



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵

۱۲۲

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدتقی سبحانی

مدیر اجرایی: عیسی موسی زاده



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

علیرضا اسعدی، محسن باقرزاده مشکی باف، سعیده بیات، سیاوش رودگر، محمود صوفیانی، طباطبایی، سیده معصومه مهدی عباسزاده، مریم علیزاده، بهروز محمدی منفرد، عیسی موسی زاده، سیدمحمدباقر میرصانع، رضوانه نجفی سوادرودباری، شعبان نصرتی، وحید واحد جوان.

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

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

۱. **عنوان؛**

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

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

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

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

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

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

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

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

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

می‌شوند، الزامی است؛

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

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

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

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

فهرست مقالات

- ۷ تأثیر هوش مصنوعی بر اخلاق و سیاست با تأکید بر دیدگاه هایدگر
رضوان نجفی - سید محمدرضا محمودپناهی
- هرمنوتیک نواندیشان دینی در ترازوی نقد کلامی:
- ۳۸ بازسازی و تبیین یک الگوی اصیل برای فهم سنت
سمیرا فرمانی - محمدصالح کریمی
- ۷۰ روش‌های عقل در معرفت‌نشان‌های از دیدگاه آیات و روایات
محمد رکعی
- نظریه گفت‌وگویی؛ الگویی برای حل مسئلهٔ تکثر معرفتی در دنیای معاصر
(از بررسی حقیقت مُشاع در نگاه ترکیبی ملاصدرا تا دموکراسی مشورتی هابرماس)
۹۹ فاطمه نادی‌نژاد - حسین باغکلی - جهانگیر مسعودی
- وظیفه‌گروی اخلاقی مبتنی بر حسن و قبح عقلی
و سازگار با فضیلت‌گروی و غایت‌گروی
۱۳۱ رضا برنجکار - محمدامین خوانساری
- عوامل تغییر ارزش‌های متعالی در سبک زندگی اسلامی
در بیانیهٔ گام دوم انقلاب از منظر نهج‌البلاغه
۱۶۰ علی فارسی‌مدان - سید محمد مهدی حسین‌پور - سید علی بطحائی
- الگویی الهیاتی برای معنای زندگی
ارزیابی نقادانهٔ چارچوب چهاربُعدی جی. ادوارد برت
۱۸۹ غزاله حجتی
- کاربست داده‌های مبحث مطلق و مقید علم اصول
در مقالهٔ «بررسی دلالت آیهٔ "اطیعوا" بر عصمت»، در سنجۀ اعتبار
۲۱۸ مهدی نصرتیان‌اهور



نظر
نقد

سال سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵

The Impact of Artificial Intelligence on Ethics and Politics with an Emphasis on Heidegger's Perspectives in the Era of the Fourth Industrial Revolution



Rezvan Najafi¹ 

Seyyed Mohammadreza Mahmoudpanahi² 

1. PhD, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Payam Noor University of
Tehran South, Tehran, Iran (**Corresponding Author**).

najafirezvan70@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, Payame Noor
University, Tehran, Iran.

Smpanhi@pnu.ac.ir

Article Info

EXTENDED ABSTRACT

Article Type: Research

Article history:

Received: 2025/07/11

Revised: 2025/10/07

Accepted: 2025/10/13

Online Publication: 2026/06/17

Keywords:

Phenomenology;
Artificial Intelligence;
Heidegger; Values;
Ethics

1. Statement of the Problem: In the era of the Fourth Industrial Revolution, commonly known as the digital age, we are witnessing a fundamental transformation in the art of statecraft and the emergence of the era of Artificial Intelligence (AI) governance. The concepts of "AI sovereignty" and "AI governance" are increasingly utilized within political science and philosophy. AI has become the core nucleus of the contemporary scientific revolution; since 2010, parallel with breakthroughs in programming, highly sophisticated software has emerged, and the supercomputers required to build the most advanced AI models have been mobilized.

Cite this article

Najafi, R., & Mahmoudpanahi, S. M. (2026). The Impact of Artificial Intelligence on Ethics and Politics with an Emphasis on Heidegger's Perspectives in the Era of the Fourth Industrial Revolution. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 31(2), pp. 7-37.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72283.2256>



Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

© The Author(s)

Politicians, ideologues, and scientists can no longer ignore its new conceptual paradigms and tools. However, the widespread deployment of AI has brought long-standing, fundamental problems in political philosophy back to the fore with renewed urgency, while simultaneously generating entirely new philosophical dilemmas.

AI has challenged numerous ethical values and heavily influenced political and interpersonal relations, effectively instigating another Copernican revolution. At the center of this revolution lies AI itself, which substitutes machine- and robot-based living for moral, spiritual, and religious values. With the rise of electronic government (e-government), AI has perceptibly altered social and political structures. In the realm of ethics, the application of AI raises a critical question: How can a single algorithmic prescription be applied to all members of society? Treating every individual identically is not only impossible but highly objectionable. Furthermore, AI appears inefficient or even inapplicable within the domain of practical and moral reason (*al-aql al-amali*). A major part of ethical principles fluctuates based on temporal and spatial contexts, as well as varying human circumstances. Ethical foundations are not equivalent to mathematical data where a specific formula consistently yields a predetermined result; rather, they are rooted in human conscience and innate nature (*fitrah*), demanding specific dynamics according to diverse situational requirements.

2. Research Objective and Focus: The primary focus of this research is to demonstrate the excessive, illegitimate dominance and sovereignty of AI over all dimensions of both material and spiritual human life. The study emphasizes the priority of virtuous moral behavior, normative rules, and human legal principles in controlling governance. Ultimately, it aims to defend the preservation of the world, human existence, life values, and existing ethical principles in order to delegitimize the mathematical, mechanistic rationality of the modern world. Beyond exposing the illegitimacy of technocratic democratic systems, this paper highlights the necessity of new industrial democracy movements to combat the ruling technocrats of the political system, allowing human rationality to supplant technological rationality.

3. Research Methodology: Utilizing a descriptive-analytical method grounded in Martin Heidegger's philosophy and comparing it with the

perspectives of other thinkers, this paper elucidates the Heideggerian view on the impact of AI on the contemporary world. It classifies philosophical reactions to this crisis, contrasting pessimistic, critical phenomenologists with moderate ones who seek to manage the status quo.

4. Research Results: The study demonstrates that AI sovereignty represents the absolute domination and hegemony of technology and modernity over all facets of human life. This state of affairs has drawn severe criticism from philosophers, theologians, and phenomenologists. Their primary objection stems from the conceptual conflation and integration of domains that cannot logically coexist under a single principle. Ethical discussions—centered on conscience, innate nature, and practical reason—cannot be subsumed under the conceptual frameworks of theoretical reason, such as mathematical and mechanical parameters. Yet, from the perspective of Cartesian rationality, the universe as a whole can be described by a mathematical algorithm—a premise realized today through AI.

Phenomenology acts primarily as a reaction against this physical and mathematical rationality. It does not present itself as a mere negation of modernity; instead, it offers the possibility of a recovery that is not a superficial patch, but a fundamental reformation of human and political society. Phenomenology actively combats a digital lifestyle that some individuals might prefer over morality under the guise of modernity. While it historically holds a smaller share of discourse compared to liberal and critical paradigms, and while the newer approach of post-phenomenology examines the human-technology relationship without addressing political systems, many assumptions of phenomenological political philosophy appear idealistic in the era of AI governance.

In this context, Heidegger posits that the ultimate goal of politics must be the "politics of Being" (*Seinspolitik*), working to strip the alienating impact of technology from human existence. As other scholars have argued, politics in the AI era reduces itself to human-to-technology or human-to-human relations, completely neglecting Being and the human lifeworld (*Lebenswelt*). Regarding the question of who rules, phenomenological theorists—who can scarcely be labeled traditional political philosophers—turn their attention to pre-modern republics. Thinkers like Feenberg and Aguilar emphasize democracy, while Dallmayr stresses global democracy. Conversely, Heidegger and Sokolowski criticize



the loss of subject autonomy within AI governance. They argue that the objective must be a return to pre-modern republics that are detached from technology and centered on human Being, allowing the autonomous subject to be liberated from the mathematical rationality of both liberal and authoritarian worlds. Pessimistic and critical phenomenologists maintain that these technologies create highly dysfunctional, undesirable scenarios, viewing AI governance as a dystopia, whereas moderate phenomenologists (such as Ihde, Hickman, Dallmayr, and Aguilar) attempt to establish control over the existing state of affairs.



تأثیر هوش مصنوعی بر اخلاق و سیاست با تأکید بر دیدگاه هایدگر



رضوان نجفی^۱ سید محمدرضا محمودپناهی^۲

۱. دکتری، گروه فلسفه و الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه پیام نور تهران جنوب، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

najafirezvan70@gmail.com

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Smpanhi@pnu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	در عصر انقلاب صنعتی چهارم که به «عصر دیجیتال» معروف است، شاهد تحول در فن حکمرانی و به وجود آمدن عصر حکومت هوش مصنوعی هستیم. مفهوم «حاکمیت هوش مصنوعی» و «حکمرانی هوش مصنوعی» بارها در بحث علوم سیاسی و فلسفه مورد استفاده قرار می گیرد. نتایج نشان می دهد از دیدگاه پدیدارشناسی، غایت سیاسی باید سیاست هستی باشد تا تأثیر فناوری از هستی انسان زدوده شود. محوریت این پژوهش نشان دادن سلطه و حاکمیت بیش از حد و نامشروع هوش مصنوعی در کلیه امور زندگی مصنوعی، هایدگر، ارزش ها، اخلاق
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰	
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۱۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱	
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۳/۲۷	
کلیدواژه ها:	پدیدارشناسی، هوش مصنوعی، هایدگر، ارزش ها، اخلاق
استناد: نجفی، رضوان؛ محمودپناهی، سید محمدرضا. (۱۴۰۵). تأثیر هوش مصنوعی بر اخلاق و سیاست با تأکید بر دیدگاه هایدگر. نقد و نظر، ۳۱(۲)، صص ۷-۳۷.	
https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72283.2256	
ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.	
© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»	



نظام سیاسی از دیگر محورهای این بحث است؛ به گونه‌ای که این جنبش‌ها بتوانند عقلانیت انسانی را جانشین عقلانیت تکنولوژیکی کنند؛ زیرا هوش مصنوعی بسیاری از ارزش‌های اخلاقی را به چالش کشیده و حتی روابط سیاسی و سایر عرصه‌ها را نیز تحت تأثیر قرار داده است. در واقع، هوش مصنوعی در حال ایجاد انقلاب کپرنیکی دیگر است. محوریت این انقلاب، هوش مصنوعی و مبنا قرار دادن زندگی ماشینی و رباتی به جای ارزش‌های اخلاقی، معنوی و دینی است.



نظر
مقدار

سال سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵

مقدمه

زندگی ما به طور فزاینده‌ای به موارد دیجیتالی به هم پیوسته وابسته شده است؛ از این رو بررسی چگونگی سکونت در این قرن دیجیتال بسیار اهمیت دارد. مقداری از نوآوری‌ها در حوزه دیجیتال توسط یادگیری ماشین پیش می‌رود؛ مجموعه‌ای از روش‌ها که تعداد بی‌شماری از داده‌های موجود (کلان داده‌ها) را برای روندها و استنتاج‌ها تجزیه و تحلیل می‌کند. برخلاف برنامه‌های مرسوم، الگوریتم‌های یادگیری ماشینی خود به خود یاد می‌گیرند و از عرضه داده‌هایشان استفاده می‌کنند. این الگوریتم‌ها به اصطلاح بر «شبکه‌های عصبی» مبتنی هستند؛ برنامه‌هایی که از روش‌های تعامل سلول‌های مغز با یکدیگر تقلید می‌کنند (Risse, 2023 b, IX). در واقع، هوش مصنوعی مانند یک ربات عمل می‌کند؛ داده‌های ما را که از پیش به او داده‌ایم، ساخته و پرداخته شده تحویل می‌دهد و مانند یک ماشین مدرن کلیه الگوهای عملی ارائه شده به او را به بهترین شکل نمایش می‌دهد.

هوش مصنوعی فناوری نوینی است که قدمت آن به دهه ۱۹۶۰م بازمی‌گردد؛ اما با ظهور انقلاب صنعتی چهارم، هوش مصنوعی با فناوری نوظهور مانند کلان داده‌ها و فضای ابری به شکل پویاتری متحول شده است. هوش مصنوعی (AI) نشان‌دهنده یک تحول تکنولوژیکی با ظرفیت تغییر جامعه بشری است و دولت‌ها، بازیگران غیردولتی و سازمان‌های بین‌المللی (IOS) آن را به طور فزاینده‌ای به مثابه منطقه با اهمیت استراتژیک، رقابت اقتصادی و مدیریت ریسک در نظر می‌گیرند. با اینکه این فناوری هنوز به طور جزئی تنظیم می‌شود، بازیگران دولتی و غیردولتی شروع به مذاکره درباره قوانین و هنجارهای جهانی برای گسترش مزایای هوش مصنوعی، و در عین حال، مهار و محدود کردن پیامدهای منفی آن نموده‌اند. هوش مصنوعی به دلیل پیامدهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، طیفی از چالش‌های حاکمیتی را ارائه می‌دهد (Tallberg et al., 2023, p. 2). با ظهور دولت الکترونیک، هوش مصنوعی ساختارهای سیاسی و اجتماعی را به طور محسوسی تغییر داده است. امروزه هوش مصنوعی هسته اصلی انقلاب علمی معاصر است. از سال ۲۰۱۰م هم‌زمان با شروع پیشرفت‌ها در برنامه‌نویسی، نرم‌افزارهای





پیچیده‌تری به وجود آمده و ابررایانه‌های مورد نیاز برای ساختن پیشرفته‌ترین مدل‌های هوش مصنوعی بسیج شده‌اند. سیاستمداران، ایدئولوگ‌ها و دانشمندان نمی‌توانند ابزارها و پارادایم‌های مفهومی جدید آن را نادیده بگیرند.

در عصر انقلاب صنعتی چهارم، مفهوم «حاکمیت هوش مصنوعی» و «حکمرانی هوش مصنوعی» بارها در بحث علوم سیاسی و فلسفه مورد استفاده قرار می‌گیرد. اهمیت سیاسی مشکلات فلسفی موجود در دنیا، در مقیاس بی‌سابقه‌ای دوباره ظاهر می‌شوند. ما به صورت انکارناپذیری در معرض قدرت سیستم‌های فناورانه متکی به کلان‌داده‌ها و هوش مصنوعی هستیم. هوش مصنوعی نوع خاصی از برنامه‌نویسی کامپیوتری است که تلاش می‌کند از جنبه‌های هوش انسانی مانند استدلال، ادراک، برنامه‌ریزی، حل مسئله و درک زبان تقلید کند (Risse, 2023 a, p. 77). باین حال، استقرار گسترده هوش مصنوعی توجه را به مشکلات اساسی و طولانی مدت در فلسفه سیاسی با فوریت دوباره جلب، و مشکلات فلسفی جدیدی را ایجاد کرده است. برخی مکاتب فلسفی سیاسی نیز مدت‌هاست که فناوری را مرکز اصلی قرار داده‌اند، به‌ویژه سنت مارکسیستی و رگه‌های خاصی از پدیدارشناسی، به‌خصوص آن‌هایی که مدیون هایدگر هستند.

از نظر فلسفی، ما به‌طور چشمگیری برای رویارویی با هوش مصنوعی در بسیاری از زمینه‌ها مانند مباحث مربوط به عقل عملی و اخلاق آمادگی کافی نداریم. اختلاف نظرها در بسیاری از زمینه‌ها که برای ترسیم این عرصه جدید مهم است، از فلسفه ذهن تا اخلاق، فراوان است. هوش مصنوعی ایجاب می‌کند که رابطه بین سنت‌های مختلف اندیشه سیاسی، مورد ارزیابی مجدد قرار گیرد. در این راستا، ضرورت دارد تمام این سنت‌ها به‌طور کامل فلسفه فناوری را ادغام کنند. پیشرفت فناوری فعلاً ادامه خواهد داشت. بنابراین وظیفه اندیشه سیاسی پرداختن به موضوعاتی است که احتمالاً برای ما در حوزه فناوری و سیاست پیش می‌آید. هوش مصنوعی نحوه گسترش تصمیم‌گیری جمعی و شرکت کنندگان انسانی آن را تغییر می‌دهد؛ از این رو ما باید چگونگی طراحی هوش مصنوعی را برای مهار حوزه عمومی، قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی را بررسی کنیم. بنابراین برای درک اینکه چگونه داده‌های بزرگ و هوش مصنوعی برای اعمال

قدرت استفاده می‌شوند و چگونه ممکن است عدالت را تضعیف یا ترویج کنند و چگونه ساختارهای اجتماعی و عوامل انسانی درون آن‌ها را تغییر می‌دهند، باید فناوری‌های زیربنایی را درک کنیم (Zimmermann et al., 2022, pp. 132). شایان ذکر است که پدیدارشناسی می‌تواند پیامدهای حکمرانی هوش مصنوعی و تأثیر آن بر سیستم‌های سیاسی و اخلاق را تبیین کند؛ از این رو با استفاده از دیدگاه هایدگر و مقایسه آن با دیدگاه دیگر متفکران، به تبیین دیدگاه هایدگر درباره تأثیر هوش مصنوعی بر جهان امروز می‌پردازیم.

۱. هوش مصنوعی

اقدامات نوآورانه در زمینه هوش مصنوعی می‌تواند به بحث‌های فلسفی بینجامد؛ برای مثال، چگونه چارچوب‌های مفهومی و هنجاری موجود در پرتو نوآوری‌های تکنولوژیکی اخیر گنجانده می‌شود که باعث دگرگونی و تعارض نگردد. بسیاری از پرسش‌ها و مسائل برای اندیشه و فلسفه سیاسی در حال حاضر از حضور فزاینده فناوری دیجیتال در سراسر حوزه‌های اطراف ما ایجاد می‌شود. بنابراین با رسوخ هوش مصنوعی در علم سیاست و به تبع ساختار و نهادهای سیاسی، تبیین فلسفی سیاسی آن با استفاده از رویکرد پدیدارشناختی^۱ می‌تواند درک بهتری از کارکرد سیاسی آن ارائه دهد؛ اما همان‌طور که ساکالوفسکی می‌گوید یکی از نقص‌های جنبش پدیدارشناسی، نبود فلسفه سیاسی است؛ این قلمرویی است و از نظر شم سیاسی نیازمند تکامل است (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۳۷۶).

ساخت فناوری هوش مصنوعی مبتنی بر آگاهی ریاضی است که ارزش‌گذاری را ریاضی‌وار محقق می‌کند؛ به این معنا که م

۱. رویکرد پدیدارشناختی می‌تواند به درک بهتر کارکرد سیاسی کمک کند؛ زیرا این رویکرد بر تجربه و پدیده‌ها تمرکز دارد. در علوم سیاسی، این به معنای بررسی چگونگی «زیستن» و «تجربه کردن» مفاهیمی مانند قدرت، مشروعیت، و مشارکت سیاسی توسط کنشگران در صحنه سیاسی است و به جای تمرکز صرف بر ساختارهای عینی، به معنای درونی این مفاهیم برای افراد و جوامع توجه می‌کند.





انتخاب می‌کنیم یک داده از پیش معین شده در همه‌جا مورد استفاده باشد. این صرفاً برای یادآوری این نکته است که فناوری شرایط ارزشی را در بر می‌گیرد و بنابراین نمی‌توان آن را تنها به‌مثابه یک ابزار تجربی خنثی در نظر گرفت (Mickunas &

Pilotta, 2023, p. 183).

برای تبیین موارد بالا به نمودار زیر توجه کنید:



شکل ۱. تعاریف هوش مصنوعی (Russell & Norvig, 2010, p. 2)

شایان ذکر است هوش مصنوعی مانند یک دستگاه فنی است که دارای منطقی رسمی است و می‌تواند در سراسر جهان به‌صورت یکسان و یکنواخت مورد استفاده باشد (Mickunas & Pilotta, 2023, p. 183).

اما در زمینه استفاده هوش مصنوعی در اخلاق، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه یک نسخه را می‌توان برای همه افراد جامعه استفاده کرد؟ این مهم در واقع، غیرممکن و بسیار ناپسند است که تصور کنیم باید به یک صورت با همه افراد برخورد کنیم. ضمن آنکه به نظر می‌رسد هوش مصنوعی در زمینه عقل عملی و اخلاقی، ناکارآمد و حتی غیرقابل استفاده است؛ زیرا بخش عمده‌ای از مبانی اخلاقی در شرایط زمانی و مکانی، و متناسب با شرایط و افراد مختلف می‌تواند متفاوت باشد. ضمن آنکه مبانی اخلاقی مانند

داده‌های ریاضی نیست که همیشه با استفاده از یک فرمول مشخص، بتوان به یک نتیجه معین رسید. مبانی اخلاقی برگرفته از وجدان و فطرت افراد است و به اقتضای شرایط مختلف، عملکرد خاص خود را می‌طلبد. به بیان بهتر، اخلاق و ارزش‌های اخلاقی متغیر است؛ یعنی در شرایط و موقعیت‌های مختلف، نباید به صورت یکسان عمل کرد؛ برای مثال گاهی کمک کردن و گاهی کمک نکردن به برخی افراد بی‌اخلاقی به شمار می‌رود. بنابراین نمی‌توان یک نسخه را برای همه افراد در نظر گرفت و به صورت ماشینی و مکانیکی یک داده اخلاقی را در همه موقعیت‌ها استفاده کرد. باین حال، باید توجه داشت که چنین ساختاری، جهان‌زندگی اجتماعی - اخلاقی، اقتصادی و فنی را با خود همراه دارد. از نظر پدیدارشناسی، انسان‌ها همیشه با فناوری در ارتباط هستند.

زمینه حکمرانی هوش مصنوعی به مطالعه این می‌پردازد که چگونه بشر می‌تواند در انتقال به سیستم‌های هوش مصنوعی پیشرفته، با تمرکز بر ابعاد سیاسی، اقتصادی، نظامی، حکومت‌داری و اخلاقی به بهترین شکل حرکت کند. در حکمرانی هوش مصنوعی دو شیوه حکومتی وجود دارد: «حکومت توسط هوش مصنوعی» یک اصطلاح مناسب برای توصیف پدیده ساختارهای حاکمیتی موجود است که فناوری‌های هوش مصنوعی را به مثابه بخشی از مکانیسم‌های حکمرانی خود اتخاذ می‌کنند، مانند زمانی که مقامات دولتی تصمیم‌گیری خودکار مبتنی بر هوش مصنوعی را اتخاذ می‌کنند، و برعکس آن، «حکومت هوش مصنوعی» یک اصطلاح مناسب برای توصیف ساختارهای حاکمیتی است که توسعه و استقرار هوش مصنوعی را تنظیم و هدایت می‌کند، مانند حرکت فعلی کمیسیون اروپا به پیش‌نویس قانون ممنوعیت انواع خاصی از برنامه‌های کاربردی هوش مصنوعی (Mickunas & Pilotta, 2023, p. 200).

از دید لیبرال‌ها، حاکمیت هوش مصنوعی چارچوب قانونی برای اطمینان از تحقیق و توسعه فناوری‌های هوش مصنوعی و یادگیری ماشین با هدف کمک به بشریت در اتخاذ و استفاده از این سیستم‌ها به روش‌های اخلاقی و مسئولانه است. حوزه‌های تمرکز اصلی حاکمیت هوش مصنوعی است؛ زیرا به عدالت، کیفیت داده و استقلال انسان مربوط می‌شود. به طور کلی، حاکمیت هوش مصنوعی تعیین می‌کند که چه مقدار از





زندگی روزمره می‌تواند توسط الگوریتم‌ها شکل بگیرد و چه کسی کنترل آن را در دست دارد. برخی نگرانی‌های کلیدی که حاکمیت به دنبال رفع آن است و پدیدارشناسان نیز به آن اشاره دارند، شامل موارد زیر است:

(۱) ارزیابی ایمنی هوش مصنوعی و خطرهای آن برای انسان در عرصه سیاسی و اقتصادی؛

(۲) تعیین اینکه کدام بخش‌ها برای اتوماسیون هوش مصنوعی مناسب‌اند؛

(۳) ایجاد ساختارهای قانونی و نهادی درباره استفاده از فناوری هوش مصنوعی، به خصوص اینکه به حکمران و نظام سیاسی مربوط می‌شود؛

(۴) تعریف قوانین درباره کنترل و دسترسی به داده‌های شخصی؛

(۵) پرداختن به پرسش‌های هنجاری و اخلاق مرتبط با هوش مصنوعی یا پرسش‌های مرتبط با هستی انسان (Barney & Lewis, 2023).

اما از پدیدارشناسی به مثابه یک روش درمی‌یابیم که توصیف‌های عمیق تجربیات زیسته را به کار می‌گیرد تا آن ساختارهای اساسی که تجارب را ممکن می‌سازند، به منصه ظهور برساند. پس روش پدیدارشناسی فقط توصیف نیست، بلکه با توصیف شروع می‌شود. باین حال، آنچه در پی می‌آید چیزی است که پدیدارشناسی را به یک روش واقعی تبدیل می‌کند: شناسایی ساختارهایی که لزوماً باید برای تحقق آن تجربیات در بازی باشند (Rodemeyer, 2022, p. 96). در اینجا، ساختارها و سیستم‌های الگوریتمی و ریاضی هوش مصنوعی و به طور کلی حکمرانی هوش مصنوعی تجربه ما را شکل می‌دهد؛ یعنی فناوری، واسطه تجربه ما می‌شود. در عصر دیجیتال، زمان و مکان - که بستری برای تجربه رویدادها به شمار می‌آیند - تنها به مثابه چارچوبی در دسترس قرار دارند که برای همگان مهیاست.

پدیدارشناسی انتقادی با تأمل در ساختارهای اجتماعی شبکه مایه‌واره‌ای که تجربه ما از جهان را ممکن و معنادار می‌کند و همچنین با درگیر شدن در امور مادی با هدف ایجاد امکانات جدید و رهایی بخش برای معنادار کردن، فراتر از پدیدارشناسی کلاسیک است. پدیدارشناسی انتقادی، هم راهی برای انجام فلسفه و هم راهی برای نزدیک شدن

به کشگری سیاسی است. پدیدارشناسی انتقادی به مثابه یک عمل فلسفی، حساب‌های عقل سلیم واقعیت را به حالت تعلیق درمی‌آورد تا ساختارهایی که این گزارش‌ها را ممکن می‌سازند، و نیز نحوه عملکرد آن‌ها را تحلیل کند و فرصت‌های جدیدی برای بازاندیشی و بازیابی مشترکات باز کند. پدیدارشناسی انتقادی به مثابه یک رویه سیاسی، مبارزه‌ای برای رهایی از ساختارهایی است که به تجربیات خاصی از جهان امتیاز می‌دهند و درعین حال، دیگران را به حاشیه می‌برند، آسیب‌شناسی می‌کنند و بی‌اعتبار می‌نمایند.

پدیدارشناسی انتقادی از نظر رادمایر، شامل اجزای زیر است: الف) ساختارهای اساسی که ماهیت اجتماعی، تاریخی و/یا نهادی دارند، شناسایی و تجزیه و تحلیل می‌کند. این ساختارها به مثابه ساختارهای «شبه استعلایی»^۱ یاد می‌شوند. ب) سوژت‌کتیوته را از طریق هویت‌های چندگانه‌ای که توسط افراد اختصاص داده می‌شود، اجرا می‌شوند، شناسایی می‌شوند و/یا مورد استفاده قرار می‌گیرند، درک می‌کند و خود را به روی تقاطع‌پذیری باز می‌کند. ج) به این می‌پردازد که چگونه قدرت و/یا ساختارهای اجتماعی بر ساختار ذهنیت و سوژه‌های فردی تأثیر می‌گذارند و چگونه این ساختارها بر تجربیات زیسته انواع مختلف سوژه‌ها تأثیر می‌گذارند. د) شامل یک مؤلفه اخلاقی، سیاسی و/یا فعال است که به دنبال تغییر در ساختارهایی است که به افراد و گروه‌ها آسیب می‌رساند (Rodemeyer, 2022, pp. 96-102). اما هایدگر^۲ به امر سیاسی نیز پرداخته است و پدیدارشناسان مدرن نیز کوشیده‌اند فلسفه سیاسی را تبیین کنند.

همان‌طور که ساکولوفسکی توضیح می‌دهد، در هر دو شاخه فلسفه مدرن، معرفت‌شناسی و سیاسی، «ذهن را باید به عنوان قدرت حکومت درک کرد» (Rodemeyer, 2022, pp. 103). مدرن‌ها یک دلیل فلسفی غیرشخصی (روش معرفت‌شناختی یا

۱. شبه‌استعلایی به معنای بی‌نیاز به تجربه است و فراسوی افق تجربه حسی و نظریه‌های مبتنی بر تجربه حسی است و در قالب منطق و ریاضی نیز گنجانده نمی‌شود.

۲. هایدگر، شاگرد هوسرل و از بزرگ‌ترین فلاسفه پدیدارشناس به شمار می‌رود. نگاه او به موضوع پدیدارشناسی، نگاهی کلان است و تلاش کرده تا کلیه پدیده‌های انسانی و فلسفی را توضیح دهد.





حاکمیت عقلایی که به وضعیت طبیعت خاتمه می‌دهد) بر ضدانسان، در برابر آنچه به نظر انسان‌ها می‌رسد، واپس‌گرایی‌ها و دستاوردهای زندگی دنیوی بنا می‌کنند. مدرن‌ها به جای گوشزد کردن ضرورت‌ها در مباحث اخلاقی انسان، به دنبال جایگزین کردن نگرش طبیعی و اخلاقی، برای حکومت بر آن هستند، در نتیجه عمل‌گرا می‌شوند (Rodemeyer, 2022, pp. 96-102). برای مدرن‌ها، «ذهن به عنوان نظم یافته به سمت حقیقت اشیا تصور نمی‌شود، بلکه به عنوان حاکم بر فعالیت‌های خود و تولید حقیقت از طریق تلاش‌های خود تصور می‌شود. ذهن پذیرا نیست، بلکه خلاق است» (Rodemeyer, 2022, pp. 96-102). در مقابل، برای سوکولوفسکی، ذهن، هم پذیرا و هم فعال است. پدیدارشناسان به طور معمول بر نیمه معرفت‌شناختی مدرن تمرکز می‌کنند. فلسفه سیاسی مدرن به جامعه انسانی و شیوه‌های حکومت در آنکه فرد یا گروهی همواره بر دیگری حکومت می‌کند، نگاه نمی‌کند، یا توضیحی در مورد چرایی آن‌ها به مثابه کانون درک متفکر خود ارائه نمی‌دهد (Rodemeyer, 2022, pp. 96-102).

حاکمیت، یک سازه است، نه یک رشد خودانگیخته انسانی یا شکل طبیعی انسانی. مفهوم حاکمیت به معنای عقلانی و عرفی کردن زندگی سیاسی بشر است. این ساختار، ساختاری غیرشخصی ایجاد می‌کند، برخلاف اشکال شخصی‌شده حکومت که در شهر باستانی و قرون وسطی یافت می‌شود. دولت مدرن عقلانی مایل است به بازی طبیعی و آشفته عقاید پایان دهد (McGrath, 2019, pp. 200-202). همه این پیش‌نیازها برای هوش مصنوعی و زبان کامپیوتر، سخت‌افزار کامپیوتر توسط افراد رمزگذاری و در زمان‌های مشخص شناسایی شده است (sokolowski, 1988, p. 52).

تبدیل جهان به یک نظام ریاضی، تنها یک مسئله فلسفی نیست (زیرا هیچ مسئله فلسفی را نمی‌توان از کلیت آن جدا کرد؛ چراکه فلسفه به جست‌جو در گسترده‌ترین قلمرو اشیا می‌پردازد)، بلکه این موضوع با فلسفه سیاسی و انسان‌شناسی فلسفی نیز پیوند دارد. در این مناقشه، دو جریان متضاد در حوزه اخلاق و منطق وجود دارد که از باستان و مدرن متمایز می‌شوند؛ از یک سو، ارسطو و متفکران پیشامدرن، و از سوی دیگر، چهره‌هایی از ماکیاولی تا نیچه نمایندگان آنها هستند. هدف فلسفی تنها بازگشت به

ارسطو نیست، بلکه بازگرداندن اعتبار آنچه او توصیف می‌کند در چارچوبی است که همراه با دگرگونی عظیمی در تفکر مدرن ایجاد شده است و یکی از عناصر چنین بازسازی، بازیابی عمومیت آن است. ذهنی که قضاوت را اجرا می‌کند همراه با این بازیابی ذهن، کشف دوباره چیزهایی است که دارای ذات، خواص و غایات هستند که بر اهدافی که ما برای خود تعیین می‌کنیم، حکومت می‌کنند. ما داریم جهان اشیا را به مثابه «هندسه‌سازی» و «ریاضی‌سازی» علمی جهان از دست می‌دهیم. ما چیزها را به جنبه ریاضی آن تقلیل می‌دهیم. وقتی این دگرگونی رخ می‌دهد، فقط وضعیت هستی‌شناختی او نیست که تغییر می‌کند، ماهیت قضاوت انسان و ذهن انسان نیز تغییر می‌کند. تنها ذهن «واقعی» عمومی به ذهن هندسی یا نهایتاً ذهن ریاضی تبدیل می‌شود، ذهن فیزیک‌دان ریاضی که همبستگی‌های موجود را توصیف می‌کند (sokolowski, 2008, p. 115).



هایدگر نیز نیست‌انگاری^۱ تکنولوژیک و سیاست سیاره‌ای را مطرح می‌کند که توسط نظام سیاسی، خواه لیبرال و خواه اقتدارگرا صورت می‌گیرد. از دید کرافورد، سیاست سیاره‌ای براساس هوش مصنوعی است که مبتنی بر استعمار و تخریب محیط‌زیست و سلطه است (Crawford, 2021, p. 18). چالش اصلی، دستیابی به فلسفه‌ای اصیل است؛ یعنی فلسفه‌ای که بتواند وضعیت شرایط فعلی (دازاین) معاصر را بیان کند و در عین حال، راهکاری مناسب ارائه دهد (Feenberg, 2005, p. 93).

فلسفه باعث آگاهی راه برای دستیابی به درکی از تخصیص فلسفه هایدگری^۲ علوم‌شناختی که بسیار گسترده و متنوع است، می‌شود. در واقع، بیان صریح هایدگر حاکی از آن است که در مواجهه با علوم‌شناختی و تکنولوژی، دارای دیدی انتقادی به

۱. پوچ‌گرایی و اعتقاد به تسلط بدون قید و شرط فناوری و هوش مصنوعی بر کلیه امور زندگی افراد.
 ۲. تخصیص فلسفه هایدگری یا همان پدیدارشناسی وجودی او، با طرح پرسش درباره معنای «هستی» آغاز شد و بر مفاهیمی چون دازاین (انسان موجود در جهان)، در جهان بودن، دلواپسی و مرگ، حقیقت به مثابه «ناپوشیدگی» و آزادی تمرکز دارد. هایدگر بر آن است، انسان از «هستی» غافل شده است و باید با «گشودگی به جهان» و درک «هستی بنیادی» خود، از اسارت عادت رها شود تا بتواند آزادانه به هستی خود پردازد.



موضوع تسلط و اشراف ربات‌های مبتنی بر رفتار و هوش مصنوعی است. ربات‌های مبتنی بر رفتار به برنامه‌های کاربردی هوش مصنوعی گفته می‌شود که در زمینه تعامل انسان و کامپیوتر طراحی شده است و به صورت ماشینی، مبانی عقل عملی و مباحث مربوط به سیاست را تحمیل و ترویج می‌کند.

از نظر هایدگر، علم قادر نیست بداند چه می‌خواهد و مسیری را که باید با توجه به وظایفش در پیش گیرد، نادیده می‌گیرد؛ به آن معنا که مبانی و قوانین علمی همیشه ثابت و صدرصدی نیست و بعضاً در گذر زمان تغییر می‌کند. بنابراین علم می‌تواند خود را با تأثیرات عملی و به لطف موفقیت انکارنشده‌اش، ضروری جلوه دهد؛ اما هرگز نمی‌تواند به مثابه یک واقعیت معنوی و اخلاقی، به تاریخ جهان کمک‌تکوینی و آموزشی کند. به طور کلی، علم برای تأمل در خود به فلسفه نیاز دارد؛ زیرا این نوع تأمل در علم، از نظر علمی امکان‌پذیر نیست. منظور هایدگر این است که علم برای اینکه «در حقیقت» بماند، به فلسفه نیاز دارد. تصور هایدگر از علم مدرن به مثابه امری خطرناک و تهدیدآمیز، بر این پایه استوار است که او فناوری پیچیده معاصر را در پیوند با صنعت و سیاست می‌بیند. این پیوند دقیقاً نوع پیچیده‌ای است که در پس پژوهش‌های هوش مصنوعی قرار دارد؛ پژوهش‌هایی که از طریق نهادهای مشارکتی و ساختارهای نظامی، تحت جهت‌گیری سیاسی صورت می‌گیرند. در این عرصه، متخصصان فناوری جایگزین دانشمندان کلاسیک شده‌اند (von & Masís, 2015, pp. 11-164) و هر دو، در سایه سلطه سیاسی فعالیت می‌کنند. هایدگر نیز مانند نیچه، غایت نظام‌های سیاسی گوناگون را دارای اراده معطوف به قدرت می‌داند که مبتنی بر سیاست سیاره‌ای، و مهم‌ترین هدف آن نیست‌انگاری تکنولوژیک است.

از نظر هایدگر، پیشرفت تکنولوژی و سیستم‌های خودکار یا به تعبیری هوش مصنوعی، به تدریج روی دازاین انسانی شکل می‌گیرد؛ به این معنا که در همه زمینه‌های زندگی، «انسان‌ها با وجود ابزارهای فناوری و ماشین‌های خودکار محاصره شده‌اند» (Dallmayer, 2017, p. 118). افزون بر این، این ابزارها و انرژی‌ها مدت‌هاست که دامنه قدرت اراده و ظرفیت انسان را برای تصمیم‌گیری تنگ‌تر کرده‌اند و بدین ترتیب، فناوری خود

را به مثابه بخشی از ساختار یا هستی شناختی نشان می دهند و دازاین را تضعیف می کنند (Dalmayer, 2017, p. 118). از دید هایدگر، اگر نیست انگاری تکنولوژیک به آن مرحله ای رسیده باشد که سیاست و به طور کلی قلمرو زندگی عملی به جای مغلوب ساختن و واژگون کردن آن، تنها در تشدید آن و ترویج ماشین وارگی نقش داشته باشد، پرسش در باب امکان غلبه بر نیست انگاری حساس تر می شود. هایدگر در پاسخ برای خروج از نیست انگاری تکنولوژیک، کنش تفکر را برای غلبه بر ذات نیست انگاری لازم می داند؛ زیرا تفکر ذات را تجربه می کند. تفکر یعنی گشودن خویش بر حضور، همچون عطیه هستی. در همین تجربه ذات حقیقت است که تفکر، امر بالفعل حضور را به طریقی اصل تر تجربه می کند. تفکر به هنگام تجربه امر بالفعل براساس ذاتش، کل هستی را به روی حقیقت آن می گشاید و آن را در حقیقت هستی مستقر می کند. زمانه امروز آنگاه که به ذاتش برگردانده شود، خود را بر زمانی دیگر یا به زبان بهتر، بر بُعد زمانی دیگر می گشاید. در این تعمیق زمان، انسان درحالی که تا این زمان تخته بند حضور مطلق در زمان حال بوده، اکنون بر امکان پیکربندی آینده معطوف است. در واقع، انسان از امروزی بودن ره به آینده دارد و انسان، انسان آینده می شود (بیستگی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵). بنابراین غایت سیاست و نظام سیاسی باید پرداختن به ذات انسان باشد، نه خود انسان، و سیاستی که در آن بتوان بر نیست انگاری تکنولوژیک و سیاست سیاره ای غلبه کرد و براساس آن آینده ای جدید و هستی جدیدی رقم زد.

۲. پدیدارشناسی

پدیدارشناسی به مثابه روش و علمی که متناسب با زمان، اهداف خاصی دارد، به شیوه ای انتقادی، بازتاب دهنده اهداف خود است. این روش با رویکردی متعهدانه، به افشای شرایط ساختاری معنا می پردازد تا ضمن توصیف چگونگی پدیدارشدن چیزها، امکان پیش بینی تغییر وضعیت موجود را نیز فراهم کند.

نشانه سازی یا خودانعکاسی پدیدارشناسی به معنای تصدیق این مهم است که پدیدارشناسی به مثابه یک روش، دارای تعهدات هنجاری و غایت شناختی است. آنچه





بدین ترتیب به دست می‌آید این است که روش‌های استعلایی، توصیفی، ایدئولوژیکی پدیدارشناسی، همگی در ماهیت خود با انتقادهایی روبه‌رو هستند. افزون‌بر این، پدیدارشناسان استدلال می‌کنند که اقدامات اساساً انتقادی و خودانتقادی برای انجام وظایف اجتماعی و سیاسی افراد با پتانسیل‌های فردی و جمعی برای تحقق جهان‌های عادلانه‌تر با خشونت کم‌تر مورد نیاز است. یک فلسفه اجتماعی و سیاسی که مبتنی بر روش‌های پدیدارشناسی است، مدینه فاضله نیست، بلکه به‌دقت درگیر یک روش خوداصلاحی است که تعهدات خود را بدیهی نمی‌داند (Aldea et al., 2022, p. 6). براساس این دیدگاه، اگر پدیدارشناسی، انتقادی شود، باید حول مفاهیم انتقادی باشد، و باید از گفتمان‌های فلسفی - سیاسی مانند نظریه‌های انتقادی، فمینیسم، استعمارزدایی و بوم‌گرایی و مطالعات نژادی وام گیرد. رویکرد هوسرلی نه‌تنها در پدیدارشناسی به‌اصطلاح انتقادی بلکه در پدیدارشناسی سیاسی به‌مثابه یک عمل فلسفی با هدف تبیین امر سیاسی (تجارب، اشیا و حوزه‌های مرتبط و همچنین چارچوب‌های سازنده آن‌ها) با ابزارهای پدیدارشناختی درک می‌شود (Jansen, 2022, p. 44). عبارت ذکر شده بدان معناست که مبانی پدیدارشناختی به‌صورت صرف نمی‌تواند کافی باشد و ما را به ایدئالیسم اخلاقی برساند؛ ازاین‌رو به مبانی انتقادی و تکمیلی نیاز داریم. سنت فلسفی از سقراط از طریق افلاطون، دکارت، لایبنیتس و کانت به هوش مصنوعی متعارف می‌رسد؛ اما هوسرل در طرح مسئله امکان هوش مصنوعی از زمان خود جلوتر بود (Dreyfus, 1988, pp. 16-30).

۲-۱. رابطه بین تکنولوژی و رویکرد پدیدارشناسی سیاسی - اخلاقی

از نظر هایدگر، تکنولوژی جدید به‌طور قیاس‌ناپذیری با همه فناوری‌های قدیم تفاوت دارد؛ زیرا بر فیزیک جدید مبتنی و بر علوم آزمایشگاهی استوار است. از نگاه او، انکشاف و تسلط حاکم بر تکنولوژی جدید نوعی تعرض است؛ تعرضی که طبیعت را در برابر این انتظار بی‌جا قرار می‌دهد که تأمین‌کننده همه انرژی‌های حیات ماست. این چالش به انواع

انرژی جدید تعرض می‌کند. هایدگر ماهیت تکنولوژی جدید را «گشتل»^۱ می‌نامد که یک واژه آلمانی به معنای «قفسه»، «استخوان‌بندی» یا «چارچوب» است. «گشتل عبارت است از نحوی انکشاف که بر ماهیت تکنولوژیک جدید استیلا دارد» (هایدگر، ۱۳۷۳، صص ۹-۱۵).

گشتل به «نحوه آشکارشدن» و «مواجه‌شدن» انسان با واقعیت از طریق فناوری مدرن اشاره دارد و خود، امری تکنولوژیک یا ابزاری نیست، بلکه آن «قالب‌بندی» و «چیدمان» اساسی است که تمام آنچه در جهان حضور می‌یابد در معرض دید و استخراج قرار می‌دهد. هایدگر این مفهوم را برای توصیف ذات فناوری مدرن به کار برد و آن را نوعی مواجهه «عرضه‌گرایانه» و «به چالش کشنده» دانست (هایدگر، ۱۹۶۲م، صص ۲۰-۲۱).

فناوری «عرضه‌گرایان» یا «به چالش کشنده» به آن معناست که زندگی ما را تحت تأثیر صددرصدی قرار می‌دهد و چارچوب هنجارها و زندگی ما را به چالش می‌کشد و آن را تغییر می‌دهد. گشتل به معنای امر گردآورنده تعرض‌آمیزی است که انسان را مخاطب قرار می‌دهد و به معارضه می‌خواند تا امر واقع یعنی طبیعت را به نحوی منضبط به منزله منبع ثابت، منکشف کند. معارضه‌جویی گشتل به جنون انضباط‌بخشی معطوف است؛ جنونی که دیدگان ما را به رخ حقیقت (تخریب طبیعت) می‌بندد و در نتیجه، برقراری نسبت را با ماهیت حقیقت از بیخ‌وبین در معرض خطر قرار می‌دهد (هایدگر، ۱۹۶۲م، صص ۹-۵۵)؛ در اینجا نیست‌انگاری رخ می‌دهد. این مهم به آن معناست که اخلاق‌مداری، وجدان‌مداری و همه امور اخلاقی که با وجدان اخلاقی انجام می‌شود، مورد چالش قرار بگیرد و ما تنها با ماشینی مواجه هستیم که داده‌ها را به صورت مکانیکی پردازش می‌کند؛ یعنی نیست‌انگاری که ماحصل تکنولوژی سیاره‌ای است. تکنولوژی به صورتی وصف می‌شود که به کمک آن، جهان تنها چون مکانی ممتد درک می‌شود در جهت پیشبرد اراده بشر برای نفوذ و استیلای هرچه بیشتر او که به صورت یک‌دست و همگن نیز پیش می‌رود.

1. Ge-stell





از منظر هایدگر، کل موجودات چون ماده‌ای هستند در انتظار مصرف. هیچ چیز نمی‌تواند از گردونه این سازمان تکنولوژیک بیرون باشد، نه سیاست که شامل راه و روش سازمان یافته و بهینه‌سازی قبضه کردن تکنولوژیک در سطح ملت، نه علم که حاکم بر جنبه تکنولوژیکی این قبضه کردن است، نه هنر و نه حتی خود انسان که کالا و شیئی شده است در خدمت دست کاری پیشرفته تکنولوژیک (خواه ژنتیک، خواه آراینده و خواه ساینرنتیک). استیلای تکنولوژی توسط بسیاری از حکومت‌ها، خواه کمونیستی و خواه لیبرالی، سازمان‌دهی می‌شود و صورت می‌گیرد. در عین حال، در پس این سازمان‌دهی به ظاهر فراعقلی، نیست‌انگارانه‌ترین اهداف (نوعی پوچ‌گرایی) یعنی فقدان اهداف نهفته است و زمین و انسان به خمیرمایه‌ای که زیر یوغ اراده به‌سوی قدرت است، تبدیل شده‌اند (بیستگی، ۱۳۸۹، صص ۱۷۳-۱۷۴).

فلسفه فناوری مسائل جاری در فناوری را به کار می‌گیرد و به این موضوع می‌پردازد که چگونه تحولات فناوری درک ما را از مسائل فلسفی تغییر می‌دهد. در پاسخ، پس‌پدیدارشناسی نیز روابط انسانی با فناوری‌ها را تحلیل می‌کند (Rosenberger, 2014, p. 99). پس‌پدیدارشناسی نشئت گرفته از پدیدارشناسی، و منعکس‌کننده تغییرات در قرن بیست و یکم به‌سوی مطالعات فناورانه است. فناوری‌ها به‌مثابه فرهنگ مادی در جهان تلقی می‌شوند؛ درحالی که پدیدارشناسی کلاسیک برای آشکار کردن ماهیت‌ها کار می‌کند. یک رویکرد عمل‌گرایانه‌تر یا پس‌پدیدارشناسانه به فناوری‌ها اجازه می‌دهد تا خود را از طریق ارتباط انسان و جهان اثبات کنند. پدیدارشناسی، چرخش تجربی نامیده می‌شود که به بررسی چگونگی میانجی‌گری خود اشیا در جهان تعریف می‌گردد (Irwin, 2016, p. 38).

رویکرد سنتی پدیدارشناسانه بیشتر از پس‌پدیدارشناسی به رابطه تکنولوژی و سیاست می‌پردازد؛ درحالی که پس‌پدیدارشناسی اغلب به رابطه انسان با فناوری می‌پردازد. پدیدارشناسی به فلسفه سیاسی فناوری نیز می‌پردازد. در واقع، بحث ما ارتباط تنگاتنگی با پدیدارشناسی دارد و موضوع پس‌پدیدارشناسی محوریت کمتری دارد؛ زیرا پس‌پدیدارشناسی بسته به ارتباطات است و موضوع بحث ما تأثیرات

فناوری و هوش مصنوعی بر اخلاقیات و سیاست است.

اندرو فینبرگ به‌طور منحصربه‌فردی سنت نئومارکسیستی^۱ را با رویکردهای پدیدارشناختی به فناوری مرتبط می‌کند. اندرو فینبرگ یکی از معدود محققانی است که با موفقیت توانسته است این دوست را به هم پیوند دهد. او که ریشه محکمی در نئومارکسیسم دارد، تحلیل‌های پدیدارشناختی را در نظریه انتقادی خود از فناوری به‌صورت انتقادی ادغام می‌کند. برای فینبرگ، قدرت سیاسی و تصاحب فرهنگی فناوری ارتباط تنگاتنگی دارند. به نظر او، فناوری، هم شامل زمینه‌زدایی و هم بافت‌سازی مجدد است؛ درحالی‌که موجودیت‌ها را از آن‌ها جدا می‌کند. بنابراین برای فینبرگ، وظیفه فلسفه سیاسی فناوری، انتقاد از فناوری به‌مثابه چنین عقلانیتی نیست، بلکه یافتن عقلانیت و مادیت تکنولوژیک جایگزین است. او به‌جای پرداختن به «فناوری» به‌مثابه یک پدیده اجتماعی و اخلاقی گسترده، به فناوری‌های واقعی و عملکرد سیاسی آن‌ها می‌پردازد. برای وی، فناوری یک پدیده کاملاً سیاسی است (همان‌طور که مارکسیسم کلاسیک می‌خواهد)؛ نه به این دلیل که ساختار زیرساختی را برای صنعتی شدن فراهم می‌کند، بلکه به این دلیل که منافع سیاسی، ایدئولوژی‌ها و روابط قدرت را در بر می‌گیرد (Verbeek, 2013, pp. 73-74).

در تبیین موضوع «تکنولوژی یک ابزار نیست، بلکه نحوه دید و انکشافی خاصی از حقیقت و بلافاصله زیست‌جهانی است که بر دوران جدید حاکم شده است» باید اذعان کرد، این زیست‌جهان، افق، نگاه و هدف خاصی مبتنی بر ریاضی کردن هستی دارد. ریاضی کردن هستی تا نهایت آن پیش می‌رود. انسان در این انکشاف تکنولوژی

۱. «نئومارکسیسم» اصطلاحی غیردقیق برای همه رهیافت‌هایی است که در سده بیستم کوشیده‌اند مارکسیسم را با افزودن عناصری از دیگر نظریاتی نظیر ایدئالیسم آلمانی (لوکاس)، اگزیستانسیالیسم (سارتر)، ساختارگرایی (آلتوسر) و روان‌کاوی (ژرژک) اصلاح کنند یا گسترش دهند و از این طریق، کاستی‌های مارکسیسم ارتدوکس و ماتریالیسم دیالکتیک را برطرف کنند. بسیاری از نظریه‌پردازان نئومارکسیست جامعه‌شناس یا روان‌شناس هستند. از مکاتب مطرح نئومارکسیسم می‌توان به مارکسیسم غربی و مکتب فرانکفورت اشاره کرد.





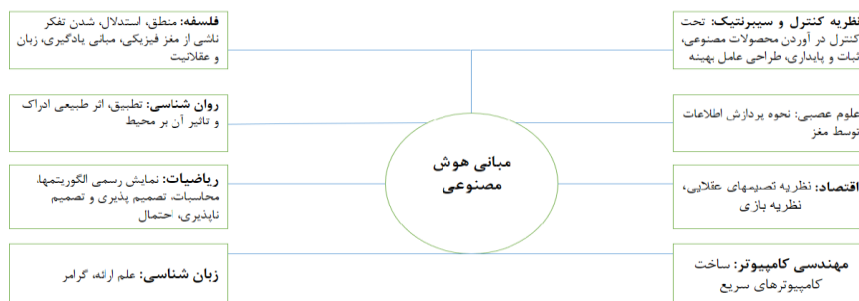
اطلاعات به صورت عدد و رقم در برنامه‌ها درمی‌آید و این انکشاف نوعی انضباط‌مندی را در سیاست قدرت طلب خویش دارد؛ هستی را لایزال می‌پندارد و میل در به کنترل کشیدن همه چیز دارد (اسلامی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۵). پدیدارشناسی جهان فناوری را می‌پذیرد؛ اما می‌خواهد شیوه‌های آگاهی را در ارتباط با وضعیت هستی‌شناختی جهان رمزگشایی کند (Mickunas & Pilotta, 2023, p. 146).

با توجه به حالت غیرپایدار آگاهی که در هر «فناوری هوشمند»، از جمله هوش مصنوعی گنجانده شده است، می‌توان حس هر رویدادی را طوری انتخاب کرد و انتقال داد که گویی برای هر فردی، داده‌های جدا وجود دارد. آنچه مورد بحث است، فرایند گزینش‌پذیری است که با آگاهی همراه است. در اینجا با مسئله انتخاب‌پذیری به مثابه ارزش‌گذاری در پدیدارشناسی مواجه می‌شویم. در میان رویدادهای پرشماری که در یک جهان وجود دارد، برخی از آن‌ها مهم و ارزشمند تلقی می‌شوند. در این سطح، هیچ قاعده‌ای برای ارزش‌گذاری وجود ندارد که بتوان هریک از حوزه‌های صوری و کمی یا رویدادهای فنی ساخته‌شده در جهان ارزش‌گذاری شوند. نکته‌ای که به آن رسیده‌ایم در تحلیل پدیدارشناسی پیوند منطق با واقعیت، ریاضیات با داده‌ها و معناسازی با اخلاقیات است. از آنجا که دلالت به میل خود شکل گرفته است، بر آن منوط نمی‌گردد که کدام‌یک از آن‌ها با جنبه‌های اجتماعی، اقتصادی، آموزشی و اخلاقی زندگی مرتبط است. در نتیجه، ساختار نظام‌های معنادار به یک معیار ارزشی نیازمند است که می‌گوید:

- چه سیستم‌های رسمی - ریاضی در میان همه احتمالات باید در چه جنبه‌ها و رویدادهایی اعمال شود.
- معیارهای تشکیل نظام‌های رسمی - ریاضی خاص باید بخشی از یک جامعه، یک جامعه سیاسی، اقتصاد سیاسی یا ایدئولوژی اقتصادی سیاسی باشد که بتواند سرنخی در مورد آنچه در میان سیستم‌های ممکن مرتبط است، ارائه دهد.

(Mickunas & Pilotta, 2023, p. 146).

برای تبیین بهتر کارکرد هوش مصنوعی، به نمودار مبانی آن توجه کنید:



شکل ۲. مبانی هوش مصنوعی (Russell & Norvig, 2010, pp. 5-16)

۳. کیستی حاکم

هایدگر، سیاست و ایدئولوژی‌های متفاوتی چون سیاست کمونیست شوروی، دموکراسی‌های لیبرال و مسیحیت را فی‌الجمله به چشم عارضه‌نماهای مصیبتی واحد می‌نگرد؛ از این رو آن‌گونه که شایسته تفکر فلسفی و رجحان اخلاقی و سیاسی است، هرگز در موضع توجه به تفاوت‌های ویژه این گونه ایدئولوژی قرار نمی‌گیرد (بیستگی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۱).

در سطح نهادهای سیاسی، اندیشه هایدگر با ساختار دولت مدرن در تضاد است، یا به‌سختی با آن ارتباط دارد تا جایی که دولت مدرن نشان‌دهنده هدفمندی عمدی سازمان‌دهی شده یا وسیله‌ای برای مدیریت جمعی است؛ در مقابل، به مفهوم یونانی پولیس بازمی‌گردد؛ اما به شیوه‌ای که معنای آن را به‌طور اساسی تغییر می‌دهد. هایدگر از شناسایی^۱ با دولت^۲ یا دولت‌شهر^۳ امتناع می‌ورزد؛ همچنین در حمله به مرکزیت انسان‌محوری، دشمنی خود را با عقل مدرن و عقلانی کردن اشکال زندگی ناشی از

1. polis

2. State

3. city_state





روشننگری بیان می‌کند. این وضعیت به دلیل ارتباط نزدیک بین مدرنیته و نفوذ علم و فناوری است که باعث تشدید اتهامات و سوگیری ضد علمی و حتی ضد مدرنیسم (یعنی اشتیاق به شرایط پیشامدرن) است (Dalmayer, 2017, p. 113).

عبارت ذکر شده به معنای توجه هایدگر به انسان‌شناسی است. مرکزیت مباحث فلسفی و پدیدارشناسی او بحث وجودشناسی و هستی‌شناسی است. مباحث مربوط به دولت و سیاست در دستگاه فکری او در حاشیه است. او در تبیین مباحث هستی‌شناختی خود با اخلاق فناوری‌مندانه (یعنی اخلاق ماشینی) مخالف است و آن را نقد می‌کند.

چالش‌های هنجاری ناشی از حکمرانی جهانی هوش بر نگرانی‌های مربوط به دموکراسی و عدالت تمرکز می‌کند. سوءاستفاده عمدی از فناوری هوش مصنوعی ممکن است اعتماد به مؤسسه‌ها را از بین ببرد و اگر کنترل نشود، جنبه‌های مثبت و منفی ایجاد شده توسط فناوری‌ها ممکن است به‌طور نامساوی در گروه‌های مختلف قرار بگیرند (برتری نژادی). پویایی رقابت، مشابه آنچه در قرن بیستم درباره فناوری هسته‌ای به وجود آمد که در آن مزیت‌های نسبی مزایای زیادی ایجاد کرد، ممکن است بازیگران بین‌المللی را به نادیده گرفتن مسائل ایمنی و ایجاد کاربردهای بالقوه خطرناک هوش مصنوعی سوق دهد (Tallberg, 2023, p. 4). بنابراین از منظر پدیدارشناسی، یکی از جنبه‌های کلیدی پروژه دالمایر، ترسیم مفهومی از جهان است که سنگ بنای کار او در نظریه پردازی تطبیقی را تشکیل می‌دهد. موضوع نظریه پردازی تطبیقی به آن دلیل مطرح است که مبحث حاکمیت هوش مصنوعی بر سیاست و اخلاق مبتنی بر دو حوزه اخلاق و فناوری است. در واقع، تطبیق دادن و تلفیق کردن این دو باهم، نظریه پردازی تطبیقی را تشکیل داده است.

اصطلاح جهان‌وطنی چندین معنی بحث‌برانگیز داشته است و دالمایر از اولین متفکرانی بود که این معانی مختلف را برای ما ترسیم و روشن کرد. دالمایر در راستای تعهد خود به پدیدارشناسی، در کی اخلاقی و تجربی از جهان‌وطن‌گرایی ارائه می‌دهد که بر حسب رابطه ضدانسان‌محوری، ضد عقلانیت صرف غربی و براساس بین‌الذهانی شناخته شده است.

این مهم به این معناست که دالمایر بر اخلاق جهانی معتقد است. او بر آن است برای رسیدن به صلح و اخلاق جهانی باید از انسان محوری صرف و تعصب‌های یک‌جانبه پرهیز کرد. برای رسیدن به صلح و اخلاق جهانی باید به پلورالیسم رفتاری چنگ زد و بر امور تفرقه‌انگیز و جانب‌دارانه خودداری کرد.

دالمایر با اشاره به اینکه اشکال خاصی از متافیزیک جهانی، چه عقل‌گرا، چه ذهن‌گرا و چه متافیزیک غربی، همگی براساس پدیدارشناسی انتقادی، بر حکومت جهانی یا صلح جهانی تأکید می‌کند. دالمایر با داشتن هویت‌های گوناگون به دور از عقلانیت هژمون یا جهان ریاضی محور غربی، در برابر عینیت‌گرایی و تقلیل‌گرایی تجربه‌گرایانه یا فیزیکیالیستی موضع می‌گیرد. از نظر دالمایر، فناوری رابطه انسان با طبیعت را نشان می‌دهد که به‌سوی سلطه بر طبیعت گسترش یافته است. پیشرفت‌های تکنولوژیکی، شبکه محدودیت‌های علمی و مدیریتی حاکم بر زندگی اجتماعی را مستحکم‌تر کرده است (Dalmayer, 2017, pp. 16-27).

برای جمع‌بندی دیدگاه‌های مورد اشاره در این مقال، به جدول زیر توجه کنید:

جدول ۱. چپستی غایت امر سیاسی

غایت نظام سیاسی در عصر حکمرانی هوش مصنوعی از منظر پدیدارشناسی				
میان‌رو	انتقادی	انتقادی	انتقادی	انتقادی
آگوئیلا	هایدگر	ساکالوفسکی	هکمن	فینبرگ
سیاست هستی انسان	سیاست هستی انسان	سیاست هستی انسان	اعاده نظم براساس ساختار دولتشهری	سیاست هستی انسان؛ عقلانیت جایگزین مبتنی بر اهداف و ارزش‌ها و اخلاق متعالی انسانی

تبدیل جهان اشیا به دنیای «واقعی» فیزیک ریاضی تاریخچه طولانی و پیچیده‌ای



دارد که برای درک انسان، بسیار روایت شده است. به دلیل این دگرگونی، در فلسفه هایدگر، «چیزها» دیگر مطرح نیستند و «ما» با تلفیق ماده با غیرماده و ورود علم نظری به علم عملی مواجه هستیم که عنصر اصلی در استقرار مدرنیته است. این امر به موفقیت‌های چشمگیر علم مدرن منجر شده است؛ اما در پس آن، تهدیداتی نیز وجود دارد که علم، فناوری و بوروکراسی عامل آن است. تبدیل جهان به یک جهان ریاضی‌وار مسئله‌ای است که در آن، جهان در قالب چارچوب ماشینی بیان و طراحی می‌شود؛ فرایندی که در پی دگرگونی‌های عظیم تفکر مدرن، به عنصری بنیادین و اصلی در قالب یک اصل کلی و عمومیت یافته تبدیل شده است. اما ذهنی که قضاوت می‌کند در کنار این بازیابی ذهن، به سراغ کشف دوباره چیزهایی می‌رود که دارای ذات، خواص و غایاتی هستند که بر اهدافی که ما برای خود تعیین می‌کنیم، حاکم است (sokolowski, 2008, p. 115).

جدول ۲. کیستی حاکم

نوع حکومت براساس دیدگاه پدیدارشناسی در عصر حکمرانی هوش مصنوعی				
میان‌ه‌رو	انتقادی	انتقادی	میان‌ه‌رو	انتقادی
آگویلار	ساکالوفسکی	هایدگر	دالمایر	فینبرگ
دموکراسی مدرن که هستی انسان، ارزش، معنا و منزلت انسان بپردازد و فقط به اهداف تکنولوژیک تقلیل نیابد.	جمهوری‌های پیشامدرن مبتنی بر خودمختاری سوژه‌رهایی‌یافته و عدم عقلانیت جهان ریاضی	دولت‌شهرهای پیشامدرن مبتنی بر خودمختاری سوژه‌رهایی‌یافته و عدم عقلانیت جهان ریاضی	حکومت جهانی لیبرال دموکراسی مبتنی بر خودمختاری سوژه رهایی‌یافته و عدم عقلانیت جهان ریاضی	دموکراسی صنعتی مبتنی بر جایگزینی عقلانیت انسانی به جای عقلانیت ابزاری ریاضی‌گونه

نتیجه‌گیری

امروزه، هوش مصنوعی پیشرفته‌ترین فناوری است که توقف آن ممکن نیست؛ اما در آینده‌ای نزدیک حتی بیشتر خواهد شد.

حاکمیت هوش مصنوعی به معنای تسلط و سیطره فناوری، مدرنیته در همه ابعاد و زوایای زندگی بشر است که بسیاری از فلاسفه، متفکران، الهی‌دانان و پدیدارشناسان آن را مورد نقد قرار داده‌اند. خلط مفهوم، و تلفیق اموری که باهم در قالب یک اصل گنجانده نمی‌شود، باعث اعتراض و انتقاد این فلاسفه است. مباحث اخلاقی با محوریت وجدان، فطرت و عقل افراد، در قالب عقل عملی است و اصلاً در مفاهیم عقل نظری همچون مباحث ریاضی‌وار و ماشینی گنجانده نخواهد شد. اما پیشرفت‌های فناوری بر همه چیز از اخلاق، سیاست و ارتباطات تا جنسیت، علم و محیط‌زیست تأثیر می‌گذارد. از دید عقلانیت دکارتی، جهان به مثابه یک کل را می‌توان با یک الگوریتم ریاضی توصیف کرد؛ چیزی که امروزه، با هوش مصنوعی به تحقق رسیده است و پدیدارشناسی بیشتر واکنشی به عقلانیت ریاضی و فیزیکی است. پدیدارشناسی خود را تنها نفی مدرنیته معرفی نمی‌کند. نکته مهم این است که پدیدارشناسی امکان بهبودی را می‌دهد که یک ترمیم صرف نیست، بلکه اصلاح جامعه سیاسی و انسانی است. پدیدارشناسی با زندگی دیجیتالی که ممکن است افرادی آن را تحت عنوان مدرنیته، بر اخلاق‌مداری ترجیح دهند، مبارزه می‌کند و در مقایسه با پارادایم‌های لیبرال و انتقادی سهم کمتری دارد. رویکرد جدید پساپدیدارشناسی نیز به رابطه فناوری با انسان می‌پردازد؛ ولی نظام‌های سیاسی را در نظر ندارد. بسیاری از مفروضات فلسفه سیاسی پدیدارشناسی در عصر حکمرانی هوش مصنوعی، آرمان‌گرایانه به نظر می‌رسد. هایدگر می‌گوید غایت سیاست باید سیاست هستی باشد؛ همان‌طور که بیستگی استدلال می‌کند سیاست در عصر هوش مصنوعی به رابطه انسان با فناوری یا رابطه انسان با انسان می‌پردازد و به هستی و جهان زیست انسان نمی‌پردازد، در زمینه کیستی حاکم. نظریه پردازان پدیدارشناس که به سختی می‌توان آنها را فیلسوف سیاسی خواند، به جمهوری‌های پیشامدرن توجه دارند؛ فیبرگ و آگویلار بر دموکراسی، و دالمایر بر



دموکراسی جهانی تأکید می‌کند. هایدگر و ساکالوفسکی بر نبود خودمختاری سوژه در سایه حکمرانی هوش مصنوعی انتقاد می‌کنند. از نظر آن‌ها، هدف باید معطوف به بازگشت به الگوی جمهوری‌های پیشامدرن باشد که با دوری از تسلط فناوری، به هستی انسان می‌پردازند و امکان رهایی سوژه خودمختار را از بند عقلانیت ریاضی‌وار جهان‌های لیبرال و اقتدارگرا فراهم می‌کنند. به نظر می‌رسد پدیدارشناسان بدبین و انتقادی معتقدند فناوری‌ها می‌توانند سناریوهای بسیار ناکارآمد و نامطلوب ایجاد کنند. آن‌ها حکمرانی هوش مصنوعی را ویرانشهری می‌دانند؛ درحالی که پدیدارشناسان میانه‌رو، هکمن، دالمایر و آگویلار می‌کوشند وضع موجود را کنترل کنند.



نظر
مقدار

سال سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵

فهرست منابع

اسلامی، روح‌الله. (۱۳۹۳). رهایی یا انقیاد: فلسفهٔ تکنولوژی اطلاعات در قرن بیست. تهران: تیس.

بیستگی، میگل. (۱۳۸۹). هایدگر و امر سیاسی (مترجم: سیاوش جمادی). تهران: ققنوس.

ساکالوفسکی، رابرت. (۱۳۸۴). درآمدی بر پدیدارشناسی. تهران: گام نو.

هایدگر، مارتین. (۱۳۷۳). پرسش از تکنولوژی (مترجم: شاپور اعتماد). تهران: ارغنون.

هایدگر، مارتین. (۱۹۶۲م). پایان فلسفه (مترجم: احمد رضا معتمدی). تهران: نشر هرمس.

Aldea, A. S., Carr, D., & Heinämaa, S. (2022). *Phenomenology as critique: Why method matters*. New York: Routledge.

Barney, N., & Lewis, S. (2023). Artificial intelligence (AI) governance. *TechTarget*.
<https://www.techtarget.com/searchenterpriseai/definition/AI-governance>

Crawford, k. (2021). *Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*. New Haven & London: Yale University Press.

Dallmayer, F. (2017). *Critical phenomenology, cross-cultural theory, cosmopolitanism* (F. Godrej, Ed.). New York: Routledge.

Dreyfus, H. L (1988). *What computers can't do: The limits of artificial intelligence*. Roma: Armando Editore.

Feenberg, A. (2005). *Heidegger and marcuse: The catastrophe and redemption of history*. New York: Routledge.

Irwin, S, O'Neal. (2016). *Digital media: Human-technology connection*. London: Lexington Books.

Jansen, J. (2022). Phenomenology and critique: On "mere" description and its normative dimensions (A. S. Aldea., Carr, D., & Heinämaa, S., Eds.). *Phenomenology as Critique: Why Method Matters* (pp. 45-55). New York: Routledge



- McGrath, M. B (2019). Philosophy and the Integrity of the Person: The Phenomenology of Robert Sokolowski. In book: *The reception of Husserlian phenomenology in North America*, pp.187-204. https://doi.org/10.1007/978-3-319-99185-6_11
- Mickunas, A., & Pilotta, J. (2023). *A critical understanding of artificial intelligence: A phenomenological foundation*. Ltd. Singapore: Bentham Science Publishers Pte.
- Risse, M. (2023 a). *Brave new world: Political philosophy and AI. FIFTEEN EIGHTY FOUR*: Academic perspectives from , Cambridge: Cambridge University Press. <https://www.cambridgeblog.org/2023/01/brave-new-world-political-philosophy-and-ai/>
- Risse, M. (2023 b). *Political Theory of the Digital Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodemeyer, L. M (2022). *A Phenomenological Critique of Critical Phenomenology*. New York: Routledge.
- Aldea, A. S., Carr, D., & Heinämaa, S. (Eds.).(2022). *Phenomenology as Critique: Why Method Matters*. New York: Routledge.
- Rosenberger, R. (2014). Postphenomenology and the Philosophy of Technology (D. M. Weiss, A. D. Proppen, & C. E. Reid, Eds.). *Design, Mediation, and the Posthuman* (p. 3). London: Lexington Books.
- Russell, S. J., & Norvig, P. (2010). *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Hoboken: Prentice Hall is an imprint of Pearson.
- Sokolowski, R. (1988). Natural and Artificial Intelligence. *Daedalus*, 117(1), pp. 45-64.
- Sokolowski, R. (2008). *Phenomenology of the Human Person*. Cambridge Cambridge University Press.
- Tallberg, J., Erman, E., Furendal, M., & Geith, J. (2023). *The Global Governance of Artificial Intelligence Next Steps for Empirical and Normative Research*. epartment of Political Science, Stockholm University; Faculty of Law, Stockholm University; Department of Political Science, University of Gothenburg.

- Verbeek, P. -Paul. (2013). Resistance Is Futile: Toward a Non-Modern Democratization of Technology. *Techné: Research in Philosophy and Technology*.
- Von, v., & Masís, J. (2015). *The Primacy of Phenomenology over Cognitivism towards a Critique of the Computational Theory of Mind*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Graduiertenschule für die Geisteswissenschaften der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.
- Zimmermann, A., Vredenburg, K., & Lazar, S. (2022). The political philosophy of data and AI. *Canadian Journal of Philosophy*, 52, pp. 1-5.



تأثیر

تأثیر هوش مصنوعی بر اخلاق و سیاست با تأکید بر دیدگاه هایدگر

The Hermeneutics of Religious Reformers Under the Lens of Theological Critique: Reconstructing and Explaining an Authentic Model for Understanding Tradition

Samira Farmani¹ 

Mohammad Saleh Karimi² 



1. PhD, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran (Corresponding author).

zahrafarmany70@gmail.com

2. PhD, Comparative Quranic Exegesis, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.

m.salehkarimi63@gmail.com

Article Info

EXTENDED ABSTRACT

Article Type: Research

Article history:

Received: 2025/08/06

Revised: 2025/09/21

Accepted: 2025/11/12

Online Publication: 2026/06/17

Keywords:

Philosophical Hermeneutics;

Science of Theology ;

Religious Reformism (N;

Understanding Tradition;

Interpretive Relativism;

Theological-Ijtihadi Model

1. Statement of the Problem: Focusing on one of the most foundational epistemological conflicts in the contemporary Islamic world, this paper investigates the relationship between the "science of theology" and the "hermeneutics of religious reformers". Through this analytical confrontation, it seeks to present a theological-ijtihadi model for understanding Islamic tradition. The central problem of the research is the epistemological crisis arising from the introduction of philosophical hermeneutics into the domain of religious interpretation.

Cite this article

Farmani. S. & Karimi. M. S. (2026). The Hermeneutics of Religious Reformers Under the Lens of Theological Critique: Reconstructing and Explaining an Authentic Model for Understanding Tradition. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 31(2), pp. 38-69.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72507.2264>



Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

© The Author(s)

Inspired by the ideas of Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer, these reformist readings treat understanding as an inherently historical, fluid process dependent on the interpreter's horizon, thereby undermining the possibility of accessing a stable meaning or the author's original intent. This approach has manifested as a coherent project for rereading Islamic tradition in the works of prominent figures such as Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, and Abdolkarim Soroush.

Consequently, the core inquiry of this research is whether a systematic theological critique can expose the internal contradictions and theological-methodological vulnerabilities of these hermeneutical projects. Furthermore, it addresses whether the Islamic theological tradition possesses the latent structural capacity to transition from a defensive posture into an active, coherent, and dynamic theory of textual interpretation—one that preserves the authority of revelation while constructively engaging with the shifting epistemic demands of the modern era.

2. Research Methodology: This study employs a descriptive-analytical methodology combined with a critical, theological approach. First, utilizing a targeted conceptual mapping, the foundational tenets of both philosophical hermeneutics and Islamic theology are defined and contrasted. In the critical phase, the paper applies an internal and external critique to the specific hermeneutical frameworks of Arkoun, Abu Zayd, and Soroush, evaluating their semantic, epistemological, and theological consequences. Finally, utilizing a constructive-synthetic approach, the paper systematically integrates traditional theological principles (such as divine wisdom, inerrancy, and the hermeneutic of *muhkam* and *mutashabih*) with contemporary methodological tools to formulate and present a balanced, comprehensive "theological-ijtihadi model" for textual understanding.

3. Research Results: The findings of this research are structured across three primary dimensions: conceptual mapping, critical deconstruction, and constructive modeling.

- **Conceptual Mapping and Definitions:** Philosophical hermeneutics, by transitioning from an interpretive methodology to a philosophy of understanding, posits three core principles: the historicity of understanding (the hermeneutic circle), the fusion of



horizons, and the historical production of meaning. Within this framework, understanding is viewed not as the objective discovery of a text's pre-existing meaning, but as an event occurring between the text and the interpreter within a specific historical matrix. Conversely, *ilm al-kalam* is presented not merely as a defensive discipline, but as a robust epistemological and identity-preserving system. Grounded in reason, transmitted text, and systematic coherence, it presupposes human access to stable religious truths and provides a structured framework for textual interpretation.

- **Critical Deconstruction of Reformist Hermeneutics:** The critical analysis yields distinct conclusions for each examined thinker across three analytical levels (epistemological, theological, and methodological):

1. *Mohammed Arkoun*: His rigid demarcation between the "Quranic phenomenon" and the "historical codex", coupled with his invitation to transcend the "dogmatic enclosure," effectively suspends the normative authority of the interpretive tradition and the textual integrity of the available scripture.
2. *Nasr Hamid Abu Zayd*: His emphasis on the concept of "textuality"—reducing revelation to a "cultural product" and shifting the locus of meaning entirely to the interpreter—leads to radical semantic relativism and weakens the theological sovereignty of the Quran.
3. *Abdolkarim Soroush*: His theory of the "Theoretical Contraction and Expansion of Shari'ah" distinguishes between immutable religion and mutable religious knowledge. While textually defending the stability of religion in theory, this framework renders human epistemic access to that truth so profoundly historicized that objective evaluation between competing interpretations becomes virtually impossible.

The overarching theological critique demonstrates that these approaches suffer from internal self-contradiction (the fallacy of absolute relativism) and fail to provide objective criteria for distinguishing correct from incorrect interpretations. Philosophically, they cause the dilution of divine revelation, the erosion of prophetic inerrancy (*ismah*), and the subversion of



textual authority. Methodologically, these reformist projects commit a fundamental error by conflating the realm of ontological reality (*maqam al-thubut*—the religion as it is in itself) with the realm of epistemological manifestation (*maqam al-ithbat*—historical human understanding of religion).

- **Constructive Modeling (The Positive Role of Kalam):** This paper demonstrates how the internal mechanics of Islamic theology provide effective safeguards against interpretive anarchy. Based on the theological principles of Divine Wisdom and Guidance, a revealed text must be structurally accessible enough to convey valid, transformative guidance to its audience. The principle of prophetic inerrancy acts as an epistemological guarantee for the authentic transmission and exposition of revelation, anchoring the authority of the Prophetic Sunnah. Furthermore, the Quranic paradigm of the "decisive" (*muhkam*) and the "allegorical" (*mutashabih*) serves as an internal methodological mechanism to prevent semantic relativism: allegorical verses must be interpreted in the light of the decisive, foundational pillars of the creed.

To demonstrate the contemporary efficacy of this framework, the paper examines practical theological interpretations, such as contextualizing anthropomorphic descriptions of God (*sifat al-khabariyyah*) through the lens of absolute transcendence (*tanzih*), and understanding the verses of warfare within the broader moral system of the Quran—governed by the principles of justice, the prohibition of religious compulsion, and the primacy of peace.

4. Conclusion and Innovation: The core innovation of this research culminates in the design of a **Theological-Ijtihadi Model for Understanding Tradition**, which replaces both radical hermeneutical relativism and rigid, anti-rational literalism. This model operates on three distinct pillars: Ultimately, the paper establishes that *ilm al-kalam* possesses the structural capacity to be formulated as a comprehensive philosophy of language and textual interpretation. By anchoring contemporary human understanding within an objective framework of divine teleology and definitive rational principles, this model successfully bridges the gap between preserving the timeless authority of revelation and addressing the complex epistemic realities of the modern world.



هرمنوتیک نواندیشان دینی در ترازوی نقد کلامی: بازسازی و

تبیین یک الگوی اصیل برای فهم سنت



محمدصالح کریمی^۲

سمیرا فرمانی^۱

۱. دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسندهٔ مسئول).

zahrafarmany70@gmail.com

۲. دکتری تفسیر تطبیقی، گروه علوم قرآن وحديث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

m.salehkarimi63@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
این پژوهش با هدف تبیین کارآمدی روش‌شناسی کلامی در مواجهه با چالش‌های هرمنوتیک نواندیشان دینی تدوین شد. مسئلهٔ محوری تحقیق، بحران معرفتی برآمده از رویکردهایی بود که با وام‌گیری از هرمنوتیک فلسفی و تأکید بر سیالیت معنا، امکان استنباط گزاره‌های اعتقادی پایدار از متون دینی را مورد پرسش قرار می‌دادند. در پاسخ به این چالش، این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، این فرضیه را مطرح کرد که راه‌حل این بحران، نه در ابداع الگوهای بیگانه، بلکه در بازسازی و تبیین ظرفیت‌های درونی سنت عقلی اسلام نهفته است. در این راستا، ابتدا مبانی هرمنوتیکی نواندیشان با ارائهٔ مطالعات موردی مشخص، نقد و بررسی شد. سپس مبانی کلامی لازم برای یک استنباط معتبر، ازجمله حاکمیت عقل قطعی، مرکزیت محکّمات قرآنی و وثاقت سنت قطعی، به‌صورت ایجابی تبیین گردید. در نهایت، «الگوی	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۳/۲۷ کلیدواژه‌ها: علم کلام، هرمنوتیک، نواندیشی دینی، استنباط کلامی، فهم سنت، الگوی کلامی - اجتهادی

استناد: فرمانی، سمیرا، کریمی، محمدصالح. (۱۴۰۵). هرمنوتیک نواندیشان دینی در ترازوی نقد کلامی: بازسازی و تبیین یک الگوی اصیل برای فهم سنت. نقدونظر، ۳۱(۲)، صص ۳۸-۶۹.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72507.2264>



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

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



کلامی - اجتهادی» به مثابه یک چارچوب اصیل بازسازی و کارآمدی آن در مدیریت «دیالکتیک ثابت و متغیر» - با مطالعه موردی برده داری - به نمایش گذاشته شد. یافته کلیدی تحقیق نشان داد که سنت فکری اسلام، خود دارای یک روش شناسی پویا و منسجم است که با بازخوانی و نظام مندسازی آن می توان به صورت اصیل و در عین حال کارآمد به نیازهای زمانه پاسخ داد و میان پابندی به اصول بنیادین و پویایی در فهم، توازن برقرار کرد. این الگو راهی برای فهم عمیق تر سنت بدون ابطال متن ارائه می دهد.



نظر
مقدّم

هرمنوتیک نوآندیشان دینی در ترازوی نقد کلامی: بازسازی و تبیین یک الگوی اصیل بر...

مواجهه فکری سنت اسلامی و مدرنیته معضلات معرفت‌شناختی عمیقی را پدید آورده است که در کاربست «هرمنوتیک فلسفی» توسط جریان «نواندیشی دینی» به اوج خود رسیده است (نک: واعظی، ۱۳۸۸، صص ۲۱-۳۵). این جریان با محوریت بخشیدن به مفاهیمی چون تاریخ‌مندی فهم و سیالیت معنا، پارادایم کلاسیک فهم متن را به چالشی بنیادین فراخوانده است. تبعات این چرخش هرمنوتیکی، از حوزه صرفاً تفسیری^۱ فراتر رفته است و به‌طور مستقیم، مبانی معرفت‌شناختی فرایند «استنباط کلامی»^۲ را تضعیف می‌کند؛ زیرا استنتاج نظام‌مند گزاره‌های اعتقادی، بر وجود متونی با دلالت‌های پایدار و قابل اتکا استوار است. این مقاله از روش تحلیل محتوا و استنتاج منطقی (در چارچوب روش‌شناسی کلامی) بهره برده است تا فرضیه خود را در باب بازسازی الگوی اجتهادی تبیین کند؛ از این‌رو مسئله کانونی این پژوهش، نه صرفاً دفاع از یک تفسیر خاص، بلکه بررسی این موضوع است که آیا عقلانیت کلامی، خود از ظرفیت درونی برای صیانت از امکان استنباط در برابر این چالش برخوردار است یا خیر.

بررسی انتقادی پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که علی‌رغم کثرت پژوهش‌ها در این حوزه، رویکرد گرفته‌شده در این مقاله، دارای تمایز و نوآوری است. آثار پیشین را می‌توان در سه دسته اصلی طبقه‌بندی و ارزیابی کرد.

(۱) آثار توصیفی - بنیادی: این دسته از پژوهش‌ها به معرفی و شرح مبانی نظری هرمنوتیک فلسفی و دیدگاه‌های نواندیشان پرداخته‌اند. آثاری چون پالمر (۱۳۷۷) و احمدی (۱۳۸۵) در تبیین مبانی نظری هرمنوتیک برای مخاطب فارسی‌زبان نقشی اساسی داشته‌اند. این آثار، اگرچه برای فهم صورت مسئله ضروری هستند، به‌دلیل ماهیت توصیفی خود، به ساحت نقد از منظر الهیات و کلام اسلامی وارد نشده‌اند.

1. Interpretation

2. Theological Inference



۲) **آثار انتقادی - فلسفی:** پژوهش‌های بسیاری به نقد مبانی هرمنوتیک پرداخته‌اند. برای نمونه، جمشیدی‌ها و شالچی (۱۳۸۷) به صورت متمرکز به تحلیل و نقد مفهوم «تاریخ‌مندی فهم» پرداخته‌اند. هرسیج و همکاران (۱۳۹۱) با اتکا بر هرمنوتیک انتقادی، حجیت سنت در نظریه گادامر را بررسی کرده و آن را رویکردی محافظه‌کارانه دانسته‌اند. رضوی و شاه‌رخ (۱۳۸۹) نیز مبانی معرفت‌شناختی این رویکرد را به چالش کشیده‌اند. همچنین میرخندان (۱۳۹۱) در پژوهشی چالش‌های معرفت‌شناختی این نظریه و نسبت آن با فهم متن را مورد واکاوی قرار داده است. تمایز پژوهش حاضر با این آثار ارزشمند در آن است که پژوهش‌های ذکر شده، به طور عمده بر «نقد فلسفی و معرفت‌شناختی» متمرکز هستند و کمتر به «ارائه‌ی ایجابی و نظام‌مندسازی» یک الگوی کلامی جایگزین به مثابه‌ی یک سیستم کامل برای استنباط عقاید می‌پردازند. به عبارت دیگر، این آثار به خوبی نشان می‌دهند که «چه چیزی غلط است»؛ اما پژوهش حاضر تلاش می‌کند نشان دهد که «چه الگوی صحیحی» را می‌توان جایگزین کرد.

۳) **آثار تطبیقی میان هرمنوتیک و اندیشه اسلامی:** این دسته از تحقیقات، به مقایسه تطبیقی میان مباحث هرمنوتیک و ظرفیت‌های سنت فکری اسلام، به ویژه علم اصول پرداخته‌اند؛ برای مثال عرفانی (۱۳۸۴) به خوبی به مقایسه‌ی یک مؤلفه‌ی کلیدی فهم (پیش‌فهم) در هر دو نظام فکری می‌پردازد. تمایز تحقیق حاضر در این است که این گونه آثار، به طور عمده بر یک «مؤلفه‌ی خاص» از فرایند فهم متمرکزند؛ اما پژوهش حاضر بر ارائه‌ی یک «الگوی جامع» با «کارکرد مشخصاً کلامی» تمرکز دارد؛ یعنی نقش این الگو در استنباط، تثبیت و دفاع از کل نظام اعتقادی (عقاید)، نه تنها تحلیل یک جزء از فرایند فهم.

بنابراین با وجود پژوهش‌های ارزشمند، آنچه به مثابه‌ی شکاف پژوهشی قابل شناسایی است، فقدان تحقیقی است که سه ویژگی را توأمان داشته باشد: ۱) از نقد صرف فراتر رود و به ارائه‌ی ایجابی یک الگوی جامع و نظام‌مند بپردازد. ۲) این الگو را مشخصاً بر ظرفیت‌های نظام‌ساز علم کلام بنا کند. ۳) هدف آن، تبیین یک روش‌شناسی برای



استنباط و دفاع از عقاید در مواجهه با چالش‌های معاصر باشد. بر این اساس، این مقاله فرضیه محوری خود را چنین صورت‌بندی می‌کند که پاسخی اصیل و استوار به این چالش، نه در وام‌گیری از پارادایم‌های بیرونی، بلکه در بازفعال‌سازی ظرفیت‌های درونی سنت فکری اسلام نهفته است. این پژوهش استدلال خواهد کرد که «الگوی کلامی - اجتهادی» به مثابه یک روش‌شناسی ریشه‌دار در سنت عقلی اسلام، این توانایی را دارد که ضمن نقد مبانی تضعیف‌کننده استنباط در هرمنوتیک فلسفی، کارآمدی خود را به مثابه یک چارچوب پویا و در عین حال اصیل برای فهم سنت به اثبات رساند. این الگو با مدیریت «دیالکتیک ثابت و متغیر» می‌تواند میان پایبندی به اصول بنیادین و پاسخ‌گویی به مقتضیات زمانه، توازن منطقی برقرار کند.

۱. تعریف عملیاتی مفاهیم بنیادین

با هدف تضمین دقت تحلیلی، مفاهیم بنیادین این الگو به شرح ذیل تعریف عملیاتی می‌شوند:

- **عقل قطعی:** احکام بدیهی و براهین یقینی عقل نظری که حجیت ذاتی دارند و پیش‌شرط هرگونه معرفت معتبر، از جمله فهم متن دینی به شمار می‌آیند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۳۲۰-۳۳۰).
- **سنت قطعی:** آن بخش از میراث روایی که صدور آن از معصوم علیه السلام از طریق تواتر یا قراین قطعی اثبات شده و دلالت آن نیز صریح و خالی از ابهام است (مدیرشانه‌چی، ۱۳۷۸، صص ۸۵-۹۵).
- **محکّمات:** آیات بنیادین قرآن کریم که به تعبیر خود متن، «ام‌الکتاب» هستند، دارای دلالت روشن و استوارند و به مثابه لنگرگاه معنایی، معیار تفسیر دیگر آیات (متشابهات) قرار می‌گیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، صص ۴۸-۵۱).
- **اصول ثابت:** گزاره‌های محوری اعتقادی، اخلاقی و فقهی که از طریق ادله قطعی (عقل، قرآن و سنت قطعی) استنباط می‌شوند و هویت و شاکله نظام معرفتی دین را تشکیل می‌دهند (سبحانی، ۱۳۸۵ «ب»، صص ۲۱-۳۰).

۲. چارچوب‌های مفهومی: هرمنوتیک فلسفی در برابر علم کلام

۲-۱. هرمنوتیک فلسفی: از روش فهم تا فلسفه فهم

هرمنوتیک در معنای کلاسیک خود، «فن تفسیر» متن برای رسیدن به مقصود مؤلف بود. نقطه عطف آن، چرخش فلسفی آن با هایدگر (هایدگر، ۱۳۹۰، صص ۴۸-۵۵)، به‌ویژه هانس-گئورگ گادامر بود که هرمنوتیک را از یک «روش» به یک «فلسفه» در باب ماهیت خود فهم تبدیل کرد. از این منظر، فهم یک فعالیت عینی نیست، بلکه یک «رویداد» وجودی است. سه اصل بنیادین این رویکرد که نواندیشان آن را به‌طور مستقیم به کار گرفته‌اند، تاریخ‌مندی فهم و نقش پیش‌داوری‌ها، امتزاج افق‌ها به‌مثابه فرایند تولید معنا، و تأثیر تاریخ به‌مثابه بخشی از خود معناست. گادامر در اثر اصلی خود، حقیقت و روش به‌صراحت بیان می‌کند که هدف، نه رسیدن به فهمی عینی و مطابق با نیت مؤلف، بلکه شرکت در یک گفت‌وگوی بی‌پایان با سنت است (گادامر، ۱۳۹۲، مقدمه مترجم، صص ۲۵-۳۰). این دیدگاه امکان دسترسی به معنای ثابت و فراتاریخی را به چالش می‌کشد.

۲-۲. علم کلام: از تبیین دفاعی تا تأسیس معرفتی

علم کلام در تعریف سنتی، دانشی برای اثبات و دفاع از عقاید دینی است؛ اما در یک نگاه جامع‌تر، دارای دو کارکرد اصلی است: کارکرد دفاعی - انتقادی، و مهم‌تر از آن، کارکرد تأسیسی - ایجابی. علم کلام در کارکرد دوم، یک چارچوب معرفت‌شناختی برای فهم و استنباط ارائه می‌دهد. یکی از اصول این چارچوب، نگاه به دین به‌مثابه یک «نظام هماهنگ» است. هرگونه تفسیری از یک جزء باید با کل ساختار اعتقادی (توحید، عدل، نبوت و ...) سازگار باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۱۲-۱۴؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۴۵-۵۵). این رویکرد کل‌نگر که از تفاسیر جزئی‌نگر و متناقض‌ج‌لوگیری می‌کند، به‌طور دقیق در نقطه مقابل رویکردی قرار می‌گیرد که معنا را سیال و محصول لحظه تفسیر می‌داند. این تقابل‌های بنیادین نشان می‌دهد که منازعه میان علم کلام و هرمنوتیک نواندیشان، یک رویارویی میان دو جهان‌بینی و دو معرفت‌شناسی متفاوت است.





۳. تحلیل انتقادی هرمنوتیک نواندیشان دینی: از مبانی تا مصادیق

پس از تبیین چارچوب‌های مفهومی، اینک به تحلیل انتقادی پروژه‌های فکری سه نماینده اصلی نواندیشی دینی می‌پردازیم. رویکرد این بخش، فراتر رفتن از نقد کلی و ورود به تحلیل مصداقی است. ابتدا دیدگاه هر متفکر به صورت توصیفی و منصفانه تبیین می‌شود. سپس ساختار نقد بر دو پایه «نقد مبانی و پیش فرض‌ها» و «نقد لوازم و پیامدها» استوار می‌گردد تا تمایز مفهومی مورد نظر داوران رعایت شود. در نهایت، با یک «مطالعه موردی» مشخص نشان داده می‌شود که این مبانی و لوازم چگونه در عمل، فرایند استنباط کلامی را تضعیف می‌کنند و به نتایج غیر قابل قبول می‌انجامند.

۳-۱. عبدالکریم سروش: هرمنوتیک قبض و بسط و بحران حجیت معرفت دینی

۳-۱-۱. تبیین توصیفی دیدگاه

نظریه محوری دکتر سروش «قبض و بسط تئوریک شریعت» بر یک تمایز بنیادین میان «دین» (امری ثابت، مقدس و الهی) و «معرفت دینی» (فهم انسانی، متغیر و تاریخ‌مند از دین) استوار است. به باور وی، همه آنچه در قالب علوم اسلامی (تفسیر، فقه، کلام) در اختیار ماست، تنها معرفت دینی است، نه خود دین. این معرفت مانند دیگر معارف بشری «صامت» است و تنها در پاسخ به پرسش‌هایی که از بیرون - به طور عمده از علوم و فلسفه‌های جدید - بر آن عرضه می‌شود، به سخن می‌آید. از آنجا که معارف بشری بیرونی ذاتاً در حال تحول و تکامل هستند، پرسش‌های ما از دین نیز دائماً تغییر می‌کند و در نتیجه، فهم ما از دین نیز به صورت پویا دچار «قبض و بسط» می‌شود. در این چارچوب، هیچ فهمی حتی فهم پیامبر ﷺ و صحابه نمی‌تواند نهایی، کامل و فراتاریخی تلقی شود، بلکه هر فهمی تنها برای عصر و معرفت زمانه خود معتبر است (سروش، ۱۳۷۰، صص ۱۲۱-۱۳۵).

۳-۱-۲. نقد مبانی و لوازم

• نقد مبانی و پیش فرض‌ها: این نظریه بر چند پیش فرض استوار است که از منظر

کلامی قابل نقدند. پیش فرض اصلی، «وابستگی معرفت دینی به معارف بشری» است. این دیدگاه، استقلال معرفت شناختی وحی به مثابه یک منبع معرفتی مستقل و راهبر را به حاشیه می راند و آن را به یک منبع منفعل و پاسخ گو تقلیل می دهد؛ درحالی که از منظر کلامی، وحی خود پرسش ساز، جهت دهنده و معیار ارزیابی دیگر معارف است، نه تنها تابعی از آنها.

- **نقد لوازم و پیامدها:** مهم ترین لازمه این دیدگاه، «نسبی گرایی معرفتی»^۱ است. اگر تمام فهم ها تاریخ مند و در معرض خطا باشند و هیچ فهم خالصی از دین در دسترس نباشد، آنگاه هیچ معیار قطعی درونی برای تمایز میان فهم صحیح و سقیم باقی نمی ماند. این پیامد به طور مستقیم، امکان استنباط گزاره های اعتقادی قطعی و جاودان از دین را منتفی می سازد و کل نظام کلامی را بر پایه ای لرزان بنا می کند (لگنهاوزن، ۱۳۸۵، صص ۱۱۵-۱۲۲).



۳-۱-۳. مطالعه موردی: تسری قبض و بسط به تجربه نبوی و اعتبار قرآن

سروش در مراحل بعدی اندیشه خود، نظریه قبض و بسط را به خود «تجربه نبوی» و در نتیجه، به متن قرآن نیز تسری داد. وی معتقد است که وحی، محصول «تجربه» پیامبر بوده و این تجربه، عمیقاً تحت تأثیر شخصیت، تاریخ و دانش بشری و محدود عصر خود بوده است. او به صراحت بیان می کند که قرآن، در عین حال که کلام الهی است، کلام محمد ﷺ نیز است و دانش علمی و تاریخی مندرج در آن، بازتاب دانش زمانه پیامبر بوده است و نمی توان آنها را دارای اعتبار فراتاریخی و علمی به معنای امروزی دانست (سروش، ۱۳۷۹، صص ۱۵-۱۸).

- **تحلیل انتقادی:** این دیدگاه مشخص، به طور مستقیم با دو اصل بنیادین کلامی در تعارض قرار می گیرد:

○ اصل «عصمت مطلق پیامبر در دریافت و ابلاغ وحی»: عصمت کلامی

1. Epistemological Relativism



تضمین می کند که کلام الهی، بدون هیچ گونه آمیختگی با دانش محدود بشری پیامبر، به صورت خالص به مردم ابلاغ می شود.

○ اصل «منشأ الهی و علم نامحدود خداوند»: از منظر کلامی، خداوند فاعل اصلی وحی است و علم او محدود به زمان و مکان نیست. تقلیل دادن محتوای وحی به دانش بشری یک عصر خاص، عملاً به معنای نسبت دادن جهل یا خطای علمی به خداوند است. این مطالعه موردی به روشنی نشان می دهد که چگونه یک مبنای هرمنوتیکی (تاریخ مندی فهم)، در نهایت به لوازمی می انجامد که حیاتی ترین اصول استنباط کلامی یعنی اعتبار و حجیت مطلق متن مقدس را مخدوش می کند.

۲-۳. نصر حامد ابوزید: هرمنوتیک ادبی و انسانی سازی متن مقدس

۳-۲-۱. تبیین توصیفی دیدگاه

پروژه هرمنوتیکی ابوزید بر مفهوم کانونی «متن بودگی»^۱ قرآن استوار است. او استدلال می کند که وحی الهی به محض آنکه در قالب «زبان» عربی - یک پدیده انسانی و فرهنگی - تجلی یافت، به یک «محصول فرهنگی»^۲ تبدیل شد که تابع همه قواعد، ساختارها و محدودیت های زبان و فرهنگ عصر نزول است. در نتیجه، قرآن اگرچه «منشأ» الهی دارد، در مقام «تحقق» و «متنیت»، یک «متن انسانی» است که باید با ابزارهای عینی و سکولار نقد ادبی و زبان شناسی مدرن مانند هر متن ادبی دیگری تحلیل شود. او بر نقش محوری مفسر در «تولید معنا»^۳ تأکید می کند و اصرار بر وجود یک معنای واحد و نهایی (مقصود مؤلف) را یک توهم و خطای ایدئولوژیک می داند که نهادهای قدرت از آن برای سلطه استفاده می کنند (ابوزید، ۱۳۸۱، صص ۱۱۵-۱۲۴).

1. Textuality

2. Cultural Product

3. Production of Meaning

۲-۲-۳. نقد مبانی و لوازم

• **نقد مبانی و پیش فرض‌ها:** پیش فرض اصلی ابوزید «اصالت دادن به روش‌شناسی علوم انسانی مدرن» - به‌ویژه زبان‌شناسی و نقد ادبی - به‌مثابه تنها ابزار معتبر و عینی برای فهم متن است. این رویکرد، دیگر منابع و ابزارهای معرفتی در سنت اسلامی مانند عقل برهانی، اصول محکم نقلی و سنت قطعی را به‌مثابه ابزارهای «ایدئولوژیک» و غیرعینی به حاشیه می‌راند.

• **نقد لوازم و پیامدها:** لازمه منطقی این رویکرد «زوال قداست و مرجعیت الهیاتی متن» است. وقتی قرآن به یک محصول فرهنگی و متنی انسانی - هم‌سطح با دیگر متون - تقلیل یابد، دیگر نمی‌تواند به‌مثابه یک منبع معرفتی فراتاریخی، هدایت‌بخش و دارای حجیت مطلق در همه اعصار عمل کند. در این دیدگاه، قرآن به جای آنکه «حاکم» بر فرهنگ باشد، «محکوم» و محصول آن تلقی می‌شود.

۵۱



۳-۲-۳. مطالعه موردی: تحلیل قصه آدم علیه السلام به‌مثابه اسطوره^۱

ابوزید در تحلیل داستان‌های قرآنی، به‌ویژه قصه آدم علیه السلام در کتاب مفهوم النص، آنها را نه به‌مثابه گزارش‌های تاریخی واقعی، بلکه به‌مثابه «اسطوره» به معنای فنی کلمه تحلیل می‌کند. از دیدگاه او، این داستان‌ها ساختارهایی روایی هستند که یک معنای فرهنگی عمیق را در باب وضعیت وجودی انسان بیان می‌کنند؛ اما فاقد ارزش گزاره‌ای - تاریخی^۲ هستند. او بیان می‌کند که زبان قرآن در این بخش، زبان «مجازی» و «اسطوره‌ای» است که از فرهنگ زمانه وام گرفته شده تا یک پیام انسانی را منتقل کند (ابوزید، ۱۳۸۱، صص ۱۸۰-۱۹۵).

• **تحلیل انتقادی:** این تفسیر مشخص، از چند منظر با مبانی استنباط کلامی در تعارض بنیادین قرار دارد:

○ تعارض با ژانر روایی و روش‌شناسی خود قرآن: این تفسیر با لحن و

1. Myth

2. Propositional-Historical value



ساختار کاملاً واقع‌گرایانه و گزارش‌گونه قرآن در بیان قصص انبیا، در تضاد آشکار است. قرآن کریم داستان آدم علیه السلام را با زبان گزارشگری تاریخی و واقعی بیان می‌کند. مفسران بزرگ با تأکید بر همین لحن گزارشگری، بر وجه تاریخی و واقعی بودن این قصص پافشاری کرده‌اند. علامه طباطبایی به تفصیل استدلال می‌کند که روش قرآن در قصه‌گویی، بیان حقایق خارجی است که برای اهداف هدایتی بازگو می‌شوند، نه اسطوره‌پردازی (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۱۱۵-۱۲۵).

○ **تضعیف شالوده استنباطات کلامی:** از منظر کلامی، واقعی بودن خلقت آدم علیه السلام و هبوط او، یک واقعه تأسیسی است که شالوده و پیش‌فرض بسیاری از استنباطات کلامی بنیادین به شمار می‌آید:

▪ **فلسفه خلافت الهی انسان:** مفهوم بنیادین «خلافت الهی» که اساس انسان‌شناسی اسلامی است، شالوده قرآنی خود را از دست می‌دهد (برای تحلیل عمیق این مفهوم نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ذیل آیه ۳۰ سوره بقره؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، صص ۱۸۰-۱۹۰).

▪ **فلسفه نیاز به نبوت و شریعت:** استدلال کلامی مبنی بر ضرورت ارسال رسل و انزال شرایع برای جبران این هبوط، مبنای واقعی خود را از دست می‌دهد (برای نمونه نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، کتاب مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی؛ سبحانی، ۱۳۸۵ «الف»، ج ۴، مبحث النبوة العامة).

در نتیجه، این نمونه به روشنی نشان می‌دهد که چگونه یک پیش‌فرض هرمنوتیکی به جای «فهم» متن، به «واسازی»^۱ آن می‌انجامد.

۳-۳. محمد ارکون: نقد عقل اسلامی و تاریخ‌گرایی رادیکال

۳-۳-۱. تبیین توصیفی دیدگاه

پروژه فکری محمد ارکون، یک نقد رادیکال و ساختارشکنانه بر کل «عقل اسلامی»

1. Deconstruction

و تاریخ آن است. او میان «پدیده قرآنی» (یک وحی باز، شفاهی و پویا در لحظه نزول) و «مصحف» (یک متن بسته، مکتوب، و تاریخ‌مند که نهاد قدرت آن را رسمی کرده است) تمایز قائل می‌شود. به باور او، کل سنت اسلامی (کلام، فقه، تفسیر) بر اساس این «مصحف بسته» شکل گرفته و در یک «سیاح دگماتیک»^۱ محصور شده است. او با به‌کارگیری ابزارهای پساساختارگرایی (دریدا) و تبارشناسی (فوکو)، به دنبال کشف «امور نیندیشیده»^۲ در این سنت و عبور از آن به سوی یک اسلام‌شناسی مدرن، کثرت‌گرا و انسان‌گراست (ارکون، ۱۳۸۰، صص ۴۵-۵۸).

۳-۲. نقد مبانی و لوازم

• **نقد مبانی و پیش‌فرض‌ها:** این دیدگاه بر یک پیش‌فرض اثبات‌نشده یعنی وجود «گسست معرفتی و تاریخی» میان وحی اولیه و متن موجود (مصحف)، استوار است و اعتبار تاریخی و الهیاتی مصحف متواتر را به شدت زیر سؤال می‌برد. این رویکرد، شواهد قطعی تاریخی و روایی مبنی بر جمع‌آوری و تواتر قرآن در زمان خود پیامبر ﷺ و صحابه را نادیده می‌گیرد.

• **نقد لوازم و پیامدها:** لازمه منطقی این رویکرد «تاریخی‌گرایی مطلق»^۳ و در نهایت، «ابطال کل سنت اسلامی» است. اگر کل میراث تفسیری، کلامی و فقهی ما بر یک بنیان مخدوش و غیر قابل اتکا (مصحف بسته و ایدئولوژیک) بنا شده باشد، دیگر هیچ اعتبار معرفتی برای آن باقی نمی‌ماند و راه برای هرج و مرج تفسیری کامل باز می‌شود.

۳-۳. مطالعه موردی: نقد مفهوم «ارتدوکسی» در برابر «هترودوکسی»

ارکون در آثار خود، به‌ویژه در نقد عقل اسلامی، تاریخ اسلام را به صورت تقابل

-
1. Dogmatic Enclosure
 2. L'impensé
 3. Radical Historicism





میان یک «ارتدوکسی» (سنت رسمی اهل سنت و شیعه) که به ناحق و با ابزار قدرت سیاسی حاکم شده، و «هترودوکسی‌ها» (جریان‌های به حاشیه رانده شده مانند معتزله، فلاسفه و باطنیه) که به ناحق سرکوب شده‌اند، تحلیل می‌کند. او معتقد است که تاریخ‌نگاری ما باید این جریان‌های سرکوب‌شده را بازبایی کند و از آنها برای نقد سنت حاکم و شکستن انحصار آن استفاده نماید (ارکون، ۱۳۹۵، صص ۷۷-۹۰).

• **تحلیل انتقادی:** این تحلیل، یک پیش‌فرض پسامدرن - اصالت‌دادن به حاشیه و نقد مرکز - را بر تاریخ پیچیده اندیشه اسلامی تحمیل می‌کند. از منظر کلامی، معیار حقانیت یک دیدگاه، «حاکم‌بودن» یا «به حاشیه رانده شدن» آن در تاریخ نیست، بلکه «انطباق آن با ادله قطعی عقلی و نقلی» است. بسیاری از جریان‌های به حاشیه رانده شده، نه به دلیل توطئه سیاسی، بلکه به دلیل تعارض آشکار با محکومات قرآنی و اصول بدیهی عقلی، از سوی جریان اصلی اندیشه اسلامی طرد شده‌اند - برای مثال عقاید غالبانه یا تفاسیر باطنی افراطی - تحلیل ارکون با نادیده گرفتن این معیارهای معرفتی درونی سنت، عملاً به نوعی نسبی‌گرایی تاریخی منجر می‌شود که در آن، هیچ معیاری برای داوری میان عقاید مختلف وجود ندارد و صرف «حاشیه‌ای‌بودن» به یک فضیلت معرفتی تبدیل می‌شود. این رویکرد، امکان هرگونه استنباط کلامی مبتنی بر معیار را از بین می‌برد.

۴. مبانی کلامی استنباط معتبر: تبیین ایجابی الگوی اصیل

مواجهه علم کلام با هرمنوتیک نواندیشان، به نقد مبانی و لوازم آن محدود نمی‌شود. رسالت اصلی و تاریخی این دانش، تبیین ایجابی و دفاع مستدل از آموزه‌هایی است که شالوده استنباط معتبر را تشکیل می‌دهند. در برابر رویکردهایی که با تضعیف متن، امکان هرگونه استنباط قطعی را به محاق می‌برند، علم کلام باتکیه بر سازوکار درونی خود که ریشه در قرآن و عقلانیت برهانی دارد، چارچوبی را فراهم می‌آورد که در آن، هم امکان معرفت یقینی به اصول دین وجود دارد و هم راه برای فهم نظام‌مند از متون مقدس هموار می‌شود. این بخش به تشریح ایجابی این مبانی در سه حوزه کلیدی می‌پردازد.

۴-۱. دفاع از حجیت و معناداری متن: مبانی کلامی - نقلی

در مقابل رویکرد هرمنوتیکی که «متن» را به مؤلفه‌ای منفعل در فرایند تولید معنا تقلیل می‌دهد، علم کلام با چند اصل معرفت‌شناختی بنیادین که به‌طور مستقیم از قرآن و براهین عقلی برآمده‌اند، از امکان دسترسی به معنای مراد و حجیت متن به‌مثابه پیش‌شرط هر گونه استنباط دفاع می‌کند.

۴-۱-۱. اصل حکمت و هدفمندی کلام الهی

از منظر کلامی، خداوند به‌مثابه فاعل حکیم مطلق در افعال خود، از جمله تکلم و ارسال وحی دارای هدف و غایت است. قرآن کریم به‌صراحت هدف اصلی از نزول خود را «هدایت» بشر (بقره، ۲)^۱، «تبیین» (نحل، ۸۹)^۲، و فراهم آوردن زمینه برای «تدبیر» و «تذکر» خردمندان معرفی می‌کند: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ کتابی مبارک است که آن را به‌سوی تو نازل کردیم تا در آیات آن بیندیشند» (ص، ۲۹). این اهداف تنها در صورتی قابل تحقق هستند که کلام الهی دارای «معنای قابل کشف» و «دلالت پایدار» باشد. اگر قرار باشد متن ذاتاً سیال و فاقد معنای اولیه باشد و معنا تنها در «امتزاج افق‌ها»ی متغیر مفسران، «تولید» شود، هدف اصلی یعنی هدایت، نقض خواهد شد. چنین کلامی بیشتر به یک متن ادبی مبهم و هنری شبیه است تا یک پیام راهبردی و روشن از سوی خالق حکیم. این برهان عقلی که در کلام اسلامی از آن به «برهان لطف» نیز تعبیر می‌شود، ایجاب می‌کند که کلام الهی برای تحقق هدف هدایت، باید برای مخاطبان در هر عصری قابل فهم باشد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵؛ علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۵). این فهم‌پذیری، مبنای کلامی «اصل حجیت ظواهر» در علم اصول فقه است؛ اصلی که می‌گوید ظهور اولیه و معتبر متن تا زمانی که قرینه قطعی عقلی یا نقلی برخلاف آن وجود نداشته باشد، حجت و قابل استناد است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۲۸۱-۲۸۵؛ معرفت، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۸۴-۹۷).

۱. «هُدًى لِلْمُتَّقِينَ»؛ [این کتاب] مایه هدایت پرهیزکاران است.

۲. «تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ»؛ [این قرآن] بیانگر هر چیزی است.





۴-۱-۲. اصل عصمت: تضمین وثاقت معرفت‌شناختی مسیر وحی

یکی از خطرناک‌ترین لوازم هرمنوتیک رادیکال، تسری دادن تاریخ‌مندی به فهم و تجربه خود پیامبر ﷺ بود که در بخش نقد به آن اشاره شد. علم کلام در برابر این دیدگاه، بر اصل «عصمت» به مثابه یک رکن بنیادین در امکان استنباط پافشاری می‌کند. عصمت در اینجا، تنها یک فضیلت اخلاقی (دوری از گناه) نیست، بلکه یک «وثاقت معرفت‌شناختی»^۱ است (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، صص ۱۴۰-۱۴۸). این اصل که مبانی قرآنی روشنی دارد و متکلمان امامیه آن را به مثابه شرط ضروری اعتماد به دین تبیین کرده‌اند، تضمین می‌کند که پیامبر در سه مرحله کلیدی از فرایند وحی، دچار هیچ گونه خطا، سهو یا تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه که به تحریف پیام اصلی منجر شود، نمی‌گردد:

- **عصمت در دریافت وحی:** پیامبر ﷺ کلام الهی را به صورت کامل و بدون هیچ اعوجاجی دریافت می‌کند: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ؛ روح‌الامین آن را نازل کرده است بر قلب تو» (شعراء، ۱۹۳-۱۹۴).
- **عصمت در حفظ وحی:** آنچه دریافت می‌شود، بدون کم و کاست در حافظه و قلب پیامبر ﷺ محفوظ می‌ماند.
- **عصمت در ابلاغ وحی:** پیامبر ﷺ دقیقاً همان چیزی را که دریافت می‌کند، به مردم ابلاغ می‌نماید و گفتار دینی او از هوای نفس مبرا است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ و از روی هوس سخن نمی‌گوید؛ این سخن جز وحیی که [به او] وحی می‌شود نیست» (نجم، ۳-۴) (مفید، ۱۴۱۳ق، کتاب اوائل المقالات، باب القول فی العصمة).

بنابراین «سنت نبوی» (گفتار و رفتار تبیینی پیامبر) یک تفسیر شخصی و تاریخ‌مند نیست، بلکه اولین و معتبرترین تفسیر از قرآن و تجلی عملی وحی است. این سنت که خود بخشی از دین است، اولین و معتبرترین راه برای کشف مراد الهی و معیار سنجش دیگر تفاسیر است. متفکران معاصر نیز تأکید کرده‌اند که بدون فرض عصمت در

1. Epistemological Reliability

دریافت، حفظ و ابلاغ وحی، دین به یک پدیده انسانی قابل خطا تقلیل می‌یابد و امکان هرگونه استنباط یقینی از آن سلب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۱۴۰-۱۴۵؛ سبحانی، ۱۳۸۵ «الف»، ج ۴، صص ۱۵۰-۱۶۵). این اصل، یک مسیر امن و قابل اتکا برای استنباط از دین را تضمین می‌کند.

۴-۱-۳. اصل محکم و متشابه: سازوکار درونی متن برای مدیریت فهم

علم کلام در عین تأکید بر نقش عقل و سنت، برای خود متن قرآن نیز استقلال و حجیت ذاتی قائل است. مهم‌ترین سازوکار درونی قرآن برای تضمین فهم صحیح و بستن راه بر تأویلات بی‌پایه و نسبی‌گرایی مطلق، تقسیم آیات به «محکّمات» و «متشابهات» است. آیه ۷ سوره آل عمران، یک منشور روش‌شناختی تمام‌عیار در این زمینه ارائه می‌دهد: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ؛ اوست کسی که این کتاب را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [= صریح و روشن] است، آن‌ها اساس کتاب‌اند؛ و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند».

- محکّمات ستون فقرات معرفتی دین هستند؛ آیاتی با دلالت روشن، صریح و قاطع که اصول بنیادین اعتقادی (مانند توحید، نبوت، معاد) و ارزش‌های کلی اخلاقی را بیان می‌کنند. اینها «اصول ثابت» و به تعبیر آیه، «ام‌الکتاب» (مادر و مرجع کتاب) هستند.

- متشابهات آیاتی هستند که ممکن است دارای چند وجه معنایی باشند یا درک عمیق آنها نیازمند ارجاع به اصول دیگر باشد (مانند آیات مربوط به صفات خبریه خدا). قاعده بنیادین کلامی و تفسیری که از خود آیه و روایات پرشمار (نک: صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۹۰) استنباط می‌شود، «ارجاع المتشابه الی المحکم» است (معرفت، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۲۸-۳۵). این اصل، یک لنگرگاه معرفتی ایجاد می‌کند و مانع از آن می‌شود که مفسر باتکیه بر آیات متشابه، اصول مسلم و قطعی دین را زیر سؤال ببرد. این رویکرد نظام‌مند دقیقاً در نقطه مقابل هرمنوتیک رادیکال قرار





دارد که کل متن را به یک امر سیال و متشابه تبدیل می کند و امکان هر گونه استنباط استوار را از بین می برد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، صص ۴۸-۵۵).

۴-۲. ارائه تفسیر کلامی منسجم: نمونه های کاربردی

نقش علم کلام تنها در ارائه مبانی نظری نیست، بلکه در عمل نیز به ارائه تفاسیری منسجم از آیات و روایات می پردازد. تفسیر کلامی تفسیری است که در آن، اصل «سازگاری نظام مند»^۱ نقشی محوری ایفا می کند. هر آیه نه به صورت جزیره ای جداگانه، بلکه به مثابه بخشی از یک کل هماهنگ - که اصول محکم عقلی و نقلی آن را کنترل می کند - نگریسته می شود.

۴-۲-۱. مثال اول: استنباط اصل تنزیه از آیات صفات

چنانکه در بخش نقد اشاره شد، نواندیشان آیاتی مانند «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ؛ دست خدا بالای دست های آنان است» (فتح، ۱۰) را شاهی بر تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ انسان نگار می دانند. تفسیر کلامی در اینجا یک فرایند استنباطی نظام مند را طی می کند:

• **شناسایی آیه به مثابه متشابه:** این آیه به دلیل نسبت دادن «دست» به خدا، در دسته متشابهات قرار می گیرد.

• **رجوع به اصل محکم قرآنی:** اصل محکم و بنیادین در باب صفات الهی، آیه «كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؛ هیچ چیزی همانند او نیست» (شوری، ۱۱) است که هر گونه شباهت میان خدا و مخلوقات را نفی می کند.

• **رجوع به اصل محکم عقلی:** عقل نیز به صورت قطعی حکم می کند که خداوند به مثابه واجب الوجود، مجرد از ماده و اجزاست و داشتن عضو فیزیکی برای او محال است.

• **استنباط نهایی (تأویل قاعده مند):** با حاکم کردن این دو اصل محکم عقلی و

1. Systematic Coherence

نقلی، متکلم استنباط می‌کند که «ید» در این آیه، باید به معنای مجازی که با تنزیه الهی سازگار است، یعنی «قدرت»، «نعمت» یا «عهد» تأویل شود. این یک تأویل قاعده‌مند و مبتنی بر اصول است، نه یک تفسیر ذوقی و دلبخواهی (نک: سبحانی، ۱۳۸۵ «الف»، ج ۱، صص ۱۷۵-۱۹۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، صص ۲۵۱-۲۶۵).

۴-۲-۲. مثال دوم: استنباط قاعده عدالت از آیات جهاد

در برابر شبهه خشونت با استناد به آیات قتال، تفسیر کلامی با ارجاع به اصول بالادستی، به یک استنباط منسجم می‌رسد. این فرایند نشان می‌دهد که آیات جزئی، باید در پرتو مقاصد و اصول کلی شریعت فهمیده شوند. متکلم با کنار هم قرار دادن آیاتی مانند آیه «سیف» (توبه، ۵)^۱ با اصول محکم قرآنی مانند «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ؛ در دین، هیچ اجباری نیست» (بقره، ۲۵۶)، اصل عدالت حتی با دشمن (مانده، ۸)،^۲ و اصل پذیرش صلح (انفال، ۶۱)^۳ استنباط می‌کند که جهاد در اسلام، یک چارچوب به‌طور کامل اخلاقی و مبتنی بر عدالت دارد و هدف آن دفاع و رفع فتنه است، نه تحمیل عقیده (نک: نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

این دو مثال نشان می‌دهند که الگوی کلامی، با ایجاد یک نظام اولویت‌بندی‌شده از معارف - حاکمیت عقل و محکّمات بر متشابهات و ظواهر جزئی - چگونه راه را برای استنباطی معتبر، منسجم و عقلانی از دل متون دینی هموار می‌کند. بخش بعدی به ترسیم خطوط کلی الگوی نهایی برآمده از این ظرفیت‌ها خواهد پرداخت.

۵. بازسازی و تبیین الگوی کلامی - اجتهادی برای فهم سنت

پس از نقد مبانی هرمنوتیک نواندیشان و تبیین ظرفیت‌های ایجابی علم کلام، مقاله

۱. «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ؛ پس مشرکان را هر کجا یافتید بکشید».

۲. «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ؛ و البته نباید دشمنی گروهی، شما را بر آن دارد که عدالت نکنید؛ عدالت کنید که آن به تقوا نزدیک‌تر است».

۳. «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا؛ و اگر به صلح گراییدند، تو [نیز] بدان گرای».





اکنون به هسته سازنده خود می‌رسد که بازسازی، تفصیل و نظام‌مندسازی یک «الگوی متعادل» برای فهم و استنباط از متون دینی است. این الگو که می‌توان آن را «رویکرد کلامی - اجتهادی» نامید، نه ابداعی بی‌سابقه، بلکه تلاشی برای فعال‌سازی و صورت‌بندی منسجم ظرفیت‌های عظیمی است که در سنت فکری عقل‌گرای اسلام، به‌ویژه در علم کلام و اصول فقه وجود دارد. این رویکرد در تقابل با دو جریان افراطی قرار می‌گیرد: از یک سو، هرمنوتیک رادیکال که به نسیت و ابطال متن می‌انجامد، و از سویی دیگر، اخباری‌گری و ظاهر‌گرایی جامد که با نادیده گرفتن نقش عقل و مقاصد، دین را از پویایی و پاسخ‌گویی بازمی‌دارد. چارچوب این الگو بر سه رکن در هم تنیده استوار است:

۵-۱. رکن اول: اصول حاکم و لنگرگاه‌های معرفتی (عناصر ثابت)

هر نظام فهمی معتبری به مجموعه‌ای از اصول بنیادین و تغییرناپذیر نیازمند است تا از افتادن در ورطه هرج و مرج تفسیری جلوگیری کنند. این لنگرگاه‌های معرفت‌شناختی که برآمده از ادله قطعی هستند، بر همه فرایند فهم و استنباط، حاکمیت دارند.

- **حاکمیت مطلق اصول عقلی قطعی:** در مکتب کلامی عقل‌گرا، بدیهیات عقلی (مانند اصل امتناع تناقض) و براهین قطعی فلسفی (مانند اصل علیت یا احکام مربوط به عدالت و حکمت الهی)، نه تنها ابزار فهم، بلکه منبع مستقل معرفت و معیار نهایی صحت یک استنباط دینی هستند. هیچ تفسیری از یک آیه یا روایت، هرچند از ظاهر اولیه آن برآید، نمی‌تواند با یک اصل عقلی قطعی در تضاد باشد. قاعده مشهور «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، ناظر به همین حاکمیت است (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۱۱). این اصل، اولین و مهم‌ترین فیلتر در برابر تفاسیر غیر عقلانی، خرافی و ضدعدالت است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۳۲۰-۳۳۰).
- **مرکزیت جهت‌دهنده محکومات قرآنی:** آیات «محکم» به تعبیر قرآن «أُمُّ الْكِتَابِ» (آل عمران، ۷)، ستون فقرات و شاکله اصلی نظام معرفتی دین هستند. این آیات که بر اصول بنیادین اعتقادی و ارزش‌های کلی اخلاقی دلالت صریح و

روشن دارند، به مثابه یک مرکز ثقل معنایی عمل می کنند و جهت کلی فهم دیگر متون را مشخص می نمایند. هرگونه فهم از آیات «متشابه» باید به این مرکز بازگردانده شود و در پرتو آن تفسیر گردد. این اصل که بر لزوم یک تفسیر نظام مند و کل نگر^۱ تأکید دارد، مانع از آن می شود که با استناد به یک متن جزئی و متشابه، اصلی بنیادین مانند «نفی سیل کفار بر مؤمنین» (نساء، ۱۴۱) یا «کرامت ذاتی انسان» (اسراء، ۷۰) زیر سؤال برود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، صص ۴۸-۵۱).

- **مرجعیت تبیینی سنت قطعی:** سنت قطعی - اعم از قول، فعل و تقریر - پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام، به مثابه مبینان معصوم و وحی، یک مرجع تفسیری غیر قابل جایگزین است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۱۶۰-۱۶۸؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، صص ۷۰-۸۲). این رویکرد برای سنت قطعی، «وثاقت معرفت شناختی» قائل است. البته تشخیص «سنت قطعی» از روایات ظنی الصدور، خود به یک فرایند اجتهادی دقیق در علوم رجال و درایه نیازمند است (مدیرشانه چی، ۱۳۷۸، صص ۸۵-۹۵)؛ اما پس از اثبات صدور قطعی، محتوای آن به مثابه یک معیار فهم عمل می کند و راه را بر تفاسیر شخصی و بی ضابطه می بندد.

۲-۵. رکن دوم: سازوکارهای پویایی و پاسخ گویی (عناصر متغیر)

- پایبندی به اصول ثابت به معنای جمود نیست. این الگو، سازوکارهای پرشماری را برای تضمین پویایی و پاسخ گویی دین به نیازهای متغیر زمانه به رسمیت می شناسد:
- **اجتهاد مستمر و نقش کلیدی «موضوع شناسی»:** اجتهاد، موتور محرکه پویایی فهم دینی است. بسیاری از احکام شریعت به «موضوعات» عرفی و خارجی وابسته اند. با تغییر این موضوعات در اثر تحولات علمی و اجتماعی، ممکن است حکم نیز تغییر کند. این فرایند «موضوع شناسی»^۲ که به استفاده از علوم و

1. Systematic Interpretation
2. subject-matter identification





تخصص‌های روز نیازمند است، پویایی شریعت را بدون دست‌بردن در اصول ثابت آن تضمین می‌کند. فتوای تاریخی امام خمینی علیه السلام مبنی بر تأثیر عنصر «زمان و مکان در اجتهاد»، ناظر به همین ظرفیت عظیم در فقه اسلامی است (امام خمینی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۹۸). این همان ظرفیتی است که متکلمان و فقهای بزرگ شیعه، با طرح مباحثی چون «منطقة الفراغ» بر آن تأکید کرده‌اند تا نشان دهند شریعت، نظامی باز و پاسخ‌گو به نیازهای زمانه است (نک: وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، صص ۱۰۵-۱۱۰؛ صدر، ۱۴۲۱ق، صص ۷۲۱-۷۳۰).

• **توجه به «مقاصد الشریعه» و روح حاکم بر قانون:** این رویکرد تنها در ظواهر الفاظ متوقف نمی‌ماند، بلکه به دنبال کشف «علل» و «مقاصد قطعی» احکام است. اگرچه تکیه بر قیاس و استحسان ظنی در فقه امامیه جایز نیست، توجه به «مقاصد قطعی» شریعت (مانند عدالت، حفظ کرامت، امنیت، رشد معنوی) و «روح کلی حاکم بر قوانین» (مانند اصل نفی عسر و حرج) (حج، ۷۸) می‌تواند به مجتهد در فهم عمیق‌تر متون و استنباط احکام برای مسائل نوپدید (مستحدثات) یاری رساند (صدر، ۱۴۲۰ق، حلقه ثانیه، صص ۱۵۰-۱۵۵). این نگاه مقاصدی که در کلام متأخران اهمیت ویژه‌ای می‌یابد، دین را از مجموعه‌ای از احکام پراکنده به یک نظام حکیمانه و هدفمند تبدیل می‌کند که غایت آن، تحقق مصالح عالیّه انسانی است (ربانی، ۱۳۹۰، صص ۸۸-۱۰۰).

۳-۵. دیالکتیک ثابت و متغیر: الگوی کلامی در عمل (مطالعه موردی: برده‌داری)

۱-۳-۵. صورت‌بندی مسئله

در نگاه اول، یک تعارض جدی وجود دارد. از یک سو، متون مقدس (قرآن و سنت) برده‌داری را به صورت یک‌باره لغو نکرده، آن را به مثابه یک واقعیت موجود به رسمیت شناخته و احکامی برای تنظیم روابط مربوط به آن وضع کرده‌اند (مانند آیات مربوط به ملک یمین). از سوی دیگر، اصول محکم و بنیادین دین که از آیات پر شمار و براهین عقلی استنباط می‌شوند، بر «عدالت»، «آزادی انسان» و «کرامت ذاتی تمام

بنی آدم» تأکید قاطع دارند. یک خوانش سطحی و غیرنظام‌مند ممکن است به این نتیجه متناقض برسد که اسلام، نهادی ذاتاً ظالمانه و ضد کرامت را تأیید کرده است. رویکرد هرمنوتیک رادیکال نیز با تاریخ‌مند دانستن این احکام، عملاً آنها را «ابطال» و از حجیت ساقط می‌کند.

۵-۳-۲. کاربست الگوی کلامی - اجتهاد

الگوی ما به جای ابطال متن یا پذیرش تناقض، یک تحلیل چندلایه و نظام‌مند را برای رسیدن به فهمی عمیق‌تر به کار می‌گیرد:

- **حاکمیت اصول ثابت به مثابه جهت‌نما:** الگوی ما با حاکم کردن «اصول ثابت» یعنی «عدالت» و «کرامت ذاتی انسان» به مثابه اصول محکم و حاکم، جهت‌گیری کلی تحلیل را مشخص می‌کند. این اصول، مقصد و غایت نهایی شریعت (مقاصد الشریعه) را نمایندگی می‌کنند و هرگونه فهم از احکام جزئی باید در راستای رسیدن به این مقاصد باشد.

○ **تحلیل متن در بستر تاریخی:**^۱ با استفاده از علوم انسانی (تاریخ و جامعه‌شناسی) می‌فهمیم که برده‌داری در عصر نزول، یک ساختار اقتصادی - اجتماعی ریشه‌دار و جهانی بوده است (جعفریان، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۸۸-۹۵؛ زرگری‌نژاد، ۱۳۷۹، صص ۱۰۲-۱۱۰). بردگان بخشی حیاتی از نیروی کار و ساختار خانواده در آن دوران بوده‌اند. لغو یک‌باره و بدون جایگزین آن می‌توانست به فروپاشی اجتماعی، اقتصادی و رها شدن میلیون‌ها انسان بدون هیچ پشتوانه حمایتی منجر شود (نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۱، بحث برده‌داری).

- **کشف «استراتژی شریعت» از خلال احکام جزئی:** اکنون به جای توقف در ظاهر احکام جزئی، به «جهت‌گیری» و «روح» کلی آنها در یک نگاه کلان می‌نگریم. شریعت اسلامی در مواجهه با این پدیده ریشه‌دار، یک استراتژی

1. Contextualization





هوشمندان و تدریجی را در پیش گرفت که می‌توان آن را «استراتژی مدیریت

برای الغا» نامید. این استراتژی دو وجه داشت:

○ **خشکاندن سرچشمه‌ها:**^۱ اسلام تمام راه‌های برده‌سازی را که در آن زمان

رایج بود - مانند حمله، دزدی، قمار، فروش فرزندان، عدم توانایی در پرداخت

بدهی - ممنوع و نامشروع اعلام کرد و آن را تنها به یک مورد بسیار محدود

- اسرای جنگی تحت شرایط خاص که حاکم اسلامی می‌تواند تصمیم بگیرد

- منحصر کرد. این خود یک انقلاب عظیم در تحدید برده‌داری بود.

• **گشودن درهای آزادی:**^۲ در مقابل، اسلام راه‌های پر شمار و بی‌سابقه‌ای را برای

آزادی بردگان موجود، تشویق یا الزامی کرد، از جمله آزادی به‌مثابه کفاره

بسیاری از گناهان (قتل غیر عمد، شکستن روزه، شکستن قسم و ...)، تشویق

مؤمنان به عتق (آزاد کردن) به‌مثابه یکی از بزرگترین عبادات، و ایجاد قراردادهای

حقوقی برای آزادی مانند «مکاتبه» (قرارداد آزادی در برابر پرداخت پول) و

«تدبیر» (آزادی برده پس از مرگ صاحبش).

• **رسیدن به فهمی عمیق‌تر:**^۳ این تحلیل نظام‌مند، ما متن را «ابطال» نکرده‌ایم،

بلکه به فهمی عمیق‌تر از حکمت و هدف آن رسیده‌ایم. اکنون می‌فهمیم که

احکام مربوط به تنظیم روابط بردگان، نه «تأسیس» و «تأیید ابدی» این نهاد، بلکه

«مدیریت هوشمندان و انسانی یک پدیده موجود برای حرکت به‌سوی الغای

تدریجی و بی‌ضرر آن» بوده است. آن احکام، متعلق به «عنصر متغیر» - ناظر به

شرایط تاریخی و اجتماعی خاص - بوده است؛ درحالی‌که جهت‌گیری کلی

آنها، در راستای تحقق «اصول ثابت» (عدالت و کرامت) قرار داشت. بنابراین این

الگو به ما کمک می‌کند تا میان احکام موقعیت‌مند و مقاصد جاودانه شریعت،

تمایز قائل شویم و نشان دهیم که روح کلی سنت، در جهت آزادی و کرامت

1. Drying the Sources

2. Opening the Gates of Freedom

3. The Deeper Synthesis

انسان حرکت می‌کند. این یک فهم عمیق است که هم به ظاهر متن احترام می‌گذارد و هم روح آن را کشف می‌کند.

۴-۵. مرزهای روش‌شناختی الگو

- این الگو برای حفظ اعتدال خود، مرزهای روشنی با رویکردهای رقیب دارد:
- مرز با هرمنوتیک رادیکال در هدف فهم (کشف مراد حکیمانه الهی، نه تولید معنای سیال)؛
 - مرز با اخباری‌گری جامد در به رسمیت شناختن عقل و مقاصد؛
 - مرز در استفاده از علوم جدید - به مثابه ابزار، نه معیار نهایی - این رویکرد متعادل، با ایجاد توازن میان «اصالت» و «عصری‌بودن»، راهی برای یک «عقلانیت اسلامی پویا» می‌گشاید.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف پاسخ به پرسشی بنیادین در الهیات معاصر شکل گرفت: «عقلانیت کلامی اسلامی چگونه می‌تواند با چالش معرفت‌شناختی برآمده از هرمنوتیک نواندیشان دینی مواجه شود؟». تحلیل‌های ارائه‌شده در این مقاله نشان داد که این چالش، تنها یک مناقشه در باب روش‌های «تفسیر» نیست، بلکه بحرانی عمیق‌تر است که با تضعیف حجیت و ثبات معنایی متن، کلیت فرایند «استنباط کلامی» را تهدید می‌کند. برای مواجهه با این بحران، مقاله مسیری نظام‌مند و چهار مرحله‌ای را پیمود. در گام نخست، با تبیین و نقد مستند دیدگاه‌های نمایندگان اصلی جریان نواندیشی دینی، نشان داده شد که چگونه مبانی وام‌گرفته‌شده از هرمنوتیک فلسفی، در عمل به لوازمی چون نسبی‌گرایی معرفتی و تاریخ‌گرایی رادیکال می‌انجامد؛ لوازمی که امکان هرگونه استنباط پایدار و فراتاریخی از متن مقدس را با چالش جدی روبه‌رو می‌کند. در گام دوم، مقاله در حرکتی ایجابی و سازنده، به کانون سنت فکری اسلام بازگشت و نشان داد که مبانی معرفت‌شناختی استواری چون حکمت الهی، عصمت و سازوکار درونی





محکم و متشابه، شالوده‌ای محکم برای تضمین یک استنباط معتبر فراهم می‌آورند. بر این اساس، گام سوم و هسته نوآورانه این تحقیق، نه در «ابداع» یک الگوی بیگانه، بلکه در «بازسازی، نظام‌مندسازی و تبیین کارآمدی» الگوی اصیل «کلامی - اجتهادی» بود. این پژوهش نشان داد که این الگو، با اتکا بر ارکان سه‌گانه خود یعنی «اصول ثابت حاکم»، «سازوکارهای پویایی» و «مرزهای روش‌شناختی»، یک چارچوب منسجم و قدرتمند برای فهم سنت ارائه می‌دهد. کارآمدی عملی این الگو، در مطالعه موردی «برده‌داری» به نمایش گذاشته شد. تحلیل ارائه‌شده نشان داد که این روش‌شناسی چگونه می‌تواند بدون ابطال متن، از طریق مدیریت هوشمندانه «دیالکتیک ثابت و متغیر» و توجه عمیق به مقاصد شریعت، به فهمی عمیق‌تر، عادلانه‌تر و پویاتر از متون دینی دست یابد؛ فهمی که هم به زمینه تاریخی متن احترام می‌گذارد و هم پیام جاودانه آن را استخراج می‌کند.

یافته‌نهایی و کلیدی این پژوهش تأکید بر یک اصل راهبردی است: برای مواجهه با چالش‌های معرفتی مدرن، نیازی به گسست از سنت و وام‌گیری پارادایم‌های بیرونی که ممکن است با مبانی الهیاتی ماناسازگار باشند، وجود ندارد. عقلانیت کلامی اسلامی در ذات خود، نظامی پویا، انتقادی و پاسخ‌گوست. آنچه مورد نیاز است، نه ابداع‌های شتاب‌زده، بلکه «اجتهاد مستمر» در فهم و کاربست همین ظرفیت‌های غنی درونی است. این تحقیق نشان داد که سنت فکری اسلام، خود دارای روش‌شناسی منسجمی است که با بازخوانی و فعال‌سازی آن می‌توان به‌صورت اصیل و در عین حال کارآمد به نیازهای زمانه پاسخ گفت.

در نهایت، این پژوهش افق‌هایی را برای تحقیقات آینده می‌گشاید. تطبیق عملی الگوی کلامی - اجتهادی تبیین‌شده بر دیگر مسائل و چالش‌های معاصر (مانند مسائل زنان، محیط زیست، و حقوق بشر) می‌تواند گامی مؤثر در جهت تولید اندیشه دینی پویا، عقلانی و مرتبط با زندگی انسان امروز باشد و کارآمدی این الگوی اصیل را در میدان‌های جدید نیز به اثبات رساند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه (مترجم: سید جعفر شهیدی)

آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول (ج ۱). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۱). مفهوم متن: پژوهشی در علوم قرآن (مترجم: مرتضی کریمی نیا). تهران: نشر مرکز.

احمدی، بابک. (۱۳۸۵). ساختار و تأویل متن. تهران: نشر مرکز.

ارکون، محمد. (۱۳۸۰). نقد عقل اسلامی (مترجم و منتقد: محمد مهدی خلجی). تهران: شرکت سهامی انتشار.

ارکون، محمد. (۱۳۹۵). تاریخ‌مندی تفکر اسلامی (مترجم: رحیم غلامی). تهران: انتشارات نگاه معاصر.

خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۴). صحیفه امام (ج ۲۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

پالمر، ریچارد. (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک (مترجم: محمد سعید حنایی کاشانی). تهران: نشر هرمس.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۲). تاریخ سیاسی اسلام (ج ۱). قم: انتشارات دلیل ما.

جمشیدی‌ها، غلامرضا؛ شالچی، وحید. (۱۳۸۷). هرمنوتیک و مسئله تاریخ‌مندی فهم انسانی. تحقیقات فرهنگی ایران، ۱(۴)، صص ۱۵۹-۱۸۴.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). تسنیم: تفسیر قرآن کریم (ج ۳). قم: نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). توحید در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم) (ج ۲). قم: نشر اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (ج ۲۷). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.





- رضوی، سید ابوالفضل؛ شاهرخی، سید علاءالدین. (۱۳۸۹). هرمنوتیک فلسفی و بنیادهای معرفتی تاریخ. فلسفه دین، ۷(۸)، صص ۶۷-۹۴.
- ربانی، محمدحسن. (۱۳۹۰). مقاصد الشریعه. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- زرگری نژاد، غلامحسین. (۱۳۷۹). تاریخ صدر اسلام. تهران: انتشارات سمت.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵ «الف»). الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل (ج ۱، ۴). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵ «ب»). مدخل مسائل جدید در علم کلام. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۰). قبض و بسط تنویرک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹). بسط تجربه نبوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا* (محقق: مهدی لاجوردی، ج ۱). تهران: نشر جهان.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات (محقق: مهدی محقق). بیروت: دارالمفید.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۰ق). دروس فی علم الاصول (الحلقات). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۱ق). اقتصادنا. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱ و ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عرفانی، محمد قاسم. (۱۳۸۴). اثرگذاری پیش فهم بر فهم متن نگاه تطبیقی به دیدگاه هرمنوتیک فلسفی و اندیشمندان اسلامی. کوثر معارف، ۱۱(۱)، صص ۲۵-۴۰.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). الباب الحادی عشر مع شرحه (محقق: مهدی محقق). مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.

گادامر، هانس گئورگ. (۱۳۹۲). حقیقت و روش: مبانی هرمنوتیک فلسفی (مترجم: محمدرضا شاهمرادی). تهران: نشر کرگدن.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱). تهران: دارالکتب الإسلامية.

لگنهاوزن، محمد. (۱۳۸۵). اسلام و کثرت‌گرایی دینی (مترجم: نرجس جواندل). قم: مؤسسه فرهنگی طه.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). دین و آزادی (ج ۲). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). آموزش فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۰ق). اصول الفقه. قم: بوستان کتاب.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۱، ۳، ۴، ۲۱). تهران: انتشارات صدرا.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۰). تفسیر و مفسران (ج ۱). قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.

مدیرشانه‌چی، کاظم. (۱۳۷۸). علم الحديث و درایة الحديث. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

میرخندان (مشکوة)، سید حمید. (۱۳۹۱). بررسی انتقادی مبانی فلسفی هرمنوتیک گادامر. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۴(۱۲)، صص ۶۷-۸۶.

واعظی، احمد. (۱۳۸۸). هرمنوتیک، کتاب و سنت. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

وحید بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائریة. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۰). هستی و زمان (مترجم: سیاوش جمادی). تهران: انتشارات ققنوس.

هرسیج، حسین؛ رهبرقاضی، محمودرضا؛ و محموداوغلی، رضا. (۱۳۹۱). بررسی و نقد هرمنوتیک فلسفی گادامر از دیدگاه هرمنوتیک انتقادی هابرماس. دانش سیاسی و بین‌المللی، ۱۱(۱)، صص ۳۵-۵۷.



The Methods of Intellect in Semiotic Knowledge from the Perspective of Verses and Narrations



Mohammad Rokkai

Assistant Professor, Department of Epistemological Foundations of Kalam, Research Institute of
Ahl al-Bayt Kalam, Research Institute of Quran and Hadith, Qom, Iran.

rakaie.m@riqh.ac.ir

Article Info	EXTENDED ABSTRACT
Article Type: Research Article history: Received: 2025/06/01 Revised: 2025/07/16 Accepted: 2025/09/11 Online Publication: 2026/06/10 Keywords: Intellect; Semiotic Knowledge; Sign; Conceptual Metaphor	Semiotic knowledge (sign-based knowledge) refers to the intellect's recognition of God or its attainment of any religious and spiritual cognition through cosmic signs and individual/inner signs. While numerous attempts have been made by thinkers to elucidate semiotic knowledge through the cognitive performance of the intellect, the process of semiotic knowledge with specific reference to Quranic verses and narrations has received less attention. The central question of this research is: Through what process does the intellect transcend signs to arrive at a signified meaning that sometimes lacks even an implicative signification with the sign itself? Utilizing a descriptive-analytical method applied to verses and narrations, this paper achieves distinct results. It first addresses the most prominent existing perspectives regarding the intellect's process
Cite this article	Rokkai, M. (2026). The Methods of Intellect in Semiotic Knowledge from the Perspective of Verses and Narrations. <i>Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection</i>, 31(2), pp. 70-98. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72032.2242  Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy © The Author(s)

of semiotic knowledge and how it reaches the signified after encountering a sign . Subsequently, by analyzing narrations and verses issued in the domains of ontology, anthropology, and the functional dynamics of the intellect, it explains how the intellect transitions from a sign to its signified.

An *ayah* means a sign or indication, and it invariably points to something beyond itself; hence, semiotic knowledge means passing from the sign to the Owner of the sign. But through what process and stages does the intellect attain knowledge via signs? We know that in semiotic knowledge, the intellect performs a cognitive movement from the sign to the signified, which is often an epistemic proposition. An examination of verses and narrations reveals that the intellect utilizes three methods to attain these signified meanings.

The first path of the intellect to attain signified propositions is through the knowledges bestowed upon it by God. According to certain narrations, the intellect was created from knowledge, and its subsistence in the celestial realm (malakut) is perpetually accompanied by knowledge. That is, intellect and knowledge are never separated, even within the human realm, because the very existence of the intellect is derived from knowledge. The propositions inherent in the intellect actually constitute a portion of its buried treasures, which are brought to light through the reminders of prophets and the exposition of clear signs. This method is usually utilized by the intellect in the domain of theology (cognition of God), because the signified propositions obtained from verses and signs are intrinsic to the intellect in the realm of knowing God.

The second path of the intellect involves perceiving implicative significations through the interaction between the intellect and the heart . Based on the theory of innate knowledge , verses and narrations introduce certain cognitions for the heart that exist as propositions within it—such as the proposition: "There is a Sustainer/Governor for human beings." These propositions are the very signified meanings of the signs. However, this knowledge often resides in the depths of hearts and in obscurity, and humans are usually oblivious to it. When a person encounters signs, the intellect radiates its light into the heart; this is because the intellect is created from light and resides in the heart. Following the illumination of





the intellect's light, the innate cognitions of the heart—which are in reality doctrinal propositions—become clear and manifest to the human view. This method can be utilized by the intellect in multiple domains, as the realm of the heart's innate cognitions is exceedingly vast.

The third path available to the intellect in perceiving signs is that it actively produces other propositions through signs, utilizing an inherent, innate ability. In narrations, this method of the intellect in understanding signs is termed "reasoning", and it functions in the domains of recognizing divine attributes, the relationship between human beings and God, and receiving information regarding the Prophet, the Imam, and the Resurrection. The production of a true proposition through signs occurs via a cognitive tool known as conceptual metaphor. Conceptual metaphor is considered a cognitive tool of the mind for understanding, and is one of the functions of the human mind in cognizing the unknown. Humans consistently and subconsciously bridge the gap from domains with which they share an inseparable familiarity toward the understanding and conceptualization of other domains. Therefore, metaphor is an inseparable part of thought, without which new cognitions would not be achieved by humans. This tool, however, can be placed at the service of the intellect.

The process that occurs in producing a true proposition through conceptual metaphors is as follows: first, an allegory or example is stated by God. Subsequently, on the human side, a form of knowledge is obtained. This knowledge is the very existence of a relationship between the two sides of the metaphor. The two sides of the metaphor are, in fact, the domains of the signifier and the signified. The Quran terms the establishment of mappings and resemblances between the two domains and the transition to the conclusion—which is another proposition—as "intellection". Based on numerous narrations, the intellect benefits from a priori knowledge in its very creation. These a priori cognitions include concepts such as relation, similarity, parity, opposition, and generalization. Therefore, by establishing mappings between the source domain and the target domain, and by applying the target domain to the source domain—an ability it possesses due to the existence of its a priori knowledges—the intellect can produce true propositions that are, in reality, the very signified meanings of the signs.

روش‌های عقل در معرفت نشانه‌ای از دیدگاه آیات و روایات



محمد رکعی

استادیار، گروه روش‌شناسی و مبانی معرفتی دانش کلام، پژوهشکده کلام اهل بیت^ع، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.
rakae.m@riqh.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
معرفت نشانه‌ای به معنای شناخت عقل از خداوند یا دستیابی عقل به هرگونه شناخت دینی و معنوی، از طریق آیات آفاقی و انفسی است. تلاش‌های بسیاری برای تبیین معرفت نشانه‌ای از عملکرد معرفتی عقل در میان اندیشمندان انجام شده؛ اما تبیین فرایند معرفت نشانه‌ای با توجه به آیات و روایات کمتر مورد توجه بوده است. بر پایه منابع وحیانی، فرایند معرفت آیه‌ای از حواس آغاز می‌شود. حواس در مواجهه با «آیه» - که اغلب یک پدیده یا حادثه خارجی است - حقیقت خارجی آن را درک می‌کنند. سپس، عقل فرایند انتزاع مفاهیم علمی را از واقعیت خارجی آغاز می‌کند. در این مرحله، درک نشانه‌بودن آیه و دلالت‌کنندگی آن به چیز دیگری رخ می‌دهد. این مقاله با تحلیل آیات و روایات، به این نتیجه رسیده است که عقل می‌تواند از سه طریق به مدلول نشانه‌های آفاقی و انفسی دست یابد: (۱) مدلول‌ها به مثابه علوم اعطایی پیشینی در عقل موجودند. در حقیقت، این معارف همان دفینه‌های عقل هستند که با تذکر پیامبران و توجه به آیات استخراج می‌شوند. (۲) استلزامات نشانه‌ای از تعامل میان عقل و قلب به دست	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۲ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۳/۲۰ کلیدواژه‌ها: عقل، معرفت نشانه‌ای، آیه، استعاره مفهومی

استناد: رکعی، محمد. (۱۴۰۵). روش‌های عقل در معرفت نشانه‌ای از دیدگاه آیات و روایات. نقدونظر، ۳۱(۲)، صص ۷۰-۹۸.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2026.72032.2242>



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

می‌آیند. مدلول‌های نشانه‌ها همان معارف فطری قلبی هستند که اغلب در تاریکی به سر می‌برند. زمانی که انسان با آیات مواجه می‌شود، عقل نور خود را در قلب می‌تاباند و این معارف که در حقیقت، گزاره‌های اعتقادی هستند، روشن می‌شوند. (۳) عقل با استفاده از روش استعاره‌های مفهومی به تولید گزاره‌های مدلول اقدام می‌کند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی آیات و روایات به این نتایج دست یافته است.



نظر
سید

سال سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵

مقدمه

آیات پرشماری که قرآن در آن‌ها، تعقل را درک نشانه‌بودن یک آیه دانسته‌اند، همگی این حقیقت را تأکید می‌کنند که یکی از گسترده‌ترین کارکردهای عقل، درک نشانه‌هاست. البته تعقل در قرآن کارکرد قلب دانسته شده است؛^۱ اما تعقل برجستگی واژگانی از ماده و ریشه عقل دارد؛ یعنی تعقل از واژه عقل انشقاق یافته است. همچنین بر پایه روایات، عقل از لحاظ هستی‌شناختی، در ظرف قلب قرار گرفته است^۲ و دلیل اینکه قرآن تعقل را به قلب نسبت می‌دهد، همین رابطه وجودی است که میان عقل و قلب وجود دارد.

آیه به معنای نشانه و علامت است و همواره به چیزی فراتر از خود اشاره دارد و شناخت نشانه‌ای به معنای عبور از آیه به صاحب نشانه است. شناخت مبتنی بر نشانه، بخش مهمی از شناخت‌های ما را به‌ویژه در حوزه شناخت عقلی از خداوند و امور دینی و معنوی مانند شناخت انسان، نبی و امام، قیامت و برخی احوالات آن را تشکیل می‌دهد. اهمیت معرفت نشانه‌ای افزون‌بر گستردگی آن در میان انواع شناخت‌های ما، زمانی روشن‌تر می‌شود که بدانیم قرآن در بیش از چهارصد استعمال از آیه بر اهمیت آن تأکید فراوانی داشته است. در این مقاله، ابتدا به مهم‌ترین دیدگاه‌های موجود درباره فرایند معرفت نشانه‌ای عقل، و چگونگی دستیابی عقل به مدلول پس از مواجهه با یک آیه خواهیم پرداخت. سپس با تحلیل آیات و روایاتی که در حوزه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و کارکردشناسی عقل وارد شده‌اند، چگونگی انتقال عقل از نشانه به مدلول را تبیین خواهیم کرد.

نگاشته‌های پرشماری درباره شناخت آیه‌ای نوشته شده‌اند. یکی از این نگاشته‌ها،

۱. «أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ؛ آیا آنان در زمین سیر نکردند تا دل‌هایی داشته باشند که حقیقت را با آن درک کنند، یا گوش‌های شنوایی که با آن (ندای حق را) بشنوند؟! چرا که چشم‌های ظاهر نابینا نمی‌شود، بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست کور می‌شود» (حج، ۴۶).

۲. «أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ؛ همانا و مثل عقل در قلب مانند چراغ در وسط خانه است» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۸).





مقاله شکری (۱۳۹۲) است که در آن، کارکرد آیات قرآن در سه سطح «دلیل اقناعی»، «دلیل عقلی» و «تنبیه به معرفت فطری» دسته‌بندی و تحلیل شده است. مفسرانی مانند علامه طباطبایی نیز در ذیل آیاتی که به نشانه‌ها توجه داده‌اند، نکاتی بیان کرده‌اند. در آثار شهید مطهری این مطلب، مفصل در کتاب توحید آمده است. اما مهم‌ترین نگاشته مستقل در این حوزه، مقاله جوادی (۱۳۷۴) است که در آن، به معرفت آیه‌ای عقل از دیدگاه‌های گوناگون پرداخته شده است. اما باوجود اهمیت بسیاری که معرفت نشانه‌ای عقل در قرآن و روایات دارد، تحقیقات درخور و مستقلى درباره فرایند رخداد آن از دیدگاه قرآن و حدیث انجام نشده است. در ادامه این نوشتار، برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در عملکرد عقل در معرفت نشانه‌ای معرفی می‌شوند.

۱. شناخت آیه‌ای از دیدگاه اندیشمندان

به دلیل اهمیت فراوانی که قرآن به آیه و معرفت آیه‌ای داده است و همچنین ریشه‌داشتن برهان نظم در معرفت آیه‌ای، برخی اندیشمندان در جهت مشخص کردن ارزش، کیفیت و بیان سازوکار این نوع معرفت تلاش کرده‌اند. برخی دانشمندان اسلامی شناخت آیه‌ای را دلیلی علمی فلسفی دانسته‌اند. براساس دیدگاه آنان به دلیل اینکه مقدمات معرفت آیه‌ای، نشانه‌ای از عالم تکوین است، استدلالی علمی و تجربی به شمار می‌رود و به دلیل اینکه کبرای استدلال یک قاعده فلسفی است، این روش را فلسفی نیز نام‌گذاری کرده‌اند.

این تفسیر از شناخت آیه‌ای از خداوند را شهید مطهری بیان و از آن دفاع کرده است. شهید مطهری این روش شناخت یعنی شناخت آیه‌ای را شناخت علمی فلسفی می‌نامد؛ زیرا در این روش آزمایش و مشاهده وجود دارد.

شناخت آیه‌ای، برخلاف تصور افراد ناوارد، یک نوع شناخت تعقلی و فلسفی است. درست است که آنچه وسیله و آیه قرار گرفته است، محسوس و مشهود و از نوع طبیعت است؛ ولی متد و روش عمل ذهن در عبور و نفوذ به ماورای محسوس و مشهود، صددرصد فلسفی و تعقلی است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۹).

اما فرایند شناخت آیه‌ای چیست؟ همان‌طور که گفتیم این شناخت از یک مقدمه علمی و یک مقدمه فلسفی تشکیل شده است که به شکل زیر سامان می‌یابد:

کسی که در جست‌وجوی اثبات خداوند از طریق مخلوقات اوست، از اینجا شروع می‌کند که آسمان و زمین و کوه و دریا و خود وجود آدمی را به‌دقت مشاهده و بررسی می‌کند و نظم و اهتدا (هدف‌داربودن) و زیبایی آن‌ها را می‌بیند.

این مشاهدات محتاج تفسیر و تبیین هستند و ذهن دائماً در تلاش برای حل معمای آن‌هاست. تجربه معمولی آدمی گویای آن است که هرچا نظم و هدف‌داری و حتی زیبایی و ذوق دیده می‌شود معمولاً ناظم و مدبر و هنرمندی دست‌اندرکار ایجاد آن است. این تجربه معمولی موجب تقویت و طرح فرضیه دخالت ناظم حکیم در کار خلقت پدیده‌های بی‌شمار منظم و هدفمند خلقت است (جوادی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۵).

شهید مطهری یک تفسیر ساده از شناخت آیه‌ای ارائه داده که آن را مختص خداوند ندانسته است. او هرگونه شناخت از غیرخود را شناخت آیه‌ای می‌داند.

تنها موجودی که آگاهی ما از او آگاهی مستقیم و بلاواسطه است، نه از راه آثار و نشانه‌ها، نفس خود ماست؛ و گرنه آگاهی ما از هر موجود دیگر از طریق آیه‌ها و نشانه‌هاست؛ حتی وجود عینی خود آن آیه‌ها و نشانه‌ها نیز از طریق آیه‌ها و نشانه‌های آن‌ها در ذهن ما باز یافته می‌شوند. آری، اگر از طریق تزکیه و تصفیه نفس، به معرفت‌الله دست یابیم، شناخت خداوند متعال هم شناخت مستقیم و بلاواسطه خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۴۵-۴۶).

براساس این سخن، با تزکیه و تصفیه نفس، شناخت انسان از خداوند حاصل می‌شود؛ اما انسان می‌تواند از طریق نشانه و آیه نیز از خداوند شناخت به دست آورد؛ شناختی که فرایند آن با شناخت آیه‌ای از دیگر موجودات یکسان است.

شناخت خداوند، هرچند از نوع شناخت امور تجربی نیست؛ یعنی ذات خداوند مستقیماً تحت تجربه در نمی‌آید، ولی ماهیت این نوع شناخت با ماهیت یک





سلسله‌شناخت‌های ما از واقعیات طبیعت مانند حیات، روان ناخودآگاه و غیره مابین نیست. تفاوت، در جزئی‌بودن و کلی‌بودن مورد استدلال است. مثلاً یک زیست‌شناس تنها آثار حیاتی را می‌بیند و وجود حیات را «استنباط» می‌نماید. یک روانکاو یک سلسله‌آثار و علائم در سطح روان خودآگاه می‌بیند و روان ناخودآگاه را «استنباط» می‌نماید و همچنین [...]؛ اما یک پیامبر، یک موحد، ابراهیم‌وار سراسر کائنات را جلوه‌گاه دید خویش قرار می‌دهد و در همه نشانه «مربوبیت» و «مقهوریت» و «مستقل‌نبودن» و «قائم‌بالغیر بودن» می‌بیند. ابراهیم نخست علائم و نشانه‌های مربوبیت و مقهوریت را در خویشتن مشاهده کرد و در پی «رب» خویش برآمد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۵۰).

تفسیر دیگری از شناخت آیه‌ای را جان هیک، فیلسوف معاصر غربی، بر پایه نوعی ایمان‌گروی بیان کرده است. ادعای اصلی هیک این است: «شناخت آیه‌ای نه این است که ما با وساطت آیه‌ها و براساس فرایند استنباط به وجود خدا پی ببریم، بلکه شناخت آیه‌ای به معنای تجربه آیه‌ها و نشانه‌های خداست؛ یعنی دیدن خود خداوند در حجاب طبیعت» (جوادی، ۱۳۷۴، صص ۱۴۰-۱۴۱).

جان هیک برای فرایند شناخت آیه‌ای دو چیز را در نظر می‌گیرد: یکی دلالت‌کننده و دیگری تعبیر. دلالت‌کننده پدیده‌ای عینی و خارجی است و تعبیر یک امر ذهنی است و ترکیب این دو، شناخت آیه‌ای را ایجاد می‌کند. البته هیک با نوعی ایمان‌گروی تلاش می‌کند شناخت آیه‌ای را به امری فراتر از یک تحلیل و تبیین عقلی ارتقا دهد و با الصاق عمل و الزام اخلاقی، به آن جنبه ایمان‌گروانه بدهد (نک: جوادی، ۱۳۷۴، صص ۱۴۱-۱۴۴).

تفسیر دیگری که از شناخت آیه‌ای ارائه شده است، می‌توان شناخت تذکری نامید. بر پایه این تفسیر، شناخت آیه‌ای مبتنی بر شناخت فطری خداوند و یادآوری همان معرفتی است که خداوند در عالم میثاق به انسان عطا کرده. اگر شناخت نشانه‌ای را مصداق برهان اتّی – همان‌گونه که فیلسوفان مسلمان اعتقاد دارند – بدانیم، خطاست.

گمان نکن که مطالعه آیات همان برهان اتّی است؛ زیرا ما می‌گوییم همانا مطالعه آیات و نشانه‌هایی که دیده می‌شود، تذکر و یادآوری است به ظهور



ذاتی خداوند متعال در آیات و مخلوقاتش؛ خداوندی که پاک و منزّه از خفاست و آن را نمی‌پذیرد (ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۶).

بر پایه این تفسیر، دراصل، خداوند برای انسان‌ها مجهول نیست تا از طریق براهین یا آیات معلوم شود، بلکه آیات آفاقی و انفسی فقط تذکری است بر شناختی که انسان‌ها به دست آورده‌اند؛ ولی این شناخت در تیرگی غفلت باقی مانده است. این شناخت، نه علم حصولی است و نه علم حضوری، بلکه فقط تذکری است بر شناختی فطری که خداوند از خود در اختیار بشر قرار داده است.

و این معرفت [معرفت آیه‌ای] به شکل علم حصولی جزم و قطع یافتن به وجود خداوند متعال و تصورش به شکل عام آن نیست. همچنین به شکل علم حضوری نیست که خداوند سبحان با آن علم احاطه شده و شناخته شود، بلکه ظاهر این است که بازگشت این تعریف و بیان به ظهور ذاتی خداوند از جهت وجودش و تمامی صفاتش است و از آنجا که هیچ حد و نهایی برای ظهور خداوند نیست، خداوند خود را به بندگانش آن گونه که خود خواسته و اراده کرده، شناسانده است (ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۸).

به این ترتیب برخی معرفت آیه‌ای را تذکری بر معرفت فطری دانسته‌اند:

پس به نظر می‌رسد بهتر است که شناخت آیه‌ای قرآن را به این صورت تفسیر کنیم که آدمی به مشاهدۀ نشانه‌ها و علائم همان خدایی که در عمق جان‌ش او را احساس می‌کند و برحسب فطرت، به او گرایش دارد و نیز خاطره‌ای تاروتیره از روز شکوهمند ملاقات با او در عالم ذر دارد، دعوت شده است تا از طریق آن‌ها تیرگی آن خاطره را بزدايد و بر اثر تصفیۀ درون و مشاهدۀ بیرون، تنبه و تذکر بیشتری به خداوند و نه یک خالق و ناظم مجهول بیابد (جوادی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۴).

بنابراین معرفت نشان‌های تبیین‌های متفاوتی یافته است. برخی معرفت نشان‌های را روشی در استدلال فلسفی دانسته‌اند و برخی با نگاه ایمان‌گروانه، نوعی تجربه دینی تفسیر کرده‌اند. برخی نیز آن را تذکر به معرفت فطری شمرده‌اند. در این نوشتار، قصد



نقد دیدگاه‌ها وجود ندارد، فقط اشاره می‌کنیم که باوجود تفسیرهای مختلفی که در مورد معرفت نشانه‌ای و معرفت فطری ارائه شده، همواره رابطه آن با عقل و فرایند تحقق آن، در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است. در این تحقیق تلاش می‌کنیم فرایند این ادراک را روشن کنیم.

۲. فرایند ادراک نشانه‌ای عقل

تعقل در قرآن بیشترین کاربرد را برای اشاره به فرایند درک آیات دارد و در هر سه اطلاق آیه در قرآن استعمال شده است. آیه در قرآن گاهی به معنای یک موجود تکوین یافته مانند ماه و خورشید است، گاهی مصداق آیه در قرآن معجزات پیامبران است و گاهی نیز به خود کلام الهی آیه اطلاق شده است. بر پایه آیات قرآن، درک نشانه‌ها طی دو گونه فرایند معرفتی انجام می‌شود؛ تعقل و تفکر. نمونه درک نشانه‌ها از سوی عقل در قرآن آیه زیر است:

فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛
سپس گفتیم: قسمتی از گاو را به مقتول بزنید (تا زنده شود)؛ خداوند این گونه مردگان را زنده می‌کند و آیات خود را به شما نشان می‌دهد؛ شاید اندیشه کنید
(بقره، ۷۳).

همواره در فهم از طریق نشانه‌ها دلالت‌کننده‌ای وجود دارد که انسان را به مدلول راهنمایی می‌کند. آنچه که دال است به‌طور معمول خارج مدلول و هدایت‌کننده به آن است؛ برای مثال، در این آیه، دال زنده شدن یک مرده به‌طور معجزه گونه با برخورد یک عضو حیوان به آن بوده است.^۱ فرد از مشاهده این اتفاق یا شنیدن این داستان باید با یک عملیات معرفتی به علم دیگری منتقل شود که آن کیفیت زنده کردن مردگان در قیامت است. این فرایند در قرآن تعقل خوانده شده است. ابتدا به‌طور کلی، مراحل

۱. «وَ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُذْبَحُوا بَقَرَةً؛ وَ (به یاد آورید) هنگامی را که موسی به قوم خود گفت: خداوند به شما دستور می‌دهد ماده گاوی را ذبح کنید» (بقره، ۶۷).



ادراک نشانه‌ای عقل را توضیح می‌دهیم و سپس، به‌طور جزئی، وارد مراحل اصلی خواهیم شد. فرایندی که در معرفت‌شناسی رخ می‌دهد، از سه گونه فهم تشکیل شده است که با یکدیگر ترکیب می‌شوند. در مرحله اول، ابتدا درک یک هستی عینی انجام می‌شود که همان وجود دال یا نشانه باشد؛ برای مثال، انسان می‌فهمد که دال اول اینکه، موجود است و دوم اینکه، چه موجودی است؛ یعنی درک می‌کند که این کوه است، این درخت است یا موجود عینی دیگری است. این فهم اولیه با حواس انجام می‌شود. پس از شناخت موجودات عینی، عقل انتزاعیات و فرایندهای موجود را درک می‌کند. انتزاعیات وجودهایی هستند که از رابطه موجودات عینی با یکدیگر فهمیده می‌شوند؛ ولی خودشان عینی نیستند و با حواس ظاهری درک نمی‌شوند، مانند بالا یا پایین بودن. بنابراین در مرحله اول، درک یک هستی عینی با حواس، و درک یک رابطه انتزاعی یا فرایندی با عقل رخ می‌دهد. مرحله دوم درک نشانه‌بودن دال از سوی عقل است؛ یعنی همچنین عقل درک می‌کند که این موجود علامت برای چیز دیگری است. در اینجا به مرحله سوم یعنی درک مدلول می‌رسد. درک مدلول نیز همان فرایند ادراک دال را دارد؛ یعنی ادراک موجودیت مدلول و ماهیت آن. معرفت می‌تواند یک گزاره باشد. این فرایند نوعی استدلال نیز به شمار می‌آید؛ برای مثال، در آیه مورد بحث، عقل پس از دیدن زنده‌شدن مرده‌ای در دنیا می‌تواند چنین استدلال کند زمانی که یک مرده با کیفیتی خاص زنده شد، چنین کیفیتی می‌تواند در همه مردگان جریان یابد. به بیان دیگر، عقل از توانایی تعمیم نیز برخوردار است. بنابراین هم امکان زنده‌شدن مردگان و هم نوعی کیفیت مشابه اثبات می‌شود. اینکه چگونه عقل از وجود نشانه و دلالت‌کننده به مدلول راه می‌یابد، مسئله‌ای است که باید بررسی شود.

۳. گونه‌های درک دلالت التزامی در معرفت‌شناسی

در تحلیل فرایند ادراک نشانه‌ای عقل، یک تبیین این است که عقل را تهی از گزاره‌های معرفتی بدانیم؛ یعنی بگوییم عقل قبل از اینکه بخشی از ساحت انسان شود، با هیچ گزاره معرفتی ارتباطی نداشته است؛ ولی می‌تواند با استفاده از مقدماتی که برایش حاصل شده



و معرفت‌های موجود، به سرعت به مدلول یک نشانه انتقال یابد. چیزی مانند نظریه حدس فلاسفه و منطق‌دانان.^۱ تبیین دیگر نیز پذیرش معلوماتی برای عقل است. اما به طور کلی، سه روش برای عقل در انتقال به مدلول‌های التزامی آیه‌ها وجود دارد:

۳-۱. روش اول: وجود گزاره‌های مدلول در عقل (دفائن عقول)

یک تبیین از نحوه ادراک نشانه‌ای عقل بر این پایه استوار است که عقل خود از علوم فطری بهره‌مند است. روایات در هستی‌شناسی عقل توضیح می‌دهند که عقل از زمان خلقتش از اطلاعات و داده‌هایی بهره‌مند بوده است. عقل در فضای دیگری خارج از ساحت انسانی زیست داشته و در آن زیست، از علوم بر خوردار شده است. حتی فراتر از این، بر پایه قرآن و حدیث، علم خمیرمایه آفرینش عقل بوده و عقل ذاتاً از علوم بهره‌مند بوده است. این علوم بعد از تعلق عقل به ساحت انسانی هنوز وجود دارند. نشانه‌های تکوینی، آفاقی و انفسی، و نشانه‌های کلامی، در حقیقت علوم ذاتی و فطری عقل را فعال می‌کنند؛ یعنی عقل در تولید گزاره برای انسان، از دارایی خودش هزینه می‌کند. این گزاره‌های علمی - فطری عقل «دفینه‌های عقل» هستند. بر پایه سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) عقل از دفینه‌هایی بهره‌مند است که با ابزارهایی نظیر کلام انبیا استخراج می‌شوند: «وَيُثْبِتُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ؛ و گنجینه‌های خرده‌ها را برای آنان استخراج کنند» (نهج البلاغه، خطبه ۱). کارکرد نشانه‌ها در این فرایند، فقط این است که معرفت‌های موجود عقل را فعال می‌کنند. عقل نقش‌های مختلفی در ادراک انسان ایفا می‌کند که توضیح همه آن‌ها در این نوشتار نمی‌گنجد؛ اما یکی از آن‌ها، روشن کردن مجهولات است. این نقش در ادراک نشانه‌ای نیز یکی از راه‌های ادراک عقلی است. ادله و شواهدی نیز برای این تبیین وجود دارد. نخست اینکه، بر پایه حدیث «خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالتَّوَرِّ وَالْمَشِيَّةِ بِالْأَمْرِ فَجَعَلَهُ قَائِمًا بِالْعِلْمِ دَائِمًا فِي الْمَلَكُوتِ؛

۱. «و الحدس هو التفطن للحد الاوسط من القياس بلا تعليم؛ حدس همان دست یافتن با تیزهوشی به حد وسط قیاس است، بدون آموزش» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰).



خداوند متعال عقل را از چهار چیز آفرید؛ از علم و قدرت و نور و اراده کار. پس آن را همواره متکی بر علم در ملکوت قرار داد» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۴)، علم یکی از مبداهای چهارگانه عقل است؛ یعنی عقل در ذات و ماهیت خود از علوم و معارف بهره‌مند است و به کسب از خارج نیازی ندارد. همان‌گونه که در این روایت به روشنی می‌بینیم اول اینکه، عقل از علم خلق شده؛ و دوم اینکه، قیام آن در ملکوت به صورت دائمی همراه علم است؛ یعنی عقل و علم هیچ‌گاه از یکدیگر جدا نمی‌شوند، حتی در ساحت انسان؛ زیرا عقل وجودش از علم است. دومین شاهد زیست عقل در خارج از انسان، از ابتدای خلقت و نیز ارتباطی است که با خداوند بعد از خلقت برقرار کرده است. براساس روایات، اتفاقاتی پس از خلقت عقل رخ داده است. این رخدادها نیز معرفتی هستند؛ یعنی خداوند پس از خلقت عقل، گونه‌ای آورده‌های معرفتی به عقل اعطا کرده است. افزون بر اینکه عقل از علم خلق شده است، علم نیز ذاتیات عقل را تشکیل می‌دهد، یا براساس روایت «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَخْرُوجٍ مَكْنُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّتِي لَمْ يَطْلُعْ عَلَيْهِ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ فَجَعَلَ الْعِلْمَ نَفْسَهُ وَالْفَهْمَ رُوحَهُ؛ همانا خداوند عقل را از نور ذخیره‌شده و پنهان در علم پیشین خود آفرید؛ علمی که به آن هیچ پیامبر فرستاده‌شده و هیچ فرشته مقرب به آن آگاهی نیافته. پس علم را نفس عقل، و فهم را روح آن قرار داد» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷)، علم و فهم، نفس و روح عقل‌اند. این علم در ساحت انسان می‌تواند در زمان مورد نیاز مثل مواجهه با آیات و نشانه‌ها، از عقل به ساحت انسان سرریز شود. در روایتی از امام هفتم علیه السلام خطاب به هشام، با برشمردن آیاتی از قرآن که تعقل را هدف بیان نشانه‌های آفاقی و انفسی دانسته‌اند، امام درباره مدلول نشانه‌های ذکرشده چنین فرموده‌اند: «يَا هِشَامُ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى مَعْرِفَتِهِ بِأَنَّ لَهُمْ مُدَبِّرًا؛ ای هشام، خداوند عقل را به عنوان دلیلی قرار داد برای شناختنش؛ به اینکه برای آنان [انسان‌ها] تدبیرکننده‌ای هست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳).

به این ترتیب مشخص می‌شود که مدلول این نشانه‌ها این گزاره است که «برای انسان تدبیرکننده‌ای وجود دارد». در فراز پیش از این در روایتی نیز امام علیه السلام همه نشانه‌ها را



دلیل بر ربوبیت الهی دانسته‌اند. بنابراین گزاره‌ای که عقل باید با رؤیت نشانه‌ها و آیات به آن برسد، «بِأَنَّ لَهُمْ مُدَبِّرًا» است. حال پرسش این است که این گزاره چگونه از نشانه‌ها به دست می‌آید. یک پاسخ این بود که این گزاره در علوم عقل موجود است و از دفائن عقلی شمرده می‌شود که با بیان وحی اثاره می‌شود و بر انسانی که تعقل می‌ورزد، جلوه می‌کند؛ اما روش عقل برای دستیابی به مدلول نشانه‌ها، منحصر به این نیست.

۳-۲. روش دوم: درک مدلول التزامی نشانه از طریق رابطه عقل و قلب

گونه دیگر به رابطه میان عقل و قلب در فرایند ادراک بازمی‌گردد که قرآن آن را نیز تعقل می‌نامد. همان گونه که می‌دانیم آیات و روایاتی با عنوان معرفت فطری، معارفی برای انسان در نظر گرفته‌اند که در عوالم پیشین برای انسان حاصل شده و در قلب انسان‌ها مفسور شده است؛ به‌ویژه خداوند در جهانی پیش از دنیا به نام عالم ذر، خود را بر انسان‌ها عرضه کرده و از همه آن‌ها بر ربوبیت خویش اقرار و اعتراف گرفته است. سپس این معرفت از خداوند در قلب انسان مفسور شده و با انسان‌ها در این دنیا همراه است. این معرفت فطری موهوبی همواره بالفعل نیست و اغلب مورد غفلت قرار می‌گیرد؛ اما عواملی نظیر ابتلا و آزمایش، وحی و کلام پیامبران و اوصیای الهی و حتی برخی استدلال‌های عقلی زمینه را برای شکوفایی آن آماده می‌کند و در مواردی فعلیت می‌یابد. یکی از فرایندهایی که می‌توان آن را همان فرایند تعقل دانست، همین معرفت نشانه‌ای است. گفتیم در معرفت نشانه‌ای، انسان پس از مواجهه با نشانه‌های آفاقی یا انفسی، به مدلولی که نوعی دلالت التزامی بر آن وجود دارد، هدایت می‌شود. آن مدلول، گزاره‌ای است که نوع ارتباط مخلوقات را با خداوند بیان می‌کند که به‌طور عمده، همان ربوبیت الهی است. حال با افزودن این نکته که ربوبیت الهی همان محتوایی است که در عالم ذر و پس از مواجهه خداوند به انسان اعطا شده و در قلب انسان موجود است می‌توان فرایند زیر را در تعقل اثبات کرد.

ابتدا انسان از طریق حواس خود، با آیه مواجه می‌شود. پس از مواجهه با آیه، انسان به مدلولی دلالت می‌یابد. این مدلول در تعقل ارتباط مستقیم با خداوند دارد. این مدلول

همان گزاره‌ای است که ربوبیت الهی را در ارتباط با مخلوقات نشان می‌دهد. گزاره «إِنَّ لَّهُمْ مُدَبِّرًا» در قلب به صورت فطری قرار دارد؛ اما از آنجا که قلب تاریک است و از خود نوری ندارد، این معرفت در تاریکی قرار دارد و برای انسان مشخص نیست. عقل که هم خود نور دارد و هم با نور تأیید می‌شود، پس از مواجهه با نشانه، نوری بر قلب می‌تاباند. این نور باعث می‌شود گزاره معرفت فطری از تاریکی خارج، و روشن شود و برای قلب قابل رؤیت گردد و در منظر انسان قرار گیرد.

۳-۳. روش سوم: توانایی عقل در تولید گزاره صادق از نشانه‌ها

نخستین پرسشی که پس از بیان فرایند درک نشانه‌ها پیش روی ما قرار می‌گیرد این است که معنای فرایند گفته شده در درک نشانه‌ای عقل این است که در ادراک نشانه‌ها، عقل پس از مواجهه با نشانه، به مدلول آن که به طور معمول، گزاره‌ای است که نشانه به آن دلالت التزامی دارد، منتقل می‌شود و از آنجا که علم در عقل وجود دارد، این گزاره در عقل یا قلب هست و فقط باید اثاره شود. بنابراین فعالیتی معرفتی از سوی عقل برای کسب گزاره انجام نمی‌شود، بلکه فقط آنچه بالقوه در عقل هست، فعلیت یا ظهور می‌یابد. این در حالی است که قرآن با آوردن وجه فعلی از عقل، بیانگر نوعی فعالیت ادراکی فعال است که تعقل نامیده می‌شود؛ برای نمونه به آیه زیر دقت کنید:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ؛ در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمد و شد شب و روز، و کشتی‌هایی که در دریا به سود مردم در حرکت‌اند و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده و با آن، زمین را پس از مرگ، زنده نموده و انواع جنبندگان را در آن گسترده و در تغییر مسیر بادهای و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه‌هایی است برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند (بقره، ۱۶۴).





بنابراین باید فرایندی را برای عقل اثبات کنیم که براساس آن، خود عقل می‌تواند گزاره تولید کند و در فرایند معرفتی، فعال باشد، نه منفعل. آیاتی که این نشانه‌ها را بیان کرده‌اند و همچنین دیگر آیاتی که در آن‌ها، از تعقل سخن به میان آمده است، تعقل را امری اختیاری برای انسان نشان می‌دهند که قومی تعقل می‌کنند و دیگران نه. این به معنای آن است که تعقل فرایندی است که انسان می‌تواند آن را با اختیار خود انجام دهد یا انجام ندهد. بنابراین فرایند تعقل جبری یا موجبی نیست؛ یعنی این گونه نیست که هرکسی که با آیات روبه‌رو شد، اضطراباً به گزاره‌ای که مدلول آیه است، پی ببرد. بنابراین در فرایند تعقل، فعالیتی باید از سوی انسان نیز انجام شود تا گزاره مدلول به دست آید. برای پیگیری این فرض باید دوباره به روایات مراجعه کنیم.

روایت زیر گونه‌های مختلفی از ادراک عقلی را شرح داده است. این گونه‌ها، هم ادراک‌های نظری عقل و هم ادراک‌های عملی را در بر می‌گیرد. اما آنچه مهم است تحلیل روایت در فرایندهای ادراکی است که در عقل رخ می‌دهد.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) ... فَإِلَّا الْعُقْلُ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَأَنَّهُ الْبَاقِي وَهُمْ الْفَائُونَ وَاشْتَدُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَكَلْبِهِ وَنَهَارِهِ وَبِأَنَّ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقًا وَمُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وَأَنَّ التَّوَرَّ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّاهُمْ عَلَيْهِ الْعُقْلُ ... قَالَ إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قَوَامَةً وَزِينَةً وَهُدَايَةً عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَعَلِمَ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَأَنَّ لَهُ كَرَاهِيَةً وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً؛ امام صادق (ع) فرمود: پس بندگان با عقل، آفریدگار خود را می‌شناسند و اینکه آن‌ها آفریده شده‌اند و اینکه خداوند تدبیرکننده آنان است و آن‌ها تدبیر شده هستند و اینکه خداوند باقی است و آن‌ها فانی هستند و با عقل‌هایشان استدلال می‌کنند بر آنچه از مخلوقات خداوند می‌بینند از آسمان و زمینش و خورشید و ماهش و شب و روزش و استدلال می‌کنند به اینکه برای آن‌ها آفریدگار و تدبیرکننده‌ای هست که ازلی

و ابدی است و با عقل، خوب از بد را می‌شناسند و اینکه تاریکی در نادانی است و نور در علم است. پس اینها چیزهایی است که عقل آنان بر آن راهنمایی می‌کند. ... همانا عاقل با راهنمایی عقلش و هدایت آن که خداوند آن را قوام و زینت عاقل قرار داده می‌داند که خداوند حق است و پروردگار اوست و می‌داند که برای آفریدگارش محبت و کراهتی وجود دارد و اینکه برای او طاعت و معصیتی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹).

در بخش ابتدایی روایت، شناخت گزاره‌های خالق‌بودن خداوند و مخلوق‌بودن انسان، تدبیرکننده‌بودن خداوند و تحت تدبیربودن انسان، باقی‌بودن خداوند و فانی‌بودن انسان، شناخت‌هایی برای عقل هستند که از آن‌ها با واژه «عرف» یاد شده است: «فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ أَنََّّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أَنََّّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَ أَنََّّهُ الْمُدَبَّرُونَ وَ أَنََّّهُ الْبَاقِي وَ هُمْ الْفَانُونَ». واژه «عرف» نشان‌دهنده این نکته است که این گزاره‌ها تولید عقل نیستند، بلکه در عقل یا بعدی دیگر از انسان - مثل قلب - وجود دارند و عقل آن‌ها را اشاره می‌کند؛ زیرا در منطق قرآن و حدیث، مراد از معرفت، علم به چیزی پس از فراموشی آن است. یکی از تفاوت‌های مهم علم و معرفت که در کتاب‌های لغت به آن اشاره شده این است که علم، هم در مواردی به کار می‌رود که فرد به آن مورد از قبل آگاهی داشته و هم در مواردی استعمال می‌شود که فرد سابقه علمی به آن موارد نداشته است؛ اما معرفت فقط در جایی به کار می‌رود که یک شیء پس از فراموشی آن، دوباره ادراک شود.^۱ استعمال عرف در اینجا، به معنای آن است که عقل پیش از این به محتوای گزاره‌های گفته‌شده علم داشته است؛ یعنی این گزاره‌ها در عقل وجود دارند یا دست‌کم در دسترس عقل قرار دارند و عقل فقط آن‌ها را اشاره می‌کند. این نوع اول از ادراک عقلانی است. در اینجا، تولید گزاره‌ای در عقل رخ نمی‌دهد، بلکه فقط گزاره موجود استخراج می‌شود و در منظر انسان قرار می‌گیرد. با توجه به اینکه این گزاره‌ها همان گزاره‌های معرفت فطری هستند - که در احادیث معرفت فطری گفته شد - که در قلب

۱. «المعرفة ادراك الشيء ثانياً بعد توسط نسيانه» (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۵۰۲).





جای دارند،^۱ مشخص می‌شود عقل این گزاره‌ها را از قلب خارج می‌کند. بنابراین یک فعالیت معرفتی عقل استخراج گزاره‌های معرفتی موجود در دیگر منابع معرفتی نظیر قلب از آن‌هاست.

نوع دوم ادراک عقل در این روایت، با عبارت استدلال بیان شده است؛ اما همان ادراک نشانه‌ای عقل را بیان می‌کند: «وَ اسْتَدْلُوا بِعُقُولِهِمْ عَلَىٰ مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ وَ شَمْسِهِ وَ قَمَرِهِ وَ لَيْلِهِ وَ نَهَارِهِ وَ بِأَنَّ لَهُ وَ لَهُمْ خَالِقًا وَ مُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَ لَا يُزُولُ». در این نوع ادراک، عقل خود در محور فعالیت معرفتی قرار دارد. با دقت در این بخش از روایت مشخص می‌شود که مدلول نشانه‌ای در اینجا تقریباً همان گزاره‌هایی هستند که به صورت فطری در قلب موجود بودند؛ اما تفاوتی که در اینجا وجود دارد این است که عقل این گزاره‌ها را از نشانه‌ها می‌یابد، نه اینکه از قلب استخراج کرده باشد. این امکان وجود دارد که ادعا کنیم نشانه‌ها سبب می‌شوند که عقل به استخراج گزاره‌های موجود اقدام کند؛ اما استعمال واژه استدلال به جای معرفت در این بخش از روایت نشان‌دهنده فرایند معرفتی دیگری در اینجا است. در این فرایند، عقل از نشانه‌ها گزاره‌های مدلول را تولید می‌کند.

اما در بخش سوم و پس از اشاره به معرفت‌های عملی عقل یعنی شناخت و تشخیص حسن و قبح، فراز دیگری از روایت قابلیت توجه بیشتری دارد: «إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَ زِينَتَهُ وَ هِدَايَتَهُ عِلِمٌ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَ عِلِمٌ أَنَّ لِحَالِقِهِ مَحَبَّةً وَ أَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةً وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً فَلَمْ يَجِدْ عَقْلُهُ يَدُلُّهُ عَلَىٰ ذَلِكَ وَ عِلِمٌ أَنَّهُ لَا يَوْضَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَ طَلَبِهِ». در این فراز، عقل خود دلالت‌کننده خوانده می‌شود؛ یعنی این عقل است که انسان را به مدلول، دلالت و هدایت می‌کند و نتیجه این دلالت علم دانسته شده است. مدلولی که عقل به آن دلالت می‌کند این گزاره‌ها هستند:

۱. «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ - وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ قَالَ تَبَيَّنَتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا الْمُؤَقَّتَ سَيِّدَ كُرُونَهُ يَوْمًا مَا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَذَرِ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقَتِهِ وَ لَا مِّنْ رَّازِقَتِهِ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱).

«خداوند حق است»، «خداوند رب است»، «خداوند محبت و کراهت دارد» و «برای خداوند اطاعت و معصیتی وجود دارد».

با توجه به اینکه این گزاره‌ها مبتنی بر گزاره‌های پیشین - یعنی خالق بودن خداوند و مخلوق بودن انسان، تدبیرکننده بودن خداوند و تحت تدبیربودن انسان، باقی بودن خداوند و فانی بودن انسان‌اند - هستند، می‌توان نتیجه گرفت که عقل خود، گزاره‌های در رتبه بعد را تولید کرده و در اختیار انسان قرار داده است. این نکته از جمع شواهدی نظیر دلالت‌کننده بودن عقل، عالم‌شدن انسان و اینکه این گزاره‌ها محصول فطرت نیستند و در روایات فطرت به آن‌ها اشاره نشده است، به دست می‌آید. شاهد دیگری که می‌توان بر این دیدگاه ارائه کرد، همان روایت خلقت عقل است که براساس آن، عقل به این موارد پی برده و براساس آن عمل کرده و به همین دلیل، مورد مدح خداوند قرار گرفته است.

أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مُحَرَّوْنٍ مَكْنُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّتِي لَمْ يَطْلُعْ عَلَيْهِ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ [...] ثُمَّ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ أَذْبَرَ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبَلَ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ تَكَلَّمْ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ لَهُ ضِدٌّ وَلَا يَدٌ وَلَا شَيْءٌ وَلَا كُفُوٌ وَلَا عَدِيلٌ وَلَا مِثْلُ الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ لِعَظَمَتِهِ خَاضِعٌ ذَلِيلٌ؛ همانا خداوند عقل را از نور ذخیره شده و پنهان در علم پیشین خود آفرید؛ علمی که به آن هیچ پیامبر فرستاده شده و هیچ فرشته مقربی به آن آگاهی نیافته. سپس، به او فرمود عقب برو، پس عقب رفت. سپس فرمود پیش بیا، پس پیش آمد. سپس فرمود سخن بگو، پس عقل گفت ستایش خدایی را که برای او ضدی و شریکی و شبیهی و کفوی و معادلی و مثلی نیست؛ کسی که همه چیز به خاطر عظمتش خاضع و ذلیل است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷).

این روایت نشان می‌دهد عقل از چنین قابلیت بهره‌مند است که از علومی که به صورت ذاتی در اختیار دارد، گزاره‌های مطابق با واقع تولید کند. بدون هیچ تردیدی مدح خداوند متعال از عقل به دلیل علومی که خداوند خود، در عقل قرار داده نیست،





بلکه به عمل اختیاری و معارفی که عقل در تکلم خود به آن‌ها اشاره کرده، تعلق گرفته است. معارفی که عقل در تکلم خود به آن‌ها اشاره کرده است، معارفی نیستند که در آیات و روایات به مثابه فطریات مطرح شده باشند: «لَيْسَ لَهُ ضِدٌّ وَلَا نِدٌّ وَلَا شَيْءٌ وَلَا كَفْوٌ وَلَا عَدِيلٌ وَلَا مِثْلٌ الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ لِعَظَمَتِهِ خَاضِعٌ ذَلِيلٌ». بنابراین می‌توان تصور کرد که این گزاره‌ها و معارف تولید عقل باشند که خداوند نیز آن‌ها را تأیید کرده است. بنابراین عقل جدا از ساحت درونی انسان از این قابلیت برخوردار است که گزاره‌های صادق را تولید کند. پس همچنین می‌توان ادعا کرد که این توانایی عقل در ساحت انسانی نیز حفظ شده است و عقل در درک نشانه‌ها، تولید گزاره‌های صادق را شروع می‌کند. دلیل اینکه عقل می‌تواند گزاره‌های صادق را تولید کند، در این روایت از عبارت «تکلم» فهمیده می‌شود. «تکلم» فقط به معنای آن نیست که هرچه را در درون است به بیرون انتقال دهیم، بلکه می‌تواند بخشی از آنچه ارائه می‌شود، ساخته شده باشد. همچنین دلیل نقلی مبنی بر اینکه همه علوم به عقل اعطا شده است و به‌خصوص این علوم که «لَيْسَ لَهُ ضِدٌّ وَلَا نِدٌّ وَلَا شَيْءٌ وَلَا كَفْوٌ وَلَا عَدِيلٌ وَلَا مِثْلٌ الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ لِعَظَمَتِهِ خَاضِعٌ ذَلِيلٌ» به عقل اعطا شده است، وجود ندارد. در اینکه عقل در درون خود از علم اعطایی بهره‌مند است، شکی نیست؛ اما می‌توان گفت اول اینکه، علوم اعطاشده به عقل همه علوم هستی را در بر نمی‌گیرند و دوم اینکه، این علوم می‌توانند علوم پایه برای دستیابی به دانش‌های دیگری باشند. اگر مقایسه‌ای میان عقل و انسان برقرار کنیم، می‌توانیم به نتایجی در این زمینه دست یابیم. انسان نیز از علومی به‌صورت اعطایی بهره‌مند است. این علوم می‌توانند پایه تولید علوم دیگری در انسان شوند. زمانی که عقل پس از خلقت خود با خداوند مواجه می‌شود و خداوند را حس می‌کند، علومی به دست می‌آورد. این حس و مواجهه، علوم دیگری را در اختیار عقل قرار می‌دهد؛ برای مثال، وقتی عقل، خدا را درمی‌یابد و عظمت و خالقیت او را می‌بیند و از سوی دیگر، خود را نیز می‌شناسد، در اثر مقایسه خداوند با خود درمی‌یابد که خداوند نمی‌تواند ضد، شریک، شبیه، هم‌آورد، جایگزین و مثلی داشته باشد؛ از این رو درمی‌یابد که همه اشیا در برابر عظمت او خاضع و ذلیل خواهند بود.



یکی از دلایلی که نشان می‌دهد عقل توانایی تولید گزاره صادق را دارد، آیاتی هستند که درک مثل را فرایندی مرتبط با تعقل می‌دانند: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ؛ اینها مثال‌هایی است که ما برای مردم می‌زنیم و جز عالمان آن را درک نمی‌کنند» (عنکبوت، ۴۳). کارکرد مثل کارکردی شبیه به نشانه است. در این موارد نیز گزاره‌ای که در موضوع دیگری صادر شده است سبب می‌شود انسان به گزاره دیگری انتقال یابد؛ برای مثال، در آیه «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعُنْكُبُوتِ اتَّخَذَتْ يَتِيمًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْيُتُومِ الْيَتِيمُ الْعُنْكُبُوتِ لَوُ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ مثل کسانی که غیر از خدا را اولیای خود برگزیدند، مثل عنکبوت است که خانه‌ای برای خود انتخاب کرده؛ درحالی که سست‌ترین خانه‌ها، خانه عنکبوت است، اگر می‌دانستند» (عنکبوت، ۴۱)، مثل، سست بودن خانه عنکبوت است. انتقال از مثال سست بودن خانه عنکبوت و هدایت به این گزاره که پذیرش ولایت غیر خداوند، سست و بی‌پایه است، چیزی جز تولید گزاره نمی‌تواند باشد و بر پایه آیه اول، به عقل نسبت داده شده است. انتقال به چنین گزاره‌هایی در فرایند تعقل انجام می‌گیرد. فرایندی که برای بسیاری رخ نمی‌دهد و فقط در صورتی که انسان عقل را در یک فرایند تعقلی ویژه به کار گیرد می‌تواند به چنین گزاره‌هایی دست یابد. بنابراین عقل باید عملیاتی انجام دهد تا نتیجه به دست آید. این همان است که از آن با عنوان تولید گزاره صادق یاد می‌کنیم.

۳-۳-۱. فرایند تولید گزاره صادق از طریق استعاره‌های مفهومی

اما گزاره‌های صادق چگونه در عقل تولید می‌شوند؟ استعاره مفهومی نوعی ابزار شناخت ذهن در فهم به شمار می‌رود و یکی از کارکردهای ذهن انسان در شناخت ناشناخته‌هاست. نظریه استعاره‌های مفهومی این دیدگاه را پرورش می‌دهد که ما به صورت ناخودآگاه و مدام در سخن گفتن و ارتباط زبانی، از استعاره کمک می‌گیریم و این بخش مهمی از تفکر و اندیشه ما را تشکیل می‌دهد. همواره انسان به صورت ناخودآگاه، از قلمروهایی که با آن‌ها آشنایی ناگسستگی دارد به سوی فهم و مفاهیم قلمروهای دیگر پل می‌زند. بنابراین استعاره جزئی انفکاک‌ناپذیر از تفکر



خواهد بود که بدون آن برای انسان، شناختی به دست نمی آید.

در نظریه استعاره مفهومی، میان دو حوزه مفهومی، ارتباطها و نگاشت‌های گوناگونی برقرار می‌شود که حاصل انطباق دو قلمرو بر یکدیگر است و تنها به یک وجه شباهت اکتفا نمی‌شود؛ برای مثال، در استعاره مفهومی «جهاد در راه خدا تجارت است»^۱، تجارت قلمرو مبدأ را تشکیل می‌دهد و دارای حوزه‌های «معامله، ثمن، کالا، خریدار و فروشنده» است. در این نمونه، تجارت قلمرو مبدأ، و جهاد در راه خدا قلمرو مقصد خواهد بود. در استعاره مفهومی، به‌طور معمول، احکام قلمرو مبدأ به قلمرو مقصد منتقل می‌شود. مواردی نظیر چگونگی موجودیت، ویژگی‌ها و گزاره‌های قلمرو مبدأ به قلمرو مقصد انتقال می‌یابد و قلمرو مقصد دقیقاً در انطباق تمامی این موارد شناخته می‌شود. اساس این رویکرد به دلیل این اصل است که انسان با تفکیک و تحلیل احکام قلمرو فیزیکی و جسمی و انتقال تجربه حاصل از آن به قلمرو مبدأ، قلمرو مبدأ را که به‌طور معمول قلمروی غیرحسی و انتزاعی است، درک می‌کند (راغین، ۲۰۱۱، ص ۳۳۳). ما با تجربه فیزیکی، مفاهیم حسی را ادراک می‌کنیم و با کمک استعاره مفهومی، آن تجربه‌ها را به قلمروهای جدید منتقل می‌کنیم (قائم‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۴۸) و با استفاده از اطلاعاتی که از قلمرو مبدأ داریم، دانش، بینش و رفتار خود را از قلمرو مقصد شکل می‌دهیم (عالیه کرد زعفرانلو و حاجیان، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷)؛ از این رو با ایجاد نگاشت میان دو قلمرو مبدأ و مقصد به رفع ابهام از قلمرو مقصد نائل می‌شویم.

به این ترتیب فرایندی که در تولید گزاره صادق از طریق استعاره‌های مفهومی رخ می‌دهد به شرح زیر است:

ابتدا از جانب خداوند مثالی بیان می‌شود، سپس در جانب انسان و برای او علمی به دست می‌آید، این علم همان وجود رابطه در دو طرف استعاره است، انسان عالم با اراده

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ * تَوَمَّنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! آیا شما را به تجارتی راهنمایی کنم که شما را از عذاب دردناک‌هایی می‌بخشد؟ * به خدا و رسولش ایمان بیاورید و با اموال و جان‌هایتان در راه خدا جهاد کنید» (صف، ۱۰-۱۱).



خود تعقل می‌کند و در نهایت، به نتیجه دست می‌یابد؛ برای مثال، در آیات بالا ابتدا خداوند مَثَل را بیان کرده است. این مَثَل یک استعاره است که براساس آن، شخصی که ولایت غیرخداوند را پذیرفته به عنکبوتی تشبیه شده که خانه‌ای بسیار سست برای خود ساخته است. مخاطبان این آیه با دانستن این تشبیه، به شباهت این دو علم پیدا می‌کنند. پس از آن، برخی تعقل می‌کنند. اما مهم این است که بدانیم مراد از تعقل در اینجا چیست. می‌توان گفت مراد از تعقل در اینجا، درک رابطه و نگاشت‌هایی است که میان شخصی که ولایت غیرخداوند را پذیرفته است با عنکبوت برقرار می‌شود و همچنین نگاشت‌هایی که میان پذیرش ولایت غیرخداوند و سست بودن خانه عنکبوت وجود دارد. تعقل در اینجا، به معنای تطبیق حوزه عنکبوت بر آن شخص و حوزه پذیرش ولایت غیرخدا با خانه عنکبوت است. در حقیقت، درک تطبیق مفهومی موجود در مَثَل، فرایند تعقل و درک نتیجه را تشکیل می‌دهد. برقرار کردن نگاشت‌ها و تشابهات میان دو حوزه، و انتقال به نتیجه که گزاره دیگری است - قابل اتکا بودن ولایت غیرخدا -، قرآن تعقل نامیده است. عقل در خلقت خود از معارف پیشینی بهره‌مند است. از جمله این معارف پیشین، ادراک معرفت‌هایی مثل نسبت، تشابه، مثلثیت، ضدیت و تعمیم است. بنابراین عقل از طریق برقراری نگاشت میان حوزه‌های مبدأ و مقصد، و تطبیق دادن حوزه مقصد بر حوزه مبدأ - که باوجود علوم پیشینی خود این توانایی را دارد - می‌تواند گزاره‌های صادقی تولید کند که در حقیقت، همان مدلول‌های نشانه‌ها هستند. البته با توجه به اینکه فرایند درک مَثَل در قرآن افزون‌بر تعقل، به تذکر و تفکر هم نسبت داده شده است، می‌توان دو گونه فرایند در ادراک عقلی را پذیرفت.^۱

۱. «تَوْتَى أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ يَأْذَنُ رَبُّهَا وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ؛ هر زمان میوه خود را به اذن پروردگارش می‌دهد و خداوند برای مردم مثل‌ها می‌زند، شاید متذکر شوند» (ابراهیم، ۲۵).
 «لَوْ أَتَرْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ؛ اگر این قرآن را بر کوهی نازل می‌کردیم، می‌دیدیم که در برابر آن خاشع می‌شود و از خوف خدا می‌شکافت! اینها مثال‌هایی است که برای مردم می‌زنیم، شاید ببیندیشید» (حشر، ۲۱).



تذکر در فرهنگ قرآن زمانی برای انسان رخ می‌دهد که علم پیشینی وجود داشته باشد. این علم پیشین می‌تواند فطری یا غیرفطری باشد (برای مطالعه بیشتر در معناشناسی ذکر و تذکر نک: نصرتی، ۱۴۰۱، صص ۲۰۲-۲۰۹). بنابراین ادراک مثال توسط عقل می‌تواند به صورت انتقال به معرفت موجود باشد؛ اما از آنجا که در قرآن، ادراک نشانه‌ها و آیات، افزون بر تعقل، بارها به تفکر نیز نسبت داده شده است (یونس، ۲۴؛ رعد، ۳؛ نحل، ۱۱ و ۶۹؛ روم، ۲۱؛ زمر، ۴۲؛ جاثیه ۱۳) می‌توان این مفهوم را دریافت که از مقدمات علمی موجود، علم جدیدی حاصل آید که همان تولید گزاره‌های جدید باشد. شواهد دیگری برای اثبات توانایی تولید گزاره صادق در عقل وجود دارد. یکی از نمونه‌های آن روایت زیر است:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَجَلٌ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَحْدَّ بِبَدٍ أَوْ رَجُلٍ أَوْ حَرَكَةٍ أَوْ سُكُونٍ أَوْ يَوْصَفَ بِطَوِيلٍ أَوْ قَصِيرٍ أَوْ تَبْلُغَهُ الْأَوْهَامُ أَوْ تُحِيطَ بِهِ صِفَةُ الْعُقُولِ؛ خدای والا و بلندمرتبه باشکوه‌تر و بزرگ‌تر از این است که با دست و پا، یا حرکت و سکون، محدود شود یا با درازی و کوتاهی وصف گردد، یا گمان‌ها به او برسند، یا توصیف خردها به او احاطه یابد (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۵).

این روایت از احاطه صفت عقول سخن به میان آورده است. صفت در اینجا، مصدری به شمار می‌رود که معنای آن توصیف کردن است. این حدیث این نکته را نماسازی می‌کند که توصیف عقل درباره خداوند به خداوند احاطه نمی‌یابد. توصیف در حقیقت توانایی در تولید گزاره است؛ زیرا توصیف کردن هر چیزی به معنای نسبت دادن یک صفت به یک ذات است و تولید گزاره نیز همین برقراری نسبت میان دو چیز است؛ یعنی نسبت دادن یک محمول به یک موضوع. بنابراین عقل می‌تواند تولید گزاره کند. البته گزاره‌ها از لحاظ شکل و ماده پرشمارند؛ اما آنچه در اینجا مهم است، توانایی معرفتی تولید گزاره برای عقل است. فرایند این توانایی مبهم است؛ زیرا این توانایی ذاتی عقل شمرده می‌شود که در خلقت عقل در ساحت خارج از انسان موجود بوده است و مربوط به فرایندی درون انسان نیست.

نتیجه‌گیری

بدون شک، معرفت آیه‌ای وسیع‌ترین کارکرد معرفتی عقل است که آیات و روایات برای عقل اثبات کرده‌اند. اما پرسش اینجاست که عقل، از چه فرایند و مراحل عبور می‌کند تا از طریق نشانه‌ها به معرفت دست می‌یابد؟ می‌دانیم که در معرفت نشانه‌ای، عقل یک حرکت معرفتی را از نشانه به مدلول آغاز می‌کند؛ مدلولی که حتی در برخی نشانه‌ها دلالت التزامی هم ندارد. این مدلول اغلب یک گزاره معرفتی است. با بررسی آیات و روایات به این نتیجه دست می‌یابیم که عقل سه روش برای دستیابی به این مدلول‌ها دارد. یک راه عقل این است که این گزاره‌ها را که به مثابه علوم اعطایی در عقل موجودند، تنها با نوعی نور پیش‌روی خود ببیند و سپس به آن‌ها حکم کند. این گزاره‌ها در حقیقت، همان دفینه‌های عقل هستند که با تذکر پیامبران و بیان آیات استخراج می‌شوند. این روش اغلب در حوزه خداشناسی مورد استفاده عقل قرار می‌گیرد. راه دیگر عقل با درک دلالت‌های التزامی، از تعامل میان عقل و قلب می‌گذرد. براساس نظریه معرفت فطری، آیات و روایات برای قلب، معارفی معرفی می‌کنند که به صورت گزاره‌هایی در قلب وجود دارند. این گزاره‌ها همان مدلول‌های نشانه‌ها هستند؛ اما این معارف اغلب در تاریکی به سر می‌برند و انسان‌ها به‌طور معمول به آن‌ها التفات ندارند. زمانی که انسان با آیات روبه‌رو می‌شود و عقل، نور خود را در قلب می‌تاباند، این معارف (که دراصل، گزاره‌های اعتقادی هستند) روشن می‌گردند. این روش می‌تواند در حوزه‌های پرشماری مورد استفاده عقل قرار گیرد؛ زیرا قلمرو معارف فطری قلبی بسیار گسترده است. راه سومی که برای عقل در درک نشانه‌ها وجود دارد این است که عقل با استفاده از نوعی توانایی که در خود به صورت فطری دارد؛ یعنی با استفاده از استعاره‌های مفهومی، می‌تواند به تولید گزاره‌های دیگر از طریق نشانه‌ها اقدام کند. این شکل از روش عقل در درک نشانه‌ها در روایت، استدلال نامیده شده است و در حوزه‌های شناخت صفات الهی، رابطه انسان با خداوند و دریافت اطلاعاتی درباره نبی، امام و قیامت کارکرد دارد. این نشان می‌دهد برخلاف دیدگاهی که از برخی اندیشمندان نقل کردیم مبنی بر اینکه فرایند ادراک نشانه‌ها در حقیقت،



همان استدلال فلسفی است و تأیید قرآنی و روایی ندارد، قرآن و روایات استدلال را ادراک نشانه‌ها در قالب و ساختار نوعی استعاره دانسته‌اند. این تحقیق برای نخستین بار از نظریه استعاره‌های مفهومی که دیدگاهی در معناشناسی شناختی در گسترش معرفت از حواس در انسان است، برای تبیین معرفت نشانه‌ای استفاده کرده است و پیشنهاد می‌کند فرایند گسترش معرفت‌های نشانه‌ای و مفهوم‌سازی‌هایی که توسط عقل در معرفت نشانه‌ای انجام می‌شود، در هریک از مدلول‌های مربوط به حوزه‌های خداشناسی، راهنماشناسی و راه‌شناسی به صورت جداگانه بررسی شود.



فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، ج ۲). قم: انتشارات جامعه مدرسین.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع (ج ۱). قم: کتابفروشی داوری.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید (محقق و مصحح: هاشم حسینی). قم: دفتر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۷۹). النجاة. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (محقق و مصحح: جلال الدین محدث، ج ۱، چاپ دوم). قم: دارالکتب الاسلامیه.

جوادی، محسن. (۱۳۷۴). آیات الهی فراخوانی به تعقل یا ایمان. نقد و نظر، ۱ (۳ و ۴). صص ۱۳۳-۱۴۹.

راغین، بوشعیب. (۲۰۱۱م). البنى التصوريه و اللسانيات المعرفيه فى القرآن الكريم. اردن: عالم الكتب الحديث.

شکری، مهدی. (۱۳۹۲). نقش و ارزش معرفتی آیات تکوینی در شناخت به خداوند. اندیشه نوین دینی، ۹ (۳۲)، صص ۱۱۳-۱۲۸.

عالیه کرد زعفرانلو، کامبوزیا؛ حاجیان، خدیجه. (۱۳۸۹). استعاره‌های جهتی قرآن با رویکرد شناختی، نقد ادبی، ۳ (۹)، صص ۱۱۶-۱۳۹.

عسکری، حسن بن عبد الله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الافاق الجديدة.

قائم‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۶). استعاره‌های مفهومی و فضاهای قرآن. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱، چاپ چهارم). تهران: انتشارات الإسلامية.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۳). قم: انتشارات صدرا.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی). قم: المؤتمر العالمي لآلفية الشيخ المفيد.

ملکی میانجی، محمدباقر. (۱۳۹۵). توحید الامامیة (تنظیم محمد بیابانی اسکویی و علی ملکی میانجی). قم: نشر معارف اهل بیت علیهم السلام.

نصرتی، شعبان. (۱۴۰۱). میدان های معنایی علم در قرآن. قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرين علیهم السلام.



"Dialogical Theory: A Model for Resolving the Problem of Epistemic Pluralism in the Contemporary World" (From the Concept of Shared Truth in Mulla Sadra's Integrative Perspective to Habermas's Deliberative Democracy)



Fatemeh Nadinejad¹

Hossein Baghgoli²

Jahangir Masoudi³

1. PhD student, Department of Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. nadi.fatemeh.62@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Fundamentals of Education, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (**Corresponding author**).
baghgoli@um.ac.ir

3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. masoudi-g@um.ac.ir

Article Info	EXTENDED ABSTRACT
Article Type: Research Article history: Received: 2025/08/10 Revised: 2025/12/21 Accepted: 2026/01/28 Online Publication: 2026/06/19 Keywords: Dialogical Theory; Epistemological Pluralism; Communicative Action; Deliberative Democracy; Shared Truth; Mulla Sadra; Habermas	The historical transition of humanity from an instinctive existence to a social sphere has consistently rested upon the vital foundation of "communication." However, in the modern era, the profound paradox between the "growing plurality of thoughts" and the "crisis of mutual understanding" has led to deep cultural, epistemological, and identity conflicts. The project of modernity, with its promise of emancipatory rationality, sought to establish a shared and universal language. Yet, the gradual dominance of "logical positivism" and the total hegemony of "instrumental rationality" transformed
Cite this article	Nadinejad, F., Baghgoli, H. & Masoudi, J. (2026). "Dialogical Theory: A Model for Resolving the Problem of Epistemic Pluralism in the Contemporary World" (From the Concept of Shared Truth in Mulla Sadra's Integrative Perspective to Habermas's Deliberative Democracy). <i>Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection</i> , 31(2), pp. 99-130. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72318.2265
	Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy © The Author(s)

science and technology into tools for domination and the objectification of relationships. This ultimately resulted in the weakening, colonization, and subjugation of the lifeworld, creating a profound rupture in intersubjective bonds and shared understanding within human relations. In contemporary thought, approaches to the question of dialogue (its necessity, methods, outcomes, etc.) have undergone significant shifts; dialogue has evolved from a simple communicative tool into a fundamental basis for generating a collective approach to social life and fostering a shared orientation toward various human issues. Although this idea is viewed in the Western world as a recent achievement rooted in Greek philosophical capital and historical developments, an examination of classical Islamic thinkers, such as Mulla Sadra, reveals that a dialogical approach was also embedded in the generation of their philosophical and intellectual schools, even if it was not formally frameworks or articulated as such. Elucidating this latent characteristic within the thoughts of Muslim philosophers can serve as a foundation for intercultural dialogues with other contemporary approaches.

The ultimate objective of this study is to transcend reductionist descriptions of dialogue and formulate an "epistemological model for resolving intersubjective conflicts." The central question is how, through a comparative, critical, and synergistic rereading of two distinct intellectual traditions—namely, the modern West (focusing on the Critical School) and Islamic philosophy (centered on Transcendent Philosophy)—one can attain a "structured dialogical model" that relies on "epistemological synergy," "the validation of shared and communal truth," and "interactive rationality," rather than the elimination, exclusion, or violent confrontation of ideas.

This research seeks to demonstrate how a new framework for managing plurality within educational and epistemological systems can be delineated by synthesizing Habermas's "communicative rationality" and the idea of deliberative democracy with Mulla Sadra's "transcendental methodology." Utilizing a "descriptive-analytical" method and a "comparative-inferential" approach to achieve these goals, the analytical



process was conducted in three stages: first, analyzing the foundations of "communicative action" and the "public sphere" in Habermas's thought; second, rereading Mulla Sadra's dialogical ethos in synthesizing the schools of Peripateticism, Illuminationism, mysticism, and revelation; and third, deducing a hybrid model through a dialogue between these two intellectual horizons. Data were collected via library research based on primary texts and analyzed using a problem-oriented approach.

The comparative analysis demonstrates that both approaches provide an effective space for rational action, consensus, and dialogue-based understanding, despite their differing epistemological foundations and arguments. The secondary objective highlights the reality that dialogue is not merely a moral virtue, but an ontological and methodological necessity for validating knowledge in the contemporary world.

The research findings indicate that dialogical theory, at both modern and classical levels, possesses strategic capacities for resolving contemporary crises. In Habermas's view, dialogue is the primary vehicle for transitioning from "instrumental rationality" to "communicative rationality." The legitimacy of norms and the realization of deliberative democracy depend on a non-dominating dialogical space where understanding triumphs over power. In Mulla Sadra's view, although he did not directly employ modern terms of dialogue theory, the ontological foundations of his "Transcendent Philosophy"—by virtue of being grounded in the theories of the gradation of existence and intensifying substantial motion (*al-harakah al-jawhariyyah al-ishtidadiyyah*)—possess an inherently dynamic and dialogical nature. Through a methodical, non-eclectic synthesis of plural epistemological traditions and by avoiding the common exclusionisms of his time, Mulla Sadra offers a "synergistic and transcendental" model that views truth as a single reality possessing different degrees and aspects. The findings show that dialogue can replace intellectual confrontations as an "epistemological paradigm." The proposed framework is an interactive model based on "rationality and understanding" on one hand, and "epistemological synthesis and perfectionism" (Mulla Sadra) on the other. This model can serve as a



foundation for formal educational systems to prepare the new generation for a constructive engagement with intellectual diversity and the generation of shared ideas. The dynamism of intellectual schools depends on dialogical openness and the avoidance of dogmatism. The innovation of this research lies in the integration of these two perspectives. Based on the findings of this study, the dialogical approach can form the basis for interdisciplinary analyses and the design of consensus-oriented mechanisms when confronting epistemological pluralism, offering a balanced perspective for the positions of thinkers in the contemporary world.



نظریه گفت‌وگویی؛ الگویی برای حل مسئله تکثر معرفتی در دنیای معاصر

(از بررسی حقیقت مُشاع در نگاه ترکیبی ملاصدرا تا دموکراسی مشورتی هابرماس)



فاطمه نادى نژاد^۱ حسین باغلی^۲ جهانگیر مسعودی^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

nadi.fatemeh.62@gmail.com

۲. استادیار، گروه مبانی تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی،

دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

baghgoli@um.ac.ir

۳. استاد، گروه آموزشی فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

masoudi-g@um.ac.ir

۱۰۳



نظریه گفت‌وگویی؛ الگویی برای حل مسئله تکثر معرفتی در دنیای معاصر

نظریه گفت‌وگویی؛ الگویی برای حل مسئله تکثر معرفتی در دنیای معاصر ...

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	هدف مقاله حاضر تبیین جایگاه و اهمیت رویکرد گفت‌وگویی در
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۹	معرفت‌شناسی مدرن و نقش آن در حل تکثرگرایی است. با استفاده از مبانی
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰	معرفتی دیدگاه ملاصدرا و هابرماس و با روش استنباطی - تحلیلی، پژوهش
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸	ترکیبی از تحلیل استنباطی و مفهوم‌شناختی، چیستی و کارکرد گفت‌وگو را
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۳/۲۹	در دو منظر معرفتی روشن می‌کند. در فضای تقویت‌شده تکثرگرایی معرفتی
کلیدواژه‌ها:	و هم‌زیستی سنت‌های فکری، بررسی کارکرد رویکرد گفت‌وگویی می‌تواند
نظریه گفت‌وگویی، تکثر	معرفت‌شناختی، کنش ارتباطی، فهم متقابل، گفت‌وگوی عقلانی میان مذاهب و مکاتب، و طراحی
دموکراسی مشورتی، حقیقت	سازوکارهای اندیشه‌ورزی و سیاست‌گذاری، پاسخ‌گویی به چالش‌های دنیای
مشاع، ملاصدرا، هابرماس	ارتباطی معاصر را بهبود بخشد. در این پژوهش، ابتدا دیدگاه هابرماس با تمرکز
استناد: نادى نژاد؛ فاطمه؛ باغلی، حسین؛ مسعودی، جهانگیر. (۱۴۰۵). عوامل تغییر ارزش‌های متعالی در سبک زندگی اسلامی در بیانیه گام دوم انقلاب از منظر نهج‌البلاغه. نقدونظر، ۳۱(۲)، صص ۹۹-۱۳۰.	
https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72318.2265	
ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.	
© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»	



بر عقلانیت تعاملی و دموکراسی مشورتی بررسی می‌شود. سپس، نظام معرفت‌شناسی ملاصدرا با تأکید بر منش گفت‌وگویی، تکثرگرایی روش‌شناختی و معرفت‌شناختی و پرهیز از التقاط تحلیل می‌گردد. مقایسه نشان می‌دهد هر دو، رویکرد گفت‌وگویی را فضایی کارآمد برای کنش عقلانی و توافق آرا و تفهم می‌دانند؛ بالاینکه مبانی معرفتی و استدلال‌هایشان متفاوت است. نتایج حاکی از آن است که رویکرد گفت‌وگویی می‌تواند مبنای تحلیل‌های میان‌رشته‌ای و طراحی سازوکارهای اجماع‌محور در مواجهه با تکثرگرایی معرفتی باشد و چشم‌اندازی متوازن برای مواضع اندیشمندان در جهان معاصر ارائه می‌دهد.



نظر
صدر

سال سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵

مقدمه

مرور تاریخ زیست انسان نشان می‌دهد گذار از نیازهای غریزی به زیست اجتماعی، وابسته به شکل‌گیری ارتباط و زبان بوده است. در دوران مدرن، تنوع اندیشه‌ها اگرچه به تعارضات فرهنگی و گسترش جنگ‌ها انجامید، مدرنیسم با وعدهٔ ایجاد زبانی مشترک برای تفاهم انسانی، در پی کاهش این تنش‌ها بود. در همین راستا، پوزیتیویسم منطقی در اوایل قرن بیستم، باتکیه بر روش استقرایی و تحلیل زبان، علم را ابزار اصلی حل مسائل انسانی معرفی کرد و تصویری خوش‌بینانه از امکان مفاهمه عقلانی ترسیم نمود (چالمرز، ۱۳۹۲، ص ۹). آگوست کنت با طرح نظریهٔ مراحل سه‌گانه، علم را مرحلهٔ بلوغ نهایی بشر دانست. او بر این باور بود که در این مرحله، دین و فلسفه جایگاه خود را از دست می‌دهند (اینگلهارت و نوریس، ۱۳۸۷، ص ۱۷). با این حال، این خوش‌بینی، پایدار نماند و در کمتر از چند دهه، ناتوانی رویکردهای علمی صرف در پاسخ‌گویی به پیچیدگی‌های انسانی و تکثر اندیشه‌ها آشکار شد. تحولات قرن بیست و یکم نشان می‌دهد مدرنیسم رقابت‌محور، با فاصله گرفتن از اخلاق، به فردگرایی، سودمحوری، تنش‌های روانی و تضعیف روابط انسانی انجامیده و ضرورت بازاندیشی در تعاملات فرهنگی را برجسته کرده است. در چنین شرایطی، نظریه‌های رهایی‌بخش، به‌ویژه در خوانش هابرماسی، با تأکید بر پذیرش تنوع فرهنگی و گفت‌وگوی عقلانی، امکان کاهش تعارض‌های میان‌فرهنگی را فراهم می‌کنند (مصباحیان، ۱۳۹۸، ص ۱۶). هابرماس بر این باور است که تحقق دموکراسی بدون وجود حوزهٔ عمومی فعال و گفت‌وگوی آزاد میان شهروندان ممکن نیست (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۲۶۶). در همین چارچوب، فلسفهٔ گفت‌وگوی مارتین بوبر با نقد گسست انسان مدرن از خویش، دیگری، طبیعت و خدا، بر بازسازی روابط انسانی از طریق گفت‌وگوی اصیل تأکید دارد (صدرعاملی، ۱۴۰۰، ص ۲۷). «نظریهٔ گفت‌وگویی» به‌مثابهٔ رویکردی عقل‌گرا، می‌کوشد با به رسمیت شناختن همهٔ اندیشه‌های انسانی، الگویی نوین برای تفاهم در جامعهٔ معاصر ارائه دهد (لطفی‌زاده، و همکاران، ۱۴۰۴، ص ۱۰). افزون بر این، بررسی تمدن اسلامی نشان می‌دهد رویکرد گفت‌وگویی به‌طور ضمنی در حکمت صدرایی حضور داشته و از قرن هفدهم تاکنون،





در شکل دهی به هویت فکری، اجتماعی و حتی سیاسی ایران نقش آفرین بوده است. بر این اساس، مقایسه نظریه گفت‌وگویی در دو سطح معاصر (غرب) و کلاسیک (اندیشه اسلامی) نشان می‌دهد این نظریه می‌تواند مبنایی کارآمد برای نظام‌های تربیتی رسمی و غیررسمی باشد و با آماده‌سازی نسل جدید برای مواجهه سازنده با تنوع فکری، زمینه همکاری و تولید ایده‌های مشترک را به جای تعارض‌های فکری و اجتماعی فراهم کند. هرچند پژوهش‌ها درباره گفت‌وگو گسترده و از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و فلاسفه و جامعه‌شناسان بوده است، اما بسیاری از مطالعات انجام گرفته به دنبال نمایان ساختن بخشی از اهمیت گفت‌وگو و عناصر اصلی دیالوگ هستند. تمرکز غالب پژوهش‌ها بر ویژگی‌های دیدگاه دیالوگی است؛ ولی آنچه در این پژوهش مدنظر است، رسیدن به یک دیدگاه تفاهمی و دیالوگی به دست آمده از دیدگاه دو نظریه پرداز و رسیدن به مدلی که بتوان در عرصه مطالعات معرفت‌شناختی و حل تنازعات معرفتی آن را به کار بست. در بررسی پژوهش‌های انجام گرفته، کازپیدیس^۱ (۲۰۱۲) به پیش‌نیازهای اصلی یک گفت‌وگوی اصیل اشاره دارد که از رهگذر این ملزومات و مفروضات می‌توان به دیالوگ و گفت‌وگویی اثربخش رسید. کنت^۲ و لین^۳ (۲۰۱۸) گفت‌وگو را بستری مناسب برای برقراری تعاملات و مناسبات سازمانی معرفی می‌کنند و به زمینه‌های مشترک بین گفت‌وگو و برقراری تعامل اشاره می‌نمایند. آن‌ها معتقدند که همه تعاملات، دیالوگ نیست. گفت‌وگو در ادبیات به مثابه یک جهت‌گیری مثبت و متقابل احترام‌آمیز تصور می‌شود. در مطالعاتی که به دنبال نشان دادن آثار گفت‌وگو در تعاملات و روابط انسانی (Kents & Lane, 2018) و ویژگی‌های یک گفت‌وگوی موفق و پرداختن به اینکه چه چیز گفت‌وگو هست و چه چیز نیست، با تشریح نظریه گفت‌وگویی (Kents, 2017) به معرفی خصوصیات و ملزومات اساسی و تفاوت گفت‌وگو با غیرگفت‌وگو و مونولوگ پرداخته می‌شود. در همین راستا، پژوهش‌هایی هستند که با

1. Kazepides

2. Kents

3. Lane

کمک از رویکرد گفت‌وگویی، تربیت اجتماعی و سیاسی (نک: رجایی، ۱۳۹۹) را دنبال می‌کنند و آن را با ابعاد هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مرتبط می‌دانند. در تحقیقاتی مثل صادق‌زاده (۱۳۹۴) و منصوری (۱۳۹۱)، با رویکرد اسلامی به بررسی آیاتی از قرآن که رویه گفت‌وگویی دارد، پرداخته شده و اصول حاکم بر گفت‌وگوهای قرآنی استنباط و بیان شده است.

همان‌طور که مشخص است، غالب پژوهش‌های انجام‌شده به دنبال بررسی ویژگی‌ها و آثار گفت‌وگو و دیالوگ مؤثر هستند و در آن‌ها به بحث ارتباطات انسان و تعاملات اجتماعی او تأکید دارند. اما آنچه اهمیت دارد، پرداختن به یک فضای گفت‌وگویی برای رسیدن به مدل جامع‌تر در فضای معرفتی، از دیدگاه‌های متنوع معرفتی است. این مقاله در پی آن است باتکیه بر مبانی نظری برگرفته از دو افق فکری مختلف (هابرماس و ملاصدرا)، به دیالوگی اثربخش دست یابد؛ دیالوگی که حاصل آن هم‌افزایی فکری و دستیابی به الگویی نوین در زیست‌جهان متکثر عرصه معرفت‌شناسی باشد. به بیان دیگر، با استفاده از رویکرد تعاملی هابرماس می‌توان دستاوردهای نظام معرفتی ملاصدرا را با خوانشی جدید از رویکرد گفت‌وگویی در ساختاری تعاملی باتکیه بر الگوی روش‌شناختی ملاصدرا در عرصه معرفت‌شناختی ترسیم کرد. توضیح اینکه، پژوهشی با محوریت بررسی رویکرد گفت‌وگویی در آرا ملاصدرا مشاهده نشد.

۱. مسئله «گفت‌وگو» در زیست‌انسانی

گفت‌وگو شامل هر نوع ارتباط کلامی است که به تبادل گفتاری می‌پردازد؛ اما در معنای خاص، هم‌گویی، درک و هم‌افق شدن است که ممکن است بدون گفتار نیز باشد. هم‌گویی در مقابل تک‌گویی قرار دارد. هدف تک‌گویی انتقال نظر و اراده سخنران با کنترل یا تسلیم ذهن مخاطب، برای پیروی است (قاضی‌مرادی، ۱۴۰۱، ص ۱۴). در اندیشه گادامر، فهم یک رخداد، و گفت‌وگو فهمی است که براساس دیالکتیک انجام شده است و نتیجه‌اش این نیست که یک طرف، نظر خود را به دیگری مسلط کند، بلکه چنین فهمی دربردارنده ارتباط دوسویه میان دو طرف گفت‌وگو است (Gadamer, 2004, p. 379).





در دیدگاه اندیشمندان و نظریه پردازان معاصران، «گفت و گو» پایه تعاملات و روابط انسانی است. «گفت و گوی سقراطی» نمونه‌ای پرکاربرد در آموزش فلسفه است که اصول و مبانی اندیشه‌های فلسفی را در گفت و گویی هدفمند نشان می‌دهد. از نظر سقراط، هنر و ضرورت «گفت و گو» این است که از محاوره ساده فراتر رود (Boven, 2024, p. 655). لازمه گسترش معنا، هم‌افق شدن با دیگر اندیشه‌هاست؛ هرچند منحصر به یک دوره یا اندیشه خاص نباشد. «گفت و گوی» واقعی یک دستاورد انسانی و احتمالاً معتبرترین معیاری است که براساس آن می‌توان سیاست و عملکرد آموزشی و اجتماعی را ارزیابی کرد (Kazepides, 2012, p. 913). گفت و گوی اصیل به مثابه ابزاری برای تفاهم، ایجاد رابطه مشترک، معنابخشی به روابط اجتماعی و تعاملات عمومی قابل بهره‌برداری است؛ همچنین برای ساختن جامعه و روابط آن، مهم تلقی می‌شود و مستلزم اعتماد و نزدیکی متقابل و توجه است و ذاتاً به همین دلیل ارزشمند است (Lane & Kent, 2018, p. 65). سلترز در مقدمه ترجمه کتاب بوبر چنین بیان می‌کند در دیدگاه‌های نئوکلاسیک، اندیشه‌هایی همچون مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵) که یکی از اخلاقی‌ترین اشکال ارتباط را ارائه می‌دهد، تأکید ویژه بر رابطه بین دو شخصیت است که گفت و گو می‌کنند و به یکدیگر گوش می‌دهند؛ رابطه‌ای که تداعی کننده استنباط بوبر از مفهوم وحی و ماهیت انسان و حد و مرز فلسفه عقلی است (بوبر، ۱۳۸۰، ص ۶). در این دیدگاه‌ها، اهمیت «گفت و گو» در زیست انسانی بیان شده است که هر کدام در جای خود قابل بررسی است؛ اما آنچه پرسش پژوهش حاضر بر آن متمرکز است، فضا و متن گفت و گو به مثابه جدالی فلسفی در عرصه معرفت‌شناختی است که نیاز به مطالعات بین‌رشته‌ای و تلاش برای رویکرد تعاملی در فهم پدیده‌ها در آن ضروری است؛ از این رو اهمیت آن در درک پدیده‌ها و زبان مشترک در نظام معرفتی نظریه‌های مختلف نمود پیدا کرده است که باید مورد توجه قرار گیرد.

۲. تبیین «نظریه گفت و گویی» با تأکید بر گفت و گو به مثابه فرایند خاص تعامل انسانی

در دنیای اندیشه‌ورزی معاصر، رویکردها به گفت و گو - از حیث ضرورت، شیوه و



پیامد - با تغییراتی مواجه شده است. گفت‌وگو از ابزار ارتباطی ساده مبتنی بر تولید رویکرد جمعی در زیست اجتماعی و زمینه‌سازی جهت‌گیری مشترک در مسائل انسانی، تغییر هویت داده است؛ هرچند در غرب، به‌مثابهٔ دستاورد جدید مبتنی بر فلسفهٔ یونان و تحولات تاریخی، تلقی می‌شود، اما آرا متفکران اسلامی مانند ملاصدرا نشان می‌دهد که رویکرد گفت‌وگویی در فرایند تولید مکتب فکری این اندیشمندان وجود داشته است (گرچه رسمی نبوده است). تبیین این ویژگی در اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان می‌تواند مبنایی برای گفت‌وگوهای بین‌فرهنگی با رویکردهای معاصر باشد.

رویکرد گفت‌وگویی، فرایندی غیربرنامه‌ریزی‌شده (به معنای تعیین نتیجهٔ قبلی) و مشارکتی است که با تأمل، مطالعه و احترام به اندیشه‌ها انجام می‌شود (Urquhart & Brown, 2020, p. 3). متفکران تعاریف مختلفی ارائه داده و هر کدام مؤلفه‌هایی پیشنهاد کرده‌اند. دیوید بوهم می‌گوید: «گفت‌وگو از کلمهٔ یونانی dialogs می‌آید، "logos" به معنای کلمه و "dia" یعنی از طریق (نه عدد دو) است؛ می‌تواند بین چند نفر یا فقط دو نفر رخ دهد. حتی اگر فردی فقط در وضعیت گفت‌وگو باشد (و کلام رد و بدل نشود)، احساس تعامل دارد؛ یعنی جریان معنا «بین ما»، «میان ما» و «از طریق ما» رخ داده است» (Bohm, 2003, p. 6). بوبر، از چهره‌های فلسفهٔ گفت‌وگو، میان رابطه‌های «من-تو» و «من-آن» تمایز می‌گذارد. او گفت‌وگو را زمینهٔ خلق معناها می‌داند که در تعامل شکل می‌گیرند و به هیچ‌کس تعلق ندارند. در رابطهٔ «من-تو»، مواجهه‌ای بی‌واسطه و زنده رخ می‌دهد که یادگیری در آن ممکن است. این ارتباط بدون دخالت مفاهیم بیرونی و تنها با حذف واسطه‌ها شکل می‌گیرد (بوبر، ۱۳۸۰، ص ۶۰).

والدنفلز^۱ (۱۹۳۴) از اندیشمندان پدیدارشناس، عبارت بین‌الذهانی بودن را برای گفت‌وگو، اصلی مهم مطرح می‌کند. او بر این نظر است که بین‌الذهان، متعلق به گوینده یا شنونده نیست، بلکه در بین هر دو وجود دارد و دارای اهمیت است (صدرعاملی، ۱۴۰۰، ص ۵۲). گادامر، دیگر نظریه‌پرداز، گفت‌وگو را «هنر و مهارت دیالکتیک» می‌نامد

1. Bernhard Waldenfels



که در هنر دیالکتیک، پیروزی مهم نیست، بلکه هنر در پرسشگری است، پرسش‌های اساسی برخاسته از تفکر (Gadamre, 2004, p. 357). همان‌طور که در نظریات گفت‌وگویی دیده می‌شود، هرچند معانی متفاوت است، اما تأکید بر رابطه من و تو و مفهوم بین‌الذهانی بودن گفت‌وگو است که به توافق و اتحاد آرا منجر می‌شود و گفت‌وگو مهارت و هنر فلسفی در پرسشگری فکری است (نمونه‌ای از مسیر منطقی تفکر). یورگن هابرماس، فیلسوف آلمانی، یکی از برجسته‌ترین متفکران معاصر در تبیین نظریه گفت‌وگویی است. در ادامه، تبیین اندیشه‌های هابرماس مبنای این مقاله قرار می‌گیرد.

۳. «نظریه گفت‌وگویی» در اندیشه هابرماس

یورگن هابرماس، نظریه پرداز آلمانی انتقادی پسا مارکسیست، از پیشگامان تعاملات اجتماعی و رویکرد گفت‌وگویی است که به مقوله گفت‌وگو با رویکرد معرفت‌شناسانه پرداخته است. او «کنش ارتباطی» را گونه‌ای خاص از کنش که هدف آن تفاهم است، تبیین می‌کند. او «عقلانیت ارتباطی» را به مثابه توانایی شرکت در گفت‌وگوی عقلانی، زیربنای این کنش اجتماعی می‌داند. هابرماس با طرح «زیست‌جهان» در مقابل «نظام» تلاش می‌کند دشواری‌های نظام‌های تولیدشده در دنیای مدرن - نظام اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و ... - که باعث استیلای نظام‌ها بر «زیست‌جهان» یعنی جهان معنا و کنش انسانی است، تحلیل کند. در نهایت، هابرماس با معرفی «دموکراسی مشورتی» - جایگزین دموکراسی‌های مستقیم، نیابتی و مشارکتی -، گفت‌وگو را جای ابزارگرایی مدرنیسم و هدف رسیدن به تفاهم جمعی می‌نشانند. او در کتاب دگرگونی ساختار حوزه عمومی نیز تأکید می‌کند که تغییر رفتارهای دموکراتیک شهروندان در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی، نتیجه تغییر نگرش جامعه‌شناختی در دگرگونی پسا ساختاری حوزه عمومی است. به باور او، افکار عمومی وقتی ارزشمند است که به اجماع مشترک رسیده باشد. او همچنین می‌گوید فکری که تاب نقد عمومی ندارد و در بستر ارتباطات منتقدان رشد نمی‌کند، افکار عمومی نیست (هابرماس، ۱۳۹۲، صص ۲۶۸-۲۷۱).

«کنش ارتباطی» در نظریه گفت‌وگویی هابرماس: در رویکرد عمل‌گرایانه،

کنش ارتباطی ظرف و زمینه رویکرد جامعه‌شناختی است. در این رویکرد، «فهم» به مثابه فعل گفتاری و حلقه‌ای در زنجیره ارتباطی در نظر گرفته می‌شود که گوینده را به مخاطبان، چه متفق و چه مخالف، وصل می‌کند. دو فعل درهم‌تنیده (بیان و موضع دیگران) که نیت‌های عملی را پیوند می‌دهد، شکل‌های اصلی ارتباط هستند و کنش اجتماعی را ممکن می‌کنند. هابرماس «کنش میانجی‌گرایانه زبان» را نتیجه نگرش ویژه به کارکرد زبان در تعامل اجتماعی می‌نامد. این نگرش، فرایند گفت‌وگو و ذهنیت مشارکت‌کنندگان در آن را در نظر می‌گیرد (هابرماس، ۱۳۹۹، ص ۱۰۵). در واقع، «کنش ارتباطی» در مقابل «کنش معطوف به موفقیت ابزاری» قرار دارد و برخلاف آن که هدفش سود فردی یا جمعی است، به دنبال تفاهم جمعی درباره موضوعات اجتماعی است (لطفی‌زاده و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۱۳).

«عقلانیت ارتباطی» در نظریه گفت‌وگویی هابرماس: عقلانیت ارتباطی، مبنای «کنش ارتباطی» در هابرماس است که آمادگی و توانایی مشارکت در گفت‌وگوی عقلانی را نشان می‌دهد. او این نوع عقلانیت را در مقابل عقلانیت ابزاری یا استراتژیک - براساس نظر وبر - قرار می‌دهد؛ عقلانیتی که هدف اصلی آن دستیابی به مقصود است و به قضاوت ارزشی توجهی ندارد. در عقلانیت ارتباطی، افراد با زدودن پیش‌داوری‌ها و با استناد به عقلانیت‌رهای بخش می‌کوشند به تفاهم برسند و از دلایل عقلانی بهره‌مند شوند. فعالیت عقل در این فرایند بر دستاوردهای خودبه‌خودی کنش ارتباطی استوار است (هابرماس، ۱۳۹۹، ص ۱۱۶). دموکراسی مشورتی بر پایه کنش ارتباطی و عقلانیت ارتباطی استوار است که از خرد فردی فاصله می‌گیرد و در قالب گفت‌وگو، نمودی مشورتی - اجتماعی می‌یابد.

عناصر اصلی در چارچوب عقلانیت ارتباطی به شرح زیر است:

- عقل: برای بهره‌برداری از ظرفیت عقلانی در دریافت معنا با اعتبارهای زبانی.
- فهم: نیروی محرک هدایت جست‌وجو برای درک بین‌الذهانی از طریق زبان و شناخت واقعیت.
- قابل فهم بودن: وسیله و هدف درک واقعیت جهان.





• توافق: نیروی اجتماعی و هستی‌شناختی برای رسیدن به تفاهم؛ توافقی عقلانی که

خودمختاری فردی و جمعی را محقق می‌کند (Susen, 2018, p. 9).

در عقلانیت ارتباطی، هدف گفت‌وگو دستیابی به حقیقت و مشروعیت است و این دو امر در دو سطح نظری (برای حقیقت) و عملی (برای مشروعیت) صورت می‌پذیرد. کنشگران با رعایت اصولی مانند درک سخن، استناد به حقیقت، صداقت و توافق بر ادعاها، به توافق و اجماع می‌رسند. هابرماس بر رویکرد عقلانی تأکید دارد که فهم متقابل را تسهیل می‌کند (Urquhart & colleagues, 2020, p. 2).

«زیست‌جهان» در نظریه گفت‌وگویی هابرماس: مفهوم زیست‌جهان، جهان معنا و موقعیت برای کنش بین انسان‌هاست و اهمیت زیادی در پیوند بین نظریه کنش و نظریه اجتماعی دارد (هابرماس، ۱۳۹۹، ص ۹۱). در این رویکرد، جهان زندگی بستر کنش است؛ مجموعه‌ای از مفروضات، دانش و دلایل مشترک که عاملان اجتماعی براساس آن به توافق می‌رسند. تا زمانی که این بستر یا الگوی تعامل وجود داشته باشد، تأثیر خود را دارد و به حصول اجماع کمک می‌کند (فینلیسون، ۱۳۹۵^۱، ص ۸۴). در رویکرد هابرماس، دنیای مدرن و نظام‌های اجتماعی - سیاسی، اقتصادی، خانوادگی و ... - رابطه عقلانی سالم را کاهش می‌دهند و ارتباطات اجتماعی را در قالب‌ها و اهداف ازپیش‌تعیین‌شده نظام سرمایه‌داری دنبال می‌کنند تا به منفعت فردی یا گروهی برسند. این روند با گذر زمان، رسیدن به تفاهم در گفت‌وگو را دشوارتر می‌کند. در مقابل، حرکت مطلوب جامعه انسانی به تفاهم در هدف و فرایند نیاز دارد.

«دموکراسی مشورتی»^۲ در نظریه گفت‌وگویی هابرماس: دموکراسی مشورتی، بر ظرفیت عقلانیت ارتباطی استوار است و روشی است برای تصمیم‌گیری که همه جامعه در آن مشارکت دارند و از آگاهی و اقناع لازم بهره‌مند می‌شوند. برخلاف دموکراسی‌های دیگر - مستقیم، نیابتی و مشارکتی - که افراد فقط رأی می‌دهند یا

1. James Henderson Finlayson

2. Deliberative Democracy

نیابت می‌دهند، این نوع دموکراسی گفت‌وگو محور است و در فرایند اقتناع، نتیجه نهایی را شکل می‌دهد. افکار هابرماس بر شکل‌گیری جامعه عقلانی تمرکز دارد و «دموکراسی مشورتی» پاسخ عمده او به مسائل جوامع مدرن است (Susen, 2018, pp. 9-10). نظریه‌پردازی هابرماس درباره کنش ارتباطی و تصمیم‌گیری سیاسی، به شکستن استدلال‌های ثابت و حاکم بر جامعه نیازمند است. برای توسعه نظریات ارتباطی، مهم‌ترین نکته، وضوح جامعه‌شناختی و مسائل مرتبط با آن است که پایه حقوقی و سیاسی پروژه‌ها خواهند بود. براین اساس، هابرماس بر تفاوت میان حقایق و هنجارها در عمل دموکراتیک تأکید دارد و دیدگاه نظریه حقوقی دموکراسی گفتمانی - مشورتی را مطرح می‌کند که مفهوم و عمل دموکراسی مشورتی را شکل می‌دهد (Jovanoski & Sharlamanov, 2021, p. 36). هابرماس دموکراسی مشورتی یا گفتمانی را از مواضع کلیدی جامعه مدنی می‌داند. فرایند شکل‌گیری آن از عقلانیت و کنش ارتباطی در مدل استعلایی در نظریه جامعه‌شناختی او شکل می‌گیرد. او حامی دموکراسی مشورتی و اخلاق گفتمانی است که زمینه‌های هنجاری آن را بر پایه عقلانیت و درک متقابل تعیین می‌کند. در عقلانیت ارتباطی، توانایی ما در فهم یکدیگر از طریق کنش ارتباطی، ما را به سوی قابل فهم بودن هدایت می‌کند و جهت‌گیری قوی‌تر، ما را به سوی توافق همگانی سوق می‌دهد (Susen, 2018, p. 13).

عناصری چون حاکمیت، دولت، حقوق شهروندی، عقلانیت، ارتباط، شکل‌گیری اراده، مشورت و توافق جمعی، در پیوند با دموکراسی هستند و برای عملی کردن دموکراسی گفتمانی در جوامع، باید به این موارد توجه داشت. «دموکراسی مشورتی» تمرکز را از نتایج و قوانین پیش‌پیش، به فرایندهایی که این نتایج از طریق آنها کسب می‌شود، تغییر می‌دهد؛ قوانینی که در فرایند گفت‌وگو، بر پایه عقلانیت ارتباطی شکل می‌گیرند. این، یکی از مهم‌ترین مباحث هابرماس است که ایده دموکراسی گفتمانی یا مشورتی را گسترش می‌دهد (Jovanoski & Sharlamanov, 2021, pp. 42-43). هابرماس با توسعه نظریه گفتمانی در قالب دموکراسی مشورتی، از ضعف نظریه‌پردازان معاصر می‌گذرد و مشارکت مدنی را محور می‌داند. او هدفش ارائه علم جامع حقوق شهروندی است که قواعد حقوق و



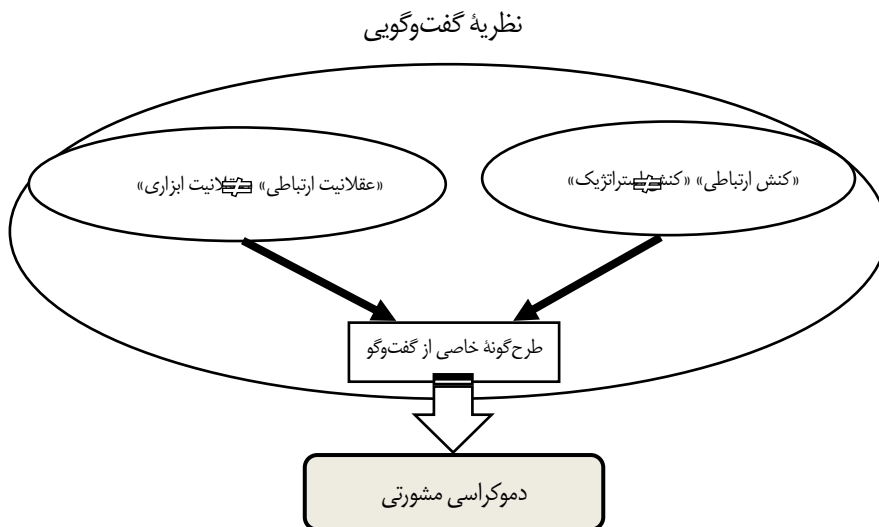


منطق تفکیک قوا عقلانیت جمعی و حقوق مدنی را ترکیب می‌کند و رابطه قانون و سیاست در نظریه گفتمانی را توضیح می‌دهد (Jovanoski & Sharlamanov, 2021, p. 43). او بر این نظر است که در دهه‌های اخیر، منشأ اصلی منازعات جوامع، نه در تولید مادی، بلکه در عرصه‌های فرهنگی، هم‌نشینی اجتماعی و جامعه‌پذیری است. این منازعات اغلب به اعتراضات فراپارلمانی و شیئی‌سازی عرصه کنش - به‌ویژه در برابر رسانه، پول و قدرت - پاسخ نمی‌دهد؛ در عوض، مسائل اصلی حول کیفیت زندگی، حقوق برابر و خود-شکوفایی فردی می‌چرخد که باید حل شوند (هابرماس، ۱۳۸۴، ص ۵۲۷). فهم کنش ارتباطی برای ایجاد تفاهم و اجماع عقلانی، اصل بنیادی دیدگاه هابرماس است. در رویکرد دموکراسی مشورتی، مشروعیت فقط از طریق مشارکت همگانی در گفت‌وگوی عقلانی تحقق می‌یابد. او بر این نظر است هدف گفت‌وگو اقناع طرف مقابل و رسیدن به توافق، در مذاکره و گفتمان است؛ در حالی که منافع متضاد باید تعدیل شوند. بنابراین مشروعیت زمانی به دست می‌آید که فرایند گفت‌وگو، دموکراتیک، شفاف، منصفانه و به توافقات عادلانه بینجامد (Habermas, 2006).

۴. جمع‌بندی «نظریه گفت‌وگویی»

نکته مهم در نظریه گفت‌وگویی هابرماس، قرار گرفتن فرایند گفت‌وگو در قالب عقلانی است که مرز گفت‌وگو را از سخنان معمولی جدا می‌کند. او معتقد است که ارتباط نظام‌مند در قالب «منطق گفتمانی» نشان داده می‌شود؛ جایی که گفت‌وگو از چارچوب تجربه و عمل کنار می‌رود و به ساختاری عقلانی و جمعی تبدیل می‌شود. این اجماع، خواست عقلانی مشترک و مصلحت عمومی است که بدون فریب، هرکسی بتواند نیازها و خواسته‌هایش را تفسیر کند. «خواستی» که عقلانی باشد، بر منافع عموم استوار است و با تأمل و مشورت تضمین می‌شود (هابرماس، ۱۳۸۰، ص ۲۲۴). بنابراین عمده وزن فلسفی بر «عقلانیت ارتباطی» استوار است که محور «کنش ارتباطی» قرار دارد. راه رسیدن به فهم و توافق عقلانی، «گفت‌وگوی تعاملی و خردورزانه» و «گفت‌وگوی تأملی و مشورتی» است که در قالب «زیست‌جهان» و دموکراسی مشورتی تجلی می‌یابد.

این عناصر در «مدل نظری هابرماس در نظریه گفت و گویی» به صورت منطقی نشان داده شده است.



۱۱۵



نظریه گفت و گویی: الگویی برای حل مسئله تکرار معرفتی در دنیای معاصر ...

براساس آنچه درباره «نظریه گفت و گویی» مطرح شد، می توان شاخص های زیر را به مثابه عناصر و پیش فرض های کلیدی این نظریه مطرح کرد:

الف) تأکید بر گفت و گوی اجماعی - عقلانی: وجه مشترک در نظریات گفت و گویی، تأکید بر عقلانیت و خرد جمعی است. در گفت و گو، رسیدن به مفاهیم و روشنگری، فقط از مسیر عقلانیت، ممکن است. عقلانیت به معنای توجه به آرا و نظریات متفاوت و حتی متضاد است و توافق عقلانی بر پایه مفروضات و باورهای ناهمگون، جزء ضروریات خرد جمعی است. در نظریه هابرماس، استفاده از اندیشه های گوناگون - حتی دیدگاه های مخالفان - مشهود است. معینی در مقدمه ترجمه کتاب بحران مشروعیت چنین مطرح می کند که هابرماس در این کتاب، سیاست، فلسفه، اقتصاد و فرهنگ را به یکدیگر پیوند می زند و روش گفتمانی را متفاوت از رویکرد پست مدرن می داند. هابرماس معتقد است که فقط با اجماع می توان به حقیقت رسید، برخلاف نظریات پست مدرن که جایی برای آرمان یا اجماع قائل نیستند (هابرماس، ۱۳۸۰،



ص ۸). تفاهم و اجماع عقلانی، خط سیر نظریات ارتباطی است و مسائل تردید آمیز در قالب گفت‌وگوی دوطرفه و با در نظر گرفتن دیدگاه‌های متفاوت حل می‌شود.

ب) توجه به گفت‌وگویی باز و رهایی بخش: آنچه در فرایند گفت‌وگویی مورد نظر است، توجه به گفت‌وگو به مثابه فرایندی برای حصول یک توافق و فهم جدید، به دور از هرگونه فشار، اجبار و آسیب است. این پیشنهاد نتیجه تفکر آزاداندیشانه و ارتباطی هابرماس است که به بیان افکار رهایی بخش و آزادانه می‌پردازد. گفت‌وگو باید فرایندی آزادی بخش و بدون فشار باشد تا به توافق و فهم جدید برسد. این رویکرد هابرماس، برای کنش ارتباطی، نقش مهمی در شکل‌گیری جامعه و علوم انسانی قائل است؛ جایی که افکار آزادانه بیان می‌شوند و در برابر انتقاد مشروع قرار می‌گیرند. لازم است برای پرکردن فاصله‌ها، گفت‌وگوها گسترده، و برهنه‌ها و قوانین استوار باشد؛ هرچند همیشه به توافق منجر نمی‌شود (Jovanoski & Sharlamanov, 2021, pp. 40-41). این اصول به مفهوم دموکراسی مشورتی و تأکید بر مبنای آن منجر می‌شود که نتیجه دیدگاه گفت‌وگویی هابرماس است.

ج) توجه به کارکردهای زبانی: هابرماس معتقد است که انسان با استفاده از زبان و رعایت قواعد گفتمانی می‌تواند از بن‌بست‌های عقلانی و ارتباطی رهایی یابد. به نظر او، عقلانیت و خواسته‌ها در فرایندهای زبانی و در قالبی نمادین بیان می‌شوند (پیوزی، ۱۳۷۹، ص ۹۲). او با مفهوم توانش ارتباطی، بر نقش زبان در ایجاد توافق میان افراد تأکید دارد و بیان می‌کند که کاربرد زبان، فراتر از قواعد زبانی، در خدمت شکل‌گیری و حفظ روابط اجتماعی است (پیوزی، ۱۳۷۹، ص ۹۶).

د) معنا و مفهوم‌سازی و دستیابی به اندیشه‌ای کامل‌تر: یکی از اهداف کلیدی گفت‌وگو دستیابی به ایده و معنای نو در موضوع مورد نظر است؛ اما این خلق معنا امری نسبی است؛ یعنی طرفین گفت‌وگو به طور یکسان به ادراک چنین ایده و معانی نخواهند رسید. این مطلب با ذات گفت‌وگو آمیخته شده است که با زمینه‌ای از تفاوت‌ها و تمایزات آرا و اندیشه‌ها محقق می‌شود و قرار نیست گفت‌وگو به همه این تفاوت‌ها و تمایزات پایان دهد، بلکه گفت‌وگو جریانی است که از رهگذر همین تکررات و

تمایزات عبور خواهد کرد. وقتی هدف از گفت و گو، دستیابی به فهم مشترک برای خلق معنا و ایده‌های نو باشد، گفت و گو به‌سوی موقعیت‌های ناشناخته سوق می‌یابد و ویژگی پایان‌ناپذیری آن نمایان می‌شود (قاضی‌مرادی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۷). هابرماس نیز در نظریهٔ دموکراسی مشورتی، باتکیه بر عقلانیت و کنش ارتباطی، تحقق خودشکوفایی فردی و اجتماعی را نوید می‌دهد.

ه) ترکیب آرا در موضع استعلایی: از قابلیت‌های مهم گفت و گو در عین اینکه به اجزا توجه دارد، این است که هدف آن دستیابی به یک کل است؛ زیرا مفاهیم و رسیدن به ایده‌های جدید، از توجه داشتن به دیدگاه‌ها و موضوعات به مثابهٔ یک کل، به دست می‌آید. هابرماس بر افقی مشترک برای فهم استعلایی تأکید دارد و معتقد است عقل پراکنده در زیست‌جهان باید فراتر از پیش‌فرض‌ها حرکت کند.

- آن‌ها بر این تصور هستند که زبان مشترک دارند و از بیان‌های آن با زبان مشابه استفاده می‌کنند.
 - آن‌ها فرض می‌کنند که یک دنیای مشترک از چیزهایی مستقل از هر شرح و توصیفی وجود دارد.
 - آن‌ها جهت‌گیری خود را در اینجا اتخاذ می‌کنند و از زمینهٔ استعلایی دعاوی اعتبار فراتر می‌روند.
 - آن‌ها پیش‌فرض می‌گیرند که دعاوی اعتباری تحقیقی و هنجاری می‌توانند در گفتمان جبران شوند.
- از نظر هابرماس، در این فرایند است که عقلانیت در شکلی استعلایی در گفتمان، خود را نشان خواهد داد (هابرماس، ۱۳۹۹، ص ۱۱۷).

۵. تبیین منش گفت‌وگویی در نظام معرفتی ملاصدرا

دیدگاه‌های ملاصدرا همواره مورد توجه محققان است؛ از این‌رو بررسی بیشتر نظام معرفتی گستردهٔ او لازم است. رهیافت‌های معرفت‌شناسی وی که از مباحث عقلی، فلسفی، کلامی و الهیاتی تشکیل شده، او را به چهره‌ای میان‌رشته‌ای بدل کرده است.





نگرش «گفت‌وگویی» و دیدگاه «ترکیب» که ریشه در سنت فلسفی اسلامی هزارساله دارد، در آرا ملاصدرا - به‌ویژه در دوران معاصر - روشن‌تر شده است؛ هرچند او و پیروانش به‌صورت مستقیم به آن اشاره نکرده‌اند (مسعودی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۴).

ملاصدرا با توازن عقلانی و نقلی، یکی از پیشگامان رویکرد گفت‌وگویی در تاریخ است. منابع شناخت در فلسفه او، از آرا فلاسفه قبل و رویکرد معرفتی آن‌ها بهره‌مند است و در آثارش به گسترده‌گی در مباحث عقلی، کلام و عرفان اشاره دارد. او علاوه بر آن، به آیات قرآن، تفسیرها و روایات زیادی مراجعه کرده است که او را در بین فیلسوفان مسلمان بی‌نظیر می‌کند. بااینکه ابن‌سینا و سهروردی نیز در این زمینه فعالیت‌هایی داشته‌اند، اما ملاصدرا با درک عمیق معانی باطن قرآن، تسلط کامل بر آن را نشان داده است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸). به نظر می‌رسد ملاصدرا آیات قرآن را نه فقط برای تأیید نتیجه‌گیری‌های خویش، بلکه به‌مثابه اساس پژوهش‌های فلسفی خود قرار داده است. به عبارت دیگر، وی قرآن را با معیارهای فلسفی نمی‌سنجد، بلکه برعکس، یافته‌ها و دیدگاه‌های فلسفی خود را در مواجهه با آیات قرآن مورد ارزیابی و محک قرار می‌دهد (داناشرشت، ۱۳۴۸، ص ۶۳). ملاصدرا در به دست آوردن معارف الهی، گاهی از ترکیب دو رویکرد استفاده می‌کند: برهان و کشف. روش او در علوم و معارف الهی، نشان‌دهنده تلفیقی از روش حکیمان است که بر پایه استدلال برهانی است، و همچنین روش عرفا که مبتنی بر مکاشفه و شهود است (داناشرشت، ۱۳۴۸، ص ۶۴).

ابتکار ویژه ملاصدرا در ارائه حکمت برتر یا همان حکمت متعالیه، نمودی از این مدل معرفت‌شناسی است. او در مبدأ و معاد چنین بیان می‌کند:

و أعلم أن المتبع في المعارف الهية هو البرهان والمكاشفه بالعيان، فأولى....
 لمن إشتاق إلى أن يفهم المطالب العلمي بالبرهان اليقيني أن يرجع إلى طريقنا
 في المعارف والعلوم، الخاصه لنا بالمازجه بين طريقتي المتألهين من
 الحكماء والمسلمين من العرفا؛ و بدان آنچه در علم الهی دنبال می‌شود، برهان
 و استدلال وحی و مکاشفه عینی است و این برتر است، ... هرکه مشتاق
 فهم مطالب علمی با برهان یقینی است، با درآمیختن دو طریقه الهام‌کنندگان

از حکما و عالمان مسلمان به راه علم و علوم که مخصوص ماست، باز گردد (شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۶۳۷).

حاصل چنین ترکیب روشمندی از آرا و نظریات که توضیح آن گذشت، می تواند وی را منصوب به رویکرد گفت و گویی در راستای کشف معارف و رسیدن به مراتب حقیقت کند. با این توضیح، برای روشن شدن ویژگی های نظریه مبتکرانه ملاصدرا (حکمت متعالیه) برخی ویژگی های منش گفت و گویی ملاصدرا معرفی می شود.

۵-۱. هم آوایی ترکیب و تلفیق^۱ و دوری گزیدن از التقاط^۲

برخی منتقدان معتقدند آرا ملاصدرا متناقض به نظر می رسد و این را ناشی از التقاط و آمیختن نظریات پیشین می دانند. او آرا زیادی از فلاسفه ای مانند ارسطو، فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، فخر رازی و ابن عربی دارد که ممکن است بازتاب اقتباسات فراوان باشد. اما باید تفاوت «التقاط» و «تلفیق» مشخص شود. «التقاط» یعنی گزینش و آمیزش ناهمگن ایده ها بدون توجه به مبانی؛ در حالی که «تلفیق» یعنی ترکیب آن ها به صورت یک کل نو و منسجم (باقری، ۱۳۸۹، ص ۲۰۶). در علوم انسانی، باید دید گاه های مختلف را کنار هم آورد و تنها به یک نظریه بسنده نکرد. اما لازم است رویکردی انتخاب شود که محدودیت ها را برطرف کند و با تلفیق نقاط همگن، نظریه ای منسجم بسازد؛ به گونه ای که از التقاط پرهیز شود. از آنجا که میان التقاط و تلفیق تفاوت ساختاری وجود دارد، ترکیب دید گاه های مختلف با مفروضات متفاوت، پیکره ای نامنسجم و التقاطی می سازد. همچنین، استفاده از علوم اگر بدون طرح و ساختار منطقی باشد، به التقاط می انجامد (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۰). ترکیب هماهنگ آرا را می توان در آثار ملاصدرا مشاهده کرد. به گفته شهید مطهری، فلسفه صدرا یک سیستم فلسفی منظم و نوین است که پیش تر وجود نداشته است. اصول او مشخص و مبتنی بر ابتکار خود است. اگرچه از نظریات پیشینیان بهره برده، آنها را به گونه ای مستدل و استوار ارائه داده

1. Integration
2. Eclectic





است. برخلاف ادعای مخالفان که ملاصدرا سخنان دیگران را به خود نسبت داده، همواره نظریات خود را به پیشینیان منسوب کرده است تا عظمت آن بهتر درک شود (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۳).

۵-۲. روش‌شناسی مطالعاتی ملاصدرا

آیا ملاصدرا در روش‌های مختلف خود، یک الگوی فکری مشخص دارد؟ و آیا می‌تواند این الگو را با بررسی آثار و اندیشه‌های او به دست آورد؛ به گونه‌ای که از طریق آن، روش‌شناسی او در برهان، استنباط‌های عقلی، و نیز در مواجهه با مباحث کلامی، دینی، قرآنی و دیگر منابع معرفتی قابل استخراج باشد؟ برخی معتقدند که روش ملاصدرا نقادانه است؛ زیرا او آرا و عقاید دیگران را نقد می‌کند. او پیرو یا مقلد هیچ دستگاه فکری نیست و باینکه به اندیشمندان احترام می‌گذارد و متواضع است، در مقابل محدودیت و جمود فکری ایستاده است. او تلاش کرده است با اشراف بر نظریات موافق و مخالف، آن‌ها را نقد و ارزش‌گذاری کند و نقاط ضعف را نشان دهد تا مطالب ناقص را کامل کند (مشکوه‌الدینی، ۱۳۶۱، ص ۱۵).

ملاصدرا روش نقادی را این گونه توصیف می‌کند و می‌گوید:

مرد عالم بصیر و طالب لبّ و لباب کسی است که گوش باشد، هر سخنی را که می‌شنود اگر قابل درک نباشد، به قدری آن را تحلیل و ترکیب کند تا حقیقت امر برایش مکشوف گردد و نقایص قضیه و درجه صدق و ارزش آن را تعیین نماید (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۷۰۰).

ملاصدرا پس از نقد جریان‌ها و روش‌های فکری و بیان نواقص آن‌ها، مکتب تحقیق و روش معرفتی خود را معرفی می‌کند. او در نقد نظریات متکلمان می‌گوید: «اسرار الهی در بحث‌های کلامی و جدل‌ها قابل درک نیست و تنها راه‌های موثق، یقین برهانی و شهود است» (شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۳۶۲). ملاصدرا معتقد است که روش‌های برهانی کافی نیست و باید مکمل آن‌ها، روش‌های شهودی باشد که به «عقل نظری» و «عقل عملی» دسته‌بندی می‌شود؛ اولی بر شهود، دومی بر استدلال تأکید دارد. برای رسیدن به

حقیقت، ترکیبی از استدلال و شهود نیاز است (زکوی، ۱۳۸۴، ص ۸۸). او در آثار فلسفی خود، هر دو روش را می‌پذیرد و یکی را بدون دیگری نمی‌پذیرد. او می‌گوید: «رسم صوفیه و عرفا به ذوق و مکاشفه تکیه می‌کند؛ اما ما به چیز غیرقطعی تکیه نمی‌کنیم» (شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۲۳۴). ملاصدرا می‌گوید: شهود و برهان، هر دو، جوهر و یک حقیقت‌اند؛ اما در چگونگی فهم و سطح ادراک تفاوت دارند؛ شهود علوم الهامی و برهان تعلیمی است؛ هر دو بر ریاضت و برداشتن حجاب مبتنی‌اند؛ یکی ریاضت علمی، دیگری عملی که یکی برای تکمیل عقل نظری، و دیگری برای کامل کردن عقل عملی است (زکوی، ۱۳۸۴، ص ۹۱).

۵-۳. توجه به چندتباری بودن مسائل معرفتی

شاخه‌های متنوع علوم و معارف، ریشه در مسائل متنوع و گوناگونی دارند که برای کشف و حل مسائل باید در دیگر علوم و دانش‌ها نفوذ کرد تا به تبیین دقیق‌تر و کامل‌تری از مسائل معرفت‌شناسی دست یافت. غالب مباحث و پدیده‌ها در علوم انسانی چندعاملی‌اند؛^۱ تبیین یک امر و موضوع وابسته به شناسایی سایر مواضع و امور دیگر خواهد بود. مباحث دین‌پژوهی اغلب مشترک و چندتباری است؛ از این رو شناخت آنها به مطالعات میان‌رشته‌ای و رهیافت کثرت‌گرایانه نیازمند است. رواج این مطالعات ناشی از آگاهی محققان از چندتباری بودن مسائل است (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۷). مغالطه تحویلی‌نگری که توجه محدود به یک ضلع پدیده است، در آرا ملاصدرا دیده نمی‌شود. او از این روش پرهیز کرده و نظریاتی چون «جسمانیة‌الحدوث»، «وحدت در کثرت»، «حرکت جوهری»، «معاد» و «وحی» را براساس رویکردی منظم و جامع ارائه داده است. مقایسه با دیدگاه‌های قبلی نشانگر صحت این است (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۹). کثرات‌گرایی منابع شناختی ملاصدرا او را به رویکرد چندرشته‌ای نزدیک می‌کند. از ویژگی‌های بارز فلسفه او در روزگار معاصر، ارتباط کلامی و زبانی مؤثر او با علوم و



1. Multi factorial



فنون گوناگون است. او با پرهیز از حصر گرایی، تحویلی نگری و التقاط، رویکردی میان رشته‌ای را در مسیر معرفت جویی خود برگزیده است.

ملاصدرا معتقد است حقیقت مراتب دارد و هر کس بخش‌هایی از آن را درک می‌کند و به خصوصیت خاصی آگاه است؛ اما از جهات دیگر بی‌خبر است. اختلاف نظر دو نفر درباره موضوعی ناشی از آگاهی آن‌ها از جهات متفاوت است، و هریک تصور می‌کند جهات دیگر وجود ندارد؛ در حالی که جهات موضوعات قابل شمارش نیست و حد ندارد (مشکوه‌الدینی، ۱۳۴۵، ص ۱۷). در اندیشه ملاصدرا، برداشت‌های مختلف از حقیقت نشان‌دهنده تنوع دیدگاه‌های بشر است که با اعتقاد به وحدت هم‌عنان است. او مکتب‌های فکری، عرفانی، کلامی و فلسفی را ترکیب کرده و حکمت متعالیه را شکل داده است. ملاصدرا در کلامی، تعدد فهم‌ها از حقیقت واحد را بدین گونه بیان می‌کند:

... إِنَّ اخْتِلَافَ الْمَذَاهِبِ بَيْنَ النَّاسِ وَ تَخَالَفَهُمْ فِي بَابِ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ يَرْجِعُ إِلَى اخْتِلَافِ انْحَاءِ مَشَاهِدَاتِهِمْ لِتَجْلِيَّاتِ الْحَقِّ، الرَّدِّ وَالْانْكَارِ وَ مِنْهُمْ يُوَوِّلُ إِلَى غَلْبَةِ الْأَحْكَامِ بَعْضُ الْمَوَاطِنِ عَلَى بَعْضِهِمْ دُونَ بَعْضٍ الْإِحْتِجَابِ بَعْضُ الْمَجَالِي عَنْ وَاحِدٍ دُونَ آخَرَ، فَإِذَا تَجَلَّى الْحَقُّ بِالصِّفَاتِ السَّيِّلَةِ لِلْعُقُولِ الْقَادِسَةِ يَقْبَلُونَهُ تِلْكَ الْعُقُولُ؛ ... اخْتِلَافَ مَذَاهِبِ مِثْلِ مَرْدَمٍ وَ مَخَالَفَتِشَانِ فِي بَابِ شَنَاخَتِ حَقٍّ، بِه تَفَاوُتِ أَنْوَاعِ مَشَاهِدَاتِ أَنْوَاعٍ مِنْ تَجْلِيَّاتِ حَقٍّ (حَقِيقَت) بَازِمِی گَرَدَد؛ بَرخی بَه انْکَار و رَد می‌پَرْدَازَنَد و بَرخی دِیْگَر بَه غَلْبَه احْکَام بَرخی مَوَاضِع بَر دِیْگَران یا حِجَاب بَرخی تَجْلِیَّاتِ (الْهٰی) پَس هَنْگَامِی کِه حَق بَا صِفَات حَقِیقِی بَرای عَقْل‌های قَدَسِی تَجَلِی کَرَد، آن عَقْل‌ها آن را می‌پَذِیرَنَد (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۵۲).

۶. انطباق منش گفت‌وگویی ملاصدرا با شاخص‌های نظریه گفت‌وگویی

در پی تحلیل منش گفت‌وگویی ملاصدرا با ارائه ویژگی‌هایی که او را منسوب به رویکرد گفت‌وگویی می‌کند، به این مطلب نائل شدیم که هرچند ملاصدرا درباره رویکرد

گفت‌وگویی در آرا و دیدگاه‌های خود به‌طور مستقیم سخنی بیان نکرده و مستندات حاکمی بر این رویکرد در دیدگاه‌های او مشاهده نشده است، اما آنچه قابل توجه و دارای اهمیت است، وجود منش گفت‌وگویی در آرا و اندیشه‌های اوست که در گستره نظام معرفتی او قابل بررسی، استنباط و استنتاج است. این ادعا در برخی از شاخص‌های رویکرد گفت‌وگویی که بیان شد، قابل ردیابی است.

۱-۶. توجه به رهیافت‌های عقلانی - اجماعی

مسیر عقلانیت اجماعی برای فهم مشترک و روشنگری، از شاهراه تنوع اندیشه‌ها و دیدگاه‌های مختلف و حتی متضاد عبور می‌کند. ملاصدرا در مسائل واحد، رویکردهای پرشماری مانند دیدگاه‌های کلامی، فلسفی (مشائیان و کانتی‌ها)، عرفانی و دیگر برداشت‌ها را بررسی، و اهمیت همه آنها را تأیید می‌کند. در علوم الهی، در تحلیل علم الهی و مباحث فلسفی - الهیاتی، از نظریه‌هایی مانند اصالت حرکت، وحدت در کثرت، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بهره می‌برد (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۴). در منش گفت‌وگویی ملاصدرا، تأکید او بر توجه به دیدگاه‌ها و اندیشه‌های دانشمندان، در دوره‌های مختلف مشهود است. منابع نشان می‌دهد که او از علوم عقلی و دینی بهره‌مند بوده و به گفت‌وگوی کلامی، دینی و فلسفی پرداخته است. این گفت‌وگوها تفاهم‌محور و عقلانی‌اند، بدون تعصب یا حصرگرایی، و اقبال او به دیدگاه‌های مختلف به معنای پذیرش کامل نیست، بلکه عدم رد و انکار است. ملاصدرا در آثار خود، به تنوع دیدگاه‌ها و اهمیت عقلانیت توجه ویژه دارد و از نظریات پیشینیان بهره برده است.

۲-۶. ترکیب آرا در موضع استعلایی

گفت‌وگوی فلسفی ملاصدرا با رویکردهای گوناگون، با محوریت تعالی همراه است؛ به این معنا که هدف ملاصدرا از تضارب آرا دستیابی به اندیشه‌ای متعالی‌تر است. به بیان دیگر، او بر این باور است که هر کدام از اندیشه‌ها سهمی از حقیقت دارند و حقایق متکثرند. در رویکرد معرفتی‌شناختی، ملاصدرا با بررسی نظریات متنوع و متضاد،





نقاط ضعف آن‌ها را آشکار می‌کند و در نهایت، دیدگاه‌های مختلف را در قالب یک تلفیق منسجم به هم پیوند می‌دهد. نظریه‌های او درباره «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت»، نمونه‌ای بارز از توانایی ترکیب نظریات و ارائه نگاه نوین در فلسفه و معرفت است (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۸).

آنچه ملاصدرا را در مقایسه با پیشینیان متمایز کرده است، وجود همین منش و سبک گفتمانی منحصربه‌فرد اوست. عدم رد کامل نظریه‌ای و پذیرش بخشی از اقوال و نظریات هر چند متضاد، بیانگر دیدگاهی استعلایی برای کسب اندیشه‌ای کامل‌تر در تصور اوست. ملاصدرا با منش و سبک گفتمانی منحصربه‌فرد، نظریات متضاد را می‌پذیرد و در تحلیل‌ها، دیدگاهی استعلایی دارد. درباره «علم قبل الایجاد»، نظریات مختلف را بررسی می‌کند و سپس دیدگاه خود را ارائه می‌دهد. او در برابر نظریاتی که شواهد کافی ندارند، موضع‌گیری انتقادی نمی‌کند (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۵). خلاقیت او در حکمت متعالیه، ترکیبی روشمند و باضابطه از آراست.

۳-۶. معنا و مفهوم‌سازی در راستای ایده‌ای کامل‌تر

ملاصدرا با اشراف کامل بر نظریات متضاد و مخالف و یا ناکامل به این امر توجه دارد که بعد از گذر از تمام ایده‌هایی که خلأهایی دارند، به یک ایده برتر و کامل‌تر برسد. او با نگاهی تکثرگرایانه با همه رویکردهای اشرافی، مشائی، معتزلی و عرفانی به گفت‌وگویی نظری می‌پردازد؛ جهات مختلف را در نظر می‌گیرد و در جایگاه هر کدام از این رویکردها قرار می‌گیرد. سپس با اشراف و تسلطی کامل به نوآوری و ارائه ایده جدید و کامل‌تر می‌پردازد.

ملاصدرا در بحث علم خداوند در اسفار (شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۲۵۲-۲۶۷)، نظریات مشائی را ارزیابی می‌کند و در مقام دفاع، دیدگاه خود را مطرح می‌کند و ادله‌هایی هم می‌آورد؛ اما چون دلیل قوی برای اثبات صحت آن‌ها نمی‌یابد، آن نظریات را رد می‌کند. سپس نظریه‌های فرفوریوس، افلاطون و اشراق را نیز بررسی می‌کند و با رویکردی همدلانه، مفاهیم اتحاد عاقل و معقول، و علم حضوری به ماسوی را

می‌پذیرد؛ اما در پایان، این نظریات را برای تبیین علم خدا ناکافی و ناپایدار می‌داند. در مواجهه با عرفان، رویکردی شهودی و کشفی اتخاذ می‌کند و برخی آرا عارفان را براساس شهود و کشف می‌پذیرد؛ اما تبیین برهانی و منطقی آن‌ها را نیز انجام می‌دهد (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۳). ملاصدرا با رویکردی کثرات‌گرایانه، نواقص نظریات مختلف را برطرف می‌کند و به دیدگاه وحدت‌گرایانه می‌رسد که به نظریات نوین در الهیات و فلسفه منجر می‌شود.

نتیجه‌گیری

مسئله محوری این پژوهش، چگونگی مواجهه معرفتی با تکرر اندیشه‌ها در جهان معاصر، و امکان کاهش منازعات معرفتی از طریق الگوی گفت‌وگویی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تکرر معرفتی، اگر فاقد سازوکار عقلانی و تعاملی باشد، می‌تواند به تضعیف انسجام اجتماعی و تشدید تعارض‌های نظری و عملی بینجامد؛ ازاین‌رو پرسش اساسی آن است که چه الگویی می‌تواند ضمن به رسمیت شناختن تنوع معرفتی، زمینه هم‌افزایی فکری و تولید معرفت معتبر را فراهم سازد. بررسی‌ها نشان داد که نظریه گفت‌وگویی هابرماس، با تأکید بر عقلانیت ارتباطی و تمایز آن از کنش ابزاری، پاسخی مدرن به بحران تفاهم در جوامع متکثر ارائه می‌دهد. در این چارچوب، گفت‌وگو نه فقط ابزار ارتباط، بلکه سازوکار تولید مشروعیت، شکل‌گیری توافق همگانی و تحقق دموکراسی مشورتی است. از منظر هابرماس، فقط زمانی نظم اجتماعی و هنجارهای حاکم از مشروعیت برخوردارند که در فرایندی گفت‌وگویی، عقلانی و غیرسلطه‌گرانه شکل گرفته باشند. این یافته نشان می‌دهد که بحران ناکارآمدی روابط اجتماعی در جهان مدرن، بیش از آنکه ناشی از فقدان عقلانیت باشد، حاصل غلبه کنش استراتژیک بر کنش ارتباطی است.

در سوی دیگر، تحلیل اندیشه ملاصدرا نشان داد که او نیز در سطح معرفت‌شناختی، به گونه‌ای ضمنی از رویکردی گفت‌وگویی و توافق‌محور استفاده می‌کند. ویژگی ممتاز حکمت متعالیه، نه در انحصار یک منبع معرفتی خاص، بلکه در تلفیق عقل، وحی،





شهود و عرفان در چارچوبی منسجم و غیرالتقاطی است. این رویکرد، ملاصدرا را به متفکری فرادیدگاهی بدل می‌کند که حقیقت را در عین کثرت، واحد می‌داند و دستیابی به آن را در گرو گفت‌وگویی استعلایی میان سنت‌های معرفتی مختلف می‌بیند. گفت‌وگویی فکری او با فلاسفه پیشین، متکلمان، عرفا و متون دینی، نشان‌دهنده الگویی از هم‌افزایی معرفتی است که به جای حذف یا تقابل، بر تکمیل و تعمیق اندیشه‌ها استوار است.

نوآوری اصلی این پژوهش در بازخوانی تطبیقی و مسئله‌محور نظریه گفت‌وگویی هابرماس و حکمت صدرایی است؛ به گونه‌ای که گفت‌وگو نه فقط به مثابه یک فضیلت اخلاقی یا روش ارتباطی، بلکه به مثابه مدلی معرفت‌شناختی برای مدیریت تکرار و حل منازعات فکری صورت‌بندی می‌شود. این تحقیق نشان می‌دهد که با وجود تفاوت‌های بنیادین فرهنگی و فلسفی میان هابرماس و ملاصدرا، رویکرد گفت‌وگویی می‌تواند به مثابه نقطه اشتراک راهبردی، امکان گفت‌وگوی میان سنت‌های فکری ناهمگون را فراهم کند. براین اساس، الگوی پیشنهادی پژوهش، مدلی تعاملی و ترکیبی است که از عقلانیت ارتباطی هابرماس و روش‌شناسی تلفیقی ملاصدرا بهره می‌برد. این مدل، ظرفیت آن را دارد که در مطالعات معرفت‌شناختی، تربیتی و حتی حل تعارض‌های فکری و فرهنگی معاصر به کار گرفته شود. نتیجه نهایی پژوهش آن است که پویایی و زایایی مکاتب فکری، نه در انحصارگرایی معرفتی، بلکه در گشودگی گفت‌وگویی و هم‌افزایی عقلانی میان افق‌های متنوع اندیشه تحقق می‌یابد. امید است این رویکرد در پژوهش‌های آینده، با بررسی اندیشه دیگر متفکران، بسط و تعمیق یابد.

فهرست منابع

- اینگلهارت، رونالد؛ نوریس، پیپا. (۱۳۸۷). مقدس و عرفی دین و سیاست در جهان (مترجم: مریم وتر). تهران: انتشارات کویر.
- باقری، خسرو. (۱۳۸۹). رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بوهر، مارتین. (۱۳۸۰). کسوف خداوند: مطالعاتی در باب رابطه دین و فلسفه (مترجمان: ابوتراب سهراب و عباس کاشف). تهران: مؤسسه نشر فرزاد روز.
- پیوزی، مایکل. (۱۳۷۹). یورگن هابرماس (مترجم: احمد تدین). تهران: هرمس.
- چالمرز، آلن اف. (۱۳۹۲). درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی (مترجم: سعید زیباکلام). تهران: انتشارات سمت.
- داناسرشت، اکبر. (۱۳۴۸). خلاصه افکار سهروردی و ملاصدرا. بی‌جا: بی‌نا.
- زکوی، علی اصغر. (۱۳۸۴). بسیطه الحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و منادشناسی لایبنتز. قم: بوستان کتاب.
- رجایی، ملیحه. (۱۳۹۹). تبیین تربیت مبتنی بر گفت‌وگو با رویکرد اسلامی و نقد و بررسی ساحت تربیت اجتماعی و سیاسی در مبانی نظری سند تحول بنیادین بر مبنای آن (استاد راهنما: طاهره جاویدی کلاته جعفرآبادی). رساله دکتری، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، گروه علوم تربیتی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰). ترجمه و شرح مبدأ و معاد (بخش معادشناسی). تهران: دانشگاه قم.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). اسفار الأربعة (محقق و مصحح: احمد احمدی، ج ۶). تهران: بنیاد حکمت صدرا.





شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱). تهران: دار احیاء التراث. العربی شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (با اشراف محمد خامنه‌ای، مصحح، محقق و مقدمه: مصطفی محقق داماد). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (مصحح و مترجم: محمد خواجه‌ای). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صادق زاده قمصری، ابراهیم؛ طلائی، علیرضا؛ صالحی متعهد، زهرا. (۱۳۹۳). گفتگوی تربیتی و اصول و روشهای آن: واکاوی گفتگوهای تربیتی قرآن. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی. ۲۲(۲۵). صص ۱۱۹-۱۴۱.

صدرعاملی، فاطمه. (۱۴۰۰). گفت‌وگو از اندیشه تا عمل. تهران: شرکت سهامی انتشار. فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۸). روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی. فیلیسون، جیمز گوردن. (۱۳۹۵). درآمدی بر هابرماس (مترجمان: هاشم آقاییگ‌پوری و جلیل سحابی). تهران: جامعه‌شناسان.

قاضی‌مرادی، حسن. (۱۴۰۱). شوق گفت‌وگو و گسترده‌ی فرهنگ تک‌گویی در میان ایرانیان. تهران: اختران.

لطفی‌زاده، اکرم؛ نوروزی، رضاعلی؛ و محمدی چابکی، رضا. (۱۴۰۴). مبانی و اصول تربیت عقلانی بر مبنای عقلانیت. اندیشه‌های نوین تربیتی، ۲۱(۷۷)، صص ۱۰۳-۱۱۴.

<https://doi.org/10.22051/jontoe.2022.38361.3461>

مسعودی، جهانگیر. (۱۳۹۴). گفت‌وگوی توافقی یا دیالکتیک هرمنوتیکال میان عقل و دین «دیدگاهی نو در نسبت میان عقل و دین». پژوهشنامه فلسفه دین، ۱۳(۲۶)، صص ۱۷۸-۱۹۸.

<https://doi.org/10.30497/prr.2016.1765>

مشکوه‌الدینی، عبدالحسین. (۱۳۶۱). نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی. تهران: نشر آگاه. مصباحیان، حسین. (۱۳۹۸). مدرنیته و دیگری آن (مواجهه انتقادی با تفسیرهای هابرماس از مدرنیته به مثابه پروژه‌ای ناتمام). تهران: نشر آگاه.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). مقالات فلسفی. قم: حکمت.

منصوری خواجه لنگی، مسلم. (۱۳۹۱). مبانی، اصول، روشها، آسیب ها و موانع گفت و گو در قرآن (استاد راهنما: محمد نجفی، حسنعلی بختیار نصرآبادی). پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۲). صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه (مترجم: حسین سوزنچی). تهران: نشر سهروردی.

هابرماس، یورگن. (۱۳۸۰). بحران مشروعیت، تئوری دولت سرمایه‌داری مدرن (مترجم: جهانگیر معینی). تهران: گام نو.

هابرماس، یورگن. (۱۳۹۹). متون فلسفی؛ پنج رهیافت برای عقل ارتباطی (مترجم: عسگر قهرمانپور). تهران: نشر جوینده.

هابرماس، یورگن. (۱۳۸۴). نظریه کنش ارتباطی (مترجم: کمال پولادی، ج ۲). تهران: مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران.

هابرماس، یورگن. (۱۳۸۰). جهانی‌شدن و آینده دموکراسی (مترجم: کمال پولادی). تهران: نشر مرکز.

هابرماس، یورگن. (۱۳۹۲). دگرگونی ساختاری حوزه عمومی (کاوشی در باب جامعه بورژوازی) (مترجم: جمال محمدی). تهران: نشر نقد افکار.

Bohm, D. (2003). *On dialogue* (L. Nichol, Ed.). London & New York: Routledge. (Original work published 1996)

Boven, M. (2024). Towards a theory of the imaginative dialogue: Four dialogical principles. *Studies in Philosophy and Education*, 43(6), pp. 653-672. <https://doi.org/10.1007/s11217-024-09950-7>

Gadamer, H. G. (2004). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans., 2nd rev. ed.). London & New York: Continuum. (Original work published 1975)

Habermas, J. (2006). *The theory of communicative Action*: Cambridge CB2 1UR, UK: Polity Press.



- Jovanoski, A., & Sharlamanov, K. (2021). Jurgen Habermas and his contribution to the theory of deliberative democracy. *American International Journal of Social Science Research*, 7(1), pp. 36-47.
- Kazepides, T. (2012). Education as dialogue: Its prerequisites and its enemies. *McGill Journal of Education / Revue des sciences de l'éducation de McGill*, 46, pp. 171-175.
- Kents, M. L. (2017). *Principles of dialogue and the history of dialogic theory in public relation*. Beijing, China: Peking University Press. <https://www.researchgate.net/publication/318509024>.
- Lane, A., & Kent, M. L. (2018). Dialogic engagement (K. A. Johnston & M. Taylor, Eds.). *The handbook of communication engagement*, pp. 61-72. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781119167600.ch5>
- Susen, S. (2018). Jürgen Habermas: Between democratic deliberation and deliberative democracy (S. Halmari & T. Virtanen, Eds.). *The Routledge handbook of language and politics*, pp. 43-66. Abingdon, UK: Routledge
- Urquhart, L., Brown, L., Duncanson, K., Roberts, K., & Fisher, K. (2020). A dialogical approach to understand perspectives of an Aboriginal wellbeing program: An extension of Habermas' theory of communicative action. *International Journal of Qualitative Methods*, 19, pp. 1-10. Article 1609406920957495. <https://doi.org/10.1177/1609406920957495>

An Ethical Deontology Based on Rational Goodness and Badness (Husn and Qubh), Compatible with Virtue Ethics and Teleology

Reza Berenjkari¹ 

Mohammad Amin Khansari² 

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Farabi College, University of Tehran, Qom, Iran (Corresponding Author). berenjkari@ut.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Theoretical Ethics, Research Institute of Quran and Hadith, Qom, Iran. ma.khansari@gmail.com



Article Info

Article Type: Research

Article history:

Received: 2025/07/13

Revised: 2025/10/27

Accepted: 2025/12/11

Online Publication: 2026/06/10

Keywords:

Ethical Theories; Imami Ethics; Normative Ethics; Theological Foundations of Ethics; Deontology; Rational Goodness and Badness; Teleology; Virtue Ethics

EXTENDED ABSTRACT

1. Statement of the Problem

The central problem of this paper is to investigate the possibility and mechanism of formulating a deontological (duty-based) ethical theory that simultaneously aligns with the theological doctrine of "rational goodness and badness" within the Imami Shia tradition, while remaining fully compatible with teleology and virtue ethics. The foundational question is whether a rational basis for moral obligations can be established that is robust yet avoids the unacceptable implications of Kantian deontology, such as the total negation of goal-oriented actions and a disregard for virtues. Can the theory of rational goodness and badness—which underscores the intellect's intrinsic perception of the

Cite this article

Berenjkari. R. & Amin Khansari. M. (2026). An Ethical Deontology Based on Rational Goodness and Badness (Husn and Qubh), Compatible with Virtue Ethics and Teleology. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 31(2), pp. 131-159. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72299.2257>



Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

© The Author(s)

rightness and wrongness of actions in Imami theology—be structured into a normative ethical theory that prioritizes reason while systematically accommodating teleological goals and virtues? The primary objective of this research is to formulate and defend a model of "moderate deontology" grounded in rational goodness and badness that coordinates with the theological foundations of the Adliyyah (Justice-oriented schools) and remedies the recognized deficiencies of its two main rivals: teleology and virtue ethics.

2. Research Methodology:

The present study utilizes a "rational and analytical" methodology. Relying on philosophical analysis, the authors first unpack core concepts such as "duty," "end/goal," "virtue," "rational goodness and badness," "moral necessity," and "obligation," followed by a critical assessment of the rival ethical systems. In the first section, using a method of internal critique, the paper demonstrates that teleology must ultimately refer to "reason" and rational "oughts" to justify its ultimate ends, and virtue ethics similarly requires an independent judgment of reason to justify the "golden mean" or "virtuous models." In the second section, utilizing a descriptive-analytical approach, the theory of rational goodness and badness is elucidated across four axes: semantics (defining good and bad as "moral necessity" and the "worthiness of performance or omission"), ontology (the objective and intrinsic nature of goodness and badness independent of human desires, purposes, or divine command), epistemology (the capacity of practical reason for the immediate, self-evident, and a priori perception of these values), and validation/authority (the internal self-evidence of reason and the absurd consequences of denying rational goodness and badness). In the third section, a synthetic method is deployed to present the final formulation of "moderate deontology," wherein the priority of reason is maintained while the status of ends and virtues is systematically defined within the framework of rational duties.

3. Research Results:

The findings obtained from this study are structured as follows:

First: The critical evaluation of rival theories reveals that teleology—

across all its iterations from hedonism to perfectionism—confronts a structural challenge regarding the "criterion of preference" for determining its ultimate end. If a teleologist asserts that "reason perceives that one *ought* to pursue a specific end," they have effectively departed from the boundaries of teleology and embraced deontology, because the criterion of morality is no longer the "consequence" itself, but the "rational perception of the ought." Likewise, virtue ethics must appeal to reason to justify the goodness of the golden mean or the virtuous archetype; if it claims that "reason decrees that virtue is good," the ultimate arbiter becomes a "rational duty" rather than virtue itself. Therefore, without a deontological anchor, neither rival theory can successfully justify moral obligations.

Second: In elaborating the theory of rational goodness and badness as a deontological model:

1. *Semantically*, goodness and badness are defined as "moral necessity" and the "worthiness of performance or omission."
2. *Ontologically*, goodness and badness are real and intrinsic properties—neither socially constructed nor dependent upon divine command—which reason perceives independently of consequences and external goals.
3. *Epistemologically*, practical reason possesses the capacity for the a priori and self-evident perception of these values (such as the inherent rightness of justice and the wrongness of oppression) without requiring revelation or empirical validation.
4. *With respect to authority*, the internal self-evidence of rational judgments and the logical absurdities that follow the denial of rational goodness and badness provide sufficient grounds for validating this theory.

Third: The formulation of the preferred model exhibits the following distinctive features:

1. Reason independently and on an a priori basis perceives the primary moral "dos and don'ts."
2. Contrary to Kantian ethics, orienting actions toward specific ends (such as perfection or proximity to God) is entirely permissible, provided that those ends ultimately resolve into a rational duty.
3. Virtues derive their structural meaning either as direct rational



نظر

duties or as psychological traits endorsed by reason to facilitate the execution of duty.

4. Through a critical appraisal of Kantian deontology, this framework successfully establishes a harmonious convergence among all three major ethical theories.

The results demonstrate that God has created the universe such that the fulfillment of rational duties naturally culminates in the actualization of virtues. Furthermore, using the principle of "necessity relative to an end", goal-oriented actions can be systematically organized in alignment with rational duties. Consequently, a moderate deontology grounded in rational goodness and badness preserves complete harmony with the theological foundations of the Adliyyah, possesses the robust capacity to validate and justify the other two ethical models, and successfully moves past the reductionist exclusivism of its rival schools.



نظر

سال سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵



وظیفه‌گروی اخلاقی مبتنی بر حسن و قبح عقلی و سازگار با فضیلت‌گروی و غایت‌گروی



رضا برنجکار^۱ محمدامین خوانساری^۲

۱. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول).

berenjkar@ut.ac.ir

۲. استادیار، گروه اخلاق نظری، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

ma.khansari@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	پژوهش حاضر بر مبنای نظریه حسن و قبح عقلی امامیه، نوعی نظریه وظیفه‌گروی اخلاقی معتدل را پایه‌ریزی می‌کند؛ نظریه‌ای که ضمن پرهیز از افراط وظیفه‌گروی کانت، تفسیر جدیدی از غایت‌گروی و فضیلت‌گروی مبتنی بر وظیفه‌گروی را ارائه می‌دهد که قابل دفاع است. این تقریر از وظیفه‌گروی، امتداد یک نظریه کلامی یعنی حسن و قبح عقلی را در عرصه فلسفه اخلاق نشان می‌دهد. در این پژوهش، با روش عقلی و تحلیلی تلاش شده است تا دیدگاهی در فلسفه اخلاق ارائه شود که از یک سو، با مبانی کلامی عدلیه هماهنگ باشد و از سوی دیگر، سه نظریه مطرح در فلسفه اخلاق را با هم جمع کند. ادعای پژوهش حاضر این است که وظیفه‌گروی بر نظریه‌های دیگر ترجیح دارد؛ اما این نظریه می‌تواند غایت‌گروی و فضیلت‌گروی را درون خود تلفیق کند و با رفع کاستی این دو نظریه، پیوندی منطقی و سازگار میان هر سه نظریه ارائه دهد. نتایج به‌دست‌آمده از این پژوهش
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳	
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰	
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۳/۲۰	
کلیدواژه‌ها:	
نظریه‌های اخلاقی،	
اخلاق اسلامی،	
اخلاق هنجاری،	
مبانی کلامی اخلاق،	
وظیفه‌گروی،	
حسن و قبح عقلی	
استناد: برنجکار، رضا؛ خوانساری، محمدامین. (۱۴۰۵). وظیفه‌گروی اخلاقی مبتنی بر حسن و قبح عقلی و سازگار با فضیلت‌گروی و غایت‌گروی. نقدونظر، ۳۱(۲)، صص ۱۳۱-۱۵۹.	
https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72299.2257	
ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.	
© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»	



نشان می‌دهد که عقل قادر به درک پیشینی و مستقلِ بایدها و نبایدهای اصلی اخلاقی است. این فهم عقلانی، از ذات افعال نشئت می‌گیرد، نه از نتایج یا پیامدها، یا امر و نهی شارع. غایت‌ها در صورتی دارای اعتبار اخلاقی‌اند که در نهایت، به وظیفه‌های عقلی بینجامند و در راستای رسیدن به این وظیفه‌ها باشند. همچنین فضیلت‌ها نیز نتیجه تکرار عمل به وظایف عقلانی است. بدین‌سان، فضیلت، برخاسته از انجام وظیفه است؛ همان‌طور که غایت فعل در نهایت، به انجام یک وظیفه منجر می‌شود. براساس نظریه مختار، انجام وظایف عقلانی از یک سو، ترسیم‌کننده غایات افعال است، و از سوی دیگر، فضایل اخلاقی را در پی دارد.



نظر
مقدار

سال سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵

مقدمه

سی. دی. براد^۱ در سال ۱۹۳۰م برای نخستین بار نظریه‌های فلسفه اخلاق را به دو دسته غایت‌گرا^۲ و وظیفه‌گرا تقسیم کرد. در سال ۱۹۵۸م با توصیه آنسکوم^۳ مبنی بر اینکه هنجارهای اخلاقی را باید در فضایل یا منش‌ها هم جست‌وجو کرد، رویکرد سومی با عنوان فضیلت‌گرایی یا اخلاق فضیلت رواج یافت (لاودن، ۱۳۹۲، ص ۳۹۱). هرچند این دیدگاه‌ها پیش‌ازاین نیز وجود داشتند، اما ازاین‌پس نظریه‌های اخلاقی به سه دسته کلی غایت‌گرایانه، وظیفه‌گرایانه و فضیلت‌گرایانه طبقه‌بندی می‌شوند. یک تمایز میان این نظریه‌ها این است که بدانیم هر نظریه، چه چیزی را به مبنای ترین شکل، از ارزش اخلاقی برخوردار می‌داند. در مورد وظیفه‌گرایی، درستی عمل، به واسطه الزاماتی که ممکن است عمل و عامل داشته باشند، تعیین می‌شود. در مورد فایده‌گرایی، عمل درست عملی است که وضعیت خوب به بار آورد. نظریه فضیلت بیشترین تأکید را بر مفهوم شخص خوب دارد؛ یعنی کسی که از لحاظ اخلاقی قابل تحسین است (ویلیامز، ۱۳۸۳، صص ۳۶-۴۱). براین اساس، پرشش‌های بنیادینی درباره نظریه‌های اخلاقی مطرح می‌شود.

نظریه‌های اخلاقی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: رفتارمحور و فضیلت‌محور. موضوع اخلاق رفتارمحور که شامل وظیفه‌گرایی (تأکید بر ذات عمل) و غایت‌گرایی (تأکید بر نتایج عمل) است، «افعال ارادی انسان»، و معیارش «حسن و قبح اعمال» است. در مقابل، اخلاق فضیلت‌محور بر «ملکات نفسانی» مانند عدالت و شجاعت تمرکز دارد و معیارش «حسن و قبح عامل» براساس نیت و صفات درونی است (نک: صادقی و میرصانع، ۱۴۰۳، صص ۲۰-۲۵).

اگرچه در دوران معاصر، اخلاق رفتارمحور غلبه یافته، اخلاق فضیلت نیز احیا شده است. حتی فیلسوفان وظیفه‌گرا مانند کانت به فضیلت به‌مثابه توانایی انجام تکلیف می‌نگرند (نک: کانت، ۱۳۹۳، ص ۵۱). در اخلاق اسلامی نیز کوشش‌هایی در جهت تطبیق

1. C. D. Broad

2. theological theories

3. Anscombe, G.E.M





نظریه‌های اخلاقی با دیدگاه فیلسوفان شده است. خواجه نصیرالدین طوسی با تأکید بر حسن و قبح عقلی و اهمیت نیت، به فضیلت‌گرایی، نزدیک شمرده شده است (ابوالحسنی نیارکی، ۱۴۰۰، صص ۳۵۰-۳۵۱). قاضی عبدالجبار را قاعده‌نگر و مبناگرا دانسته‌اند؛ زیرا درستی و نادرستی اعمال را ذاتی می‌داند (اترک، ۱۳۸۹، صص ۱۴۸-۱۶۸). عبدالله درّاز نیز کوشید با ترکیب رویکردها و به‌خصوص با تأکید بر نظرگاه کانت، نظریه اخلاقی قرآن را ارائه کند (درّاز، ۱۳۸۹). این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که اخلاق را نمی‌توان فقط از یک جنبه تحلیل کرد، بلکه باید همه واقعیت‌ها را ملاحظه کرد. با ترکیب رویکردهای مختلف و تحول و ارتقا در برخی مبانی و اصول، ضمن برطرف کردن اشکالات و محدودیت‌ها، نظریه اخلاقی را براساس مبانی و اصول مد نظر متحول، یا بومی‌سازی کرد. چنین رویکردی توانایی پاسخ‌گویی به پیچیدگی‌ها و واقعیت‌های روزمره را فراهم می‌کند. این پژوهش، به دنبال تبیین نظریه اخلاقی وظیفه‌گرایانه مبتنی بر آموزه «حسن و قبح عقلی» است. نظریه‌ای اخلاقی که ضمن اینکه انسجام درونی دارد، با اندیشه‌های کلامی شیعه سازگار است. در این نظریه، واقعیات موجود در غایت‌گروی و فضیلت‌گروی نیز دیده شده است.

اصطلاح «deontology» در آغاز به معنای «علم وظایف» به کار برده می‌شد. این کاربرد عام بیان‌گر دو واژه از ریشه یونانی یعنی deon به معنای مورد نیاز یا مناسب، و logos به معنای علم یا گفتار است. در اواسط سده بیستم، اصطلاح deontology معنای خاص‌تری یافت و در این معنا، بر تلقی یا نظریه خاصی درباره تکالیف اخلاقی دلالت دارد (ریچاردسون، ۱۳۹۲، صص ۲۹۱-۲۹۳). نظریه‌های وظیفه‌گرا شامل طیف وسیعی از نظریه‌های اخلاقی - از نظریه امرالهی تا نظریه کثرت‌گرایانه دیوید راس - است؛ اما مهم‌ترین نماینده وظیفه‌گرایی در فلسفه غرب، ایمانوئل کانت^۱ (۱۸۰۴-۱۷۲۴) فیلسوف آلمانی است که بر آن تأکید خواهیم داشت.

محورهای اساسی نظریه کانت «عقل محوری»، «نیت و اراده خیر» و «امر مطلق» است.

1. Immanuel kant



به اعتقاد وی، اخلاق، ریشه در عقل دارد و با طبیعیات، انسان‌شناسی، خداشناسی و کیفیات غیبی نیامیخته است. پایگاه و سرچشمه همه مفاهیم اخلاقی به نحو پیشین در عقل است (کانت، ۱۳۸۰، صص ۶۲-۶۴). در اندیشه کانت، قانون عقل را «امر مطلق»^۱ متعین می‌کند. کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، امر مطلق را به چند شیوه صورت‌بندی می‌کند (نک: کانت، ایمانوئل، ۱۳۹۴، صص ۸۰-۹۴). امر مطلق امری است که مشروط به هیچ نتیجه و شرطی نیست. در مورد همه انسان‌ها صرف‌نظر از هر تمایل یا غایت جزئی که ممکن است داشته باشند، معتبر است. به اعتقاد کانت، از آنجا که فقط یک اصل مبنایی اخلاق وجود دارد، فقط یک امر مطلق واحد موجود است و همه وظایف و الزام‌های اخلاقی جزئی‌تری که از آن قابل استنتاج است (گایر، ۱۳۹۲، صص ۲۹۹-۳۰۱).

اراده خیر، اراده‌ای مطلق است که تحت هر شرایطی خیر است و این گونه نیست که خیربودن آن مشروط به مکان و زمان و فرد خاصی باشد یا براساس امیال افراد یا ابزار برای هدفی خاص و یا خواست افراد، خوب یا بد شود، بلکه خیربودن آن در هر شرایطی که یافت شود، خیر مطلق و نامشروط است. خوبی وسایل، تابع خوبی غایتشان است و حسن آن غایات که الزام اخلاقی ندارند، تابع نقشی است که در سعادت دارند و حسن خود سعادت هم مشروط به داشتن اراده نیک است. کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق معتقد است منشأ پیش‌فرض و اصل‌اعلای اخلاق در «اراده خیر» است. در این منظر، هیچ چیز در جهان و حتی بیرون از جهان را نمی‌توان در اندیشه آورد که بی‌قیدوشرط خوب دانسته شود، مگر نیت یا خواست خوب (کانت، ۱۳۹۴، ص ۳۳). در این اندیشه، فضایل، سعادت و غایات خاص باید از اراده نیک سرچشمه بگیرند و بدون آن هیچ ارزش حقیقی ندارند. هدف نهایی آدمیان باید هدف نهایی کل عالم به شمار آید؛ چون هر آنچه اراده نیک برگزیند، خوب است (کرسگارد، ۱۳۷۹، صص ۱۱۰-۱۱۲).

در اینجا بر این ادعا نیستیم که دیدگاه اخلاق اسلامی تطابق کامل با وظیفه‌گروی دارد یا ندارد، بلکه بر این هستیم که امکان و سازگاری وظیفه‌گروی اخلاقی در فلسفه

1. Categorical imperative.



اخلاق (در مقایسه با نظریه‌های دیگر) با مبنای حسن و قبح عقلی در کلام امامیه (براساس تقریر مختار) وجود دارد. این دیدگاه را در سه بخش یا ادعا طرح و بررسی خواهیم کرد.

یک) رویکرد و نظریه اصلی در اخلاق اسلامی، وظیفه‌گروی است. غایت‌گروی و فضیلت‌گروی به تنهایی و بدون وظیفه‌گروی نمی‌توانند اعتبار ارزش‌های اخلاقی را اثبات کنند. به عبارت دیگر، نظریه غایت‌گروی با تمام تقریرهایش و نظریه فضیلت‌گروی با تمام تفسیرهایش، قادر نیستند حجیت و اعتبار لازم را در توجیه و تفسیر ارزش اخلاقی فراهم کنند، مگر با تکیه بر وظیفه‌گروی و پذیرش اصول وظیفه‌گروی با تقریر و تفسیری که بیان خواهد شد.

دو) نظریه حسن و قبح عقلی که از سوی متکلمان امامیه، معتزله و ماتریدیه پذیرفته شده است و در مقابل دیدگاه اشاعره قرار دارد، اگر بخواهیم برای آن در میان سه دیدگاه اخلاقی یادشده معادلی بیابیم، با وظیفه‌گروی قابل مقایسه خواهد بود. این نظریه که توسط متکلمان امامیه، معتزله و تا حدی ماتریدیه پذیرفته شده است، ادعای دوم را تشکیل می‌دهد که متناظر با آن می‌توان تقریری از وظیفه‌گروی اخلاقی سازگار با اندیشه‌های کلامی دانست.

سه) اگر وظیفه‌گروی را با تقریری که نظریه حسن و قبح عقلی مطرح می‌کند، بپذیریم، آنگاه غایت‌گروی و فضیلت‌گروی نیز تفسیر جدیدی پیدا می‌کنند و قابل توجیه، معتبر و پذیرفتنی خواهند شد.

۱. ادله ترجیح وظیفه‌گروی بر نظریه‌های رقیب

ادعای نخست این است که وظیفه‌گروی بر غایت‌گروی و فضیلت‌گروی ترجیح دارد. به عبارت دیگر، این دو نظریه به تنهایی و بدون وظیفه‌گروی نمی‌توانند نظریه منسجمی در حوزه اخلاق هنجاری باشند. هدف از این ارزیابی‌ها، انکار کامل غایت‌گروی و فضیلت‌گروی نیست، بلکه می‌خواهد نشان دهد که این دو نظریه مشروط به پذیرش نوعی وظیفه‌گرایی می‌تواند تبیین‌کننده بایدهای اخلاقی باشد.

۱-۱. ارزیابی غایت‌گروری

«غایت‌گروری» با توجه به اینکه به انتها، مطلوب، پیامد و نتیجه اشاره دارد، و این امور مصادیق پرشماری دارد، زیرمجموعه متنوعی از دیدگاه‌ها را در بر می‌گیرد. از نظریه‌های لذت‌گرایانه اپیکور که مطلوب را لذت می‌داند، تا نظریه‌های فضیلت‌گرایانه ارسطو و افلاطون که ادایمونی^۱ یا سعادت را مطلوب می‌شمارند، و نیز نظریه‌هایی که در رنسانس از سوی هابز با عنوان خود‌گروری مطرح شده است که غایت را «نفع شخصی» قلمداد کرده‌اند، همگی در این گستره جای می‌گیرند. افزون‌بر این، نظریه‌های دیگر گرایانه و فایده‌گرایانه نیز از جمله دیدگاه‌های معاصرند که بیشتر از حوزه ملکات به حوزه رفتار سوق پیدا کرده‌اند.

شایان ذکر است که در ادبیات فیلسوفان اخلاق - در بسیاری از موارد - از «غایت» با عنوان «خیر غیر اخلاقی» نام برده شده است که نوع رابطه آن با خیر اخلاقی، سازنده قسمی از نظریه‌های هنجاری است. بر این اساس، غایت‌گرایان نیز به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند؛ تقسیمی که بر پایه تعریف آن‌ها از «غایت»، تفاوت در دریافت‌کنندگان غایت، و تفاوت در ابزار و دستیابی به غایت، صورت می‌گیرد. خود‌گروری^۲، دیگر‌گروری^۳ و فایده‌گروری^۴ از جمله این نظریه‌ها هستند که بر اساس اینکه باید به دنبال غلبه خیر و خوشی بر شر و رنج برای چه فرد یا افرادی باشند، متمایزند. خود‌گرویی به دنبال غلبه منافع شخصی، دیگر‌گروری به دنبال خیر و شر دیگران، و فایده‌گروری نیز به دنبال خیر همگانی است. در ادبیات اخلاق هنجاری، «غایت» اغلب به منزله «خیر غیر اخلاقی» تلقی می‌شود و نسبت آن با خیر اخلاقی، مبنای شکل‌گیری نظریه‌های غایت‌گرایانه را فراهم می‌آورد. بر این اساس، غایت‌گرایی رویکردی است که در آن، نخست، خیرهای موجود در وضعیت‌ها شناسایی می‌شوند و سپس، درستی یا نادرستی افعال بر حسب میزان تحقق آن خیرها تعیین می‌گردند؛ بدین معنا که عمل اخلاقی،

1. eudaimonia
2. Egoism
3. Altruism
4. Utilitarianism





عملی است که به غایتی مطلوب بینجامد. ملاک اساسی ارزش اخلاقی، نه ارجاع به ارزش اخلاقی دیگر - که به دور می‌انجامد -، بلکه ارزشی غیر اخلاقی است که فعل یا قاعده‌ای پدید می‌آورد؛ از این رو عملی صواب یا الزام‌آور تلقی می‌شود که خود یا قاعده‌اش دست کم به اندازه بدیل‌های ممکن دیگر، غلبه خیر بر شر را تحقق بخشد. غایت‌گرایان، بسته به تعریفشان از غایت، دامنه مشمولان آن و شیوه‌های دستیابی به آن، به دیدگاه‌هایی چون خود‌گروی، دیگر‌گروی و فایده‌گروی تقسیم می‌شوند که تفاوتشان در این است که بیشینه‌سازی خیر و خوشی را برای چه کسی یا چه کسانی مطلوب می‌دانند (نک: هورکا، ۱۳۹۲، صص ۲۴۲-۲۴۷؛ فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۴۵). در نظریه‌های غایت‌گرایانه، «غایت» نقشی اساسی در اخلاقی‌شدن یک فعل یا یک ملکه ایفا می‌کند. این رویکرد با وظیفه‌گروی که اخلاقی‌شدن را منحصر به غایت یک فعل نمی‌داند، متفاوت است. نظریه‌های غایت‌گرایانه با وجود تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، همگی در چارچوب این ایده جای می‌گیرند که هر فعل انسانی در نهایت، غایتی را دنبال می‌کند و پرسش اصلی در همه آن‌ها این است که غایت نهایی چیست؟ آیا غایت نهایی، حب ذات است و افعال انسان باید برای کسب لذت انجام شوند؟ یا غایت، تقرب به خدا، سعادت و جاودانگی است؟ یا آنکه غایت را باید در نوع دوستی، خیرسانی همگانی یا اهداف دیگری است جست‌وجو کرد؟

نظریه‌های غایت‌گرا به فراخور اینکه مصداق یا معیارشان برای غایت چیست، با اشکالاتی مواجه هستند؛ اما به‌طور کلی چالش اساسی و پرسش اصلی در این نظریه‌ها این است که ملاک تعیین غایت خاص (مانند لذت، قدرت، صیانت ذات، کمال، تقرب به خدا، یا حداکثر لذت برای جامعه) چیست؟ به چه دلیلی باید این غایت را بپذیریم و تمام افعال را در راستای آن تعریف کنیم؟ برای مثال چرا باید به دنبال کمال برویم، یا چرا باید به دنبال قدرت یا لذت برویم و آن‌ها را به مثابه غایت نهایی بپذیریم؟ اساساً چرا این غایت‌ها اصلی و نهایی هستند و همه افعال باید در راستای آن‌ها باشد؟

اگر پاسخ داده شود که فطرت انسان به‌سوی این غایات گرایش دارد؛ یعنی فطرت گرایشی، نه فطرت معرفتی چنین حکمی می‌کند. در این صورت پرسش بعدی این

است: اعتبار این گرایش از کجا ناشی می‌شود؟ آیا هر گرایشی ذاتاً معتبر یا درست است؟ آیا صرف وجود یک گرایش (مثلاً گرایش به قدرت و لذت) دلیل اخلاقی کافی برای توجیه آن است؟

گرایش، فی‌حدّ ذاته اعتباری ندارد، بلکه باید اعتباربخشی در میان باشد که اعتبار گرایش را ثابت کند. پرسش این است که از نظر اخلاقی چرا باید به دنبال این گرایش رفت؟ جوابی در اینجا وجود ندارد.

اما اگر در پاسخ به این پرسش و اشکال بگویید «عقل درک می‌کند که باید به‌سوی امور و مصادیقی مانند کمال/تقرب به خدا/لذت برویم»، این پاسخ همان وظیفه‌گروی است و به وظیفه‌گروی اعتراف کرده‌اید. در اینجا، به متعلق درک عقل یا همان مصادیق کاری نداریم. آنچه اهمیت دارد این است که «عقل» تعیین می‌کند که باید به دنبال هدفی خاص بود. بدین‌سان، از غایت‌گروی خارج شده و وظیفه‌گروی را پذیرفته‌اید؛ زیرا وظیفه‌گرا می‌گوید: «عقل، «باید» را درک می‌کند»، بدون اینکه لزوماً به غایت فعل مرتبط باشد. در اینجا به لحاظ ذات غایت، عقل درک می‌کند که این فعل، خوب یا بد است؛ اما غایت‌گرا معیار اخلاقی بودن را تنها در «نتایج غایی» می‌داند، نه «درک عقلانی وظیفه». به عبارت دیگر، اگر غایت‌گرا برای توجیه غایت مورد نظر خود به «عقل» یا «فطرت عقلی» استناد کند، عملاً از چارچوب غایت‌گروی خارج شده و به وظیفه‌گروی پیوسته است؛ زیرا معیار اخلاقی بودن، دیگر «نتایج» نیست، بلکه «درک عقلانی از بایدها» است. بنابراین نظریه غایت‌گروی قابل توجیه عقلی نیست و قابلیت دفاع ندارد.

به عبارت دیگر، نظریه‌های غایت‌گرا با تعریف «ارزش اخلاقی» براساس دستیابی به «غایت خاص» (مانند لذت، قدرت، کمال، تقرب به خدا، یا حداکثر سود برای جامعه)، با چالش‌هایی مواجه هستند که از جمله آن‌ها «چالش تعیین غایت نهایی» است. معیار عینی و غیرشخصی برای ترجیح یک غایت بر دیگری (مثلاً «کمال‌گروی» بر «لذت‌گروی») وجود ندارد؛ برای نمونه چرا «کمال انسانی» بر «لذت‌گروی» و «صیانت ذات» اولویت دارد؟ آیا این ترجیح، تنها بازتاب ترجیحات ذهنی یا شخصی یا فرهنگی یا «گرایش‌های فطری» است؟ هیچ‌یک از این‌ها نمی‌تواند اعتبار اخلاقی ایجاد کند.





همان‌طور که جورج ادوارد مور در کتاب مبانی اخلاقی استدلال می‌کند، «خوبی» یک کیفیت غیر قابل تقلیل به امور طبیعی (مثل لذت) است (مور، ۱۳۸۸). بنابراین حتی اگر فرض کنیم فطرت انسان به‌سوی غایتی، تمایل یا گرایش دارد، این نمی‌تواند مبنای «ارزش‌گذاری یا الزام تجویزی» باشد. از سوی دیگر، اگر غایت‌گرا برای توجیه غایت مورد نظر خود، به «عقل» و فهم عقل از باید استناد کند و مثلاً بگوید: عقل درک می‌کند که باید به کمال رسید، در این صورت، عملاً از چارچوب غایت‌گروی به‌سوی وظیفه‌گروی حرکت کرده‌ایم؛ زیرا در این صورت، معیار، غایت یا نتایج نیست، بلکه شناخت و درک عقلانی از تکلیف، معیار است. این تقابل، افزون‌بر فلسفه غرب، در مباحث فلسفه اخلاق اسلامی، به‌ویژه در جدال اشاعره و عدلیه، نیز بازتاب یافته است. در فلسفه اخلاق اسلامی، به‌ویژه نزد متکلمان عدلیه، «حُسن و قبح عقلی» مبتنی بر درک ذاتی عقل از نیکی و بدی افعال است، نه نتایج آن‌ها.

درباره معیار عقلانی برای ترجیح‌گذاری، توجه به این نکته ضروری است که به‌دنبال این نظر نیستیم که عقل هیچ‌گونه ظرفیت تحلیلی برای مقایسه مطلوبیت‌ها ندارد. بی‌تردید عقل می‌تواند پیامدها را بسنجد، لذت را با رنج مقایسه کند، یا آثار کمال را نسبت به نقصان بسنجد. آنچه مدعای اصلی ماست، آن است که تحلیل عقل از مطلوبیت‌ها برای «الزام اخلاقی» کفایت نمی‌کند؛ یعنی عقل می‌تواند بفهمد «الف پیامد بهتری از ب دارد»، اما اینکه «باید الف را بر ب ترجیح داد»، یک گام هنجاری اضافه می‌طلبد. به عبارت دیگر، این‌گونه نیست که عقل مطلقاً توان ترجیح‌گذاری را ندارد، بلکه عقل در مقام تحلیل می‌تواند میان غایات مقایسه و تمایز برقرار کند؛ اما گذار از این مقایسه به الزام اخلاقی، نیازمند اصل هنجاری فراتر از توصیف است. این همان «اصل پیونددهنده خیر به باید» است که بدان در دیدگاه مختار توجه داریم.

۲-۱. ارزیابی فضیلت‌گروی

فضیلت‌گروی یکی از پرسابقه‌ترین نظریه‌های اخلاقی است. محوری‌ترین تمایز فضیلت‌گروی، تقدم درون انسان بر رفتارهای بیرونی، یا تقدم منش بر کنش آدمی

است. در تحلیل آن‌ها، کنش و افعال بیرونی، تابع منش و درونیات انسان است. در فضیلت‌گروی، احکام اخلاقی با توجه به ویژگی‌های منش، انگیزه‌ها و شخصیت‌ها داده می‌شود. فضیلت‌گرایی در طول تاریخ تقریرهای مختلفی داشته است؛ در گذشته، دیدگاه‌های ارسطو از آن نمایندگی می‌کرده و امروزه نیز در قالب «اخلاق فضیلت» از سوی فیلسوفانی مانند هرست‌هاوس، اسلوت و مک‌ایتنایر ارائه شده است.

در اخلاق فضیلت، سه عنصر اساسی اهمیت دارد: عامل فضیلت‌مند یا همان الگو و اسوه، عمل فضیلت‌مندانه و خود فضیلت. اخلاق فضیلت براساس قواعد زیر می‌تواند اخلاقی‌بودن عمل را روشن کند: الف) آن عملی صواب است که یک فاعل فضیلت‌مند در شرایط خاص، مبادرت به انجام آن می‌کند. ب) عامل فضیلت‌مند کسی است که فضیلت‌مندانه عمل می‌کند؛ یعنی صاحب فضیلت‌هایی است و آن‌ها را اِعمال می‌کند. ج) فضیلت، صفت منشی است که انسان برای رسیدن به سعادت، خودشکوفایی و زندگی خوب به آن نیازمند است (هرست‌هاوس، ۱۳۹۲، صص ۴۲-۵۱).

فضیلت‌گروی نیز چالش‌هایی مشابه غایت‌گروی دارد. اگر در فضیلت‌گروی نیز همان پرسش مطرح شود که ملاک خوبی حد وسط چیست؟ به چه دلیل انسان باید به این حد وسط برسد و مثلاً افراط نکند؟ ملاک خوبی حد وسط (مانند شجاعت) چیست؟ چرا باید به «حد وسط» به مثابه معیار فضیلت، پایبند باشیم؟ اگر پاسخ دهید «گرایش فطری به فضیلت وجود دارد»، باز پرسش می‌شود: اعتبار این گرایش از کجاست؟ آیا هر گرایشی ذاتاً معتبر است؟ اصولاً وجود گرایش، اعتبار و ارزش اخلاقی ایجاد نمی‌کند. اگر بگویید «عقل حکم می‌کند یا درک می‌کند که باید این فضیلت را تحصیل کنم»، این تعریف هم عملاً به وظیفه‌گروی منجر می‌شود، نه فضیلت‌گروی؛ یعنی عقل ضرورت اخلاقی تحصیل این ملکه را درک می‌کند. اگر فضیلت‌گرا برای توجیه فضیلت‌ها به «عقل» یا «ضرورت اخلاقی» استناد کند، دیدگاه او عملاً به وظیفه‌گروی تحویل می‌رود. بنابراین نظریه غایت‌گروی به تنهایی قابل دفاع عقلی نیست. فضیلت‌گروی نیز بدون اتکا به وظیفه‌گروی، قادر به توجیه اعتبار ارزش‌های اخلاقی نیست. توجه به این نکته لازم است که در اینجا، بر این مدعا نیستیم که صرف حضور عقل





در هر نظریه، ازجمله فضیلت گرایی، مساوی با وظیفه گرایی است. بی تردید عقل در فضیلت گرایی و نظریه‌های امروزی اخلاق فضیلت، مانند تشخیص حد وسط یا فهمیدن شرایط خاص موقعیتی، نقشی اساسی دارد. در فضیلت گرایی، عقل کارکرد معرفتی - تشخیصی دارد؛ یعنی در هر موقعیت خاص تشخیص می‌دهد که کدام رفتار با فضیلت سازگار است. این همان «فرونسیس» یا عقل عملی به معنای ارسطویی است. مقصود آن است که اگر عقل به مثابه منبع الزام مستقل به کار گرفته شود، نه صرفاً ابزار تشخیص، آنگاه به وظیفه گرایی نزدیک می‌شود؛ زیرا در وظیفه گرایی، عقل کارکرد هنجاری و الزام‌آور دارد و منبع صدور «باید» و «نباید» است.

البته فضیلت‌گروی با چالش‌هایی دیگر نیز روبه‌روست، ازجمله نسبت؛ زیرا فضیلت تا اندازه‌ای به فرد و موقعیت وابسته است و ازاین‌رو تفاوت می‌کند. در موقعیت‌های پیچیده یا تعارضات بین دو فضیلت یا اصل اخلاقی (مانند عدالت و احسان)، فضیلت‌گروی به قضاوت موقعیتی یا فضایل فرد فضیلت‌مند وابسته است؛ درحالی‌که نظریه‌هایی مانند وظیفه‌گروی با ارائه قواعد عام (مثل احترام به کرامت انسان) یا احکام عقلی راه‌حل روشن‌تری دارد. اگر بپذیریم فضیلت همان حد وسط است و عقل عملی معیار تعیین آن، آنگاه پرسش این است که آیا عقل عملی خود به تعریفی مستقل از فضیلت نیازمند است؟ این امر به دور باطل منجر می‌شود. استناد به عقل، فضیلت‌گروی را به‌سوی وظیفه‌گروی سوق می‌دهد؛ زیرا مثلاً اگر قائل باشیم که فضیلت‌مندی انسان شجاع به این دلیل باشد که عقل درک می‌کند که شجاعت خوب است، این عملاً نوعی وظیفه‌گروی عقلانی را در پی خواهد داشت. اگر فضیلت‌گرا بگوید «عقل حکم می‌کند که باید به دنبال فضیلت رفت»، معیار اخلاق نه «فضیلت»، بلکه «تکلیف عقلانی» است. این، همان جوهره وظیفه‌گروی است. اگر هم پاسخ این باشد که فضیلتی مانند شجاعت ذاتاً نیک است، باز هم ناگزیر به درک پیشینی عقل است.

۱-۳. جمع‌بندی

جمع‌بندی مدعای نخست نشان داد که وظیفه‌گروی در مقایسه با نظریه‌های رقیب،

چالش‌های کمتری دارد. در این بخش مقاله به دنبال ارائه یک نقد جامع از همه نظریه‌ها نبوده‌ایم، بلکه به دنبال تبیین آن بوده‌ایم که وظیفه گروی مبنای لازم برای اعتباربخشی به غایت گروی و فضیلت گروی است. نظریه غایت گروی و فضیلت گروی بدون اتکا به چارچوب وظیفه گروی، فاقد توانایی توجیه الزامات اخلاقی است و فقط با ارجاع یا پذیرش مبانی عقلانی وظیفه گروی می‌توان نظریه‌ای سازگار ارائه کرد. اگر یک غایت گرا (مانند یک فایده گرا) در پی توجیه عقلانی برای انتخاب «حداکثر لذت» به مثابه غایت نهایی باشد، ناگزیر است نوعی «باید» عقلانی را مطرح کند که در ماهیت خود، وظیفه گرایانه است. بدین سان، این وظیفه گروی است که به منزله نظریه مبنایی برای دیگر نظریه‌ها نمایان می‌شود.

۲. نظریه حسن و قبح عقلی به مثابه وظیفه گروی

نظریه حسن و قبح عقلی عدلیه تبیینی از وظیفه گروی به شمار می‌رود. چهار ساحت یا محور اصلی در تحلیل نظریه حسن و قبح عقلی و ارتباط آن با وظیفه گروی وجود دارد که به تبیین آن‌ها خواهیم پرداخت. این چهار محور حسن و قبح عقلی عبارت‌اند از: معناشناسی، وجودشناسی، معرفت‌شناسی و اعتبارشناسی. حسن و قبح عقلی ناظر به این حوزه‌ها، به‌ویژه معرفت‌شناسی است. تفکیک این حوزه‌ها سبب روشن شدن تمایزات و رفع ابهام و خلط می‌گردد.^۱

۱-۲. معناشناسی حسن و قبح

در معناشناسی باید معنای مختار از حسن و قبح و تمایز آن با معانی دیگر روشن

۱. مباحث مربوط به معناشناسی، وجودشناسی و معرفت‌شناسی حسن و قبح عقلی، از دیرباز در سنت کلامی و فلسفی اسلامی مورد بحث و مناقشه بوده است و دیدگاه‌های پرشماری در این زمینه وجود دارد. در این پژوهش، رویکرد مشخصی برگزیده شده است که در کتاب قاعده کلامی حسن و قبح عقلی، پس از بیان ارزیابی همه دیدگاه‌ها به دیدگاه مختار پرداخته شده است. به همین جهت، این انتخاب، نه از سر بی‌توجهی به دیگر دیدگاه‌ها، بلکه پس از ارزیابی دیدگاه‌ها در آن کتاب، در اینجا با هدف تمرکز بر تقریری سازگار با وظیفه گروی عقل‌بنیاد صورت گرفته است. بنابراین اگرچه ممکن است تقریرهای دیگری نیز وجود داشته باشد، این مقاله با التزام به یک چارچوب مشخص، در پی ارائه نظریه‌ای منسجم و دفاع‌پذیر است.





شود. معانی پرشماری برای حسن و قبح افعال مطرح شده است که مورد بحث نیست؛ معانی‌ای مثل صفت کمال و نقص، ملایم و منافر طبع، و موافقت با غرض و مخالفت با غرض. تعریف مشهور حسن و قبح که محل نزاع عدلیه و اشاعره است، عبارت است از: «استحقاق مدح و ذم»؛ یعنی «حَسَن» فعلی که فاعلش مستحق مدح و پاداش است و «قَبیح» فعلی که فاعلش مستحق ذم و کیفر است. این تعریف، تعریف حدی نیست، بلکه تعریف رسمی و تعریف به لوازم و آثار است. به نظر می‌رسد تعریف اصلی همان است که شهید صدر بیان کرده است: «ضرورت اخلاقی». تعریف «سزاوار فعل یا ترک بودن عمل» از جهتی بهتر از ضرورت اخلاقی است؛ زیرا از ضرورت، وجوب فهمیده می‌شود؛ درحالی که سزاوار بودن شامل هر دو مفهوم وجوب و استحباب می‌شود. البته ضرورت را هم می‌توان اعم از وجوب و استحباب دانست. به هر حال، عقل براساس نظریه حسن و قبح عقلی، ضرورت اخلاقی و سزاوار بودن یا نبودن ارزشی افعال را درک می‌کند.

ضرورت اخلاقی در برابر ضرورت تکوینی است که به تحقق ضروری فعلی براساس علت تامه مربوط می‌شود. در ضرورت اخلاقی، انسان دارای قدرت، اختیار و اراده است؛ اما عقل او درک می‌کند که اخلاقاً باید عمل خاصی را انجام دهد؛ هرچند تکویناً اختیار دارد که آن عمل را ترک کند. این درک عقل، مستقل از اموری مانند امر و نهی شارع، یا ملائمت و منافرت با طبع و غرض است. پس از این ادراک و سپس عمل براساس آن، استحقاق فاعل برای مدح و ذم مطرح می‌شود (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۷، صص ۱۶۴-۱۶۶).

ضرورت اخلاقی یک فعل به معنای «باید» یا «نباید» است که عقل آن را درک می‌کند. این تعریف، حسن و قبح را به وظیفه^۱ گره می‌زند؛ زیرا «باید» و «نباید» در ماهیت خود، وظیفه‌گرایانه هستند. به عبارت دیگر، با پذیرش این معنا از حسن و قبح، می‌توان گفت که «باید» و «وظیفه اخلاقی» شکل می‌گیرد. بنابراین دیدگاه مختار در تعریف معنای حسن و قبح به ضرورت اخلاقی و ارزشی، با نظریه اخلاقی وظیفه‌گرایانه هماهنگ است.

1. Duty

۲-۲. وجودشناسی حسن و قبح

در بحث وجودشناسی،^۱ نخست باید روشن شود که آیا معنای گفته شده درباره حسن و قبح، واقعی است یا خیر. به عبارت دیگر، آیا حسن و قبح، قطع نظر از ادراک فاعل شناسا، در واقعیت خارجی تحقق می یابد و اگر چنین است، نحوه تحقق آن چگونه است؟ این بحث در علم کلام با عنوان «ذاتی بودن حسن و قبح» یا «حسن و قبح ذاتی» مطرح است و در فلسفه اخلاق با بحث واقع گروی و ناواقع گروی ارتباط دارد.

دیدگاه مختار عدلیه در برابر اشاعره این است که حسن و قبح، امری واقعی است. این دیدگاه با رد دیدگاه های اشاعره و فلاسفه مسلمان، بر این مطلب تأکید دارد که حسن و قبح افعال، و رای میل و غرض، امر و نهی شارع و اعتبار انسان است. «واقعی بودن» در اینجا بدین معناست که خصوصیتی وجود دارد که عقل عملی آن را به مثابه یک ضرورت اخلاقی و سزاواری انجام یا ترک فعل، درک می کند. در این منظر، انسان همان گونه که حقایق تکوینی را درک می کند، حقایق اخلاقی و ارزشی افعال را درک می کند و آن ها فقط اموری نیستند که به میل و غرض و مصلحت وابسته باشند (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۷، صص ۱۶۶-۱۶۹). در واقع، عقل حسن و قبح واقعی افعال را بدون نیاز به استدلال غایت محور درک می کند؛ برای نمونه، عقل نسبت میان عدالت با حسن، و نسبت ظلم با قبیح را به مثابه امری واقعی درک می کند، و عدل را حسن، و ظلم را قبیح می یابد. به عبارت دیگر، عدالت ذاتاً حسن است، حتی اگر گاه نتایج نامطلوبی برای فرد داشته باشد و ظلم ذاتاً قبیح است، حتی اگر به سود فرد باشد.

۲-۳. معرفت شناسی حسن و قبح

محور سوم بحث، معرفت شناسی^۲ حسن و قبح است. در معرفت شناسی در پی آن هستیم که آیا عقل انسان، توان درک حسن و قبح ذاتی و واقعی افعال را دارد؟ بنابر دیدگاه عدلیه، عقل انسان می تواند ضرورت اخلاقی افعال و همچنین سزاواری فعل یا

1. Ontology

2. Epistemology





ترک آن را که امری واقعی است، درک می‌کند. تعبیر «حسن و قبح عقلی» ناظر به همین محور است؛ یعنی عقل می‌تواند ضرورت ارزشی را از عمل، ادراک یا انتزاع کند؛ برای نمونه، از «عدالت»، «حسن» و «باید» را درک می‌کند و از «ظلم» نیز «قبح» و «نباید» را انتزاع می‌کند. عقل به صورت مستقل و پیشینی می‌تواند حسن و قبح افعال را تشخیص دهد. عقل درک می‌کند که حق کسی ضایع شده است و باید جبران گردد، قطع نظر از اینکه نتایجش چه بوده یا امرالهی بدان تعلق گرفته است. عقل بدون نیاز به وحی یا تجربه، درک می‌کند که «عدالت خوب است» یا «ظلم بد است».

عقل عملی در فرایند ادراک، نه تنها خوبی و بدی افعال، بلکه نسبت آن‌ها با باید و نباید را نیز درمی‌یابد. به تعبیر دیگر، در ادراکات عقل عملی، عنصر هنجاری و الزام‌آور به صورت درونی و هم‌زمان با ارزش ادراک می‌شود. یا عنصر الزام در خود ادراک عقل عملی حضور دارد، یا دست کم نیازمند اصل واسطه‌ای است که از سوی عقل پذیرفته می‌شود.

نکته مهم درباره معرفت‌شناسی حسن و قبح این است که نخست، درک عقل، درک بدیهی و یقینی است؛ زیرا اگر این درک، ظنی و حدسی بود اعتباری نداشت. دوم، درک عقل منحصر در خوبی عدل و بدی ظلم نیست، بلکه عقل موارد پرشماری را به صورت بدیهی درک می‌کند، مانند خوبی احسان و راستگویی و نیز بدی فعل عبث و دروغ‌گویی. سوم، عقل مواردی را نیز که افعال به مثابه مقدمه فعل حسن یا قبیح شمرده می‌شود، از باب ضرورت بالقیاس، حسن یا قبیح می‌شمرد (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۷، صص ۱۶۹-۱۷۲). اینجاست که میان وظیفه گروهی و غایت گروهی پیوند ایجاد می‌شود.

۲-۴. تبیین ادله و اعتبار حسن و قبح عقلی

مسئله اصلی در این محور آن است که اعتبار «حسن و قبح» یا «باید و نباید» از کجاست؟ دلایل عقلی و نقلی پرشماری وجود دارد که در اینجا به ادله عقلی بسنده می‌کنیم. ادله عقلی را در دو محور «بدهت حسن و قبح» و «لوازم باطل انکار حسن و قبح عقلی» می‌توان بحث کرد.



در محور نخست، عقل با مراجعه به خود می‌یابد که حسن و قبح فعل را می‌فهمد. در واقع، افعال دارای خصوصیتی هستند که عقل آن‌ها را به صورت سزاواری یا ضرورت اخلاقی درک می‌کند. این ادراک از آن رو بدیهی است که اول اینکه، همه انسان‌ها آن را درون خود می‌یابند؛ و دوم اینکه، انسان‌ها وقتی می‌بینند کسی خلاف این درک بدیهی عمل می‌کند، او را مذمت می‌کنند؛ از این رو انسان‌ها کسی را که حقوق دیگران را پایمال می‌کند، مذمت می‌کنند. این مذمت، بدون توجه به سود و زیان فعل یا اعتبارات یا اوامر شارع انجام می‌شود. جامعه غیردینی نیز به قبح و مذمت ظلم و دزدی و قتل حکم می‌دهند و برای آن‌ها مجازات در نظر می‌گیرند. مذمت عمومی دلیل مستقل بر قبح ذاتی نیست، بلکه شاهد تأییدی بر یک ادراک عقلانی پیشینی است؛ یعنی چون عقل عملی درک می‌کند که ظلم قبیح است، این درک در رفتار و داوری‌های عمومی بشر نیز بازتاب می‌یابد. بنابراین مذمت عرفی نشانگر قبح ذاتی است، نه مبنای اثبات آن. بنابراین در اینجا، اعتبار حسن و قبح، نه از نتایج افعال و نه از دستور الهی، بلکه از خود فعل، و درک عقل از فعل نشئت می‌گیرد. این ادراک ضرورت ارزشی از فعل، مبنای وظیفه‌گروی عقل محور است.

باید توجه شود که مقصود ما از «بدهت عقل عملی» بدهتی از سنخ بدهت‌های منطقی یا ریاضی نیست، بلکه نوعی بدهت وجدانی - تجربی درونی است که در قالب عناوینی مانند «فطرت اخلاقی» یا «ادراکات اولیه عقل عملی» از آن سخن به میان می‌آید؛ برای نمونه، داوری‌هایی همچون «ظلم قبیح است» یا «وفای به عهد نیکوست» در بیشتر فرهنگ‌ها و نزد افراد عادی، بی‌نیاز از استدلال پیچیده، پذیرفته می‌شوند. تنوع فرهنگی و تاریخی به معنای انکار ادراکات بدیهی نیست، بلکه نشان‌دهنده چالش در تطبیق اصول بدیهی بر مصادیق است؛ برای مثال، همه فرهنگ‌ها اصل «ظلم بد است» را می‌پذیرند؛ اما در تعریف اینکه چه چیزی مصداق ظلم است، اختلاف دارند.

محور دوم ادله این است که انکار حسن و قبح عقلی، لوازم باطلی دارد که این لوازم در سه حوزه عقاید، احکام عملی و اخلاق قابلیت پیگیری دارد. اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، اخلاق و دین اثبات‌پذیر نیست؛ زیرا در نهایت، با عقل نظری درک می‌کنیم



که خداوند هست، وجود دارد و حق است؛ اما چرا باید ایمان آورد و حق را پذیرفت؟ زیرا عقل نظری فقط واقعی بودن خدا را درک می‌کند، و ضرورت پذیرش حق را درک نمی‌کند. عقل عملی است که ضرورت پذیرش حق را به مثابه وظیفه درک می‌کند. اگر عقل نفهمد که پذیرش حق واجب است، خداوند نمی‌تواند کفار را در آخرت عذاب دهد. ادراک ضرورت اخلاقی از سوی عقل است که حجت را تمام می‌کند (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۷، صص ۱۷۳-۱۷۹).

جمع‌بندی ادعای دوم این است که براساس حسن و قبح ذاتی، وظیفه‌ها تعیین می‌شود. افعال انسان با قطع نظر از آثار و نتایج یا فضایل است که متصف به حسن و قبح می‌شود. این حسن و قبح، شرعی نیست؛ زیرا ادراک عقل، و حسن و قبح عقلی به حجت و اعتبار دیگری نیاز ندارد و درک عقل ذاتاً حجت است و حجیتش به اعتبار نقل و شرع نیست.

۳. صورت‌بندی نظریه

در اینجا چند نکته دیگر را باید مد نظر قرار داد. اول، وظیفه‌گرایی مبتنی بر حسن و قبح عقلی با وظیفه‌گرویی مبتنی بر اراده و امر الهی متفاوت است. همچنین قرائت کانتی از وظیفه‌گرویی هم مد نظر نیست؛ زیرا به‌رغم ظرفیت‌ها و مزیت‌های درخور توجه نظریه کانت، ازجمله مد نظر قراردادن حسن فاعلی در کنار حسن فعلی، اما رویکرد مطلق‌گرایانه و نخبه‌گرایانه، تأکید بیش از حد بر اراده خیر و نقش عقل در مقابل تضعیف احساسات و عواطف و مناسبات انسانی و دیگر لوازم چالش‌برانگیز، آماج اشکالات و نقدها بوده است و برخی پیش‌فرض‌ها و دعاوی او، ازجمله ادعای ناکامی و ناموجه بودن ابتدای اخلاق بر دین - دست‌کم از منظر هواداران اخلاق دینی - ناپذیرفتنی و از مهم‌ترین نقاط ضعف رویکرد و نظریه او به شمار آمده است (خوانساری، ۱۴۰۱، صص ۸۳-۹۲).

اگر وظیفه‌گرویی براساس حسن و قبح عقلی، و بنابر تقریری که گفته شد، پذیرفته شود، فضیلت‌گرویی و غایت‌گرویی و ارتباط دین و اخلاق نیز توجیه‌پذیر است.



توجیه و تبیین غایت‌گروی براساس وظیفه‌گروی مبتنی بر حسن و قبح عقلی بدین صورت است که وظایف را عقل می‌فهمد و پس از آن، احکامی که به‌نحو ضرورت بالقیاس نسبت به وظیفه‌ای که عقل آن را درک کرده، مقدمه قرار می‌گیرد و همه آن‌ها واجب می‌شوند. اگر وظیفه‌ای را عقل نفهمد و غایت یا غایت‌نهایی به یک وظیفه ختم نشود، اول اینکه، تسلسل پیش می‌آید و دوم اینکه، هیچ فعل و غایتی دارای اعتبار نخواهد بود. در واقع، غایات افعال در صورتی وجوب تبعیت دارد که به یک وظیفه عقلی بینجامد و عقل، ضرورت ارزشی آن را به‌نحو بدیهی ادراک کند. بنابراین غایت به‌طور کلی نفی نمی‌شود؛ اما در نهایت، به یک وظیفه یا ادراک عقل از ضرورت اخلاقی منجر می‌شود. در واقع، آنچه اهمیت دارد، این است که ما مأمور به وظایف هستیم و نه نتایج. البته اگر نتایج به وظایف برگردد، باید مد نظر قرار گیرد؛ برای نمونه، حفظ کشور، وظیفه است و اگر نتیجه کارها این باشد که به آسیب منجر شود، آن کارها قبیح و غیرجایز خواهد بود. در اینجا، برخلاف دیدگاه وظیفه‌گرایانه کانت که غایات را مد نظر نداشت، اگر کاری را به‌دلیل غایتی انجام دهیم که آن غایت یک وظیفه عقلی باشد، یا غایت آن غایت یک وظیفه باشد، در این صورت، آن فعل اخلاقی خواهد بود؛ هرچند به‌دلیل غایتی انجام شده است. بنابراین غایت‌گروی می‌تواند به‌مثابه «تفسیری از وظیفه» توجیه شود؛ برای مثال، اگر عقل حکم کند «رسیدن به کمال» یک وظیفه است، آنگاه غایت‌گروی در چارچوب وظیفه‌گروی معنا می‌یابد؛ یعنی افعالی که با هدف رسیدن به کمال انجام می‌شود، اخلاقی خواهد بود.

تفسیری که از وظیفه‌گروی مختار ارائه شد با فضیلت‌گروی نیز قابل جمع است. این دیدگاه منکر توجه به فضایل نیست، بلکه معتقد است فضایل و ملکات نتیجه عمل مکرر به وظایف است. اما نکته اساسی این است که مبنای فضیلت‌گروی چیست؟ در دیدگاه مختار، بر این باور هستیم که فضیلت‌گروی مبنا می‌خواهد و مبنای آن در وظیفه‌گروی است.

مبنا و اساس بودن وظیفه برای فضیلت به دو صورت قابل تصور است: صورت اول این است که گفته شود، اگر انسان وظایف عقلی‌اش را انجام دهد، به فضایل می‌رسد.



ارسطو نیز قائل بود که فضیلت امری موهبتی از جانب خداوند نیست، بلکه از طریق فعل به دست می‌آید؛ یعنی باید رفتارهایی را انجام داد و تکرار و تمرین کرد تا عادت ایجاد شود و ملکه حاصل گردد. پس ملکه به صورت اتفاقی حاصل نمی‌شود، بلکه با فعل حاصل می‌شود. صورت دوم این است که گفته شود فضیلت‌ها، مانند شجاعت یا عدالت، زمانی معتبرند که عقل آن‌ها را به مثابه ملکات نفسانی ضروری برای انجام وظایف اخلاقی تأیید کند؛ برای مثال، تحصیل فضیلت «شجاعت»، نه به دلیل خود فضیلت، بلکه به این دلیل که انجام وظیفه اخلاقی، مانند دفاع از مظلوم را ممکن می‌کند. در اینجا هم فضیلت گروهی می‌تواند به مثابه «تلاش برای تحقق ملکات نفسانی مورد تأیید عقل» تفسیر شود.

بدین سان، در صورت اول، نیاز فضیلت گروهی به وظیفه گروهی، حکم عقل نسبت به افعال و اعمال است؛ اما در صورت دوم، حکم عقل به فضایل است. در هر دو صورت، نیاز به وظیفه گروهی مبتنی بر حسن و قبح وجود دارد.

در این نظریه، ارتباط دین و اخلاق به اجمال چنین است: نخست، خداوند عقل و قدرت درک حسن و قبح ذاتی افعال را به انسان‌ها بخشیده است؛ دوم، همان‌طور که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «يُشِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنُ الْعُقُولِ؛ پیامبران عقول انسان‌ها را اثاره کردند تا آنان توانستند دفائن عقول خود را بازیابی کنند» (نهج البلاغه، خطبه اول)؛ سوم، عقل به تنهایی فقط در پاره‌ای امور مستقلاً حسن و قبح ذاتی افعال را درک می‌کند و در موارد دیگر این شرع است که حسن و قبح ذاتی را بیان می‌کند؛ چهارم، با توجه به اینکه عقل حقانیت خدا و دین را اثبات می‌کند، همه فرامین شرع زیرمجموعه عقل قرار می‌گیرد؛ پنجم، این عقل است که ضرورت پیروی از دستورات شرع را درک می‌کند، یا به دلیل وجوب شکر منعم یا وجوب دفع ضرر محتمل یا وجوب عبادت رب و مالک.

۳-۱. صورت‌بندی نظریه وظیفه گروهی معتدل بر پایه حسن و قبح عقلی

با توجه به مباحث مطرح شده، نظریه پیشنهادی مختار، وظیفه گروهی معتدل است که بر حسن و قبح عقلی استوار است و غایت گروهی و فضیلت گروهی را در چارچوب خود

جای می‌دهد. این نظریه بر چند محور اساسی تأکید دارد: تأکید بر وظیفه‌گروی، ابتنای بر حسن و قبح عقلی، توجه به غایت‌گروی و فضیلت‌گروی در چارچوب نظریه وظیفه‌گروی معتدل.

این نظریه چند ویژگی اساسی دارد که به شرح زیر است:

- (۱) مبنای عقلانی: عقل به صورت مستقل و پیشینی، باید‌ها و نبایدها را درک می‌کند. این درک مبتنی بر ذات افعال است، نه نتایج یا فضیلت‌ها. بنابراین عقل در این نظریه تنها چارچوب وظیفه‌گرایی کانتی را ندارد، بلکه می‌تواند به معنای ادراک گر نسبت‌های هنجاری باشد و پیونددهنده میان «خیر» و «باید» باشد.
- (۲) ارتباط با دیدگاه کلامی عدلیه: این دیدگاه با نظریه حسن و قبح عقلی متکلمان امامیه، معتزله و ماتریدیه همسوست که عقل را منبع مستقل تشخیص ارزش‌های اخلاقی می‌دانند.

- (۳) نقد دیدگاه کانت: نظریه کانت که «انگیزه‌های غایت‌محور» را نفی می‌کند، افراطی است. در وظیفه‌گروی معتدل، توجه به نتایج و فضیلت‌ها مجاز است، مشروط بر اینکه در نهایت، به وظیفه عقلانی برگردند.

- (۴) غایت به مثابه وظیفه: اگر عقل حکم کند که «رسیدن به کمال» یا «تقرب به خدا» یک وظیفه است، آنگاه غایت‌گروی در ذیل وظیفه‌گروی معنا می‌یابد. توجه به این نکته ضروری است که در این نظریه در پی تحمیل پیش‌فرض‌های وظیفه‌گرایانه نیستیم، بلکه به دنبال نشان دادن یک «گام پیونددهنده» درون نظریه‌های غایت‌گرا هستیم که بر مبنای آن، گذار از «خیر» به «باید» صورت می‌گیرد. غایت‌گرا برای تبدیل «ارزش/غایت» به «الزام» می‌تواند از این اصل هنجاری پیونددهنده بهره گیرد.

- (۵) نقد غایت‌گروی صرف: غایت‌گروی بدون اتکا به وظیفه‌گروی، به تسلسل می‌انجامد؛ زیرا تعیین «غایت نهایی» نیازمند توجیه عقلانی است که فقط در چارچوب وظیفه‌گروی ممکن است.





۶) فضیلت به مثابه نتیجهٔ وظیفه: تحصیل فضیلت‌ها زمانی معتبر است که عقل آن‌ها را به مثابه ملکات نفسانی ضروری برای انجام وظایف اخلاقی تأیید کند.

۷) نقد فضیلت‌گروی صرف: فضیلت‌گروی بدون اتکا به وظیفه‌گروی، قادر به توجیه اعتبار فضیلت‌ها نیست. اگر بگوییم «عقل حکم می‌کند باید فضیلت را تحصیل کنیم»، این همان وظیفه‌گروی است.

نتیجه‌گیری

وظیفه‌گروی معتدل باتکیه بر حسن و قبح عقلی، نظریه‌ای اخلاقی است که می‌تواند هم غایت‌گروی و هم فضیلت‌گروی را توجیه کند. این نظریه نه تنها با مبانی کلامی عدلیه سازگار است، بلکه با واقعیت عملی زندگی انسان که در آن، وظیفه، غایت و فضیلت در هم تنیده‌اند، هم‌خوانی دارد. این نوع وظیفه‌گروی می‌تواند میان نظریه‌های اخلاقی، با محوریت وظیفه‌گروی عقل‌محورانه معتدل، هماهنگی و یکپارچگی ایجاد کند. خداوند جهان را چنان آفریده است که انجام وظایف عقلانی به صورت طبیعی به تحقق فضیلت‌ها می‌انجامد. همچنین براساس وظایف عقلی و شرعی می‌توان به صورت ضرورت بالقیاس، افعال را در راستای غایات معقول تنظیم کرد. بنابراین باید از وظیفه‌گروی کانتی گذر کرد و به سوی وظیفه‌گروی معتدل رفت؛ در این مسیر می‌توان با غایت‌گروی و فضیلت‌گروی نیز همراه بود. این وظیفه‌گروی معتدل نه تنها با غایت‌گروی و فضیلت‌گروی قابل جمع است، بلکه آن‌ها را نیز توجیه و معتبر می‌کند. باید به غایت توجه بکنیم؛ ولی غایت‌ها باید در نهایت، به وظیفه‌ها بازگردند؛ اگر به وظیفه‌ها بازنگردند، غایت ارزشی ندارد. فضیلت‌ها نیز یا باید به طور مستقیم به وظیفه بازگردد یا باید از طریق مقدماتی که افعال هستند به وظیفه بازگردد. بدین سان، اگر وظیفه‌گروی، اصل قرار داده شود، نظریه‌های دیگر با آن قابلیت جمع دارند و معتبر نیز هستند.

دیدگاه مختار بر این است که به جای دیدگاه انحصاری باید به سوی نظریه‌ای تحلیلی و سازگار با دیگر نظریه‌ها رفت. در اینجا، علاوه بر تأکید بر نقش بنیادین وظیفهٔ عقلانی،

به نقاط قوت غایت گرایی و فضیلت گرایی توجه شده است. غایت گرایی در تحلیل مطلوبیت‌ها و پیامدها، ظرفیت بالایی دارد. فضیلت گرایی در تربیت شخصیت اخلاقی و اهمیت دادن به عامل اخلاقی، غنای فلسفی دارد. وظیفه گرایی عقل محور می‌تواند بُعد الزام را بهتر توضیح دهد.

در اینجا، وظیفه گروی کانت مورد پذیرش نیست؛ زیرا با غایت گروی قابلیت جمع ندارد. انجام وظایف به ایجاد فضیلت درونی منجر می‌شود، همانند نماز که یک وظیفه شرعی است و اقامه نماز سبب ایجاد معنویت و حالت ذکر در فرد می‌شود. به عبارت دیگر، نماز در اسلام یک وظیفه است؛ اما انجام آن به تدریج ملکه ذکر خدا را در انسان تقویت می‌کند. این امر نشان می‌دهد که وظیفه و فضیلت در یک چارچوب هماهنگ عمل می‌کنند. اگر انسان وظایف اخلاقی را انجام دهد و بر آن مداومت کند، به تدریج ملکات اخلاقی در او پدید می‌آید. این ملکه فضیلت است و ارزش اخلاقی هم دارد. اساساً خداوند متعال، جهان هستی را به گونه‌ای تنظیم کرده است که اگر انسان وظایف را با شرایط آن مانند نیت درست و توجه به خدا انجام دهد، فضایل اخلاقی و معنویت در او تحقق پیدا می‌کند. نظریه حسن و قبح عقلی با تأکید بر درک عقلانی از بایدها، پایه مستحکمی برای وظیفه گروی فراهم می‌کند. غایت گروی و فضیلت گروی فقط در صورتی معتبرند که در چارچوب این وظیفه گروی عقلانی تعریف شوند. این دیدگاه نوعی وظیفه گروی معتدل، عقلانی و جامع است که فضای منطقی برای تلفیق با دیگر نظریه‌ها را حفظ می‌کند.



فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه (صبحی صالح)

ابوالحسنی نیارکی، فرشته. (۱۴۰۰). نظریه اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی. قم: کتاب طه.
اترک، حسین. (۱۳۸۹). وظیفه گرایی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی. پژوهشنامه اخلاق، ۳(۹)، صص ۱۴۰-۱۷۴.

ارسطو. (۱۳۸۱). اخلاق نیکوماخوس (مترجم: صلاح الدین سلجوقی). تهران: دانشگاه تهران.
برنجکار، رضا؛ نصرتیان، مهدی. (۱۳۹۷). قاعده کلامی حسن و قبح عقلی. قم: دارالحديث.
خوانساری، محمدامین. (۱۴۰۱). ارزیابی نظریه و رویکرد وظیفه گرایانه کانت از منظر اخلاق اسلامی. اخلاق پژوهی، ۵(۱۵)، صص ۷۳-۹۴.

<https://doi.org/10.22034/ethics.2023.50180.1513>

دراز، عبدالله. (۱۳۸۹). آیین اخلاق در قرآن (مترجم: محمدرضا عطایی). مشهد: به نشر.
ریچاردسون، هنری اس. (۱۳۹۲). اخلاق وظیفه گرایانه. در: دانشنامه فلسفه اخلاق (ویراستاران: پل ادوارز؛ دونالد ام. بورچرت، مترجم: انشاءالله رحمتی)، صص ۲۹۱-۲۹۳. تهران: سوفیا.

صادقی، هادی؛ میرصانع، سیدمحمدباقر. (۱۴۰۳). اخلاق فضیلت در آینه عقل و دین. قم: انتشارات دارالحديث.

فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۹). فلسفه اخلاق (مترجم: هادی صادقی). قم: کتاب طه.
کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۰). درس های فلسفه اخلاق (مترجم: منوچهر صانعی دره بیدی). تهران: نقش و نگار.

کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۳). مابعدالطبیعه اخلاق: فلسفه فضیلت (اصول اولیه مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت). تهران: نقش و نگار.

کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۴). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار) (مترجمان: حمید عنایت و علی قیصری). تهران: خوارزمی.

کرسگارد، کریستین. (۱۳۷۹). سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت (مترجم: محسن جوادی). ارغنون، ۶(۱۶)، صص ۹۵-۱۲۰.

گایر، پل. (۱۳۹۲). امر مطلق. در: دانشنامه فلسفه اخلاق (پل ادواردز؛ دونالد ام. بورچرت، ویراستاران، مترجم: انشاءالله رحمتی)، صص ۲۹۹-۳۰۷. تهران: نشر سوفیا.

لاودن، روبرت بی. (۱۳۹۲). اخلاق فضیلت. در: دانشنامه فلسفه اخلاق (ویراستاران: پل ادواردز؛ دونالد ام. بورچرت، مترجم: انشاءالله رحمتی). تهران: سوفیا.

مور، جورج ادوارد. (۱۳۸۸). مبانی اخلاق (مترجم: غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی). تهران: سمت.

ویلیامز، برنارد. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق. قم: دفتر نشر معارف.

هرست هاوس، روزالین. (۱۳۹۲). اخلاق فضیلت هنجاری (مترجم: مرتضی احمدی). کتاب ماه فلسفه، ۷(۷۰)، صص ۴۳-۵۱.

هورکا، تامس. (۱۳۹۲). اخلاق غایت گرایانه. در: دانشنامه فلسفه اخلاق (ویراستاران: پل ادواردز؛ دونالد ام. بورچرت، مترجم: انشاءالله رحمتی). تهران: سوفیا.



Factors Causing Changes in Transcendent Values Within the Islamic Lifestyle in the Second Step of the Revolution Statement from the Perspective of Nahj al-Balagha



Ali Farsi-Medan¹

Seyyed Mohammad Mehdi Hosseinpour²

Seyyed Ali Bathaei³

1. Assistant Professor, Department of Comparative Law and Jurisprudence, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author).

a.farsi@urd.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Theological Denominations, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. mmh.hosseinpour@urd.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Religions and Sects, Faculty of Religions and Islamic Studies, International University of Islamic Sects, Tehran, Iran. a.bathaei@mazaheb.ac.ir

Article Info

EXTENDED ABSTRACT

Article Type: Research

Article history:

Received: 2025/06/19

Revised: 2025/11/12

Accepted: 2026/01/05

Online Publication: 2026/06/10

Keywords:

Imam Ali (as); Nahj al-Balagha; Statement of the Second Step of the Revolution; Lifestyle; Transcendent Values

1. Statement of the Problem: One of the key concepts that has entered the discourse of the Islamic society of Iran is the "Statement of the Second Step of the Revolution." The first step of the Islamic Revolution focused on the creation and consolidation of the Islamic government, while the second step aims at establishing and stabilizing the modern Islamic civilization. A fundamental objective of this second step is "civilization-building," within which adhering to the Islamic lifestyle is of paramount importance.

Cite this article

Medan, A., Hosseinpour, S. M. M. & Bathaei, S. A. (2026). Factors Causing Changes in Transcendent Values Within the Islamic Lifestyle in the Second Step of the Revolution Statement from the Perspective of Nahj al-Balagha. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 31(2), pp. 160-188.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2026.72101.2248>



Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

© The Author(s)

Although lifestyle encompasses various fields and subjects, the present study seeks to investigate the factors that alter values within the Islamic lifestyle, with a specific focus on its individual and social indicators. Within Islamic literature, Nahj al-Balagha extensively discusses transcendent values in the Islamic lifestyle and provides a thorough pathology of this domain. Accordingly, in the Statement of the Second Step of the Revolution, a proper lifestyle is considered the driving force behind the continuation of the revolution—or, in other words, it is "civilization-building." Therefore, the public's adherence to a religious lifestyle and the promotion of Islamic moral values as the core values of society constitute a main pillar for the continuation of the Islamic Revolution. In this context, lifestyle in relation to the youth is of double importance, as the youth serve as the main engines of the revolutionary movement. The dedicated efforts of Ayatollah Seyyed Ali Khamenei, both before and after the Islamic Revolution, in nurturing adolescent and youth generations based on the Holy Quran demonstrate that from the very early days of the revolution, he was envisioning its future and continuity. The Statement of the Second Step of the Revolution was issued with this precise orientation. Correlating this wise thought with Nahj al-Balagha guides everyone toward the significance of the Islamic lifestyle and highlights the critical role of the vulnerabilities that threaten religious values and the Islamic way of life.

2. Research Objectives:

- 2-1. To study Nahj al-Balagha and the value system of Imam Ali (as) to demonstrate that religion plays a major role in promoting the Islamic lifestyle.
- 2-2. To emphasize the critical fact that the weakening of religious teachings, such as the Quran and mandatory religious duties like "enjoining what is good and forbidding what is evil" (amr bi-l-ma'ruf wa-n-nahy 'ani-l-munkar), exerts a destructive impact on the Islamic lifestyle.
- 2-3. To outline the negative consequences of "consumerism and aristocratic tendencies" among both the public and officials, the "inclination toward moral vices" such as "prolonged worldly desires," "caprice and sensuality," and the detrimental effects of



عوامل
تغییر

"comfort-seeking and worldliness" on the Islamic lifestyle.

- 2-4. To highlight that in the transformation of the Islamic lifestyle, external factors such as the infiltration of the enemy must not be overlooked.
- 2-5. To examine how the Islamic Revolution, in its second step, pursues and reinforces three key concepts and goals: "state-building," "society-building," and "civilization-building."
- 2-6. To introduce and underscore the importance of religious and Islamic civilization-building within lifestyle, given that civilization is a composite of culture, ideology, industry, economy, science, technology, urban planning, lifestyle, and other elements.

3. Research Methodology: Utilizing a descriptive-analytical method drawing upon library sources—specifically Nahj al-Balagha—this research addresses the fundamental question: What are the factors that change transcendent values within the Islamic lifestyle from the perspective of Nahj al-Balagha? Focusing on the Statement of the Second Step of the Revolution, this study addresses one of its most practical and critical concepts, namely "lifestyle," which is deeply influential in establishing the modern Islamic civilization.

4. Research Results:

- 4-1. The Islamic lifestyle, as a core axis in the Statement of the Second Step of the Revolution, relies on a value system derived from the Holy Quran and Nahj al-Balagha.
 - 4-2. Building the modern Islamic civilization in the second step of the revolution necessitates the preservation and promotion of transcendent values within the lifestyle.
 - 4-3. The most significant factors threatening these values can be categorized into internal and external dimensions. Internal factors include the weakening of religious beliefs, the abandonment of enjoining good and forbidding evil, negligence toward the Holy Quran, the spread of luxury and aristocratic tendencies, the prevalence of moral vices, and comfort-seeking. On the other hand, the cultural infiltration of the enemy acts as an external factor that poses serious challenges to the Islamic value system.
-

Consequently, countering these factors requires a return to genuine Islamic values, the strengthening of religious foundations, the revival of the duty of enjoining good and forbidding evil, and maintaining vigilance against cultural onslaught.

- 4-4. Realizing the Islamic lifestyle as a key factor in the continuation of the Islamic Revolution and the creation of a modern Islamic civilization requires a serious commitment at the individual, social, and governmental levels. Imam Ali (as) paid comprehensive attention to all dimensions; alongside the "prescriptions" (dos), he thoroughly addressed the "prohibitions" (don'ts), which represent the vulnerabilities and pests that expose the Islamic lifestyle and its transcendent values to the danger of destruction and decay.
- 4-5. This paper attempted to address this specific dimension of lifestyle because if moral and religious values fade and perish within families and lifestyles, Quranic and Islamic values will no longer be practiced in society. Therefore, one must not neglect vulnerabilities and perils such as the weakening of religion, abandoning the Quran and the duty of enjoining good and forbidding evil, comfort-seeking, worldliness, luxury and aristocratic tendencies, moral vices, and enemy infiltration, all of which endanger the transcendent values of the Islamic lifestyle.
-





عوامل تغییر ارزش‌های متعالی در سبک زندگی اسلامی در بیانیه گام دوم انقلاب از منظر نهج البلاغه



سید علی بطحائی^۲

سید محمدمهدی حسین‌پور^۲

علی فارسی‌مدان^۱

۱. استادیار، گروه حقوق و فقه مقارن، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول).

alifarsimadan98@gmail.com

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

smm.hosseinpoor@urdu.ac.ir

۳. استادیار، گروه ادیان و مذاهب، دانشکده ادیان و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران.

a.bathaei@mazaheb.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	گام نخست انقلاب اسلامی، ایجاد و تثبیت حکومت اسلامی بود و گام دوم آن، ایجاد و تثبیت تمدن نوین اسلامی است. از اهداف مهم گام دوم، «تمدن‌سازی» است که در آن، توجه به سبک زندگی اسلامی از اهمیت بسیاری برخوردار است. این پژوهش در پی آن است با روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش اساسی پاسخ دهد که عوامل تغییر ارزش‌های متعالی در سبک زندگی اسلامی در بیانیه گام دوم انقلاب از منظر نهج البلاغه چیست. گرچه در سبک زندگی، مباحث و حوزه‌های مختلفی مطرح است، نویسندگان کوشیده‌اند با توجه به شاخصه‌های فردی و اجتماعی سبک زندگی، عوامل تغییر ارزش‌ها در سبک زندگی اسلامی را مورد واکاوی قرار دهند. در متون اسلامی، نهج البلاغه درباره ارزش‌های متعالی در سبک زندگی اسلامی بسیار سخن گفته است و در آن، به آسیب‌شناسی در حوزه «سبک زندگی اسلامی»
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹	
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵	
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۳/۲۰	
کلیدواژه‌ها:	
امام علی (ع)، نهج البلاغه،	
بیانیه گام دوم انقلاب،	
سبک زندگی،	
ارزش‌های متعالی	

استناد: فارسی‌مدان، علی؛ حسین‌پور، سید محمدمهدی؛ بطحائی، سید علی. (۱۴۰۵). عوامل تغییر ارزش‌های متعالی در سبک زندگی اسلامی در بیانیه گام دوم انقلاب از منظر نهج البلاغه. نقدونظر، ۲۳(۱)، صص ۱۶۰-۱۸۸.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2026.72101.2248>



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

پرداخته است. یافته‌ها و مطالعه نهج البلاغه و نظام ارزشی امام علی علیه السلام نشان می‌دهد، دین نقش بزرگی در ترویج سبک زندگی اسلامی دارد. اگر آموزه‌های دینی مانند قرآن و واجبات دین همانند امر به معروف و نهی از منکر تضعیف شود، اثر مخربی بر سبک زندگی اسلامی می‌گذارد. البته نباید از آثار منفی تجمل‌گرایی و اشرافی‌گری مردم و مسئولان، و گرایش به رذایل اخلاقی همچون آرزوهای طولانی، هواپرستی و شهوترانی، و آسیب راحت‌طلبی و دنیاطلبی غافل شد. در نوشتار پیش‌رو به برخی عوامل خارجی مانند نفوذ دشمن در تغییر سبک زندگی اسلامی نیز توجه شده است.





مقدمه

از واژگانی که وارد جامعه اسلامی ایران شد، «بیانیه گام دوم انقلاب» است. گفتنی است مهم‌ترین تفاوت گام نخست و گام دوم انقلاب در این است که مهم‌ترین هدف گام دوم، ایجاد و تثبیت تمدن نوین اسلامی است؛ درحالی که مهم‌ترین هدف گام نخست، ایجاد و تثبیت حکومت اسلامی بود. اهمیت گام دوم از آن جهت است که ایجاد یک تمدن اسلامی و اثرگذار، بسیار مهم‌تر، دشوارتر و پیچیده‌تر از تأسیس یک حکومت و نظام سیاسی است.

انقلاب اسلامی در گام دوم خود، سه کلیدواژه و هدف مهم و عمده «دولت‌سازی»، «جامعه‌پردازی» و «تمدن‌سازی» را دنبال و تقویت خواهد کرد. تمدن‌سازی اسلامی و دینی، تمدنی است که از فرهنگ، ایدئولوژی، صنعت، اقتصاد، علم، فناوری، شهرسازی، سبک زندگی و غیره ترکیب شده است.

در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، سبک زندگی صحیح، عامل تداوم انقلاب، و به تعبیر دیگر، «تمدن‌ساز» است؛ ازاین‌رو برخورداری مردم از سبک زندگی دینی و رواج ارزش‌های اخلاقی اسلام در جامعه به‌نحوی که ارزش‌های اصلی جامعه به شمار آید، از ارکان تداوم انقلاب اسلامی است (KHAMENELIR). در این میان، سبک زندگی در ارتباط با جوانان از اهمیتی دوچندان برخوردار است؛ زیرا «پیشران حرکت انقلاب، جوان‌ها هستند» (KHAMENELIR). همت گماشتن آیت‌الله خامنه‌ای قبل و حتی بعد از انقلاب اسلامی به تربیت نسل‌های نوجوان و جوان باتکیه بر قرآن کریم نشان می‌دهد ایشان از همان روزهای آغازین انقلاب اسلامی، به آینده انقلاب و تداوم آن می‌اندیشیدند (KHAMENELIR). براین اساس، بیانیه گام دوم انقلاب در این جهت صادر شد. تطبیق این تفکر حکیمانه با نهج‌البلاغه، همگان را به اهمیت سبک زندگی اسلامی، و توجه نقش آسیب‌هایی که سبک زندگی اسلامی و ارزش‌های دینی را با خطر مواجه می‌کند، رهنمون می‌سازد.

این پژوهش در پی آن است که با روش توصیفی - تحلیلی و مستفاد از منابع کتابخانه‌ای، به‌ویژه نهج‌البلاغه، به این پرسش اساسی پاسخ دهد که عوامل تغییر

ارزش‌های متعالی در سبک زندگی اسلامی از منظر نهج‌البلاغه چیست. این تحقیق با توجه به بیانیه گام دوم انقلاب بر آن است تا به یکی از مفاهیم مهم و کاربردی آن یعنی «سبک زندگی» بپردازد که در ایجاد تمدن اسلامی اثرگذار است.

درباره پیشینه این تحقیق، چه ابعاد مختلف نهج‌البلاغه و چه بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، تاکنون اندیشمندان علوم اسلامی به دلیل اهمیت بسیار زیاد آن‌ها، تلاش‌های فراوانی کرده‌اند. برخی پژوهشگران آثار فراوانی درباره «سبک زندگی» به دلیل گستردگی آن نگاشته‌اند، از جمله دلشاد تهرانی (۱۳۹۴)، محمدی سیرت و شجاعی (۱۴۰۳)، علی محمدی و همکاران (۱۴۰۳) و ... در مورد «گام دوم انقلاب» نیز مقالات و کتاب‌هایی نوشته شده است همچون راجی و خاتمی (۱۳۹۸)، ذوعلم (۱۴۰۰) «الف»، «ب» و «ج»، رضاعلیزاده و همکاران (۱۴۰۳)، سبحانی‌فر و سلطانیان (۱۴۰۳) و ... اما مقاله حاضر، گام دوم انقلاب را با محتوای ارزشمند نهج‌البلاغه مطالعه و بررسی کرده است. این مقاله بیانگر آن است که اگر «سبک زندگی اسلامی» تحت تأثیر و هجمه عوامل داخلی و خارجی قرار گیرد، تمدن اسلامی نیز با آسیب‌هایی مواجه خواهد شد. بدین جهت، پژوهش حاضر در پی آن است با استفاده از بیانیه گام دوم انقلاب و نهج‌البلاغه به تبیین برخی عوامل تغییر ارزش‌ها بپردازد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. ارزش‌ها در نهج‌البلاغه

از واژه‌هایی که درباره اخلاق به کار می‌رود، واژه ارزش است؛ برای مثال، می‌گویند که در علم اخلاق از ارزش افعال و صفات انسانی بحث می‌شود و یا اخلاق مانند حقوق از علوم ارزشی است. البته مفهوم ارزش غیر از اخلاق، در موارد دیگری نیز به کار می‌رود؛ برای نمونه، گفته می‌شود که استقلال، یکی از ثمرات ارزشمند انقلاب اسلامی است و یا ارزش کالا و ... به نظر می‌رسد کلمه ارزش در این گونه موارد، به معنای «مطلوب» است، خواه مطلوبیت آن از این جهت باشد که خود آن شیء به‌طور مستقل مورد علاقه





و توجه است و خواه از آن جهت که می‌تواند وسیله و راهی برای رسیدن به هدف مطلوبی باشد.

ارزش در باب اخلاق یعنی ارزش اخلاقی نیز مخصوص چیزی است که از نظر اخلاق مطلوبیت دارد؛ یعنی یا هدف مطلوب، اخلاق است و یا واسطه و وسیله‌ای است که انسان را به آن هدف نزدیک می‌کند. در ارزش اخلاقی، افعال اختیاری انسان وجود دارد؛ یعنی انسان با اختیار خود اموری را که از نظر اسلام مطلوبیت دارد، انجام می‌دهد تا به اهداف مورد نظر در علم اخلاق دست یابد (مصباح، ۱۳۸۶، صص ۳۹-۴۳).

گفتنی است که در مفهوم «ارزش»، معانی‌ای چون «تعالی» و «خوبی» با مؤلفه‌هایی مانند «سودمندی» و نیز «گذار از توصیف به الزام» همراه است. با این حال، در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان ارزش‌ها را به سه دسته «ارزش‌های صرفاً ذهنی»، «ارزش‌های نسبی» و «ارزش‌های مطلق». تفکیک کرد (نک: رویژک، ۱۳۸۱، صص ۳۵۵-۳۶۳). منظور از ارزش در مقاله حاضر، «مطلوبیت» است؛ یعنی امام علی (ع) هر آنچه را در سبک زندگی اسلامی، مطلوب است، در نهج‌البلاغه بیان کرده است. براین اساس، برخی گزاره‌ها، رفتارها و افعال در مطلوبیت یا ارزش‌گذاری مؤثر است و برخی عوامل سبب می‌شود از میزان مطلوبیت و اثرگذاری کاسته شود. بدین جهت، ارزش در حوزه‌های مختلف در یک معنا با هم اشتراک دارند و آن، «مطلوبیت» است که یکی از ویژگی‌های عام تمام معانی ارزش به شمار می‌آید. چنان‌که برخی گفته‌اند، ارزش اخلاقی مطلوبیتی است که در اثر کارهایی که با انگیزه خواسته‌های فوق‌غرایز حیوانی انجام می‌گیرند، برای روح انسان حاصل شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، صص ۱۱۰-۱۱۱).

۲-۱. سبک زندگی

سبک زندگی «سیستم خاص از زندگی است که اختصاص به فرد، خانواده یا جامعه با هویت خاصی دارد، هندسه کلی رفتار بیرونی و جوارحی که افراد، خانواده‌ها و جوامع را از هم متمایز می‌کند و بیانگر هویت و معرف شخصیت فرد است» (شریفی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۸۸). در تعریف دیگری آمده است: «گزینش الگوهای رفتاری با قابلیت

استمرار و متأثر از اعتقادات و باورها یا احساسات و امیال است که متناسب با مقتضیات زمان و محیط، به‌طور آگاهانه یا نیمه‌آگاهانه در تمامی ابعاد زندگی تحقق می‌یابد» (شریفی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۰۲).

گستره و حوزه مفهوم سبک زندگی خالی از مناقشات بی‌پایان اصحاب علوم اجتماعی نبوده است. برخی تلاش کرده‌اند تا با قراردادن سبک زندگی ذیل مفهوم طبقه اجتماعی، پویایی و غنای بیشتری بدان (طبقه) بخشند؛ اما در مقابل، عده بیشتری سبک زندگی را مفهومی در عرض طبقه، و امری ورای تقسیمات طبقاتی قلمداد کرده‌اند. اینکه سبک زندگی فقط رفتار و نمودهای بیرونی فرد را شامل می‌شود یا ذهنیت و نگرش او را نیز در بر می‌گیرد، محل نزاع دیگری بوده است. اغلب قلمرو این مفهوم، آن‌چنان گسترده تعریف شده است که همه‌چیز، از الگوی مصرف، نوع پوشش، دکوراسیون خانه و محل کار، ژست‌های رفتاری، نحوه صحبت، فعالیت‌های اوقات فراغت تا نگرش‌های سیاسی و اجتماعی و علاقه‌مندی‌های شخصی را در بر می‌گیرد (صفارهرندی، ۱۳۸۹، ص ۶۱).

منظور از سبک زندگی در این پژوهش «سبک زندگی از دیدگاه اسلام است که به مجموعه‌ای از موضوعات مورد قبول اسلام در عرصه زندگی اشاره دارد که براساس آن، معیار رفتار ما باید مبتنی بر اسلام و آموزه‌های اسلامی باشد. خدامحوری و حاکمیت ارزش‌های اسلامی در زندگی، از مهم‌ترین معیارهای سبک زندگی مورد تأیید اسلام است. در واقع، در این سبک زندگی، زندگی فردی و اجتماعی افراد باید مبتنی بر اسلام و رهنمودهای قرآنی باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۵).

در سبک زندگی، مباحث و حوزه‌های مختلفی مطرح است. از یک منظر، سبک زندگی دارای مؤلفه‌هایی است که می‌توان به «۱. الگوهای مصرفی و نمادهای منزلتی: مسکن و املاک، اتومبیل، تلفن همراه، تزئینات و دکوراسیون، پوشش ظاهری؛ ۲. الگوهای رفتاری: طرز گذران اوقات فراغت، تفریحات و ورزش، نوع بیان و لهجه، لحن و گفتار، طرز آرایش و پیرایش ظاهر؛ ۳. نمادهای فرهنگی: نمادهای بومی - محلی، نمادهای ملی، نمادهای فراملی و جهانی، نمادهای سنتی، نمادهای مدرن؛





۴. نقش‌های اجتماعی: نقش‌های مبتنی بر روابط شغلی و حرفه‌ای، نقش‌های شخصی، نقش‌های اجتماعی، نقش‌های خانوادگی و خویشاوندی؛ ۵. ارزش‌های اجتماعی: جمع‌گرایی و فردگرایی، آینده‌نگری و گذشته‌گرایی، کار و تلاش فردی و جمعی، تقسیم کار، تخصص‌گرایی، ثروت و دارایی، امنیت و آسایش، معنویت‌گرایی، دنیاگرایی، قدرت‌مداری، خوشبختی و سعادت، حرمت و احترام و قانون‌گرایی» (رسولی، ۱۳۸۲، ص ۶۱) اشاره کرد که در سبک زندگی نباید از آن‌ها غفلت کرد. به عقیده صاحب‌نظران، سبک زندگی هر فرد و جامعه از نوع باورها (جهانبینی) و ارزش‌های حاکم بر آن فرد و جامعه متأثر است. مشخص است که جهانبینی مادی و ارزش‌های لذت‌گرایانه به‌طور طبیعی سبک زندگی خاصی را پدید می‌آورند؛ همان‌طور که جهانبینی الهی و ارزش‌های کمال‌گرایانه و سعادت‌محورانه، سبک خاصی از زندگی را شکل می‌دهند (نک: با اندکی تلخیص شریفی، ۱۳۹۱، صص ۵۳-۵۴). از منظری دیگر، موضوع شاخص‌های سبک زندگی اسلامی است که دارای دو شاخص مطرح فردی و اجتماعی در سبک زندگی اسلامی است. برخی شاخص‌های فردی سبک زندگی اسلامی «تقواگرایی و خدامحوری، تفکر، راستگویی و صداقت، اهمیت دادن به سلامتی و صبر و خویش‌داری» (آذرشب و میرمادی، ۱۳۹۳، ص ۵) است. برخی شاخص‌های اجتماعی سبک زندگی اسلامی «تلاش و کوشش، اعتدال و میانه‌روی، پابندی به خانواده، صلّه رحم، دوری از اسراف و تبذیر» (آذرشب و میرمادی، ۱۳۹۳، صص ۸-۱۰) است. در این پژوهش، از میان شاخص‌های اجتماعی به موضوع خانواده توجه شده است.

براساس آموزه‌های اسلامی، سبک زندگی اسلامی بر پایه ارزش‌های متعالی فردی و اجتماعی استوار است که از قرآن کریم و سیره معصومین علیهم‌السلام، به‌ویژه امام علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه الهام گرفته شده است (KHAMENEI.IR؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲). این ارزش‌ها شامل تقوا، راستگویی، قناعت، ساده‌زیستی، پابندی به خانواده، امر به معروف و نهی از منکر، و توجه به عدالت و اخلاق است. در چنین سبکی، زندگی فردی و اجتماعی بر محور رضایت خداوند و رعایت دستورات دینی شکل می‌گیرد و هدف نهایی آن رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی است (شریفی، ۱۳۹۹). با این حال، عوامل پرشماری می‌توانند باعث

کم‌رنگ شدن یا تغییر این ارزش‌ها شوند که مقاله حاضر درصدد است آن‌ها را از منظر نهج‌البلاغه تبیین کند.

۲. عوامل تغییر ارزش‌ها

در فرهنگ اصیل اسلامی بر موضوع سبک زندگی اسلامی و تشکیل خانواده بسیار سفارش شده است (نک: روم، ۲۱؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۸۲)؛ سبک زندگی اسلامی بر مؤلفه‌هایی همچون قناعت (نک: نهج‌البلاغه، حکمت ۵۷؛ منسوب به علی بن موسی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۶۴)، ساده‌زیستی (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۴؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۲۹)، احترام متقابل (نک: بقره، ۸۳؛ نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۶؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۱۵) استوار است که آن اصول بر اثر هجمه فرهنگی دشمن، آسیب و ضربه دیده و از فرهنگ اسلام رخت بر بسته و جای خود را به فرهنگ غربی داده است. در نهج‌البلاغه علاوه بر این نکات، به موارد دیگری تأکید شده است؛ چنان‌که برخی ارزش‌ها در نهج‌البلاغه شامل «اعتدال و میانه‌روی» (نهج‌البلاغه، حکمت ۷۰)، «خیرخواهی و احترام به دیگران» (نهج‌البلاغه، نامه ۴۷)، «تواضع و فروتنی» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۲۴)، «عفو و گذشت» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۱۳) است. مقاله حاضر کوشیده است به عوامل اساسی و بنیادین تغییر ارزش‌های متعالی در سبک زندگی اسلامی از منظر نهج‌البلاغه اشاره کند. این عوامل اساسی به شرح زیر است:

۲-۱. تضعیف دین

یکی از عوامل مهم و اثرگذار در تغییر و نابودی ارزش‌ها، و تمایل به سبک زندگی غربی، «تضعیف دین» است. نشانه عدم توجه به دین، در دین‌داری ضعیف افراد و عمل نکردن به دین بروز و ظهور پیدا می‌کند. براین اساس، امام علی علیه السلام فرمود: «در تقویت دین خدا، غفلت نکنید، و آنچه در راه خدا بر شما واجب است، انجام دهید» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۱).

از منظر امام علی علیه السلام دو عامل در تقویت دین و ارزش‌ها نقش عمده دارند:

الف) عامل فردی: افراد جامعه می‌توانند با رعایت تقوا و انجام دستورات الهی،





دین خدا را روی زمین اجرا کنند و این گونه خدا را یاری کنند. در این صورت، سبک زندگی اسلامی مبتنی بر عمل به ارزش‌های دینی شکل می‌گیرد و به احکام دین عمل می‌شود. امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه، مواردی را که در تقویت و تثبیت دین در افراد و جامعه نقش مهمی دارند، بر شمرده است که شامل «نماز» (نهج‌البلاغه، نامه ۴۷)، «جهاد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۵۶) و «اخلاص در عمل» (نهج‌البلاغه، خطبه ۵۶) است.

ب) نقش رهبران و مسئولان: از منظر امام علی علیه السلام خواص جامعه، مسئولان و کارگزاران، در تقویت و تثبیت دین و تشویق به سبک زندگی اسلامی نقشی مهم و اساسی دارند. اگر کارگزاران در سیستم اداری و اجرایی و در دستورالعمل‌ها و بخش‌نامه‌ها، برنامه‌ای برای تقویت دین و دین‌داری و ترویج سبک زندگی اسلامی مردم نداشته باشند، دین و ارزش‌ها رو به نابودی و حاشیه خواهند رفت که در سبک زندگی اسلامی و برپایی ارزش‌های متعالی اثرگذار است؛ برای مثال، امام علی علیه السلام در جهت تقویت دین، طی بخش‌نامه‌ای به فرمانداران شهرها، به آنان درباره اقامه نماز و برگزاری نماز جماعت و وقت نماز تذکر دادند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۲).

۲-۲. ترک فریضه امر به معروف و نهی از منکر

در نظام ارزشی امام علی علیه السلام فریضه امر به معروف و نهی از منکر، از «پایه‌های جهاد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۱) است و «هر کس امر به معروف کرد، پشتوانه نیرومند مؤمنان است، و آن کس که از زشتی‌ها نهی کرد، بینی منافقان را به خاک مالیده است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۱)؛ زیرا قوام شریعت و دین بر پایه امر به معروف و نهی از منکر استوار است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۷۰). به عبارت دیگر، فراموشی و به حاشیه راندن این فریضه در جامعه سبب شکسته شدن پایه‌های شریعت می‌شود و با شیب ملایم، احکام و آموزه‌های دین رو به فراموشی و سهل‌انگاری می‌رود که نتیجه آن، تضعف و نابودی دین است و جامعه را به فساد و تباهی خواهد کشاند. بنابراین اسلام در فروع دین، یک اهرم و ضمانت اجرایی قرار داده است؛ یعنی برای احیای دین، شریعت و احکام اسلامی باید ضمانت اجرایی آن (امر به معروف و نهی از منکر) همیشه فعال باشد. بنابراین خطر

ترک فریضه امر به معروف چنان اهمیت بسزایی دارد که مردم را به آفت «بی تفاوتی» سوق می‌دهد که می‌توان حماسه عاشورا را آئینه و نماد بی تفاوتی مردم به امامت و ولایت دانست (فارسی‌مدان، ۱۴۰۴، صص ۴-۵).

۳-۲. ترک عمل به قرآن

یکی از برترین ارزش‌ها در نظام اسلامی و ارزشی، «قرآن کریم و عمل به دستورات آن» است. حضرت علی علیه السلام بارها در نهج البلاغه و در موارد پرشماری به «ارزش و ویژگی‌های قرآن» اشاره کرده‌اند (نک: نهج البلاغه، خطبه ۱۱۰، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۵۶). بنابراین سعادت افراد و جامعه، و اجرای سبک زندگی اسلامی با محوریت قرآن کریم، و نیز ارزش‌های فردی، اجتماعی، سیاسی و اخلاقی در گرو پیروی از قرآن کریم است. اما اگر قرآن این کتاب انسان‌ساز، فراموش شود و یا به دستورات و گفته‌های آن توجه نشود، ارزش‌ها و سبک زندگی قرآنی در جامعه سست می‌گردد و رو به زوال و نابودی می‌رود؛ چنان‌که بنابر فرمایش امام علی علیه السلام، قرآن «سامان‌دهنده امور فردی و اجتماعی» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۷) و «بیان‌کننده نیکی و بدی، خیر و شر» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۷) است. وقتی قرآن در جایگاه اصلی خود در جامعه قرار نگرفت، به مرور زمان ارزش‌ها در جامعه تغییر پیدا می‌کنند؛ زیرا دیگر به ارزش‌ها عمل نمی‌شود و بیان‌کننده ارزش‌ها در جامعه وجود ندارد، بلکه فقط نامی از قرآن وجود دارد (نک: نهج البلاغه، حکمت ۳۶۹). این سبب می‌شود ارزش‌ها در سبک زندگی اسلامی فراموشی گردند و به ضدارزش تبدیل شوند.

۴-۲. تجمل‌گرایی و اشرافی‌گری

از مهم‌ترین آسیب‌های نظام ارزشی که به سبک زندگی اسلامی خدشه وارد می‌کند، «تجمل‌گرایی و اشرافی‌گری» است. این آفت، یک ضدارزش است که باعث می‌شود برخی ارزش‌ها مانند، قناعت، ساده‌زیستی، مردم‌داری، در نظام ارزشی و سبک زندگی مردم و مسئولان کم‌رنگ یا نابود گردد؛ از این‌رو این آسیب از ناحیه مردم و مسئولان باید مورد توجه و دقت قرار گیرد.



در آموزه‌های دینی به موضوع خانه و خانه‌سازی و وسعت آن توجه شده است؛ چنان‌که از سعادت انسان آن است که خانه وسیع داشته باشد (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۱۰) و یا شقاوت و بدبختی افراد، در تنگی خانه است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۱۱). بنابراین «خانه بزرگ و وسیع» مورد توجه اسلام قرار دارد؛ حتی درخواست آن از خداوند، جزئی از ادعیه شمرده می‌شود؛ چنان‌که رسول خدا ﷺ در یکی از دعاهاى خویش، از خداوند متعال خانه وسیع طلب کرده‌اند و می‌فرمایند: «خدایا گناه مرا ببخش و خانه مرا وسعت بخش و روزی مرا افزون کن» (پاینده، ۱۳۸۲، صص ۲۴۸ - ۲۵۱).

دلایل اهتمام اسلام به وسعت خانه این است: نخست، راحتی و آسایش افراد خانواده؛ چنان‌که وارد شده است: «برای مؤمن، بزرگی منزل مایه آسایش است» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵). دوم، محفوظ ماندن محارم انسان از نگاه دیگران و نامحرمان. سوم، تأثیر در سلامتی و بهداشت؛ زیرا «در خانه تنگ و کوچک، مسائل بهداشتی و روانی سخت محقق می‌شود. شاید باعث بروز مشکلاتی گردد و نور کافی به خانه نمی‌رسد. بیماری تنفسی به دنبال خواهد داشت (پاک‌نژاد، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۸۲) و زیستن در اتاق‌های کوچک و بدون پنجره که کمتر با فضای بیرون و هوای سالم ارتباط دارد، در پیدایش کسالت روحی و افسردگی ساکنین تأثیر می‌گذارد» (پاک‌نژاد، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۸۲).

البته در اسلام، به‌ویژه آیات (شعراء، ۱۲۸-۱۲۹. نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۸، صص ۴۳-۴۴) و روایات و سیره عملی ائمه معصومین (ع) (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۲۸۱)، خانه تجملی مورد سرزنش و نکوهش واقع شده است. علامه طباطبایی نیز درباره توبیخ قوم هود به دلیل اسراف در شهوت که منظور ساختن بناهای کاخ‌مانند برای تفاخر و تفریح است، می‌گوید: «گویا قوم هود علیهم السلام در بالای کوه‌ها و نقاط بلند، ساختمان‌هایی می‌ساختند، آن‌هم به بلندی کوه تا برای گردش و تفریح بدانجا روند، بدون اینکه غرض دیگری در کار داشته باشند، بلکه صرفاً به منظور فخرنمودن به دیگران و پیروی هوی و هوس که در این آیه، ایشان را بر این کارشان توبیخ می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۲۱).

حضرت علی (ع) در ترسیم نظام ارزشی به آسیب‌ها و آفاتى که سبک زندگی اسلامی

و نظام ارزشی را به مخاطره می‌اندازد، توجه کرده است و در مرحله نخست به مردم و اتحاد جامعه متذکر می‌شود که از «تجمل‌گرایی و اشرافی‌گری» برحذر باشند؛ چنان‌که حضرت علی علیه السلام (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۹) پس از جنگ بصره بر منزل یکی از یاران خویش (علاء بن زیاد) وارد شد و خانه بسیار مجلل و وسیع او را دید، فرمود: «با این خانه وسیع در دنیا چه می‌کنی؟ در حالی که در آخرت به آن نیازمندتری. آری، اگر بخواهی می‌توانی با همین خانه به آخرت برسی! در این خانه وسیع مهمانان را پذیرایی کنی، به خویشاوندان با نیکوکاری پیونندی، و حقوقی که بر گردن تو است به صاحبان حق برسانی. پس آنگاه تو با همین خانه وسیع به آخرت نیز می‌توانی پرداخت» (فارسی‌مدان، ۱۳۹۵، صص ۸۹-۹۴).

۲-۴-۲. مسئولان

امام علی علیه السلام در نظام ارزشی نهج البلاغه و تبیین زندگی اسلامی، به نوع زندگی کارگزاران و مسئولان و فرمانداران توجه بسیاری کرده است و همواره آنان را به دوری و پرهیز از «تجمل‌گرایی و اشرافی‌گری» که ضدارزش است، سفارش فرموده و در مقابل، آنان را به ساده‌زیستی و مردم‌داری که مخالف روح «تجملات و اشرافیت» بوده، تشویق کرده است. ایشان یکی از صفات و ویژگی کارگزاران و مسئولان را دوری از این آسیب و رعایت «ساده‌زیستی» می‌داند؛ زیرا بخش عمده افراد جامعه، دارای زندگی متوسط و ضعیف هستند؛ از این رو بر حاکمان و مسئولان واجب است، زندگی و معیشت آنان تا حدودی «هم‌سطح» زندگی ضعیف‌ترین افراد جامعه باشد تا بتوانند آنان را درک کنند و همه تلاش خود را برای بهبود معیشت آنان به کار گیرند؛ از این رو وقتی امام علی علیه السلام شنید که در سال ۳۶ هجری، عثمان بن حنیف انصاری، فرماندار بصره، دعوت شخص سرمایه‌داری از مردم بصره را پذیرفته است، در نامه‌ای به ایشان نکاتی را متذکر شد. ایشان فرماندار را به «ضرورت ساده‌زیستی» سفارش کرد و به زندگی هم‌سطح با قشر ضعیف و محروم جامعه تشویق نمود (نهج البلاغه، نامه ۴۵). امام علیه السلام در ادامه نامه از روش «الگوبرداری» و «الگوگیری» استفاده کردند و خود را به منزله الگوی ایشان و مردم





یادآور شدند. هدف امام علیه السلام آن بود که به مسئولان و کارگزاران بفهماند، حاکمان و مدیران باید الگوی مردم باشند و مردم در سبک زندگی و دین‌داری به نوع رفتار و عملکرد مسئولان و مدیران توجه می‌کنند و از آنان الگوبرداری می‌کنند. بنابراین بر خواص جامعه، به‌ویژه حاکمان و مدیران لازم است به نوع مدیریت و زندگی و عملکرد خود توجه کنند و بی‌تفاوت نباشند؛ برای مثال، امام علیه السلام به فرماندار خویش لزوم ساده‌زیستی و دوری از اشرافی‌گری را یادآور شد (نهج‌البلاغه، نامه ۴۵). هرچند امام علیه السلام به‌مثابه یک مسئول می‌توانست از امکانات دولتی و حکومتی در جهت رفاه و آسایش زندگی خود و خانواده‌اش بهره‌برد و به «تجمل‌گرایی و اشرافی‌گری» رو آورد، اما زندگی علوی این اجازه را به ایشان نداد و خود را با قشر ضعیف جامعه تطبیق داد و به فرماندار بصره فرمود: «من اگر می‌خواستم، می‌توانستم از عسل پاک، و از مغز گندم، و بافته‌های ابریشم، برای خود غذا و لباس فراهم آورم؛ اما هیئات که هوای نفس بر من چیره گردد، و حرص و طمع مرا وادارد که طعام‌های لذیذ برگزینم» (نهج‌البلاغه، نامه ۴۵). دلایل حساسیت امام علیه السلام درباره مسئولان بدین دلیل است که در نظام ارزشی و ترویج سبک زندگی اسلامی، وظایف و مسئولیت کارگزاران در قبال مردم جامعه بسیار سنگین است. بدین جهت امام علی علیه السلام هیچ‌گاه کارگزاران را به حال خود رها نکرده، بلکه نظارت درست، اصولی و صحیح بر عملکرد، مدیریت و زندگی آنان داشته است؛ زیرا مردم، مدیریت و سبک زندگی مسئولان را به پای نظام و انقلاب و اسلام می‌نویسند. این آسیب و آفتی بزرگ برای نظام ارزشی و حکومت اسلامی به شمار می‌رود. همچنین باعث می‌شود مردم به مسئولان، مدیران و خدمتگزاران انقلاب و اسلام بدبین شوند و سوءظن پیدا کنند. با مطالعه نهج‌البلاغه، به‌ویژه نامه ۴۵ (نامه به فرماندار بصره)، ناراحتی امام علیه السلام از این ناحیه مشخص می‌شود. امام علیه السلام و هیچ حاکم و رهبری دوست ندارد عملکرد مسئولان و کارگزاران در دین و سبک زندگی مردم اثر بدی بجا بگذارد. امام علی علیه السلام به عثمان بن حنیف انصاری، فرماندار بصره که با بی‌احتیاطی خود و عدم رعایت نکات ارزشی و در قامت یک مسئول، چهره نظام ارزشی علوی را خدشه‌دار کرد و باعث بدبینی و ناراحتی مردم از کارگزار علوی شد، فرمود: «از برابر دیدگانم

دور شو، سوگند به خدا، رام تو نگردم که خوارم سازی، و مهارم را به دست تو ندهم که هر کجا خواهی مرا بکشانی. به خدا سوگند که تنها اراده خدا در آن است، چنان نفس خود را به ریاضت وادارم که به یک قرص نان، هر گاه بیابم، شاد شود، و به نمک به جای نان خورش قناعت کنم، و آنقدر از چشم‌ها اشک ریزم که چونان چشمه‌ای خشک درآید، و اشک چشمم پایان پذیرد. پس، از خدا بترس ای پسر حنیف، و به قرص‌های نان خودت قناعت کن تا تو را از آتش دوزخ رهایی بخشد» (نهج البلاغه، نامه ۴۵). همچنین وقتی یکی از کارگزاران امام علیه السلام خانه باشکوهی ساخت، به او فرمود: «سکه‌های طلا و نقره سربرآورده، خود را آشکار ساختند. همانا ساختمان مجلل، بی‌نیازی و ثروتمندی تو را می‌رساند» (نهج البلاغه، حکمت ۳۵۵). بنابراین در نظام ارزشی، یکی از آسیب‌ها و عواملی که باعث تغییر ارزش‌ها در سبک زندگی اسلامی می‌شود، «تجمل‌گرایی و اشرافی‌گری» و «دوری از قناعت و ساده‌زیستی» است. مردم و آحاد جامعه باید به این آسیب آگاه باشند؛ اما وظیفه مسئولان و مدیران در نظام ارزشی در این بُعد بیشتر است؛ زیرا آنان باید همگام و همراه با مردم، به‌ویژه قشر ضعیف و محروم جامعه باشند و این یک فریضه است (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۹).

۲-۵. گرایش به رذایل اخلاقی

رذایل اخلاقی و ارزشی در آموزه‌های دینی، سبب تغییر نگرش انسان در سبک زندگی، کم‌رنگ شدن و نابودی ارزش‌ها، و عمل نکردن به ارزش‌ها می‌شود. در این صورت، رذایل ارزشی به دلیل ضدیت با ارزش‌ها، نظام ارزشی و سبک زندگی اسلامی را با چالش بزرگ مواجه می‌کند که با شناخت این رذایل و گناهان می‌توان به مبارزه با آن‌ها برخاست و از نابودی ارزش‌های فردی و اجتماعی جلوگیری کرد. در اینجا به برخی از رذایل که عامل مخالفت و زوال ارزش‌هاست، اشاره خواهد شد:

۲-۵-۱. آرزوهای طولانی

یکی از رذایل اخلاقی که مورد نهی قرار گرفته و با ارزش‌های متعالی در سبک





زندگی در تضاد است، «طول امل» (آرزوهای طولانی) است؛ زیرا این نوع آرزوها، دارای ویژگی‌هایی، از جمله غیرمنطقی و غیرمعقول بودن، عدم تناسب با توانایی و قدرت و استعداد افراد، و خارج از دسترسی افراد است. «طول امل» افراد را از انجام ارزش‌ها دور نگه می‌دارد و یا افراد را به ارتکاب گناه می‌کشاند (لثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۴۵۳). «کسی که آرزویش دراز و طولانی باشد، عملش بد می‌شود» (ابن بابویه، ۱۳۶۲؛ ج ۱؛ ص ۱۵). همچنین امام علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند: «آرزوهای طولانی، آخرت را از یاد می‌برد» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۱۰۸). در مقابل این رذیله، «آرزوهای کوتاه» است که قابلیت عمل کردن به آن وجود دارد (لثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۴۴۹).

رذیله ارزشی «طول امل» در نهج‌البلاغه، مورد توجه حضرت علی علیه السلام بوده و ایشان به آن هشدار داده است (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۸)؛ زیرا امام علیه السلام در تبیین نظام ارزشی در زندگی اسلامی، به بیان آسیب‌ها و آفات در سبک زندگی نیز پرداخته است؛ از این رو همواره به این رذیله و خطر آن تذکر داده است.

با مطالعه تاریخ جنگ جمل و بررسی چرایی و چگونگی وقوع آن روشن می‌شود که از عوامل وقوع آن، وجود رذیله ارزشی «طول امل» در سردمداران و عاملان جنگ جمل بوده است؛ زیرا یکی از آرزوهای آنان رسیدن به قدرت و مسئولیت بود که این با نظام ارزشی و سبک زندگی اسلامی مورد نظر امام علی علیه السلام، از جمله شایسته‌سالاری همخوانی نداشت؛ از این رو وقتی برخی افراد (طلحه و زبیر) خدمت امام علیه السلام آمدند و گفتند: با تو بیعت کردیم که ما در حکومت شریک تو باشیم؛ اما آن حضرت در برابر این زیاده‌خواهی و رانت‌طلبی ایستادند و فرمود: «نه هرگز!» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۰۲). امام علیه السلام بعدها از سر دلسوزی و هدایت‌گری به آنان نامه نوشت و در فرازهایی از نامه فرمود: «اگر شما دو نفر از روی میل و انتخاب بیعت کردید تا دیر نشده (از راهی که در پیش گرفته‌اید) باز گردید، و در پیشگاه خدا توبه کنید. و اگر در دل با اکراه بیعت کردید، خود دانید؛ زیرا این شما بودید که مرا در حکومت بر خویش راه دادید، اطاعت از من را ظاهر، و نافرمانی را پنهان داشتید. ای دو پیرمرد، از آنچه در اندیشه دارید باز گردید، هم‌اکنون بزرگ‌ترین مسئله شما، عار است، پیش از آنکه عار و آتش خشم

پروردگار، دامنگیرتان گردد» (نهج البلاغه، نامه ۵۴). همچنین وقتی امام علی (ع) پس از پایان جنگ جمل در ۱۲ رجب ۳۶ هجری وارد کوفه شد و مردم به استقبال آمدند، بعد از اقامه نماز در مسجد جامع، در بخشی از خطبه فرمود: «ای مردم بر شما از هواپرستی و آرزوهای طولانی می‌ترسم» (نهج البلاغه، خطبه ۴۲).

علت نکوهش و سرزنش «طول امل» این است که باعث نابودی و فراموشی و کم‌رنگ شدن ارزش‌ها در سبک زندگی اسلامی می‌شود. برخی آثار آن به شرح زیر است: الف) غفلت از یاد خدا: غفلت و فراموشی ذکر و یاد خدا (نهج البلاغه، خطبه ۸۶). ب) انحراف: فاصله گرفتن از ولایت و امامت و در خط ولی خدا نبودن است. وقوع جنگ جمل و سرگذشت آنان بهترین سند و منبع تاریخی است.

ج) فراموش کردن آخرت: امام (ع) در خطبه‌ای که بعد از جنگ جمل ایراد فرمودند، به بیان آثار و نتیجه رذیله اخلاقی «طول امل» اشاره کردند: «آرزوهای طولانی، آخرت را از یاد می‌برد» (نهج البلاغه، خطبه ۴۲).

امام علی (ع) در آسیب‌شناسی ارزش‌های متعالی در سبک زندگی اسلامی، و آفات ارزش‌های اخلاقی، راهکارهای برون‌رفت از آن‌ها را نیز بیان کرده است: «آرزوهای ناروا را دروغ انگارید که آرزوها فریبنده‌اند و صاحبش فریب خورده است» (نهج البلاغه، خطبه ۸۶).

۲-۵-۲. هواپرستی

هواپرستی که از رذایل اخلاقی اساسی است، تهدیدی جدی برای ارزش‌های اخلاقی و سبک زندگی اسلامی به شمار می‌رود. در این رذیله، نفس اماره با وسوسه‌های خود، فرد را به پیروی از تمایلات و خواسته‌های ناروا سوق می‌دهد. این پدیده از دیدگاه اسلامی به شدت مذموم شمرده شده است؛ زیرا بستر ساز انحرافات اخلاقی می‌شود و افراد را از عمل به ارزش‌های اصیل اسلامی باز می‌دارد (نساء، ۱۳۵). امام علی (ع) در نهج البلاغه، هواپرستی را از جمله رذایلی برمی‌شمارد که ارزش‌های اخلاقی را در معرض نابودی قرار می‌دهد. ایشان با هشدار می‌فرماید: «همانا، [یکی از]





وحشتناک‌ترین چیزهایی که از آن بر شما بیمناکم، هواپرستی است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۸). از منظر امام علیه السلام، هواپرستی و پیروی از هوای نفس، عاملی مخرب در نظام ارزشی است و آثار زیان‌باری در پی دارد. این مسئله در تحلیل‌های سیاسی و اجتماعی ایشان نیز مورد توجه قرار گرفته و به‌مثابه یکی از عوامل مؤثر در رویدادهای مهم تاریخ صدر اسلام شناسایی شده است؛ برای نمونه، در آسیب‌شناسی جنگ جمل، علاوه بر آرزوهای طولانی، «هواپرستی» به‌مثابه انگیزه‌ای درونی برای آغازگران این جنگ برشمرده شده است (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۲). همچنین در تحلیل شکست ماجرایی حکمیت پس از جنگ صفین، «هوای نفس» و «هواپرستی» از عوامل اصلی این ناکامی معرفی شده‌اند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۷). افزون‌بر این، از نگاه امام علی علیه السلام، هواپرستی مسئولان و افراد جامعه در انحراف نظام ارزشی و سقوط ارزش‌های اخلاقی تأثیرگذار است؛ چنان‌که در پاسخ به نامه ابوموسی اشعری درباره حکمیت بر این نکته تأکید شده است (نهج‌البلاغه، نامه ۸۷). امام علی علیه السلام دو دلیل عمده برای پرهیز از پیروی هوای نفس ارائه می‌دهند که هریک به نوبه خود از ارزش‌های بزرگ اخلاقی به شمار می‌روند. دلیل نخست، «نابودی حق و حقیقت» است؛ زیرا هواپرستی مانع می‌شود که حقیقت برای همگان آشکار گردد (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۲). هوای نفس در پی تحمیل خواسته‌های خود بر انسان و گمراه کردن او از مسیر حق است، تا جایی که همین ویژگی سبب شد برخی در مقابل امام علی علیه السلام بایستند و به جنگ‌افروزی روی آورند. دلیل دوم، «فراموشی ایمان» است. ایمان به خدا و دستورات الهی به‌مثابه برجسته‌ترین ارزش‌ها، تحت تأثیر هواپرستی، به حاشیه می‌رود و فراموشی می‌شود (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۶).

۲-۵-۳. شهوت‌رانی

امام علی علیه السلام در روزهای نخست خلافت خود در سال ۳۵ هجری در مدینه، درباره ضرورت اطاعت از دستورات الهی و رهبری سخن گفتند و برخی ارزش‌ها را بیان کردند. در فرازی از خطبه فرمود: «رحمت خدا بر کسی که شهوت‌های خود را مغلوب کرده و هوای نفس را سرکوب کند؛ زیرا کار مشکل و سخت، بازداشتن نفس از

شهوت بوده که پیوسته خواهان نافرمانی و معصیت و گناه است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶). کسی که اسیر «شهوت» است، از بندگی خدا غافل است. «چون در برابر شهوت قرار گیرد، گناه را برگزیده، توبه را به تأخیر انداز» (نهج البلاغه، حکمت ۱۵۰). او به ارزش‌ها عمل نمی‌کند و نمی‌تواند به آن‌ها پایبند باشد. «فردی که سخت دنبال لذت بوده، و اختیار خود را به شهوت واگذار کرده، یا در ثروت‌اندوزی حرص می‌ورزد، نمی‌تواند از دین پاسداری کند» (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷).

۲-۵-۴. دنیا طلبی

در نگاه امام علی علیه السلام، دنیا فی‌نفسه مورد نکوهش نیست، بلکه دنیا گذرگاهی است که خوبی و بدی آن بستگی به برداشت از دنیاست. بنابراین دنیا به دو دسته ممدوح و مذموم تقسیم می‌شود.

الف) ممدوح: اگر دنیا ابزاری برای رسیدن به سعادت الهی و آبادانی آخرت باشد، دنیا ارزشمند خواهد بود؛ از این رو نگاه اصلاح‌شده آن است که دنیا برای آخرت است (نهج البلاغه، حکمت ۴۶۳). در این صورت، دنیا سرشار از ارزش‌ها و خوبی‌ها خواهد شد. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «دنیا خانه‌ی راستی برای راست‌گویان، تندرستی برای دنیاشناسان، بی‌نیازی برای توشه‌گیران، پندآموزی برای پندآموزان، سجده‌گاه دوستان خدا، نمازگاه فرشتگان الهی، فرودگاه وحی خدا، و جایگاه تجارت دوستان خداست که در آن، رحمت خدا را به دست آوردند، و بهشت را سود بردند» (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۱). بنابراین اگر نگاه به دنیا، واقع‌بینانه و براساس حکمت و خلقت الهی باشد به این صورت خواهد بود که «اگر گروهی از مردم که در دنیا هستند دنیاپرست نمی‌باشند، پس در دنیا زندگی می‌کنند؛ اما آلودگی دنیاپرستان را ندارند، در دنیا با آگاهی و بصیرت عمل می‌کنند، و در ترک زشتی‌ها از همه پیشی می‌گیرند، بدن‌هایشان به گونه‌ای در تلاش و حرکت است که گویا میان مردم آخرتند، اهل دنیا را می‌نگرند که مرگ بدن‌ها را بزرگ می‌شمارند؛ اما آن‌ها مرگ دل‌های زندگان را بزرگ‌تر می‌دانند» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۰).





ب) مذموم: در نگاه امام علی (ع)، اگر دنیا ابزاری برای رسیدن به مقاصد شوم دنیوی، شهرت طلبی و دنیاپرستی باشد، انسان را به سعادت اخروی نمی‌رساند و مورد نکوهش است. حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه، به مراتب، در حکمت‌ها، خطبه‌ها و نامه‌ها، همگان را از دنیا طلبی و دنیاپرستی [به معنای دنیای حرام] برحذر کرده و هشدار داده و ماهیت دنیا را معرفی کرده است؛ برای مثال، امام (ع) در نامه‌ای به جناب سلمان فارسی فرمودند: «دنیای حرام چونان مار است، که پوستی نرم و زهری کشنده دارد، پس از جاذبه‌های فریبنده آن روی گردان، زیرا زمان کوتاهی در آن خواهی ماند، و اندوه آن را از سر بیرون کن، زیرا که یقین به جدایی، و دگرگونی حالات آن را داری، و آنگاه که به دنیا خو گرفته‌ای بیشتر بترس، زیرا که دنیا پرست تا به خوشگذرانی اطمینان کرد زود او را به تلخ کامی کشاند، و هر گاه که به دنیا انس گرفت و آسوده شد، ناگاه به وحشت دچار می‌گردد» (نهج‌البلاغه، نامه ۶۸). پس دنیاپرستان و دنیاطلبان برای رسیدن به اهداف خود، به ارزش‌ها پایبند نیستند و آخرت را قبول ندارند. «کسی که دنیاپرست بوده و به آن عشق ورزد، نسبت به آخرت کینه‌ورزی داشته و با آن دشمنی خواهد کرد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۰۳). بنابراین دلیل مذمت دنیاخواهی، «دنیاپرستی کلید دشواری، و مرکب رنج و گرفتاری است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۷۱). دنیا طلبی باعث می‌شود به دلیل «چشم‌وهم‌چشمی»، از آموزه‌های دینی در سبک زندگی چشم‌پوشی شود؛ زیرا از مهم‌ترین دلایل انحطاط جوامع و تمدن‌های گذشته، «دنیاگرایی» بوده است. مهم‌ترین دلیلی که برخی مردم، دعوت انبیا را نمی‌پذیرفته‌اند، «دنیاگرایی» آنان بوده است؛ زیرا هنگامی که «دنیاگرایی» بر ذهن و ضمیر انسان سایه بیفکند، دیگر جایی برای رشد ارزش‌های معنوی که حیات هر جامعه‌ای به آن است، نخواهد بود. فرهنگ در جامعه‌ای در مسیر رشد، بالندگی، توسعه و تعالی قرار خواهد گرفت که «دنیاداری» تعیین‌کننده ارتباطات و مناسبات فرهنگی و اجتماعی آن باشد و شاخص‌های «دنیاداری» بر نگرش‌ها، ارزش‌ها و رفتارها حاکم باشد (احمدزاده، ۱۳۸۷، ص ۳).

براین اساس، امام علی (ع) راهکارهای مبارزه با دنیاگرایی و دنیا طلبی را ارائه کرده‌اند

که می‌توان به «یادآوری مرگ و قیامت» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۷؛ نامه ۳۱)، «پذیرش موعظه» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۵) و «تأمل و تفکر» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۱۳) اشاره کرد.

۲-۶. راحت‌طلبی

از دیگر آسیب‌های مهم نظام ارزشی و سبک زندگی اسلامی، «راحت‌طلبی» است. «راحت‌طلبی»، «تن‌پروی» و «تنبلی» باعث عمل نکردن به ارزش‌ها و احکام دینی و تعطیل شدن آنان می‌شود و به مرور زمان، ارزش‌ها به‌سوی فراموشی و کم‌رنگ شدن می‌رود و در نهایت، ارزش‌های متعالی در سبک زندگی تغییر پیدا می‌کند و چه‌بسا، ضد ارزش‌ها در جامعه و خانواده رواج می‌یابد؛ ازاین‌رو امام علی (ع) همواره از راحت‌طلبی (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۶۷)، تنبلی و سستی کردن (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۳۹) نکوهش کرده است؛ زیرا راحت‌طلبی یک ضد ارزش و دشمن ارزش‌هاست. راحت‌طلبی در همه ابعاد نظامی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فردی برای سبک زندگی اسلامی و خانواده مشکل ایجاد می‌کند.

۲-۷. نفوذ دشمن

از عوامل خارجی در تغییر و نابودی ارزش‌های متعالی در سبک زندگی اسلامی، «نفوذ دشمن» است. دشمن با نفوذ نرم و سخت خود در صدد است نظام ارزشی و کانون گرم خانواده اسلامی را تغییر دهد؛ زیرا دشمنان اسلام، نظام ارزشی و خانواده و سبک زندگی اسلامی را مانع بزرگی در برابر نظام دیکتاتوری و استبدادی و استکباری می‌داند؛ ازاین‌رو همه امکانات نرم‌افزاری و سخت‌افزاری خود را به کار می‌برد تا به نظام ارزشی ضربه وارد کند و از نفوذ اسلام و ارزش‌های دینی در کشورهای دیگر ممانعت به عمل آورد. امام علی (ع) با نگاه واقع‌بینانه‌ای به تحلیل و تشریح این موضوع پرداخته است. بنابر فرمایش امام (ع)، اگر دشمن به نظام ارزشی جامعه دینی که خانواده جزئی از آن است، دست یابد، مؤمنان و مسلمانان را در نظام ارزشی از بین خواهد برد. کسانی که خیال می‌کنند دشمن مستبد و دیکتاتور طرفدار افراد است و فقط با نظام ارزشی مشکل





دارد، اشتباه می‌کند. امام علیه السلام با تبیین این موضوع و در راستای بیدار کردن مسلمانان و کوفیان فرمود:

پرچم گمراهی بر پایه‌های خود برافراشته و طرفداران آن فراوان شده؛ شما را با پیمانۀ خود سنجیده و سرکوب می‌کنند. پرچم‌دارشان از ملت اسلام خارج و بر راه گمراهی ایستاده است. پس آن روز که بر شما دست یابند، جز تعداد کمی از شما باقی نگذارند، همچون باقی‌مانده غذایی کم در ته دیگ یا دانه‌های غذای چسبیده در اطراف ظرف. شما را همانند پوست‌های چرمی به هم پیچانده می‌فشارند و خرمن شما را به شدت می‌کوبند و مانند پرنده‌ای که دانه‌های درشت را از لاغر جدا کند، این گمراهان، مؤمنان را از میان شما جدا ساخته، نابود می‌کنند. با توجه به این همه خطرات، روش‌های گمراه‌کننده شما را به کجا می‌کشاند؟ تاریکی‌ها و ظلمت‌ها تا کی شما را متحیر می‌سازد؟ دروغ‌پردازی‌ها تا چه زمانی شما را می‌فریبد؟ از کجا دشمن در شما نفوذ کرده به اینجا آورده و به کجا بازمی‌گرداند؟ (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۰۸).

امام علی علیه السلام در این خطبه، به صراحت خطر نفوذ دشمن و نتیجه آن را به مسلمانان یادآور شدند؛ اما هرگاه مسلمانان خطر نفوذ را نادیده گرفتند، از آن ناحیه ضربه خوردند. بنابراین دشمن درصدد آن است از راه‌های مختلف به حکومت دینی و ارزش‌های متعالی در جامعه و خانواده ضربه وارد کند و مردم را از سبک زندگی اسلامی دور نگه دارد و سبک زندگی غربی را در خانواده و جامعه ترویج دهد تا به اهداف خود برسد.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد سبک زندگی اسلامی به مثابه محوری اساسی در بیانیه گام دوم انقلاب، بر نظام ارزشی برگرفته از قرآن کریم و نهج‌البلاغه متکی است. تمدن‌سازی نوین اسلامی در گام دوم انقلاب، مستلزم حفظ و ترویج ارزش‌های متعالی در سبک زندگی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مهم‌ترین عوامل تهدیدکننده این ارزش‌ها را می‌توان در دو دسته عوامل داخلی و خارجی دسته‌بندی کرد. عوامل

داخلی شامل تضعیف باورهای دینی، ترک امر به معروف و نهی از منکر، غفلت از قرآن کریم، گسترش تجمل‌گرایی و اشرافی‌گری، رواج رذایل اخلاقی و راحت‌طلبی است. از سوی دیگر، نفوذ فرهنگی دشمن به مثابه عاملی خارجی، نظام ارزشی اسلامی را با چالش‌های جدی مواجه کرده است. بر این اساس، مقابله با این عوامل مستلزم بازگشت به ارزش‌های اصیل اسلامی، تقویت بنیان‌های دینی، احیای فریضه امر به معروف و نهی از منکر، و هوشیاری در برابر تهاجم فرهنگی است. تحقق سبک زندگی اسلامی که عاملی کلیدی در تداوم انقلاب اسلامی و ایجاد تمدن نوین اسلامی است، به عزمی جدی در سطح فردی، اجتماعی و حاکمیتی نیاز دارد. البته امام علیه السلام به همه جوانب توجه فرموده؛ یعنی در کنار بایدها، به نبایدها نیز توجه کرده است. نبایدها همان آسیب‌ها و آفات است که سبک زندگی اسلامی و ارزش‌های متعالی را در آن با خطر نابودی و اضمحلال مواجه می‌کند. در این مقاله تلاش شد به این جنبه سبک زندگی پردازد؛ زیرا اگر ارزش‌های اخلاقی و دینی در خانواده کم‌رنگ و نابود شود، دیگر به ارزش‌های قرآنی و اسلامی در جامعه و خانواده عمل نمی‌شود؛ از این رو نباید از آسیب‌ها و آفات مانده تضعیف دین، ترک قرآن و امر به معروف و نهی از منکر، راحت‌طلبی، دنیاطلبی، تجمل‌گرایی و اشرافی‌گری، رذایل اخلاقی، و نفوذ دشمن که ارزش‌های متعالی در سبک زندگی اسلامی را به خطر می‌اندازد، غافل شد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه (مترجم: دشتی)

*** صحیفه سجادیه

آذرشب، معصومه؛ میرمرادی، عیسی. (۱۳۹۳). شاخصه‌های سبک زندگی اسلامی. مجموعه مقالات اولین کنفرانس ملی تحقیق و توسعه در هزاره سوم. دانشگاه آزاد اسلامی واحد علی‌آباد کتول. صص ۱-۱۲.

احمدزاده، سید مصطفی. (۱۳۸۷). دنیاگرایی، آسیبی فرهنگی؛ از منظر قرآن. پژوهش‌های قرآنی، ۱۴(۵۴ و ۵۵)، صص ۵۶-۸۵.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال (چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (ج ۳، چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال (ج ۱). قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم.
برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (ج ۲، چاپ دوم). قم: دار الکتب الإسلامية.

پاک‌نژاد، سید رضا. (۱۳۹۳). اولین دانشگاه و آخرین پیامبر (ج ۲). تهران: کتابفروشی اسلامیة.
پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). نهج الفصاحة (چاپ چهارم). تهران: دنیای دانش.
تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم (چاپ دوم). قم: دار الکتب الإسلامية.

خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۷/۱۱/۲۲). بیانیه «گام دوم انقلاب» خطاب به ملت ایران. قابل دسترس در: <https://B2n.ir/bx7338>

دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۹۴). سبک زندگی در نهج البلاغه (سیره‌شناسی): پارسیابی. تهران: دریا.



ذوعلم، علی. (۱۴۰۰ «الف»). برخی مفاهیم اساسی در بیانیه گام دوم انقلاب. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

ذوعلم، علی. (۱۴۰۰ «ب»). روایتی کوتاه از بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

ذوعلم، علی. (۱۴۰۰ «ج»). گفتارهایی در باب بیانیه گام دوم. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
راجی، سید محمدحسین؛ خاتمی، سید محمدرضا. (۱۳۹۸). گام دوم؛ بیانیه راهبردی مقام معظم رهبری درخصوص گام دوم انقلاب اسلامی. مشهد: معاونت تبلیغات اسلامی آستان قدس رضوی.

رسولی، محمدرضا. (۱۳۸۲). بررسی مؤلفه‌های سبک زندگی در تبلیغات تجاری تلویزیون. علوم اجتماعی، ۱۵ (۲۳)، صص ۴۳-۹۳.

رضاعلیزاده، محمدباقر؛ میرسپاسی، ناصر؛ و دانش‌فر، کرم‌اله. (۱۴۰۳). بررسی نقش فرهنگ و ارزش‌های جامعه در توسعه منابع انسانی با توجه به بیانیه گام دوم انقلاب. مطالعات مدیریت راهبردی دفاع ملی، ۸ (۳۰)، صص ۸۷-۱۱۲.

رویژک، پل. (۱۳۸۱). ارزش‌های اخلاقی در عصر علم (مترجم: نفیسه ساطع و محبوبه ساطع). تهران: انتشارات حکمت.

سبحانی‌فر، علی؛ سلطانیان، حمید. (۱۴۰۳). رویکردهای مقابله‌ای در جنگ ترکیبی مبتنی بر بیانیه گام دوم انقلاب، محیط‌شناسی راهبردی ج.ا.ایران، ۸ (۴)، صص ۳۹-۶۶.

شریفی، احمدحسین، و همکاران. (۱۳۹۱). همیشه بهار. تهران: نشر معارف.
شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۱). سبک زندگی به عنوان شاخصی برای ارزیابی سطح ایمان. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۴ (۱۱)، صص ۴۹-۶۲.

شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۹). سبک زندگی اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
شریفی، عنایت‌الله؛ پیرهادی، علی؛ و رستگار، مریم. (۱۳۹۶). کارکرد اسوه‌ای رسالت و امامت و نقش آن در سبک زندگی خانوادگی در مؤلفه مدیریت منزل. پژوهش‌نامه سبک زندگی، ۲ (۵)، صص ۶۵-۸۲.



- صفارهرندی، سجاد. (۱۳۸۹). سبک زندگی چند سال دارد؟ (تاریخچه تولد مفهوم سبک زندگی در علوم اجتماعی). سورة اندیشه، (۴۶)، صص ۶۰-۷۵.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: موسوی همدانی، ج ۱۵، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (مترجم: احمد بهشتی، ج ۱۸، چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۷۰). مکارم الأخلاق (چاپ چهارم). قم: شریف رضی.
- علی محمدی، کریم؛ نویری، مریم؛ و علی محمدی، عبدالمجید. (۱۴۰۳). راهکارهای سبک زندگی مطلوب در حوزه فردی و اجتماعی در نهج البلاغه، پژوهش‌های نهج البلاغه، ۲۳(۲)، صص ۱۳۱-۱۵۷.
- فارسی مدان، علی. (۱۳۹۵). خانه و خانه‌سازی؛ بایدها و نبایدها در آینه فقه. قم: عقیق عشق.
- فارسی مدان، علی. (۱۴۰۴). نقش امامت و امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی (بازخوانی وقایع سال ۶۱ ه.ق تا ۶۴ ه.ق). معارف حسینی، ۱۱(۴۱)، صص ۹۳-۱۱۰.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). کافی (ج ۴، ۱۰). قم: دارالحديث.
- لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ، قم: دارالحديث.
- مصباح، مجتبی. (۱۳۸۶). فلسفه اخلاق (چاپ چهاردهم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). سبک زندگی اسلامی؛ ضرورت‌ها و کاستی‌ها. معرفت ۲۲(۱۸۵)، صص ۱۲-۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲). فلسفه اخلاق (نگارش و محقق: احمدحسین شریفی). تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- محمدی سیرت، فاضله؛ شجاعی، محمدصادق. (۱۴۰۳). مفهوم‌سازی انواع سبک زندگی در نهج البلاغه. سبک زندگی اسلامی، ۸(۳)، صص ۵۶۲-۵۸۱.
- منسوب به علی بن موسی، امام هشتم (ع). (۱۴۰۶ق). الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام. مشهد: مؤسسه آل‌البيت (ع).

A Theological Model for the Meaning of Life: A Critical Evaluation of J. Edward Barrett's Four-Dimensional Framework



Ghazaleh Hojjati 

PhD, Department of Islamic Philosophy and Mysticism, Faculty of Religions and Islamic Studies,
International University of Islamic Religions. Tehran, Iran.

ghazaleh.hojjati@mazaheb.ac.ir

Article Info	EXTENDED ABSTRACT
Article Type: Research Article history: Received: 2025/08/30 Revised: 2025/12/14 Accepted: 2026/01/20 Online Publication: 2026/06/17 Keywords: Theology of the Meaning of Life; J. Edward Barrett; Clifford Williams; Crisis of Meaning; Religious Experience.	1. Statement of the Problem: The question of the meaning of life is one of the oldest and most fundamental inquiries of humanity, manifested in various forms since the inception of religious and philosophical thought, and currently confronting unprecedented contemporary challenges. This question is by no means a purely abstract or theoretical puzzle; rather, it is intricately woven into the deepest layers of human experience, including suffering and joy, hope and despair, faith and ethics, identity crises, death anxiety, and the pervasive sense of existential emptiness within a secularized world. Consequently, engaging with the meaning of life requires entering an inherently interdisciplinary domain that encompasses metaphysics and theology alongside psychology, sociology, and everyday lived experiences.
Cite this article	Hojjati. G. (2026). A Theological Model for the Meaning of Life: A Critical Evaluation of J. Edward Barrett's Four-Dimensional Framework. <i>Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection</i>, 31(2), pp. 189-217. https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72739.2271
	Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy © The Author(s)

Within this discourse, J. Edward Barrett, through his four-dimensional framework, has attempted to bridge the gap between theology and the philosophy of meaning. However, this framework faces profound existential challenges such as nihilism, the problem of evil and suffering, and the reality of death and oblivion. Therefore, the central problem of the present paper is whether a structurally coherent and responsive theological model for the meaning of life can be formulated by critically building upon Barrett's four-dimensional framework, drawing upon analytical theology, and incorporating the insights of thinkers such as Clifford Williams, Paul Tillich, John Hick, Richard Swinburne, and Viktor Frankl—a model that remains robust at the theoretical level while aligning with the lived religious and moral experiences of human beings.

2. Research Objectives: The primary objective of this article is to present and critically evaluate a theological model for the meaning of life based on J. Edward Barrett's four-dimensional framework and the supplementary analyses offered by Clifford Williams. This model endeavors to demonstrate that the meaning of life cannot be sought exclusively at the level of individual psychology or philosophy, but must be understood and articulated in relation to God, religious traditions, and the broader context of human religious and moral experiences. The specific sub-objectives of this research include:

First: To precisely formulate the four dimensions of the model (the macro-theological dimension, the individual-existential dimension, the social-ethical dimension, and the eschatological dimension) and elucidate the interconnectedness among them.

Second: To evaluate the capacity of this model to respond to three monumental contemporary challenges: nihilism and absurdity, the problem of evil and suffering, and the problem of death and mortality.

Third: To delineate the practical applications of this model in the fields of applied ethics, spiritual mental health, and the analysis of daily religious practices such as prayer, worship, and collective participation.

Fourth: To emphasize the necessity of interdisciplinary dialogue among theology, philosophy, psychology, and the social sciences, as well as the importance of empirical research concerning meaning-making experiences to open new horizons for the theology of the meaning of life.

3. Research Methodology: The methodology executed in this

research is a combination of descriptive-analytical, critical, and interdisciplinary approaches. First, utilizing a descriptive-analytical method, key concepts such as "meaning," "happiness," "purpose," and "value" are conceptually decoupled, and the distinctions between subjectivist and objectivist approaches are highlighted. Following this conceptual mapping, Barrett's four-dimensional framework is expounded upon in complete detail. In the second stage, through a method of critique and evaluation, each of the four dimensions is critically gauged against the three main challenges. To achieve this, arguments from both proponents and opponents are extracted and analyzed, and empirical insights from positive psychology and logotherapy are utilized to evaluate the practical efficacy of the model. In the third stage, utilizing an hermeneutic-applied approach, the paper demonstrates how this theological model can be operationally implemented within the concrete lifeworld situations of religious believers.

4. Research Results: The results of this study can be categorized across theoretical, critical, and applied dimensions:

Theoretically: The article demonstrates that within a theological framework, the meaning of life is an objective and realistic concept; meaning that, independent of personal beliefs, human life can be objectively meaningful or meaningless in relation to God and the ultimate purpose of creation. Barrett's four-dimensional model, unlike reductive psychological or purely philosophical models, offers superior comprehensiveness because it simultaneously addresses "God and eschatology" alongside "individual duty and social solidarity." Furthermore, the distinction between "purpose" and "meaning" is clarified: while a life may possess a clear, specific purpose, that purpose lacks genuine, objective meaning if it does not align with the divine teleology.

Critically: When confronted with contemporary crises, the paper demonstrates that the theology of the meaning of life can provide a highly resilient response to nihilism. By recentering God, life is re-enriched with meaning; as Tillich argues, faith has the capacity to conquer the anxiety of non-being. Regarding the problem of evil, the paper shows that while suffering may lack complete moral justification, it can be cogently framed within analytical theology—such as viewing suffering as a catalyst for soul-making (moral and spiritual growth), a byproduct of human free



will, or a necessary counterpoint for a universe containing genuine love. This is further substantiated by Frankl's reflections on the Holocaust, proving that suffering itself can be transformed into a source for discovering deeper meaning. Regarding the problem of death, the hope of resurrection and eternal life provides the necessary eschatological horizon. Without this horizon, many moral acts and instances of human love appear futile in the face of inevitable annihilation; with it, earthly life is transfigured into a meaningful prelude to ultimate reality.

Practically: The article concludes that this theological model directly guides applied ethics: the value of a moral action is determined not merely by its immediate, worldly consequences, but by its orientation toward God and eternity. Thus, pursuing justice and self-sacrifice remains profoundly meaningful even if it culminates in short-term worldly failure. Secondly, believers who anchor their existential meaning in relation to God experience lower levels of death anxiety, exhibit higher resilience in the face of suffering, and report elevated levels of hope. Thirdly, daily religious experiences—such as prayer, formal worship, pilgrimage, and fasting—are shown to be objective structures of meaning that facilitate genuine intersections with the sacred, rather than empty rituals. Finally, the article underscores the vital necessity of an ongoing interdisciplinary dialogue between theology, empirical sciences (such as the cognitive science of religion and cognitive psychology), and the social sciences to measure theological insights against empirical data, thereby opening new horizons for the human understanding of meaning.



نظر

سال سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵



الگوی الهیاتی برای معنای زندگی ارزیابی نقدانه

چارچوب چهاربُعدی جی. ادوارد برت

غزاله حجتی 

دکتری، گروه فلسفه و عرفان اسلامی، دانشکده ادیان و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران.
ghazaleh.hojjati@mazaheb.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	الهیات معنای زندگی بر این اصل استوار است که معنا واقعیتی چندبُعدی و
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸	عینی است که در پیوندی بنیادین با خدا و غایت الهی شکل می‌گیرد. از این
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳	رهگذر، همهٔ ساحت‌های حیات انسانی را از تجربهٔ درونی فرد و اخلاق
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰	اجتماعی تا چشم‌انداز فرجام‌شناختی در بر می‌گیرد. در این چشم‌انداز،
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۳/۲۷	معنای زندگی تنها برآمده از رضایت ذهنی یا ساختارهای فردی نیست، بلکه
کلیدواژه‌ها:	حاصل انسجام میان ارزش‌ها، اهداف و باورهای است که در پرتو رابطه با
الهیات معنای زندگی، جی. ادوارد برت، کلیفورد ویلیامز، بحران معنا، تجربهٔ دینی.	خدا وحدت و جهت می‌یابند. این مقاله، به‌اتکای ترکیبی از روش‌های
	توصیفی - تحلیلی و نقادی و باتکیه بر منابعی کلاسیک چون آثار آگوستین
	و آکویناس، همچنین چارچوب پیشنهادی جی. ادوارد برت برای الهیات
	معنای زندگی، نشان می‌دهد که چنین انسجامی بنیان اصلی تجربهٔ پایدار
	معنا را تشکیل می‌دهد و می‌تواند در برابر تهدیدهای فکری و وجودی
	معاصر چون بحران معنا، نیهیلیسم، مسئلهٔ شر و واقعیت مرگ مقاومت کند.
استناد: حجتی، غزاله. (۱۴۰۵). الگوی الهیاتی برای معنای زندگی ارزیابی نقدانه چارچوب چهاربُعدی جی. ادوارد برت. نقد و نظر، ۳۱(۲)، صص ۱۸۹-۲۱۷.	
ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.	
© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارندهٔ حق مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند»	

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72739.2271>



نشان می‌دهد که عقل قادر به درک پیشینی و مستقلِ بایدها و نبایدهای اصلی اخلاقی است. این فهم تجربه دینی زنده شامل عبادت، دعا و مشارکت در مناسک جمعی، در این میان نقشی محوری دارد؛ زیرا علاوه بر بازتولید معنا در زندگی فرد، پیوندهای اجتماعی و هویت دینی را تحکیم می‌کند و به مثابه منبعی برای تاب‌آوری روانی و اخلاقی عمل می‌نماید. در نهایت، نتیجه می‌گیریم که الهیات معنای زندگی قادر است هم چارچوبی نظری برای فهم چیستی معنا و هم راهبردی عملی برای بازسازی هویت اخلاقی، تقویت انسجام معنوی و مواجهه با بحران‌های وجودی و اجتماعی باشد. بدین ترتیب، معنا در این رویکرد نه تنها پاسخی به پرسش‌های بنیادین فرد است، بلکه نیرویی جهت‌بخش برای رفتار اخلاقی، تعامل اجتماعی و حفظ امید در بستر ایمان دینی به شمار می‌آید.



نظر
مقدار

سال سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵

مسئله معنای زندگی یکی از پرسش‌های بنیادین و دیرپای فلسفه و الهیات است که همواره در طول تاریخ اندیشه بشری به شکل‌های مختلفی مطرح شده است. این پرسش، با وجود ظاهری ساده و بدیهی، به واسطه پیچیدگی‌های فلسفی، وجودی و تجربی خود، توجه فلاسفه، الهی‌دانان و متفکران معاصر را به خود جلب کرده است. معنای زندگی تنها مفهومی انتزاعی فلسفی نیست، بلکه واقعیتی تجربی است که در زندگی روزمره انسان‌ها نقشی تعیین‌کننده دارد و می‌تواند منشأ انگیزه‌ها، ارزش‌ها و حتی سلامت روانی و معنوی آن‌ها باشد. در این زمینه، الهیات معنای زندگی به مثابه شاخه‌ای از الهیات، کوششی نظام‌مند برای پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان معنا را در پیوند با واقعیت الهی و آموزه‌های دینی تبیین و درک کرد.

در دوران معاصر، جی. ادوارد برت^۱ در مقاله کلاسیک خود با عنوان «الهیات معنای زندگی»^۲ بر اهمیت رویکرد تجربی و وجودی به این پرسش تأکید کرده و معتقد است که پرسش از معنا نباید تنها در سطح نظری و انتزاعی باقی بماند، بلکه باید همچون مسئله‌ای حیاتی و تجربه‌شده مورد توجه قرار گیرد (Barrett, 1969, p. 234). او چهار بُعد مهم معنای زندگی را مطرح می‌کند که شامل بُعد الهیاتی کلان، فردی، اجتماعی و فرجام‌شناختی است. کلیفورد ویلیامز^۳ نیز در کتاب خود با عنوان دین و معنای زندگی این رویکرد را بسط می‌دهد و تجربه دینی را، نه صرفاً برهان عقلی بر وجود خدا، منبع اصلی احساس معنا معرفی می‌کند. او در تحلیل خود به اهمیت مشارکت در اعمال دینی مانند عبادت و دعا اشاره دارد که می‌توانند حس عمیق معنا را در زندگی فرد تقویت کنند (Williams, 2020, pp. 45-47).

می‌دانیم که در چند دهه اخیر پژوهش‌های مهمی درباره معنای زندگی از منظر فلسفه تحلیلی و فلسفه دین انجام شده است (Cottingham 2003; Metz 2013; Nozick 1981).

1. J. Edward Barrett

2. The Theology of the Meaning of Life

3. Clifford Williams





همچنین، در الهیات مسیحی و الهیات تطبیقی، مباحثی درباره نقش خدا، رستگاری، و غایت آفرینش در معنای زندگی مطرح شده است (Swinburne 2016; Craig 2008; Hick 1977). بخشی از این پژوهش‌ها به فارسی ترجمه شده و خود زمینه‌ساز شکل‌گیری آثاری تألیفی به زبان فارسی شده است؛ مجموعه‌ای ارزشمند از آن‌ها را می‌توان در دو شماره ویژه نشریه نقد و نظر (۲۹-۳۰ و ۳۱-۳۲) درباره معنای زندگی ملاحظه کرد. با این حال، کمتر پژوهشی کوشیده است چارچوبی نظام‌مند برای الهیات معنای زندگی ارائه دهد که در آن بُعد الهیاتی، بُعد تجربه زیسته، بُعد اخلاقی و بُعد فرجام‌شناختی در یک ساختار واحد جمع شوند، به‌ویژه، چارچوب برت، با وجود اهمیت آن در مکتوبات میان‌رشته‌ای، تاکنون در الهیات تحلیلی به صورت نقادانه و نظام‌مند بررسی نشده است. خلأ دانشی این پژوهش دقیقاً در همین نقطه است: پیوند دادن تحلیل مفهومی با الهیات نظام‌مند و نشان‌دادن جایگاه چهار بُعد معنای زندگی در یک الگوی الهیاتی یکپارچه. این مقاله در پی آن است با واکاوی نقادانه نظریه برت و مقایسه آن با تحلیل‌های ویلیامز، سهمی در تکمیل و توسعه این حوزه داشته باشد. در واقع، پرسش اصلی این است که معنای زندگی از منظر الهیات تحلیلی چگونه در چارچوبی منسجم قابل تبیین است و چهار بُعد پیشنهادی برت چگونه به این تبیین کمک می‌کنند. فرضیه‌مان این است که چارچوب چهاربُعدی برت، همراه با اصلاحات نقادانه و مقایسه با تحلیل‌های دیگر، می‌تواند ساختاری مناسب برای توضیح معنای زندگی از منظر الهیات تحلیلی فراهم آورد؛ ساختاری که رابطه خدا، رنج، اخلاق و امید فرجام‌شناختی را به‌صورتی هماهنگ توضیح می‌دهد. برای این منظور، از دو روش تحلیل مفهومی و تحلیل الهیاتی بهره می‌گیریم و بحث را در سه بخش اصلی سامان می‌دهیم: در بخش نخست، الهیات معنای زندگی در چارچوب مفهومی برت معرفی می‌شود؛ در بخش دوم، برخی چالش‌های فلسفی و الهیاتی معاصر تحلیل می‌گردد؛ و در بخش سوم، کاربردها و پیامدهای الهیات معنای زندگی بررسی می‌شود. در نهایت، این پژوهش می‌کوشد با اعمال اصلاحاتی در چارچوب مورد نظر برت، معنای زندگی را نه فقط به مثابه مفهومی نظری، بلکه همچون واقعیتی تجربی و وجودی بازشناسد؛ واقعیتی که در زندگی فردی و اجتماعی نقشی محوری دارد.

۱. الهیات معنای زندگی: چارچوب مفهومی برت

از مهم‌ترین چارچوب‌های مفهومی در حوزه الهیات معنای زندگی، رویکرد چندبُعدی جی. ادوارد برت در مقاله «الهیات معنای زندگی» است. این چارچوب، کوششی نظام‌مند برای فهم معنای زندگی در بستر الهیات مسیحی است؛ کوششی که بر آن است تا عناصر مختلف تجربه انسانی را در نسبت با هدف کلان الهی توصیف و تبیین کند. برت توضیح می‌دهد که معنای زندگی را نمی‌توان به یک بُعد محدود کرد، بلکه باید آن را در چهار بُعد اساسی فهمید که به صورتی مکمل و در تعامل با هم، معنا را شکل می‌دهند. این چهار بُعد عبارت‌اند از: ۱) بُعد الهیاتی کلان؛^۱ ۲) بُعد فردی یا شخصی؛^۲ ۳) بُعد اجتماعی یا اخلاقی؛^۳ ۴) بُعد فرجام‌شناختی.^۴ برخلاف بسیاری از نظریه‌های فلسفی، چارچوب مورد نظر برت فقط به یک بُعد از معنا محدود نمی‌شود، بلکه تلاش می‌کند معنای زندگی را در چهار سطح الهیاتی، شخصی، اخلاقی و فرجام‌شناختی توضیح دهد. این جامعیت، مدل برت را برای الهیات تحلیلی، به‌گزینه‌ای متمایز تبدیل می‌کند. با این حال، چنان‌که خواهیم دید، الگوی برت خالی از کاستی نیست؛ زیرا در تبیین بُعد شخصی، تمایز میان تجربه وجودی و وظیفه الهیاتی را به‌روشنی مشخص نمی‌کند. همچنین، بُعد فرجام‌شناختی در نظریه او به گونه‌ای بیان شده که بیش از حد به سنت مسیحیت متأخر متکی است؛ و هرچند قابلیت تطبیق بین‌ادیانی دارد، این ظرفیت را بالفعل نمی‌کند. همچنین، نظریه او نسبت میان معنا و رنج را بیشتر توصیفی می‌بیند تا تحلیلی. در ادامه، پس از تحلیل ابعاد چارچوب برت و بررسی چالش‌های پیش‌روی آن، خواهیم کوشید این کاستی‌ها را برطرف کنیم.

در مرکز چارچوب برت، معنای زندگی با هدف کلان الهی و غایت نهایی خلقت پیوند خورده است. از نظر او، زندگی زمانی معنا دار است که انسان در رابطه با خدا و در

1. God's Overarching Purpose
2. Vocational Dimension
3. Ethical Dimension
4. Eschatological Dimension





تحقق اراده و هدف او قرار گیرد (Barrett, 1969, p. 234). این بُعد اشاره به آن دارد که معنا تنها به حوزه تجربه‌ها و اهداف فردی محدود نمی‌شود، بلکه در متن یک طرح کلی و از پیش تعیین شده الهی - که شامل جهان و انسان است - معنا می‌یابد. به عبارت دیگر، معنای زندگی نوعی رابطه محوری با خداست که انسان را به سوی غایت کمال خود هدایت می‌کند. در این معنا، زندگی فرد نه فقط برای خود، بلکه در خدمت تحقق هدف الهی و پیروی از اراده خدا معنا پیدا می‌کند. این دیدگاه نزد فیلسوفان و الهی‌دانان بزرگی چون آگوستین و آکویناس نیز قابل تشخیص است که چنان‌که گفته شد، زندگی را فرایندی جهت یافته به سوی اتحاد با خدا می‌دانند. در نگاه برت، این بُعد الهیاتی کلان بستر و زمینه‌ای است که دیگر ابعاد معنا در آن قرار می‌گیرند و بدون آن، معنا تکه‌تکه و ناقص خواهد بود.

برت تأکید دارد که معنای زندگی، علاوه بر غایت کلان، بُعدی شخصی و منحصر به فرد نیز دارد که مربوط به تحقق وظایف، استعدادها و تعهدات فردی است (Barrett, 1969, pp. 235-236). در این بُعد، زندگی معنادار زندگی‌ای است که در آن فرد به صورت فعالانه و آگاهانه نقش و وظیفه خود را در جهان ایفا می‌کند. این بُعد با مفهوم رسالت فردی^۱ در الهیات، ارتباط نزدیکی دارد؛ مفهومی که به ویژه در سنت پروتستانیسم مورد توجه قرار گرفته است. براساس این نگاه، هر فرد با توجه به استعدادها، شرایط و موقعیت خود، نقشی خاص در تحقق هدف الهی بر عهده دارد و تحقق این نقش بخش مهمی از معنای زندگی او را تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب، معنا در سطح فردی به تحقق مأموریت‌ها و اهداف مشخصی که فرد در زندگی خود برمی‌گزیند یا به آن‌ها فراخوانده می‌شود، مربوط می‌شود. این بُعد شخصی، علاوه بر اینکه به فرد حس مسئولیت و هدفمندی می‌دهد، به تقویت تجربه وجودی معنا کمک می‌کند (تامسون، ۱۳۹۴، صص ۶۴-۷۸).

اما از دید برت، زندگی معنادار نمی‌تواند تنها در سطح فردی باقی بماند؛ زیرا انسان

1. vocational calling



موجودی اجتماعی است و معنای زندگی با تعاملات با دیگران و و مسئولیت‌های اخلاقی نسبت به آنان پیوند دارد (Barrett, 1969, p. 236). این بُعد زندگی معنا دار را به زندگی‌ای اخلاقی و متعهد به ارزش‌هایی چون عدالت، عشق و خدمت به جامعه مرتبط می‌کند. در سنت مسیحی، تأکید بر محبت به هم‌نوعان و خدمت به دیگران، از اصول اساسی شمرده می‌شود که به زندگی معنا می‌بخشد (متی ۲۲: ۳۷-۴۰). برت با ارجاع به این آموزه‌ها نشان می‌دهد که تحقق معنای زندگی در بُعد اجتماعی مستلزم توجه و پاسخ‌گویی به نیازها و حقوق دیگران است و این اخلاقیات اجتماعی بخشی از چارچوب الهیاتی معنا به شمار می‌آیند. براین اساس، زندگی‌ای که به صورتی خودخواهانه و منزوی پیش رود، از منظر معنای زندگی، ناقص و بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا معنا بخشی از یک ساختار کلی است که در آن فرد به مثابه عضو جامعه، در ایفای نقش اخلاقی خود مؤثر است.

بعد چهارم که در الهیات مسیحی اهمیت ویژه‌ای دارد، بُعد فرجام‌شناختی یا مربوط به آخرالزمان و تحقق نهایی اهداف الهی است (Barrett, 1969, p. 237). این بُعد، معنای زندگی را به چشم‌انداز نهایی و استمرار زندگی پس از مرگ پیوند می‌دهد و امید به تحقق نهایی معنا را در آینده‌ای فراتر از زندگی کنونی فراهم می‌آورد. در این بُعد، زندگی فعلی بخشی از فرایندی طولانی مدت دیده می‌شود که در نهایت، به تحقق کامل هدف الهی و اتحاد با خدا ختم می‌شود. این چشم‌انداز فرجام‌شناختی به انسان‌ها امید و انگیزه می‌دهد که حتی در مواجهه با رنج و دشواری، زندگی خود را معنا دار و هدفمند ببینند و در مسیر تعالی الهی ثابت قدم بمانند. دیدگاه برت در این زمینه برگرفته از آموزه‌های کتاب مقدس و سنت مسیحی است که زندگی ابدی و تحقق نهایی عدالت و محبت الهی را نوید می‌دهد (مکاشفه یوحنا ۲۱: ۱-۴).

۲. چالش‌هایی برای الهیات معنای زندگی

به‌رغم مزیت‌های نظری و عمل چارچوب پیشنهادی برت برای الهیات معنای زندگی، در مقابل چارچوب او دست‌کم چهار چالش عمده وجود دارد. در این قسمت به طرح این چهار چالش می‌پردازیم. چالش نخست، نقش و جایگاه خدا در شکل‌گیری و تثبیت



معناست که گرچه در چارچوب برت محوری و آشکار است، به طور کلی، در بحث از معنای زندگی از کلیدی ترین و پرمناقشه ترین مباحث است. در این زمینه، دیدگاه های پرشماری از منظر فلسفی و الهیاتی مطرح شده است که محور اصلی آن ها پاسخ به این پرسش بنیادین است که آیا اساساً معنای زندگی به خدا وابسته است یا می توان معنا را به صورتی مستقل و بدون نیاز به وجود خدا تبیین کرد. در الهیات سنتی، به ویژه در سنت مسیحی، خدا منبع و غایت نهایی همه چیز شناخته می شود و معنای زندگی تنها در نسبت با او قابل فهم است. عبارتی که در مقدمه مقاله از آگوستین و آکویناس نقل شد نشان می دهد که برای آنان هیچ معنایی فراتر از رابطه با خدا برای انسان متصور نیست. باین حال، در فلسفه معاصر، بحث از جایگاه خدا در معناداری زندگی میان دو دیدگاه عمده تقسیم می شود: دیدگاه خدا باورانه و دیدگاه غیردینی.

فلسوفانی همچون آلوین پلنتینگا و جان کاتینگهام استدلال می کنند که معنای زندگی فقط زمانی می تواند به طور کامل محقق شود که فرد در ارتباط با خدا قرار داشته باشد و زندگی خود را در پیروی از اراده الهی بگذرانند. پلنتینگا تأکید می کند که ایمان به خدا و ارتباط با او نه فقط معنای زندگی را تثبیت می کند، بلکه امکان تحقق ارزش های اخلاقی و معنوی عمیق تر را فراهم می آورد. کاتینگهام نیز بر ضرورت خدا به مثابه منبع غایت نهایی و معیار ارزش ها تأکید می کند و معتقد است که معنای زندگی بدون این محور اصلی به جایی نمی رسد. در مقابل، فیلسوفانی مانند تامس نیگل و تدنوس متز معتقدند که معنای زندگی می تواند مستقل از وجود خدا و در چارچوبی غیردینی تبیین شود. نیگل در مقاله مشهور خود با عنوان «پوچی»^۱ به این نکته اشاره می کند که حتی اگر جهان فاقد غایت الهی باشد، انسان می تواند زندگی معناداری تجربه کند (Nagel, 1971, pp. 720-722). متز نیز در تحلیل خود، ضمن دفاع از امکان معنای زندگی در جهان بدون خدا، ساختارهای هدفمند و ارزشمندی را که انسان ها به طور عقلانی برای خود تعریف می کنند به مثابه پایه های معنا معرفی می کند (Metz, 2013, pp. 120-).

1. The Absurd

130). او بر این باور است که معنای زندگی - حتی در جهانی فاقد خدا - می تواند بر پایه مشارکت انسان در ارزش های غیر شخصی شکل گیرد؛ ارزش هایی مانند شناخت، خلاقیت، تعالی اخلاقی و کمک به دیگران. به نظر او، اگر انسان بتواند به شیوه ای عقلانی در فعالیت هایی درگیر شود که ذاتاً ارزشمند و فراتر از منافع شخصی اند، آنگاه زندگی او - حتی بدون چارچوب خدا باورانه - می تواند معنادار باشد.

چالش دوم، بحران معنا و نیهیلیسم است. این بحران تنها نظری یا فلسفی نیست، بلکه ریشه در تحولاتی تاریخی و فرهنگی دارد که به ویژه از قرن هجدهم میلادی و با ظهور مدرنیته شدت یافته است. بحران معنا به وضعیتی گفته می شود که در آن افراد یا جوامع دچار فقدان هدف، ارزش و جهت گیری وجودی می شوند. این بحران گاه با احساس پوچی، سردرگمی و بی معنایی همراه است و می تواند به انزوا، افسردگی و حتی رفتارهای ویرانگر منجر شود (Taylor, 2007, pp. 68-72). در عصر مدرن، با کنار رفتن بسیاری از نظام های معنایی سنتی و کاهش نقش دین در زندگی عمومی، این بحران شدت یافته است. نیهیلیسم به معنای انکار وجود ارزش ها، معنا و هدف های ذاتی در جهان، نقطه اوج این بحران است. نیچه نیهیلیسم را نتیجه زوال باور به ارزش ها و هدف های مطلق و خدا باورانه می داند. او معتقد بود که «خدا مرده است» و این به معنای پایان همه ارزش های متافیزیکی و اخلاقی است (نیچه، ۱۳۸۲، صص ۲۰-۲۱). او دو نوع نیهیلیسم را مطرح می کند: نیهیلیسم منفعل که به حس پوچی و ناامیدی می انجامد؛ و نیهیلیسم فعال که مرحله گذار و فرصتی برای خلق ارزش های جدید تلقی می شود (لینچ، ۱۴۰۲، صص ۳۵۱-۳۶۷). کامو، از دیگر متفکران معاصر، نیز به بحران پوچی پرداخته است و زندگی را فاقد معنای ذاتی می داند؛ اما انسان را مسئول خلق معنا در مواجهه با این پوچی می شناسد (کامو، ۱۴۰۴؛ لینچ، ۱۴۰۲، صص ۴۶۷-۴۷۷).

برخی فلاسفه معاصر کوشیده اند به بحران معنا پاسخ دهند؛ برای نمونه چارلز تیلور با بازگشت به ارزش های معنوی و معنای زندگی در بستر «جهان زندگی»^۱ می کوشد معنا

1. lifeworld





را بازسازی کند (Taylor, 2007). متر نیز بر اهمیت ساختارهای هدفمند و ارزشمندی تأکید می‌کند که می‌توانند بی‌نیاز از متافیزیک مطلق‌انگاران، معنای زندگی را تثبیت کنند (Metz, 2013). اما از منظر الهیاتی، بحران معنا به واکنشی جدی و حیثیتی انجامیده است؛ برای نمونه پل تیلیش در کتاب خود با عنوان *شجاعت بودن*^۱ به اهمیت شجاعت بودن در جهان اشاره می‌کند؛ مفهومی که نزد او به معنای توانایی مقابله با ناامیدی و پوچی است و ریشه در ایمان به خدا دارد (Tillich, 1952, pp. 1-3). تیلیش معتقد است ایمان می‌تواند معنایی را فراهم آورد که فراتر از بحران‌های زندگی باشد و انسان را به‌سوی استمرار حیات و تعالی سوق دهد.

بااین‌حال، واکنش‌های فلسفی و به‌ویژه الهیاتی به بحران معنا با مسئله‌ای دست‌به‌گریبان‌اند که از قدیمی‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل در فلسفه دین و الهیات است: مسئله شر که باور به وجود خدای خیر مطلق، قادر مطلق و عالم مطلق را از طریق وجود شر و رنج در جهان به چالش می‌کشد. این سومین چالش پیش‌روی چارچوب برت است و نه فقط دغدغه‌ای فلسفی بلکه واقعیتی تجربی است که همه انسان‌ها در طول زندگی خود با آن مواجه‌اند. به همین دلیل، هر نظریه‌ای درباره معنای زندگی، به‌ویژه نظریه الهیاتی، ناگزیر باید به این پرسش پاسخ دهد که زندگی چگونه می‌تواند در مواجهه با شر و رنج معنادار باشد (هنفلینگ، ۱۳۹۵، صص ۶۹-۷۶). به‌طور سنتی، شرور به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: شرور اخلاقی و شرور طبیعی. شر اخلاقی به اعمال و رفتارهای نادرست انسان‌ها بازمی‌گردد که ناشی از آزادی اراده آنان است، مانند ظلم، خشونت و خیانت. اما شر طبیعی مربوط به بلایا، بیماری‌ها و فجایع طبیعی است که در کنترل انسان‌ها نیستند. افزون‌بر این، رنج شامل درد جسمی، عذاب روانی، ناامیدی و حتی فقدان است که می‌تواند ناشی از هر دو نوع شر باشد (Hick, 1966, pp. 23-30). این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که مسئله شر دارای ابعاد متنوعی است که هر کدام به پاسخ‌هایی خاص نیازمند است.

1. *The Courage to Be*



جی. آل. مکی^۱ در مقاله کلاسیک خود، «مسئله شر»، نمونه‌ای الگووار از دیدگاه خدا ناباورانه را به نمایش می‌گذارد و بر ناسازگاری این گزاره‌ها تأکید می‌کند: ۱. خدا قادر مطلق است. ۲. خدا خیر مطلق است. ۳. شر وجود دارد. مکی استدلال می‌کند که نمی‌توان این سه گزاره را هم‌زمان پذیرفت و به همین دلیل، یکی از آن‌ها لزوماً باید رد شود (Mackie, 1955, pp. 200-212). اما در سنت مسیحی، دو نظریه عدل الهی سنتی به مثابه دفاعیه‌هایی علیه این تناقض مطرح شده‌اند: اول، نظریه عدل الهی آگوستین است که شر را عدم خیر می‌داند، نه وجود واقعی ایجابی. او معتقد است که شر نتیجه انحراف و نقص در اراده آزاد انسان است و خدا انسان‌ها را با اختیار آفریده است تا بتوانند آزادانه انتخاب کنند، حتی اگر انتخابشان به جانب شر میل داشته باشد (Augustine, 1998, VII). دوم، نظریه عدل الهی آکویناس است که شر را نقص و کمبود در طبیعت اشیا تعریف می‌کند و می‌گوید خدا اجازه می‌دهد شر برای تحقق خیرهای بزرگ‌تر و هدف‌های نهایی وجود داشته باشد (Aquinas, 2006, I, q.49, a.1). در دوره معاصر نیز جان هیک با نظریه «ساختن روح»^۲ بر این باور است که رنج و شر برای رشد اخلاقی و معنوی انسان‌ها ضروری است و کمال انسانی بدون آن‌ها ممکن نیست (Hick, 1966, pp. 220-221). ریچارد سویین‌برن نیز با تأکید بر آزادی اراده، می‌گوید وجود شر لازمه واقعی بودن آزادی است و بدون آن انسان نمی‌تواند آزادانه عمل کند (Swinburne, 1998, ch. 7).

اما فارغ از ارزش انتزاعی این پاسخ‌ها به مسئله شر، برت خود در چارچوب الهیات معنای زندگی بر ضرورت توجه به داده‌های تجربی درباره رنج تأکید می‌کند. به نظر او، رنج نه فقط مانع معنا نیست، بلکه می‌تواند منبع معنا و رشد عمیق‌تر در زندگی باشد (Barrett, 1969, p. 238). ویلیامز نیز رنج را به‌طور هم‌زمان مانع و فرصتی برای معنا می‌بیند. او تأکید می‌کند که تجربه دینی و ارتباط با خدا می‌تواند به بازسازی معنا در مواجهه با رنج کمک کند (Williams, 2020, pp. 50-55). این بازسازی معنا فراتر از پاسخ‌های منطقی و نظری است و به تجربه وجودی و رابطه شخص با خدا و جهان اشاره دارد. پذیرش رنج

1. J. L. Mackie

2. soul-making



به مثابه بخشی از فرایند تعالی، هم‌ذات‌پنداری با دیگران و امید به تحقق نهایی وعده‌های فرجام‌شناختی، از جمله راهکارهای الهیاتی در این مسیر هستند (لوری، ۱۴۰۳، صص ۲۳-۱۴۴).

چالش چهارم برای الهیات معنای زندگی پرسش از مرگ، استمرار معنا پس از مرگ و تأثیر این باور بر ساختار کلی معنا در زندگی انسانی است. این موضوع، با توجه به جایگاه ویژه‌ای که زندگی پس از مرگ در بسیاری از سنت‌های دینی دارد، در فهم ارتباط بین وجود زمینی و غایت نهایی انسان نقشی کلیدی ایفا می‌کند. چنان‌که دیدیم، برت به صراحت بُعد فرجام‌شناختی را به مثابه یکی از ابعاد چهارگانه معنای زندگی مطرح کرده است. به گفته او، معنای زندگی نمی‌تواند تنها در چارچوب زمان و محدودیت‌های زندگی زمینی فهمیده شود، بلکه معنای واقعی و کامل زندگی تنها در پیوند با غایت نهایی خلقت و تحقق وعده‌های الهی در زندگی پس از مرگ قابل دسترسی است. این بُعد فرجام‌شناختی به نوعی فرازمانی و فرامکانی بودن معنا را نشان می‌دهد و اهمیت امید به آینده‌ای سرشار از کمال و تحقق را برجسته می‌کند (لینچ، ۱۴۰۲، صص ۱۹۹-۲۰۲). برت معتقد است که بدون چشم‌انداز فرجام‌شناختی، زندگی فردی و جمعی دچار نوعی کسالت و پوچی می‌شود؛ زیرا محدود شدن معنا به زمان حال، و عدم امکان تحقق نهایی غایت، نوعی عدم تمامیت و نقصان معنا به بار می‌آورد (Barrett, 1969, pp. 236-240).

سنت‌های دینی عمده، از جمله مسیحیت، اسلام و یهودیت، به شکل‌هایی متفاوت به مسئله زندگی پس از مرگ پرداخته‌اند؛ اما همگی بر استمرار زندگی و اهمیت آن برای فهم معنا تأکید می‌کنند. در مسیحیت، آموزه‌هایی درباره رستخیز، حیات جاودان، بهشت و جهنم وجود دارد که سرنوشت نهایی انسان را مشخص می‌کند؛ برای نمونه در انجیل متی آمده است: «و اینان به عذاب ابدی خواهند رفت، و برگزیدگان به حیات جاودان» (متی: ۲۵:۴۶). این بیان نشان‌دهنده ارتباط مستقیم میان زندگی دنیوی، اعمال و هدف نهایی است که در زندگی پس از مرگ محقق می‌شود (Kasper, 2012, pp. 105-110).

در اسلام نیز قرآن بارها به قیامت و حساب پس از مرگ اشاره کرده است و زندگی دنیوی را مقدمه‌ای برای حیات پس از مرگ می‌داند. در آیات پرشماری آمده است:



«پروردگار جان‌ها را هنگام مرگ قبض می‌کند» (زمر، ۴۲) و آن که می‌میرد در روز حشر حاضر است. این آموزه‌ها تأکید می‌کنند که زندگی پس از مرگ تکمیل‌کننده معنا و هدف زندگی کنونی است و بدون آن، معنا ناقص خواهد بود (Nasr, 2006, pp. 211-220).

از منظر فلسفی، استمرار معنا در زندگی پس از مرگ موضوعی بحث‌برانگیز است. تامس نیگل بر این باور است که معنا باید در چارچوب زندگی فعلی و تجربیات انسانی تبیین شود و نیازی به تکیه بر زندگی پس از مرگ ندارد (لوری، ۱۴۰۳، صص ۴۲۲-۴۶۰). از نظر نیگل، معنا بیشتر ناشی از سازگاری فرد با زندگی و دیدگاه او درباره جهان است، نه وعده‌های آینده (Nagel, 1971, pp. 716-727)؛ اما در مقابل، برخی فیلسوفان دین بر ضرورت و اهمیت چشم‌انداز فرجام‌شناختی برای پایداری معنا تأکید می‌کنند؛ برای نمونه جان‌اتان کوانویگ استدلال می‌کند که زندگی بدون امید به تحقق وعده‌های الهی و زندگی جاودان، در نهایت، معنای پایدار خود را از دست می‌دهد و رنج و زوال اجتناب‌ناپذیر را نمی‌توان توجیه کرد؛ برای مثال او به نقش مفهوم عدالت نهایی و تکمیل وجود اشاره می‌کند که در زندگی پس از مرگ تحقق می‌یابد (Kvanvig, 1993, ch. 2-3). این مناقشه نشان می‌دهد که از منظر فلسفی، چشم‌انداز فرجام‌شناختی نه فقط وعده‌ای دینی بلکه مؤلفه‌ای ضروری برای تکمیل و تثبیت معنا در زندگی انسان‌ها به شمار می‌آید.

توجه به بُعد فرجام‌شناختی در الهیات معنای زندگی، پیامدهای مهمی برای اخلاق، معنویت و روان‌شناسی دین دارد. از منظر اخلاقی، امید به زندگی پس از مرگ می‌تواند انگیزه‌ای برای پیروی از ارزش‌ها و رفتارهای اخلاقی فراهم کند و زندگی را هدفمند کند. از نظر روان‌شناختی نیز این امید می‌تواند به مقابله با اضطراب مرگ، رنج و فقدان کمک کند و منبع تسلی و آرامش باشد (Pargament, 1997, pp. 207-218). علاوه بر این، بُعد فرجام‌شناختی معنا را فراتر از محدودیت‌های زمانی و مکانی تعریف می‌کند و به مؤمنان امکان می‌دهد تا رنج‌ها و ناکامی‌های فعلی را در پرتو تحقق نهایی ارزش‌ها و هدف‌ها بنگرند. این نگاه معنا را به فرایندی تکاملی و روبه‌جلو تبدیل می‌کند که به‌رغم سختی‌ها، پایداری و امید را در تجربه زندگی تقویت می‌کند.

چارچوب مورد نظر برت با این چالش‌ها مواجه است؛ اما افزون‌بر آن، به نظر



می‌رسد کاستی‌هایی نیز دارد که نادیده گرفتن آن‌ها امکان دفاع فلسفی از آن را تضعیف می‌کند. نخستین کاستی به ابهام در نسبت میان بُعد الهیاتی کلان و بُعد شخصی معنا بازمی‌گردد. برت از یک سو، بر غایت الهی از پیش تعیین شده تأکید می‌کند و از سوی دیگر، بر رسالت و تجربه زیسته فردی انگشت می‌گذارد؛ اما به روشنی توضیح نمی‌دهد که در صورت تعارض میان تجربه وجودی فرد و آنچه اراده الهی تلقی می‌شود، کدام یک معیار نهایی معنا خواهد بود. این ابهام چارچوب او را در برابر انتقادهایی که از جانب نظریه‌های اگزیستانسیالیستی یا حتی برخی الهیات‌های انتقادی مطرح می‌شود، آسیب‌پذیر می‌کند. دومین کاستی، عدم تفکیک دقیق میان سطح توصیفی و سطح هنجاری معناست. در برخی مواضع، برت تنها توصیف می‌کند که دین‌داران چگونه معنای زندگی را تجربه می‌کنند؛ اما در مواضعی دیگر، به طور ضمنی مدعی است که زندگی فقط در صورتی واقعاً معنادار است که در نسبت با خدا و غایت الهی سامان یابد. این جابه‌جایی میان توصیف و تجویز، بدون ارائه استدلال مستقل برای گذار از تجربه زیسته به الزام هنجاری، مسئله‌ساز است. به بیان دیگر، برت نشان نمی‌دهد چرا تجربه دینی باید معیاری عام برای معنای زندگی تلقی شود، نه فقط یکی از منابع ممکن معنا. سوم اینکه، هرچند برت مدعی است بُعد فرجام‌شناختی معنا قابلیت تعمیم فرادینی دارد، صورت‌بندی او به شدت متأثر از الهیات مسیحی متأخر و فهم خاصی از تاریخ نجات است. در نتیجه، مشخص نیست که آیا این بُعد می‌تواند در سنت‌های دینی غیرمسیحی یا حتی در قرائت‌های غیرتاریخی از دین نیز همان نقش تثبیت‌کننده معنا را ایفا کند یا نه. این مسئله نشان می‌دهد که چارچوب برت، دست کم در شکل اولیه خود، نیازمند بازسازی مفهومی است تا بتواند ادعای جهان‌شمولی یا حتی تعمیم‌پذیری بین‌ادیانی را به طور موجه حفظ کند.

برای ارزیابی دقیق‌تر توان تبیینی چارچوب چهاربُعدی برت، مناسب است آن را در مقایسه‌ای تحلیلی با نظریه‌های رقیب معاصر در معنای زندگی قرار دهیم. از برجسته‌ترین این نظریه‌ها، دیدگاه غیردینی متز است که معنا را بر پایه مشارکت عقلانی در فعالیت‌های ذاتاً ارزشمند، بدون ارجاع به خدا، تبیین می‌کند. مزیت اصلی نظریه متز در



استقلال آن، از مفروض‌های متافیزیکی دینی است. با این حال، این نظریه در توضیح چرایی الزام‌آور بودن معنا با دشواری مواجه است. اگر معنا تنها به مشارکت در ارزش‌های غیرشخصی فروکاسته شود، روشن نیست چرا فرد باید در شرایط رنج شدید یا بی‌عدالتی بنیادین همچنان خود را متعهد به این ارزش‌ها بداند. در این نقطه، چارچوب برت با ارجاع معنا به غایت الهی و افق فرجام‌شناختی، تبیینی باثبات‌تر از پایداری معنا در شرایط مرزی ارائه می‌دهد. همچنین، در مقایسه با دیدگاه تامس نیگل که معنا را بیش‌تر به نگرش فرد به زندگی و توانایی پذیرش وضعیت پوچی پیوند می‌زند، چارچوب برت از انسجام ساختاری بیشتری برخوردار است. نیگل آگاهانه از هرگونه تعهد متافیزیکی پرهیز می‌کند؛ اما همین پرهیز سبب می‌شود که نظریه او نتواند پیوندی روشن میان معنا، اخلاق و امید ترسیم کند. در مقابل، برت معنا را در شبکه‌ای از روابط الهیاتی، اخلاقی و اجتماعی جای می‌دهد که امکان تبیین هم‌زمان جهت‌مندی زندگی و تعهد اخلاقی را فراهم می‌آورد.

با این حال، مقایسه تحلیلی نشان می‌دهد که چارچوب برت نیز بدون اصلاحات، از برخی مزیت‌های نظریه‌های رقیب بی‌بهره است. به‌ویژه، به نظر می‌رسد نظریه‌های غیردینی در پرهیز از انحصارگرایی دینی و توجه به تنوع تجربه‌های انسانی موفق‌تر عمل می‌کنند؛ از این رو می‌توان گفت چارچوب برت فقط در صورتی می‌تواند همچون مدلی برتر پذیرفته شود که ضمن حفظ پیوند الهیاتی معنا، از حیث مفهومی شفاف‌تر شود و امکان گفت‌وگو با رویکردهای غیردینی را به‌طور جدی فراهم آورد.

۳. الهیات معنای زندگی: کاربردها و پیامدها

اگر چارچوب برت را برای الهیات معنای زندگی مفروض بگیریم، می‌توان کاربردها و پیامدهای پرشماری را برای آن در نظر آورد. در اینجا، به‌طور خاص، به دو کاربرد مهم آن اشاره می‌کنیم، با این توضیح که کاربردهای الهیات معنای زندگی به این دو کاربرد منحصر نمی‌شوند. کاربرد نخست در حوزه اخلاق، به‌ویژه وجه اجتماعی آن است و کاربرد دوم به سلامت روان اختصاص دارد. بررسی این دو کاربرد نشان‌دهنده شیوه‌ای



است که اصولاً می‌توان از آن برای رویارویی با چالش‌هایی که در قسمت قبل به آن‌ها اشاره شد، استفاده کرد.

نخست به اخلاق می‌پردازیم. از مهم‌ترین کاربردهای الهیات معنای زندگی، نقش بنیادین آن در تبیین و تقویت اخلاق کاربردی است. وقتی معنا به مثابه پیوندی عمیق میان انسان و خدا و نیز تحقق غایت الهی فهمیده شود، معنا نه تنها مفهومی نظری باقی نمی‌ماند، بلکه به نیروی محرکه‌ای اخلاقی و انگیزشی تبدیل می‌شود که رفتارهای فردی و اجتماعی را شکل می‌دهد و مسئولیت‌پذیری اخلاقی را بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی معنادار می‌سازد (یانگ، ۱۳۹۶، صص ۸۷-۹۸). در آثار جان کاتینگهام، تأکید ویژه‌ای بر وحدت زندگی اخلاقی و معنوی دیده می‌شود. کاتینگهام استدلال می‌کند که معنا و اخلاق به طور جدایی‌ناپذیری به هم مرتبط‌اند؛ زیرا زندگی معنادار مستلزم پابندی به ارزش‌های اخلاقی و تحقق فضایل انسانی است (Cottingham, 2003, pp. 115-120). از این منظر، معنای زندگی فراتر از جست‌وجوی خوشی یا موفقیت‌های مادی است و در خدمت تحقق هدفی متعالی و الهی قرار دارد که اخلاق را به مثابه بخشی ضروری و نه اختیاری در بر می‌گیرد.

الهیات معنا با تأکید بر هدف الهی و رابطه انسان با خدا، چارچوبی اخلاقی فراهم می‌آورد که می‌تواند در مواجهه با بحران‌های اخلاقی معاصر مانند بی‌عدالتی، فقر، نابرابری‌های اجتماعی و تخریب محیط‌زیست نیز راهگشا باشد. استنلی هاووراس^۱ از متفکران برجسته الهیات اخلاقی، معتقد است که معنای زندگی، به‌ویژه زمانی که در قالب باورهای دینی و تعهدات الهی تعریف شود، به فرد و جامعه انگیزه می‌دهد تا به سوی تحقق عدالت، صلح و رحمت گام بردارند و در نتیجه، زندگی معنادار و اخلاقی را هم‌زمان تحقق بخشند (Hauerwas, 2001, p. 201). این نگرش الهیاتی به معنای زندگی، اخلاق را تنها مجموعه‌ای از قوانین یا دستورهای بیرونی نمی‌بیند، بلکه آن را همچون دعوتی درونی و پاسخ به کمال خدا که در وجود انسان تصویر شده است، مطرح می‌کند. بدین ترتیب، اخلاق امری دینی و معنوی تلقی می‌شود که معنای زندگی را

1. Stanley Hauerwas

عمق می‌بخشد و انسجام درونی آن را تأمین می‌کند.

علاوه بر این، الهیات معنا در حوزه اخلاق کاربردی می‌تواند همچون منبعی الهام‌بخش در برنامه‌های اجتماعی، آموزشی و درمانی به کار گرفته شود. در زمینه آموزش، تبیین ارتباط معنا و اخلاق به کودکان و جوانان زمینه‌ساز شکل‌گیری شخصیت اخلاقی و توجه به ارزش‌های متعالی می‌شود. در حوزه سیاست‌گذاری اجتماعی، توجه به معنای زندگی می‌تواند محور اصلاحات ساختاری در جهت کاهش نابرابری و تقویت عدالت اجتماعی باشد. همچنین، در مراقبت‌های روانی - اجتماعی، الهیات معنا با تأکید بر اهداف والای انسانی و پایبندی به ارزش‌های اخلاقی می‌تواند به بهبود کیفیت زندگی افراد کمک کند (Pargament, 1997, pp. 207-218).

از سوی دیگر، از جنبه‌های مهم الهیات معنا و اخلاق کاربردی، توانایی الهیات معنا در پاسخ به بحران‌های معاصر است که منشأ بسیاری از مشکلات اجتماعی و فردی به شمار می‌آید. بحران‌هایی مانند بی‌معنایی، ناامیدی و سردرگمی اخلاقی، هنگامی که با چارچوبی الهیاتی و معنابخش روبه‌رو شوند، فرصتی برای بازسازی هویت اخلاقی و ایجاد انسجام روانی و اجتماعی فراهم می‌آورند (یانگ، ۱۳۹۶، صص ۳۱۴-۳۲۶). به عبارت دیگر، الهیات معنای زندگی، به مثابه چارچوبی منسجم، امکان تحلیل انتقادی رفتارهای اخلاقی، انگیزه‌ها و پیامدهای آن‌ها را فراهم می‌کند و می‌تواند به بسط اخلاق کاربردی جامعی منتهی شود که پاسخ‌گوی نیازهای بنیادین انسانی در عصر مدرن باشد.

اما علاوه بر اخلاق، الهیات معنای زندگی نقشی اساسی در سلامت روان معنوی انسان، یعنی ساحت درونی زندگی آنان، ایفا می‌کند. معنای زندگی از نیازهای بنیادین انسان است و بر به‌زیستی روانی و معنوی فرد تأثیری عمیق دارد و فقدان آن می‌تواند زمینه‌ساز بروز اختلال‌های روان‌شناختی، احساس پوچی و بحران‌های وجودی شود. در این زمینه، همکاری میان الهیات و روان‌شناسی، به‌ویژه شاخه‌هایی چون روان‌شناسی مثبت^۱ و معنادرمانی^۲

1. positive psychology

2. logotherapy





امکان فهمی جامع از نقش معنا در سلامت روان معنوی را فراهم می‌آورد. معنادرمانی که توسط ویکتور فرانکل بنیان نهاده شده است، بر این اصل تأکید دارد که جست‌وجوی معنا اصلی‌ترین نیروی محرکه انسان در مواجهه با رنج و بحران‌های زندگی است (Frankl, 1963, pp. 99-101). این دیدگاه کاملاً منطبق بر الهیات معنا است که معنا را در پیوند با خدا و تحقق هدف آسمانی می‌بیند. از منظر الهیاتی، معنای زندگی چارچوبی فراهم می‌آورد که فرد می‌تواند در آن احساس انسجام، امید و ارزش کند و این امر در سلامت روان معنوی نقشی حیاتی دارد (Pargament, 1997, pp. 207-218).

برت در چارچوب پیشنهادی خود، معنا را الگویی از روابط منسجم و پایدار میان انسان و خدا، جهان و خویش تعریف می‌کند. این الگو به افراد کمک می‌کند تا احساس امنیت روانی، ثبات عاطفی و آرامش معنوی را تجربه کنند. فقدان چنین الگویی، به‌ویژه در بحران‌های شخصی یا اجتماعی می‌تواند به احساس ناامیدی، اضطراب و آشفتگی درونی منجر شود. مطالعات روان‌شناختی متأخر نیز نشان می‌دهند که احساس معنا و هدفمندی در زندگی با سلامت روانی ارتباطی مثبت و قوی دارد (Ryff & Singer, 1998, pp. 1-28). افرادی که در زندگی خود معنا و هدف می‌یابند در برابر فشارهای روانی و شرایط دشوار مقاومت بیشتری دارند و سطح افسردگی و اضطراب در آن‌ها به‌طور محسوسی پایین‌تر است. الهیات معنای زندگی این یافته‌ها را با تأکید بر بُعد روحانی و رابطه با خدا تعمیق می‌بخشد و نشان می‌دهد که معنای زندگی، فراتر از صرفاً احساسی روانی، پیوندی وجودی با واقعیتی متعالی است که در طول تاریخ تجربه شده و در آموزه‌های دینی تجلی یافته است (Koenig, 2012, pp. 1-24). این پیوند وجودی نه تنها سلامت روان معنوی را تقویت می‌کند، بلکه انگیزه‌ای برای ادامه زندگی در شرایط دشوار، و معنادار کردن رنج‌ها فراهم می‌آورد.

علاوه بر این، الهیات معنا به صورت نظری و عملی می‌تواند در طراحی برنامه‌های درمانی و حمایتی مورد استفاده قرار گیرد. پژوهش‌های پارگامنت و همکارانش نشان می‌دهند که استفاده از منابع معنوی و دینی در مواجهه با مشکلات روانی و جسمانی، بهبود قابل توجهی در کیفیت زندگی بیماران ایجاد می‌کند (Pargament et al., 2013, pp. 9-20).



از این رو تلفیق الهیات معنا با روش‌های روان‌شناختی می‌تواند به شکل‌دهی رویکردهایی نوین در حوزه سلامت روان معنوی منجر شود. بنابراین اهمیت معنای زندگی در سلامت روان معنوی نه تنها برای افراد، بلکه برای جوامع و فرهنگ‌ها نیز دارای اهمیت است. جوامعی که معنویت و باورهای دینی را به مثابه بخشی از زیست اجتماعی خود حفظ می‌کنند، در مقایسه با جوامع غیردینی‌تر، به لحاظ شاخص‌های به‌زیستی روانی و اجتماعی موفق‌تر عمل می‌کنند (Ellison & Levin, 1998, pp. 700-720). این واقعیت اهمیت بازخوانی و تقویت الهیات معنای زندگی را در عصر کنونی که بحران‌های روانی و معنوی افزایش یافته‌اند، دوچندان می‌کند.

علاوه بر این‌ها، تجربه دینی روزمره، از مهم‌ترین عرصه‌هایی است که الهیات معنای زندگی به شکلی عینی و ملموس در درون زندگی انسان تحقق می‌یابد. برخلاف رویکردهای صرفاً فلسفی یا نظری که به معنای زندگی به مثابه پرسشی انتزاعی می‌نگرند، تجربه دینی روزمره معنای زندگی را در فعل و انفعالات زنده، عملی و مستمر انسان با خدا، خود و جامعه تبلور می‌دهد. این تجربه‌ها که از طریق عبادت، دعا، مناسک دینی و تعامل اجتماعی در چارچوب ایمان دینی شکل می‌گیرند، نه تنها پیوندهای معنوی را تحکیم می‌کنند، بلکه منبعی حیاتی برای احساس معنا، هدفمندی و انسجام روانی فراهم می‌آورند. کلیفورد ویلیامز ضمن تحلیل‌هایی پدیدارشناختی تأکید می‌کند که مشارکت فعالانه در زندگی دینی، به‌ویژه عبادت و مناسک جمعی، تجربه‌ای عمیق از تعلق، معنا و امید را به مؤمنان هدیه می‌دهد (Williams, 2020, pp. 130-145). این تجربه‌ها از یک سو، هویت دینی فرد را تقویت می‌کنند و از سوی دیگر، او را در مواجهه با بحران‌ها و ناپایداری‌های زندگی مقاوم می‌سازند. همچنین، ویلیامز نشان می‌دهد که این تجربه‌های روزمره دینی به‌صورت پویایی معنا را بازتولید می‌کنند و به‌شکل چرخه‌ای مستمر، فرد را به‌سوی تحقق هدف‌های الهی و رشد معنوی سوق می‌دهند.

از منظر روان‌شناختی، پژوهش‌ها حاکی از آن است که حضور فعالانه و مستمر در مناسک دینی و حمایت اجتماعی مرتبط با آن، با سلامت روان و کاهش اضطراب و افسردگی ارتباطی مثبت و قوی دارد (Zinnbauer & Pargament, 2005, pp. 21-42)؛ برای نمونه



حمایت اجتماعی حاصل از جامعه دینی به طور مؤثری احساس تعلق و امید را افزایش می دهد و به مثابه عاملی محافظت کننده در برابر فشارهای روانی عمل می کند. این یافته ها اهمیت حیات دینی روزمره را در حفظ و ارتقای سلامت روان معنوی تأیید می کنند و نشان می دهند که معنا در زندگی تنها مفهومی ذهنی نیست، بلکه در عرصه های عملی زندگی تجلی می یابد. دعا و عبادت، به مثابه دو عنصر کلیدی تجربه دینی روزمره، در ایجاد و تثبیت معنا نقش بسیار مهمی ایفا می کنند. دعا نه فقط فرصتی برای گفت و گو و ارتباط مستقیم با خداست، بلکه در آن فرد می تواند فعالانه و پویا معنا را در زندگی خود جست و جو و تجربه کند. عبادت نیز به مثابه عملی جمعی و فردی، ضمن تقویت ارتباط با خدا، فضای مناسبی برای بازشناسی ارزش ها و اهداف معنوی فراهم می آورد که به تقویت حس جهت گیری و انسجام درونی می انجامد (McCullough & Willoughby, 2009, pp. 69-93). علاوه بر این، مشارکت در مناسک جمعی دینی حس تعلق به جامعه ای معنوی را فراهم می آورد که از طریق پیوندهای اجتماعی، حمایت و مشارکت، به تجربه معنا عمق و ثبات می بخشد. این مناسک و فعالیت های دینی، ضمن فراهم کردن فرصتی برای یادآوری و بازتولید باورها و ارزش های الهی، فرد را در جریان معنوی زنده ای قرار می دهند که باعث افزایش تاب آوری روانی و مقابله مؤثر با چالش ها و بحران های زندگی می شود.

همچنین، تجربه دینی روزمره فرصتی برای بازآفرینی معنا فراهم می کند؛ یعنی در مواجهه با رنج، ناامیدی و بحران های وجودی، این تجربه ها می توانند بار دیگر معنای زندگی را برای فرد زنده کنند و او را به سوی امید، صبر و رشد معنوی هدایت نمایند. این نکته در الهیات معنا بسیار اهمیت دارد؛ زیرا معنا فرایندی پویا و زنده در نظر گرفته می شود که در طول زمان و در شرایط مختلف زندگی بازتعریف می شود و تحقق می یابد (هنفلینگ، ۱۳۹۵، صص ۷۹-۸۱). در نتیجه، الهیات معنای زندگی از طریق توجه به تجربه دینی روزمره، به ما یادآوری می کند که معنا، علاوه بر اینکه موضوعی فلسفی و انتزاعی است، حقیقتی زیسته و ملموس است که در زندگی هرروزه مؤمنان جاری است و به آن شکل و جهت می دهد. این واقعیت اهمیت توجه به ابعاد عملی، اجتماعی و روانی تجربه

دینی را در مطالعات الهیات معنا برجسته می‌کند و ضرورت بسط پژوهش‌های میان‌رشته‌ای در این زمینه را افزایش می‌دهد.

نتیجه‌گیری

این مقاله با طرح این پرسش آغاز شد که معنای زندگی از منظر الهیات تحلیلی چگونه در چارچوبی منسجم قابل تبیین است و چارچوب چهاربُعدی جی. ادوارد برت تا چه اندازه می‌تواند پاسخ‌گوی این پرسش باشد. تحلیل ما نشان داد که چارچوب برت، در شکل اولیه خود، اگرچه از جامعیت مفهومی برخوردار است، از نظر تحلیلی با کاستی‌هایی روبه‌رو است که مانع از دفاع فلسفی کامل از آن می‌شود. با این حال، استدلال کردیم که این چارچوب، در صورت بازسازی مفهومی و تفکیک دقیق سطوح هنجاری و توصیفی معنا، می‌تواند مدلی قابل دفاع برای تبیین الهیاتی معنای زندگی فراهم آورد؛ مدلی که امکان پیوند میان غایت الهی، تجربه زیسته فردی، تعهد اخلاقی و امید فرجام‌شناختی را به‌شکلی منسجم فراهم می‌کند.

از سوی دیگر، بررسی چالش‌های معاصرمانند بحران معنا، نیهیلیسم، مسئله شر و رنج نشان داد که الهیات معنا می‌تواند با ارائه پاسخ‌هایی چندوجهی، به بازسازی و احیای معنای زندگی کمک کند. به‌ویژه رویکردهایی که رنج را نه فقط مانع بلکه گاه منبع معنا می‌دانند امکان درک نوینی از تجربه انسانی و ارتباط آن با خدا را فراهم می‌آورند. این دیدگاه‌های نوین الهیاتی که به نظریه‌های کلاسیک عدل الهی افزوده شده‌اند، نشان از پویایی و توانمندی الهیات معنا در مواجهه با پرسش‌های عمیق فلسفی و اخلاقی دارند. نشان داده شد که معنای الهیاتی زندگی در سلامت روان معنوی و اخلاق اجتماعی نقشی حیاتی دارد. در سطح کاربردی نیز نشان داده شد که در تجربه دینی روزمره به‌مثابه بستر اصلی تحقق معنا، عبادت، دعا و مناسک جمعی نه فقط آیین‌هایی نمادین، بلکه منابعی زنده و پویا برای کسب معنا و تقویت هویت دینی و روانی هستند. این امر اهمیت توجه به ابعاد عملی و اجتماعی معنای زندگی را در مطالعات آینده بیش از پیش آشکار می‌کند. از منظر الهیات، معنای زندگی نیرویی است که نه فقط





انگیزه‌بخش رفتارهای اخلاقی فردی و اجتماعی است، بلکه همچون عامل پایداری و تاب‌آوری روانی نیز عمل می‌کند. پیوند میان الهیات معنا و روان‌شناسی مثبت و معنادرمانی گواهی بر ضرورت تعامل‌های میان‌رشته‌ای است تا بتوان به فهم عمیق‌تری از معنای زندگی و پیامدهای آن در زندگی انسان‌ها دست یافت.

در نتیجه، الهیات معنای زندگی باید حوزه‌ای پویا و چندوجهی در نظر گرفته شود که علاوه بر تبیین‌های فلسفی، به ابعاد تجربی، روان‌شناختی و اجتماعی معنا نیز توجه دارد. چنین رویکردی می‌تواند به توسعه گفت‌وگوهای نوین در الهیات معاصر کمک کند و راه را برای پژوهش‌هایی میان‌رشته‌ای باز کند که هم به نیازهای معنوی و هم به چالش‌های عملی انسان معاصر پاسخ می‌دهند. این پژوهش‌ها چند کارکرد مشخص دارند: (۱) ادغام الهیات معنا با روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی برای درک بهتر چگونگی تحقق معنا در زندگی معاصر؛ (۲) تحلیل‌های میدانی درباره نقش عبادت، دعا و مشارکت دینی در ایجاد و حفظ معنا در زندگی روزمره؛ (۳) مطالعه تطبیقی الهیات معنا در ادیان مختلف و فرهنگ‌های متنوع برای شناخت عناصر مشترک و متمایز معنادرمانی؛ (۴) تدوین چارچوب‌های عملیاتی برای مقابله با بحران‌های اخلاقی معاصر بر پایه پیوند معنا و اخلاق در زندگی فردی و اجتماعی؛ (۵) کاوش در چگونگی به‌کارگیری الهیات معنا برای تقویت تعهد اخلاقی به محیط‌زیست و عدالت اجتماعی. بدین ترتیب، با اتکا بر چنین پژوهش‌هایی، الهیات معنای زندگی می‌تواند با بهره‌گیری از منابع غنی دینی و روش‌های نوین تحلیلی به ارائه پاسخی همه‌جانبه به این پرسش بنیادین بشر کمک کند و در بازسازی فرهنگ معنوی و اخلاقی جامعه نقشی محوری ایفا نماید. با این هدف، اینک می‌توان گفت چارچوب چهاربعدی برت، با اصلاحاتی که گفته شد، می‌تواند مدلی معتبر برای تبیین الهیاتی معنای زندگی فراهم آورد. این مدل نشان می‌دهد که معنای زندگی نه در یک عامل منفرد، بلکه در پیوند چهار سطح غایت الهی، رسالت فردی، مسئولیت اخلاقی و امید فرجام‌شناختی شکل می‌گیرد و معنای زندگی را در رابطه با خدا و تجربه زیسته ایمان تبیین می‌کند.

فهرست منابع

* کتاب مقدس (ترجمه هزاره نو)

تامسون، گرت. (۱۳۹۴). معنای زندگی (مترجم: غزاله حجتی و امیرحسین خداپرست). تهران: نگاه معاصر.

کامو، آلبر. (۱۴۰۴). اسطوره سیزیف (مترجم: مهستی بحرینی). تهران: نیلوفر.

لوری، یووال. (۱۴۰۳). سفر فلسفی در جست‌وجوی معنای زندگی (مترجم: سعید عابدی). تهران: ققنوس.

لینچ، استیون؛ جیمز، تارتاگلیا. (۱۴۰۲). معنای زندگی از دیدگاه فلاسفه بزرگ (مترجم: صبا ثابتی). تهران: ققنوس.

نیچه، فریدریش. (۱۳۸۲). چنین گفت زرتشت (مترجم: داریوش آشوری). تهران: آگه.

هنفلینگ، اسوالد. (۱۳۹۵). در جست‌وجوی معنا (مترجمان: امیرحسین خداپرست و غزاله حجتی). تهران: کرگدن.

یانگ، جولیان. (۱۳۹۶). فلسفه قاره‌ای و معنای زندگی (مترجم: بهنام خداپناه). تهران: حکمت.

Aquinas, T. (2006). *Summa theologiae: A concise translation* (T. McDermott, Trans.). Notre Dame: Christian Classics. (Original work published ca. 1265-1274)

Augustine. (1998). *Confessions* (H. Chadwick, Trans.). Oxford: Oxford University Press. (Original work published ca. 397-400)

Barrett, J. E. (1969). A theology of the meaning of life. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 4(3), pp. 231-243. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1969.tb00235.x>

Cottingham, J. (2003). *On the meaning of life* (2nd ed.). London: Routledge.

Craig, W. L. (2008). *Reasonable faith: Christian truth and apologetics* (3rd ed.). Wheaton: Crossway.

Ellison, C. G., & Levin, J. S. (1998). The religion-health connection: Evidence, theory, and future directions. *Health Education & Behavior*, 25(6), pp. 700-720. <https://doi.org/10.1177/109019819802500603>



- Frankl, V. E. (1963). *Man's search for meaning*. Boston: Beacon Press.
- Hauerwas, S. (2001). *Performing the faith: Bonhoeffer and the practice of nonviolence*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Hick, J. (1966). *Evil and the God of love* (2nd ed.). London: Palgrave Macmillan.
- Kasper, W. (2012). *The God of Jesus Christ* (M. F. Cusato, Trans.). London: Bloomsbury.
- Koenig, H. G. (2012). *Handbook of religion and mental health* (2nd ed.). San Diego: Academic Press.
- Kvanvig, J. L. (1993). *The problem of hell*. Oxford: Oxford University Press.
- Mackie, J. L. (1955). Evil and omnipotence. *Mind*, 64(254), pp. 200-212.
- McCullough, M. E., & Willoughby, B. L. (2009). Religion, self-regulation, and self-control: Associations, explanations, and implications. *Psychological Bulletin*, 135(1), pp. 69-93. <https://doi.org/10.1037/a0014213>
- Metz, T. (2013). *Meaning in life: An analytical study*. Oxford: Oxford University Press.
- Nasr, S. H. (2006). *The heart of Islam: Enduring values for humanity*. San Francisco: HarperOne.
- Nagel, T. (1971). The absurd. *Journal of Philosophy*, 68(20), pp. 716-727.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical explanations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I., Mahoney, J. J., & Koenig, H. G. (2013). Religion and health: The latest research and clinical applications. *Harvard Review of Psychiatry*, 21(1), pp. 9-20. <https://doi.org/10.1097/HRP.0b013e3182705a98>
- Ryff, C. D., & Singer, B. (1998). The contours of positive human health. *Psychological Inquiry*, 9(1), pp. 1-28. https://doi.org/10.1207/s15327965pli0901_1

- Swinburne, R. (1998). *Providence and the problem of evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2016). *The coherence of theism* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tillich, P. (1952). *The courage to be*. New Haven: Yale University Press.
- Williams, C. (2020). *Religion and the meaning of life*. Oxford: Oxford University Press.
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. In *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (R. F. Paloutzian & C. L. Park, Eds., pp. 21-42). New York: Guilford Press.



The Application of Data from the Discussion of the Absolute and the Limited of Usul al-Fiqh in the Article "An Evaluation of the Implication of the 'Ati'u' Verse on Infallibility " within the Gauge of Validity



Mahdi Nosratianahoor 

Associate professor, Department of Theology, Jurisprudence, and Law, Faculty of Islamic Studies, University of Quran and Hadith, Qom, Iran.
nosratian.m@qhu.ac.ir

Article Info

EXTENDED ABSTRACT

Article Type: Research

Article history:

Received: 2025/06/20

Revised: 2025/08/16

Accepted: 2025/10/12

Online Publication: 2026/06/10

Keywords:

Infallibility; Those in Authority; The Absolute and the Limited ; The *Ati'u-Allah* Verse.

1. Statement of the Problem: The present research evaluates the methodological performance and the specific application of the concepts of the "absolute" and the "limited" derived from principles of jurisprudence in the article titled "*An Evaluation of the Implication of the 'Ati'u' Verse on Infallibility.*" In fact, this study attempts to provide a comprehensive evaluation of the aforementioned article by emphasizing a methodological approach and utilizing the technical discussions of *ilm al-usul*, such as absolute and limited as well as the general and the specific. The innovation of this paper lies precisely in applying the principles of jurisprudence to analyze the verse of *Ati'u* (Quran 4:59); otherwise, the standard evaluation of whether this verse implies infallibility or not has been

Cite this article

Nosratianahoor, M. (2026). The Application of Data from the Discussion of the Absolute and the Limited of Usul al-Fiqh in the Article "An Evaluation of the Implication of the 'Ati'u' Verse on Infallibility " within the Gauge of Validity. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 31(2), pp. 218-240. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72176.2251>



Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

profoundly investigated in previous literature. Even the author of the article under review considers the novel aspect of their work to be its reliance on the methodology and data of *usul al-fiqh*. The structure of this paper is organized into two primary sections: the first section presents a brief overview of the article "*An Evaluation of the Implication of the 'Ati'u' Verse on Infallibility*" and delineates its central claims, while the second section provides a critical evaluation and critique of the *usul*-based approaches utilized therein.

2. Research Objective: The core objective of this study is to measure the degree of success achieved by the author of the article "*An Evaluation of the Implication of the 'Ati'u' Verse on Infallibility*" in applying the aforementioned principles and rules of *usul al-fiqh* to deduce and explain the contextual implications of the verse. The approach of this research purposefully avoids purely theological debates, focusing instead on the methodological dimensions and the application of criteria from *usul al-fiqh* in interpreting the verse.

3. Research Methodology: The methodology of this research is based on critical analysis, aimed at investigating the precision, validity, and structural robustness with which the concepts of *itlaq* (absoluteness) and *taqyid* (limitation) are used to make theological inferences from the *Ati'u* verse within the framework of the evaluated article. One of the fundamental questions driving this research is evaluating the structural strength and exactness of the execution of the "absolute and limited" discussion in the target paper.

4. Research Results: The author of the article under review posits that invoking the absolute nature of the verse is contingent upon the speaker being in the position of clarifying their entire intent. In such a state, the absence of limiting the ruling to specific characteristics or individuals indicates that the ruling applies universally. However, that author argues that this prerequisite condition does not hold true for the verse in question. They further contend that even if one overlooks this flaw, there



نظر
مقدّم

کاربست داده‌های مبحث مطلق و مقید علم اصول در مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت»..

are rational and textual context clues that restrict the ruling, meaning that relying on *itlaq* in this verse is unacceptable. This study puts forward several key criticisms against these claims:

- a) The debate over the completion of the premises of wisdom applies to authoritative/injunctive rulings, not to advisory rulings. The obligation of obedience used in the *Ati'u* verse is advisory, because obedience or disobedience attaches to the ruling itself, and rendering this ruling authoritative would result in circular reasoning.
 - b) Even if the obligation in the verse were authoritative, given the distinction between situational absoluteness and textual/verbal absoluteness, the absoluteness here is verbal. When in doubt as to whether a speaker is in the position of full clarification, the rational principle dictates that the speaker is indeed in that position, unless it is proven that the speaker intended ambiguity or negligence in that specific instance.
 - c) The mere fact that three distinct subjects are placed under the obligation of obedience cannot serve as a context clue for ambiguity, nor can it be inferred that the speaker is merely stating the principle of the ruling rather than its details. There is no barrier preventing a speaker from simultaneously expressing a ruling alongside its details.
 - d) The author of the reviewed article fails to remain consistent with their own rule—namely, that if a speaker states the principle of a ruling, they are not stating its details. For elsewhere, they interpret the repetition of the word "*Ati'u*" as indicating the differences in the types of obedience.
 - e) The reviewed article overlooks the fact that the absoluteness in this verse pertains to the absoluteness of the matter, which can be referred back to the rule where the omission of the object signifies universality. Consequently, there is no need to prove that the speaker was in *maqam al-bayan*.
 - f) The reviewed article suffers from internal inconsistency. On one hand, the verse is presented as merely stating the principle of obedience while denying its absoluteness regarding details; on the other hand, it claims that rational and textual limiting factors exist.
-



A limiting factor is applied only when an absolute state exists to be limited. Therefore, it is contradictory to argue that the premises of wisdom are fundamentally flawed from the outset.

- g) The separate rational context clue intended by that author cannot prove that the verse does not imply infallibility, because their argument is built upon essential possibility, whereas what contradicts infallibility is actualized possibility or the occurrence of the act itself. Furthermore, separate textual clues act as limiters only when their preliminary status and plane of reality (*maqam al-thubut*) are acceptable; otherwise, they must be interpreted differently. Given the prior judgment of reason regarding the infallibility of prophets, their actualized possibility is muddled here. Thus, these textual proofs must be interpreted to mean that prophets will not invite people to worship them. Therefore, if someone invites people to worship them while claiming to be a prophet, their claim is rejected. This does not mean that if a prophet invites people to worship them, it should not be accepted; rather, it means that in such a hypothetical case, that individual is simply not a prophet.
-





کاربست داده‌های مبحث مطلق و مقید علم اصول در مقاله «بررسی دلالت آیه "اطیعوا" بر عصمت»، در سنجۀ اعتبار



مهدی نصرتیان اهور

دانشیار، گروه کلام و فقه و حقوق، دانشکده علوم و معارف اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران.
nosratian.m@qhu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	پژوهش حاضر به ارزیابی عملکرد روشی و نوع کاربرت مبحث مطلق و مقید از علم اصول در مقاله «بررسی دلالت آیه "اطیعوا" بر عصمت» می‌پردازد. هدف این پژوهش آن است که میزان استحکام نتایج به‌دست‌آمده در مقاله بر اساس کاربرت‌های ذکرشده نمایان گردد. برای رسیدن به این هدف، از روش تحلیلی - انتقادی استفاده شده است. مهم‌ترین دستاوردهای پژوهش حاضر عبارت است از: غفلت مؤلف از این نکته که در احکام ارشادی، جای مراجعه به مقدمات حکمت و تمسک به اطلاق نیست، بلکه باید بررسی کرد که قبل از حکم شارع، عقل در چه محدوده‌ای اطاعت از خدا و رسول را ثابت کرده و آیا رسول را معصوم دانسته است یا خیر. حتی اگر وجوب در آیه «اطیعوا» مولوی باشد، به دلیل اطلاق لفظی، در صورت شک در مقام بیان بودن متکلم، باید اصل را بر این بگذاریم که در مقام بیان است. افزون بر این، اطلاق ذکرشده در آیه را می‌توان به قاعده حذف متعلق مشعر به عموم ارجاع داد و نیازی به احراز در مقام بیان بودن متکلم نیست. همچنین مقاله «بررسی دلالت آیه "اطیعوا" بر عصمت» با ناسازگاری درونی مواجه است. قرینه عقلی یا نقلی ارائه‌شده در مقاله، ناتوان از ایفای نقش قرینه‌بودن برای تقیید اطلاق آیه است.

کلیدواژه‌ها:

عصمت،

اولی الامر،

مطلق و مقید،

آیه اطیعوا الله

استناد: نصرتیان اهور، مهدی. (۱۴۰۵). کاربرت داده‌های مبحث مطلق و مقید علم اصول در مقاله «بررسی دلالت آیه "اطیعوا" بر عصمت»، در سنجۀ اعتبار. نقدونظر، ۳۱(۲)، صص ۲۱۸-۲۴۰.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2026.72176.2251>



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



۲۲۲

نظر

سال سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵

مقدمه

علم اصول فقه مجموعه قواعد و ضوابطی را مورد بحث قرار می‌دهد که مجتهد بر مبنای آنها به کشف احکام شرعی می‌پردازد؛ و در فرض عدم وصول به حکم واقعی، مکلف را از تحیر عملی خارج می‌کند و وظیفه عملی وی را مشخص می‌نماید (نک: صدر، ۱۴۴۳ق، ج ۱، صص ۱۴-۴۴؛ آخوند خراسانی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، صص ۲۳-۲۴). از مباحث بنیادین و پرکاربرد این علم، بحث مطلق و مقید است که دامنه کاربرد آن فراتر از حوزه فقه است و در همه متون دینی، به خصوص در مباحث کلامی و استنباط‌های اعتقادی، نقش مؤثری ایفا می‌کند.

یکی از ادله عصمت انبیا آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» ای اهل ایمان، فرمان خدا و رسول و فرمانداران (از طرف خدا و رسول) که از خود شما هستند اطاعت کنید» (نساء، ۵۹) است. در مقاله «بررسی دلالت آیه «أَطِيعُوا» بر عصمت»، نویسنده تلاش کرده است تا با استفاده از یکی از محورهای اساسی مبحث اطلاق و تقیید - یعنی تمسک به مقدمات حکمت در بهره‌گیری از اطلاق - تمامیت این مقدمات در آیه شریفه «أَطِيعُوا» را مورد تردید قرار دهد و بدین وسیله، عدم دلالت آیه ذکرشده بر عصمت را اثبات کند.

در این نوشتار تلاش می‌شود تا با تأکید بر رویکرد روش‌شناختی و استفاده از مباحث علم اصول - از جمله اطلاق و تقیید، عام و خاص - ارزیابی جامعی از مقاله «بررسی دلالت آیه «أَطِيعُوا» بر عصمت» ارائه شود. این امر سبب خواهد شد تا محقق و پژوهشگر بتواند با تطبیق یافته‌های این بررسی با مندرجات مقاله اصلی، نظری مستقل و مستدل درباره مسئله دلالت آیه بر عصمت اتخاذ کند.

روش‌شناسی این پژوهش مبتنی بر تحلیل انتقادی است که هدف آن بررسی میزان دقت و اعتبار استفاده از مبحث اطلاق و تقیید در استنباط کلامی از آیه «أَطِيعُوا» - بر اساس مقاله «بررسی دلالت آیه «أَطِيعُوا» بر عصمت» - است. رویکرد این پژوهش، اجتناب از مباحث کلامی محض و تأکید بر ابعاد روش‌شناختی و کاربرست ضوابط اصولی در تفسیر آیه مزبور است.

آنچه سبب نوآوری مقاله ذکرشده می‌گردد، کاربرست اصول فقه در تحلیل است؛





و گرنه بررسی اصل دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت یا عدم عصمت در نوشتار سابق، به وفور اتفاق افتاده است و حتی نویسنده مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت» نیز تا حدودی جهت جدید کار خود را تکیه بر روش اصول و استفاده از داده‌های این علم می‌داند.

یکی از پرسش‌های بنیادین ناظر به این پژوهش، ارزیابی میزان استحکام و دقت در به کارگیری مبحث «مطلق و مقید» در مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت» است. به عبارت دیگر، هدف این تحقیق، سنجش میزان موفقیت نویسنده مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت» در به کارگیری اصول و قواعد مزبور، در راستای استنباط و تبیین دلالت‌های آیه ذکر شده است.

در راستای پاسخگویی به این پرسش، ساختار مقاله در دو بخش تنظیم شده است: بخش نخست، به ارائه گزارشی مختصر از مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت» و تبیین ادعاهای مطرح شده در آن اختصاص دارد. در بخش دوم، نقد و ارزیابی رویکردهای اصولی به کاررفته در مقاله بررسی خواهد شد.

۱. معرفی مقاله بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت

در مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت»، برای استناد به اطلاق آیه، به «مقدمات حکمت» اشاره شده است. سه مقدمه نخست، مورد اتفاق نظر اصولیون است؛ در حالی که مقدمه چهارم، در میان ایشان محل اختلاف است که آیا در شکل‌گیری اطلاق دخیل است یا خیر. این مقدمات عبارت‌اند از: الف) متکلم در مقام بیان تمام مراد خویش باشد، نه در مقام اجمال، اهمال. ب) قرینه متصل یا منفصلی بر تقييد مراد متکلم وجود نداشته باشد. ج) امکان تقييد وجود داشته باشد. د) «قَدَر مُتَيَقَّن» در مقام مخاطب و گفت‌وگو وجود نداشته باشد (اترک، ۱۳۹۹، ص ۷).

در ادامه، استدلال می‌شود که از میان مقدمات ذکر شده، دو مقدمه در آیه «اطیعوا» محقق نشده است؛ از این رو استناد به اطلاق آیه و اثبات عصمت انبیا با چالش مواجه می‌شود.



مؤلف مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت» معتقد است، استناد به اطلاق آیه، بسته به این است که متکلم در مقام بیان تمام مراد خود باشد. در این صورت، با عدم تقیید حکم به برخی از خصوصیات و افراد می‌توان نتیجه گرفت که حکم برای تمام افراد ثابت است؛ اما مؤلف استدلال می‌کند که در آیه مورد بحث، این شرط محقق نیست. برای تبیین این مدعا، دو استدلال به شرح زیر ارائه می‌شود:

نخست آنکه، متکلم در این آیه، تنها به بیان اصل وجوب اطاعت اکتفا کرده است و درصدد بیان جزئیات آن نیست. دلیل این امر آن است که در آیه ذکر شده، یک حکم واحد (وجوب اطاعت) برای سه موضوع مختلف و متفاوت (خدا، رسول و صاحبان امر) ثابت شده است؛ در حالی که این سه موضوع، شرایط یکسانی ندارند؛ با اختلاف این سه موضوع از جهت ماهیت و حقوق باید گفت اطاعت از آنها یک شکل و به یک گستره واحد نیست؛ از این رو بیان حکم واحد برای سه شخص متفاوت، دلالت بر این دارد که متکلم تنها در مقام بیان اصل حکم وجوب اطاعت است، نه شرایط، میزان و کیفیت آن. در نتیجه نمی‌توان ادعا کرد که اطاعت ذکر شده، مطلق است، تا از آن عصمت استنباط شود (اترک، ۱۳۹۹، صص ۶-۹).

دوم آنکه، خداوند در این آیه در مقام بیان عصمت یا عدم عصمت پیامبران نیست، بلکه تنها اصل وجوب اطاعت از خدا، رسول و اولی الامر را بر مؤمنان بیان می‌کند (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۰).

وی معتقد است، حتی اگر مقدمه اول پذیرفته شود، مقدمه دوم با مشکل مواجه است؛ زیرا هم قرینه عقلی و هم قرینه نقلی بر تقیید حکم ذکر شده در آیه وجود دارد. قرینه عقلی یعنی ادراکات قطعی عقل به حسن و قبح برخی از مسائل است. از آنجا که این ادراکات قطعی هستند، تأویل بردار نیستند؛ از این رو اگر کسی برخلاف این ادراکات، دستوری صادر کند، به حکم عقل، قطعاً اطاعتش واجب نیست. پس اگر رسول، برخلاف دستورات واضح عقلی، مردم را به انجام کاری مکلف کند (مثلاً به ظلم کردن دستور دهد)، نباید از وی در این امر و فرمان اطاعت کرد. بنابراین عصمت مطلق برای آنها ثابت نیست (اترک، ۱۳۹۹، صص ۱۱-۱۲). قرینه نقلی نیز دستورات فراوانی



است که در متن مقاله به نمونه‌های پرشماری از آنها اشاره شده است؛ برای مثال آیه ۷۹ سوره آل عمران «مَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ؛ هیچ انسانی را نسزد که خدا او را کتاب و حکمت و نبوت دهد، سپس به مردم بگوید: به جای خدا بندگان من باشید، بلکه [تکلیف الهی و انسانی او اقتضا می‌کند به مردم بگوید:] به خاطر آنکه کتاب خدا را تعلیم می‌دادید، و به سبب آنکه آن را می‌خواندید، دانشمندان [الهی مسلک] [و کاملان در دین] باشید». مطابق این آیه، اگر کسی از خداوند، کتاب، حکمت و نبوت دریافت کرده و به مقام نبوت رسیده است، حق ندارد به مردم دستور دهد که او را مورد پرستش قرار دهند و مردم را بنده خود کند. همین نکته دلالت دارد بر اینکه اگر چنین دستوری از آنها صادر شود، نباید از فرامین آنها پیروی کرد. بنابراین پیامبران معصوم نیستند (اترک، ۱۳۹۹، صص ۱۲-۱۴).

۲. ارزیابی روشی مقاله

همان‌طور که در مقدمه نیز تصریح شد، تلاش می‌شود در این مقاله، تمرکز بر ارزیابی روشی باشد و از ورود به مباحث کلامی صرف، پرهیز شود؛ زیرا مقاله «بررسی دلالت آیه «اطيعوا» بر عصمت» تا حدودی متمرکز بر روش است و از داده‌های مبحث مطلق و مقید علم اصول در استنتاج بهره می‌برد. در مقام ارزیابی نهایی، میزان پابندی به وحدت روش شناختی اعمال می‌شود و مورد سنجش قرار می‌گیرد.

۲-۱. نقداول: تبارشناسی وجوب در آیه «اطيعوا»

با هدف استفاده از اطلاق آیه، پیش از ارزیابی اتمام مقدمات، باید نوع وجوب به کاررفته در آیه «اطيعوا» تحلیل شود؛ به این معنا که آیا وجوب ذکرشده، مولوی محض است یا ارشادی.

تعیین دیدگاه در این مسئله، مستلزم تحلیل دو نکته دیگر است:
الف) آیا در صورتی که عقل مطلبی را درک کند، شارع موظف است مطابق آن

حکم صادر نماید، یا می‌تواند اصلاً حکمی در آن مورد نداشته باشد؟

ب) اگر شارع در همان مسئله عقلی اقدام به صدور حکم کند، حکم وی ارشادی خواهد بود یا مولوی؟»

در تحلیل نکته نخست باید گفت که گاه عقل نظری به درک مسئله‌ای نائل می‌شود. در این صورت، با توجه به اینکه درک عقل نظری به معنای درک مصلحت یا مفسده است، اغلب اصولیون به ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع قائل‌اند؛ برای مثال اگر عقل نظری وحدانیت خداوند را اثبات کند و در پی آن، اعتقاد به وحدانیت الهی را لازم و ضروری بداند، شارع نیز قطعاً مطابق با آن حکم خواهد کرد و، برای نمونه، خواهد فرمود: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ». بر اساس نظریه قائلان به تلازم میان حکم عقلی و حکم شرعی، خداوند حتماً در این زمینه حکمی دارد و اگر نصی نیز یافت نشود، صرف وجود حکم عقلی و قاعده ملازمه، کاشف از حکم شرعی خواهد بود؛ از این رو کشف خواهیم کرد که شارع در این زمینه نیز چنین حکم اعتقادی دارد و چنین تکلیفی را از بندگان خواسته است (حسینی میلانی، ۱۴۳۲ق، ج ۵، ص ۹۹؛ صدر، ۱۴۴۳ق، ج ۲، ص ۴۵۹)؛ ولی مطابق نظر کسانی که چنین ملازمه‌ای را نپذیرند، باید اهتمام مولی به مسئله را سنجید. ممکن است اهتمام مولی به موضوع بیشتر از حکم عقل باشد؛ یعنی در این صورت، حکم عقل به تنهایی نمی‌تواند غرض مولی را تأمین کند، و در نتیجه، مولی اقدام به صدور حکم می‌کند؛ اما اگر حکم عقل به تنهایی غرض مولی را تأمین کند، نیازی به صدور حکم مجدد نیست. از آنجاکه راهی برای کشف این اهتمام نداریم، هر جا حکم لفظی از سوی مولی پیدا کردیم، به اهتمام او پی می‌بریم، و هر جا دلیل لفظی نباشد، نمی‌توانیم حکم عقل را به قاعده ملازمه ضمیمه کنیم و از حکم شارع پرده برداریم (صدر، ۱۴۴۳ق، ج ۲، ص ۴۶۰).

گاهی نیز مسئله با عقل عملی درک می‌شود. در این صورت نیز باید بین دو حالت تفکیک قائل شد: اینکه، عقل عملی اطاعت و معصیت را درک کند یا خیر. اگر عقل عملی اطاعت و معصیت را درک کند، از آنجاکه این دریافت عقلی در سلسله معایل قرار دارد، قطعاً تلازمی میان این فهم با حکم شرعی وجود ندارد؛ یعنی شارع بر اساس این حکم عقلی، به صدور حکم شرعی اقدام نمی‌کند و حکم جداگانه‌ای در کار





نخواهد بود (حسینی میلانی، ۱۴۳۲ق، ج ۵، ص ۳۶۸)؛ اما اگر فهم عقل عملی به غیر از مسئله اطاعت و معصیت تعلق گیرد، در این صورت باید بر اساس مبانی مختلف بحث کرد که آیا شارع باید در این زمینه حکمی داشته باشد. این حکم چه به طور مستقیم از الفاظ (کشف طریقی) به دست آید و چه از طریق کشف انی، حکمی در این زمینه وجود دارد. مقصود از اینکه باید مبانی مختلف بررسی شود، مبانی مختلف در مسئله حسن و قبح است. اگر حسن و قبح شرعی باشد، قطعاً میان این فهم عقلی با حکم شارع تلازمی وجود ندارد (صدر، ۱۴۴۳ق، ج ۲، ص ۴۵۹)؛ اما اگر حسن و قبح عقلایی باشد، مطابق نظریه برخی اصولیون مانند محقق اصفهانی، تلازم وجود دارد؛ به این معنا که حکم ذکر شده مورد پذیرش شارع نیز است و شارع برخلاف آن حکمی صادر نمی کند. البته این به این معنا نیست که شارع چون با حکم عقلی موافق است، باید حکم مولوی صادر کند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۴۶). در مقابل، برخی دیگر مانند شهید صدر معتقدند که شارع اساساً جایگاه رئیس العقلایی را ندارد و با عقلا در تعیین منفعت و مصلحت شریک نیست؛ از این رو تلازمی در کار نخواهد بود (صدر، ۱۴۴۳ق، ج ۲، ص ۴۶۰).

مطابق مبانی حسن و قبح عقلی نیز بر اساس نظریه شهید صدر، چنین تلازمی وجود ندارد. مطابق نظریه شهید صدر، باید میزان اهتمام مولی به وسیله حکم عقلی سنجیده شود؛ به این ترتیب که اگر حکم عقلی تأمین کننده غرض مولی باشد، حکم جدیدی از سوی شارع صادر نخواهد شد؛ ولی اگر این حکم تأمین کننده غرض نباشد، قطعاً شارع اقدام به صدور حکم خواهد کرد (صدر، ۱۴۴۳ق، ج ۲، ص ۴۶۰). در مقابل، دسته ای از اصولیون نیز به ملازمه قائل هستند و معتقدند که احکام شرعی تابعی از مصالح و مفاسد واقعی یا حسن و قبح ذاتی امور است؛ از این رو در مواردی که عقل به درک حسن و قبح یک فعل نائل شود، شارع نیز حتماً در آن زمینه حکم خواهد داشت (صدر، ۱۴۴۳ق، ج ۲، ص ۴۶۰).

در نکته دوم، بسیاری از اصولیون بر این باورند که اگر در موضوعی، عقل به حکمی برسد، حکم شرعی در آن مورد، نه از نوع مولوی، بلکه ارشادی خواهد بود (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۶۸). در مقابل، برخی دیگر بر این باورند که حکم صادر شده از سوی



شارع، حتی در مواردی که عقل نیز آن را درک می‌کند می‌تواند مولوی باشد. باین حال، این امر تنها در صورتی که حکم عقل به حسن و قبح در سلسله معالیل تعلق گیرد نمی‌تواند جنبه مولویت به خود بگیرد؛ زیرا مولویت حکم در این حالت، مستلزم دور خواهد بود (حسینی میلانی، ۱۴۳۲ق، ج ۵، ص ۳۶۹).

با توجه به این مقدمه می‌توان گفت که تمسک به اطلاق حکم شارع، تنها زمانی معقول است که حکم مورد نظر، مولوی باشد، نه ارشادی (حسینی میلانی، ۱۴۳۲ق، ج ۵، ص ۳۶۸). با توجه به اختلاف نظرهای مطرح شده درباره تبعیت حکم شرعی از حکم عقلی و کیفیت آن، ضروری است که نویسنده مقاله در گام نخست، موضع خود را در این خصوص مشخص کند؛ به طور خاص، باید تعیین کند که آیا وجوب به کاررفته در آیه «اطیعوا»، وجوبی مولوی است یا ارشادی؛ زیرا اگر وجوب ارشادی باشد، باید بررسی شود که عقل در این مورد چه حکمی درباره اطاعت از خداوند، رسول و اولی الامر دارد. در این حالت، هر حکمی که عقل داشته باشد، با هر گستره‌ای، در حکم ارشادی شارع نیز لحاظ خواهد شد و نمی‌توان از او پرسید آیا شارع این قید را اراده کرده است یا خیر، یا اینکه آیا شارع اساساً در مقام بیان بوده است یا خیر؛ اما اگر حکم مولوی باشد، این امکان وجود دارد که بررسی شود آیا مولی در این حکم، خود در مقام بیان است یا خیر، و چه گستره‌ای از غرض خود را بیان کرده است. بنابراین اگر حکم عقل به طور مستقیم، به اطاعت یا معصیت تعلق بگیرد، دیگر نمی‌توان حکم شارع را مولوی دانست، بلکه تنها جنبه ارشادی خواهد داشت (حسینی میلانی، ۱۴۳۲ق، ج ۵، صص ۳۶۸-۳۶۹). از آنجا که این حکم به سلسله معالیل تعلق گرفته است می‌توان گفت که امر در آیه «اطیعوا» ارشادی است. بنابراین نباید به دنبال تطبیق مبحث مقدمات حکمت بر آن بود و در تحقق یا عدم تحقق شروط مقدمات حکمت بحث کرد، بلکه باید به این نکته توجه کرد که آیا ادله عقلی موجود در این زمینه بر عصمت دلالت دارند یا خیر. مؤلف مقاله در مقاله دیگری با عنوان «بررسی دلالت آیه «لاینال» بر عصمت انبیا» پذیرفته است که دلایل محکم عقلی و نقلی بر عصمت انبیا وجود دارد (اترک، ۱۴۰۰، ص ۲۰۰).

این نقد، تنها متوجه نویسنده مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت» نیست،



بلکه متوجه همه کسانی است که با استناد به این آیه و بر اساس مقدمات حکمت، به دنبال اثبات عصمت هستند؛ زیرا وقتی یک امر، ارشادی تلقی می‌شود نمی‌توان ادعا کرد که آیه اطلاق دارد و مقید نشده است و در نتیجه، عصمت از آن استنباط می‌شود. هر چند اشکال وارد بر استدلال کنندگان به آیه «أطیعوا» بر عصمت، تنها یک اشکال روشی است و به خطای محتوایی منجر نمی‌شود، اما نویسنده مقاله «بررسی دلالت آیه «أطیعوا» بر عصمت»، هم مرتکب خطای روشی و هم خطای محتوایی شده است. به عبارت دیگر، این نقد با رویکردی منطقی مطرح شده است، نه با رویکردی تاریخی (نک: برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۳۷). گاهی انسان در مقام بیان و گزارش عملکرد دیگران برمی‌آید که می‌توان آن را روش «توصیفی - تاریخی» نامید. در این صورت، باید عملکرد آنها را تحلیل و تبیین کرد. اگر رویکرد نقد اول، از نوع توصیفی - تاریخی بود، این اشکال وارد است که قائلان به عصمت، میان امر مولوی و ارشادی تفکیک نکرده‌اند و اصل را بر مولوی بودن امر گذاشته‌اند؛ از این رو آنها نیز همین را مدنظر داشته و به اطلاق آیه تمسک جسته‌اند؛ اما اگر روش، منطقی باشد - یعنی در این مسئله، بدون توجه به دیدگاه‌های پیشین، به این شکل باید استدلال کرد - چه دیگران این سخن را گفته باشند و چه تابه حال کسی نگفته باشد، باز هم باید به نتیجه منطقی رسید. نگارنده معتقد است که در آیه ذکر شده باید به ارشادی بودن امر قائل شد و نتیجه نیز همان خواهد بود که در نقد بیان شد. همچنین به قائلان به عصمت توصیه می‌شود که میان امر مولوی و ارشادی تفکیک قائل شوند؛ همان‌طور که به قائلان به عدم عصمت نیز چنین توصیه‌ای می‌گردد.

۲-۲. نقد دوم: تفاوت اطلاق مقامی با اطلاق لفظی

حتی اگر فرض کنیم که وجوب به کاررفته در آیه «أطیعوا» وجوب مولوی است، نه ارشادی، باز هم لازم است به این نکته توجه شود که مقتضیات اطلاق لفظی و مقامی با یکدیگر متفاوت‌اند. اطلاق لفظی به این معناست که لفظی در متنی به کار رود و هیچ قیدی برای آن بیان نشود، و احراز گردد که گوینده در مقام بیان است. در این صورت،



حکم به همه افرادی که لفظ، قابلیت تطبیق بر آنها را دارد، صادق خواهد بود؛ اما اطلاق مقامی به این معناست که گوینده در مقام بیان مقاصدش، به برخی از موارد اشاره کند و درباره برخی دیگر سکوت نماید. از بیان نکردن آن موارد، برداشت می‌شود که آنها در غرض گوینده دخیل نیستند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۳۰). حال، اگر اطلاق مقامی باشد و احراز کنیم که گوینده در مقام بیان بوده و درباره مواردی سکوت کرده است، حکم می‌کنیم به اینکه آن موارد در غرض گوینده دخیل نبوده‌اند؛ زیرا اگر دخیل بودند، باید آنها را نیز بیان می‌کرد؛ اما اگر شک کنیم که گوینده در مقام بیان است یا خیر، اصل بر این است که گوینده در مقام بیان نیست؛ یعنی اگر شک کردیم در کلام اطلاق مقامی وجود دارد یا خیر، اصل بر این است که در جمله اطلاق مقامی نیست. در اطلاق لفظی نیز هر جا احراز شد که گوینده در مقام بیان است، به دلیل نیابردن قید، می‌فهمیم که همه افراد آن عنوان را اراده کرده است؛ زیرا اگر همه افراد مدنظرش نبود، باید به آن قید می‌زد؛ اما اگر شک کردیم که گوینده در مقام بیان است یا خیر، اصل بر این است که در مقام بیان است (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۴۳۰) و لازم نیست احراز کنیم که گوینده در مقام بیان بوده است، بلکه همین که ثابت نشود گوینده در مقام اجمال و اهمال است، برای جریان اطلاق کافی است (اعتمادی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۸۲). بنابراین بین اقتضای اطلاق مقامی و لفظی تفاوت وجود دارد. در نتیجه در ادله لفظی نمی‌توان تنها با شک در «مقام بیان» بودن گوینده، اصل را بر عدم بیان گذاشت، بلکه لازم است دلیلی ارائه شود که نشان دهد گوینده در این مورد خاص، در مقام بیان نبوده است.

۳-۲. نقد سوم: نارسایی ادله اقامه شده برای اثبات در مقام بیان نبودن شارع در آیه «اطیعوا»

مؤلف مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت» معتقد است که خداوند در این آیه، تنها در مقام بیان اصل حکم وجوب اطاعت است و به شرایط و کیفیت این حکم اشاره‌ای ندارد. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد وی بر این باور است که هنگامی که گوینده در مقام بیان اصل حکم قرار دارد نمی‌تواند هم‌زمان جزئیات آن حکم را نیز بیان کند. این نکته مورد پذیرش همگان نیست؛ به این معنا که ممکن است گوینده در



مقام بیان حکم به همراه همه جزئیات آن باشد و یا اینکه به دلیل قاعده تدریج، تنها به بیان اصل حکم پردازد و جزئیات را به فرصت دیگری موکول کند؛ از این رو قاعده ذکر شده عمومی نیست و در همه موارد قابل اجرا نیست.

صرف اشاره به سه گروه متفاوت در آیه نمی تواند دلیلی باشد بر اینکه خداوند در این آیه، تنها در مقام بیان اصل حکم لزوم اطاعت است و ناظر به گستره این حکم نیست تا از قید نداشتن، عصمت نتیجه گیری شود؛ زیرا اول اینکه، تفکیک میان اطاعت از خدا و اطاعت از رسول و اولی الامر نشان می دهد که در این مقام، صرف بیان اصل لزوم اطاعت مدنظر نیست. مؤلف مقاله ذکر شده نیز (اترک، ۱۳۹۹، ص ۹) می پذیرد که شاید تکرار در آیه، برای نشان دادن تفاوت نوع و میزان اطاعت از خدا و اطاعت از رسول و اولی الامر است. بنابراین پرسش این است که آیا در این آیه تنها در مقام بیان اصل حکم است یا اینکه برخی جزئیات، مانند میزان و نوع اطاعت، نیز بیان شده اند؟ اگر پذیرفته شود که این تکرار برای نشان دادن تفاوت میان این دو دستور از نظر میزان و نوع اطاعت است، برخی مشکلاتی پیش خواهد آمد که شاید مؤلف محترم به آنها پایبند نباشد؛ برای مثال از آنجا که اشاره به اختلاف در نوع و میزان اطاعت در مقام بیان است و این اختلاف به چیزی مقید نشده است، این امر می تواند به این نتیجه منجر شود که در همه جهات و در تمامی متعلقات، اختلاف وجود دارد. بعید به نظر می رسد که چنین نتیجه ای مورد پذیرش مؤلف مقاله باشد. افزون بر این، چرا پذیرفته شده است که آیه تنها در مقام بیان یک مورد از جزئیات (اختلاف در نوع و میزان اطاعت) قرار دارد؟ اگر قرار باشد آیه علاوه بر بیان اصل حکم، به برخی از جزئیات نیز اشاره کند، به این معناست که فقط در مقام بیان اصل حکم نیست. در این صورت، می توان جزئیات دیگری را نیز در بیان لحاظ کرد و نمی توان میان یکی از جزئیات و دیگر جزئیات تفاوت قائل شد، مگر اینکه دلیلی برای این تفاوت اقامه گردد.

۲-۴. نقد چهارم: بازگشت اطلاق در آیه به قاعده دلالت بر عموم داشتن حذف متعلق

از مؤلف مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت» پرسیده می شود که چرا برای

استنباط عصمت از آیه، به قاعده حذف متعلق که مشعر به عموم است، تمسک نجسته است؟ در علم اصول بیان می‌شود که اگر حکمی صادر شود و متعلق آن حذف گردد، این حذف نشانگر عموم حکم است (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۰۴). اگر گفته شود «این کتاب مثل کتاب علی است» و متعلق تشبیه - از جهت رنگ جلد یا نوع کاغذ یا از جهت موضوع و غیره - بیان نشود، باید گفت که از جمیع جهات، میان این دو کتاب تشابه وجود دارد. حال، در آیه‌ای که دستور به اطاعت از رسول و اولی الامر داده شده است، متعلق این دستور و اطاعت بیان نشده است. به عبارت دیگر، مشخص نیست که اطاعت در چه کاری و در چه گستره‌ای باید انجام شود. در این صورت، باید نتیجه گرفت که این دستور عام است و شامل همه زمینه‌ها و موارد می‌شود. بنابراین از این اطلاق می‌توان برداشت کرد که عصمت نیز از آن استنباط خواهد شد.

به نظر می‌رسد مقصود کسانی که می‌گویند آیه «اطیعوا» با توجه به اطلاق امر، بر عصمت دلالت می‌کند، به قاعده ذکر شده نزدیک‌تر باشد و شاید همین نکته مقصود آنهاست؛ زیرا باید به اطلاق در صیغه امر اشاره کنند و بگویند که صیغه امر در «اطیعوا»، مطلق است، و نتیجه بگیرند که مقصود هر نوع اطاعتی است. روشن است که چنین تفسیری مقصود آنها نیست؛ زیرا مباحث مربوط به اطلاق صیغه امر در چند محور قابل پیگیری است؛ برای مثال آیا صیغه امر مطلق به کاررفته، دلالت بر یک مرتبه دارد یا تکرار؟ آیا دلالت می‌کند که وجوب تخییری است یا تعینی؟ آیا دستور فوری است یا می‌توان آن را با تأخیر نیز انجام داد؟ بدیهی است که اطلاق مورد بحث در صیغه امر، از مصادیق اطلاق‌های مقامی است؛ یعنی گوینده در مقام بیان است و از بیان هرآنچه سبب مونه زائد می‌شده، خودداری کرده است؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت که آن قید مورد اراده نبوده است؛ برای مثال درباره دلالت امر بر لزوم اطاعت، چندین بار، نیاز به مونه زائد وجود دارد و باید بیانی بر آن بیاید. وقتی گوینده به آن اشاره نمی‌کند، پس آن را اراده نکرده است؛ اما یک بار اطاعت نیازی به مونه زائد ندارد و وقتی بدون قید به کار رفته باشد، همان مد نظر است. در نتیجه اطلاق صیغه اساساً ناظر به اراده همه افراد و دستورهای صادرشده از پیامبر نیست و بنابراین نمی‌تواند این نوع از اطلاق مد نظر باشد.





یا باید اطلاق ماده «اطيعوا» را قصد کرده باشند؛ به این معنا که ماده «طاع» که برای این فعل امر به کار رفته، مقید نشده است. اگر بخواهیم به صورت جمله‌ای این را بیان کنیم، می‌گوییم که «اطاعت از رسول واجب است». این اطاعت مقید نشده است؛ یعنی اطاعت از رسول در امور موافق با عقل واجب است، یا اینکه اطاعت از رسول در صورتی که مخالف با دستور الهی نباشد، واجب است؛ به این ترتیب اطلاق ماده به نوعی اطلاق لفظی است، نه مقامی. در واقع این اطلاق همان قاعده حذف متعلق را در نظر دارد که ناظر به عمومیت است.

اگر بازگشت اطلاق به عموم پذیرفته نشود، استدلال وارد مرحله دیگری خواهد شد؛ زیرا عدم اطلاق به این معناست که آیه در خصوص عصمت در مقام بیان نیست و از این ناحیه مجمل است؛ اما این مجمل بودن ثابت نمی‌کند که عصمت وجود ندارد. به عبارتی، ناتوانی در اثبات عصمت به این معنا نیست که عدم عصمت را ثابت کرده است. بنابراین در خصوص عدم عصمت سکوت وجود دارد؛ در حالی که جنبه عموم آیه می‌تواند به گونه‌ای باشد که ناظر بر نفی عصمت و بیانگر عدم آن باشد. در نتیجه اشکالی که بر مؤلف مقاله وارد است، توجه به یک جنبه از قواعد اصولی و عدم توجه به جنبه‌های دیگر در استنباط است. اگر جامع‌نگری صورت می‌گرفت، شایسته بود که بعد از تحلیل عدم اطلاق و مقتضای آن، به مقتضای عموم نیز اشاره می‌کرد و سپس اعلام نتیجه می‌نمود که آیا عصمت از این آیه ثابت می‌شود یا خیر.

۲-۵. نقد پنجم: ناسازگاری درونی ادعای مؤلف مقاله «بررسی دلالت آیه «اطيعوا» بر عصمت»

مؤلف مقاله «بررسی دلالت آیه «اطيعوا» بر عصمت» از یک سو، معتقد است که آیه در مقام بیان اصل اطاعت است و در خصوص جزئیات اطلاق ندارد؛ از سوی دیگر، ادعا می‌کند که قرینه‌های مقید عقلی و نقلی وجود دارند؛ اما باید توجه داشت که قرینه مقید زمانی کاربرد دارد که اطلاق آیه را پذیرفته باشیم. بنابراین اگر آیه اطلاق دارد و به دنبال مقید هستند، چرا باید گفت که از مقدمات سه یا چهارگانه حکمت، مقدمه اول مخدوش است؟ مگر اینکه ایشان ادعا را به صورت دو مرحله‌ای ارائه دهد؛ به این معنا

که ابتدا معتقد باشد آیه در مقام بیان جزئیات اطاعت نیست و در نتیجه اطلاق ندارد؛ از این رو نوبت به بررسی مقید هم نمی‌رسد. سپس، در مرحله دوم بیان کنند که بر فرض که قائل شویم آیه اطلاق دارد و افزون بر اصل وجوب اطاعت، به جزئیات و گستره نیز ناظر است؛ اما باید از این اطلاق دست کشید و آن را مقید کرد؛ زیرا مقیدهای عقلی و نقلی برخلاف آن وجود دارد.

این ادعای دو مرحله‌ای نیز با اشکال مواجه است؛ زیرا با توجه به اینکه مقیدهای عقلی یا نقلی ذکر شده، مقیدهای منفصل هستند، ظهور مطلق در اطلاقش باقی می‌ماند. در نهایت بحث از عدم حجیت آن در غیر مقید است؛ به این معنا که تنها در محدوده قید حجت است و در خارج از آن حجت نیست. بنابراین باید مطلق را بر مقید حمل کرد.

۶-۲. نقد ششم: نقد قرینه منفصل عقلی مقید اطلاق آیه

مؤلف مقاله «بررسی دلالت آیه "اطیعوا" بر عصمت» معتقد است که قطعی بودن برخی از احکام عقلی، به ویژه احکام اخلاقی، قرینه‌ای بر این است که وجوب اطاعت از پیامبر مطلق نیست. به بیان دیگر، دستورهای ظالمانه از سوی هر کسی که باشد، نادرست است و تبعیت از آن - حتی اگر خدا دستور داده باشد - واجب نیست. ایشان نتیجه می‌گیرد که بر اساس اندیشه حسن و قبح، اصل عقلی وجوب اطاعت از خدا، رسول و صاحبان امر مطلق نیست و مشروط به مطابقت با اصول قطعی اخلاقی است (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۲).

به نظر می‌رسد مؤلف مقاله بین دو امر تفکیک نکرده است: نخست اینکه، قضیه به صورت شرطی مطرح شود؛ یعنی اگر کسی دستوری خلاف ادراکات قطعی عقلی صادر کند، این دستور قابل انجام نیست. دوم اینکه، آیا در این مقام، اساساً چنین دستوری صادر شده است و اکنون، با استناد به مخالفت آن با حق، تصمیم به عدم اطاعت و پذیرش ادراک عقلی گرفته می‌شود؟ زیرا دستور او مخالف حق است و این امر دلالت بر عدم عصمت او دارد.

نکته مهم این است که باید ابتدا ثابت شود که پیامبران واقعاً دستورات مخالف





ادراکات قطعی عقل صادر کرده‌اند. در این صورت، حکم عقلی ذکر شده از حالت شرطی محض خارج می‌شود و فعلیت می‌یابد؛ بدین معنا که می‌توان گفت این دستورات قابل انجام نیستند؛ اما اگر چنین امری ثابت نشود و تنها به مثابه یک دستور عقلی و بدون مصداق باقی بماند نمی‌توان نتیجه گرفت که پیامبران معصوم نیستند؛ زیرا هیچ‌گاه دستوری برخلاف حکم قطعی عقل از آنان صادر نشده است. به عبارت دیگر، باید میان «امکان ذاتی» پیامبر برای صدور دستوری مخالف عقل قطعی، و «امکان وقوعی» آن، و نیز «وقوع» چنین دستوری، تفاوت قائل شد. به نظر می‌رسد استدلال ذکر شده با تکیه بر امکان ذاتی می‌خواهد نتیجه بگیرد که پیامبران معصوم نیستند؛ در حالی که برای رسیدن به این نتیجه، لازم است ابتدا امکان وقوعی صدور چنین دستورات مخالف عقل قطعی از پیامبران، و سپس وقوع آن در عمل ثابت شود. تنها در این صورت می‌توان گفت که به دلیل وقوع چنین امری یا حتی امکان وقوعی آن، نمی‌توان عصمت پیامبران را پذیرفت. باین حال، چنین امری در استدلال ارائه شده ثابت نشده است.

حتی استدلال مؤلف به گونه‌ای است که اطاعت از خداوند نیز مطلق نیست و اگر خداوند دستوری مخالف عقل قطعی صادر کند، نباید از وی تبعیت کرد؛ اما پرسش اساسی این است که آیا چنین امری حتی امکان وقوعی در مورد خداوند دارد، چه برسد به وقوع آن؟ وقتی امکان وقوعی صدور دستوری مخالف عقل قطعی از سوی خداوند ثابت نشود نمی‌توان نتیجه گرفت که اطاعت از خداوند نیز مطلق نیست.

۷-۲. نقد هفتم: تحلیل قرینه نقلی دال بر تقیید اطلاق آیه

مؤلف مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت» به برخی از ادله نقلی قرآنی و روایی تمسک کرده است تا ثابت کند که اطلاق آیه به آنها قید زده می‌شود. در تحلیل این قید، باید گفت: اول اینکه، بنا بر قاعده اصالت‌الامکان، اگر مقام ثبوت دلیل نقلی با مشکل مواجه باشد نمی‌توان به مقام اثبات آن تمسک کرد و باید آن را تأویل برد؛ برای مثال درباره آیه «يُدِّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ؛ دست خدا بالای دست‌های آنان است» (فتح، ۱۰)، با

توجه به اینکه ثبوتاً «ید الله» مستلزم جسمانیت الهی است نمی‌توان به ظاهر این آیه تمسک کرد و گفت مقصود از این عبارت دقیقاً دست داشتن خداوند است. بنابراین باید آن را تأویل کرد به معنایی همچون قدرت یا نعمت الهی. این در حالی است که در آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، مقام ثبوت آن امکان‌پذیر است و نیازی به تأویل در مقام اثبات ندارد. با وجود اینکه هر دو آیه از دلایل نقلی به شمار می‌آیند، در یکی مجبور به تأویل هستیم، و در دیگری حق تأویل نداریم.

ظهور دلیل نقلی به شرطی حجت است و حق تأویل وجود ندارد که مقام ثبوت آن با مشکل مواجه نباشد. حال، اگر به دلیل عقلی ثابت شود که پیامبران معصوم هستند - کما اینکه مؤلف مقاله «بررسی دلالت آیه "اطيعوا" بر عصمت» در مقاله دیگری به این امر اعتراف دارد - دیگر جایی برای تمسک به ظاهر مخالف با مطلب عقلی باقی نمی‌ماند و باید ادهه نقلی ذکر شده را به گونه‌ای تأویل و ترجمه کرد که با آن دلیل عقلی سازگار باشد. بنابراین در قرینه‌بودن این ادله نقلی شک وجود دارد. مطابق مبانی مشهور اصولیون، اگر در اصل وجود قرینه شک شود و آن قرینه متصل باشد، یعنی شک شود آیا قرینه متصل برخلاف ظهور وجود دارد یا خیر، مشهور به ظهور تمسک می‌کنند و به این احتمال و شک توجه نمی‌کنند؛ اما اگر در کلام قید متصل به کار رفته باشد و احتمال داده شود که این قید قرینه متصل برخلاف ظهور است، در این صورت، به ظهور کلام تمسک نمی‌شود و کلام مجمل خواهد شد. در مورد قید منفصل، مشهور اصولیون میان شک در اصل وجود قرینه یا شک در قرینه‌بودن یک قید موجود تفاوتی قائل نمی‌شوند و در هر دو حالت می‌گویند می‌توان به ظهور کلام تمسک کرد.

در مسئله مورد بحث نیز با طرح اشکال مقام ثبوت این قرائن نقلی ذکر شده، در اصل قرینه‌بودن آنها برخلاف ظهور اطلاق آیه شک می‌شود. در نتیجه می‌توان به اطلاق آیه تمسک کرد و وجوب اطاعت، مطلق خواهد شد.

البته می‌توان نقدهای دیگری نیز بر ادعای مؤلف مقاله «بررسی دلالت آیه "اطيعوا" بر عصمت» مطرح کرد؛ اما این نقدها بیشتر جنبه کلامی دارند. به جهت تمرکز این





مقاله بر مباحث اصولی و تأثیر آن در تحلیل آیه، از مطرح کردن آن اشکالات صرف نظر شده است.

نتیجه‌گیری

بحث از تمام بودن مقدمات حکم و عدم آن در احکام مولوی جریان دارد، نه در احکام ارشادی. وجوب به کاررفته در آیه «اطیعوا» نیز مولوی نیست؛ زیرا اطاعت یا معصیت به خود حکم تعلق گرفته است و مولوی بودن این حکم مستلزم دور خواهد بود. حتی اگر وجوب ذکر شده در آیه «اطیعوا» مولوی باشد، با توجه به تفاوت میان اقتضای اطلاق مقامی و اطلاق لفظی، باید گفت که در اینجا اطلاق، لفظی است. به هنگام شک در اینکه گوینده در مقام بیان است یا خیر، اصل عقلایی حکم می‌کند که متکلم در مقام بیان باشد، مگر اینکه احراز شود که گوینده در مورد خاصی در مقام اهمال یا اجمال است. صرف اینکه سه موضوع تحت حکم به وجوب اطاعت قرار گرفته‌اند نمی‌تواند قرینه‌ای بر اجمال‌گویی باشد و از آن برداشت شود که متکلم تنها در مقام بیان اصل حکم است، نه جزئیات، بلکه مانعی وجود ندارد که متکلم هم‌زمان، حکم را همراه جزئیات بیان کند. افزون بر این، مؤلف مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت» خود نیز به این اصل پایبند نشده است که اگر متکلم در مقام بیان اصل حکم باشد، در مقام بیان جزئیات نیست؛ به همین دلیل، تکرار «اطیعوا» را دلالت بر بیان تفاوت‌های نوع اطاعت دانسته است.

در مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت» از این نکته غفلت شده است که اطلاق در آیه، مربوط به اطلاق ماده است و می‌توان آن را به قاعده حذف متعلق مشعر به عموم ارجاع داد. در نتیجه حتی نیازی به احراز مقام بودن متکلم نیست.

مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت» با ناسازگاری درونی مواجه است. از یک سو، آیه به مثابه بیان‌کننده اصل اطاعت معرفی شده و منکر اطلاق آن نسبت به جزئیات است؛ و از سوی دیگر، ادعا می‌شود که قرینه مقید عقلانی و نقلی وجود دارد. قرینه مقید زمانی کاربرد دارد که برای آیه، اطلاقی وجود داشته باشد و در پی

مقید کردن آن باشیم. بنابراین چرا باید گفت که مقدمات سه یا چهارگانه حکمت، به ویژه مقدمه اول مخدوش است؟

قرینه مفصل عقلی که مورد نظر مؤلف است، توان اثبات عدم دلالت آیه بر عصمت را ندارد؛ زیرا استدلال ذکر شده بر اساس امکان ذاتی بنا شده است؛ درحالی که آنچه منافای با عصمت اسبه شمار می آید، بیان امکان وقوعی یا وقوع خود عمل است.

قرائن نقلی مفصل نیز زمانی مقید به شمار می آیند که اصالت الامکان و مقام ثبوت آنها قابل پذیرش باشد. در غیر این صورت، باید آنها را به معانی دیگری توجیه و تفسیر کرد. در قرائن نقلی ذکر شده، با توجه به حکم سابق عقل بر عصمت انبیا، اصالت الامکان مخدوش است. بنابراین باید این ادله را به معانی دیگری حمل کرد؛ به این معنا که این ادله بیان می کنند که انبیا مردم را به بندگی خود دعوت نخواستند کرد. پس اگر کسی مردم را به بندگی خود دعوت کرد و در عین حال مدعی شد پیامبر است، ادعای او مردود است. این بدان معنا نیست که اگر نبی مردم را به بندگی خود دعوت کرد، نباید پذیرفت، بلکه به این معناست که در چنین حالتی، وی معصوم نیست.



فهرست منابع

* قرآن کریم

آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۳۱ق). کفایه الاصول (ج ۱، چاپ دهم). قم: مجمع الفکر الاسلامی.

اترک، حسین. (۱۳۹۹). بررسی دلالت آیه "اطیعوا" بر عصمت. حکمت معاصر، ۱۱(۳۰)، صص ۱-۲۱. <https://doi.org/10.30465/cw.2020.5333>

اترک، حسین. (۱۴۰۰). دلالت آیه "لایزال" بر عصمت انبیا. تأملات فلسفی، ۱۱(۲۶)، صص ۱۹۹-۲۲۲. <https://doi.org/10.30470/phm.2020.119061.1732>

انصاری، مرتضی. (۱۳۸۳). مطارح الانظار (مقرر: ابوالقاسم کلانتری، ج ۲، چاپ دوم). قم: مجمع الفکر الاسلامی.

اصفهانى، محمدحسین. (۱۴۲۹ق). نهایه الدرايه فى شرح الکفایه (ج ۳، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث.

اعتمادی، مصطفی. (۱۴۱۸ق). الهدایه الى اسرار الکفایه (ج ۱). قم: اعتماد. برنجکار، رضا. (۱۳۹۱). روش شناسی علم کلام (چاپ اول). قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحديث.

حسینی میلانی، سید علی. (۱۴۳۲ق). تحقیق الاصول على ضوء ابحاث شیخنا الفقیه المحقق و الاصولی المدقق آیه الله العظمی الوحيد الخراسانی (ج ۵، چاپ دوم). قم: الحقائق.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۴ق). ارشاد العقول الى مباحث الأصول (مقرر: محمدحسین حاج عاملی، ج ۱). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

صدر، محمدباقر. (۱۴۴۳ق). مباحث الاصول (ج ۱، چاپ دوم). قم: دارالرساله. نائینی، محمدحسین. (۱۳۵۲). اجود التقريرات (مقرر: ابوالقاسم خویی، ج ۲). قم: مطبعه العرفان.

۲۴۰



نظر
محرر
سال
سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵

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

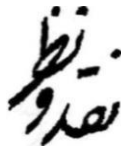
Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

Reviewers of this volume

Alireza Asadi, Mohsen Bagherzadeh Meshkhibaf, Saeideh Bayat, Siavash Rudgar, Mahmoud Sofiani, Seyedeh Masoumeh Tabatabai, Mehdi Abbaszadeh, Maryam Alizadeh, Behrouz Mohammadi Monfared, Isa Moussazadeh, Seyed Mohammad Bagher Mirsaneh, Rezvaneh Najafi Savadroudbari, Shaaban Nosrati & Vahid Vahed Javan.



Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 31, No. 2, 2026

122

Islamic Sciences and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Taqi Sobhani

Executive Director:
Isa Mousazadeh

Tel.:+ 98 25 31156913 • P.O. Box. 37185/3688

jpt.isca.ac.ir



www.jpt.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

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

نام و نام خانوادگی:	نام پدر:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:
نشانی:	کد پستی:
استان:	کد اشتراک قبل:
شهرستان:	پیش شماره:
خیابان:	تلفن ثابت:
کوچه:	تلفن همراه:
پلاک:	رایانامه:

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

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی