف یا معقول از حیثی و محسوس از حیثی دیگر، به حسب حصول صورت آنها در عقل یا در حس نیست (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸).

قوام‌الدین ضمن پذیرش تحقق صورت ذهنی در مواجهه با شیء بیرونی، دو حالت متضاد برای آن لحاظ می‌کند و با تبیین لوازم هریک از این حالات می‌کوشد تا تلقی حکایت ماهوی صورت ذهنی از وجود خارجی را باطل کند. دو حالت مورد نظر بر پایه «تباین بالذات» یا «تطابق بالذات»، میان صورت ذهنی با شیء عینی تصویر شده‌اند:

– حالت اول آنکه صورت ذهنی یا حسی، بالذات مباین با شیء عینی باشد:

لازمه چنین فرضی آن است که هیچ یک از موجودات جهان، معقول یا محسوس ما قرار نگیرند و بر هیچ یک نتوان بالذات حکمی اعم از ایجابی یا سلبی کرد؛ زیرا هر دو قسم حکم، از علم و دانایی نشئت می‌گیرد؛ حال آنکه با فرض تباین ذاتی میان صورت ذهنی با شیء بیرونی، ذات و اوصاف ذاتی و حتی اوصاف عرضی اشیای عینی بر ما مجهول می‌مانند؛ برای مثال اگر صورتی که از نوع و ماهیت انسان در ذهن می‌آید با حقیقت انسان مباین باشد یا صورت حسی که از انسان مشخص، مثلاً پرویز، در ذهن ما مصور می‌شود با پرویز عینی، بالذات تباین داشته باشد؛ آنگاه اعراض ذاتی و غریب حاصل از آن صورت ذهنی یا حسی، قابل حمل بر انسان نخواهد بود؛ زیرا آن یافته‌های ذهنی یا حسی با اوصاف انسان عینی متفاوت است؛ از این رو در هیچ قضیه‌ای اعم از موجه یا سالبه نمی‌توان آن اوصاف را محمول انسان نوعی یا پرویز قرار داد. بنابراین:

هرگاه ذات و ذاتی و اعراض ذاتیه و غریبه انسان به آن طریقی که در واقع هست، مباین باشد بالذات با آنچه از اینها در ذهن است، پس انسان به هیچ نحوی از انجایی





که در واقع و خارج هست، معلوم نشده است و بالجمله لازم می‌آید که هیچ موجودی از موجودات به هیچ نحوی از انحا که هستند، در واقع معلوم هیچ عالمی و محسوس هیچ ذی حسی نشوند، و این باطل است بالبدیهه (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۰).

ذیل مطلب بالا، اشکالی بدین مضمون طرح شده است: موجودات عینی گرچه بالذات معقول و محسوس نیستند، صورت‌های ذهنی و حسی آنها بالعرض معقول و محسوس‌اند. آنچه در نظریه خاص وجود ذهنی مورد ادعاست، قابل شناخت بودن موجودات توسط همین صورت‌های ذهنی و حسی است که ادراک آنها محال نیست.

قوام‌الدین رازی در پاسخ بدین اشکال، ابتدا می‌گوید: ادراک شیء خارجی بالعرض صورت ذهنی، زمانی تحقق می‌یابد که بین صورت ذهنی یا حسی با موجود عینی مشارکت یا مناسبتی برقرار باشد؛ زیرا در غیر این صورت، ادراک موجود عینی بالعرض صورت ذهنی یا حسی فاقد اشتراک یا تناسب با آن و نه شیء دیگر، ترجیح بلا مرجح است (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۰)؛ به دیگر بیان، اگر بتوان شیء خارجی را از طریق صورت ذهنی یا حسی مباین با آن مورد مطالعه قرار داد، طبعاً چنین ادراکی توسط هر شیء مباین با شیء مورد ادراک نیز امکان‌پذیر خواهد بود؛ از این رو ترجیح آن صورت ذهنی یا حسی بر دیگر اشیا، ترجیح فاقد مرجح است. به بیان سوم، اگر شیئی بالذات به صفاتی موصوف باشد و شیء دیگری بخواهد به همان صفات، بالعرض موصوف شود، لازم است که بین شیء اخیر با شیء اول به نحوی از انحا، مناسبت و مشارکت بوده باشد؛ وگرنه اتصاف بالعرض شیء دوم - و نه شیئی دیگر - به اوصاف شیء نخست، ترجیحی بدون مرجح و امری تصادفی خواهد بود (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۱).

بنابراین در فرض حالت نخست استدلال (تباین ذاتی صورت ذهنی یا حسی با موجود عینی) می‌توان گفت:

صورت ذهنی و حسی هر چیزی بنا بر آنکه مباین باشد بالذات با آن چیز، شریک نخواهد بود با او در هیچ چیز - نه در ذاتی و نه در عرضی - اعم از اینکه آن عرض، لازم باشد یا مفارق. از جهت اینکه صورتی که از ذاتی و عرضی هر چیزی

در ذهن یا در حس درمی آید، مباین است بالذات با ذاتی و عرضی که از آن چیز می باشد در واقع و خارج، چنانکه دانسته شد (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۱).

در ادامه سخنان قوام‌الدین رازی، نکات دیگری نیز در تأیید ادعای بالا بیان شده است، از جمله مطلبی ناظر به دفع اشکال مقدری که البته مؤلف از طرح اصل اشکال صرف نظر کرده است. آن اشکال را می توان از سوی طرفداران معنای خاص وجود ذهنی، به ویژه صدراییان چنین طرح کرد:

شما گفتید: صورت ذهنی یا حسی در صورتی می تواند به نحو بالعرض متصف به اوصاف شیء عینی شود که تناسب یا مشارکتی بین آن دو برقرار باشد؛ حال به چه دلیل چنین تناسب یا اشتراکی را انکار می کنید؟ شاید به واقع تناسب یا اشتراکی بین صورت ذهنی یا حسی با شیء عینی محقق باشد.

پاسخ موجز رازی تهرانی بدان پرسش یا اشکال مقدر چنین است:

صورت ذهنی هیچ چیز مناسبت ندارد با آن چیز مطلقاً، چه مناسبت چیزی به چیزی یا به عنوان ربط ذاتی است که علت را با معلول و معلول را با علت می باشد و حال را با محل و محل را با حال می باشد که لازم ندارد مشارکت در ذاتی یا عرضی را [...] و صورت ذهنی و حسی هیچ شیئی از اشیا، علت آن شیء یا معلول آن شیء یا حال در آن شیء یا محل آن شیء نیست بالبدیهه، و مشارک آن شیء نیست مطلقاً، نه در ذاتی و نه در عرضی و نه در محل که هر دو حال در محل واحد باشند (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، صص ۲۵۱-۲۵۲).

به نظر می رسد توضیح بالا چندان مقبول طرفداران نظریه وجود ذهنی قرار نگیرد. اینکه قوام‌الدین مناسبت دو چیز را به تناسب علی و معلولی، و تناسب حال و محل منحصر دانسته است، خود، جای تأمل دارد؛ زیرا دلیلی بر این ادعا ارائه نشده است و اصل مدعا بر استقرایی ناقص مبتنی است؛ اما نباید فراموش کرد که شرط حالت اول استدلال حکیم، تباین ذاتی بین صورت ذهنی با شیء خارجی بود و ازاین رو بخش اول استدلال به سود او پایان می یابد. اکنون باید دید بخش دوم استدلال وی با فرض اتحاد صورت ذهنی با شیء بیرونی، چگونه طرح شده است؟





– حالت دوم آنکه صورت ذهنی یا حسی، بالذات متحد با شیء عینی باشد: با

لحاظ این فرض، هرآنچه لازم ماهیت شیء خارجی و مقتضای ماهیت آن است ضرورتاً باید در صورت ذهنی یا حسی آن شیء نیز محقق باشد؛ زیرا مقتضای حقیقت واحده و اتحاد ذاتی دو چیز، وحدت ماهوی آنهاست (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲).

از قضا همین فرض حالت دوم، با دیدگاه ملاصدرا و قول به معنای خاص وجود ذهنی، نزدیکی بیشتری دارد؛ زیرا چنانکه پیش‌تر اشاره شد، صدرا مدعی بود که وجود ذهنی هر چیز، گرچه با وجود عینی آن متفاوت است و فاقد آثار خارجی شیء است، در عین حال، ماهیت وجود ذهنی با ماهیت وجود عینی یکسان است. به بیانی دیگر، بین ذهن و عین، اتحاد ماهوی برقرار است و همین ویژگی، مناط علم ما به حقایق عینی اشیا از طریق وجود ذهنی آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۶).

اما قوام‌الدین رازی به تبع استاد خویش، لوازم اتحاد ماهوی یادشده را طور دیگری بیان می‌دارد. او بر این باور است که ذاتیات هر امر ماهوی، به سبب امر خارجی، از آن شیء جدا نمی‌شود. در اینجا، مراد از امر خارجی، بودن در ذهن است و اگر واقعاً ماهیت صورت ذهنی با ماهیت شیء عینی یکسان باشد، نباید ذاتیات ماهوی شیء عینی از صورت خارجی آن زایل شود؛ برای مثال صورت ذهنی حاصل از یک سنگ، از آن رو که جسم است و کم متصل لازم حقیقت اوست، نباید فاقد این خصوصیت باشد یا صورت جسمی سنگ همان‌گونه که در ظرف خارج، بدون هیولا محقق نمی‌شود – چه بالذات امری مادی است –، در ذهن نیز بدون هیولا قابل تحقق نیست. بنابراین لازم می‌آید که صورت ذهنی سنگ نیز واجد کمیت و حال در هیولا باشد و چون آن صورت، حال در عقل است، باید عقل نیز واجد هیولا باشد. قوام‌الدین رازی می‌گوید:

صورت ذهنی و حسی شیء با آن شیء اگر متحد بالذات باشد – یعنی یک حقیقت باشند – لازم حقیقت ایشان نیز یکی خواهد بود، از جهت اینکه مقتضای حقیقت واحده واحد است، و هرگاه آن حقیقت متحقق شود در هر جا که باشد – اعم از اینکه در ذهن باشد یا در خارج – لازم او با او خواهد بود، به واسطه اینکه

مقتضای ذات شیء به سبب بودنِ او در ذهن یا در خارج از او منفک نمی‌تواند شد
(رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۳).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیشین، پاسخ پرسش‌های تحقیق به ترتیب بیان می‌شوند:
(۱) نظریه «وجود ذهنی» با تقریر ملاصدرا، در آثار هیچ‌یک از متفکران متقدم بر او ملاحظه نمی‌شود؛ زیرا صرف قبول تحقق صورتی در ذهن پس از مواجهه با شیء خارجی، دلیل بر قبول وجود ذهنی با لوازم صدرایی آن نیست و حداکثر به نظریه «شیخ حاکی از خارج» منتهی می‌شود. تنها زمینه‌ای از آن ایده‌نو، در آثار دشتکی ملاحظه می‌شود.

(۲) در نظریه خاص «وجود ذهنی» که صدرا بیان بر آن پافشاری می‌کنند، دو ادعای مهم مطرح است: قبول آثاری برای صورت ذهنی شیء، متفاوت از آثار عینی آن، و مطابقت ماهوی وجود ذهنی با وجود عینی. آنچه در دوران پساصدرا، با عنوان نزاع بر سر وجود ذهنی مطرح شده، اغلب ناظر به شرط دوم است. با ظهور ملاصدرا، معنای عام و متقدم وجود ذهنی اندک‌اندک به فراموشی سپرده شد و به دلیل نبودن تاریخ فلسفه مدون و خوانش صدرایی از برخی عبارات پیشینیان، معنای عام وجود ذهنی نیز به سود معنای خاص آن مصادره شد. بنابراین آنچه در چهار قرن اخیر، به مثابه نظریه «وجود ذهنی» تأیید یا ابطال شده، همان تقریر و تبیین ملاصدرا با مقدمات و لوازمی خاص است.

(۳) حکیم تبریزی به منزله نخستین ناقد روشمند ایده خاص «وجود ذهنی»، بر آن است که ایده مزبور، بستر گرایش برخی متأخران به نظرهای نادرست دیگری شده است؛ از این رو توجه نکردن به ایرادهای وارد بر نظریه وجود ذهنی، ناشی از تعصبات قائلان به آن نظریه است تا برخی نظرهای متفرع بر آن نظریه فرو نریزند. به نظر حکیم نومشایی و توضیحات دقیق‌تر شاگردش قوام‌الدین رازی، انفکاک لوازم ماهیت از آن، در هیچ موطنی اعم از خارج و ذهن جایز نیست؛ برای مثال «سوزندگی» لازمه ذاتی



ماهیت آتش است، حال ماهیت آتش در هر موطنی محقق شود، باید با سوزندگی همراه باشد. بنابراین وقتی شاهد عدم سوزندگی صورت ذهنی آتش هستیم، باید بپذیریم که ماهیت صورت ذهنی آتش با ماهیت آتش خارجی، متفاوت بلکه متباین است و ادعای انحفاظ ماهیت میان آن دو پذیرفته نیست. این نکته همان چیزی است که علامه حلی از آن، به «تضاد ماهیت» میان شیء خارجی با صورت ذهنی و لاهیجی نیز از آن به تحقق شبیح شیء عینی در ذهن نزد پیشینیان یاد کرده است.



فهرست منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۶۳). منتخباتی از آثار حکمای ایران (ج ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۹۰). تعلیقه بر منظومه حکمت سبزواری (ج ۱). قم: المؤتمر العلامة الآشتیانی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). الإشارات و التنبيهات (محقق: مجتبی زارعی). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). تعلیقات (محقق: عبدالرحمن بدوی). بیروت: مكتبة الأعلام الإسلامی.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). علم کلی (با مقدمه سید مصطفی محقق داماد). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حاج حسینی، مرتضی. (۱۳۸۱). بررسی و تحلیل آرای فیلسوفان مسلمان در مورد تعریف علم از ابن سینا تا صدرالمألهین. فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۵۲ (۴)، صص ۷۹-۹۸.
- حسینی مجرد، فاطمه؛ اکبریان، رضا. (۱۳۹۲). شیخ اشراق و مسئله وجود ذهنی. فصلنامه معرفت فلسفی، ۱۰ (۴)، صص ۱۱-۲۶.
- حکیم تبریزی، رجب‌علی. (۱۳۸۶). الأصل الأصيل (الأصول الآصفیة) (مصحح: حسن اکبری بیرق و عزیز جوان‌پور هروی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). كشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مصحح و تعلیقات: حسن حسن‌زاده آملی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- خوانساری، محمد. (۱۳۸۳). مقدمه بر ایساغوجی و مقولات، تألیف فروریوس و ارسطو (ج ۱).





- تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- رازی تهرانی، قوام‌الدین محمد. (۱۳۸۹). تعلیقات، در مجموعه مصنفات (مصحح و محقق: علی اوجبی). تهران: حکمت.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۴۳۰ق). شرح المنظومة (با حواشی محمدتقی آملی، مصحح و تعلیقات: فاضل حسینی میلانی). قم: ذوی‌القربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵ «الف»). حکمة الإشراف، در مجموعه مصنفات (مصحح: هانری کربن، ج ۲). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵ «ب»). لمحات، در مجموعه مصنفات (مصحح: نجفقلی حبیبی، ج ۴). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵ «ج»). المشارع و المطارحات، در مجموعه مصنفات (مصحح: هانری کربن، ج ۱). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدر، سید رضا. (۱۴۳۰ق). صحائف من الفلسفة (تعلیقة علی شرح المنظومة للسبزواری) (به اهتمام سید باقر خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية (ج ۱). قم: بیدار.
- فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق. (۱۴۲۵ق). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام (محقق: اکبراسد علی‌زاده، ج ۱). قم: مؤسسة الامام الصادق (علیه السلام).
- فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق. (۱۳۸۳). گوهر مراد (با مقدمه زین‌العابدین قربانی). تهران: نشر سایه.
- کرباسی زاده، علی؛ کوهرنگ بهشتی، فریده و جوانمردی، سنا. (۱۳۹۱). ملارجبعلی در مقابل ملاصدرا در بحث وجود ذهنی. تاریخ فلسفه، ۳ (۳)، صص ۶۳-۹۰.
- محقق طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد (محقق: حسینی جلالی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). شرح مبسوط منظومه، در مجموعه آثار (ج ۹). تهران: صدرا.

مظفر، محمدرضا. (۱۴۰۰ق). المنطق. بيروت: دارالتعارف.

ملاصدرا، محمد بن ابراهيم. (۱۳۶۸). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (ج ۱). قم: مصطفوی.

هدایت‌افزا، محمود. (۱۳۹۹). تحلیل مفهومی عنوان حکیم نومشایی و تطبیق آن بر حکیم رجب‌علی تبریزی. دوفصلنامه پژوهش‌های مابعدالطبیعی، ۱(۲)، صص ۲۲۹-۲۵۶.

10.52547/mi.1.2.229

یزدی، ملاعبدالله. (بی‌تا). الحاشیة علی تهذیب المنطق للفتازانی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.



تبریزی

پیشینه قرائت صدرايي ایده «وجود ذهنی» و ابطال آن در مکتب نومشایی رجب‌علی تبریزی

References

- Ashtiani, S. J. (1984). *Muntakhabātī az āthār-i ḥukamā-yi Īrān* [Selections from the works of Iranian philosophers]. Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- Āshtiyānī, M. M. (2011). *Taʿlīqā bar manẓūma-yi ḥikmat-i Sabzawārī* [Commentary on Sabzawārī's philosophical poem]. Qom: al-Muʿtamar al-ʿAllāma al-Āshtiyānī. [In Persian]
- Ebrahimi Dinani, G. (2000). *Shuʿāʿ-i andīsha wa shuhūd dar falsafa-yi Suhrawardī* [The radiance of thought and intuition in Suhrawardī's philosophy]. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Fakhr Rāzī, M. b. ʿU. (1991). *Al-Mabāḥith al-mashriqiyya* (Vol. 1). Qom: Bīdār. [In Arabic]
- Fayāḍ Lāhījī, M. ʿA. (2004). *Gawhar-i murād* [The essence of desire] (With an introduction by Z. Qurbānī). Tehran: Nashr-i Sāya. [In Persian]
- Fayāḍ Lāhījī, M. ʿA. (2004). *Shawāriq al-ilhām fī sharḥ tajrīd al-kalām* (A. ʿAlīʿzāda, Ed., Vol. 1). Qom: Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq. [In Arabic]
- Haeri Yazdi, M. (2005). *ʿIlm-i kullī* [Universal knowledge] (With an introduction by S. M. Muḥaqqiq Dāmād). Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]
- Haji-Hosseini, M. (2002). A review and analysis of Muslim philosophers' views on the definition of knowledge from Ibn Sīnā to Ṣadr al-Mutaʿallihīn. *Fasl-nāma-yi Dānishkadāh-yi Adabiyyāt wa ʿUlūm-i Insānī*, 52(4), pp. 79–98. [In Persian]
- Ḥakīm Tabrīzī, R. ʿA. (2007). *Al-Aṣl al-aṣīl (al-uṣūl al-Āṣafiyya)* (H. Akbari Beiragh & A. Javanpour Heravi, Eds.). Tehran: Society for the National Heritage of Iran. [In Arabic]
- Hedayatafza, M. (2020). A conceptual analysis of the term Neo-Peripatetic sage and its application to Ḥakīm Rajabʿalī Tabrīzī. *Dū faslnāma-yi pizhūhish-hā-yi mabaʿd al-ṭabīʿa*, 1(2), 229–256. <https://doi.org/10.52547/mi.1.2.229> [In Persian]
- Hillī, Ḥ. b. Y. (1993). *Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-iʿtiqād* (H. Hassanzadeh Amoli,



نظر
صدر

سال سی و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

Ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Hosseini Mojarrad, F., & Akbarian, R. (2013). Shaykh Ishrāq and the problem of mental existence. *Fasl-nāma-yi Ma'rifat-i Falsafī*, 10(4), 11-26. [In Persian]

Karbasizadeh, Ali; Kohrang Beheshti, Farideh and Javanmardi, Sana. (2012). Mollarajbaali versus Molla Sadra in the Discussion of Subjective Existence. *History of Philosophy*, 3 (3), pp. 63-90.

Ibn Sīnā, Ḥ. b. 'A. (1984). *Ta'liqāt* ('A. Badawī, Ed.). Beirut: Islamic Propagation Office. [In Arabic]

Ibn Sīnā, Ḥ. b. 'A. (2002). *Al-Ishārāt wa-l-tanbihāt* (M. Zareie, Ed.). Qom: Bustān-i Kitāb. [In Arabic]

Khansari, M. (2004). *Muqaddima bar Īsāghūjī wa maqūlāt, ta'lif Farfurīyūs wa Araṣṭū* [Introduction to Isagoge and categories by Porphyry and Aristotle]. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. [In Persian]

Motahari, M. (2002). *Sharḥ-i mabsūṭ-i manzūma*, in *Majmū'a-yi āthār* (Vol. 9). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

Muḥaqqiq Ṭūsī, N. (1987). *Tajrīd al-i'tiqād* (H. Jalali, Ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]

Mullā Ṣadrā, M. b. I. (1989). *Al-Ḥikmat al-muta'āliyya fī al-asfār al-'aqliyya al-arba'a* (Vol. 1). Qom: Muṣṭafawī. [In Arabic]

Muẓaffar, M. R. (1980). *Al-Manṭiq*. Beirut: Dār al-Ta'āruf. [In Arabic]

Rāzī Tihrānī, Q. M. (2010). *Ta'liqāt*, in *Majmū'a-yi muṣannafāt* (A. Awjabi, Ed.). Tehran: Hekmat. [In Arabic]

Sabzawārī, M. H. (2009). *Sharḥ al-manzūma* (With annotations by M. T. Āmulī, F. Hosseini Milani, Ed.). Qom: Dhawī al-Qurbā. [In Arabic]

Ṣadr, S. R. (2009). *Ṣaḥā'if min al-falsafa (ta'liqa 'alā sharḥ al-manzūma li-Sabzawārī)* (S. B. Khosroshahi, Ed.). Qom: Bustān-i Kitāb. [In Arabic]

Suhrawardī, Sh. (1996a). *Ḥikmat al-ishrāq*, in *Majmū'a-yi muṣannafāt* (H. Corbin, Ed., Vol. 2). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]

Suhrawardī, Sh. (1996b). *Lamaḥāt*, in *Majmū'a-yi muṣannafāt* (N. Ḥabībī, Ed., Vol.



- 4). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Suhrawardī, Sh. (1996c). *Al-Mashārī‘ wa al-muṭāraḥāt*, in *Majmū‘a-yi muṣannafāt* (H. Corbin, Ed., Vol. 1). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā‘ī, S. M. Ḥ. (1983). *Nihāyat al-ḥikma*. Qom: Mu’assasa-yi Nashr-i Islāmī. [In Arabic]
- Yazdī, M. ‘A. (n.d.). *Al-Ḥāshiya ‘alā tahdhīb al-manṭiq li-al-Taftāzānī* [Commentary on Taftāzānī’s *Tadhīb al-manṭiq*]. Qom: Mu’assasa-yi Nashr-i Islāmī. [In Arabic]



نظر
صدر

سال سیام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

Individuality and Solitude in Kierkegaard's Religious Thought and Their Educational Implications¹

Talat Toosi¹ 

Masoud Safaei Moghaddam² 

Seyed Jalal Hashemi³ 

Parvaneh Valavi⁴ 

1. PhD Candidate in Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

Email: Talattossi@gmail.com

2. Professor, Department of Educational Sciences, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran (Corresponding Author).

Email: safaei_m@scu.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Educational Sciences, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

Email: j.hashemi@scu.ac.ir

4. Associate Professor, Department of Educational Sciences, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

Email: P.valavi@scu.ac.ir

Abstract

The concepts of individuality and solitude have been largely overlooked in the philosophy of education. In fact, the notion of individuals as solitary subjects has often been treated as a taboo in education, rendering the process of human development seemingly impractical and culturally alien. However, Kierkegaard, in his educational thought—consistent with his overall philosophical framework—seeks to highlight both the possibilities

1. Citation of this article: Toosi, T.; Safaei Moghaddam, M.; Hashemi, S. J.; Valavi, P. (2025). *Individuality and Solitude in Kierkegaard's Religious Thought and Their Educational Implications. Journal of Naqd va Nazar*, 30(117), pp. 103-129. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70820.2197>.

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

 **Received:** 2025/01/12 •  **Revised:** 2025/02/03 •  **Accepted:** 2025/02/06 •  **Online Publication:** 2025/03/29

© The Authors



and limitations of human growth that have remained unaddressed. From his perspective, individuality is a fundamental reality that has been neglected in the course of human development and self-actualization. At its core, Kierkegaard's educational principle is nothing but creating the possibility of an internal transformation based on religious faith and self-activity. In his view, contemplation and reflection, when devoid of inner passion and faith, fail to effectively shape the authenticity of the individual. Therefore, this study employs a descriptive-analytical method to examine Kierkegaard's views on individuality, solitude, and religious faith, ultimately identifying their educational implications.

Keywords

Solitude, Individuality, Silence, Leap of Faith, Authenticity.



نظر
صدر

سال سیام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

فردیت و تنهایی در اندیشه دینی کیرکگور و دلالت‌های تربیتی آن^۱

طلعت طوسی^۱  مسعود صفایی مقدم^۲ 
 سید جلال هاشمی^۳  پروانه ولوی^۴ 

۱. استاد گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول).

Email: safaei_m@scu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه

شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

Email: Talattossi@gmail.com

۳. دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

Email: j.hashemi@scu.ac.ir

۴. دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

Email: P.valavi@scu.ac.ir

چکیده

در فلسفه تعلیم و تربیت، به دو مؤلفه فردیت و تنهایی کمتر پرداخته شده است. درواقع فردیت اشخاص به مثابه سوژه‌های تنها، همانند تابویی در امر تربیت بوده که به فرایند پرورش انسان، شکلی ناممکن و ضد فرهنگی می‌داده است؛ اما کیرکگور در اندیشه تربیتی خود می‌کوشد، همانند تمام ساختار فلسفی‌اش، به امکان‌ها و محدودیت‌هایی در رشد انسان اشاره کند که تا به حال، به آن پرداخته نشده است. از نظر او، فردیت حقیقتی است که در مسیر رشد و شکوفایی انسان، به آن توجه نشده است. اگر بخواهیم اصلی‌ترین

۱. **استناد به این مقاله:** طوسی، طلعت؛ صفایی مقدم، مسعود؛ هاشمی، سید جلال؛ ولوی، پروانه. (۱۴۰۴). فردیت و تنهایی در اندیشه دینی کیرکگور و دلالت‌های تربیتی آن، نقد و نظر، ۳(۱۱۷)، صص ۱۰۳-۱۲۹.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70820.2197>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© The Authors



قاعده تربیتی کیرکگور را بیان کنیم، چیزی به غیر از ایجاد یک امکان در تغییر درونی فرد بر مبنای ایمان دینی و خودفعالی نیست. درواقع تأمل و تفکر بدون در نظر گرفتن اشتیاق و ایمان درونی در انسان، برای انجام کنش‌های فردی نمی‌تواند به نتیجه مطلوب در شکل دادن به اصالت فرد منتهی شود. بنابراین در این نوشتار تلاش می‌کنیم با به کارگیری روش تحلیلی - توصیفی، به بررسی آرای کیرکگور در باب فردیت، تنهایی و ایمان دینی بپردازیم و در نهایت دلالت‌های تربیتی آن را مشخص کنیم.

کلیدواژه‌ها

تنهایی، فردیت، سکوت، جهش ایمان، اصالت.



نظر
مقدار

سال سی‌ام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

مقدمه

بررسی امر تعلیم و تربیت، و ساختارهای آموزشی موضوعاتی جذاب هستند که از منظر فلسفی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، انسان‌شناسی و الهیاتی توجه نظریه‌پردازان رشته‌های گوناگون را به خود جلب کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد، فردیت افراد به مثابه سوژه‌های تنها، همانند تابویی در امر آموزش بوده است که متفکران این رشته کمتر به آن پرداخته‌اند؛ زیرا امکان پرورش افراد در شرایط تنهایی شکلی ناممکن و ضد فرهنگی داشته است. در اصل، مکان‌های آموزشی جوامعی گروهی هستند که یادگیری در آنها شکلی اجتماعی دارد. بنابراین پرسش اصلی این است که تنهایی و درون‌گرایی فردی چگونه می‌تواند به رشد انسان کمک کند (Stern, 2012, p. 1)؛ از این رو هدف نوشتار حاضر این است که به کمک مبانی اندیشه دینی کیر کگور این موضوع را روشن کند که انسان چگونه می‌تواند تعالی فردی خود را در تنهایی‌اش به دست آورد؛ زیرا تنهایی و سکوت حقیقتی است که بسیاری از افراد آن را در زندگی تجربه می‌کنند. البته فلسفه کیر کگور منسجم و ساختارمند نیست و این حقیقتی است که خود او بر آن پافشاری می‌کند و رسالت فکری خود را مقابله با سیستم‌های یکپارچه فلسفی می‌داند. همچنین بسیاری از کتاب‌های کیر کگور در قالب اسامی مستعار نوشته شده است که شکلی داستان‌گونه دارد و در پوشش داستان‌های تربیتی^۱ به چگونگی هدایت افراد به سوی تعالی می‌پردازد. در حقیقت او به مخاطبان نوشته‌هایش نمی‌گوید که چگونه زندگی کنند و یا چگونه به حقیقت بنگرند، بلکه انتخاب‌ها و سپهرهای گوناگونی را پیش‌روی آنها می‌گذارد و یادآوری می‌کند که چه چیزهایی در انتخاب‌های انسان در زندگی مؤثر است و چرا این انتخاب‌ها در زندگی اهمیت حیاتی دارد. «درواقع حقایق برای او معنای خاصی ندارد، مگر اینکه یک فرد چگونه آن را در زندگی خود به کار بگیرد» (اندرسون،

۱. اصطلاح Bildungsroman به معنای داستان‌های تربیتی، برای اولین بار توسط کارل سیمون مورگسترن (Karl Simon Morgenstern)، در اوایل دهه ۱۸۲۰م به کار گرفته شده که هدف آن تربیت ذهنی و فکری کودکان و نوجوانان از طریق قهرمان داستان‌ها بوده است.





۱۴۰۳، ص ۵۳؛ از این رو توجه به اندیشه کیر کگور از این منظر می‌تواند دریچه ورود ما به جایگاه فردیت و تنهایی در اندیشه تربیتی و دینی او باشد. البته این موضوع را نباید در تضاد با ساختار آموزش همگانی دانست، بلکه بررسی یک امکان است تا افراد بتوانند در بعد درونی هم افق‌هایی از زندگی خود را شکوفا کنند و در مسیر تعالی گام بردارند.

در این تحقیق، با به کارگیری روش تحلیلی - توصیفی به بررسی آرای کیر کگور درباره فردیت، تنهایی، ایمان دینی و امر تعلیم و تربیت می‌پردازیم. روش تحلیلی - توصیفی یک روش کیفی است که به کمک این روش، پژوهش‌گر در پی فهم چستی و چگونگی یک موضوع است تا به ماهیت پدیده‌ها و مطالب پی برد. همچنین در خوانش متون کیر کگور و شارحان او، از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است. در واقع در این روش، پژوهش‌گر تنها آنچه را در مطالب وجود دارد، مطالعه می‌کند و به توصیف و تشریح این آثار می‌پردازد. در نهایت به کمک تحلیل و تبیین مطالب می‌کشیم، هم نقدی به آرای تربیتی کیر کگور داشته باشیم و هم دلالت‌های تربیتی آن را مشخص کنیم.

در میان آثار و مقالاتی که درباره اندیشه کیر کگور به زبان فارسی ترجمه و تألیف شده است، نوشته مشخص و مستقلی درباره آرای تربیتی کیر کگور و یا تفسیر آرای او بر مبنای اصول فلسفه تعلیم و تربیت نوشته نشده است؛ اما در میان آثار که به زبان انگلیسی تألیف شده است می‌توان به منهایمر (۱۹۷۷) و کلاوزن (۲۰۱۸) اشاره کرد. تفاوت اصلی این نوشتار با مقالات و کتاب‌هایی که در باب آرای تربیتی کیر کگور نوشته شده این است که می‌خواهد کارکرد مفاهیمی، چون فردیت، تنهایی و ایمان را در آثار کیر کگور در زمینه امر تعلیم و تربیت بررسی کند تا امکان تعالی افراد را در جهانی فردی و درونی مشخص کند.

۱. فردیت و تنهایی در اندیشه دینی کیر کگور

در فلسفه کیر کگور، فردیت انسان یک امر ثابت و از پیش تعیین شده نیست که قبل از



شکل دادن به یک ساختار فلسفی، آن را بنیان بگذاریم و در نهایت همه فرایند فلسفه‌ورزی را همانند دکارت یا فیثته بر آن سوژه یا فرد استوار کنیم. فرد یک موجود پویاست که خود را در مراحل زندگی می‌سازد و خود حقیقی‌اش را بنیان می‌گذارد.^۱ در نتیجه خودشدن نیازمند صیورورت در فرد است. این «خود» در یک رابطه دیالکتیکی، در زندگی میان زمان و ابدیت یا بی‌کرانگی و کرانمندی یا زیست زمینی و امر متعالی در حرکت است؛ این امر در هر انسان، عامل اصلی تنش و جستجوی ثبات در زندگی است. درواقع فرایند رشد و تعالی فرد نیز باید وابسته به همین گذار موفق در جهت حرکت به سوی تعالی و امر الهی در نظر گرفته شود.

دیدگاه‌های کیر کگور در مورد آزمون دشوار دستیابی به «خود» با درک او از ماهیت انسان، پیوند تنگاتنگی دارد. کیر کگور با توجه به پیوندهای الهیاتی خود، انسان را در رابطه‌اش با امر الهی، و پرورش «خویشتن اصیل» را به عنوان یک تلاش دینی تعریف می‌کند (Buben, 2019, p. 10).

درواقع پرسش اصلی کیر کگور را می‌توانیم این‌گونه مطرح کنیم که چگونه انسان از طریق وجود درونی خود با حقایق هستی نسبت برقرار می‌کند، و رابطه او با حقایق عالم چگونه شکل می‌گیرد. همان‌طور که در ادامه بحث به آن خواهیم پرداخت، کمال غایی انسان در نقطه‌ای آشکار می‌شود که رابطه ایمانی و یگانه‌ای میان انسان و خدا برقرار می‌شود. بنابراین مواجهه مستقیم و تنها با خدا، جایگزین مواجهه تاریخی با روح مطلق هگلی در دل یک حرکت تاریخی و اجتماعی می‌شود. بر این اساس، سکوت و

۱. همه ایده‌های کیر کگور در باب دیالکتیک، روح (Geist)، فرد و دیگر مؤلفه‌های اندیشه او، به‌نوعی در مقابل برداشت‌های رایج از این مفاهیم، در قرن نوزدهم قرار می‌گیرد؛ او نقد جدی به اندیشه هگل، در این زمینه‌ها دارد. با اینکه می‌توان نفوذ ساختار هگلی را در اندیشه کیر کگور دید، او تلاش کرده است در مواجهه با این مبانی، نگاه نقادانه داشته باشد. درواقع آن چیزی که برای عمل و زندگی مهم است، نه عقل هگلی و نه عینیت است، بلکه اشتیاق و ذهنیت انسان از حقایق است که در این میان اهمیت دارد؛ از این‌رو رفتن به سوی فلسفه عقلانی و عینی در زندگی انسان کاربردی ندارد و این ساختارهای فلسفی با زندگی حقیقی او متفاوت است. از سویی، زندگی روزمره و وجود درونی افراد امری است که در ساختارهای فلسفی، مثل هگل نادیده گرفته شده است و از سویی دیگر، فاصله میان خدا و انسان از طریق مفهوم روح مطلق، از میان برداشته شده است.



تنهایی درون، آغاز پیروی از خدا می‌شود؛ همان‌طور که سلیمان^۱ می‌گوید: به دنبال مورچه بروید تا دانا شوید، و نیز انجیل می‌گوید: در جستجوی سوسن و پرنده بروید تا سکوت را بیاموزید (کیرکگور، ۱۴۰۰، ص ۳۵)؛ از این رو مبنای آزادی و انتخاب اشخاص دیگر، جبر بیرونی نیست، بلکه خود فرد است؛ همچنین آزادی را نباید تطبیق خود با روح جمعی دانست. در نتیجه کنش صحیح برای انسان امری نیست که از قبل تعیین شده باشد، بلکه باید آن را به خود فرد و انتخاب‌هایش واگذار کرد. البته این به معنای نیک‌بودن هر عمل فردی نیست؛ اما باید اولویت را به انتخاب‌های خود اشخاص داد. از این نظر، این فرایند برابر چارچوب‌ها و قواعد مصوب پیشینی و یا جبر اجتماعی قرار می‌گیرد. بنابراین ضرورت دارد با توجه به تغییر نگاه به ماهیت حقیقت امور، زندگی انسان به بستری تبدیل شود که در آن افراد نه به دنبال تأیید دیگران بلکه در پی تصدیق نسبت درونی خود با حقایق هستی باشند. فردیت و سکوت درون انسان این توانایی را دارد که افراد را با جهان درونی خود در روزگار پرهیاهوی مدرن آشنا کند و این به معنای بازگشت به خود و توجه به عناصر تعالی‌بخش انسان است. همان‌طور که کیرکگور بیان می‌کند: «فقط در سکوت، فرد با حضور لحظه روبه‌رو می‌شود. شاید وقتی که زبان می‌گشاید، حتی وقتی فقط یک کلمه را بیان می‌کند، یک لحظه از بین می‌رود» (کیرکگور، ۱۴۰۰، ص ۲۷). این حقیقت درونی امری نیست که شکلی جبری و فیزیکی داشته باشد که هر فردی در نهایت به آن در زندگی خود برسد، لازمه این امر دگرگونی در درون فرد است. در واقع جستجویی است در زندگی افراد که از پس آزمون و خطا و یا ترس از انتخاب‌های روزمره، خود را آشکار می‌کند. در اصل، اگر انسان در هر لحظه در معرض انتخاب باشد، ترس و اضطراب یار همیشگی او است. ترس و اضطراب از انتخاب فردی راه تعالی انسان را

۱. اشاره به داستان سلیمان نبی علیه السلام و مورچه دارد که مورچه به دهان قورباغه می‌رود و خود را در جایی تاریک و تنها پنهان می‌کند تا بتواند روزی کرمی را در کف دریا برساند. سلیمان نبی علیه السلام به مورچه می‌گوید: «وقتی دانه را به آن کرم دادی، سخنی از او شنیدی؟ مورچه می‌گوید: خدا روزی مرا در قعر دریا فراموش نمی‌کند». خدا رحمتش را نسبت به بندگان با ایمان از یاد نمی‌برد.

آشکار می‌کند.^۱ اگر افراد طبق قاعدهٔ ازپیش تعیین شده در زندگی عمل کنند، دیگر امکان انتخاب یا ترس ناشی از انتخاب را در زندگی ندارند. بنابراین ترس و انتخاب فردی یک امکانی منحصر به فرد برای هر شخصی است تا به دنبال کمال مختص به خودش باشد و تن به ایده‌آل‌ها و چارچوب‌های معین ندهد. بر این مبنا، لازم است خود فرد مسیر خودسازی را طی کند؛ همان‌طور که کیرکگور در کتاب یا این یا آن^۲ یادآور می‌شود: «آدم باید خودش را امتحان کند آن‌هم به‌موقع، آدم نباید از زیر بار آزمون‌هایش شانه خالی کند؛ هرچند که این آزمون‌ها شاید خطرناک‌ترین بازی‌ها باشند» (اندرسون، ۱۴۰۳، ص ۱۰۶). طبیعی است که هر انسانی از مسئولیت فردی و جهان درونی خود بترسد؛ اما درنهایت این مسیر نباید او را به سوی پیروی از جبر اجتماعی و زندگی گلّه‌ای بکشانند؛ همان‌طور که نیچه هم در کتاب حکمت شادان^۳ می‌گوید: «کسانی که در تنهایی زندگی می‌کنند، نه زیاد بلند حرف می‌زنند و نه زیاد بلند می‌نویسند؛ زیرا از پژواک توخالی می‌ترسند. در تنهایی تمام صداها متفاوت به نظر می‌رسند» (Nietzsche, 1981, p. 189).

بنابراین اگر کسی بتواند تنهایی خودش را در آغوش بکشد، دیگر نباید از قضاوت‌های جمعی هراسان باشد؛ زیرا در جمع تنها صدایی که شنیده می‌شود، پژواک صدای دیگران است و نه صدای درونی خود. در نتیجه هر فرد برابر پژواک‌های بیرونی لازم است سکوت کند و به تنهایی درونی خود پناه ببرد تا صدای خود را بهتر بشنود. بر این مبناست که کیرکگور در کتاب دو عصر: مروری ادبی^۴ بیان می‌کند: «فقط کسی که می‌تواند اساساً ساکت بماند می‌تواند صحبت و عمل کند؛ زیرا سکوت باطن هر فرد است» (Kierkegaard, 1978, p. ۹۷) یا اینکه «کسی که از لحظه سکوت می‌ترسد به این علت است که (در سکوت) پوچی‌اش آشکار می‌شود» (Kierkegaard, 1978, p. 98). درواقع هر

۱. همانند آن چیزی که کیرکگور در کتاب ترس و لرز دربارهٔ داستان ابراهیم و اسحاق به آن اشاره دارد.

2. Either/Or

3. The Gay Science

4. Two Ages: A literary Review





فردی که بُعد درونی ندارد، فردیت وجودی نیز ندارد؛ از این رو اگر انسان سکوت درون تنهایی‌اش را در بر گیرد می‌تواند افق‌هایی را به روی خود بگشاید که زیست اجتماعی نمی‌تواند آن را ارائه دهد. شاید این جمله تیلیش^۱ در این زمینه راهگشا باشد. از نظر تیلیش، باید میان تنهایی و بی‌پناهی تفاوت قائل بود. در حقیقت احساس بی‌پناهی یک احساسی است که در آن درک از وضعیت وجود خود با احساسات درونی افراد ترکیب می‌شود و شکلی عاطفی و شناختی دارد، همانند احساس درد؛ درک این موضوع که شما از جانب دیگران طرد شده‌اید و شاید احساس کنید سزاوار این شرایط هستید؛ اما تنهایی نوعی جدایی از دیگران است و در آن حالت، چیزی از طردشدن توسط دیگران نمی‌گویید و چیزی هم از لذت و درد این حالت بیان نمی‌کنید (Stern, 2012, p. 53) در واقع در جهان مدرن،

انسان‌ها به شدت تلاش می‌کنند تا بخشی از جمع باشند تا همه چیز در دنیای بیرونی از آنها حمایت کند. این یکی از علائم بیماری ماست که معلمان، والدین و مدیران ارتباط جمعی هر کاری می‌کنند تا ما را با شرایط بیرونی، از تنهایی خود محروم کنند، حتی خانه‌های ما به جای محافظت از تنهایی، هریک از اعضای خانواده به شکلی ساخته شده است که تقریباً به طور کامل حریم خصوصی را از بین برده است. همین امر در مورد اشکال زندگی جمعی، مدرسه، کالج، اداره و کارخانه صادق است. یک فشار بی‌وقفه که تلاش می‌کند که میل ما به تنهایی را از میان بردارد (Tillich, 2002, p. 8).

در اصل، فردیت و تنهایی اشخاص هم دارای ظرفیت‌هایی است که تعالی انسان در همان آنجا نهفته است. بنابراین نباید تنهایی را در امر شکوفایی افراد با حالت طرد شدگی از سوی اجتماع یکسان گرفت، بلکه این تنهایی می‌تواند خود خواسته باشد و ابزاری برای تأمل بر خود در جهت پرورش درون. از نظر زاکمن^۲ حتی در آموزش و

1. Paul Tillich

2. Randall Zachman



فهم مبانی الهیاتی، کیر کگور هم باید به این موضوع پافشاری می‌کرد که بازیابی و فهم زبان مسیح نیز در خلوت و سکوت فرد ممکن است، نه در سالن یا اتاق سمینار دانشگاه. بنابراین اولین چالش در یادگیری و آموزش الهیات بر این مبنا باید استوار باشد که خواندن و اطاعت از اصول کتاب مقدس نیازمند این است که در خلوت و سکوت فرد جست‌وجو شود. «ساکت و خاموش ماندن اولین شرط پیروی از حقیقت است» (کیر کگور، ۱۴۰۰، ص ۴۵). این امر فقط محدود به دانشجویان علم الهیات نیست، بلکه همه افراد می‌توانند با حقیقت و خدا، به همین شکل ارتباط انفرادی برقرار کنند؛ همان‌طور که مسیح در خلوت خود در کوه، با خدا ارتباط برقرار می‌کرد (Edwards, 2020, p. 43)؛ هرچند تیتجین^۱ معتقد است که در نهایت نمی‌توان تمرکز کیر کگور بر مقوله فردیت را خارج از تعهد او به عشق و حمایت به دیگری در نظر گرفت. تأکید کیر کگور بر فردیت به‌روشنی در چارچوب چیزی قرار می‌گیرد که بر اساس همین روابط انسانی، ارتباط با خدا را شکل می‌دهد (Tietjen, 2013, p. 132)؛ اما نکته مهم در اندیشه کیر کگور، این است که نباید دیگری و ارتباط با دیگری را با جبر اجتماعی در شکل دادن به فردیت انسان یکی گرفت؛ از این رو «خودشدن نه تنها مستلزم داشتن رابطه صحیح با خود است، بلکه وابسته به رابطه صحیح با همسایگان و خداست» (Buben, 2019, p. 322).

۲. فردیت و تنهایی و دلالت‌های تربیتی آن

در بخش دلالت‌های تربیتی اندیشه کیر کگور، در رابطه با مفهوم فردیت و زندگی همراه با سکوت و تنهایی کوشش می‌شود از سه منظر رابطه احساسات درونی با پرورش انسان؛ نقد آیرونی^۲ در اندیشه سقراط و نسبت آن با تربیت فردی؛ جایگاه امر زیبایی‌شناختی، اخلاقی و دینی در تعالی انسان، این دلالت‌های تربیتی را بگیریم.

1. Mark Tietjen

2. Irony

۱-۲. رابطه احساسات درونی با پرورش انسان

اگر بخواهیم مفهوم اصالت^۱ فرد را در فرایند تعالی انسان تبیین کنیم باید بگوییم اصالت دارای عناصری از پویایی، سازندگی و عاطفه است. در اصل، در اندیشه کیر کگور، اصالت در فرد متوجه به «خودشدن» است و لازمه این «خودشدن» عمل خود فرد است؛ همان طور که بک هاوس^۲ هم می گوید: «در دست های کیر کگور، فردگرایی به ابزاری برای اصالت تبدیل شده است» (Stewart, 2015, p. 481)؛ زیرا آن چیزی که انسان را شکل می دهد، خود درونی اش است، نه قواعد پیشینی یا اجتماعی. با اینکه اصالت فرد وابسته به کنش انسان است، این کنش محدود به یک عمل معین نیست تا هر کس با انجام آن عمل، به وضعیت مطلوب برسد؛ از این رو غایت نهایی انسان در مداومت و امتداد در عمل است. بر این مبنا، شکل دادن به فردیت با تمرکز و ممارست است؛ همان طور که کیر کگور هم بر آن تأکید دارد و می گوید: «فقط تا جایی که سعی می کنید که خودتان شوید، درواقع خودتان هستید» (Klausen, 2018, p. 23). درحقیقت تأمل و تفکر بدون در نظر گرفتن ایمان و اشتیاق در فرد برای انجام کنش های فردی نمی تواند به نتیجه مطلوب در شکل دادن به اصالت فرد منتهی شود. «این اشتیاق درواقع درگیر شدن بدون قید و شرط در روند به ثمر رساندن خود است» (Stewart, 2015, p. 23). انسان دارای اصالت در هیچ زمانی از خودش گریزان نیست و در هر زمان، بر آن آگاهی دارد. بنابراین مؤلفه های آگاهی، عمل و ایمان در شکل دادن به اصالت فرد، در کنار یکدیگر قرار می گیرند و در شخص، هارمونی^۳ به وجود می آورند. بر این اساس، هارمونی را باید شرط رشد و شکوفایی فردی در نظر گرفت. این هارمونی و کنش مداوم و متوجه به آینده می تواند به صورت بالقوه باعث تکامل انسان شود. بر این اساس، کیر کگور اصالت و توسعه شخصی در افراد را بالاتر از همه چیز قرار می دهد؛ از این رو این امر مستلزم ادغام کامل دانش و مهارت ها یک فرد در شخصیت اوست. «تعهد بی قید و شرط



1. Authenticity

2. Stephen Backhouse

3. Harmony



در فرد، درواقع برآیندی از خودسازی انسان است» (Klausen, 2018, p. 68)؛ همان‌طور که لپیت^۱ هم می‌گوید: در فلسفهٔ کیرکگور، انسان فقط یک جوهر متافیزیکی نیست که یک ذات درونی و معین داشته باشد، بلکه یک غایت است که باید به آن دست یافت. انسان همانند باقی باشندگان در عالم، موجودی فیزیکی و مادی است با این تفاوت که باید به آن چیزی تبدیل شود که قرار است به آن تبدیل شود (به غایت خود برسد) (Lippitt, 2023)؛ موضوعی که کیرکگور در کتاب بیماری منتهی به مرگ^۲ هم بر آن تأکید می‌کند که انسان باید به مثابهٔ روح درک شود و این روح لازم است از طریق فرایندی – همانند پرورش و ایمان درونی – به خود تبدیل شود^۳ (Lippitt, 2023). بنابراین رسیدن به وضعیت مطلوب، نیازمند کنش، اشتیاق و ایمان درونی است و یا به بیان دیگر، لازمهٔ غلبه بر ناامیدی از بهبود شرایط در زندگی، مواجهه و رویارویی با بخش پنهان ناامیدی در درون خود افراد است. درنتیجه «لازم است با این ناامیدی از خود گذر کرد تا به خود رسید» (Buben, 2019, p. 334)؛ از این رو انسان می‌تواند برای متفاوت شدن تلاش کند و آن را طلب کند تا شخص دیگری باشد. پس عاملیت آرمانی در وجود انسان، نه تنها با وظیفهٔ «خودشدن» سازگار است، بلکه لازمهٔ (شکوفایی فرد) است (Buben, 2019, p. 308). بنابراین لازمهٔ کنش برای رسیدن به شرایط زیست مطلوب، توجه به احساسات و ایمان درونی خود انسان است. بنابراین انباشت دانش عینی در فرد، به خودی خود نمی‌تواند شرایط شکوفایی او را فراهم کند. مفروض اصلی این است که کمال در انسان عنصری است که باعث رشد و حرکت او به سوی تعالی می‌شود؛ هرچند نقطهٔ نهایی این تعالی شکلی «درون فردی» داشته باشد. هرکدام از احساسات و حالات درونی انسان می‌توانند به نوعی در پرورش او مؤثر باشند، و باید با این حالات درونی به صورت مثبت، در جهت پرورش فرد مواجه شد؛ این موضوعی است که درواقع کیرکگور به صورت ویژه، در نوشته‌هایی، مثل ترس و لرز و یا بیماری منتهی به مرگ دنبال می‌کند که چگونه این

1. John Lippitt

2. The Sickness unto Death

۳. روحی که کیرکگور در اینجا، از آن سخن می‌گوید، روح فردی است که با روح مطلق یا خدا در ارتباط است.



حالات درونی و ایمان دینی در فرد جنبه‌های ویژه‌ای از خود را بر انسان آشکار می‌کند که با هیچ تعلیم و آموزشی نمی‌توان آن را به انسان آموخت؛ برای مثال در بیماری منتهی به مرگ، او به این نکته اشاره دارد که «ناامیدی، بی‌رابطگی در رابطه‌ای است که خود را به خود مرتبط می‌سازد» (کیرکگور، ۱۳۹۸، ص ۳۱). در اصل، باید گفت کیرکگور در اندیشه تربیتی خود، به امکان‌ها و محدودیت‌هایی در رشد فرد اشاره دارد که تا آن زمان به آنها پرداخته نشده است. بنابراین به نظر می‌رسد، او نمی‌خواهد از ساختارهای تربیتی گذشته تقلید کند که در آن، همه افراد به شکلی واحد فرم می‌گیرند. درواقع اگر در شکوفایی درونی افراد یک قاعده مشخصی وجود داشت، دیگر واژه امکان تربیت مطلوب فردی و احساسات درونی انسان در این فرایند، معنایی نداشت؛ زیرا همه افراد باید به شکلی هماهنگ تصویری^۱ از کمال انسانی پیدا می‌کردند.

۲-۲. نقد آبرونی^۲ در اندیشه سقراط و نسبت آن با تربیت فردی

پرداختن به بحث آبرونی در اندیشه تربیتی کیرکگور از این جهت دارای اهمیت است که او در پایان نقد خود به فلسفه تربیتی سقراط، سخن از یک ساحت دینی به میان می‌آورد که می‌تواند حقیقت را به انسان شکاک پرورش یافته در سنت فکری سقراط بازگرداند. کیرکگور در امر تربیت انسان به سقراط همانند یک استاد نگاه می‌کند؛ هرچند نقد خود را نیز به فلسفه سقراط دارد؛ زیرا پروژه او درباره تربیت افراد را ناقص می‌داند. در نگاه اول، باید گفت بحث خودکاوشی و استخراج حقیقت امور از خود فرد، موضوعی است که کیرکگور مثل سقراط به آن معتقد است. به همین دلیل، «آبرونی در برداشت کسنوفونی از سقراط، هرگز فوران کنایه نیست، بلکه وسیله‌ای است برای تعلیم، و از همین روی، گاه گاهی برای تشویق و ترغیب افراد به کار می‌رود» (کیرکگور، ۱۴۰۲، ص ۳۴). «در اصل، سقراط با روش خود، فرد را در یک زایمان فکری یاری می‌دهد و بند ناف جسمانی او را قطع می‌کند» (Stewart, 2015, p. 27). تأکید بر

1. Image

2. Irony



جایگاه فرد در فرایند یادگیری را نباید با روش حل مسئله دیویی^۱ یکسان گرفت. درست است که روش حل مسئله هم بر مبنای تلاش و ممارست فرد بنا شده است؛ اما در اینجا، با حقیقت وجود و یا درونی افراد مواجه هستیم، نه یک آزمون و محک تجربی.

اگر بخواهیم با توجه به نگاه کیر کگور به جایگاه سقراط در امر آموزش و مربی‌گری، وظیفه معلم را تحلیل کنیم باید بگوییم در مرحله نخست، وظیفه معلم این است که دانش را نه از طریق تحمیل بلکه از طریق تشویق دانش آموز به کشف حقایق منتقل کند. «معلم نباید تنها دل مشغولی خود را به امر آموزش محدود کند و نسبت خود و افراد را با حقایق نادیده بگیرند» (Stewart, 2015, p. 492). در اصل، معلم یک تسهیل‌گر است که وظیفه دارد اگزستانس دانش آموز را به گونه‌ای پرورش دهد که مسئولیت اعمال خود را به صورت فردی بپذیرد. در واقع هدف در اینجا، کمک به دانش آموز برای چیرگی بر از خود بیگانگی‌اش است (Stewart, 2015, p. 493). «بر این اساس، برای پرورش فردیت انسان، معلم نباید دانش آموزان را تویخ کند، بلکه آنها را باید جدی بگیرد، شنونده‌ای بادقت باشد و به آرامی اما با اطمینان، چیزهایی را به دانش آموزان اضافه کند تا شکل کنونی آنها غنی‌تر شود» (Stewart, 2015, p. 498).

اما کنار همدلی‌ای که کیر کگور با سقراط در این زمینه دارد، نقد او به روش سقراط این گونه است که کیر کگور می‌خواهد در پایان کار خود، چیزی را به اندیشه سقراط اضافه کند که ساختار فکری سقراط با همه مزیت‌هایش از آن بی‌بهره است. درست است که سقراط با طنز و کنایه، مخاطب خود را از باورهای غلط دور می‌کند و آنها را به سوی تفکر درست سوق می‌دهد؛ اما چیزی که به سقراط درباره مامایی کردن حقیقت از درون افراد نسبت می‌دهند، در اصل، ثمره و محصولی جز تردید ندارد.

در واقع کسی به قصد دریافت پاسخ سؤال کند که حاوی کمال مطلوب باشد، هرچه بیشتر بپرسد، پاسخ ژرف‌تر و پرمغزتری خواهد شد؛ ولی ممکن است کسی سؤالی کند

۱. روش حل مسئله دیویی با بررسی عواملی که باعث مسئله شدند، شروع می‌شود و در مراحل بعد، با مشخص کردن علت‌ها و انتخاب بهترین راه‌حل، پاسخ مناسب داده می‌شود. اساس این راه‌حل و نتیجه‌گیری بر پایه آزمون، تجربه و فرضیه‌سازی شکل گرفته است.



و علاقه‌ای به شنیدن پاسخ نداشته باشد و فقط بخواهد به وسیله سؤال کردن، محتوای ظاهر را بیرون بکشد و به این وسیله، اندرون پاسخ‌دهنده را خالی گرداند. روش اول، البته مستلزم آن است که پُر بودنی در کار باشد و در روش دوم، در گرو آن است که خالی بودنی. اولی به ملامت‌اندیشد و دومی به خلأ. روش اولی نظری است و روش دومی آیرونی (کیرکگور، ۱۴۰۲، ص ۴۵).

سقراط با روش آیرونی خود، در پایان کار نمی‌تواند حقیقت نهایی را از مخاطب خود استخراج کند، بلکه فقط باورهای قبلی او را از میان برمی‌دارد؛ ازاین‌رو روش تربیتی سقراطی به نوعی از نیهیلیست منجر می‌شود؛ حتی این سرگردانی در فهم ماهیت غایی هستی به شاگردان او هم تسریع پیدا می‌کند و آنها هم به‌نوعی به دنبال پاسخی برای شک‌های سقراط هستند. سقراط در روش آیرونی خود، ستون‌های کاخ دانش را می‌لرزاند تا همه چیز در پوچی و نادانی فرو برود؛ اما روش افلاطون و دیگر شاگردان سقراط این گونه نیست (کیرکگور، ۱۴۰۲، ص ۵۰). «درحقیقت سقراط آنها را ناامید کرده بود؛ زیرا ذهن آنها را غنی نکرده بود، بلکه چیزی جز حسرت به آنها نداده بود. آنها را به عشاقی تبدیل کرده بود که چیزی را می‌خواستند که نداشتند» (Lippitt, 2013, p. 335). از این جهت می‌توان گفت «سقراط در روش آیرونی، پوسته را جدا نمی‌کند برای رسیدن به هسته، بلکه خود هسته را توخالی می‌کند» (Lippitt, 2013, p. 334)؛ ازاین‌رو کیرکگور می‌خواست راهی را در امتداد مسیر سقراطی پیدا کند تا جواب نهایی مشخص شود؛ راهی که در آثار کیرکگور، همانند سقراط از فردیت خود انسان می‌گذرد؛ اما می‌تواند با پیوند با ایمان دینی، انسان را به سوی غایت نهایی هدایت کند؛ در اینها، دیگر سخنی از دیالوگ میان افراد نیست، بلکه سکوت بیرونی و تنهایی فرد درباره خدا جایگزین دیالوگ می‌شود. می‌توان گفت کیرکگور می‌خواهد شک سقراطی را به یک یقین ایمانی تبدیل کند تا آرامش و شکوفایی را به زندگی افراد بازگرداند. با توجه به آنچه گفته شد، در بخش پایانی به بررسی تعالی و شکوفایی انسان در نسبت با ساحت‌های گوناگون زندگی می‌پردازیم که ساحت دینی مهم‌ترین آن است.

۲-۳. جایگاه امر زیبایی‌شناختی، اخلاقی و دینی در تعالی انسان

سه ساحتی که باید به نسبت آن با امر تعلیم و تربیت افراد توجه شود، همانند ساختار کلی فلسفه کیرکگور عبارت‌اند از: ۱. ساحت زیبایی‌شناختی؛ ۲. ساحت اخلاقی؛ ۳. ساحت دینی. هر کدام از این سه منظر، در امر تربیت و تعالی انسان دارای جایگاه خاص خود هستند.

طیف زیادی از تقریرهای هستی‌شناختی در برداشت‌های گوناگون از آرای کیرکگور نشان می‌دهد که فضاهایی برای یک انسان وجود دارد تا «خودش» را به دست آورد بدون اینکه هنوز به یک خود کاملاً اصیل به وسیله ایمان (دینی) تبدیل شده باشد (Lippitt, 2013, p. 231).

به‌درستی ساحت‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی جزء همین موارد هستند. درحقیقت تلاشی که کیرکگور برای ایجاد تعادل میان تمایلات مختلف - ساحت‌های زیبایی‌شناختی، اخلاقی، دینی - در وجود انسان می‌کند را می‌توان بیانی رادیکال از مفهوم بیلدونگ^۱ در نظر گرفت. او سعی می‌کند تا این جهت‌گیری‌ها و ویژگی‌های بسیار متنوع را با هم متحد کند (Klausen, 2018, p. 7).

انسان می‌تواند به دلیل لذت‌های بیرونی، در نگاه زیبایی‌شناسانه به هستی زندگی کند یا ممکن است زندگی خود را بر اساس انتخاب‌ها و تعهدات اخلاقی خود شکل دهد. درحقیقت زندگی اخلاقی دارای اشکالی مختلف است؛ اما لازمه آن

۱. کیرکگور واژه Bildung را تحت تأثیر فیلسوفان آلمانی، به‌خصوص شلینگ و هگل به کار می‌گیرد که دلالت بر پرورش و شکوفایی انسان دارد؛ اما از نظر ریشه‌شناسی، اصطلاح بیلدونگ از دو ایده متفاوت ترکیب شده است که بیانی از دو کلمه لاتین است: *Formatio-imitatio* که اولی بر فعالیت تولید یا شکل‌دهی به یک شیء عینی تأکید دارد و دومی به رابطه بین تصویر اصلی و بازتولید آن (تصویر) اشاره می‌کند که تصویری از تصویر اصلی است. درواقع بیلدونگ در معنای کشت و زرع برگرفته از استعاره کار فیزیکی کشاورزان است. از این نظر، پرورش دادن بیلدونگ به کار و کارگر نزدیک می‌شود. زراعت در مزارع مستلزم کار سخت بدنی و نیز اعتدال در اخلاق است. گفتنی است که در قرون وسطا، بیلدونگ در معنای یک فرایند عرفان مسیحی برای تشبیه شدن به صفات خدا به کار گرفته می‌شد و یا در دوره‌های دیگر، یک فرایند بیولوژیکی برای شکل‌دهی، همانند تشکیل ارگانیک یک عضو استفاده می‌شد.





مرکزیت موضوع آزادی است، نه عادت.^۱ شاید این دو نوع زندگی (زیست اخلاقی و زیست زیبایی‌شناختی) را یک شخص برای خود ناکافی بداند؛ از این رو لازم است این شخص از طریق یک جهش ایمانی^۲ به چیزی دست پیدا کند که بزرگی و ارزش آن غیر قابل مقایسه با هر نوع زندگی باشد؛ اما حتی پرورش یافتن انسان بر اساس سپهر دینی هم نمی‌تواند آرامش و عدم اضطراب کامل را برای افراد به ارمغان آورد.

شاید به نظر آید از آنجا که زندگی زیبایی‌شناختی خود را بر اساس لذت درونی در افراد تعریف می‌کند، در پرورش و شکوفایی انسان در پایین‌ترین درجه قرار دارد و زندگی اخلاقی که شکل جمعی دارد، در مرحله بالاتر، و زندگی و پرورش انسان بر مبنای امر دینی، در عالی‌ترین درجه؛ اما باید گفت همه این سطوح و نگرش‌ها در پرورش و شکوفایی فردی در زندگی، جایگاه مختص به خود را دارند.^۳ در اصل، با توجه به این دسته‌بندی می‌توان گفت شاید شوخ‌طبعی و نبوغ امر هنری باعث احساس خوب در افراد شود؛ اما تکرار آن شکل بی‌معنایی پیدا کند یا اینکه در تربیت اخلاقی نمی‌توان به طور دائم، همه زندگی شخص را بر اساس آرمان‌های اخلاقی والا تعریف کرد و فردیت درونی‌اش را نادیده گرفت. بنابراین زندگی بر مبنای امر اخلاقی، در بعضی مواقع می‌تواند دارای اولویت باشد و در موقعیت‌های دیگر، لازم است زندگی زیبایی‌شناختی را مد نظر قرار داد (Klausen, 2018, p. 7).

در زیبایی‌شناسی، مفروض اصلی این است که افراد می‌خواهند خواسته‌های خود را برآورده کنند و از حالت ملال دور شوند. در نتیجه سعی می‌کنند نشان دهند که زندگی

۱. سخن کیرکگور دارای شباهت‌هایی با نظام اخلاقی کانت است که بر اساس اصل آزادی، خیر همگانی، ضرورت و کلیت اعمال تبیین شده است.

2. Leap of Faith

۳. این قطعه از کتاب ترس و لرز، شاید دلالت بر همین دسته‌بندی رایج از این سه ساحت زندگی در اندیشه کیرکگور داشته باشد. او می‌گوید: «آن کسی که خویشتن را دوست داشته باشد، به وسیله خویشتن بزرگ می‌شود. آن کس که دیگران را دوست داشته باشد، به برکت این‌ها بزرگی می‌یابد؛ اما کسی که خدا را دوست داشته باشد، از همه بزرگ‌تر است» (کیرکگور، ۱۴۰۳، ص ۴۱).

اخلاقی، کوشش‌ها برای رضایت‌بخشی در فرد را محدود و تضعیف می‌کند؛ اما در مقابل، امر اخلاق می‌خواهد نشان دهد که زندگی اخلاقی برتر از زندگی زیبایی‌شناختی است (Evans, 2009, p. 54).

بنابراین در رشد و شکوفایی افراد لازم است هر سه نگرش اخلاقی، زیبایی‌شناختی و دینی را مد نظر قرار داد؛ زیرا هر کدام از این ساحت‌ها، بخشی از تعالی و شکوفایی انسان را هدف قرار می‌دهند؛ هرچند درنهایت باید گفت پرورش غایی انسان در امر دینی نهفته است. در بعد تعالی دینی، دیگر لذت فردی امر زیبایی‌شناختی و خیر اخلاقی وجود ندارد. درست است که کیر کگور در بعد زندگی دینی بر تنهایی و خلوت فردی تأکید دارد؛ اما در اینجا، با رابطه مطلق میان خدا و انسان سروکار داریم که نمی‌توان آن را در هیچ‌یک از افق‌های دیگر زندگی یافت؛ این بعد از پرورش آدمی، نه مانند عالم زیبایی‌شناختی با تلطیف عواطف همراه است و نه با اصول اخلاقی؛ شاید در بعضی مواقع، با مبانی اخلاقی و زیبایی‌شناختی هم در تضاد باشد، مانند کاری که خدا از ابراهیم برای بریدن سر اسحاق می‌خواست و یا ممکن است برای انسان با درد و رنجی همراه باشد، مثل زندگی مسیح؛ هرچند کیر کگور پرورش درونی افراد بر مبنای امر هنر و زیبایی‌شناختی را هم تماماً با لذت و ارضای عواطف نمی‌داند؛ برای مثال «روزی از کیر کگور می‌پرسند: شاعر کیست و او پاسخ می‌دهد: شاعر آدم بدبختی است که عذاب عمیقی را در دلش پنهان کرده است؛ اما لب‌هایش چنان شکل گرفته است که وقتی ناله‌ای بر آن جاری می‌شود، همچون موسیقی زیبایی به نظر می‌آید. درواقع درد تنهایی چیزی است که ما را عارف، هنرمند و قدیس می‌کند» (Lippitt, 2013, p. 466). پس شعر متاع دردناکی است که وقتی به شکل کالا در می‌آید، شوندگان شعر زیبا درد و رنج بیشتری از شاعر می‌خواهند و آنچه جالب و تحسین‌کننده است، درنهایت باعث عذاب بیشتر شاعر قربانی می‌شود (Lippitt, 2013, p. 466). بنابراین می‌توان به این نکته اشاره کرد که گویی در همه مراحل رشد و زندگی، سرشت افراد با درد و رنج همراه است؛ اما نباید همانند احساس ناامیدی و ترس از آن دوری کرد، بلکه انسان با درک همین حالات است که می‌تواند به گوهر خود برسد.





در بعد پرورش و تعالی دینی، قاعده اصلی همان سکوت و ایمان در افراد است. کیرکگور در باب خودسازی و رضایت انسان از راه سکوت و خلوت‌گزینی بر اساس ایمان دینی به مخاطب خود یادآوری می‌کند که سکوت راه به‌چالش کشیدن تمایل به مرکزیت صدای خود، در ذهنمان است. درحقیقت سکوت راهی است که از طریق آن، پژواک دنیای اطراف را در پرائتر قرار می‌دهیم، همانند نامه‌ای عاشقانه که معشوق در لحظه دریافت آن تمایل دارد همه توجه خود را بی‌دریغ متوجه آن کند؛ این گواهی است بر نامه‌ای که از جانب معشوق می‌آید. درواقع «کسی که با کلام خدا تنها نیست، کلام خدا را نمی‌خواهد» (Simmon, 2024, pp. 72-73). بنابراین برای پرورش معنوی افراد، لازم است با تأملی در درون، در سکوت و تنهایی خود، در جست‌وجوی حقیقت امر دینی بود. اگر انسان می‌خواهد «به شیوه خداگونه، در یک معنای فرازمینی، به نقطه آغازین خود عقب‌گرد کند، لازمه آغاز این سیر، هنر سکوت کردن است؛ زیرا هیچ هنری همانند سکوت کائنات نیست» (کیرکگور، ۱۴۰۰، ص ۲۱). درنتیجه در تعالی دینی انسان، با نوعی خودسازی فردی، تنهایی و سکوت مواجه هستیم و میل و احساسات درونی، انسان را به سوی وجودی واحد سوق می‌دهد، نه عواطف زیبایی‌شناختی و یا گرایش به دیگری، مانند امر اخلاقی. در این زمینه، باید گفت یونانیان باستان خدایی به نام اروس داشتند که تمایل به اشیای دنیوی و مادی بدون درنظرگرفتن آن، ناممکن بود. اروس باعث میل فرد به زندگی حسی می‌شد؛ اما مسیحیت شکلی از نفسانیت را درون فرد به وجود آورد که مبتنی بر بازنمایی^۱ بود که همه امیال و احساسات انسان باید درنهایت به سوی مسیحیت هدایت می‌شد. بنابراین شکل امیال و نفس دنیوی انسان تغییر می‌کند و این امر باعث می‌شود نیرویی کلی در وجود یک فرد متمرکز شود (Jochen, 2014, p. 226). درواقع این عامل سبب شکل‌گیری انسجام درونی در انسان می‌شود. درنتیجه وحدت حاصل از ایمان دینی در فرد که متوجه به وجود مطلق است، شکلی اصیل از هارمونی را برای انسان به ارمغان می‌آورد که هیچ گونه‌ای از تعلیم و تربیتی

1. Representation

نمی‌تواند این هارمونی را به انسان اهدا کند. از این منظر، شرط اصلی و هدف غایی امر تعلیم و تربیت از این طریق محقق می‌شود.

کنار احساس ترس، اضطراب و سکوت در امر پرورش دینی افراد، کیرکگور در بسیاری از مواقع، سخن از ایمان و جهش ایمانی در مسیر تعالی دینی به میان می‌آورد. ایمان در اینجا، کارکرد اعتقادی محض ندارد، بلکه این جهش ایمانی را باید از منظر ساخت و پرورش درونی افراد هم در نظر گرفت. خودبنیادی^۱ و استقلال نقش کلیدی در ساحت فرد بر عهده دارد. حتی از نظر کیرکگور، پرورش اخلاقی افراد هم به‌نوعی بر امر الهی استوار است؛ زیرا خدا خالق، قانون‌گذار، عاشق و نجات‌دهنده نوع بشر، و مهم‌ترین وجود در جهان است. درحقیقت خدا کانون هر زیست شایسته و کمال مطلوب است. درنتیجه بالاترین نوع زندگی اخلاقی هم یک نوع زندگی دینی است (Lippitt, 2013, p. 228). درحقیقت شخصی که خدا را پرستش نمی‌کند یا این کار را بی‌رغبت انجام می‌دهد، از نزدیک‌بودن خود با حقایق هستی اطمینان ندارد. بنابراین چنین انسانی در بحران‌های زندگی، رشد و پرورش شخصی پیدا نکرده است و به‌طور معناداری، بالغ و آماده نیست. آموزش بدون درنظرگرفتن ایمان به خدا، به انسان کمک نمی‌کند تا بتواند خود را به درستی ارزیابی کند و به تعالی برسد. انسان می‌تواند در هر لحظه زندگی، در دو راهی انتخاب اخلاقی و دینی قرار گیرد بدون اینکه به این موضوع اعتراف کند که نیازمند است میان این دو حوزه تصمیم‌گیری کند (Collins, 1984, pp. 233-234)؛ ازاین‌رو لازم است انسان برای تشخیص انتخاب اصلح، به‌گونه‌ای پرورش پیدا کند که بتواند این جهش ایمانی را در زندگی خود بالفعل کند؛ اما این جهش ایمانی موضوعی نیست که بتوان از طریق یک نظام آموزشی به تنهایی به افراد آموزش داد، بلکه مبانی آن بیشتر بر یک خودپرورشی استوار است. بنابراین تعلق خاطر داشتن به ایمان درونی، امکان عمل و قدرت تصمیم‌گیری را در فرد زیاد می‌کند. ایمان در لحظه تردید و عدم قطعیت، انسان را در انتخاب‌های زندگی یاری می‌کند.





در نهایت همین انتخاب‌ها هستند که شکل زندگی فرد را مشخص می‌کنند. این نوع از خودپرورشی درونی بر مبنای ایمان دینی را می‌توان کمال مطلوب زیست انسان در نظر گرفت. اما پرسش پایانی این است که چرا کیرکگور در تعالی افراد - همانند ایمان دینی -، به جنبه‌هایی از وجود انسان توجه می‌کند که در تفکر مدرن به آن بی‌توجه بوده‌اند؟ پاسخ این پرسش را باید توجه به ابعاد نهفته در وجود انسان دانست که لازم است درباره آنها تحقیق شود؛ زیرا به همه انتخاب‌ها و حالت‌های انسان نمی‌توان با گزاره‌های منطقی و تجربی پاسخ داد.

نتیجه‌گیری

با بررسی نقادانه اندیشه کیرکگور در زمینه تعلیم و تربیت می‌توان گفت که سهم کیرکگور در تفکر تربیتی امروز، بیشتر در طرح پرسش از نظام‌های آموزشی رایج در جهان مدرن است تا پاسخ روشن به پرسش‌هایی در باب ماهیت ساختار یک نظام آموزشی مدون؛ برای مثال طرح پرسش او بر این مبناست که نباید ماهیت فرایند شکل‌دهی به افراد را از قبل مشخص کنیم و یک چارچوب بسته به وجود آوریم، بلکه باید راه‌ها و روش‌های گوناگونی برای این مسیر وجود داشته باشد. بنابراین لازمه دانستن و آموختن، سزاوار به رسمیت شناختن افراد است. در نتیجه هدفی که کیرکگور بیشتر دنبال می‌کند، یک تزکیه فردی در فرایند تربیت انسان است که از طریق فعالیت فردی و ایمان درونی شکل می‌گیرد و ممکن نیست بدون تلاش و باور درونی، فرد به آن برسد؛ اما تحقق یک نهاد آموزشی به وسیله فرایند تزکیه و تعالی فردی میسر نیست؛ البته خود کیرکگور هم به طور جدی نمی‌خواهد که همچنین ساختاری را در همه فلسفه خود شکل دهد. از این منظر، آرای او محدود به افق‌های فردی باقی می‌ماند و فراگیری آن از طریق فرایند آموزشی از بیرون میسر نیست، بلکه فقط می‌توان رئوس و کلیت مسیر شکوفایی و پرورش افراد را به وسیله آن نمایان کرد؛ از این رو با توجه به آرای کیرکگور، باید به این نکته اقرار کرد که یادگیری و علم‌آموزی غایت فرایند آموزش نیست، بلکه ابزاری است برای مواجهه فرد با وجود و توانایی‌های خودش.

هدف از بررسی پرورش فرد در سه ساحت زیبایی‌شناختی، اخلاقی و دینی هم دقیقاً این است که چگونه به وسیله این سه نگرش، با جهان درونی افراد روبه‌رو شویم. درواقع مسیری که کیرکگور در اندیشه خود طی می‌کند، درنهایت به الگویی در اندیشه تربیت اگزیستانسیال تبدیل می‌شود تا از این طریق بتوان جایگاه فرد و جهان درونی‌اش را در امر تعلیم و تربیت شکوفا کرد؛ از این رو پرسش‌هایی اصلی که باید در فلسفه تعلیم و تربیت به آن پرداخت عبارت‌اند از: ۱. پرسش از کرانمندی زندگی؛ ۲. ماهیت زندگی؛ ۳. ترس از انتخاب و حالات درونی انسان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و نسبت آن با ایمان دینی. همچنین پنج دلالت تربیتی کاربردی در نظام فکری کیرکگور را می‌توان این گونه تبیین کرد: ۱. آزادی و مسئولیت‌پذیری فردی: بر مبنای محوریت انسان در امر تربیت و یادگیری تعریف می‌شود. ۲. اصالت و خودشناسی: هدف آن پیدا کردن معنا برای زندگی مطابق با حالات درونی هر فرد است، نه اجبار در پیروی از یک الگوی اجتماعی. ۳. معنای زندگی: پیدا کردن غایت زندگی شخصی با توجه به زیست فردی و پرورش آن در طول زندگی. ۴. توسعه همه‌جانبه: رشد در زمینه اخلاقی، زیبایی‌شناختی و به‌خصوص دینی، نه انباشت اطلاعات در این زمینه‌ها، در ذهن افراد. این امر نیازمند بیان خلاقانه و نوشتن کتاب‌هایی در زمینه دینی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی است و باید محور آن توجه به تأملات فردی، و بحث و گفت‌وگوی آزادانه با دیگران باشد. ۵. توجه به ایمان درونی و تنهایی افراد در مسیر خودسازی.



فهرست منابع

اندرسون، سوزان. (1403). فلسفه کیرکگور (مترجم: خشایار دیهیمی، چاپ چهارم). تهران: فرهنگ نشر نو.

کیرکگور، سورن. (۱۳۹۸). بیماری به سوی مرگ (مترجم: رؤیا منجم، چاپ اول). تهران: نشر پرسش.

کیرکگور، سورن. (1400). سوسن دشت و پرندۀ آسمان (مترجم: الهام دلاور، چاپ اول). تهران: نشر شبگیر.

کیرکگور، سورن. (1402). مفهوم آبرونی با ارجاع مداوم به سقراط (مترجم: صالح نجفی، چاپ ششم). تهران: نشر مرکز.

کیرکگور، سورن. (1403). ترس و لرز (مترجم: عبدالکریم رشیدیان، چاپ بیست و ششم). تهران: نشر نی.

Buben, Adam. (2019). *the Kierkegaardian Mind*. New York: Routledge.

Collins, James. (1984). *the Mind of Kierkegaard*. New Jersey: Princeton University Press.

Edwards, Aaron. (2020). *T&T Clark companion to the theology of Kierkegaard*. New York: Bloomsbury Publishing.

Evans, Stephen. (2009). *Kierkegaard an Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jothan, Peder. (2014). *Kierkegaard, aesthetics, and selfhood the art of subjectivity*. Burlington: Ashgate.

Kierkegaard, Soren. (1978). *Two Ages the Age of Revolution and the Present Age a Literary* (Howard Hong, Trans., 1st ed.). New Jersey: Princeton University Press.

Klausen, Søren Harnow. (2018). *Søren Kierkegaard Educating for Authenticity*. Cham: Springer.

- Lippitt, John. (2013). *Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
- Lippitt, John. (2023). Soren Kierkegaard. In *Stanford Encyclopedia of Philodophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard>
- Manheimer, Ronald. (1977). *Kierkegaard as Educator*. Berkeley: University of California Press.
- Nietzsche, Friedrich. (2007). *the Gay Science* (Josefine Naukhoff, Trans. 6st ed.). Cambridge: Cambridge University press.
- Simmon, Aaron. (2024). *Kierkegaardian Phenomenologies*. London: Rowman & Littlefield Publishing.
- Stern, Julian. (2012). *Loneliness and Solitude in Education How to Value Individuality and Create an Enstatic School*. Lausanne: Peter Lang press.
- Stewart, Jon. (2015). *a Companion to Kierkegaard*. New Jersey: Blackwell Publishing.
- Tietjen, Mark. (2013). *Kierkegaard Communication and Virtue: Authorship as Edification*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Tillich, Paul. (2002). *the Eternal Now*. New York: Scribner.



References

- Anderson, S. (2024). *Kierkegaard's philosophy* (Kh. Deihimi, Trans., 4th ed.). Tehran: Farhang Nashr-e Now. [In Persian]
- Buben, Adam. (2019). *the Kierkegaardian Mind*. New York: Routledge.
- Collins, James. (1984). *the Mind of Kierkegaard*. New Jersey: Princeton University Press.
- Edwards, Aaron. (2020). *T&T Clark companion to the theology of Kierkegaard*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Evans, Stephen. (2009). *Kierkegaard an Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jothan, Peder. (2014). *Kierkegaard, aesthetics, and selfhood the art of subjectivity*. Burlington: Ashgate.
- Kierkegaard, S. (2019). *The sickness unto death* (R. Monajem, Trans., 1st ed.). Tehran: Nashr-e Porsesh. [In Persian]
- Kierkegaard, S. (2021). *The lily of the field and the bird of the air* (I. Dalāwar, Trans., 1st ed.). Tehran: Nashr-e Shabgir. [In Persian]
- Kierkegaard, S. (2023). *The concept of irony with continual reference to Socrates* (S. Najafi, Trans., 6th ed.). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
- Kierkegaard, S. (2024). *Fear and trembling* (A. Rashidian, Trans., 26th ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Kierkegaard, Soren. (1978). *Two Ages the Age of Revolution and the Present Age a Literary* (Howard Hong, Trans., 1st ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Klausen, Søren Harnow. (2018). *Søren Kierkegaard Educating for Authenticity*. Cham: Springer.
- Lippitt, John. (2013). *Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
- Lippitt, John. (2023). Soren Kierkegaard. In *Stanford Encyclopedia of Philodophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard>

- Manheimer, Ronald. (1977). *Kierkegaard as Educator*. Berkeley: University of California Press.
- Nietzsche, Friedrich. (2007). *the Gay Science* (Josefine Naukhoff, Trans. 6st ed.). Cambridge: Cambridge University press.
- Simmon, Aaron. (2024). *Kierkegaardian Phenomenologies*. London: Rowman & Littlefield Publishing.
- Stern, Julian. (2012). *Loneliness and Solitude in Education How to Value Individuality and Create an Enstatic School*. Lausanne: Peter Lang Press.
- Stewart, Jon. (2015). *a Companion to Kierkegaard*. New Jersey: Blackwell Publishing.
- Tietjen, Mark. (2013). *Kierkegaard Communication and Virtue: Authorship as Edification*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Tillich, Paul. (1963). *the Eternal Now*. New York: Scribner.



An Analysis of the Theory of the Emergence of Organized Hypocrisy in the Islamic Government (With an Emphasis on the Prophetic Era)¹

Majid Ahmadi Kachaei¹

1. Assistant Professor, Department of Shiite History, Institute of History and
Sirah, Islamic Sciences and Culture Academy

Email: ahmadi.m@isca.ac.ir; Orcid: 2000000-0002-2705-1866



Abstract

This study examines the critical issue of organized hypocrisy—a phenomenon that played a significant role in many pivotal events in Islamic history and had a profound impact on governance following the Prophet's passing. Organized hypocrisy is of such importance that numerous Quranic verses and hadiths warn Muslims about its emergence. One of the key findings of this article is that hypocrisy manifests in two dimensions: individual and organized. While individual hypocrisy exists across all times and places without being confined to specific circumstances, organized hypocrisy arises exclusively within an Islamic society. Given this distinction, the study does not focus extensively on individual hypocrisy. The hypothesis of this research is that organized hypocrisy only develops within a sociopolitical framework where leadership is vested in an infallible or just ruler. Consequently, this article

۱۳۰
نظر
سال سی و شماره اول (پیاپی ۱۱۷): بهار ۱۴۰۴

1. Citation of this article: Ahmadi Kachaei, M. (2025). *An Analysis of the Theory of the Emergence of Organized Hypocrisy in the Islamic Government (With an Emphasis on the Prophetic Era)*. *Journal of Naqd va Nazar*, 30(117), pp. 130-148. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70189.2172>.

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

□ **Received:** 2024/10/26 • **Revised:** 2025/01/04 • **Accepted:** 2025/02/02 • **Online Publication:** 2025/03/29

© The Authors



explores the causes behind the emergence of subversive hypocrisy and the mechanisms of its expansion within an Islamic government. The study employs a library-based research method and adopts a descriptive-analytical approach.

Keywords

Islamic Government, Prophet of Islam, Organized Hypocrisy, Emergence.



چاپ:

واکوی نظریه زایش نفاق، منسجم در حکومت اسلامی (با تأکید بر حکومت نبوی ﷺ)

واکاوی نظریه زایش نفاق منسجم در حکومت اسلامی

(با تأکید بر حکومت نبوی ﷺ)^۱

مجید احمدی کجایی^۱ 

۱. استادیار، گروه تاریخ تشیع، پژوهشکده تاریخ و سیره، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Email: ahmadi.m@isca.ac.ir



چکیده

این پژوهش درباره فهم مسئله مهم نفاق منسجم یا سازمانی است؛ پدیده‌ای که در بسیاری از رخدادهای مهم تاریخ اسلام مؤثر بود و حتی توانست بر شیوه و چگونگی حکومت پس از رحلت رسول خدا ﷺ بیشترین تأثیر را داشته باشد. نفاق منسجم یا سازمانی به اندازه‌ای مهم است که بسیاری از آیات قرآن و روایات، درباره وقوع آن، به مسلمانان هشدار داده‌اند. ازجمله یافته‌های این مقاله آن است که نفاق در دو ساحت فردی و سازمانی، فقط در جامعه اسلامی واقع می‌شود؛ اما در ساحت فردی، در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود داشته و دارد و اختصاص به شرایط خاصی ندارد؛ ازاین‌رو در این مقاله، به نفاق در ساحت فردی توجه چندانی نشده است. نفاق منسجم یا سازمانی بر اساس ایده این پژوهش، فقط در ساحت اجتماعی و در حکومتی شکل خواهد گرفت که رهبری آن معصوم و یا عادل باشد. بنابراین شناخت چرایی زایش و چگونگی گسترش نفاق برآنداز در حکومت اسلامی، ایده این مقاله است. در این پژوهش، از شیوه کتابخانه‌ای و به صورت تحلیلی - توصیفی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها

حکومت اسلامی، رسول خدا ﷺ، نفاق منسجم، زایش.

۱. **استناد به این مقاله:** احمدی کجایی، مجید. (۱۴۰۴). واکاوی نظریه زایش نفاق منسجم در حکومت اسلامی (با تأکید بر حکومت نبوی ﷺ)، نقد و نظر، ۳(۱۱۷)، صص ۱۳۰-۱۴۸.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70189.2172>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© The Authors



مقدمه

مسئله نفاق یکی از چالشی‌ترین رفتارهای غیراخلاقی در صدر اسلام است که در مناقشات فراوانی، از جمله جریان خلافت پس از رحلت رسول خدا ﷺ اثرگذار بوده است. نفاق در ابتدا به مثابه رفتار غیراخلاقی در ساحت فردی، در میان برخی مسلمانان وجود داشت؛ اما با گذر زمان و بسط حکومت دینی پیامبر خدا ﷺ در مدینه، و نبود فرزند پسر برای آن حضرت، این دسته از افراد برای رسیدن به سود بیشتر دنیوی، مسئله دستیابی به حکومت را در صدر رفتارهای خود قرار دادند و در این مسیر، تلاش وافری کردند تا بتوانند به این مهم دست یابند. اهمیت مسئله بدان سبب است که بر اساس نظریه نفاق سازمانی، این رفتار ستیزه‌جویانه علیه حاکمیت اسلام، اختصاص به دوران رسول خدا ﷺ ندارد، بلکه در هر زمانی که حاکم اسلامی از وصف عدالت بهره‌مند باشد و بنای او بر این باشد که فقط ارزش‌های الهی را در جامعه حکمفرما کند، این رفتار ممکن است دوباره در جامعه اسلامی به وجود آید؛ از این رو پرسش این تحقیق آن است که نفاق در قالب سازمانی خود، چگونه در جامعه اسلامی به وجود می‌آید. درباره نفاق کتاب‌ها و مقالات فراوانی نگاشته شده است؛ اما نکته مهم آن است که این تحقیقات، بیشتر به ساحت مسائل اخلاقی نفاق توجه داشته‌اند و مؤمنان را از رفتار سوء بر حذر داشته‌اند تا ویژگی دورویی یا نفاق به تدریج در ایشان رخ ندهد؛ از این رو توجه به ساحت اجتماعی نفاق و چگونگی زایش نفاق در زیست حکومت دینی کمتر مورد توجه بوده است. در ادامه، به اجمال به مفهوم نفاق در لغت و اصطلاح اشاره خواهد شد و نظریه نفاق مطرح می‌شود و سرانجام شواهد بر این نظریه ارائه خواهد شد.

۱. نفاق در لغت و اصطلاح

ماده «ن، ف، ق» در عرب برای معانی پرشماری به کار رفته است. در بحث‌های مرتبط، واژه نَفَقَ به معنای تونل و راه زیرزمینی است. در قرآن به همین معنا اشاره شده است: «فان استطعت ان تبغی نفقا فی الارض؛ اگر می‌توانی تونلی در زمین فراهم آر» (انعام، ۳۵). بر اساس این آیه، برخی لغت‌شناسان نفق را یکی از دو سوراخ لانه موش صحرایی





دانستند؛ زیرا عنوان تونل در زیرزمین در متن آیه بیان شده است (فیروزآبادی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۸۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۴۶۳). لغت‌شناسانی چون خلیل بن احمد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۷۷) و ابن فارس (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۵۵)، «نفاق» را تنها فعل «منافق» و به معنای «خروج پنهانی از ایمان» دانسته‌اند.

درباره این عنوان باید گفت که فقط یک بیت شعر جاهلی در نقل وجود دارد که در آن «نفق» از باب «مفاعله» به کار رفته است و معنای «تَلْكُونُ» (رنگ‌به‌رنگ‌شدن) و «مُخَادِعُهُ» (یکدیگر را فریب‌دادن) را می‌رساند^۱ که نشان از معنای بسیط از واژه نفاق بوده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۵۷)؛ از این رو باید گفت که اعراب، پیش از اسلام ماده و هیئت‌های گوناگون «نفق» را به معنای امروزی آن به کار نمی‌بستند.^۲

اما نفاق در اصطلاح، به نظر برخی، تنها در یک چیز با هم اشتراک دارند و آن نفاق در اصل دین است، خواه نفاق به صورت رفتارهای پنهانی علیه مبانی و ارکان اسلام و ارتباط با بیگانگان باشد و خواه اظهار اسلام به دلیل ترس از قدرت حکومت اسلامی و در امان بودن مال، جان و جاه باشد (میدانی، ج ۱، ص ۷۲). در نتیجه می‌توان گفت منافق شخصی است که تظاهر به اسلام می‌کند؛ اما در واقع کافری است که کفرش را پنهان کرده است و ایمان را تنها با زبان آشکار می‌سازد و کارزار او بیشتر در عرصه‌های سیاسی است.

این اصطلاح در مفهوم قرآنی آن، به معنای عدم باور به روز واپسین است که برابر آن اصطلاح ایمان است. در سوره بقره، به بیان ویژگی مؤمنان چنین توجه شده است که مهم‌ترین آن، باور ایشان به قیامت و روز واپسین است: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»؛ آنان که به غیب ایمان دارند و نماز را برپا می‌دارند و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم، انفاق می‌کنند» (بقره، ۳)؛ این آیه شریفه در

۱. این شعر نشان از استفاده دست‌کم یک مورد از واژه نفاق در پیش از اسلام است؛ «وَأَمَّا رَجُلَانِ فَافْقَا فِي إِخَائِهِمْ وَلَسْتُ إِذَا أَحْبَبْتُ حُرَّ ...» (خلیل ابوعوده، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰۵).

۲. اسم اسلامی لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به، و هو فعل المنافق الذى يستر كفره و يظهر إيمانه كما يتستر الرجل بالتَّقَى الذى هو السَّرْب، نك: (شمس شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۶).

عین حال که باور به خداوند و روز قیامت را مهم‌ترین ویژگی‌های مؤمنان برمی‌شمرد، تعهد به شریعت و انفاق برای خدا را نیز از دیگر آثار ایمان به خدا می‌داند. در آیه دیگری، درباره منافقان ویژگی‌ای را برمی‌شمرد که نشانه اصلی آن عدم باور به خداوند و محشر کبری است؛ «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ، يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ؛ و گروهی از مردم [که اهل نفاق اند] می‌گویند: ما به خدا و روز قیامت ایمان آوردیم؛ درحالی که آنان مؤمن نیستند. می‌خواهند خدا و اهل ایمان را فریب دهند؛ درحالی که جز خودشان را فریب نمی‌دهند؛ ولی [این حقیقت را] درک نمی‌کنند» (بقره، ۸-۹). در آیه شریفه دیگر آشکارا بیان شده است که فریب از مشخصه‌های مهم منافقان برشمرده شده است؛ این گونه از فریب، فقط اختصاص به بیان در ایمان ظاهری ندارد، بلکه در برخی آیات دیگر تصریح می‌کند که بسیاری از ادعاهای اصلاح گرایانه ایشان نیز از سنخ فریب جامعه است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ، أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ؛ ، چون به آنان گویند: در زمین فساد نکنید، می‌گویند: فقط ما اصلاح‌گریم! آگاه باشید! یقیناً خود آنان فساد‌گرند؛ ولی درک نمی‌کنند» (بقره، ۱۱-۱۲). آیه این نکته را بیان می‌کند که منافقان در جامعه اسلامی، فریب را در پوشش اصلاح‌گری جامعه تسری می‌دهند؛ در صورتی که فاسد هستند. بنابراین می‌توان اشاره کرد که اصطلاح منافق، با شیوه‌ای جدید در قرآن بیان شده است. در نتیجه اصطلاح منافق همانند واژه کافر، برابر مؤمن قرار دارد؛ ولی با این تفاوت که کافر رفتاری ظاهر گرایانه برابر باورهای دینی دارد و همچنین لزوماً به دنبال کسب منافع دنیایی نیست؛ اما منافق افزون بر عدم ایمان پایدار به خداوند رحمان و قیامت، هدفش دنیاگرایی است؛ از این رو با این وصف، هر دو واژه کافر و منافق برابر مؤمن قرار خواهند گرفت. مؤمن افزون بر باور به خداوند بزرگ، رفتار خود را بر اساس ایمان خویش سامان می‌دهد. نکته مهم دیگر این است که هر سه واژه مؤمن، کافر و منافق، فقط در ادبیات دینی وضع شده است؛ برای نمونه افزون بر آنکه این واژگان چندان در ادبیات جاهلی نمود نداشته است، در فلسفه اخلاق غرب نیز کاربرد ندارد و غریبان بیشتر از واژگان شهروند خوب





یا بد استفاده می‌کنند. شهروند خوب شخصی است که به قوانین جاری کشور وفادار باشد؛ اما شهروند بد شخصی است که قوانین را رعایت نمی‌کند و نیرنگ و دروغ هم از ملزومات رفتار اوست. در همه این تعاریف بر اساس اسلوب جامعه و رفتارهای جمعی، هیچ‌گاه کنش‌ها بر اساس باور به خدا تعریف نشده است و فقط روش اومانستی مورد توجه قرار گرفته است. دربارهٔ ویژگی کلی نفاق باید افزود که نفاق انحصار در مردان ندارد، بلکه برابر آیات قرآن ۵ بار این واژه برای برخی از زنان نیز وارد شده است.^۱

۲. نظریه

در اصطلاح نفاق بیان شد که نفاق تا پیش از اسلام فقط در رفتارهای فردی بازتاب داشته است یا دست کم گزارشی در مورد آن در دسترس نیست؛ اما جریان نفاق با آغاز و گسترده‌گی دین اسلام، در میان برخی مسلمانان شیوع پیدا کرد که بیشتر برای به دست آوردن منافع خود بوده است.

با پیدایش اسلام و به خصوص با تشکیلات منسجم حکومتی آن، نفاق سازمانی شکل گرفت و در برخی از مهم‌ترین رخدادهای صدر اسلام تأثیر گذاشت؛ این مهم بدان جهت بود که نفاق سامان یافته را فقط در دولت‌های عصمت گرایانه می‌توان پی‌جویی کرد. بر این اساس، پدیدهٔ نفاق فقط در حکومت یا محدودهٔ تبلیغ معصوم (پیامبر و امام) یا شبه معصوم (رهبر عادل) شکل خواهد گرفت. در این رویکرد، رهبر به دنبال تحول در جامعه بر اساس باورها و سنت‌های الهی است و حاضر نیست برابر مطامع دنیوی از اصول و ارزش‌های الهی دست بردارد. در شرایطی که امکان توافق با رهبری وجود ندارد، جریان نفاق با پیشه کردن رفتار مزورانه تلاش خواهد کرد تا جایگاه ویژه‌ای برای خود در میان عموم مردم ایجاد کند و با نزدیک شدن به رهبری الهی، به دنبال آن است تا آن را به کارویژه دلخواه تبدیل کند. همچنین از ویژگی‌های اساسی نفاق سازمانی آن است که تنازع این جریان با حکومت و رهبری الهی هیچ‌گاه آشکارا انجام نمی‌شود. رفتار

۱. وعد الله المنافقین و المنافقات (توبه، ۶۸).



ج) با آغاز رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ارزش های الهی در جامعه چنان سریع پیش رفت که بسیاری از مردم شبه جزیره را در مدت کوتاهی متأثر کرد؛ به طوری که می رفت تا کنش های ایشان برابر بت ها و دیگر رفتارهای جاهلانه به کلی فراموشی شود. این امر در جامعه ای که پیش از این، سنت های جاهلی در آن فراگیر شده بود، با مقاومت گسترده ای روبه رو شد و افراد بسیاری به کار شکنی برابر ایشان قرار گرفتند. در میان این افراد، رهبران که از ایشان به رؤسای قبائل تعبیر می شد، با شدت بیشتری علیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و آموزه های ایشان کارشکنی کردند. از آنجا که رؤسای قبائل تغییر وضعیت موجود را به زیان خود می دانستند، رفتاری واگرایانه برابر رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله از خود نشان دادند. معارضانی را که با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در تقابل بودند می توان به چند گروه دسته بندی کرد: گروه اول، در مقابل هدایت های رسول خدا صلی الله علیه و آله قرار گرفتند و در غالب مشرکان جاهر، به هیچ صورت، حاضر نشدند آیین نیاکان خود را کناری بگذارند. این گروه با قدرت گرفتن اسلام در مدینه النبیه به ستیزه جویی بیشتر روی آوردند و بسیاری از ایشان در برخوردهای جنگ طلبانه خود نابود شدند. گروه دوم که پیچیدگی بیشتری داشتند، با قدرت یافتن تدریجی سپاه اسلام، مجبور شدند از منازعات جنگ طلبانه خودداری کنند. از آنجا که این گروه استیلای رسول خدا صلی الله علیه و آله بر شبه جزیره را بر اساس رفتار قبیلگی - تنازع میان بنی هاشم و بنی امیه - می سنجیدند، هیچ گاه به اسلام به مثابه یک دین الهی نگاه نکردند و ایمان چندان محکمی به دین جدید نداشتند و با اکراه به پذیرش اسلام روی آوردند که از ایشان به «طلقا» تعبیر می شد. در این دوره، آنها به جهت تقابل پیشین خود با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، جایگاه درخور توجه ای در میان مسلمانان نداشتند؛ از این رو نمی توانستند شوکت گذشته خود را در زمان کوتاهی به دست آورند و همچنان دشمنی های خود با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به صورت مخفیانه دنبال می کردند و رفتاری به ظاهر شریعت گرایانه و درحقیقت مزورانه (منافقانه) از خود نشان می دادند. درحقیقت این گروه را می توان منافقان جدید دانست. گروه سوم، برخی از افراد نومسلمان بودند که رفتارهایی از خود نشان می دادند که به دور از یک مسلمان باورمند به ساحت پیامبر صلی الله علیه و آله و رفتارهای وحی گونه ایشان بود. این گروه در برخی موارد

می توانستند دسته ای را با خود همراه کنند؛ برای نمونه رفتار گروهی از مسلمانان در ساخت مسجد ضرار، یا رفتارهایی که عبدالله بن ابی انجام می داد، همگی، نشان از رفتارهای منافقانه داشت؛ اما با توجه به شواهد تاریخی، رفتار این دسته از افراد نتوانست چندان بر رخدادهای پس از دوره پیامبر ﷺ اثرگذار باشد؛ از این رو این گروه به «منافقان کمتر خطرناک» یاد می شوند. گروه چهارم، به دلایل گوناگون و بیشتر منفعت گرایانه مسلمان شدند و باور چندان محکمی به آموزه های اسلام نداشتند. آنها در همه مناسبات و زدوخوردهای صدر اسلام حضور داشتند؛ اما این حضور بر اساس روحیه منفعت طلبانه ایشان چندان پررنگ نبود. این گروه در ادامه و با آغاز غزوه های پیامبر خدا ﷺ، همچنان با ایشان همراه بودند؛ اما با روحیه سازشکارانه و حساب گر خود تلاش فراوانی کردند تا هیچ گونه تنش آشکاری با گروه های رقیب پیامبر خدا ﷺ (مشرکان و دشمنان) نداشته باشند. بنابراین آنها در میان عموم مسلمانان به اصحاب نزدیک پیامبر اکرم ﷺ باز شناخته شدند؛ با این حال در نگاه معارضان، متهم به قتل جنگاوران^۱ اعراب نبودند.^۲ با قدرت گرفتن اسلام روند قوی شدن منافقان پرخطر نیز در همه رخدادهای حساب گرایانه پی جویی می شد و هر آنچه بر شوکت حکومت پیامبر ﷺ افزوده می شد، حضور همه جانبه اما کم اثر ایشان، در رخدادهای بیش از پیش نمایان بود؛ همین امر سبب شد تا این جریان بر اساس توالی منفعت به گروه دوم (طلقاً) نزدیک شود و همگرایی زیادی و قرارداد نانوشته ای میان ایشان پدید آمد. آنها برابر رفتار الهی پیامبر خدا ﷺ تلاش کردند نقش بازدارنده ای داشته باشند و سرانجام با رحلت جانگداز

۱. برابر این گروه، برخی دیگر از اصحاب خالص قرار داشتند که جنگاوران دلیری بودند که تنها هدفشان رضایت خداوند سبحان بود و همواره گوش به فرمان رهبری پیامبر اکرم ﷺ داشتند. بعدها تاریخ نشان داد که اصحاب پاک باخته تحت فرمان رسول خدا ﷺ بر اساس عملکرد خداپاورانه خویش، تاوان سختی به معارضان پرداختند که کربلا نمونه مصیبت بار آن شمرده می شد.

۲. این نکته مهم شایسته بیان است که به تعبیر علامه طباطبائی، نباید همیشه منافقان را یک دسته دانست که به فکر ضربه زدن به اسلام هستند؛ چه بسا به آرزوی رسیدن به منفعت بیشتر با اسلام همکاری کنند و یا ممکن است ابتدا اسلام حقیقی آورده باشند؛ اما بعدها منحرف شوند (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۸۹، تفسیر سوره منافقان، ۱-۸).





آن حضرت ﷺ در دوره خلفاء، پیوستگی فراوانی با یکدیگر پیدا کردند. با این وصف به نظر می‌رسد، منافقان حضوری برجسته در دوران آغازین اسلام داشتند و بر رویدادهای بسیار مهم آن دوران اثرگذار شدند که برخی از آنها، همچون بازگشت از جنگ احد و شکست مسلمانان در آن، جریان افک، هماهنگی با مشرکان در خندق، ارتداد برخی از نومسلمانان، ارتباط مخفیانه با مکیان، طرح ترور پیامبر خدا ﷺ، و مهم‌ترین آن، برخورد پرسروصدا در خلافت، از آشکارترین منازعات بوده است. بعدها و با پایان یافتن درگیری‌های سیاسی در جانشینی رسول خدا ﷺ، منافقان رفتاری از خود نشان ندادند؛ این امر به جهت دستیابی آنها به دستاوردهای دنیاگرایانه بود که بارها قرآن ایشان را سرزنش کرده بود؛ از این رو آشکار است که منافقان برای رسیدن به مطامع دنیوی، دست به ظاهرسازی و ریاکاری برابر حکومت الهی یا رهبری عادل می‌زنند و به اندازه‌ای در این امر جدیت خواهند داشت که برای عموم مردم شناخت حقیقت از غیر آن سخت خواهد شد. منافقان پس از رسیدن به حکومت یا منافع دلخواه، دیگر رفتاری مزورانه نخواهند داشت؛ زیرا به آنچه برای آن تلاش می‌کردند، دست یافتند؛ از این روست که با در دست گرفتن حکومت، دیگر از نفاق خبری نیست و در تاریخ و متون کهن آن، یافتن چنین نفاقی به‌سختی ممکن خواهد بود.

این پژوهش بنا دارد شواهد بر نظریه نفاق سازمانی را مورد بحث قرار دهد. بنابراین به رویکرد تاریخ‌نگاران با توجه به آیات توجه دارد و نشانه‌هایی بر نفاق سازمانی را فقط در مواردی که نیاز است، بیان می‌کند.

۳. رویکرد تاریخ‌نگاران به نفاق با توجه به آموزه‌های قرآن

بر اساس نظریه این پژوهش، آیات قرآن در دو ساحت فردی و سازمانی از ابتدای دوران بعثت تا رحلت پیامبر اکرم ﷺ به نفاق توجه کرده است و از آنجا که هرچه به رحلت پیامبر خدا ﷺ نزدیک‌تر می‌شد و جریان نفاق نیز به طور فزاینده‌ای قدرت‌مندتر می‌شد، لحن آیات نیز شدت می‌گرفت؛ اما تاریخ‌نگاران به این مهم، توجه سلیقه‌ای داشته‌اند.

چگونگی طرح نفاق توسط تاریخ‌نگاران حاکی از آن است که ایشان به جهت تعصبات فرقه‌ای و یا تاریخ‌نگاری حکومتی، نفاق را جریانی حاشیه‌ای دانسته‌اند و آن را چندان خطرناک معرفی نکردند؛ در صورتی که آیات قرآن در مورد آن، بسیار عتاب‌آمیز بوده است؛ از این رو تاریخ‌نگاران در مواجهه با آیات پرشمار قرآن نمی‌توانستند به کلی از کنار آن عبور کنند؛ از این رو تلاش کردند تا نفاق را در افراد کم‌اثر یا کسانی که از دنیا رفته بودند و عملاً برخی از ایشان در جریانات پس از رحلت رسول خدا ﷺ زنده نبودند، معرفی کنند. بنابراین معرفی ناقص منافقان سبب شد تا به باورهای اعتقادی ایشان خللی وارد نشود و نقش جریان نفاق در دوران رحلت رسول خدا ﷺ به طور کلی منتفی شود. رفتارشناسی تاریخ‌نگاران در بحث نفاق را می‌توان در موارد زیر واکاوی کرد:

الف) گزارش‌هایی درباره نفاق که در قرآن بارها به آنها تأکید شده بود، چندان مورد توجه اندیشمندان مسلمان (سیره‌نگاران، ناقلان و محدثان) قرار نگرفت. گرچه از این آیات، به تناسب در برخی رخدادهای تاریخی استفاده می‌کردند، ورود در برخی آیات مرتبط با نفاق سازمانی از آنجا که چندان با مذاق ایشان خوشایند نبود، مورد کم‌توجهی فراوان قرار می‌گرفت؛ این در حالی بود که توجه دوسویه قرآن به نفاق، هم در ویژگی و هم در قالب جریان بود.

ب) رفتار دوگانه تاریخ‌نگاران درباره جریان نزول برخی سوره‌ها و آیات قرآن نشان‌دهنده هدفمند معرفی کردن منافقان است؛ طوری که یادکرد منافقان در جریان تاریخ‌نگاری، فقط در افراد مجهول یا کم‌تر خطرناک خلاصه شده است؛ برای نمونه پررنگ شدن نقش منافقانی که مسجد ضرار را ساختند یا کسانی که گمان بد به علم غیب رسول خدا ﷺ داشتند؛ اما پرسش این است که این افراد تا چه میزان بر رخدادهای بسیار مهم در دوران پس از رحلت رسول خدا ﷺ اثرگذار بودند؟

تاریخ‌نگاران این دسته افراد را در میان نگاشته‌های خود بسیار فراوان بازتاب داده‌اند و از ذکر منافقان سازمانی دوری کرده‌اند؛ برای نمونه می‌توان به سوره منافقون اشاره کرد که افرون بر مفسران، تاریخ‌نگاران به تفصیل به نفاق برخی افراد که در جریان‌های





پس از رحلت زنده نبودند، اشاره داشته‌اند؛^۱ اما همین دسته از تاریخ‌نگاران، دربارهٔ سورهٔ توبه که به جریان‌های مهم نفاق اشاره کرده است، با سکوت رد شده‌اند. در این مورد می‌توان به این نکته اشاره کرد که اگر پذیرفته شود که لحن آیات سورهٔ توبه دربارهٔ کفار و سورهٔ منافقون همانند هم است، چرا تاریخ‌نگاران در عین حال که به تفصیل دربارهٔ نفاق افرادی مانند عبدالله بن ابی توجه کرده، در سورهٔ توبه چنین توجهی نداشته و فقط افراد غیر مشهور در جریان مسجد ضرار را ذکر کرده‌اند؛ در صورتی که سورهٔ توبه از آخرین سوره‌هایی است که در سال دهم هجری و پس از مرگ عبدالله بن ابی نازل شده و خداوند رحمان بر منافقانی که در مدینه حضور دارند، تأکید کرده است (توبه، ۸). پرسش مهم دیگر این است که این دسته از منافقان که خداوند متعال وعدهٔ دو بار عذاب دردناک به ایشان داده است، پس از رحلت پیامبر خدا ﷺ چه شدند؟ این دست از پرسش‌ها هیچ‌گاه از سوی تاریخ‌نگاران به آنها توجه نشده است؛ از این رو می‌توان گفت که رویکرد تاریخ‌نگاران به نفاق در پرتو آیات، تنها بسنده کردن به منافقانی بوده است که یا در دوران پس از رسول خدا ﷺ زنده نبودند یا آنکه اساساً نمی‌توانستند در منازعات مهم جامعهٔ اسلامی اثرگذار باشند.

۴. رویکرد تاریخ‌نگاران به روایات و گزارش‌های نفاق

همان‌طور که بیان شد، رویکرد منابع تاریخی به آیات قرآن، دربارهٔ منافقان گزینشی و برابر با سوگیری اعتقادی ایشان بوده است؛ این امر در نقل گزارش‌ها نیز به همین صورت پی‌جویی شده است. در این روش تاریخ‌نگار فقط به افراد و یا رخدادهایی توجه دارد که با باورهای او سازگاری داشته باشد. بنابراین به افراد منافقی توجه شده است که توانایی چندانی برای ایجاد بحران در جامعه ندارند و همچنین رخدادهایی نقل می‌شود که هیچ‌گاه توانایی تبدیل به متن اصلی جریان‌های خطرناک را نداشته است؛

۱. نمونهٔ مشهور آن عبدالله بن ابی است که تاریخ دربارهٔ نفاق وی گزارش‌های فراوانی نقل کرده است؛ در صورتی که وی در سال نهم هجری درگذشت و اساساً جریان‌های بسیار مهم خلاف را ندید.

از این روش تاریخ‌نگاری دربارهٔ نفاق گزینشی شد. در ادامه، به چند مورد اشاره می‌شود و موارد بیشتر در فصل‌های بعد بیان خواهد شد:

الف) در جریان ترور ناکام پیامبر خدا ﷺ، نامی از عاملان ترور بیان نکرده یا آنکه به اسامی‌ای اشاره کرده که در هیچ دوره‌ای در تاریخ صدر اسلام اثرگذار نبوده‌اند و روشن نیست با قتل پیامبر خدا ﷺ به چه منفعت درخوری می‌رسیده‌اند؟ در جریان گردنهٔ ابوهریش که قرار بود شتر پیامبر ﷺ را رم دهند تا آن حضرت به شهادت برسند، واقدی تأکید می‌کند چهارده یا پانزده نفر بودند و اینکه آنها غیر قریشی بودند. در این روش، تلاش فراوانی می‌شود تا جایی که ممکن است منافقان مدنی معرفی شوند؛ گرچه در برخی گزارش‌ها نیز به نام‌های مهاجران در جریان ترور، از جمله خلیفه اول و دوم، و برخی دیگر از اثرگذاران در جریان خلافت اشاره می‌شود؛ اما به طور معمول، این گزارش را این دسته از منابع مخدوش می‌دانند.

ب) در جریان مسجد ضرار نیز دوباره به نام‌هایی اشاره شده است که نه تنها در جریان خلافت تأثیری نداشته، بلکه در دورهٔ پیامبر اکرم ﷺ نیز نمی‌توانسته مشکل‌آفرین باشند، و نقش حاشیه‌ای داشته‌اند و ذکر نام این افراد بسیار بازتاب داشته است.

ج) نکتهٔ دیگر اینکه، دور از ذهن نیست که یادکرد برخی افراد در دورهٔ پیامبر خدا ﷺ با وصف نفاق، حاکی از آن بود که تعریف مشخصی از نفاق وجود نداشت؛ از این روش رفتارهای نه‌چندان مهم را به نفاق تعبیر می‌کردند؛ در صورتی که افراد ذکرشده به مثابهٔ منافق، نه تنها در تاریخ اثرگذار نبودند، بلکه این امکان وجود دارد که همان رفتارهای منافقانه دربارهٔ پیامبر اکرم ﷺ را ترک گفته باشند. به هر حال، این دسته از رفتارها، به مثابهٔ نفاق و نام این دسته از افراد بیشتر، به مثابهٔ منافق در تاریخ بازتاب داشته و توجه بیش از اندازه به نفاق حداقلی شده است.

د) با آغاز دورهٔ خلافت، منع تدوین حدیث از سوی دو خلیفهٔ نخست پایه‌گذاری شد که نقش تعیین‌کننده‌ای در نگرش جهت‌دار جریان‌های حدیثی و تاریخی در تاریخ آغازین اسلام داشته است. بعدها جهت‌گیری‌های سیاسی برخی صحابه و تابعین مانع نقل صحیح گزارش‌های تاریخی نخستین شد و از سوی دیگر، رشد فزایندهٔ مناقشات





کلامی و حدیثی، خود در تعصبات فرقه‌ای تأثیر بسزایی داشت. در چنین شرایطی، تاریخ‌نگاران با توجه به برداشت‌های گوناگون صحابه که افزون بر از یادرفتن اخبار به دلیل فاصله گرفتن از رخدادها، صدر اسلام و برخی از ملاحظات سیاسی و فرقه‌ای، به نقل تاریخ روی آوردند. از سوی دیگر، تعصب مورخان و حتی کینه‌توزی ایشان علیه امیرمؤمنان علیه السلام و خاندان ایشان، در نقل تاریخ صدر اسلام نقش تأثیرگذاری داشته است؛ برای نمونه فردی، همچون عروه بن زبیر افزون بر کینه‌ورزی علیه اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله، به جهت سیاسی نیز با امیرمؤمنان علیه السلام و اهل بیت همسویی نداشت. به نظر می‌رسد که وی و برخی از همفکرانش به جابه‌جایی در نقل منافقان نیز روی آوردند؛ نمونه آن را می‌توان در ورود رسول خدا صلی الله علیه و آله در جریان هجرت به مدینه مشاهده کرد. وی از حسادت عبدالله بن ابی دربارهٔ ورود رسول خدا صلی الله علیه و آله خبر داده و نقش او را به مثابهٔ مخالف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پررنگ کرده است (ابن هشام، ۱۳۷۴ق، ج ۲، ص ۲۳۶)؛ درحالی که در منابع نخستین شیعی تأکید شده بود، در هنگام ورود پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، ابوبکر از انتظار پیامبر صلی الله علیه و آله برای رسیدن علی علیه السلام خشمگین بود. همچنین در جریان توطئهٔ ترور علیه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نیز جابه‌جایی افراد دیده می‌شود؛ چنانکه در حادثهٔ گردنهٔ هریش، دو نقل دربارهٔ افراد بیان شده است که در یکی، نام خلفا آمده است و در دیگری، از افرادی دیگر یاد شده است که گمنام بودند و چندان اثرگذار نبودند.

ها نکتهٔ دیگر اینکه، منابع تأکید داشتند تا منافقان را بیشتر از مدنیان، یا دست کم غیرمکی معرفی کنند.^۱ گرچه تردیدی نیست که برخی مدنیان به نفاق تمایل داشتند، این گروه از منافقان نمی‌توانستند بر جریان‌های مهمی، همچون خلافت تأثیرگذار باشند؛ چنانکه در جریان سقیفه، به طور کامل، آشکار است؛^۲ از این رو فقط به افراد گمنام مدنی که آثار چندانی در نفاق‌ورزی نداشتند، توجه کردند که در میان ایشان فقط عبدالله بن

۱. شاید این امر بدان جهت بود که بعدها حکومت، چه در دورهٔ خلفا و چه بعد از آن، در دست مکان قرار گرفت؛ از این رو با آنکه تاریخ‌نگاران از افراد معدودی با عنوان منافق در تاریخ یاد کرده، هیچکدام از ایشان از مهاجران مکه نبوده، بلکه بیشتر ایشان یا از مدینه یا از سرزمینی غیر از مکه بوده‌اند.

۲. اساساً تاریخ نشان داده است که مدنیان در مقایسه با مکان، در صدر اسلام، نیروهایی اثرگذار نبودند.

ابی از شهرتی درخور توجه برخوردار بوده است. درباره‌ی وی نیز این احتمال داده می‌شود که توجه تاریخ به وی بیش از توان او بوده است و ابن ابی نمی‌توانسته کارشکنی چندانی علیه پیامبر خدا ﷺ داشته باشد؛^۱ برای نمونه شوکت فرمانروایی وی بدون هیچ‌گونه تنش، در هنگام ورود رسول خدا ﷺ به مدینه، از وی ستانده شد. افزون بر آن، زمانی که در جمع خصوصی، تنها گفته‌های منافقانه علیه اسلام را بیان کرد، سوره‌ای از قرآن در نگویش وی نازل شد و عبدالله تنها راه بازگشت خود را پوزش از پیامبر خدا ﷺ دید (رک: سوره منافقون) و نکته بسیار آنکه عبدالله بن ابی در منازعه خلافت زنده نبود؛ اما در مقابل، قدرت فراوان منافقان در نزدیکی رحلت رسول خدا ﷺ سبب شد تا با این دسته از منافقان کاملاً حساب‌شده رفتار شود تا جایی که در جریان معرفی امیرمؤمنان علیه‌السلام به خلافت در واقعه غدیر، خطر تحرکات گسترده ایشان آن اندازه اثرگذار بود که پیامبر اکرم ﷺ نمی‌توانست به راحتی دست به این اقدام آشکار در میان عموم مسلمانان بزند؛ از این رو با نزول آیاتی از قرآن، شرایط معرفی امیرمؤمنان علیه‌السلام پدیدار شد؛ با وجود این، همچنان برخی بدان اعتراض داشتند (نک: مائده، ۶۷).

و همچنین پنهانی‌بودن نفاق و عملکرد مخفیانه منافقان، خود بر پیچیدگی آن افزود؛ به طوری که نمی‌توان این احتمال را نادیده گرفت که عدم نقل دقیق از جریان‌های سازمان‌یافته نفاق ممکن است به جهت عدم اطلاع دقیق این دست از مورخان باشد. نکته گفتنی آن است که نه تنها پیامبر خدا ﷺ به فرد یا افراد خاصی به مثابه منافق اشاره نکرد، بلکه حتی در جریان ترور خود نیز به اصحاب نزدیک خود دستور داد تا این امر را انجام ندهند. این امر احتمالاً ناشی از آن بود که راه توبه و بازگشت برای

۱. این احتمال دور از ذهن نیست که توجه تاریخ‌نگاران به نفاق وی گرچه درست بوده است، به نظر می‌رسد به جهت حضورداشتن وی در مناقشات خلافت، در نفاق وی مبالغه صورت گرفته است تا توجهی به دیگر منافقان نشود. بعید نیست وی نیز اگر زنده می‌ماند و یا برابر خلفا قرار نمی‌گرفت و با ایشان همکاری می‌کرد، به نفاق وی نیز این مقدار توجه نمی‌شد. گفتنی است که عبدالله بن ابی در سال ۹ هجری از دنیا رفت و دو سال آخر عمر پیامبر ﷺ و حوادث مرتبط با آن را درک نکرد. بنابراین در این دوره و در زمانی که نفاق به اوج خود رسیده بود و قرآن نیز به آن هشدار داده بود، وی نمی‌توانست در جریان منافقان دخالت داشته باشد (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۸۵).





منافقان کم‌اثر باقی بماند. همچنین برای منافقان خطرناک گویا مصالح بسیار مهمی، همانند ترس از کودتا و امثال آن سبب شد تا آن حضرت صلی الله علیه و آله به افراد اشاره نداشته باشد. بنابراین این مهم شایسته بیان است که باروی کارآمدن جریان مهاجران بر اریکه قدرت، تاریخ‌نگاران تلاش کرده‌اند تا شواهد بر نفاق افراد کم‌اثر و بیشتر مدنی را بیان کنند.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث بیان‌شده آشکار شد که نفاق در ساحت مفاهیم، به معنای دوری است که پیش از اسلام، بیشتر در رفتارهای فردی بازتاب داشته است. نفاق در صدر اسلام، به صورت ابتدایی زاییده شد و به هر اندازه که اسلام قدرت گرفت، رفتار منافقان منسجم و به جریان پنهانی و برانداز تبدیل شد. همچنین آشکار شد که نمی‌توان نفاق را مجموعه واحد دانست، بلکه در ساحت فردی، در هر زمانی می‌تواند وجود داشته باشد و در گونه اجتماعی آن در حکومت اسلامی، با وجود رهبری عادل معناپذیر می‌شود. اما توجه تاریخ‌نگاران به این مهم، رفتاری گزینشی بوده است و رفتارهای منافقانه فردی را به مثابه منافقان اصلی معرفی کردند و در مقابل، اساساً به منافقان خطرناک اشاره‌ای نکردند. بر این اساس فهمیده شد که منافقان در ساحت مسائل اجتماعی، دو دسته بودند؛ برخی منافقان کم‌اثر و برخی دیگر خطرناک بودند که کمتر مورد توجه تاریخ‌نگاران قرار گرفتند. گونه خطرناک منافقان به دنبال براندازی یا همدان کردن جامعه اسلامی با خواسته‌های خود بودند که تعارض آشکاری با ارزش‌های الهی داشتند. منافقان در این بخش، مدعی اداره جامعه بودند؛ از همین رو در مقابل جامعه دینی به رهبری پیامبر خدا صلی الله علیه و آله یا جانشین ایشان قرار گرفتند. این امر در هر زمانی که رهبری عادل بر اریکه قدرت در جامعه اسلامی قرار گیرد، ادامه خواهد داشت. بنابراین و بر اساس نظریه این پژوهش، این گونه از نفاق به تدریج در مدینه شکل گرفت و با قدرتمند شدن اسلام بر قدرت ایشان نیز افزوده شد و در رخداد‌های مهم، از جمله ترور پیامبر صلی الله علیه و آله و بحث جانشینی آن حضرت، رفتاری حساب‌گرایانه داشتند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- ابن هشام. (۱۳۷۴ق). التيجان في ملوك حمير و اليمن (ج ۲). حيدر آباد دکن: بی نا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۴، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس الغه (محقق: هاورن عبدالسلام محمد، چاپ اول). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابوعوده، خلیل. (۱۴۰۵ق). الدلالی بین لغه و الشعر و لغه القرآن الکریم. اردن: مکتب النار.
- بیهقی، احمد بن الحسین. (۱۴۰۵ق). دلائل النبوه (ج ۵). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شمس شامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد (ج ۱ و ۳). لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیه.
- زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۱۳). بیروت: دار الفکر.
- طباطبای، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۹). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فراهیدی، خلیل احمد. (۱۴۰۹ق). العین (چاپ اول). ایران - قم: انتشارات اسوه.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۴). القاموس المحيط (ج ۳). لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیه.
- میدانی، عبدالرحمن؛ حنبکه، حسن. (۱۴۱۴ق). ظاهری النفاق و خبائث المنافقین فی التاريخ. بیروت: دار القلم.



References

* The Quran.

Abū 'Ūda, K. (1985). *Al-Dalālī bayna lughah wa shi'r wa lughah al-Qur'ān al-karīm*. Jordan: Maktab al-Nār. [In Arabic]

Bayhaqī, A. (1985). *Dalā'il al-nubuwwah* (Vol. 5). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]

Farāhīdī, Kh. A. (1993). *Al-ʿAyn* (1st ed.). Qom, Iran: Intishārāt Uswah. [In Arabic]

Fīrūzābādī, M. b. Y. (1955). *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]

Ibn Faris, Ahmad ibn Faris. (1983). Dictionary of Al-Maqayyis Al-Gha (Researcher: Hawarn Abdul Salam Muhammad, 1rd ed). Qom: Maktaba Al-Illam Al-Islami. [In Arabic]

Ibn Hisham. (1928). *Al-Tijān fī mulūk Ḥimyar wa al-Yaman* (Vol. 2). Hyderabad Deccan: Bina. [In Arabic]

Ibn Manzūr, M. b. Makram. (1993). *Lisān al-ʿArab* (Vol. 14, 3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]

Maydānī, A.R., & Ḥanbakah, Ḥ. (1993). *Ẓawāhir al-nifāq wa khabā'ith al-munāfiqīn fī al-tārīkh*. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]

Shams Shāmī, M. b. Y. (1993). *Subul al-hudā wa al-rashād fī sirat khayr al-ʿibād*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]

Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1997). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 19). Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]

Zabīdī, M. M. (1993). *Tāj al-ʿarūs min jawāhir al-qāmūs*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]



۱۴۸

نظر
صدر

سال سیام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

Cognitive Semantics and the Process of Its Emergence¹

Isa Mousazadeh¹ 

1. Senior Researcher, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

Email: mousazadeh@isca.ac.ir



Abstract

In recent decades, findings from cognitive sciences—particularly in neuroscience, psychology, and related disciplines—have led to diverse perspectives on the nature of language and meaning. These developments have opened a new horizon in understanding meaning, offering a fresh perspective on reality. This study employs a descriptive-analytical method to explore cognitive semantics as a novel approach to meaning analysis. It argues that the emergence of contemporary scientific inquiries occurs in contexts where traditional methodologies fail to provide adequate and satisfactory explanations. Since historical context and the developmental trajectory of a concept are among the best means of revealing its essence, this study seeks to deepen the understanding of cognitive semantics by examining its origins and foundational background. The findings indicate that, according to the cognitive approach, language is one of the cognitive functions of the mind. Investigating language can, therefore, provide insights into the workings of the brain, neural circuits involved in language processing, and other cognitive functions of the mind—especially



۱۴۹
 معناشناسی و فرایند ظهور آن

1. Citation of this article: Mousazadeh, I. (2025). Cognitive Semantics and the Process of Its Emergence. *Journal of Naqd va Naza*, 30(117), pp. 149-179. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70519.2190>.

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

 **Received:** 2024/12/14 •  **Revised:** 2025/02/08 •  **Accepted:** 2025/02/22 •  **Online Publication:** 2025/03/29

© The Authors



mental mappings inherent in language. As a major branch of cognitive linguistics, cognitive semantics views meaning formation as dependent on mental and cognitive structures, which arise through the conceptualization of external data within the mind rather than outside it. Since these cognitive and mental structures are reflected in language, meaning should be examined within the mechanisms and conceptual content embedded in linguistic structures.

Keywords

Cognition, Cognitive Sciences, Cognitive Linguistics, Cognitive Semantics.

معناشناسی شناختی و فرایند ظهور آن^۱

عیسی موسی زاده^۱ 

۱. محقق رسمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

Email: mousazadeh@isca.ac.ir



چکیده

طی چند دهه اخیر یافته‌های علوم شناختی در حوزه عصب‌شناسی، روان‌شناسی و علوم وابسته دیگر، منجر به بروز دیدگاه‌های متفاوتی درباره سرشت و ماهیت زبان و معنا شده و چشم‌انداز جدیدی به واقعیت معنا گشوده و به یک معنا، عالم تازه‌ای را پیش‌رویمان قرار داده است. تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، در پی این است تا به معناشناسی شناختی به مثابه روشی جدید در مطالعه معنا توجه کند؛ زیرا معتقد است ظهور مسائل دنیای علمی معاصر در شرایطی رخ می‌دهد که روش‌های سنتی موجود توان پاسخ درخور و رضایت‌بخش به برخی از آنها را ندارد. با توجه به اینکه تکیه بر زمینه و فرایند تاریخی شکل‌گیری یک امر از بهترین راه‌های آشکارکردن ماهیت آن است، بر آن شدیم با تکیه بر آغازگاه‌ها و زمینه‌های شکل‌گیری معناشناسی شناختی، امکان درک عمیق‌تری از ماهیت آن را برای علاقمندان فراهم کنیم. یافته‌ها حاکی از آن است که طبق رویکرد شناختی، زبان یکی از کارکردهای شناختی ذهن است و می‌توان برای پی‌بردن به سازوکار ذهن و مغز و مدارهای نورونی که در پردازش زبان وجود دارند و تبیین دیگر کارکردهای شناختی ذهن از زبان، به‌خصوص نگاشت‌های ذهنی‌ای که در زبان وجود دارند، استفاده کرد. معناشناسی شناختی

۱. **استناد به این مقاله:** موسی زاده، عیسی. (۱۴۰۴). معناشناسی شناختی و فرایند ظهور آن. نقد و نظر، ۳۰(۱۱۷)، صص ۱۴۹-۱۷۹.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70519.2190>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© The Authors



نیز به مثابه یکی از شاخه‌های اصلی زبان‌شناسی شناختی، شکل‌گیری معنا را وابسته به ساختار ذهنی و شناختی از طریق مفهوم‌سازی داده‌های جهان خارج در درون ذهن و نه خارج از آن می‌داند و چون ساختار ذهنی و شناختی می‌توانند در زبان نمایان شوند، معنا را باید در سازوکار و محتوای مفهومی موجود در زبان جستجو کرد.

کلیدواژه‌ها

شناخت، علوم شناختی، زبان‌شناسی شناختی، معناشناسی شناختی.



نظر
صدر

سال سی‌ام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

مقدمه

زبان‌شناسی از سه گرایش عمدهٔ دستور زبان زایشی (زبان‌شناسی صورت‌گرا)،^۱ معناشناسی شرایط صدق (زبان‌شناسی نقش‌گرا)^۲ و زبان‌شناسی شناختی^۳ تشکیل شده است. بر مبنای دستور زبان زایشی، قواعد صوری و مستقل از معنا در زبان آن چیزی است که ساخت‌ها و نحو جملات در یک زبان را تعیین می‌کند. مطابق معناشناسی، شرایط صدق معنای یک جمله مربوط به شرایط صدق آن است؛ به عبارتی برای تعیین معنای جمله «امروز هوا سرد است» باید شرایطی را مشخص کنیم که در آن شرایط، جمله ذکر شده صادق است. البته کاملاً ممکن است که معنای جمله‌ای قابل فهم باشد، بدون اینکه فهمی از صادق یا کاذب بودن آن در عالم واقع وجود داشته باشد. درواقع مراد این است که برای فهم معنای یک جمله باید بتوان شرایطی را که در آن شرایط، جمله ذکر شده صادق است، با دقت تعیین کرد؛ حتی اگر نتوان صادق یا کاذب بودن آن در عالم واقع را درک کرد. تعیین چنین شرایطی بدون رجوع به عالم واقع و تنها با بررسی ذهنی جمله و تحلیل منطقی آن امکان‌پذیر است (آنتوویچ، ۱۳۹۵، صص ۱۰۴-۱۰۶). اما در چند دههٔ اخیر، یافته‌های علوم شناختی در حوزهٔ عصب‌شناسی، روان‌شناسی، هوش مصنوعی، و فلسفهٔ ذهن منجر به بروز دیدگاه‌های متفاوتی دربارهٔ سرشت و ماهیت زبان و معنا شده و پنجره‌های تازه‌ای رو به واقعیت گشوده و به یک معنا، دنیای تازه‌ای را پیش رویمان قرار داده است. هرچند معتقدیم این گشایش‌ها با پوشش‌هایی هستند و اساساً هر رویکرد و روش تازه‌ای چنین ماهیتی دارد، چاره‌ای جز پرداخت به آن و بهره‌مندی از آورده‌های جدیدش نیست. در این رویکرد جدید، زبان و به دنبال آن مقوله‌بندی مفاهیم به منزلهٔ کارکرد بنیادین ذهن در نظر گرفته می‌شود. بنابراین به زبان به مثابهٔ یکی از کارکردهای شناختی ذهن تأکید می‌شود و از این رو می‌توان برای پی‌بردن به سازوکار ذهن و مغز، و تبیین کارکردهای شناختی ذهن، از زبان و به‌خصوص

-
1. Formal Linguistics
 2. Functional Linguistics
 3. Cognitive Linguistics





نگاشت‌های ذهنی که در زبان وجود دارند، استفاده کرد (گلفام و یوسفی‌راد، ۱۳۸۱، ص ۱). در این بین، معناشناسی شناختی^۱ یکی از شاخه‌های اصلی زبان‌شناسی شناختی است و به بررسی رابطه بین نظام مفهومی و ساختار معنایی رمزگذاری شده در زبان می‌پردازد. این نوع معناشناسی، معنا را نه از دیدگاه صوری و منطقی بلکه بیشتر از دیدگاه مفهومی و مدارهای نورونی مغز مطالعه می‌کند و بر معنای زبان در کاربرد آن و شماری از روش‌های گوناگون تأکید می‌نماید که در آنها بافت اجتماعی و طرح‌واره‌های ذهنی درونی با یکدیگر تعامل دارند (تیلور و لیتل‌مور، ۱۳۹۶، ص ۳۱). تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، بر این شاخه متمرکز شده و با توجه به اینکه تکیه بر زمینه و فرایند تاریخی شکل‌گیری یک امر از بهترین راه‌های آشکار کردن ماهیت آن است، بر آن است تا با تکیه بر آغازگاه‌ها و زمینه‌های شکل‌گیری معناشناسی شناختی، امکان درک عمیق‌تری از ماهیت آن را برای علاقمندان فراهم کند. ما این امر را ضروری یافتیم؛ زیرا بر این باوریم که با ظهور دنیا و انسان جدید، شاهد مسائل جدیدی هستیم که با روش‌های سنتی امکان پاسخ درخور به آنها وجود ندارد و همین امر شاهی بر ضرورت بازنگری در رویکردهای سنتی، و درک درست جایگاه و ماهیت رویکردهای جدید به روش‌های مواجهه با چنین مسائلی است.

گفتنی است که درباره معناشناسی شناختی آثار پرشماری، از جمله افراسی (۱۳۹۵)، قائمی‌نیا (۱۴۰۰)، آنتوویچ (۱۳۹۵)، روشن و اردبیلی (۱۳۹۹)، و نصرتی و رکعی (۱۳۹۹) وجود دارد؛ اما هیچ کدام معناشناسی شناختی را با توجه به زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری آن، مورد توجه قرار نداده‌اند. مقاله حاضر در پی آن است تا معناشناسی شناختی را با توجه به زمینه شکل‌گیری آن بررسی کند.

قبل از ورود به بحث اصلی لازم است تکلیف خود را با واژه شناخت نیز روشن کنیم؛ زیرا تصور صحیح پسوند شناختی در معناشناسی شناختی برای درک درست معناشناسی شناختی بسیار بااهمیت است.

1. Cognitive Semantics



آلریک نایسر در سال ۱۹۶۷ یکی از اولین تعریف‌های شناخت از دیدگاه روان‌شناسی شناختی را ارائه کرد که مطابق آن، شناخت به دسته‌ای از فرایندهایی گفته می‌شود که به وسیله آنها، داده‌های حسی دستخوش دگرگونی و انتقال می‌گردند، تلخیص می‌یابند یا بسط داده می‌شوند، ذخیره می‌گردند و مورد بازیابی و سرانجام مورد استفاده قرار می‌گیرند (Neisser, 1967). درواقع می‌توان گفت شناخت، پردازش یا کنش ذهنی کسب دانش و فهمیدن از طریق تفکر، تجربه و حواس است و جوهره آن را توانایی درک کردن و واکنش نشان دادن، ذخیره کردن اطلاعات و بازیافتن آنها، و تصمیم گرفتن و ارائه پاسخ‌های مناسب تشکیل می‌دهد. بر این اساس، شناخت دربرگیرنده همه پردازش‌های آگاهانه و ناآگاهانه‌ای، مانند ادراک، بازشناسی، دریافت، و خردورزی است و از این رو همه جنبه‌های آگاهانه و ناخودآگاه عملکرد ذهن و همه فرایندهای ذهنی را در بر می‌گیرد (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۲۳)؛ فرایندهایی مانند توجه، شکل‌گیری دانش، حافظه، قضاوت و ارزیابی، استدلال و محاسبه، حل مسئله و تصمیم‌گیری، ادراک و تولید زبان که به آنها، فرایندها یا پردازش‌های شناختی^۱ نیز گفته می‌شود.

فرایندهای شناختی از دیدگاه‌های گوناگون و در زمینه‌های مختلف، از جمله زبان‌شناسی، عصب‌شناسی، روان‌شناسی، انسان‌شناسی، علوم رایانه و فلسفه تجزیه و تحلیل می‌شود (Von Eckardt, 1996).

۱. تاریخچه علوم شناختی

مبدأ پیدایش علوم شناختی را که با مؤلفه مطالعه علمی ذهن و کارکردهای شناختی تعریف می‌شود، می‌توان شناسایی حدود و روش‌های گسترش پدیده‌های ذهن‌مند دانست. فلاسفه عصر باستان مقدمات مفهومی و پایه‌ها و ابزارهای مورد استفاده در علوم

۱. پردازش‌های شناختی استفاده کارآمد از تمامی اطلاعاتی است که مغز از محیط اطراف خود دریافت می‌کند و به تکالیفی اشاره دارد که مغز به طور مداوم انجام می‌دهد.



شناختی را بنیان نهادند. توجه به فرایندهای شناختی و مطالعه چگونگی فکر کردن با افلاطون و ارسطو و علاقه آنها به فعالیت‌های درونی ذهن، و چگونگی تأثیر آنها بر تجربه بشری اتفاق افتاد. رویکرد افلاطون به مطالعه ذهن، بر این اساس بود که افراد، جهان را ابتدا از طریق تشخیص اصولی بنیادین که در خودشان ذاتی است، درک می‌کنند و سپس تفکر اندیشمند را برای آفرینش دانش به کار می‌برند؛^۱ اما ارسطو بر این باور بود که افراد، از طریق مشاهده، دانستن و شناختن، جهان پیرامون خویش را تجربه می‌کنند (Eddy, 2016). او به جنبه‌های شناختی مربوط به حافظه، ادراک، و تصویرسازی ذهنی متمرکز بود و به جمع‌آوری اطلاعات از طریق مشاهده و آزمایش تأکید بسیاری می‌ورزید (Matlin, 2009)؛ بر همین اساس است که بررسی ذهن تا قرن نوزدهم میلادی که هم‌زمان با پیدایش روان‌شناسی^۲ به منزله علم بود، در حیطه فلسفه باقی مانده بود.

مکاتب اولیه روان‌شناسی علمی بیشتر به بررسی کنش‌ها و جریان‌های درونی ذهن - که دستاورد فعالیت‌های مغز تلقی می‌شدند - از طریق خود کاوی یا درون‌نگری متمرکز بودند. تا اوایل قرن بیستم، روان‌شناسی تا حد زیادی تحت تسلط رویکردهای ساختارگرایی مبتنی بر درون‌نگری و گاه روان‌تحلیلی قرار داشت که هیچ‌یک از این رویکردها، به طور مستقل، به مطالعه شناخت نمی‌پرداختند؛ اما رفته‌رفته یکی از این رویکردها، یعنی رفتارگرایی،^۳ بر رویکردهای دیگر غلبه کرد و همه چیز را در این حوزه دگرگون نمود. رفتارگرایان وجود و بررسی سازوکارهای درونی ذهن را اساساً نادیده می‌گرفتند و معتقد بودند روان‌شناسی باید محدود به بررسی پدیده‌های قابل مشاهده، مانند محرکات بیرونی و پاسخ‌های رفتاری موجود زنده به آن محرک‌ها باشد. انقلاب شناختی‌ای که در روان‌شناسی اتفاق افتاد، حاصل فعالیت رفتارگرایی بود که برای تبیین برخی رفتارهای حیوانات در تحقیقات یادگیری،

۱. رنه دکارت و نوآم چامسکی از مدافعان این نگرش هستند.

2. psychology

3. Behaviorism



از سازه‌هایی نظری استفاده می‌کردند که چندان سازگاری با رفتارگرایی رادیکال نداشت (Friedenberg & Silverman, 2016). تبیین‌های رفتاری - شناختی ادوارد تولمن^۱ از جمله چنین تحقیقاتی بود. در این میان، بیشترین تأثیر در مطالعات مربوط به شناخت، مربوط به کارهای پیازه^۲، ویگوتسکی^۳ - درباره رشد و تحول شناختی - و چامسکی است. پیازه که بر نحوه ایجاد و تکامل شناخت و فعالیت‌های شناختی انسان، از اوایل کودکی تا بزرگسالی تمرکز داشت، در تبیین تحول شناختی، رویکردی علمی - منطقی داشت؛ اما ویگوتسکی رویکرد تاریخی - اجتماعی را دنبال می‌کرد. به نظر او، رشد و تحول شناختی حاصل تعامل اجتماعی - به‌خصوص تعاملات اجتماعی از طریق زبان -^۴، تجارب فرهنگی و درونی‌سازی^۵ ابزارهای شناختی است. در ادامه، چامسکی نیز به رفتارگرایی موضع گرفت و بر ترکیب داده‌های رفتاری با مفاهیم ذهنی، در مطالعات روان‌شناختی تأکید کرد (Miller, 2003).

میانه دهه ۱۹۵۰م با پیشرفت تکنولوژی، پژوهش‌های گسترده‌ای درباره شناخت انجام گرفت و پس از سال‌ها نادیده گرفته شدن مفاهیم مربوط به ذهن توسط رفتارگرایان، رفته‌رفته معلوم شد رفتارگرایی نمی‌تواند از فعالیت‌های ذهنی، تبیین بسنده‌ای داشته باشد. گردهمایی تخصصی در مؤسسه فناوری ماساچوست برگزار شد که دانشمندان معروفی، مانند چامسکی و میلر که در حوزه‌های زبان‌شناسی و روان‌شناسی فعالیت داشتند، در آن شرکت کرده بودند. مقاله‌هایی در این نشست ارائه شده بود که از تولد رویکرد شناختی در حوزه روان‌شناسی رفتاری حکایت می‌کرد. به این ترتیب، اواخر دهه ۵۰ و اوایل دهه ۶۰ قرن بیستم میلادی دانش مربوط به مطالعه ذهن دچار تحولی شگرف شد و روان‌شناسی شناختی شکل گرفت. در همین سال‌ها، همایشی در شهر دارتموث با هدایت مک کارتی از دانشگاه دارتموث، مینسکی از

1. Tolman

2. Piaget

3. Vygotsky

۴. تعامل اجتماعی عمدتاً به مثابه منبع اولیه و بنیادین شناخت و رفتار مورد توجه ویگوتسکی بود.

5. Assimilation



دانشگاه هاروارد، روچستر از دانشگاه ام‌آی‌تی و شانون از آزمایشگاه بل برگزار شد که در آن همایش، به طور رسمی، از شکل‌گیری دانش جدیدی با عنوان هوش مصنوعی پرده‌برداری شد. تحولاتی مشابه در حوزه انسان‌شناسی اتفاق افتاد. مقالات زیادی از انسان‌شناسان منتشر شد که به نوعی با موضوعات شناختی همپوشانی داشت.

حوزه علوم اعصاب که با تأخیر در چارچوب علوم شناختی قرار گرفت، پس از زمان کوتاهی تبدیل به یکی از محوری‌ترین حوزه‌های علوم شناختی شد. به باور بسیاری از دانشمندان این حوزه، رابطه مغز، سیستم عصبی و شناخت چنان نزدیک است که مطالعه شناخت بدون مطالعه مغز اساساً امکان‌پذیر نیست. به موازات این تحولات در دانش تجربی و علمی، جنبشی در حوزه فلسفه با عنوان فلسفه ذهن^۱ شکل گرفت که به سرنوشت علوم شناختی مرتبط بود. فلسفه ذهن با استفاده از روش‌هایی که به طور عمده، میراث فلسفه تحلیلی^۲ هستند، تلاش‌های جدیدی را برای صورت‌بندی فلسفی علوم شناختی آغاز کرد. دانشمندان و فلاسفه در این مسیر، به بررسی پرسش‌هایی کلی، مانند رابطه ذهن با بدن، و تأمل در مفاهیم مورد استفاده دانشمندان علوم شناختی پرداختند. کم‌کم دانشمندان حوزه‌های متنوعی، چون علوم اعصاب،^۳ زبان‌شناسی،^۴ روان‌شناسی، هوش مصنوعی^۵ و فلسفه متوجه شدند که همگی سرگرم حل مسائل مشترکی درباره کارکرد ذهن هستند و رهیافت‌های متفاوت آنان در جهت حل این مسائل می‌تواند مکمل یکدیگر باشد؛ این گونه بود که روان‌شناسی همراه زبان‌شناسی، عصب‌شناسی، فلسفه، انسان‌شناسی، و علوم رایانه در دهه ۱۹۶۰م پایه‌های شکل‌گیری انقلاب شناختی را بنیان نهادند (Eddy, 2016) و سرانجام بنیاد اسلوان برای نخستین بار، تمامی حوزه‌های مختلف علوم شناختی را با عنوان جامعی به نام «علوم شناختی» گرد هم آورد. این مرکز توانست در سال ۱۹۷۸م، متخصصان مختلفی از حوزه‌های فلسفه،

1. Philosophy of Mind
2. Analytical Philosophy
3. Neuroscience
4. Linguistics
5. Artificial Intelligence

روان‌شناسی، انسان‌شناسی، علوم اعصاب، زبان‌شناسی و علوم رایانه‌ای را گرد هم آورد تا علوم شناختی به معنای میان رشته‌ای، موجودیت خود را اعلام کند.

۲. علوم شناختی

واژه «علوم شناختی» بر نهاده «فرهنگستان زبان و ادب فارسی ایران» است که معادل با کلمه «Cognitive Science» در زبان انگلیسی است. فرهنگستان به جای «Cognition»، «شناخت» را بر نهاده و به دنبال آن «شناختی» را برای صفتی ساخته شده از آن به کار می‌برد.^۱

علوم شناختی مجموعه‌ای از علوم ناظر به ذهن است^۲ که مطالعه تجربی و میان‌رشته‌ای ذهن و فرایندهای آن (ساختار، محدوده و عملکرد قوای شناختی انسان)^۳ را برای توضیح چگونگی بازنمایی و پردازش اطلاعات وارد شده به ذهن از راه ادراک و تفکر و عمل ما مورد توجه قرار می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که علوم شناختی علمی هستند که با تحلیل ذهن و پدیده ادراک سروکار دارند و به بررسی فرایند شناخت و نحوه پردازش اطلاعات در ذهن مربوط می‌شوند (قائم‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۳۰).

علوم شناختی دو پیش‌فرض مرکزی دارد: ۱) تقدم علوم شناختی بر هر نوع شناختی، به این معنا که تا ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم معرفت مناسبی به هیچ کدام از پدیده‌های بشری داشته باشیم. ۲) پسینی بودن علوم شناختی به منزله علمی تجربی برابر علوم عقلی

۱. از سویی نباید واژه‌های تخصصی «علم» و «دانش» را با یکدیگر اشتباه گرفت؛ زیرا فرهنگستان زبان و ادب فارسی ایران واژه «دانش» را به جای واژه «Knowledge» به کار می‌گیرد.

۲. مجموعه‌ای از رشته‌های علمی روان‌شناسی شناختی، عصب‌شناسی شناختی، انسان‌شناسی شناختی، زبان‌شناسی شناختی، علوم کامپیوتری - به‌خصوص هوش مصنوعی - و فلسفه ذهن. علوم شناختی مدعی است که این رشته‌های علمی اساساً یکسان هستند و تنها در جنبه‌های روستا، مانند روش‌شناسی، و اینکه کدام جنبه خاص از علم بررسی می‌کنند، از هم متفاوت‌اند.

۳. دانشمندان علوم شناختی به وجود دست کم پنج قوه شناختی در انسان تأکید دارند: ۱. قوه عاملیت‌انگاری؛ ۲. قوه ذهن‌مندانگاری؛ ۳. قوه غایت‌مندانگاری؛ ۴. قوه پذیرش امور ضد شهودی حداقلی؛ ۵. قوه دوگانه‌انگاری. به نظر آنها، با وجود اینکه قوای شناختی منشأ تولید تمایلات فراطبیعی در ماست، اساساً کارکرد تکاملی و بقایی دارند و تنها به صورت جانبی سبب تولید تمایلات فراطبیعی هستند.





پیشینی. بر همین اساس، علوم شناختی رویکردی طبیعت‌گرایانه،^۱ فیزیکی‌لیستی (به این معنا که موجود غیرمادی نداریم) و تقلیل‌گرایانه (به معنای تقلیل و تحویل امور غیرمادی به امور مادی) دارد و تکوین نظام‌های فلسفی در پیوندی تنگاتنگ با مراحل پیشرفت علمی در حوزه‌های مختلف علوم شناختی قرار دارد. همچنین احکامی از سنخ احکام وجودشناختی در باب سرشت ذهن، احکامی منتج از تأملاتی صرفاً پیشینی نیستند و بنابراین نتایجی قطعی و یقینی نیستند، بلکه همچون گزاره‌های علمی، از سنخ احکامی احتمالی هستند که ما همواره در حال دستیابی به آنها هستیم.

دو رویکرد (یا پارادایم) اصلی در مطالعات علوم شناختی قابل تشخیص است:

رویکرد اول یعنی پردازش اطلاعات (محاسباتی)، متأثر از پیشرفت‌های موجود در هوش مصنوعی است و بر همانندی ذهن و کامپیوتر تأکید دارد. نگاه این رویکرد به ذهن کارکردگرایانه است و کار اصلی آن را نمادپردازی می‌داند. این رویکرد که به نظریه کالسیک مطالعات شناخت معروف است، فرایندهای خردورزی و تفکر انسان را از طریق مقایسه ذهن (یا مغز) با سیستم‌های رایانشی توضیح می‌دهد.

پژوهشگران این حوزه، با ایجاد برنامه‌های رایانه‌ای که توانایی یادگیری، حل مسئله و یادآوری را دارند، نظریه یکپارچه شناخت را رشد و گسترش دادند. آنها بازنمایی‌های اساسی شناخت را داده‌ها و اطلاعات غیرکالبدی می‌دانند که تقریباً مستقل از سیستم‌های کالبدی در فرایندهای ادراک، تفکر و عمل پردازش می‌شوند. بازنمایی‌های شناختی با بازنمایی‌های مربوط به سیستم کالبدی فرق دارند و در سیستم‌های جداشده از احساس و ادراک فعالیت می‌کنند. در نظریه‌های سیستم‌های غیرکالبدی موقعیت‌ها و مؤلفه‌های شناخت را در پردازش مفهومی بعدی، نمادهای غیرکالبدی بازنمایی می‌کنند. بنابراین نمادهای کالبدی که در اصل، این انتقال‌ها را تولید کرده‌اند، فعال نمی‌شوند. نمادهای کالبدی در نظریه‌های غیرکالبدی، نه تنها به طور عمده در طی پردازش مفهومی غیرفعال هستند، بلکه وجودشان برای چنین کاری ضروری هم نیست. در اینجا همه معنای یک

1. Naturalistic



صحنه تجربه شده را نمادهای غیر کالبدی به دوش می کشند (شفیعی و قاسم زاده، ۱۳۹۷).

رویکرد دوم متأثر از عصب شناسی، بر عملکرد واقعی مغز و به تعبیری بدنمندی ذهن تأکید دارد و پیوند گرایانه هستند. این رویکرد بر پایه کارهای ژان پیاژه در بحث انطباق شناختی به وجود آمده است. پیاژه در بحث انطباق شناختی، دو مبحث بنیادین درونی سازی و برونی سازی را مطرح می کند. درونی سازی فرایند تفسیر واقعیت بر اساس الگوی درونی فرد و تجربه پیشین اوست، و برونی سازی رخ دادن تغییراتی در مدل قبلی، در راستای انطباق با تجربه است (Duignan, 2017). جروم برونر، بحث انطباق شناختی پیاژه را گسترش داد و پیشنهاد کرد که فرایندهای شناختی بازنماینده جهان، متأثر از سه حالت هستند: اولین حالت، حالت فعال است که دربردارنده بازنمایی به واسطه کنش است. دومین حالت، حالت نمایه ای است که از تصویرهای ذهنی و دیداری بهره می برد، و سومین حالت، حالت نمادین است که کاربرد زبان است (دوگنان، ۲۰۱۷).

رویکرد عصب شناختی در مطالعات علوم شناختی که در عین حال، تکاملی نیز است، امروزه بر رویکرد پردازش اطلاعاتی (رویکرد محاسباتی) غالب شده و افق های جدیدی را در علوم شناختی پیش روی اندیشمندان گذاشته و از این رو معناشناسی شناختی را بسیار متأثر کرده است؛ از جمله مهم ترین آنها جسم آگینی (یا بدنمندی)^۲ و موقعیت مندی^۳ شناخت و آمیختگی آن با احساس و ادراک، حتی در بالاترین سطوح شناخت است. پژوهشگران این حوزه تأکید دارند که فعالیت های ذهنی بسته به موقعیت و بافتی اتفاق می افتند که تجربه در آن رخ می دهد و از این رو شناخت افزون بر اینکه به مغز وابسته است، به جسم نیز وابسته است و حتی برخی آنها مبانی فعالیت های شناختی را در ساختارهای محیط طبیعی و اجتماعی جست و جو می کنند. این رویکردها در مطالعات شناخت، با رویکردهای رایانشی و محاسباتی تفاوت زیادی دارند و دریجه هایی به سوی تجربه و محیط پیرامون برای پژوهشگران گشوده اند.

1. Duignan

2. Embodied

3. Situated

۳. زبان‌شناسی شناختی

زبان‌شناسی شناختی یکی از مهم‌ترین حوزه‌های علوم شناختی است که امروزه بر اساس معناشناسی شناختی با محوریت آن مورد مطالعه و توجه جدی زبان‌شناسان است. به بیان بهتر، زبان‌شناسی سه گرایش عمده دارد:

دستور زبان زایشی (صورت‌گرا) بر مبنای ساختار، عبارت‌های زبانی را قواعد صوری و مستقل از معنای زبان تعیین می‌کند.

مطابق معناشناسی شرایط صدق معنای یک جمله مربوط به شرایط صدق آن است؛ به عبارتی برای تعیین معنای جمله «امروز هوا سرد است» باید شرایطی را مشخص کنیم که در آن شرایط، جمله ذکر شده صادق است. البته کاملاً ممکن است که معنای جمله‌ای قابل فهم باشد، بدون اینکه فهمی از صادق یا کاذب بودن آن در عالم واقع وجود داشته باشد. درواقع مراد این است که برای فهم معنای یک جمله باید بتوان شرایطی را که در آن شرایط، جمله ذکر شده صادق است با دقت تعیین کرد، حتی اگر نتوان صادق یا کاذب بودن آن در عالم واقع را درک کرد. تعیین چنین شرایطی بدون رجوع به عالم واقع و تنها با بررسی ذهنی جمله و تحلیل منطقی آن امکان‌پذیر است.

زبان‌شناسی شناختی^۱ که اولین بار در کتاب‌های لیکاف (۱۹۸۷) و لانگاکر (۱۹۸۷) پی‌ریزی شد،^۲ در تقابل با زبان‌شناسی صورت‌گرا و زایشی شکل گرفت و به بررسی ارتباط بین تجربه‌های فیزیکی (جهان)، زبان و ذهن پرداخت و ابعاد شناختی ارتباط زبانی را بررسی داد (تیلور و لیتل‌مور، ۱۳۹۶، صص ۹-۱۰). این گرایش ریشه در ظهور علوم شناختی جدید در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی، به‌ویژه در بررسی مقوله‌بندی در ذهن انسان و روان‌شناسی گشتالت دارد. مطالعات مربوط به این رشته از دهه ۱۹۷۰م شروع شد و از دهه ۱۹۸۰م به تدریج گسترش یافت و اکنون یکی از مهم‌ترین و پرطرفدارترین مکاتب زبان‌شناسی در غرب، به‌ویژه اروپاست. البته این گرایش بیش از آنکه نظریه‌ای

1. Cognitive Linguistics

۲. البته افزون بر لیکاف و لانگاکر، آثار افرادی، مانند کرافت، فوکونیه، جانسون، تالمی، سویتسر و ترنر در رشد و بالندگی این مکتب تأثیرگذار بوده است.

یکپارچه باشد، مجموعه‌ای از رهیافت‌ها در مطالعه زبان است که به طور عمده پیرامون تردید در حوزه‌ای بودن زبان در ذهن و فرایند ذهنی (مفهوم‌سازی) دانستن معنا شکل گرفته است (صفوی، ۱۳۹۹، ص ۲۰۸).

زبان‌شناسی شناختی به مثابه یکی از حوزه‌های مهم علوم شناختی و به دنبال علوم شناختی که به نقش ساختارهای واسط در مواجهه ما با جهان خارج (خارج از زبان) توجه دارد و اساساً امکان چنین مواجهه‌ای را بسته به وجود چنین ساختارهایی می‌داند (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۲۶)، مدعی است که زبان به طور مستقیم، موقعیت‌های خارجی را نشان نمی‌دهد، بلکه ذهن از این موقعیت‌ها، مفهوم‌سازی ویژه‌ای دارد و زبان آن مفهوم‌سازی را نشان می‌دهد و معنا هم چیزی جز همین مفهوم‌سازی ذهن نیست.^۱ آنچه زبان، بی‌واسطه نشان می‌دهد، جهان درون‌گوینده و حوادث آن است و به واسطه مفهوم‌سازی است که موقعیت‌های خارجی و جهان خارج را نشان می‌دهد (قائم‌نیا، ۱۳۹۰). زبان در اینجا، مجموعه ساخت‌مندی از مقولات معنادار است که امکان مواجهه، پردازش، مقوله‌بندی و ذخیره دانش ما از جهان خارج را فراهم می‌کند (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۲۶). همچنین زبان‌شناسی شناختی به مثابه یکی از حوزه‌های مهم علوم شناختی به دنبال علوم شناختی که مطالعه علمی و میان‌رشته‌ای ذهن است، مطالعه ذهن در قالب زبان است (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۱۸) و اساساً توجه به زبان به مثابه فرضیه‌ای درباره ذهن است که زبان‌شناسی را شناختی می‌کند^۲ (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۲۸). به عبارت دیگر، زبان‌شناسی

۱. ما به فضای اطرافمان طرح و قالب می‌بخشیم و به طور دائم به واسطه همین طرح‌ها و قالب‌هایمان در جهان حضور داریم؛ از این‌رو تفاوت زبان‌ها بازتاب تفاوت در طرح‌ها، قالب‌ها و در یک کلمه ساختارهایی است که واسطه حضور در جهان و تفسیر آن هستند. این ساختارها دستوری هستند؛ اما علت دستوری بودن آنها در زبان‌شناسی شناختی مطابقت و هماهنگی آنها با الگوها و طرح‌واره‌های ذهنی است، نه پیروی از اصول ذاتی و انتزاعی چامسکیایی. دستوری همگانی و مبنایی در ذهن کاربران زبان وجود ندارد که در مواجهه با جهان فعال شود و ساختار زبانی آنها را فراهم کند. آنچه افراد می‌آموزند بر پایه چیزی است که می‌شنوند و می‌بینند. در ادامه، کاربران زبان با تعمیم نمونه‌های خاص زبانی، قوانینی الگویی می‌سازند؛ قوانینی که همسو با دانش ضمنی -، نه صریح - زبانی هستند، امکان درک داده‌های جدید را فراهم می‌کنند، انعطاف‌پذیرند، درون مقوله‌های شعاعی بوده‌اند و فاقد مرزبندی مشترک‌اند (تیلور و لیتل‌مور، ۱۳۹۶، صص ۳۵-۳۶).

۲. شناخت بدون وجود بازنمودهای ذهنی به مثابه واسط و رابط بین ذهن و زبان و جهان، ممکن نمی‌شود.





شناختی برخلاف زبان‌شناسی چامسکیایی، به زبان به منزله جزئی از شناخت توجه کرده است. در اینجا، رفتار زبانی بخشی از توانایی‌های شناختی انسان است که فراهم‌کننده امکان تحلیل، استدلال و یادگیری است و در نتیجه دانش زبانی بخشی از شناخت عام انسان است و مستقل از دیگر جنبه‌ها و توانایی‌های شناختی انسان نیست (صفوی، ۱۳۹۲، ص ۳۶۳) و از این رو برخلاف رویکرد صورت‌گرایانه^۱ به زبان، نه فقط فرایندهای ذهنی مربوط به رفتار زبانی از فرایندهای ذهنی دیگر اعم از تحلیل، استدلال، اندیشه، یادگیری و غیره مستقل نیست، بلکه سطوح مختلف تحلیل زبان (واج‌شناسی، نحو و معنی‌شناسی) نیز نمی‌تواند مستقل از هم باشد و حتی تمایز مطالعات در زمانی و هم‌زمانی زبان که سوسور بیان کرده بود نیز مورد انکار است^۲ (صفوی، ۱۳۹۲، ص ۳۶۵).

درواقع زبان‌شناسی شناختی رویکردی به تحلیل زبان‌های طبیعی است که زبان را ابزاری برای نظم و سامان بخشی، پردازش و انتقال اطلاعات در نظر می‌گیرد و به بررسی رابطه میان زبان انسان، ذهن او و تجربه‌های اجتماعی و فیزیکی او می‌پردازد و تلاش می‌شود تا مطالعه زبان بر اساس تجربه‌های ما از جهان، نحوه درک و شیوه مفهوم‌سازی باشد؛ از این رو مطالعه زبان را مطالعه الگوهای مفهوم‌سازی می‌داند (قائم‌نیا، ۱۳۹۰).

باید توجه داشت که برون‌داد پردازش‌های ذهنی در قالب بازنمودها^۳ سازمان‌دهی می‌شوند. زبان در زبان‌شناسی شناختی نظامی نشانه‌ای است که بازنماینده سازوکارهای ذهنی است و به ماهیت ارتباط و چگونگی پردازش زبان در ذهن معطوف است و به

۱. در رویکرد صورت‌گرا به زبان - در دستور زایشی -، دانش ساخت‌ها و قواعد زبان، قلمرو و فرایند ذهنی مستقلی را به خود اختصاص داده است که از حوزه‌های دیگر دانش و فرایندهای ذهنی، متمایز و مستقل است. افزون بر این، سطوح مختلف تحلیل زبان (واج‌شناسی، نحو و معنی‌شناسی) نیز مستقل از یکدیگر هستند (صفوی، ۱۳۹۲، ص ۳۶۴).

۲. زبان‌شناسان شناختی برخلاف زبان‌شناسان زایشی، با فرض پیمانه‌ای بودن ذهن مخالف هستند (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۲۴). قائلان به پیمانه‌ای بودن ذهن، هر کدام از توانمندی‌های ذهن را که عملکردشان مبتنی بر سازگاری و در راستای حل مسائل تکرارشونده است، مستقل از توانمندی‌های دیگر ذهن می‌دانند (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۲۴).

۳. بازنمودها سازوکاری نشانه‌ای دارند و اساساً این درک ماهیت و عملکرد نشانه است که امکان درک مفهوم بازنمود را فراهم می‌کند. بر همین اساس است که زبان‌شناس شناختی، زبان را به مثابه نظامی نشانه‌ای معرفی می‌کند (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۲۳).

ویژگی‌هایی از ذهن توجه می‌کند که به زبان شکل کنونی‌اش را داده است (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۱۷). بنابراین زبان‌شناسی شناختی عملکرد ذهن را با توجه به بازمودها تبیین می‌کند و به زبان به مثابه نظامی نشانه‌ای توجه می‌نماید؛ زیرا اساساً عملکرد ذهن بر اساس بازمودها که سازکاری نشانه‌ای دارند، تبیین می‌شود (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۲۳).

درمجموع ویژگی‌های رویکرد شناختی به زبان عبارت‌اند از:

۱. ذهن به مثابه ابزاری بازنمودی و پردازشگر: بازنمود نشانه‌ای است که چیزی

را بازمی‌نمایند یا بر آن دلالت می‌کند و ازاین‌رو بازنمود، همچون نشانه، جایگزین چیزی در نبود آن است. به عبارت بهتر، بازنمود، طبقه خاصی از نشانه است که در روان‌شناسی و مباحث شناخت و ادراک، به آن توجه می‌شود. ارتباط بازنمودی در رویکرد شناختی به زبان، ارتباط میان ذهن، زبان و جهان خارج را توضیح می‌دهد و از آنجا که بازنمود و نشانه سازوکار مشابهی دارند، خاصیت بازنمودی ذهن سبب شده است که زبان‌شناسی شناختی در زمره رویکردهای نشانه‌شناختی به زبان قرار گیرند.

۲. مردود دانستن بسیاری از گونه‌های رفتارگرایی زبانی: رفتارگرایی رویکرد

غالب دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی در مطالعه ذهن و زبان است که مبتنی بر روی‌گردانی از توجه به وضعیت ذهنی به مثابه امری درونی و غیر قابل مطالعه علمی است. اما اندیشه‌های نوام چامسکی که ناظر بر غیرممکن بودن توصیف رفتار زبانی بدون باور به وجود سازوکارهای ذهنی است، شناخت‌گرایان را به خود سازوکارهای ذهنی و جست‌وجوی روشی برای تشخیص و صورت‌بندی آنها متوجه کرد.

۳. اتکا به شواهد تجربی: رویکرد شناختی به زبان را می‌توان ادامه سنت تجربه‌گرا دانست.

۴. تأکید بر همسازی بین معانی زبانی سازوکارهای ذهنی: فرض وجود

وضعیت‌ها و فرایندهای ذهنی بستری برای ایجاد نظریه‌های معنایی جدیدی شد که بر رابطه بین عبارات زبانی و سازوکارهای ذهنی تأکید داشتند.





شناخت‌گرایان با تکیه بر نظریه‌های پردازشی و بازمودی ذهن به دنبال ماهیت

سازوکارهای ذهنی بودند (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۱۸).

آنچه زبان‌شناسی شناختی را از دیگر رویکردهای ذهنی به مطالعه زبان متمایز می‌کند، یک اصل بنیادی و چهار اصل جانبی آن است. آن اصل مهم این است که زبان چیزی جز معنی نیست. زبان‌شناسی شناختی بر مطالعه معنی تأکید دارد، برخلاف دیدگاه زایشی که تعریفی صوری از زبان به دست می‌دهد و آن را مجموعه‌ای از قواعد و ساخت‌های نحوی می‌داند. اما زبان‌شناسی شناختی تنها دیدگاهی نیست که به مطالعه معنی می‌پردازد و از این‌رو وجوه تمایزی لازم است تا به معناشناسی شناختی به مثابه حوزه مستقلی تعین ببخشد. بنابراین چهار اصل جانبی مورد اشاره که همگی به نوعی نحوه مطالعه معنی در زبان‌شناسی شناختی را تعیین می‌کنند، مورد توجه قرار می‌گیرند. اصل جانبی اول اینکه معنی در زبان منظری است و معنای زبانی چیزی ثابت و از قبل تعیین شده نیست، بلکه منظری است که جهان را از آن دریچه می‌بینیم. اصل جانبی دوم اینکه معنای زبانی، پویا و انعطاف‌پذیر است. اصل سوم ناظر بر این واقعیت است که معنای زبان، مستقل از قوای ذهنی دیگر و حوزه‌های شناختی ما نیست. اصل چهارم اینکه معنای زبانی بر اساس کاربرد عینی و تجربه به دست می‌آید. درواقع زبان‌شناسی شناختی بر اساس کارکرد زبان بنا نهاده شده است (راسخ‌مهند، ۱۳۸۶، ص ۱۸۳-۱۸۷).

زبان‌شناسی شناختی سه رویکرد اصلی دارد: ۱. رویکرد تجربی که بر این ادعا استوار است که روش تجربی باید مبنای تحلیل‌های زبانی قرار گیرد، نه صورت‌بندی قواعد منطقی و تعاریف عینی بر اساس بررسی‌های نظری. ۲. رویکرد معطوف به چشمگیری که نحوه گزینش و نظم و ترتیب اطلاعات در تعبیرهای زبانی را تبیین می‌کند و مدعی است ما به رخدادهای محیط اطرافمان حساسیت و ارزیابی‌های متفاوتی داریم و بر اساس اهمیت، آنها را در دسته‌های گوناگونی قرار می‌دهیم. نحوه گزینش و نظم و ترتیب دادن اطلاعات با توجه به درجه اهمیت عناصر صورت می‌گیرد و عناصر مهم از لحاظ دستوری، در جایگاه خاصی قرار می‌گیرد. این فرایند شناختی بر

جنبه‌های مختلف تفکر، از جمله فراگیری،^۱ پردازش و درک زبان حاکم است. در واقع اهمیت و چشمگیری عناصر در ارتباط با ساختار تعابیر زبانی است. این اهمیت و چشمگیری، نه فقط در گزینش گزاره و نهاد و غیره تأثیر دارد، بلکه در بسیاری از امور دیگر هم نقش ایفا می‌کند. ۳. رویکرد معطوف به توجه بر این فرض شکل گرفته است که تعابیرهای زبانی تعیین می‌کنند که کدام یک از عناصر موقعیت توجه ما را بیشتر جلب کرده است و از این رو روشن می‌سازد که چرا بخشی خاص در جمله ذکر شده و بخش‌هایی دیگر ذکر نشده است.

البته رویکرد چهارمی با عنوان دستور زبان شناختی نیز اخیراً توسط لنگ‌اگر بسط داده شده که مطابق آن، زبان بعدی از شناخت است و ساختار دستوری زبان را نمی‌توان مستقل از ملاحظات معنایی فهمید. دستور زبان به طور مستقل، معنادار نیست؛ زیرا ساختار دستور زبان متأثر از مفاهیم ذهنی است. این نظریه مبتنی بر پذیرش سه اصل است: ۱. زبان دستگاهی مستقل از علایق شناختی نیست. ۲. دستور زبان مستقل از ساختار زبان، واژگان و معناشناسی نیست. ۳. معنا با منطق صوری – که مبتنی بر شرایط صدق است – توصیف‌پذیر نیست (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰، صص ۴۸-۵۱).

۴. مهم‌ترین موضوعات مورد توجه در زبان‌شناسی شناختی

❖ شناخت بدنمند

❖ آمیختگی مفهومی

❖ چندمعنایی

❖ استعاره

❖ مقوله‌بندی

❖ پیکر و زمینه

۱. شناسایی مراجع مشترک برای حصول درک مشترک اهمیت زیادی دارد و درک مشترک برای فراگیری زبان، حیاتی است و به همین جهت، زبان‌شناس شناختی فراگیری زبان را به واسطه مواجهه با داده‌های واقعی می‌داند.





❖ همگانی‌های مفهومی

❖ رابطه بین زبان و تفکر

❖ اصول نقشی ساختار زبان

❖ فصل مشترک نحو و معنا

❖ زمینه تجربی و کاربردشناختی زبان

اما در مجموع، دغدغه محوری و اصلی زبان‌شناسی شناختی که حجم گسترده‌ای از مطالعات زبان‌شناسان شناختی را به خود اختصاص داده است، معناشناسی شناختی است.

۵. روند تاریخی شکل‌گیری معناشناسی شناختی

در جریان‌های معناشناسی معاصر که به شدت متأثر از دیدگاه‌های سوسور و به طور عمده، در تکمیل دیدگاه‌های او شکل گرفته است، شاهد عبور از فهم ارسطویی و رسیدن به یک فهم فرایندی و انعطاف‌پذیر از معنا و سروکارداشتن با فکر جمعی هستیم. سوسور زبان را نظامی از ارزش‌ها می‌داند، نه مجموعه‌ای از اقلام و اجناس که بر اساس جوهر خودشان تعریف شده باشد. مثال معروف او در این مورد، بازی شطرنج است. در بازی شطرنج، مهره‌ها به صورت جوهری اصالت ندارند؛ برای مثال مهره فیل به اعتبار ارزش فعلی که انجام می‌دهد، ارزش دارد. حال اگر ما به جای مهره فیل یک سنگ یا هر چیز دیگر بگذاریم و توافق کنیم که این سنگ فیل است، در بازی شطرنج هیچ خللی وارد نخواهد شد و این سنگ می‌تواند دقیقاً همان کار فیل را انجام دهد. هر لفظی یک معنایی دارد و لفظ و معنا دو روی یک سکه هستند. هر فردی که زبان را می‌آموزد و از زبان استفاده می‌کند، با زبانی سروکار دارد که از پیش موجود است. بنابراین اگر زبان را شکل گرفته از تقابل الفاظ و معانی بدانیم، وجود ارتباط متناظر بین الفاظ و معانی امری از پیش موجود است که ما کاربران زبان فقط این امر از پیش موجود را می‌آموزیم و تلاش می‌کنیم در مکان خودش به کار گیریم. این یک نگاه ساخت‌گرا به ماهیت زبان بود که در تفکر سوسور وجود داشت. یلمسلو افزون بر تغییر تقابل لفظ و معنا به تقابل تعبیر (نحوه گفتن) و محتوا (نحوه بیان)، مانند سوسور برای

تعبیر و محتوا، جوهر و صورتی قائل شد. او مدعی شد که در مقوله ارتباط همیشه دنبال یک محتوا هستیم و در ادامه، راهی برای تعبیر آن محتوا می‌جوئیم. نتیجه اندیشه‌های یلمسلئو دو تحول اساسی در معناشناسی بود که در نهایت منتهی به خروج معناشناسی از دیدگاه سوسوری شد: ۱. سوسور امور زبانی را از پیش موجود می‌دانست که توسط کاربران آموخته می‌شود. او بر مطالعه هم‌زمانی زبان تأکید کرد و زمان را از این نوع مطالعات حذف نمود. اما یلمسلئو خلاقیت کاربران زبان در زبان را پیش کشید که نشان از تحول‌پذیری زبان بود. معنا برخلاف ادعای سوسور امری پیشینی نیست، بلکه در کاربردها ساخته می‌شود. ۲. یلمسلئو ساخته‌شدن معنا و قرار گرفتن لفظی برابر آن را فرایندی و زمانبر می‌داند، نه قراردادی، و اساساً مطالعه معنا، مطالعه یک فرایند، و زمانبر است، نه بیرون از زمان. معناشناسی مطالعه معنایی از پیش تعیین شده نیست، بلکه مطالعه شرایط تولید و دریافت معنا در بیان است. به همین دلیل هم بازسازی معانی ممکن نیست؛ زیرا بازسازی معانی زمانی ممکن است که معانی، اموری سخت باشند، در صورتی که معانی اموری نرم و انعطاف‌پذیرند که طی یک فرایند زمانبر شکل می‌گیرند. در ادامه، زبان‌شناسان مکتب پاریس در پی تلفیق مطالعات در زمانی و هم‌زمانی زبان شدند. هومبولت، مؤسس مکتب هومبولت، مدعی شد تفاوت‌های موجود میان زبان‌های مختلف ناشی از تاریخ و فرایندهای تاریخی است که زبان، مستقل از آنها نیست و هر زبانی حاصل گذشته خویش است. گفتار و سخن هر ملتی روح آن ملت است و روح هر ملتی گفتار و سخن آن ملت است. هر زبانی صورتی درونی دارد که تاریخی است و تجربه‌های یک ملت را مقوله‌بندی می‌کند و نظم می‌بخشد. مکتب بن یا زبان‌شناسی قومی که ادامه‌دهنده مکتب هومبولت بود، بر این نکته تأکید کرد که کاربران زبان‌های مختلف، واژه‌ها را در فضاهای متفاوتی به کار می‌برند و از این رو معانی یکسانی ندارند. بنابراین امکان مطالعه زبان فارغ از مطالعه زندگی کاربران آن وجود ندارد. معنا دو طرف ارتباطی دارد: حس شنونده و ساختار کلی زبان. اولی، دریافتی فردی و حسی است که به شنونده هنگام شنیدن یک واژه دست می‌دهد و موضوع روان‌شناسی است و دومی، ناظر به جایگاه معنا در نظام صورت درونی زبان و





موضوع معناشناسی است. بنابراین موضوع معناشناسی جایگاه معنا در نظام زبان است، نه یک سلسله امور ذهنی و فردی. جایگاه صورت درونی زبان روح یا ناخودآگاه جمعی است. هر فردی دو ذهن دارد: ذهن فردی که حوزه دریافت حسی است و ذهن جمعی یا زبانی. با توسعه ذهن زبانی اصطلاح جهان‌بینی زبانی در مکتب بن مطرح شد که مطابق آن دنیای هر ملتی ویژه آن ملت و حاصل تجربه زیسته آن است. رابطه ذهن جمعی یا زبانی و معنای زبانی بر مبنای همین جهان‌بینی زبانی شکل می‌گیرد. جهان‌بینی زبانی مبنای اساس نظام زبانی و مقوله‌بندی و درنهایت ذهن زبانی و صورت درونی زبان است؛ اما گریماس از مکتب پاریس، اعلام کرد محتوا و بیان (اظهار) از هم جدایی ناپذیرند. بیان در دل خود فرایند آشکارسازی است و معنا چیزی جز دریافت شونده از همین فرایند نیست. بنابراین بار اصلی معنا روی بیان است، نه محتوا. درواقع ما با محتوایی سروکار داریم که در فرایندی بیانی آشکار می‌شود. گریس متوجه شد درنهایت این فرد است که معنا را درک می‌کند و از این رو حذف فرد از مطالعه معنا درست نیست. به عبارت دیگر، ذهن جمعی در ذهن فردی تحقق پیدا می‌کند. بنابراین در مکتب پاریس، مطالعه مفهوم بیان، مطالعه بیان‌کننده و شونده نیز است و معنا اساساً در ارتباط بیان‌کننده و شونده (فرستنده و گیرنده) ساخته می‌شود. این ارتباط، هم بنیاد فهم است و هم بنیاد معنا. در فضای انگلوساکسون که علاقه‌ای به تئوری‌های ایدئالیستی و صورت‌های ذهنی نداشتند، رویکردهای اجتماعی یا فرهنگی، شناختی، تفسیری،^۱ زایشی و اخیراً تلاش‌هایی برای دستیابی به یک معناشناسی جهانی که صورت جهانی معنا را جستجو می‌کند، در حال انجام است (برای مطالعه بیشتر این روند تاریخی، نک: پاکچی، ۱۳۸۷).

رویکرد شناختی به معناشناسی، رویکردی است که هم اکنون به مثابه معناشناسی استاندارد معناشناسان آمریکایی مطرح است. آنها دریافته‌اند که برای مواجهه بسنده با

۱. رویکرد تفسیری به معناشناسی که چالش وضوح و ابهام در معنا را مطرح می‌کند، در آمریکا به وجود آمد و مدعی است که معنا همواره با ابهام همراه است و ابهام‌های معنایی باید در دستور کار مطالعات معناشناختی قرار گیرند. معناشناسان تفسیری مؤلفه‌هایی معنایی را مطرح کردند که مطابق آن، معنا به اتم‌هایش تجزیه شد.



مسائلی، مانند چندمعنایی واژه‌ها، استعاره و مجاز، ماهیت مفاهیم و غیره، دیگر نمی‌توانند به دستاوردهای علوم، چون عصب‌شناسی، روان‌شناسی و علم رایانه و ... بی‌تفاوت باشند. بنابراین در معناشناسی بر روش علمی تأکید کردند.

در اوایل قرن بیستم، رفتارگرایی به منزله رویکردی که جنبه‌های درون‌نگرانه ذهنی معنا را نادیده می‌گرفت و تنها بر داده‌های قابل مشاهده در ساخت و ارائه نظریه‌های علمی تأکید می‌ورزید، بر معناشناسی آمریکا چیره شد؛ اما چامسکی برابر این موج رفتارگرایی ایستاد. او با عبور از رویکردهای اثبات‌گرایانه به معنا که در ساخت و ارائه نظریه‌های علمی بر داده‌های قابل مشاهده و عینی تأکید داشتند، پای مسائل ذهنی را به مطالعات زبان‌شناسی باز کرد و بازگشت به ذهن و عوامل ذهنی در باب معنا را رقم زد و تحلیل‌های صوری و نحوی در نحو‌زایشی، پایه‌های معناشناسی زایشی را پی‌ریزی کرد؛ هرچند این تحلیل‌ها در معناشناسی خیلی هم کارآمد نبود. در نیمه دوم قرن بیستم، معناشناسی صوری از تکنیک‌های تحلیل منطقی برای تحلیل معنا بهره برد و معنای عبارات زبانی را به جهان خارج پیوند زد و به رویکردی ارجاعی و واقع‌گرایانه^۱ در معنای عبارات زبان‌های طبیعی تأکید کرد و از این‌رو معنای عبارات زبانی را از نحوه درک کاربران زبان از آن عبارات جدا کرد (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۹، صص ۱۵-۱۸).

معناشناسی شناختی در دل معناشناسی زایشی و برابر معناشناسی چامسکیایی و نگرش‌های صورت‌گرا به زبان رشد کرد. این نوع معناشناسی منسجم‌ترین و کارآمدترین نظریه در میان معناشناسی‌های واژگانی است و با وجود اینکه، زبان را ناظر به مفاهیم موجود در ذهن می‌داند، مدعی است که مفاهیم موجود در ذهن منعکس‌کننده تجربه‌های زندگی هستند. در واقع معناشناسی شناختی از یک سو، در واکنشی به جهان‌بینی عینیت‌گرای سنت آنگولایی آمریکایی و معناشناسی واقع‌گرایانه آن و معناشناسی صوری - به‌خصوص معناشناسی مشروط به صدق که در زبان‌شناسی

۱. معناشناسی واقع‌گرا (معناشناسی مصداقی و نگرشی) معنای عبارات زبانی را به مثابه چیزی در جهان خارج از زبان در نظر می‌گیرد و از این‌رو معنای یک عبارت، مستقل از چگونگی درک آن توسط کاربران زبان است.



صورت گرا به وجود آمده بود - و نواقص آن - از جمله محدود بودن به معانی صریح و نادیده گرفتن معانی ضمنی، استعاری و ... - است و از سوی دیگر، در مقابل رویکردهای ذهن گرایانه شکل گرفت، و همین امر گویای برخی از مهم ترین ویژگی های آن است که در ادامه، به آن توجه شده است.

۶. ماهیت معناشناسی شناختی

ملاحظه شد که ما در معناشناسی شناختی شاهد فاصله گرفتن از نگرش صورت گرا به زبان هستیم که دانش ساخت ها و قواعد زبان را مربوط به حوزه مستقلی نسبت به دیگر فرایندهای ذهنی می داند و به استقلال نحو، واج شناسی و معناشناسی قائل است. این فاصله گیری با نزدیک شدن به نگرش نقش گراست که در مقابل نگرش صورت گراست. معناشناسی شناختی دارای مشخصه هایی است که آن را از دیگر معناشناسی ها متمایز می کند. در یک جمع بندی می توان اصلی ترین مشخصه های آن را این گونه فهرست کرد: ۱. ساخت معنایی مفهوم سازی است (مفهوم سازی بودن معنا)^۱ و ساختار معنایی ساختار مفهومی است. ۲. ساختار مفهومی بدنمند است. ۳. بازنمایی معنایی دایره المعارفی است (غیرمستقل و دایره المعارفی بودن معنا). ۴. معنا کاربردی و تجربی است. ۵. معنا چشم اندازی است. ۶. معنا پویا و انعطاف پذیر است (قائم نی، ۱۴۰۰، ص ۵۲؛ نصرتی و رکعی، ۱۳۹۹، ص ۴۴). بسیاری از این مشخصه ها ریشه در این دارد که در این نوع معناشناسی، برخلاف دیدگاه چامسکیایی، بر پیوند دانش زبانی با اندیشه و شناخت (فرایندهای ذهنی دیگر) تأکید می شود و رفتار زبانی به منزله بخشی از استعداد شناختی عام آدمی (استعداد تحلیل، استدلال و یادگیری) معرفی می شود. مردود دانستن تمایز سوسوری میان زبان شناسی در زمانی و زبان شناسی هم زمانی، توجه به معانی ضمنی، استعاری و مجازی کنار معانی صریح واژه ها و ابتدای معنی بر ساخت های مفهومی

۱. برای معناشناس شناختی هر آنچه طرح واره ای باشد و ماهیت مفهومی داشته باشد، معنادار است، اعم از واژه ها، سازه ها و مقوله های دستوری و حتی تکواژها (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۹، ص ۲۸).

قراردادی نیز از دیگر مبانی تعیین‌کننده مشخصه‌ای معناشناسی شناختی هستند که می‌توان به آنها اشاره کرد.

توضیح اینکه معناشناسان شناختی معنا را مربوط به ساختار ذهنی و شناختی (مفهوم‌سازی) می‌دانند، نه جهان خارج و از آنجا که این ساختار خود را در زبان نمایان می‌کند، معنای زبانی را در سازمان و محتوای مفهومی موجود در زبان جست‌وجو می‌کند. آنها مدعی هستند که تجربه‌ها در ذهن به صورت مفاهیم قراردادی ذخیره می‌شوند که بازنمایاننده آنهاست و زبان ناظر به همین مفاهیم موجود در ذهن است و ساختارهای معنایی - مانند حوزه‌های شناختی دیگر - در اصل بازنمایاننده مقولات ذهنی‌ای هستند که از طریق تجربه به دست آمده‌اند. تجربه‌های ما از طریق طرح‌واره‌های تصویری^۱ مفاهیم معنادار و ساختارهای مفهومی انتزاعی‌تر را تولید می‌کند؛ برای مثال طرح‌واره تصویری از طریق فرافکنی استعاری، امکان فرافکنده‌شدن به قلمروهای انتزاعی‌تر را می‌یابد. فرافکنی استعاری، ساختاری معنادار از تجربه است که به مفاهیمی ملموس، چون طرح‌واره‌های تصویری، امکان زمینه‌سازی برای ظهور مفاهیم انتزاعی‌تر را می‌دهد (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۹، صص ۲۴-۲۶). بنابراین معناشناسی شناختی رابطه میان تجربه، نظام مفهومی و ساختار معنایی‌ای را که در زبان رمزگذاری شده است، مورد توجه قرار می‌دهد. این رابطه دایره‌المعارفی بودن ساختار معنایی را که نتیجه پیوند معنا با باورها و رفتارهای فرهنگی است، آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که عبارات و واژه‌های هر فرهنگ، چگونه هسته مرکزی مجموعه‌ای از ارزش‌های خاص آن فرهنگ را در بر دارند. بنابراین می‌توان گفت واژه‌ها مسیرهایی به سوی قلمروهای مفهومی، و دسترسی ما به معانی دایره‌المعارفی هستند. این نوع ارتباط معنای یک واژه با دانش دایره‌المعارفی بافتی که واژه در آن به کار رفته است، برای معناشناس شناختی امری کاملاً بدیهی است. بنابراین معناشناس شناختی که زبان را نهفته در ذهن، و مطالعه آن را توصیف وضعیت ذهنی می‌داند، در معناشناسی خود در جست‌وجوی ساختار مفهومی یا بازنمود





دانش در ذهن و چگونگی مفهوم‌سازی (شکل‌گیری معنا)^۱ است و برای تحقق آن، به مطالعه صورت ساخت‌های زبانی با هدف تبیین عملکرد سازوکارهای ذهن می‌پردازد. او الگوهای زبانی‌ای را بررسی می‌کند که مربوط به الگوهای ساختار مفهومی هستند تا بتواند از مطالعه زبان برای فهم چگونگی عملکرد نظام مفهومی بهره‌برد. برخی از مهم‌ترین نکاتی که معناشناس شناختی پیش‌روی ما قرار می‌دهند، عبارت‌اند از:

۱. پیش‌نمونی
۲. شبکه‌های مفهومی
۳. استعاره و مجاز مفهومی
۴. طرح‌واره تصویری
۵. فضاهاى ذهنی
۶. الگوهای شناختی آرمانی
۷. بدنمندی
۸. مقوله‌بندی
- □

نتیجه‌گیری

مطابق بررسی انجام‌شده، معناشناسی شناختی از یک سو، در واکنشی به جهان‌بینی عینیت‌گرای سنت آنگولایی آمریکایی و معناشناسی واقع‌گرایانه آن و معناشناسی صوری - به‌خصوص معناشناسی مشروط به صدق که در زبان‌شناسی صورت‌گرا به وجود آمده بود - و نواقص آن، از جمله محدودبودن به معانی صریح و نادیده گرفتن معانی ضمنی، استعاره‌ای و ... - و از سوی دیگر، در مقابل رویکردهای ذهن‌گرایانه شکل

۱. معنا امری فرایندی است؛ زیرا مفهوم‌سازی که همان معناسازی است، یک فرایند است و چون ساختار مفهومی در ساختار زبانی بازتاب شده است، ساختار زبانی فرایند ساختاربندی مفهومی را بازتاب می‌کند (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۹، ص ۳۳).

گرفته است. این نوع معناشناسی در دل معناشناسی زایشی و برابر معناشناسی چامسکیایی و نگرش‌های صورت‌گرا به زبان رشد کرده است و به مثابهٔ منسجم‌ترین و کارآمدترین نظریه در میان معناشناسی‌های واژگانی مدعی است که زبان نهفته در ذهن است و از این رو مطالعهٔ آن نیز توصیف وضعیت ذهنی است. معناشناس شناختی در جست‌وجوی ساختار مفهومی یا بازنمود دانش در ذهن و چگونگی مفهوم‌سازی (شکل‌گیری معنا) است و برای تحقق آن به مطالعهٔ صورت ساخت‌های زبانی با هدف تبیین عملکرد سازوکارهای ذهن می‌پردازد. او الگوهای زبانی‌ای را بررسی می‌کند که مربوط به الگوهای ساختار مفهومی است تا بتواند از مطالعهٔ زبان برای فهم چگونگی عملکرد نظام مفهومی بهره‌برد.



فهرست منابع

- آر. تیلور، جان؛ لیتل مور، جانت. (۱۳۹۶). راهنمای زبان‌شناسی شناختی (مترجمان: وجیهه فرشی و نجمه فرشی). تهران: نشر نویسه پارسى.
- آنتوویچ، میهایلو. (۱۳۹۵). جایگاه معنی‌شناسی در علوم شناختی معاصر (مترجمان: احسان دوانی و عاطفه کامران‌زاده). فصلنامه زبان‌کاوی کاربردی، ۱(۲)، صص ۹۵-۱۰۹.
- افراشی، آزیتا. (۱۳۹۵). مبانی معناشناسی شناختی (چاپ اول). تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۷). آشنایی با مکاتب معناشناسی معاصر. فصلنامه مطالعات فرهنگ - ارتباطات (نامه پژوهش فرهنگی سابق)، ۹(۳)، صص ۸۹-۱۱۹.
- روشن، بلقیس؛ اردبیلی، لیلا. (۱۳۹۹). مقدمه‌ای بر معناشناسی شناختی (چاپ سوم). تهران: نشر علم.
- راسخ‌مهند، محمد. (۱۳۸۶). اصول و مفاهیم بنیادی زبان‌شناسی شناختی. دو ماهنامه بخارا، ۶۳، صص ۱۷۲-۱۹۱.
- شفیعی، فاطمه؛ حبیب‌الله قاسم‌زاده. (۱۳۹۷). بحثی درباره بازنمایی و جسم‌آگینی در روان‌شناسی شناختی و شناخت پژوهی. دو ماهنامه علمی - پژوهشی روان‌شناسی و روانپزشکی شناخت، ۵(۱)، صص ۷۷-۹۵.
- صفوی، کوروش. (۱۳۹۲). درآمدی بر معنی‌شناسی (چاپ پنجم). تهران: سوره مهر.
- صفوی، کوروش. (۱۳۹۹). نگاهی به تاریخ معناشناسی (چاپ اول). تهران: نشر علم.
- قائم‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۰). معناشناسی شناختی قرآن (چاپ اول). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قائم‌نیا، علیرضا. (۱۴۰۰). معناشناسی شناختی قرآن (چاپ سوم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



نظرسال

سال سی‌ام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

گلفام، ارسلان؛ یوسفی راد، فاطمه. (۱۳۸۱). زبان‌شناسی شناختی و استعاره. تازه‌های علوم شناختی، ۴(۳)، صص ۵۹-۶۴.

نصرتی، شعبان؛ رکعی، محمد. (۱۳۹۹). معناشناسی شناختی در کاربست متون وحیانی (چاپ اول). اصفهان: نشر معارف اهل بیت الطاهرین علیهم‌السلام.

Duignan, B. (2017). Cognition, thought process. In *Encyclopedia Britannica*.

Eddy, M. D. (2016). The Cognitive Unity of Calvinist Pedagogy in Enlightenment Scotland. In *Reformed Churches Working Unity in Diversity: Global Historical, Theological and Ethical Perspectives* (Ábrahám Kovács, Ed., pp. 46-60). Budapest: L'Harmattan

Friedenberg, J. D, & Silverman, G. W. (2016). *Cognitive Science: An introduction to the study of mind*. SAGE Publications.

Matlin, M. (2009). *Cognition*. Wiley-Blackwell.

McNerney S. (2011). A brief guide to embodied cognition: Why you are not your brain? Scientific American [Guest Blog .]Retrieved 2011, Nov. 4, from <https://blogs.scientificamerican.com/guest-blog>

Miller, G. A. (2003). The cognitive revolution: a historical perspective. *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 7, No.3, pp. 141-144.

Neisser, U. (1967). *Cognitive Psychology*. Classic Edition published 2014 by Psychology Press.

Von Eckardt, B. (1996). *What is cognitive science?* Princeton, MA: MIT Press.



References

- Afrashi, A. (2016). *Fundamentals of cognitive semantics* (1st ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Antović, M. (2016). The place of semantics in contemporary cognitive sciences (E. Davani & A. Kamranzadeh, Trans.). *Applied Linguistics Quarterly*, 1(2), pp. 95–109. [In Persian]
- Duignan, B. (2017). Cognition, thought process. In *Encyclopedia Britannica*.
- Eddy, M. D. (2016). The cognitive unity of Calvinist pedagogy in Enlightenment Scotland. In Á. Kovács (Ed.), *Reformed churches working unity in diversity: Global historical, theological and ethical perspectives* (pp. 46–60). Budapest: L'Harmattan.
- Friedenberg, J. D., & Silverman, G. W. (2016). *Cognitive science: An introduction to the study of mind*. SAGE Publications.
- Golpham, A., & Yousefirad, F. (2002). Cognitive linguistics and metaphor. *New Findings in Cognitive Sciences*, 4(3), pp. 59–64. [In Persian]
- Matlin, M. (2009). *Cognition*. Wiley-Blackwell.
- McNerney, S. (2011, November 4). A brief guide to embodied cognition: Why you are not your brain? *Scientific American (Guest Blog)*. Retrieved from <https://blogs.scientificamerican.com/guest-blog>
- Miller, G. A. (2003). The cognitive revolution: A historical perspective. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(3), pp. 141–144.
- Neisser, U. (1967). *Cognitive psychology*. Classic edition published 2014 by Psychology Press.
- Nosrati, Sh., & Rokai, M. (2020). Cognitive semantics in the application of revelatory texts. *Isfahan: Nashr-e Ma'aref Ahl al-Bayt al-Taherin*. [In Persian]
- Pakatchi, A. (2008). An introduction to contemporary semantic schools. *Cultural Studies and Communication Quarterly (formerly Research Letter of Cultural Studies)*, 9(3), pp. 89–119. [In Persian]

- Qaemini, A. (2011). *Cognitive semantics of the Qur'an* (1rd ed.). Tehran: Organization for the Publication of the Research Institute of Culture and Islamic Thought. [In Persian]
- Qaemini, A. (2021). *Cognitive semantics of the Qur'an* (3rd ed.). Tehran: Organization for the Publication of the Research Institute of Culture and Islamic Thought. [In Persian]
- Rasekh-Mohand, M. (2007). Principles and fundamental concepts of cognitive linguistics. *Bukhara Bimonthly*, pp. 63, 172–191. [In Persian]
- Roshan, B., & Ardabili, L. (2020). *An introduction to cognitive semantics* (3rd ed.). Tehran: Nashr-e Elm. [In Persian]
- Safavi, K. (2013). *Introduction to semantics* (5th ed.). Tehran: Sureh-ye Mehr. [In Persian]
- Safavi, K. (2020). *A look at the history of semantics* (1st ed.). Tehran: Nashr-e Elm. [In Persian]
- Shafiei, F., & Ghasemzadeh, H. (2018). A discussion on representation and embodiment in cognitive psychology and cognitive studies. *Scientific-Research Bimonthly of Psychology and Psychiatry*, 5(1), pp. 77–95. [In Persian]
- Taylor, J., & Littlemore, J. (2017). *A guide to cognitive linguistics* (V. Farshi & N. Farshi, Trans.). Tehran: Nashr-e Noyeseye Parsi. [In Persian]
- Von Eckardt, B. (1996). *What is cognitive science?* Princeton, MA: MIT Press.



Examining the Applicability of the Hermeneutics of Suspicion in Understanding Quranic Verses on Women¹

Zahra Zanganeh¹ 

Fatemeh Tofighi² 

Mohammad Haghani Fazl³ 



1. PhD Candidate, Department of Religious Studies, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author).

Email: zahra.zng255@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Religious Studies, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

Email: f.tofighi@urd.ac.ir

3. Postdoctoral Researcher, Department of Quranic Studies, University of Paderborn, Germany.

Email: mohammad.haghani.fazl@upd.de

Abstract

The challenges in interpreting Quranic verses related to women—particularly concerning justice in the modern era—have long been a subject of debate among scholars and exegetes. This article explores whether the hermeneutics of suspicion can serve as a tool for resolving existing interpretive conflicts and opening new pathways for reinterpreting these verses. To examine this question, the study first reviews the application of the hermeneutics of suspicion in reinterpreting biblical passages related to women, utilizing a comparative theological approach aimed at deepening the understanding of one's own religious tradition. Next, by analyzing the similarities and differences among various Quranic exegetical methods, the study

1. Citation of this article: Zanganeh, Z.; Tofighi, F.; Haghani Fazl, M. (2025). Examining the Applicability of the Hermeneutics of Suspicion in Understanding Quranic Verses on Women. *Journal of Naqd va Nazar*, 30(117), pp. 180-217. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70585.2192>.

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

 **Received:** 2024/12/23 • **Revised:** 2025/02/09 • **Accepted:** 2025/02/13 • **Online Publication:** 2025/03/29

© The Authors



evaluates the potential of applying the hermeneutics of suspicion to generate new interpretive solutions. The findings indicate that this approach can effectively address the challenges in interpreting Quranic verses on women and justice. By emphasizing the critique of presuppositions, the multilayered meanings of the text, the influence of power dynamics on interpretations, and its parallels with certain Islamic exegetical mechanisms—such as the principles of muhkam and mutashabih, naskh, and asbab al-nuzul—the hermeneutics of suspicion can provide a valuable framework for rethinking and developing alternative readings of Quranic verses concerning women and justice.

Keywords

Hermeneutics of Suspicion, Interpretation of Quranic Verses on Women, Feminist Exegesis, Paul Ricoeur, Elisabeth Schüssler Fiorenza.



بررسی امکان کاربست هرمنوتیک تردید در فهم

آیات مربوط به زنان^۱

محمد حقانی فضل^۳ 

فاطمه توفیقی^۲ 

زهرآ زنگنه^۱ 

۱. دانشجوی دکتری، گروه دین‌پژوهی، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Email: zahra.zng255@gmail.com

۲. استادیار، گروه دین‌پژوهی، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: f.tofighi@urd.ac.ir

۳. پژوهشگر پساکتری، گروه مطالعات قرآنی، دانشگاه پادربورن، آلمان.

Email: mohammad.haghani.fazl@upd.de



چکیده



نظر

سال سی‌ام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

چالش‌های موجود در تفسیر آیات مرتبط با زنان، به‌ویژه در زمینه عدالت در دوره مدرن، همواره از مسائل پژوهشگران و مفسران دینی بوده است. این مقاله به بررسی این مسئله می‌پردازد که آیا هرمنوتیک تردید می‌تواند به مثابه ابزاری برای حل تعارضات موجود در تفسیر این آیات، و ایجاد راه‌های جدید برای بازخوانی آنها استفاده شود. برای بررسی این مسئله، نخست با استفاده از رویکرد الهیات تطبیقی، و با هدف فهم عمیق‌تر دین خود، تجربه بهره‌مندی از هرمنوتیک تردید در بازخوانی آیات مربوط به مسائل زنان در کتاب مقدس مرور شد و سپس با تحلیل شباهت‌ها و تفاوت‌های برخی شیوه‌های تفسیری قرآن، امکان استفاده از هرمنوتیک تردید و ایجاد راه‌حل‌های جدید بررسی گردید. نتایج نشان می‌دهند که هرمنوتیک تردید به

۱. **استناد به این مقاله:** زنگنه، زهرآ؛ توفیقی، فاطمه؛ حقانی فضل، محمد. (۱۴۰۴). بررسی امکان کاربست هرمنوتیک تردید در فهم آیات مربوط به زنان، نقد و نظر، ۳۰(۱۱۷)، صص ۱۸۰-۲۱۷.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70585.2192>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© The Authors



دلایل مختلف می‌تواند در حل چالش‌های تفسیر آیات زنان و عدالت مؤثر واقع شود. این روش با تأکید بر نقد پیش‌فرض‌ها، لایه‌های معنایی پرشمار متن، تأثیر روابط قدرت بر تفاسیر و نیز شباهت‌هایی که با برخی سازوکارهای تفسیری اسلامی – مانند قاعده محکم و متشابه، نسخ، اسباب نزول – دارد، می‌تواند ابزاری مؤثر برای بازاندیشی و ایجاد مسیرهای جدید در تفسیر آیات مرتبط با زنان و عدالت باشد.

کلیدواژه‌ها

هرمنوتیک تردید، تفسیر آیات زنان، تفاسیر زنانه‌نگر، پل ریکور، الیزابت شوسلر فیورنزا.



متون مقدس در عصر مدرن، با چالش‌های مختلفی مواجه بوده‌اند؛ از اولین تعارض‌های ادعایی بین علم و دین تا تعارض‌های ناشی از تحولات فرهنگی، اجتماعی و معرفت‌شناختی. این تعارض‌ها و مباحث گاهی چنان قوت یافته‌اند که سبب طرح پرسش‌هایی دربارهٔ ماهیت، اعتبار و تفسیر متون مقدس شده‌اند. از جملهٔ این چالش‌ها، مسئلهٔ زنان و جایگاه آنها در روایت‌های دینی است. متون مقدسی، همچون کتاب مقدس و قرآن، گاه دربردارندهٔ آموزه‌هایی هستند که دست کم در نگاه نخست، با مفاهیم مدرن برابری جنسیتی در تضاد به نظر می‌رسند. این تنش بین تفاسیر سنتی و اندیشه‌ها و ارزش‌های دوران جدید، بسیاری از باورمندان متدین را واداشته است تا با اتخاذ رویکردی ظریف و انتقادی به هرمنوتیک، به دنبال تطبیق ایمان با درک معاصر از عدالت و برابری باشند (Harrison, 2007, pp. 145-159). این مسائل در ابتدا در فضای مسیحیت – و تا حدی یهودیت – آغاز شد و خود را در شکل تعارض با آیات کتاب مقدس نشان داد. بسیاری معتقد بودند بخش مهمی از سرکوب زنان از سوی نهاد کلیسا به تبع نگاه‌ها به سوی کتاب مقدس و تفاسیر آن، به مثابهٔ اساس کلیسا، نهادینه شده است. می‌توان واکنش‌ها در این زمینه را به سه دسته تقسیم کرد: (۱) گروهی از الهی‌دانان هنگام مواجهه با کتاب مقدس در خصوص مسئلهٔ زنان و جنسیت، به طور عمده، به دفاع از موضع کتاب مقدس می‌پرداختند و ادعا می‌کردند کتاب مقدس وضعی مناسب برای زنان فراهم آورده است. (۲) گروهی دیگر نیز تفاسیر دیگری ارائه کردند که بر برجسته‌سازی وضعیت زنان در متن متمرکز بود و می‌کوشید با تأکید بر وضعیت شاخص یا درخشان برخی زنان در کتاب مقدس نشان دهد متن کتاب مقدس سراسر علیه زنان نیست. (۳) گروه سوم، محتوای اخلاقی کتاب مقدس را مبنا قرار می‌دادند و از ظاهر الفاظ دست می‌کشیدند (توفیقی، ۱۳۹۶). یکی از چالش‌های اصلی گروه سوم این است که چگونه این تفاسیر را با اعتقاد به متن مقدس، به مثابهٔ متنی الهی، کنار هم قرار دهند. گروهی از مفسران فمینیست مسیحی، مدعی شدند می‌توان این احتمال را در نظر داشت که این فقرات از خدا صادر نشده است و برای مؤمنان حجیتی ندارد. گروهی از



فمینیست‌ها، این مدعا را تا بدانجا بسط دادند که اگر چیزی حتی از نظر عرف نیز مردمحورانه یا زن‌ستیزانه به نظر بیاید، حتی در صورت وجود در مجموعه رسمی و کتاب مقدس، کلام الهی نیست و برای مؤمنان حجیت ندارد. در بهترین حالت می‌توان آن را چیزی مربوط به شرایط تاریخی دوران خاص خودش دانست (توفیقی، ۱۳۹۶). در مقابل، گروهی کوشیدند شیوه‌ای از فهم و خوانش را پی‌ریزی کنند که حامیان برابری زنان بتوانند همچنان ایمان خود را به پیام کتاب مقدس حفظ کنند.

این مباحث و تعارض‌ها با فاصله زمانی کوتاهی وارد فضای اسلامی نیز شد؛ از این رو مفسران مسلمان نیز به نحوی ملزم به واکنش به این پرسش‌ها شدند. در پاسخ‌هایی شبه‌سنتی که در آثار کسانی، همچون رشید رضا، علامه طباطبایی و مکارم شیرازی و ... مشهود است، معنای ظاهر قرآن را فرض و مسلم می‌گیرند و مفسران می‌کوشند نشان دهند آنچه از ظاهر آیات فهمیده می‌شود، همان معنا و مقصود مدنظر خداوند بوده است، و آیات چالش‌برانگیز را به شیوه‌ای تبیین یا توجیه کنند. آنها با تبیین‌های کلامی، اجتماعی یا اتکا به داده‌های علمی، تفاوت‌های زن و مرد را توضیح می‌دهند و این تفاوت‌ها را دلیلی معقول بر محتوای به‌ظاهر ناعادلانه آیاتی، مثل ارث، ضرب و ... قلمداد کنند (مهریزی، ۱۳۹۳، ص ۲۵۲). مدرنیست‌های مسلمان نیز در این راه کوشیده‌اند، و طیفی از پاسخ‌های سنتی کمی به‌روزشده تا پاسخ‌هایی که به دنبال ایجاد مبنایی تازه برای تفسیر و فهم قرآن بودند، شکل گرفته است؛ برای مثال پاسخ‌هایی، چون تلاش‌های فضل‌الرحمان و نصر حامد ابوزید که می‌کوشیدند نشان دهند زبان متن لاجرم به امر تاریخی گره خورده است و برای پرکردن این شکاف تاریخی، راهکاری باید جست، یا فمینیست‌های مسلمان - کسانی، چون عزیزه الهبری، امینه ودود، اسما بارلاس و ... - که با تمرکز بر مسئله زنان می‌کوشیدند تفسیری نو و مترقی ارائه دهند، همگی از این دست‌اند.

یکی از راه‌هایی که در سنت مسیحی برای حل این تعارض به کار گرفته شده است، تفسیری است که بر اساس به‌کارگیری هرمنوتیک تردید برای بازفهمی آیات مربوط به زنان، در کتاب مقدس به وجود آمده است؛ برای مثال شوسلر فیورنزا که شاخص‌ترین





فرد در این زمینه است، با تأکید بر اینکه متن و تفاسیر آن خالی از ایدئولوژی و آثار تاریخی و فرهنگی زمان خودشان نیستند، می‌کوشد نشان دهد هنگام فهم متن باید به دقت به لایه‌های مختلف آن توجه کنیم و مفروضات مردسالارانه آنها را به چالش بکشیم.

در این مقاله، با مبنا قرار دادن این اصل از الهیات تطبیقی که مطالعه و مرور تجربه‌ها و مباحث ادیان دیگر برای رسیدن به فهمی بهتر از دین و باورهای خودمان به ما کمک می‌کند و منظرهای جدیدی را به روی ما می‌گشاید (Stosh, 2011. Vol. 1, p. 5)، قصد داریم با مروری بر تجربه‌هایی که پیش‌تر در الهیات مسیحی، هرمنوتیک تردید را برای مواجهه زنانه‌نگر و عدالت‌محور با کتاب مقدس به کار گرفته‌اند، به این پرسش پردازیم که آیا می‌توان هرمنوتیک تردید را به مثابه یک ابزار، در خدمت تفسیر آیات مربوط به زنان در قرآن نیز قرار داد؟ مفسران مسلمان از این روش تا چه حد استفاده کرده‌اند و تا چه حد راه برای چنین کاربستی باز است؟ این پرسش، به‌ویژه با توجه به تفاوت‌های بینادین قرآن با کتاب مقدس اهمیت می‌یابد؛ زیرا یکی از نکات مهم در به کارگیری بینش‌ها و ابزارهای برآمده از الهیات تطبیقی آن است که آن بینش یا ابزار با اصول دینت ما سازگاری داشته باشد.

از جمله مسائلی که ضرورت پرداختن به این پرسش را دوچندان می‌کند، لزوم ارائه پاسخی به تعارض‌های متن با مسائل دنیای مدرن است که افزون بر حل مسئله، همچنان امکان حفظ ایمان به متن مقدس، به مثابه امری الهی را فراهم می‌سازد؛ همچنین نشان دادن ظرفیت‌های متن مقدس درباره برابری و عدالت برای زنان و عبور از تعارض‌های ظاهر آیات با این امر که یکی از مهم‌ترین چالش‌های دین در دنیای معاصر است.

برای پاسخ دادن به این مسائل و پرسش اصلی پژوهش، ابتدا به این پرداخته می‌شود که با توجه به آموزه عدالت الهی، چرا باید و چرا می‌توان از هرمنوتیک تردید بهره برد. سپس کاربست این شیوه تفسیری درباره کتاب مقدس را مرور خواهیم کرد. در بخش پایانی نشان خواهیم داد که جان‌مایه هرمنوتیک تردید امری است که در شیوه تفسیری

مسلمانان پذیرفته شده است و می‌توان این هرمنوتیک را در امتداد شیوه‌های تفسیری مسلمانان دید. این امر، خود، راه را می‌گشاید تا هرمنوتیک تردید را نیز برای تفسیر آیات مربوط به زنان در قرآن به کار گیریم.

تا پیش از این، فقط دو مقاله در شکلی متفاوت از تحقیق پیش‌رو، به هرمنوتیک تردید پرداخته‌اند. فاطمه توفیقی (۱۳۹۶) به معرفی کلی این هرمنوتیک پرداخته است. مهدی لک‌زایی و نازنین کیانی‌فرد (۱۴۰۱) نیز به بررسی و معرفی هرمنوتیک هفت‌گانه الیزابت شوسلر فیورنزا در تفسیر زنانه‌نگر کتاب مقدس پرداخته‌اند که بخشی از این هرمنوتیک هفت‌گانه، مربوط به هرمنوتیک سوءظن یا همان تردید است. این مقاله به طور کامل، متمرکز بر تفسیر کتاب مقدس است و به کاربرت این هرمنوتیک بر قرآن نپرداخته است.

در بین آثاری که به تفاسیر فمینیستی پرداخته‌اند، دو اثر هستند که به صورت تطبیقی به قرآن و کتاب مقدس پرداخته‌اند: یکی، اثر عایشه هدایت‌الله (۱۴۰۰) است که با نگاهی تحلیلی، تلاش‌های مسلمانان برای حل تعارض آیات زنان و مسئله عدالت الهی را بررسی کرده است و در بخشی از کتاب، به تلاش‌های تفسیری درباره کتاب مقدس نیز به مثابه زمینه این مطالعات پرداخته است. دیگری، مقاله‌ای از سعید شفیع و همکاران (۱۳۹۸) است که پس از مروری بر روش‌های تفسیری، تاریخی و ادبی کتاب مقدس می‌کوشد تصویری از تفاسیر فمینیستی به دست دهد و سپس عملکرد مفسران فمینیست مسلمان را در همین زمینه بررسی کند؛ اما این آثار نیز به کاربرت هرمنوتیک تردید بر قرآن نپرداخته‌اند. فاطمه توفیقی (۱۴۰۱) نیز فصلی را به معرفی تفاسیر زنانه‌نگر اختصاص داده است و کاربرت برخی از شیوه‌های مدرن چنین تفاسیری را بر قرآن به اجمال بررسی کرده و اشاره‌ای به هرمنوتیک تردید نیز داشته است؛ اگرچه در این اثر نیز به امکان کاربرت این هرمنوتیک بر قرآن پرداخته نشده است.

در هیچ‌یک از آثار فارسی که تفاسیر فمینیستی مسلمانان از قرآن را بررسی کرده‌اند، کاربرت هرمنوتیک تردید ارزیابی نشده است.





۱. عدالت الهی و اخلاق در تفاسیر

یکی از مسائلی که مفسران را در دنیای مسیحیت، به سوی بازاندیشی در تفاسیر مخالف با برابری زنان سوق داد، مسئله ناسازگاری وضعیت زنان با عدالت خداوند بود. گروهی از مفسران، برای پاسخ به چالش آیات مربوط به زنان با مفروض گرفتن عدالت خدا بیان می‌کنند که اگر چیزی خلاف عدل در متون مقدس دیده شود، باید آن را به نحو دیگری فهمید و تفسیر کرد؛ از این رو این مفسران با اشاره به اینکه در طول تاریخ، برخی عبارات کتاب مقدس برای به حاشیه راندن و سرکوب زنان، تقویت ساختارهای مردسالارانه و محدود کردن نقش‌های زنان در زمینه‌های مذهبی و اجتماعی استفاده شده است، معتقدند تلاش مفسر باید این باشد که پیش‌فرض‌های مردمحورانه کتاب مقدس را پیدا کند و زیر سؤال ببرد. نمونه‌ای از این تفاسیر جدید از کتاب مقدس را می‌توان در نقدهایی دید که بر روایت‌های جوامع مردسالار در کتاب مقدس و آنچه از نقش زنان به ما می‌گوید، وارد شده است، از جمله اینکه یکی از ویژگی‌های اصلی این روایات آن است که به نقش زنان اشاره نمی‌کنند مگر اینکه حضور زنان یا مشکل‌ساز باشد یا به نوعی برجسته و شاخص باشد (Schussler Fiorenza, 1994, p. 45; Bryan, 2014, p. 24)؛ از این رو به نقد آن دسته از مفسران سنتی، و حتی برخی مفسران فمینیست می‌پردازند که برای اهداف خود بر مقاطع و فقراتی از کتاب مقدس تأکید می‌کنند که در آنها زنان وضعیت مطلوب یا شاخص و درخشانی داشتند؛ زیرا هنگام نشان دادن مقاطعی که زنان در آن درخشیده‌اند، باید توجه داشت که تاریخ زنان به لحظات مقطعی حضور درخشانشان منحصر نیست، بلکه لحظاتی را نیز شامل می‌شود که صدایشان خاموش شده، نامشان حذف شده و چیزی در موردشان گفته نشده است (توفیقی، ۱۳۹۶).

در این میان، مسلمانانی که انگاره عدالت الهی - و سازگاری آن با برداشت‌های عقل عرفی - را نیز مفروض می‌گیرند نمی‌توانند بپذیرند که ظاهر بعضی آیات با آنچه عقل عرفی آن را ناعادلانه می‌پندارد، تعارض داشته باشد. بنابراین اخلاق تفسیر اقتضا می‌کند مفسر مسلمان چاره‌ای روشمند برای مواجهه اخلاقی و عدالت‌محور با متن داشته باشد.



ابوالقاسم فنایی در سخنی دربارهٔ اخلاق تفسیر، این مفهوم را ذیل منظر کلی خود دربارهٔ تعارض دین و اخلاق بررسی می‌کند و اصول زیر را طرح می‌کند:

(۱) تفسیر متن، حاصل «گفت‌وگوی عقلانی مفسر با متن» است و تفسیر متون دینی حاصل «گفت‌وگوی عقلانی مفسر با متن دینی» است. در این گفت‌وگوی عقلانی ممکن است دو حالت اتفاق بیفتند: تلائم یا توافق متن با دین یا تعارض آنها. در هنگام تعارض، یا دلیل عقلی قوی‌تر است یا متن یا هردو در درجهٔ یکسانی از قوت هستند. مفسر باید دلیل قوی‌تر را بپذیرد و در موقعیت تکافو ادله، از هردو دست بکشد.

(۲) تعارض عقل و وحی درحقیقت، موردی از تعارض «دلیل عقلی» با «دلیل نقلی» است.

(۳) تعارض «دلیل عقلی» با «دلیل نقلی» دقیقاً مانند تعارض «دلیل نقلی» با «دلیل عقلی» دیگر است. بالا آوردن دلیل عقلی تا مقام دلیل نقلی، نوآوری فنایی در بحث‌های فلسفی و اصولی است و دقیقاً همان‌طور که خودش می‌گوید در اینجا راه او از کسانی جدا می‌شود که به تعطیل عقل برابر معنای ظاهری متون دینی قائل هستند.

(۴) در تعارض دو دلیل نقلی، دلیل قوی‌تر باید بر دلیل ضعیف‌تر مقدم شود.

(۵) دلیل قوی‌تر «محکم» و دلیل ضعیف‌تر «متشابه» است.

(۶) بنابراین در تعارض دلیل عقلی با دلیل نقلی نیز دلیل قوی‌تر (= محکم/ظاهر) باید بر دلیل ضعیف‌تر (= متشابه/ظاهر) مقدم شود.

(۷) تعارض عقل و وحی همواره از «نقصان» یا «اسارت» عقل سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه گاهی اوقات از «زبان وحی» سرچشمه می‌گیرد؛ درحالی‌که عالمان سنتی ممکن است این سه منشأ را برای تعارض بپذیرند؛ ممکن است آن را منحصر به مواردی بدانند که قطع یا یقین عقلی وجود دارد. باز نوآوری فنایی در این است که بنا بر سیرهٔ عقلا، ظن عقلی قوی را نیز حجت می‌داند.

(۸) نسبت دلیل اخلاقی و دلیلی تجربی با دلیل نقلی دقیقاً عین نسبت دلیل عقلی با دلیل نقلی است که به گفتهٔ خود فنایی که در گزارهٔ سوم گفته شد، مانند تعارض دو دلیل نقلی است (فنایی، ۱۳۹۱، ص ۴-۱۱).



ابوالقاسم فنایی پیشنهاد می‌کند اخلاق فرادینی - یا به گفته وی دلیل عقلی - تعیین می‌کند که تا چه حد باید به ظاهر دلیل نقلی ملتزم بود. اما می‌توان پرسید که این کار را باید چگونه انجام دهیم؟

برای پیشبرد همین هدف، تلاش‌های فراوانی از سوی متفکران انجام گرفته و راه‌هایی پیشنهاد شده است؛ چنانکه اشاره شد در این مقاله به هرمنوتیک تردید در جایگاه یکی از این راه‌ها پرداخته می‌شود و نشان داده خواهد شد که بر مبنای عدل الهی می‌توان این منظر و کاربست آن درباره قرآن را به طور جدی‌تر دنبال کرد.

۲. هرمنوتیک تردید و خوانش مؤمنانه

هرمنوتیک تردید^۱ رویکردی بود که در اواخر قرن بیستم به دنبال بحث‌های هرمنوتیک فلسفی و نقد ادبی، از سوی پل ریکور به صورت جدی مطرح شد. این رویکرد در تفسیر متون، آثار هنری و پدیده‌ها، به دنبال کشف لایه‌های پنهان، انگیزه‌های نهفته و اهداف زیرین می‌گردد و به ما یادآوری می‌کند همیشه آنچه در سطح دیده می‌شود، بیانگر همه حقیقت نیست و ممکن است مفاهیم و ارزش‌های دیگری نیز در پس هر اثر نهفته باشد؛ از این رو گاهی در آثار فارسی آن را هرمنوتیک سوءظن ترجمه کرده‌اند؛ به این معنا که باید به آنچه از لایه ظاهری متن فهمیده می‌شود، سوءظن داشت و برای کشف بهتر حقیقت، به لایه‌های پنهان بازگشت. ما در اینجا تعبیر هرمنوتیک تردید را ترجیح می‌دهیم؛ زیرا می‌خواهیم بدون اینکه معنایی منفی را منتقل کنیم، گوشزد کنیم که در فهم متن، به فهم معنای صریح بسنده نکنیم، بلکه در پی آشکارسازی مقاصد و انگیزه‌های پنهان نویسنده باشیم؛ از این منظر، هر متنی دو لایه دارد: لایه آشکار سخن صریح، و لایه پنهان انگیزه‌های پنهانی. لایه پنهان به طور معمول، دغدغه‌ها و پیش‌فرض‌های جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی نویسنده یا جامعه او را بازتاب می‌دهد. این امر بر طبق قاعده و به طریق اولی، درباره تفاسیر نیز صادق است؛ یعنی هنگام بررسی

1. Hermeneutics of Suspicion



تفاسیر متون مقدس باید توجه داشته باشیم بسیاری از آنها تحت تأثیر دغدغه‌ها و پیش‌فرض‌های مفسر نوشته شده‌اند و چه بسا می‌شد تفسیر متن مقدس را به شکلی دیگر انجام داد. دیدن این لایه پنهان دشوارتر است (Ricoeur, 1976, pp. 123-145).

پل ریکور، فیلسوف فرانسوی و یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان هرمنوتیک، در سال ۱۹۶۵م اصطلاح هرمنوتیک تردید را در کتاب خود فروید و فلسفه: جستاری در تفسیر^۱ معرفی کرد. ریکور معتقد است هر متن به دلیل ریشه‌داربودن در بافت تاریخی و فرهنگی خود، ممکن است حامل پیش‌فرض‌ها و تعصباتی باشد که برای خواننده آشکار نیستند و این پیش‌فرض‌ها می‌توانند درک ما از متن را محدود یا تحریف کنند. بنابراین هرمنوتیک تردید به مثابه روشی برای شناسایی و نقد این پیش‌فرض‌ها به کار می‌رود. ریکور تأکید می‌کند که خواننده باید با نگاه انتقادی و شکاکانه به متن نزدیک شود و هدف از این کار، فراتر رفتن از معنای ظاهری و کشف لایه‌های عمیق‌تر متن است. او معتقد است که هرمنوتیک باید با توجه به معانی، رموزها، نمادها و نشانه‌ها، با رویکردی مبتنی بر سوءظن و شک، متن را بررسی کند و نباید فریب ظاهر معانی را خورد. از نظر ریکور، این رویکرد به منزله ابزاری برای کشف حقیقت پنهان، ورای نمادها و معانی ظاهری متن عمل می‌کند (Ricoeur, 1970, p. 36).

همان‌طور که خود ریکور می‌گوید، هرمنوتیک تردید بسط و ادامه کار کسانی است که او آنان را «استادان تردید» می‌نامد؛ یعنی مارکس، فروید و نیچه که درباره مبانی اقتصاد، روانکاوی و تبارشناسی، پرسش‌هایی سنجشگرانه طرح کردند و کوشیدند از منظر تردید، به لایه‌های مختلف آن نگاه کنند. در آثار آنان، مفهومی با عنوان آگاهی دروغین دیده می‌شد که به‌نوعی هم‌معنا با ایدئولوژی تلقی می‌شد، اعم از ایدئولوژی‌های اقتصادی، دینی، روان‌شناختی یا حتی علمی (Ricoeur, 1970, p. 34). تأکید بر آگاهی دروغین به معنای پذیرش تأثیر اموری، همچون وضعیت تاریخی، اجتماعی، فرهنگی، جغرافیایی، جنسیتی، منافع طبقاتی، گفتمان حاکم بر زمانه و ... بر فهم افراد از

1. De l'interprétation: Essai sur Sigmund Freud



متن بود که می‌شد آنها را با دقت در تفاسیر یا در فهم مفسران پی‌گیری کرد و نشان داد. ریکور کوشش برای نقد این «آگاهی‌های دروغین» یا ایدئولوژی را هرمنوتیک تردید نامید (ریکور، ۱۳۹۵، ص ۱۶). به همین دلیل، هرمنوتیک تردید به ما کمک می‌کند تا بتوانیم ذهن خود را از «تاریخ اثرگذار» در فهم و تفسیر متن مقدس آزاد کنیم.

تفاسیر گذشتگان از متن، بر فهم ما مؤثر است. هانس گئورگ گادامر در به‌رسمیت‌شناختن این تأثیر تأکید کرد و آن را «تاریخ اثرگذار»^۱ نامید (Gadamer, 2004, p. 299). گادامر به اهمیت سنت توجه کرد. سنت بر فهم ما تأثیر می‌گذارد، آن‌هم به گونه‌ای که به طور معمول، به آن التفات نداریم. موقعیت ما حاصل این تاریخ اثرگذار است و موقعیت ما نیز به نوبه خود، هم نوع پرسش‌ها و هم موضوع این پرسش‌ها را تعیین می‌کند. درنهایت نیز تصویری از عینیت به دست می‌آید که خود، حاصل همین موقعیت‌مندی است (Gadamer, 2004, pp. 299-306).

درست است که فهم ما نمی‌تواند از پیش‌داوری‌هایش، از جمله تاریخ اثرگذار رها شود؛ اما با نگاهی سنجشگرانه در آثار پیشین می‌تواند آثار را غربال کند. سوءظن/تردید به آثار پیشین یعنی پس‌زدن انگیزه‌هایی نهفته که در آنها تأثیر گذاشته و بعد بر فهم ما نیز مؤثر است. هیچ‌یک از مفسران متن از این انگیزه‌ها و زمینه‌ها مبرا نیست؛ زمینه‌هایی چون مردسالاری، رابطه با قدرت سیاسی، طبقه اجتماعی و ... در بازخوانی سنجشگرانه از متن پی می‌بریم که این تفاسیر از چند جهت، به فهم دقیق آسیب می‌رساند، هم چیزهایی را بر متن بار می‌کند که چه‌بسا در خود متن نیست و هم باعث به‌حاشیه‌راندن برخی افراد و گروه‌های اجتماعی می‌شود. نقطه آغاز تفاسیر رهایی‌بخش، سوءظن و سنجشگری و غربال آثار پیشین با هدف بازکردن راهی نو در فهم است. عنوان کتاب اسماء بارلاس *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* درواقع به معنای خنثی‌سازی خوانش‌های مردسالارانه از قرآن است. «Unreading» به معنای خنثی‌سازی خوانش‌هاست. خود بارلاس در مقدمه کتاب، بارها بر این نگاه سنجشگرانه به آثار

1. Wirkungsgeschichte

مفسران تأکید می‌کنند: «برای فهم خوانش‌های مردسالارانه از قرآن، باید نه تنها رابطه میان هرمنوتیک و تاریخ، بلکه همچنین رابطه میان محتوای دانش و روش‌های تولید آن را بررسی کنیم» (Barlas, 2019, p. 10).

به همین شیوه، نقطه آغاز تفاسیر رهایی‌بخش این است که یادآوری کنیم چگونه تفاسیر پیشین تحت تأثیر پیش‌داوری‌های حاکم بر موقعیتی خاص تولید شده‌اند و چگونه با بدگمانی به انگیزه‌های نهفته در آن تفاسیر می‌توان از نو متن را فهم کرد. یکی از پیش‌شرط‌های تفسیر رهایی‌بخش این است که مفسر، پرسش‌ها یا پاسخ‌های پیشین را بازنگری کند و پیش‌فرض‌های حاکم بر آنها را گوشزد کند.

نکته دیگری که هرمنوتیک تردید را به ابزاری مناسب تبدیل می‌کند، هماهنگی و تکمیل‌کنندگی آن در کنار هرمنوتیک ایمان (یا هرمنوتیک همدلی) است. ریکور معتقد بود تردید خارج از کنترل امری نابودگر است؛ زیرا هیچ چیز پس از آن معنادار نیست (Scott-Baumann, 2009, p. 176). بنابراین او بعد از مدتی که ابهام‌ها پدیدار شدند، «هرمنوتیک» و «تردید» را به صورت جداگانه به کار برد (Bigger, 2011, p. 107). علت این امر آن بود که ریکور به مرور زمان متوجه شد ماهیت انتقادی و غالباً شکاکانه تردید – که تمرکز آن بر کشف سوگیری‌ها و توهمات پنهان است – فقط یک سویه از طیف گسترده‌تر تفسیری است. ریکور معتقد بود برای کامل‌بودن تفسیر، باید، هم به تردید که در پی به‌چالش کشیدن و پرسش‌گری است، توجه کرد و هم به رویکردهایی که به دنبال یافتن معنا به شیوه‌ای سازنده و مثبت هستند؛ یعنی رویکردهایی که غالباً به دنبال کشف حقیقت، انسجام و ارزش‌های موجود در متن هستند. این رویکرد دوسویه توازن میان شکاکیت و آنچه را ریکور «هرمنوتیک ایمان»^۱ نامید، برقرار می‌کند؛ یعنی آن‌گونه از تفسیر که در آن، مفسران متون یا ایده‌ها را با تمایل به فهمیدنشان می‌خوانند و حتی به انسجام معنای ظاهری آنها نیز اعتماد می‌کنند (Ricoeur, 1997, pp. 193-196).

1. Hermeneutics of faith





هرمنوتیک همدلی،^۱ اگرچه اصطلاحی نیست که خود ریکور به طور مستقیم، از آن استفاده کرده باشد، در میان مفسران آثار ریکور و برخی فیلسوفان دیگر، با رویکردی همدلانه تر بحث شده است. این دیدگاه با مفهوم هرمنوتیک ایمان ریکور هم‌راستا است؛ یعنی رویکردی که در آن، مفسران به جای آنکه تنها به تجزیه و تحلیل انتقادی پردازند، با سطحی از اعتماد به متن نزدیک می‌شوند و بر درک و بازسازی معنای آن تمرکز می‌کنند. فیلسوفانی، مانند هانس گئورگ گادامر نیز بر رویکرد گفت‌وگویی در تفسیر تأکید کرده‌اند که در آن، فهم به معنای گشایش به سوی موضوع است، نه شکاکیت فوری که در آن، فرد از همان ابتدا، تنها بر اساس تردید آغاز می‌کند. هرمنوتیک تردید و هرمنوتیک ایمان/همدلی دو روی یک سکه هستند. استفاده هم‌زمان از هر دو رویکرد، باعث ایجاد تعادل بین همدلی و تردید می‌شود و در نتیجه می‌توانیم به فهمی عمیق‌تر دست پیدا کنیم.

۳. هرمنوتیک تردید راهبرد حل تعارض مسئله زنان و کتاب مقدس

هرمنوتیک تردید پل ریکور، اگرچه اغلب با متون سکولار و مفاهیم فلسفی همراه است، پیامدهای مهمی برای تفسیر متون دینی نیز دارد. ساختارشکنی دگما، کاوش در معانی پنهان، بررسی نقش قدرت، شناخت نقش تاریخ اثرگذار، درگیر شدن در گفت‌وگو و ... برخی از آنهاست. پرداختن به آنچه بر تفسیر کتاب مقدس و کاربرست هرمنوتیک تردید برای حل چالش‌های مربوط به زنان گذشته است، از آن جهت ضروری است که اولین و اثربخش‌ترین شیوه نقد متن با انگیزه حفظ ایمان به آن بوده است. پیش از آن، منظر زنانه‌نگر، یا بر ترک ایمان تکیه می‌کرد یا تنها به بازیابی بخش‌های مثبت درباره زنان اتکا می‌کرد که گویی بدون شکستن مرجعیت کاملاً مردانه و نقد آن، کاری از پیش نمی‌برد.

1. Hermeneutics of Empathy

۳-۱. راهبرد الیزابت شوسلر فیورنزا

الیزابت شوسلر فیورنزا^۱ (۱۹۳۸) از برجسته‌ترین چهره‌های مطالعات زنانه‌نگر کتاب مقدس است که هرمنوتیک تردید را برای تفسیر زنانه به کار گرفت و کوشید این شیوه را مدون و روشمند سازد. او از جمله مهم‌ترین اندیشمندانی است که وانهادن کتاب مقدس و ایمان را پیش نگرفت، و کوشید شیوه‌ای از فهم و خوانش را پی‌ریزی کند تا حامیان برابری زنان بتوانند همچنان ایمان خود را به پیام کتاب مقدس حفظ کنند. از این جهت، آثار او تفاوت جدی با دیگر آثار فمینیستی، و نیز اهمیت فراوانی دارند.

موسی دویه در کتاب تفسیر پسااستعماری فمینیستی از کتاب مقدس^۲ که در آن به مرور عملکرد ضد استعماری مفسران فمینیست کتاب مقدس پرداخته است، در توصیف اهمیت کار الیزابت شوسلر فیورنزا می‌گوید که هدف شوسلر فیورنزا از بازسازی ریشه‌های اولیه مسیحیت، نه تنها بازگرداندن زنان به تاریخ، بلکه «بازگرداندن تاریخ اولیه مسیحیت به زنان» است. برخلاف فمینیست‌های پسامسیحی که سنت‌های مسیحی را ترک کرده‌اند و آنها را به طور جبران‌ناپذیری، مردسالار می‌دانند، شوسلر فیورنزا معتقد است «زنان غربی نمی‌توانند تاریخ شخصی، فرهنگی یا مذهبی مسیحی خود را کاملاً کنار بگذارند و فراموش کنند» (Fiorenza, 1994, p. xix). شوسلر فیورنزا بر پروژه بازسازی اصرار دارد و می‌خواهد زنان را در مرکز تاریخ اولیه مسیحیت قرار دهد؛ زیرا نویسندگان مردسالار متون کتاب مقدس، گردآورندگان، خوانندگان، مترجمان و مفسران گذشته و حال، و همچنین کلیسا و آکادمی، اجازه به حاشیه‌راندن زنان در جامعه را داده‌اند؛ از این رو شوسلر فیورنزا به دنبال ایجاد یک الگوی اکتشافی فمینیستی است که می‌تواند ابتدا با هرمنوتیک تردید، ساختارهای حذف‌کننده زنان که صدای آنها را خاموش کرده‌اند، نمایان سازد و سپس تاریخ مسیحیت را به مثابه تاریخ زنان بازپس گیرد و آنها را نه به مثابه زیردستان بلکه به منزله شرکای برابر در مرکز

1. Elisabeth Schüssler Fiorenza

2. Postcolonial feminist interpretation of the Bible





جنبش مبلغان کلیسای اولیه قرار دهد (Dube Shomanah, 2000, p. 27).

شوسلر فیورنزا با تأکید بر زبان جنسیت‌زده کتاب مقدس، استدلال می‌کند که زبان سلطه‌گر با بازنمایی واقعیت به شکلی خاص، آن را طبیعی و رمزآلود جلوه می‌دهد. این امر تفسیر متن را با ضرورت تردید همراه می‌کند؛ باید به همه اجزای متن، حتی ظاهراً بی‌اهمیت‌ترین آنها، با دیدی انتقادی نگریست و معانی پنهان و اهداف نویسنده را کشف کرد. زبان سلطه‌گر از ترفندهای مختلفی برای تحریف واقعیت و تثبیت قدرت استفاده می‌کند و زنان را نادیده می‌گیرد یا به آنها نقش‌های ثانوی می‌دهد (Schussler Fiorenza, 1998, p. 72)؛ برای مثال او فقدان صدای زنان را در بسیاری از روایات برجسته می‌کند. او این سکوت را با شک و تردید می‌نگرد و استدلال می‌کند که زنان احتمالاً نقش مهم‌تری نسبت به آنچه در متن به تصویر کشیده شده است، در وقایع کتاب مقدس، بازی می‌کرده‌اند.

شوسلر فیورنزا از تاریخ‌نگاری فمینیستی استفاده می‌کند که حول کائن فعلی کتاب مقدس و محدودیت‌های پدرسالارانه و مردمحور شکل گرفته است تا کانی برابری را بازسازی کند؛ آن‌گونه که زنان و مردان را به صورت برابر در مرکز مسیحیت اولیه قرار دهد. این کار به او اجازه می‌دهد نشان دهد با وجود تفاسیر و ترجمه‌های مردمحور که حضور و مشارکت زنان را انکار کرده‌اند، بسیاری از زنان با موقعیت‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی، مانند پریسکا (اعمال رسولان ۱: ۱۸-۲۶/ اول قرن‌های ۱۹: ۱۶/ دوم تیموتائوس ۱۹: ۴/ رومیان ۱۶: ۳-۵) لیدیا (اعمال رسولان ۱۶: ۱۳-۱۵)، جونی و فیبی (رومیان ۱۶: ۱-۴)، مبلغان فعالی در کلیسای اولیه بودند که برای انتشار انجیل و بشارت مسیح سفر می‌کردند و از دارایی‌های خود برای اسکان کلیساها استفاده می‌کردند.

۳-۲. مراحل چهارگانه هرمنوتیک تردید و تفسیر زنانه‌نگر

شوسلر فیورنزا استدلال می‌کند بیشتر متون دینی نظم اجتماعی غالب زمان خود را بازتاب می‌کنند و بنابراین ذاتاً مردسالار هستند؛ از این رو پیشنهاد می‌کند برای خواندن متن، مفروضات آن را زیر سؤال ببریم و به دنبال سرنخ‌هایی درباره آنچه ممکن است



حذف شده باشد، بگردیم. این کار شامل فرایندی چند مرحله‌ای از تردید، یادآوری و بازیابی خلاقانه است (Schüssler Fiorenza, 2013, p. 101). هرمنوتیک فمینیستی یک فرایند چهار مرحله‌ای را برای تفسیر کتاب مقدس ترسیم می‌کند:

۱. تجربه: این مرحله اولیه بر تجربه‌های زیسته زنان، به ویژه زنانی که با سرکوب و به حاشیه رانده شدن مواجه هستند، تمرکز دارد. پرسش‌هایی درباره چگونگی ارتباط این تجربه‌ها با متن پرسیده می‌شود.

۲. هرمنوتیک تردید: تمرکز بر نقد سوگیری‌های پدرسالارانه کتاب مقدس و زمینه تاریخی آن. شوسلر فیورنزا معتقد است این سوگیری‌ها معنای اصلی را پنهان کرده و صدای زنان را خاموش کرده‌اند.

۳. هرمنوتیک یادآوری: هدف این مرحله بازیابی تجربه‌ها و دیدگاه‌های زنان است که ممکن است در تفسیر سنتی گم شده یا کم‌اهمیت جلوه داده شده باشد و دربردارنده جست‌وجوی خوانش‌های جایگزین و به چالش کشیدن روایت‌های غالب است.

۴. هرمنوتیک بازسازی: سرانجام، فیورنزا خواستار بازسازی معنای کتاب مقدس بر اساس بینش‌های به دست آمده از مراحل قبلی است. این تفسیر دوباره به دنبال ایجاد درکی فراگیرتر از متن، با تمرکز بر آزادی و عدالت اجتماعی است. او معتقد است هدف این اقدامات، ایجاد دنیایی عادلانه‌تر و برابر برای زنان است که از پیام آزادی کتاب مقدس الهام گرفته است و از دریچه نگاه زنان بازتفسیر شده است (Schüssler Fiorenza, 1995, pp. 15-19).

اگر هر چهار مرحله در تعادل با هم باشند، می‌تواند ما را به هرمنوتیک تردیدی برساند که برای تفسیر کتاب مقدس زنانه نگر مهم است. الیزابت شوسلر فیورنزا تفاوت بین هرمنوتیک مدرن و پست مدرن تردید را در اینجا نشان می‌دهد. روش مدرن

1. Experience
2. Hermeneutics of Suspicion
3. Hermeneutics of Recollection
4. Hermeneutics of Reconstruction



رویکردی سرد و خنثی و انتقادی خارج از متن است؛ درحالی که روش پست مدرن انتقاد از متن، همراه و شریک است (Schüssler Fiorenza, 1999, pp. 36-37) و می‌خواهد در تعامل با متن، به ظرفیت‌های رهایی‌بخش خود دست یابد و آنها را برجسته کند.

۳-۳. یافتن کانن^۱ زنانه‌نگر

او به دنبال چهار مرحله هرمنوتیک تردید به ایده «کانن درون کانن» می‌پردازد و از ضرورت رسمیت یافتن منظر زنانه سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که باید در جایگاه کانن و معتبر قرار گیرند. شوسلر فیورنزا در تحلیل تلاش‌های مفسران فمینیست برای یافتن کاننی رهایی‌بخش به سه اقدام اشاره می‌کند: اقدام نخست، شناسایی کانن درون کانن، یا همان اصل مرکزی یا پیام انجیل است. مفسر زنانه‌نگر با یافتن و برجسته‌سازی پیامی فراگیر در کتاب مقدس، یک جوهر معتبر یا اصل مرکزی را انتخاب می‌کند که از نظر کتاب مقدس، بر حقوق برابر و مبارزات رهایی‌بخش تأکید کرده است. در این ایده، گویی بخشی از متن بر بخش‌های دیگر و به نفع خوانش‌های رهایی‌بخش و عادلانه‌تر اولویت می‌یابد و تبدیل به کلیدی برای فهم سایر بخش‌های متن و حتی کنار گذاشتن بخش‌هایی دیگر می‌شود. چنین هنجار محوری‌ای در کتاب مقدس، به اشخاص اجازه می‌داد تا ادعای اقتدار کتاب مقدس را داشته باشند و به حجیت آن باور داشته باشند و در عین حال، این اتهام را که کتاب مقدس ابزار سرکوب است، رد کنند. پژوهشگران فمینیست کتاب مقدس و الهیات رهایی‌بخش، این جست‌وجوی معتبر برای «کانن درون کانن» را ابداع نکردند، بلکه از نقد تاریخی - الهیاتی تفسیر و الهیات لیبرال به ارث بردند (Schüssler Fiorenza, 1992, p. 790)؛ نقدی که احتمال خطای تاریخی و وجود تناقض در کتاب مقدس را به رسمیت می‌شناسد؛ اما با وجود این، وحدت هنجاری کتاب مقدس را حفظ می‌کند و میان تجربه دینی و ظهور زبانی آن تمایز قائل می‌شود.

۱. کانن (canon) به معنای مجموعه رسمی متون، در ادبیات یا در نهاد دینی است.

این رویکرد به مفسر یا مخاطب متن مقدس کمک می‌کند تا بر پیام و محتوای اخلاقی متن تمرکز کند و از کلمات یا الفاظی که تنش‌زا هستند، عبور کند.

در گام دوم گفته می‌شود، اگرچه هنجار انتقادی فمینیستی از سوی متن کتاب مقدس بیان نشده است، با این حال، می‌توان بین هنجار انتقادی فمینیستی و خودانتقادی درون کتاب مقدس (یعنی سنجش بخش‌هایی از کتاب مقدس در محک بخش‌های دیگر آن) و بینش‌هایی بخشش که خود را برابر کژی‌های فاسدکننده بازخوانی می‌کند، رابطه برقرار کرد. همان‌گونه که عیسی بخش‌هایی از کتاب مقدس را با فقراتی دیگر از آن نقد می‌کرد (متی: ۱۲: ۸-۱) می‌توان معیارهایی را در متن یافت که به واسطه آنها برخی دیگر از الفاظ متن که زنان را فرودست نشان می‌دهد، نقد کرد (Schüssler Fiorenza, 1992, p. 790). درواقع چنین رجوعی به متن از اعتبار خود آن برای برجسته‌سازی محتوای رهایی‌بخش بهره می‌برد.

۱۹۹



نظر

بررسی امکان کاربست هرمنوتیک تردید در فهم آیات مربوط به زنان

شوسلر فیورنزا در گام سوم، تأکید بر تجربه‌های معنوی زنان را بررسی می‌کند؛ تجربه‌هایی که باید از سوی مفسران فمینیست برجسته شوند و نیز معتبر و کانون تلقی شوند؛ تجربه‌هایی که تا پیش از این صدایشان خاموش شده یا نادیده گرفته شده‌اند و از این منظر، باید در عهدی سوم بازیابی شوند و فرصت بروز یابند (Schüssler Fiorenza, 1992, pp. 790-791).

شوسلر فیورنزا در تبیین ضرورت نوکردن کانون و رسمیت‌بخشیدن به تنوع دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که دیدگاه سنتی، کل کتاب مقدس را مجموعه‌ای متحد و الهی از متون می‌بیند. این نگاه فرض می‌کند یک دیدگاه همگن وجود دارد و اغلب تنوع صداها و دیدگاه‌ها در متون کتاب مقدس را نادیده می‌گیرد؛ حال آنکه، شکل‌گیری کانون کتاب مقدس فرایندی تاریخی بوده که تحت تأثیر روابط قدرت و ساختارهای مردسالارانه قرار گرفته است و متن‌هایی که این ساختارها را به چالش می‌کشیدند یا دیدگاه‌های جایگزینی درباره نقش‌های جنسیتی ارائه می‌دادند، اغلب به حاشیه رانده می‌شدند. بنابراین کانون کتاب مقدس بازتاب‌دهنده دیدگاه تاریخی و الهیاتی خاصی است، نه یک وحی کاملاً عینی؛ اما کانون درون کانون از سویی تنوع موجود در کتاب مقدس را



برجسته می‌کند و زنان را توانمند می‌سازد تا تفاسیر معناداری را در متن پیدا کنند و از سوی دیگر، تفاسیر سنتی را که برای توجیه فرودستی زنان استفاده می‌شده‌اند، به چالش می‌کشد و پایه‌ای برای الهیات فمینیستی فراهم می‌کند که در خود کتاب مقدس ریشه دارد (Schüssler Fiorenza, 1992, pp. 790-791).

در واقع تلاش شوسلر فیورنزا از دو جهت اهمیت فراوانی دارد: اول اینکه، تأکید بر مفاهیم تاریخی تحمیل‌شده بر متن کتاب مقدس که می‌تواند غیبت و حذف صدای زنان را توضیح دهد و نشان دهد که لزوماً موضع متن یا تفاسیرش موضع همیشگی خداوند نیستند. دوم اینکه، خود متن حاوی بخش‌هایی است که بر عدالت و برابری و رهایی‌بخشی تأکید دارد و این ظرفیتی برای یافتن منظرهای نو و تفاسیر جدید ایجاد می‌کند؛ در نتیجه هنگام مواجهه با متن و تلاش برای بازنمایی تصویر وضعیت زنان در آن باید همه ظرفیت‌های آن به کار گرفته شود؛ از این روست که هرمنوتیک تردید را پیش‌روی رویکردهای زنانه‌نگر می‌نهد تا با واکاوی متن و نشان‌دادن ایدئولوژی‌های حاکم بر فهم آن، روزه سایر ظرفیت‌هایش را بازشناسند و مبنای رهایی‌بخشی قرار دهند. اکنون می‌توان فهم متن و تفسیر قرآن را نیز از این منظر بررسی کرد.

۴. روایی کاربست هرمنوتیک تردید در تفسیر آیات مربوط به زنان در قرآن

اکنون باید به پرسش اصلی این مقاله بپردازیم که آیا می‌توان از هرمنوتیک تردید برای فهم قرآن استفاده کرد. اگرچه روشن است که به دلیل نگاه مسلمانان درباره تفسیر لفظی و سرشت وحی به سادگی پذیرفتنی و شدنی نیست، با نشان‌دادن برخی از جنبه‌ها و جان‌مایه‌های هرمنوتیک تردید، همچون تأکید بر نگاه انتقادی به آنچه سبب سرکوب گروهی از افراد شده، تأکید بر ضرورت تفسیر اخلاقی و عدالت‌محور، نشان‌دادن ایدئولوژی‌های حاکم بر تفاسیر، تاریخ‌مند دیدن متن و توجه به پیام اصلی و کلی آن که مشابهش در میان آثار برخی روشنفکران مسلمان و حتی برخی سازوکارهای سنتی تفسیر مشهود است می‌توان از هرمنوتیک تردید درباره قرآن نیز بهره برد. هرمنوتیک تردید به مفسران و قرآن‌پژوهان کمک می‌کند تا با حفظ ایمان به وحیانی بودن متن از

این چالش‌ها گذر کنند؛ همان‌گونه که شوسلر فیورنزا در تفسیر کتاب مقدس هم‌زمان از ضرورت نقد زمینه‌های مردسالارانه و سلطه‌سالارانه نهادهای تفسیری کنار بازیابی محتوای عادلانه و رهایی‌بخش خود متن سخن گفته بود و از این مسیر برای رفع چالش‌های مربوط به زنان در متن استفاده کرده بود.

۴-۱. دو رویکرد تفسیری نزدیک به هرمنوتیک تردید درباره قرآن

یکی از رویکردهای حاکم بر تفاسیر رهایی‌بخش، رویکرد کل‌گرایانه^۱ است. به باور اشلایرماخر، فهم به‌طور کلی «کل‌گرایانه» است؛ یعنی فهم جزء در گرو فهم کل، و فهم کل در گرو فهم جزء است. این همان چیزی است که اشلایرماخر «دور هرمنوتیکی» می‌نامد؛ دوری غیرباطل از آنجا که رفته‌رفته به فهمی کامل‌تر می‌انجامد. امینه ودود در بسط «فهم کل‌گرایانه» می‌گوید که وام‌دار فضل‌الرحمان، جان اسپوزیتو و اسماعیل فاروقی است.

اسماعیل فاروقی با سیری مختصر در آثار مفسران متقدم تا مدرن نشان می‌دهد چگونه با وجود باقی‌ماندن باور به نسخ برخی از آیات، به تدریج دایره آیات منسوخ محدودتر می‌شود. در عین حال، باور به نسخ نشان‌دهنده این بوده است که مفسران، مواردی از تناقض را مشاهده می‌کردند. به گفته فاروقی، «تفاوت‌گذاری سطوح معنا، تمایز میان موجودات واقعی مقوله‌ای و ارزش‌های موجود آرمانی یا رتبه‌های بالاتر و پایین‌تر در ارزش‌های موجودات آرمانی این امکان را می‌دهد که ابهام‌ها، اغماض‌ها، تغییرات و تعارضات را بدون طرد یک حرف واحد از متن مقدس کنار بگذاریم» (al-Faruqi, 1962, p. 45). بنابراین کار مفسر آن است که ارزش‌های کلی را استخراج کند و همه دستورها را ذیل آن قرار دهد. به گفته فاروقی، «اگر نظام‌مندسازی ارزش‌شناسانه چنانکه لازم است ارزش‌های والاتر و فروتر را آشکار سازد، مطالبه فرمانبری بی‌قید و لفظ‌محور، غیراسلامی است. چنین فرمانبری‌ای ارزش‌های والاتر را با

1. Holistic approach





ارزش‌های فروتر یا اصل حرکت‌دهنده‌ی عالی متن مقدس را با دستورهای جزئی خاص، هم‌تراز می‌سازد. قطعاً برخی ارزش‌ها بیشتر از ارزش‌های دیگر سزاوار شوق و کوشش ما هستند. بنابراین اینکه همه‌ی دستورهای قرآنی را از حیث وظیفه‌شناسانه برابر بدانیم، کوری اخلاقی است و بیشترین فاصله‌ی ممکن را از روح اسلام دارد» (al-Faruqi, 1962, p. 46)؛ برای نمونه قرآن در مجازات دزدی گفته است: «دست مرد و زن دزد را به کیفر کار زشتی که مرتکب شده‌اند به عنوان مجازاتی از سوی خدا قطع کنید. و خدا توانای شکست‌ناپذیر است. پس کسی که بعد از ستم کردنش توبه کند و اصلاح نماید، یقیناً خدا توبه‌اش را می‌پذیرد. زیرا خدا بسیار آمرزنده و مهربان است»^۱ (مائده، ۳۸-۳۹). قرآن در این آیات، به دنبال تطهیر از طریق توبه و آموزش از الگو و کیفر است؛ اما همه‌ی این ارزش‌ها در یک رده نیستند. اگر قطع دست کیفر را محقق سازد و هم‌زمان ارزش‌های دیگری را از بین ببرد، الزامی بر آن نیست. باید دقت داشته باشیم که مجازات برای دستیابی به تقواست (بقره، ۱۷۹)^۲. همه‌ی ارزش‌های بالا باید در خدمت عدالت قرار بگیرد (بقره، ۱۴۳)^۳.

ودود تفسیر کل گرایانه را در مقابل تفاسیر سنتی و تفاسیر واکنشی قرار می‌دهد (ودود، ۱۴۰۰، صص ۳۸-۴۰). تفاسیر سنتی رویکردی اتمیستی دارند و فقرات قرآن را جدا از هم می‌بینند. تفاسیر واکنشی – مثلاً از سوی مدافعان حقوق زنان – نیز نگاهی گزینشی به

۱. «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ».

۲. «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ وای خردمندان، شما را در قصاص زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید».

۳. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَّحِيمٌ؛ و بدین گونه، شما را امتی میانه قرار دادیم، تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد. و قبله‌ای را که [چندی] بر آن بودی، مقرر نکردیم جز برای آنکه کسی را که از پیامبر پیروی می‌کند، از آن کس که از عقیده خود برمی‌گردد، بازشناسیم؛ هر چند [این کار] جز بر کسانی که خدا هدایت‌شان کرده، سخت گران بود و خدا بر آن نبود که ایمان شما را ضایع گرداند؛ زیرا خدا [نسبت] به مردم دلسوز و مهربان است».

فقرات قرآن دارند. از نظر ودود، یافتن پیام رهایی بخش قرآن بدون این نگاه جزئی و گزینشی ممکن است. او در روش کل گرایانه، بر مضامینی که بر کل قرآن سیطره دارند، تمرکز می کند؛ مضامینی، چون توحید و عدالت. پیام فقرات جدا از هم در قرآن، ذیل این مضامین کلی قابل فهم است. فضل الرحمان در مضامین اصلی قرآن نیز از این روش بهره جسته بود تا نشان بدهد چگونه جزییات قرآن را باید از فیلتر این مفاهیم کلی گذر داد (فضل الرحمان، ۱۳۹۷ «ب»). نظریه دو حرکتی او در فهم قرآن، دقیقاً به این هدف کمک می کند. از نظر وی، برای فهم مؤمنانه قرآن باید در دو حرکت، «روح قرآن» را کشف و پیاده کنیم. در حرکت نخست، متن را به زمان ظهورش ببریم و «اصول کلی» آن را در بافتار تاریخی اش استخراج کنیم. در حرکت دوم، آن پیام کلی را در بافتار تاریخی خودمان پیاده می کنیم (فضل الرحمان، ۱۳۹۷ «الف»، ص ۳۰).

۲۰۳



نظر

بررسی امکان کاربست هرمنوتیک تردید در فهم آیات مربوط به زنان

نظریه دو حرکتی فضل الرحمان به مسلمانان کمک می کند، هم به متن وفادار باشند و هم زندگی مدرنی را پیش بگیرند. به همین دلیل، بسیاری از مسلمانان رهایی بخش، از جمله ودود و بارلاس به آن تکیه کرده اند. در عین حال، انتقادهای فراوانی هم به آن وارد شده است. فرید اسحاق از منظر رهایی بخش، افزون بر ارج گذاشتن به نظریه فضل الرحمان، این انتقاد را وارد می کند که وی به منظر هرمنوتیکی کسانی که حرکت ها را انجام می دهند، توجهی ندارد. همچنین او از بی توجهی رحمان به پراکسیس (کنش) مبارزانه گلایه می کند (Esack, 1997, p. 11). از نظر ذیشان غفار، اشکال نظریه رحمان این است که بنا بر مبانی روش شناسانه، در مطالعه تاریخی نمی توان لزوماً اصولی کلی را لحاظ کرد. به علاوه، رحمان «جهان بینی» قرآن را به اعمال (نوعی قانون اساسی) فرومی کاهد؛ در حالی که الهیات قرآن چیزی فراتر است. انتقاد سوم غفار بر رحمان این است که به روش های شناخته شده درون سنت اسلامی برای فهم متن و استخراج قواعد زندگی مسلمانان توجه کافی ندارد (Ghaffar, 2022, pp. 75-76).

با وجود چنین انتقادهایی، چه نظریه های مدرن کشف «روح قرآن» و چه دسته بندی های سنتی تر، مانند دسته بندی قرآن به محکم و متشابه و چه توجه به آیات منسوخ، از روندی حکایت می کند که گویا در آن، برخی آیات و مضامین بر آیات و



مضامین دیگر اولویت یافته‌اند. به عبارت دیگر، مسلمانان بدون اینکه اعتراف کنند، به طور معمول، برای آیاتی بیش از آیاتی دیگر اهمیت قائل شده و بقیه متن را ذیل آن فهمیده‌اند؛ اما امروزه مفسران عمدتاً رهایی‌بخش کوشیده‌اند که این نوع فهم را روشمند سازند. این کار هم چیزی شبیه هرمنوتیک تردید است؛ یعنی فهم در سایه تردید در بافتارها و زمینه‌هایی تأثیرگذار که باعث می‌شود بخشی از متن، الزام‌آورتر قلمداد شود. خود غفار در توضیح روش تاریخی - انتقادی، مطالعه‌ای موردی از سورة نساء دارد که در آن توضیح می‌دهد، چگونه اشاره به آفرینش از «نفس واحده» و سپس خلق زوج از آن در ابتدای سورة همگام با دغدغه سوره‌های مدنی درباره تنوع و تکثر و به هم خوردگی یگانگی و یکپارچگی است. این درون‌مایه کلی در مرحله بعد در آیات ۳-۱۰ در بحث مراقبت از اقشار ضعیف‌تر جزیی می‌شود و سپس قوانین ارث و روابط بین زوجین در آیات ۱۱-۲۸ به میان می‌آید. آیات ۲۹-۴۳ (به‌ویژه ۳۲-۳۴) برتری مردان بر زنان در ارث را توجیه می‌کنند. تحول مضامین حاکم بر سوره‌ها از پایان دوران مکه تا آغاز دوران مدینه و حتی سازوکارهای درون سورة نساء، مانند تغییر فواصل هم‌زمان با تغییر مضامین، نشان‌دهنده آن است که آیه نخست به دنبال سخن گفتن از قصه آفرینش نیست، بلکه می‌خواهد نشان دهد که گرچه در آغاز، یکپارچگی و بی‌جنسی حاکم بوده و خدا نیز چنین چیزی را می‌خواسته است، به دلیل واقعیت‌های اجتماعی، روابط اقتصادی خاصی بین زنان و مردان حاکم است که وضعیتی فرودست‌تر را برای زنان اقتضا می‌کند. چنین برداشتی که از بررسی تاریخی و ادبی متن حاصل می‌شود، می‌تواند در خدمت فقه مقاصدی قرار گیرد که مقاصد قرآنی را بر مبنای اقتضائات اجتماعی و تاریخی خاص می‌فهمد و احکام مربوط به زنان و مردان را بر آن اساس صادر می‌کند (Ghaffar, 2022, pp. 76-89).

۲-۴. پیشینه دست کشیدن از الزام‌آوردن بخشی از کائنات در سنت اسلامی

نقل قول‌های بالا این شائبه را پیش می‌آورد که هرمنوتیک تردید، هم از فضای مسیحی و اروپا و آمریکای شمالی برخاسته و هم با رویکردهای نوگرایانه و رهایی‌بخش



در فهم متن سازگار است و با سنت اسلامی، بیگانه است. در پاسخ باید به مفاهیمی آشنا در سنت اسلامی، مانند ناسخ و منسوخ یا اسباب نزول اشاره کرد. مفهوم نسخ در سنت اسلامی، به این معناست که برخی آیات بنا بر موقعیتی موقتی، الزام آور بودند و با آیه‌ای ناسخ، الزام نخستین از بین رفته و الزامی دیگر جایگزین شده است. به عبارت دیگر، نسخ یعنی خداوند حکمی را که قبلاً تشریع کرده بود، با حکم جدیدی تغییر دهد یا به طور کلی آن را بردارد. این تغییر یا برداشتن حکم، با دلیل شرعی دیگری انجام می‌شود که معمولاً آیه‌ای جدید در قرآن است (معرفت، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۷۷). اسباب نزول هم برای نشان دادن این به کار می‌رود که چگونه متنی در پاسخ به نیازها و مسائلی خاص به وجود آمده است. با وجود اینکه همه متن - از ناسخ یا منسوخ یا هر متنی با اسباب نزول خاص یا غیر از آن از قرآن کریم - مقدس و جاودانی است، مسلمانان همواره سازوکارهایی داشته‌اند که نشان دهند متن با موقعیت‌هایی خاص پیوند داشته است. از این منظر درست است که هرمنوتیک تردید از نظر معرفت‌شناسانه در بافتی نوگرایانه و رهایی‌بخش در مسیحیت به وجود آمده و نیز با رویکردهای نوگرایانه و زنانه‌نگر در میان مسلمانان سازگار است، روشی چندان دور از سنت اسلامی ندارد و درواقع انگاره‌های نسخ و اسباب نزول در موارد فراوانی برای توجیه چنین رویکردی در فهم به کار می‌رفتند. فاروقی نیز به چنین مفاهیمی استناد کرده است. درواقع وجود این مفاهیم در سنت اسلامی نشان می‌دهد چیز خطرناک یا بیگانه‌ای در هرمنوتیک تردید نیز وجود ندارد.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که اگر چنین مفاهیمی در سنت اسلامی هست، چرا باید مفاهیمی برگرفته از نظریه فهم ریکور یا الهیات مسیحی زنانه‌نگر را وارد گود کنیم؟ پاسخ این است که هرمنوتیک تردید روشمندی مواجهه با متن را پاس می‌دارد و از تعلیق متون بر مبنای سلیقه جلوگیری می‌کند. حساسیت به عدالت و اخلاق فردینی که موتور محرک روش‌های هرمنوتیک تردید است، با حذف سلیقه‌ای بر مبنای اجماع گروهی و برتری‌جویی الهیاتی یا فقهی تفاوت دارد. به علاوه، هرمنوتیک تردید راه را



برای گفت‌وگو درباره انگیزه‌های درون متن مبتنی بر روش‌های تاریخی یا ادبی باز می‌گذارد.^۱

۳-۴. اتهام رویکرد گزینشی

کیشا علی و عایشه هدایت‌الله که هر دو مسلمان و مدافع برابرگرایی جنسیتی هستند، این اتهام را به تفسیرهای زنانه‌نگر ودود و بارلاس روا داشته‌اند که با فهمی گزینشی از قرآن، در پی تحمیل انگاره‌های برابرگرایانه بر متنی بوده‌اند که در مردسالاری ریشه داشته است. به گفته علی، امینه ودود و اسما بارلاس ادعا کرده‌اند جاهایی که قرآن در آن مردان را به مثابه مرد خطاب می‌دهد، به نیازهای عملی مردسالاری موجود – به‌ویژه مردسالاری موجود در عربستان قرن هفتم – پاسخ می‌دهد. این توضیح تبیینی رضایت‌بخش برای بحث‌هایی، مانند طلاق یا بیوه‌شدن یا موافقت با ازدواج، فرمان‌هایی به مردان مبنی بر اینکه وظایفی را در قبال زنان رعایت کنند؛ اما به آنها اجازه عمل مستقل می‌دهد که نشان‌دهنده مسیری دور از سلطه و کنترل خانوادگی مردان است؛ اگر نگوییم طرد کامل مردسالاری است؛ اما هنگامی که بحث به رابطه جنسی می‌رسد، این تفسیر چندان قانع‌کننده نیست. در شماری از آیات درباره رابطه جنسی، درباره زنان سخن گفته می‌شود و مردان مورد خطاب سخن هستند؛ به گونه‌ای که گویا سلطه مردان مفروض گرفته می‌شود و با اقدامات بهبودبخشی که هدفشان محدودساختن دایره عمل مردان یا افزایش دایره عمل زنان است، میانه‌ای ندارد (Ali, 2006, p. 128).

علی می‌پذیرد که در پاسخ می‌توان به آیه ۱۸۷ سوره بقره^۲ اشاره کرد که در آن زنان

۱. برای آگاهی از روش‌های تاریخی و ادبی، نک: توفیقی، ۱۴۰۱.

۲. «أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الْوَقْتُ إِلَيَّ يُسَائِلُكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ؛ در شب‌های روزه، هم‌وابستگی با زنانان بر شما حلال گردیده است. آنان برای شما لباسی هستند و شما برای آنان لباسی هستید. خدا می‌داندست که شما با خودتان



و مردان لباس یکدیگر خوانده می‌شوند. او می‌پذیرد همان‌طور که در قرآن خوردن و آشامیدن جنسیت‌بردار نیست، روزه گرفتن و رابطه جنسی هم گویا جنسیت‌بردار نیست و البته آیه، زنان و مردان را به گونه‌ای برابر، لباس یکدیگر می‌داند؛ اما همین آیه آغاز رابطه جنسی یا دست کشیدن از آن را در مواقع خاص به مردان نسبت می‌دهد. همچنین آیات ۲۲۲-۲۲۳ سورة بقره^۱ چنین اختیاری را به طور کامل، برای مردان تعریف کرده است. عاملیت جنسی فقط برای مردان تعریف شده است (Ali, 2006, pp. 129-130).

به گفته علی، یکی از مفروضات بارلاس این است که هر فهمی که مردسالاری را در متن ببیند، خوانشی غلط است. همچنین وجود روابط دوسویه و صمیمانه در قرآن، به باور بارلاس، به معنای طرد سلسله مراتب جنسیتی در متن است. علی با هر دوی فرض‌ها مخالفت می‌کند و نشان می‌دهد که قرآن در پی طرد برتری مرد در خانواده و جامعه نیست (Ali, 2006, pp. 132-133). از این منظر درحالی که ودود و بارلاس با خوانش‌های اتمیستی و تأکید بی‌رویه بر برخی آیات جزیی بدون لحاظ کردن تصویر کلی قرآن مخالفت می‌کردند، علی این انتقاد را به آنها وارد می‌کند که خودشان همه تصویر قرآن از روابط میان زن و مرد را ندیده‌اند.

→

ناراستی می‌کردید، پس توبه شما را پذیرفت و از شما درگذشت. پس، اکنون [در شب‌های ماه رمضان می‌توانید] با آنان هم‌خوابی کنید، و آنچه را خدا برای شما مقرر داشته، طلب کنید. و بخورید و بیاشامید تا رشته سپید بامداد از رشته سیاه [شب] بر شما نمودار شود؛ سپس روزه را تا [فرا رسیدن] شب به اتمام رسانید. و درحالی که در مساجد معتکف هستید [با زنان] درنمایید. این است حدود احکام الهی! پس [زنها] به قصد گناه [بدان نزدیک نشوید. این گونه، خداوند آیات خود را برای مردم بیان می‌کند. باشد که پروا پیشه کنند].

۱. «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّوِّبِينَ وَيَحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شِئْتُمْ وَقَدْ هَمُّوا لَأَنْفُسِكُمْ وَأَتُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ كُفَّاءُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ؛ از تو درباره عادت ماهانه [زنان] می‌پرسند، بگو: «آن، رنجی است. پس هنگام عادت ماهانه، از [آمیزش با] زنان کناره‌گیری کنید، و به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند. پس چون پاک شدند، از همان‌جا که خدا به شما فرمان داده است، با آنان آمیزش کنید». خداوند توبه‌کاران و پاکیزگان را دوست می‌دارد* زنان شما کشتزار شما هستند. پس از هر جا [و هر گونه] که خواهید، به کشتزار خود [در] آید، و آنها را برای خودتان مقدم دارید، و از خدا پروا کنید و بدانید که او را دیدار خواهید کرد، و مؤمنان را [به این دیدار] مژده ده».



عایشه هدایت‌الله نیز مانند علی بر این باور است که قرآن ضمن پذیرش روابط دوستانه میان زنان و مردان، سلطه مالی و اجتماعی و جنسی مردان بر زنان را به رسمیت می‌شناسد. به گفته هدایت‌الله، هیچ اندازه‌ای از این دست تفاسیر نمی‌تواند متن را با فهم امروزی ما از عدالت سازگار سازد (هدایت‌الله، ۱۴۰۰، ص ۲۲۴). به بیان دیگر، از منظر هدایت‌الله، ما نمی‌توانیم با استفاده از نوعی اخلاق فرادینی به سراغ متنی برویم که سلطه یک جنس بر جنس دیگر را پذیرفته است، و در عین حال، متن را گزینشی نخوانیم.

اسما افسرالدین در پاسخ به علی و هدایت‌الله به چند نکته توجه می‌دهد. نخست اینکه، اصولاً تصور «ما» از عدالت شاید برخاسته از نگاهی غربی است که به معنای عدالت در بافتارهای مختلف بی‌توجه است و می‌خواهد الگویی واحد از رهایی جنسیتی را که حاصل تجربه تاریخی غربی است، بر کل جوامع تحمیل می‌کند. او به درستی به این نکته توجه می‌دهد که در فهمان از اخلاق فرادینی باید به تجربه‌های غیرغربی از آزادی و رهایی و عدالت توجه داشته باشیم. افسرالدین همچنین نشان می‌دهد که قرآن دقیقاً مخالف سلطه مردان است؛ زیرا قرآن در صورت پذیرش سلطه مردان «باید فرودستی هستی‌شناختی زنان به مردان را مفروض بگیرد؛ لازم بداند که همه زنان تابع همه مردان/شوهران باشند - که این شرط لازم مردسالاری است -، عبادت و اعمال مردان را والاتر از زنان بداند و کسب علم و دسترسی به نیکی اخلاقی و اجتماعی را محدود به مردان بداند» (Afsaruddin, 2023, p. 108). به گفته افسرالدین، قرآن دقیقاً به دنبال چیزی خلاف همه اینهاست.

به گفته افسرالدین، پیام قرآن درباره مناسبات زنان و مردان، هم در میان مفسران سنتی دستخوش نگاه‌های مردسالارانه شده است و هم در میان مفسران فمینیست؛ برای نمونه ابن کثیر در تفسیر فضل «مردان» بر زنان در آیه ۳۴ سوره نساء،^۱ به تفسیر خودش

۱. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالضَّالِّحَاتُ قَانِتَاتٌ خَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُزُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا



درباره «فضل» برخی از پیامبران بر پیامبران دیگر ذیل آیه ۲۵۳ سورة بقره^۱ توجهی نداشته است. در این آیه گفته شده است که خدا به موسی برتری داده است؛ چون با او به طور مستقیم، سخن گفته است. ابن کثیر به حدیثی منقول از ابوهریره ارجاع می‌دهد که در آن گفته شده است، پیامبر ﷺ هنگام مشاهده نزاع یک یهودی و یک مسلمان درباره برتری پیامبر اسلام ﷺ یا موسی ﷺ بیان می‌کند که به ایشان نسبت به پیامبران دیگر برتری ندهند. ابن کثیر نتیجه‌گیری می‌کند که خوب است، تصمیم درباره برتری پیامبری بر پیامبری دیگر نباید حاصل خوش آمدهای قبیله‌ای باشد، بلکه باید به خدا واگذار شود؛ اما خود ابن کثیر وقتی به آیه ۳۴ سورة نساء می‌رسد، خودش گرفتار پیش‌داوری‌های مردسالارانه‌اش می‌شود (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۲۸۷-۲۸۸) و از یاد می‌برد تصمیم‌گیری درباره برتری کسی بر کسی دیگر باید به خدا واگذار شود. برخی مفسران زنانه‌نگر، مانند علی و هدایت‌الله هم به گفته افسرالدین، بیش از اندازه بر آیه ۳۴ سورة نساء متمرکز شده‌اند تا وجود مردسالاری در قرآن را اثبات کنند. این افراد می‌توانستند به آیه ۷۱ سورة توبه هم توجه کنند که برای زنان عاملیت دینی و اجتماعی قائل است. فارغ از اینکه تا چه حد با نتایج افسرالدین همراه باشیم، می‌توانیم ببینیم



تَبْعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا؛ مردان سرپرست زنانند، به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آنکه از اموالشان خرج می‌کنند. پس زنان درستکار فرمانبردارند [و] به پاس آنچه خدا [برای آنان] حفظ کرده، اسرار [شوهران خود] را حفظ می‌کنند. و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید، [نخست] پندشان دهید و [بعد] در خوابگاه‌ها از ایشان دوری کنید و [اگر تأثیر نکرد]، آنان را بزنید؛ پس اگر شما را اطاعت کردند، [دیگر] بر آنها هیچ راهی [برای سرزنش] مجوید که خدا والای بزرگ است.

۱. «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ مَّنْ بَعْدَ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ؛ برخی از آن پیامبران را بر برخی دیگر برتری بخشیدیم. از آنان کسی بود که خدا با او سخن گفت و درجات بعضی از آنان را بالا برد؛ و به عیسی پسر مریم، دلایل آشکار دادیم، و او را به وسیله روح القدس تأیید کردیم؛ و اگر خدا می‌خواست، کسانی که پس از آنان بودند، بعد از آن [همه] دلایل روشن که برایشان آمد، به کشتار یکدیگر نمی‌پرداختند؛ ولی با هم اختلاف کردند؛ پس بعضی از آنان کسانی بودند که ایمان آوردند، و بعضی از آنان کسانی بودند که کفر ورزیدند؛ و اگر خدا می‌خواست با یکدیگر جنگ نمی‌کردند؛ ولی خداوند آنچه را می‌خواهد انجام می‌دهد.»



که او چگونه این روند خواندن آیات در سایه یکدیگر را بازهم پیش می‌برد و در عین حال می‌کوشد با استفاده از برخی آیات و مفاهیم بزرگ قرآنی از تأثیر مفاهیمی، مانند «فضل»، «درجه»، «ضرب» و «قنوت» در اخلاق دینی و باور و زیست مسلمانی بکاهد (Afsaruddin, 2023, p. 99-100). به این معنا، هرمنوتیک تردید گفت‌وگویی پیوسته است که با گزینش‌های مداوم و برتری‌دادن به برخی مفاهیم یا آیات بر برخی آیات دیگر - یا اولویت ادله عقلی بر ادله نقلی یا اولویت یک دلیل نقلی بر دلیل نقلی دیگر - به فهمی عادلانه‌تر و هم‌زمان روشنمندتر از متن برسد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش در پی بررسی این بود که آیا می‌توان هرمنوتیک تردید را برای تفسیر آیات مربوط به زنان به کار گرفت؟ آنچه این مقاله معرفی کرد حاصل مطالعه‌ای بر مبنای الهیات تطبیقی است. یکی از اهداف الهیات تطبیقی، به کارگرفتن تجربه‌ها و مسائل دیگر ادیان برای فهم بهتر دین خود است. بر این مبنای در این مقاله، به بررسی تجربه بازتفسیر کتاب مقدس در سنت مسیحی به وسیله هرمنوتیک تردید پرداخته شد. هدف این هرمنوتیک آن است که به خواننده درباره لایه‌های پنهان متن و نیز لایه‌های پنهان سنت تفسیری آگاهی دهد. پس از مرور و معرفی روش‌های الیزابت شوسلر فیورنزا که یکی از سردمداران این رویکرد به کتاب مقدس است، نشان داده شد مفسر در چنین رویکردی باید با استفاده از هرمنوتیک تردید نشان دهد دلایل نادیده‌انگاری یا ساکت کردن صدای زنان در تفاسیر کتاب مقدس مبتنی بر چه سنجی از امور انسانی، اجتماعی و روابط قدرت بوده است و سپس با برجسته‌سازی ظرفیت‌های رهایی‌بخش و عادلانه متن، به بازاندیشی در تفاسیر کمک کند. در بخش پایانی، ابتدا دو رویکرد تفسیری نزدیک به هرمنوتیک تردید درباره قرآن مرور شد و نیز به این مطلب اشاره گردید که در تفسیر سنتی اسلامی نیز گاه بخشی از متن به نفع بخشی دیگر از متن کنار گذاشته می‌شود. درواقع این نگاه منحصر به تفاسیر نوگرایانه نیست و در گذشته سنت ما با مفاهیمی، چون نسخ و اسباب نزول یا قاعده محکم و مشابه از هرمنوتیک تردید

استفاده‌ای ولو ناروشمند و گزینشی شده است. این گزینشی بودن یکی از اتهاماتی است که به برخی تفاسیر زنانه‌نگر هم زده شده است. در عین حال توضیح داده شد که می‌توان با دقت در شرایط تاریخی حاکم بر متون و تفاسیرشان، گفت‌وگویی نو را درباره گزینش آیات و مفاهیم قرآنی رقم زد تا کاری روشمند انجام شود.



فهرست منابع

* قرآن کریم

** کتاب مقدس

ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (محقق: محمدحسین شمس‌الدین، ج ۱، چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

توفیقی، فاطمه. (۱۳۹۶). هرمنوتیک سوءظن. ماهنامه زنان امروز، (۲۷)، ص ۱۰۶.

توفیقی، فاطمه. (۱۴۰۱). روش‌های مدرن تفسیر متون مقدس (چاپ اول). تهران: کرگدن.

شفیعی، سعید؛ اسلامی، آرزو؛ اقبال، ابراهیم؛ و عبایی، محمود. (۱۳۹۸). رهیافت‌های

تاریخی ادبی به تفسیر فمینیستی کتاب مقدس و قرآن کریم. پژوهش‌های ادیبانی، ۷(۱۳)، صص ۲۹-۴۸.

فضل‌الرحمان. (۱۳۹۷ «الف»). اسلام و مدرنیته (مترجم: زهرا ایران‌بان). تهران: کرگدن.

فضل‌الرحمان. (۱۳۹۷ «ب»). مضامین اصلی قرآن (مترجم: فاطمه علاقه‌بندی). تهران: کرگدن.

فناپی، ابوالقاسم. (۱۳۹۱). اخلاق تفسیر. کتاب ماه دین، (۱۸۴)، صص ۴-۱۱.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۶۷). التمهید فی علوم القرآن (ج ۲، چاپ اول). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

هدایت‌الله، عایشه. (۱۴۰۰). حاشیه‌های فمینیستی قرآن (مترجم: مرضیه محمص و نفیسه دانش‌فرد، چاپ اول). تهران: کرگدن.

کیانی فرد، نازنین، و لک زایی، مهدی. (۱۴۰۱). تحلیل فمینیستی تفسیر کتاب مقدس با استفاده از الگوی هرمنوتیکی شوسلر فیورنزا. پژوهشنامه ادیان، ۱۶(۳۱)، ۱۸۸-۲۱۰.

مهریزی، مهدی. (۱۳۹۳). قرآن و مسئله زن (چاپ اول). تهران: نشر علم.

ودود، امینه. (۱۴۰۰). قرآن و زن (مترجم: اعظم پویا، چاپ چهارم). تهران: انتشارات حکمت.



نظر
نقد

سال سی‌ام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

- Afsaruddin, Asma. (2023). Modern Rereadings of the Qur'an through a Gendered Lens. In *Oxford Handbook of Islam and Women* (Afsaruddin, Ed., pp. 80-118). Oxford University Press.
- Al-Faruqi, Isma'il Ragi. (1962). Towards a New Methodology for Qur'anic Exegesis. *Islamic Studies*, 1(1), pp. 35-52.
- Ali, Kecia. (2006). *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld.
- Barlas, Asma. (2019). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
- Bigger, S. F. (2011). Ricoeur and the hermeneutics of suspicion. *Journal of Beliefs & Values*, 32(1), pp. 107-108.
- Bryan, Christopher. (2014). *Listening to the Bible: the art of faithful Biblical interpretation*. Oxford University Press.
- Dube Shomanah, Musa W. (2000). *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*. Printed in the United States of America.
- Gadamer, Hans Georg. (2004). *Truth and Method* (Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall, Trans.). London & New York: Continuum.
- Ghaffar, Zishan. (2022). Kanon im Kanon? Herausforderungen einer koranischen Theologie. In *Normativität Heiliger Schriften in Judentum, Christentum und Islam* (K. von Stosch, & C. Tietz Eds., Vol. 87, pp. 67-91). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Harrison, V. S. (2007). Modern Women, Traditional Abrahamic Religions and Interpreting Sacred Texts. *Feminist Theology*, 15(2), pp. 145-159.
- Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. (Oxford, 1997) ISBN 1-85168-121-3
- Ricoeur, Paul. (1997). *The Conflict of Interpretation* (K. M. Newton Ed.). London: Palgrave.
- Ricœur, Paul. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (D. Savage, trans.). New Haven & London: Yale University Press.



- Ricoeur, Paul. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (1992). Feminist Hermeneutics. In *Anchor Bible Dictionary* (Vol. 2, pp. 783-791).
- Schüssler Fiorenza, E. (1994). *In Memory of Her*. New York: Crossroad Publishing.
- Schüssler Fiorenza, E. (1995). *Bread not Stone*. Boston: Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (1998). *Sharing Her Word*. Boston: Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (1999). *Rhetoric and ehtic: The politics of biblical studies*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (2013). *Changing Horizons*. Minneapolis: Fortress Press.
- Scott-Baumann, A. (2009). *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion.* Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781472546511>
- Stosh, Klaus van. (2011). Comparative Theology as Challenge for the Theology of the 21 st Century. In *Religious Inquiries* (vol. 1, pp. 5-26).



نظر
صدر

سال سیام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

References

* The Quran.

** The Bible.

Afsaruddin, A. (2023). Modern rereadings of the Qur'an through a gendered lens. In A. Afsaruddin (Ed.), *Oxford handbook of Islam and women* (pp. 80–118). Oxford University Press.

Al-Faruqi, I. R. (1962). Towards a new methodology for Qur'anic exegesis. *Islamic Studies*, 1(1), pp. 35–52.

Ali, K. (2006). *Sexual ethics and Islam: Feminist reflections on Qur'an, Hadith, and jurisprudence*. Oxford: Oneworld.

Barlas, A. (2019). *Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.

Bigger, S. F. (2011). Ricoeur and the hermeneutics of suspicion. *Journal of Beliefs & Values*, 32(1), pp. 107–108.

Bryan, C. (2014). *Listening to the Bible: The art of faithful biblical interpretation*. Oxford University Press.

Dube Shomanah, M. W. (2000). *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*. United States of America.

Esack, F. (1997). Qur'an, liberation & pluralism: an Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression. Oxford: Oneworld.

Fanaei, A. (2012). Ethics of interpretation. *Ketab-e mah-e din*, (184), pp. 4–11. [In Persian]

Fazlur Rahman. (2018a). *Islam and modernity* (Z. Iranban, Trans.). Tehran: Kargadan. [In Persian]

Fazlur Rahman. (2018b). *Major themes of the Qur'an* (F. Alaqebandi, Trans.). Tehran: Kargadan. [In Persian]

Gadamer, H. G. (2004). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). London & New York: Continuum.



- Ghaffar, Z. (2022). Kanon im Kanon? Herausforderungen einer koranischen Theologie. In K. von Stosch & C. Tietz (Eds.), *Normativität heiliger Schriften in Judentum, Christentum und Islam* (Vol. 87, pp. 67–91). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Harrison, V. S. (2007). Modern women, traditional Abrahamic religions and interpreting sacred texts. *Feminist Theology*, 15(2), pp. 145–159.
- Hedayatullah, A. (2021). *Feminist margins of the Qur'an* (M. Mohasses & N. Daneshfard, Trans., 1st ed.). Tehran: Kargadan. [In Persian]
- Ibn Kathīr, I. ibn 'U. (1998). *Tafsīr al-Qur'an al-‘aẓīm* (M. H. Shams al-Din, Ed., Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, Manshurat Muhammad Ali Baydun. [In Arabic]
- Kianifard, N., & Lakzaei, M. (2022). Feminist analysis of Biblical interpretation using Schüssler Fiorenza's hermeneutical model. *Religious Studies Quarterly*, 16(31), pp. 188–210. [In Persian]
- Marifat, M. H. (1988). *Al-Tamhīd fī ‘ulūm al-Qur’ān* (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Managerial Center of the Seminary of Qom. [In Arabic]
- Mehri Zi, M. (2014). *The Qur'an and the issue of women* (1st ed.). Tehran: Nashr-e Elm. [In Persian]
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation* (D. Savage, Trans.). New Haven & London: Yale University Press.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P. (1997). *The conflict of interpretation* (K. M. Newton, Ed.). London: Palgrave.
- Schüssler Fiorenza, E. (1992). Feminist hermeneutics. In *Anchor Bible dictionary* (Vol. 2, pp. 783–791).
- Schüssler Fiorenza, E. (1994). *In memory of her*. New York: Crossroad Publishing.
- Schüssler Fiorenza, E. (1995). *Bread not stone*. Boston: Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (1998). *Sharing her word*. Boston: Beacon Press.

- Schüssler Fiorenza, E. (1999). *Rhetoric and ethic: The politics of biblical studies*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (2013). *Changing horizons*. Minneapolis: Fortress Press.
- Shafiei, S., Eslami, A., Eqbal, E., & Abayi, M. (2019). Literary-historical approaches to feminist interpretation of the Bible and the Qur'an. *Religious Studies*, 7(13), pp. 29-48. [In Persian]
- Scott-Baumann, A. (2009). Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion. London: Bloomsbury Academic.
- Stosch, K. van. (2011). Comparative theology as challenge for the theology of the 21st century. *Religious Inquiries*, 1, pp. 5-26.
- Tofiqi, F. (2017). Hermeneutics of suspicion. *Zanan-e Emruz Monthly*, (27), 106. [In Persian]
- Tofiqi, F. (2022). *Modern methods of interpreting sacred texts* (1st ed.). Tehran: Kargadan. [In Persian]
- Wadud, A. (2021). *Qur'an and woman* (A. Pouya, Trans., 4th ed.). Tehran: Hikmat Publications. [In Persian]



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

Khadija Ahmadi Begash, Ali Amirkhani, Iman Amini, Hamid Hosni, Seyida Zahra Hosseini, Mohammad Suri, Mahmoud Sofiani, Morteza Abdichari, Mehdi Asgari, Mehri Alizadeh, Isa Musazadeh, Zulfiqar Naseri and Mehdi Nusratian Ahour.



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 30, No. 1, Spring 2025

117

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

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

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

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

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی