

معرفت دینی

فهرست مطالب

پیش‌گفتار

فصل اول: معرفت‌شناسی

تجربه‌گرایی

تأملی در تجربه‌گرایی

عقل‌گرایی

تأملی در عقل‌گرایی

شهودگرایی

تأملی در شهودگرایی

وحی‌گرایی

تأملی در وحی‌گرایی

حقانیت ادیان

۱- حصرگرایی

۲- شمول‌گرایی

۳- وحدت‌گرایی

۴- کثرت‌گرایی

معیارهای نقد ادیان

روش‌های فهم دین

ظاهرگرایی سلفی

عقل‌گرایی معتزله

جدال‌گرایی اشاعره

عقل‌گرایی فلاسفه

باطن‌گرایی صوفیه و عرفا

فهم دین در اندیشه شیعی

تجربه‌گرایی مغرب‌زمین

کلام جدید مسلمانان

بنیادگرایی

سنت‌گرایی

تجددگرایی

فصل دوم: معرفت‌دینی

مبداشناسی

راه‌های خداشناسی

برهان نظم

نقد برهان نظم

برهان امکان و وجوب

نقد برهان امکان و وجوب

راه باطن

راه فطرت

تجربه‌دینی

اوصاف خداوند

توحید

توحید نظری

۱- توحید در ذات

۲- توحید در صفات

۳- توحید در خالقیت

۴- توحید در ربوبیت

۵ - توحید در استقلال
توحید عملی
۱- توحید در محبت
۲- توحید در عبودیت
۳- توحید در اطاعت
۴- توحید در استعانت
۵ - توحید در ترس
علم و قدرت

عدل الهی
عدالت در تشریح
عدالت در جزا
عدالت در تکوین
مسئله شرور

جبر و اختیار
دلایل جبر
دلایل اختیار
حد اختیار

فهرست منابع

به نام آنکه جان را فکرت آموخت
چراغ دل به نور جان بر افروخت

پیش گفتار

انسان تشکیل شده از گوشت، پوست، استخوان و عواطف، دارای مشخصه مهم دیگری به نام معرفت و اندیشه است که ماهیتی متفاوت دارد و حقیقت و اصل وجود او را تشکیل داده است.^۱

انسان از ابتدای تولد به قهر یا به قصد، کسب معرفت را آغاز می‌کند^۲ به این معنا که اموری از واقعیت عالم را دریافت می‌کند. حس لامسه، بخشی از امور عالم همچون سردی، گرمی، نرمی، زبری و فشار را به او می‌شناساند. قوه بویایی، بوهای و قوه‌چشایی، طعم‌های شیرین، ترش، شور و تلخ را به او معرفی می‌کند. به تدریج گوشها می‌شنوند و چشمها می‌بیند. يك، دو تا چهار ماه نمی‌گذرد که کودک اشیاء را به وضوح حس می‌کند. با هر يك از این کانالهای معرفتی بخشی از جهان واقعی بر انسان آشکار می‌گردد و بدینسان روز به روز دنیا برای آدمی بزرگتر می‌شود.

هر يك از حواس، که بخشی از عالم را بر انسان مکشوف می‌کند، از کشف بخش دیگر ناتوان است. به عنوان مثال گوش فقط اصوات را بر انسان آشکار می‌کند و قادر به تشخیص رنگها نیست، پس برای گوش عالم دیدنی‌ها وجود خارجی ندارد. همه حواس باید دست به دست هم بدهند و محصولات خود را با یکدیگر مرتبط سازند تا واقعیت محسوسات در اختیار بشر قرار گیرد.

آنچه حواس درك کرده‌اند در حافظه ذهن نگهداری می‌شود، بخشی در حافظه کوتاه مدت و برخی در حافظه بلند مدت که به هنگام نیاز به یاد می‌آیند و مورد استفاده قرار می‌گیرند. تجمع محسوسات در حافظه، امکان تخیل را فراهم می‌سازد. قبل از احساس، انسان قادر به تخیل نیست چرا که موضوع تخیلات، محسوسات است. به وسیله آنچه حس شده و به میزان دانسته‌هایی که در حافظه نگهداشته، انسان قادر به تخیل است.

اطلاعات حسی متفاوت، ارتباط آنها را در ذهن ایجاد می‌کند و پرسشهایی را برای انسان پیش می‌کشد که با حدس، فرضیه، دستکاری معلومات، آزمایش و خطا او قادر می‌شود که يك سلسله مجهولات را برای خود معلوم سازد، روابط بین پدیده‌های جزئی را درك کند. آدمی با فرض یکسانی روابط بین پدیده‌ها تئوری کشف شده را تعمیم داده، قوانین حاکم بر طبیعت را می‌شناسد.

عقل، انسان را با دنیای ناشناخته دیگری آشنا می‌سازد. انسان با قوه عاقله خود و به وسیله تجرید مفاهیم جزئی، مفاهیم کلی را تولید می‌کند، آنها را تجزیه، تحلیل و ترکیب می‌نماید، بین آنها نسبت برقرار می‌نماید و از طریق آن امور ضروری، محال یا ممکن عالم وجود را شناسایی می‌کند. انسان با قوه استنتاج عقلی پاسخ بسیاری از مجهولات خود را می‌یابد.

آفرینش انسان به گونه‌ای است که علاوه بر شناخت عالم خارج، قادر است به دنیای بی کران و پر رمز و راز درون خود نیز وارد شود و از طریق سیر و سلوکی به باطن دیگران نیز راه یابد و حتی به برخی از واقعیات برونی نیز پی ببرد.^۳ پیشگویی، ذهن خوانی و غیب گویی

^۱ ای برادر تو همه اندیشه‌ای / مابقی خود استخوان و ریشه‌ای

^۲ و الله آخر حکم من بطون أمهاتکم لا تعلمون شیئاً و جعل لکم السمع و الابصار و الافئدة لعلکم تشکرون. سوره نحل، آیه ۷۸.

^۳ به علمی که در آن عالم و معلوم یکی هستند و شخص به شئون درونی خود آگاه می‌شود علم حضوری گفته می‌شود و به علمی که عالم غیر از معلوم است و شخص به امور خارج از وجودش آگاه می‌شود علم حصولی می‌گویند.

بخشی از فرآورده‌های علم حضوری و کشف باطنی است.^۴ گونه‌ای از این ادراکات با آموزش، تمرین، حبس تنفس، تمرکز و ریاضت شدید جسمی یا اخلاقی به دست می‌آید. گونه‌ای دیگر از معرفت باطنی، از طریق طهارت و پاکی نفس، تقوای الهی و اخلاص در عبادت حاصل می‌شود. در تجربیات دینی فرد احساس می‌کند که از سطوح معمول و ملموس گذشته و به امری متعال و مطلق رسیده است که همه چیز از جمله او را فرا گرفته و احاطه کرده است. زیبایی و عظمت آن امر متعال نمی‌گذارد که انسان از او دست بردارد. در اینجا ارتباطی ویژه بین او، و امر متعال برقرار می‌شود و برای او معرفت ویژه‌ای حاصل می‌شود که فقط در ارتباط با آن امر مطلق حاصل شدنی است. الهامات اولیاء الهی (علم لدنی) از این گونه است.^۵

وحی الهی اوج معرفت ممکن است که در تجربه دینی بر یک انسان سرازیر می‌شود. ادراکی مرموز و شعوری راز آلود، که نه حاصل تلاش سازمان یافته فرد، بلکه عطیه‌ای الهی است که خداوند به برخی از انسانها فقط به دلیل پاکی، شایستگی اخلاقی و انسانی عطا می‌کند و از طریق او بندگان تشنه خود را بهره‌مند می‌سازد تا آنها نیز بتوانند با دشواری کمتری خود را برکشند و پرکشند. ادراک وحیانی آنچه را با حواس، تجربه، عقل و شهود قابل دریافت نیست برای انسان مکشوف می‌سازد.

بنابراین حواس، تخیل، تجربه، تعقل، شهود و وحی، کانالهای مختلف ارتباط بشر با عالم هستی هستند. هر یک از این کانالها محل گذر انسان به بخش خاصی از عالم است و راه پاسخ به نوع خاصی از پرسشهای انسان حقیقت‌جو است.

او به وسیله این معارف پاسخ پرسشهای خود را می‌یابد و با جهان پیوند می‌خورد و در حد آگاهیهای خود جهان بیرون، مکشوف خود را درونی می‌نماید و به وسیله اتحاد با عالم از حیث معرفتی فربه‌تر می‌شود و در عالم احساس وجود و حضور بیشتر و مؤثرتری می‌کند. حتی به قول ملا صدرا، «هر چیز را که انسان در این عالم و یا بعد از ارتحال به عالم آخرت مشاهده می‌کند، آن را به حقیقت، در ذات خویش و در عالم مخصوص به خویش، مشاهده می‌کند.»^۶ هر آن کوز دانش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای^۷

هر معرفتی نتیجه یک پرسش است و هر پرسش نتیجه یک مشکل و نیاز است. پیشرفت شگرف جوامع انسانی وامدار تجربیات سازمان یافته آنهاست. کشفیات آینده بشر در گرو نیازهای تازه و میزان استفاده او از تجربیات است. عقل انتزاعی لایه‌های عمیق‌تری از هستی و وجود را آشکار می‌سازد و پرسشهای اساسی‌تری را پاسخ می‌گوید. عظمت، شگفتی و زیبایی دنیایی که از طریق کشف و شهود و وحی جلوه می‌کند و تأثیری که اینگونه معارف در زندگی انسان دارد قابل مقایسه با دیگر معارف نیست. انسانها در آن طریقت روح و باطن هستی را در می‌یابند و با عمیق‌ترین لایه وجود مرتبط می‌شوند.

شخصیت و رفتار افراد تحت تأثیر مستقیم معرفت آنهاست. هر چه معرفت انسان به لحاظ کمی بیشتر باشد جهان او وسیع‌تر است و هر چه معرفت به لحاظ کیفی اساسی‌تر باشد جهان وی عظیم‌تر و ژرف‌تر خواهد بود. انسانیت انسان در تعالی شخصیت و تعالی شخصیت در گرو وسعت و عظمت جهان معرفتی او است. افرادی که فقط حواس خود را واقع نما می‌دانند، با سطوح نازل و نازکی از عالم در ارتباط هستند. دنیای انسان عاقل بزرگ‌تر است چون حقایق بیشتری را در بر دارد و پاسخ عمیق‌تری برای پرسشهای خود می‌یابد.

تغییر در معارف باعث تغییر در شخصیت و در نتیجه تغییر رفتار آدمیان است. امروزه به دلیل سرعت گردش معارف و اطلاعات، تغییر شخصیت و رفتارها و فاصله نسلها چشمگیر و محسوس‌تر از گذشته است. البته باید توجه داشت که تأثیر معرفت بر شخصیت، بیش از آنکه مرتبط با کمیت معرفت باشد به کیفیت و اساسی بودن معرفت مربوط است. مهم‌ترین نوع

^۴ جهت مطالعه بیشتر نگاه شود به؛ ریتال، ل. و ریچارد، س. انگینسون - ارنست ر، هیگارد، زمینه‌روانشناسی، ویراستار: محمد تقی براهنی، ترجمه جمعی از مترجمین، ج ۱، انتشارات رشد، ۱۳۶۷.

^۵ آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما. سوره کهف، آیه ۶۵. قال الذی عنده علم من الكتاب أنا آتیک به قبل أن یرتد الیک طرفک. سوره نمل - آیه ۴۰.

^۶ صدر المتألهین، شواهد الربوبیه، جواد مصلح، مشهد سوم، انتشارات سروش ص ۳۵۹.

^۷ امیر المؤمنین (ع): اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر، آیا می‌پنداری که جسم کوچکی هستی. حال آنکه عالم عظیمی در وجود تو پیچیده شده است.

معرفت، معرفتی است که پاسخگوی اساسی‌ترین و پایه‌ای‌ترین پرسش‌های انسان باشد و مهمترین نیازهای انسان را تأمین کند.

انسان در این جهان پهناور احساس بی‌پناهی، تنهایی و ناآرامی می‌کند و در جستجوی پناهگاهی برای آرامشی درونی است. از افسردگی رنج می‌برد و به دنبال شادی و نشاط است. از عذاب وجدان و نزاع با خویش خوشش نمی‌آید او رضایت باطنی خود را طالب است. او می‌خواهد موقعیت خود را در جهان دریابد و رابطه خود را با جهان اطراف خویش فهم و معنای زندگی را احساس می‌کند. او در پناه این پاسخ از ناامیدی و یاس نجات پیدا می‌کند و به نیاز اساسی که به امید دارد پاسخ می‌دهد. اساس پاسخ همه پرسش‌های انسان در گرو پاسخ به اساسی‌ترین سؤال او یعنی «من کیستم؟» است. در پناه پاسخی که به این پرسش اساسی خود می‌دهد. البته این سؤال خود به پنج سؤال دیگر تحلیل می‌شود یعنی پاسخ به سؤال فوق هنگامی ممکن است که آدمی پاسخ این پنج سوال را بداند: از کجا آمده‌ام؟ به کجا آمده‌ام؟ چرا آمده‌ام؟ کجا می‌روم؟ و چگونه می‌روم؟

آدمی علاقمند است تصویری واقعی یا حداقل نزدیک به واقع از حقیقت خویش و هستی داشته باشد از تصویر خیال‌انگیز و توهم‌آمیز خوشش نمی‌آید. تصاویری که از عالم و آدم ارائه شده است متفاوت است: عده‌ای به پاسخ‌های داده شده به دیده تردید می‌نگرند و پاسخ به این سؤالات را ناممکن یا بسیار دشوار می‌دانند. آنان نسبت به این گونه امور خود را به بی‌اعتنایی و غفلت می‌زنند. این افراد عموماً با روی آوردن به موادمخدر، مشروبات الکلی، موسیقی، خشونت، رقص و سکس خود را مشغول به اموری می‌کنند که هوشیاری را تحت‌الشعاع قرار دهد. توصیه می‌کنند که باید دم را غنیمت شمرد و عمر خود را با این پرسش‌های بی‌پایان تلف نکند. باید توجه داشت که این افراد خواه ناخواه جایگاهی برای خود در میدان هستی نمی‌یابند، لذا با اندک سرخوردگی در بهره‌مندی از لذایذ، احساس تنهایی، وانهادگی و از خود بیگانگی کرده، برای رنج، سختی، فقر و مشکلات حیات خود و دیگران توجیهی نمی‌یابند، آنان در معرض فروپاشی تمام عیارند. دچار وحشت و دلزدگی و به تبع آن تردید، غم، ترس، افسردگی، دلهره و اضطراب، یأس و عذاب وجدان می‌شوند. معنای زندگی را ندانسته و برای بودن و ادامه زندگی خویش توجیهی نمی‌یابند. مکاتب نهیلیستی و پوچ‌گرایانه محصول رواج همین رویکرد است.

در رویکردی دیگر تأمین نیازهای اساسی و پاسخ به سؤالات مبنایی هم ممکن و هم مفید است. از آنجا که معنای زندگی و تأمین نیازهای اساسی ما را به آرامش درونی، شادی، رضایت باطنی، امیدواری می‌رساند دشواری کسب آن قابل توجیه است. منابع متنوع پاسخگویی، همواره مددکار انسان در پاسخ به این پرسش‌ها بوده است. اکثر قریب به اتفاق مردم برای این سؤالات پاسخ‌های آماده مبتنی بر حجیت دارند. یعنی پاسخ‌های آنها نتیجه تلاش‌های معرفتی خود آنان نیست بلکه نتیجه اعتماد به عوامل غیر معرفتی از قبیل پدر و مادر، اقوام و شخصیت‌های مورد وثوق و القائنات و تلقین‌ها، حتی فریب‌ها، عشق و نفرت، بیم و امید و منفعت‌های فردی و گروهی هستند. پاسخ به این سؤالات، همچون دیگر شئون زندگی شدت تحت تأثیر تاریخ، جامعه و فرهنگ اجتماعی و سنتی است. با وجودی که پاسخ فرهنگ‌های مختلف به پرسش‌های اساسی بشر متنوع و گاه متناقض است ولی برای همه افراد جزمی، یقینی و قطعی می‌نماید. اگر همین اشخاص در يك خانواده با يك پیشینه فرهنگی، تاریخی، زبانی و اجتماعی دیگری زندگی می‌کردند، باورهایی را که فعلاً بر باطل بودن آن یقین دارند، بر حقانیتش تردید به خود راه نمی‌دادند.

آیا این چنین پاسخ‌هایی با ویژگی تنوع و تناقض می‌تواند پشتوانه حیات فکری و معنوی زندگی انسان باشد؟ باورها و عقایدی که چندان اساس و پایه محکم و مدلی ندارند و بر پایه قرائن ناکافی پذیرفته شده‌اند تا چه حد می‌توانند واقع نما، قابل تکیه و مطمئن باشند تا انسان زندگی خود را بر آنها مستقر سازد؟ این اعتقادات به هنگام روبرو شدن با جو، شرایط و قرائن متفاوت یا اندیشه مخالف در عصر اطلاعات و ارتباطات چقدر می‌تواند پایدار بماند و دوام داشته باشد؟

از آنجا که ما ساخته انتخاب خویش‌تیم، باید سازه‌های زندگی خویش را بر اساس پاسخ‌های اطمینان آور به این سؤالات بنا کنیم. در پاسخ به این پرسش‌ها نظرات مختلفی وجود دارد و نمی‌توان همه آنها را واقعی تلقی کرد. در اندیشه انسان همواره

احتمال خطای معرفتی سیستماتیک یا غیر سیستماتیک وجود دارد. عقاید و باورهای ممکن است تحت تأثیر عوامل غیر معرفتی مثل تاریخ، جامعه، زبان و تمایلات نفسانی مرتکب خطاهای زیادی شوند. حتی اگر عقیده‌ای صحیح هم باشد ممکن است تنها بخشی از حقیقت باشد نه تمام حقیقت. بنابراین هیچ کس نمی‌تواند خود را نسبت به تصحیح، تکمیل و تعمیق معارف اساسی خود در هیچ دوره‌ای بی‌نیاز احساس کند. به همین جهت خداوند متعال به پیامبر خاتم(ص) خود، با همه عظمت شخصیتی و معرفتی می‌فرماید از پروردگار خود افزایش علم و معرفت بخواه. «قل رب زدنی علماً»^۸

در فرهنگ اسلام به اندیشه‌های سنتی اکتفا نمی‌شود بلکه وظیفه هر فرد مسلمان است که خود پاسخ سؤالات اساسی خویش را با تحقیق به دست آورد، پاسخهای جاری را نقد نماید و به صورت مدلل آن را دریابد و فهم کند،^۹ آنگاه به فهم خود از حقیقت ایمان آورد و به آن پای‌بند باشد. مسلمان هنگامی هدایت می‌شود که حتی افکار مخالف باورهای سنتی خود را بشنود و با روی هم ریختن فرآورده‌های عقل و تجربه گذشته و حال، آنها را ارزیابی کند و اندیشه‌ای را بپذیرد که از هر نظر نیکوتر و عقل پسندتر باشد تا از این طریق روح حقیقت طلب خویش را سیراب سازد و نهایتاً شخصیتی مستحکم، استوار و متعال برای خود بسازد. به قول خداوند در قرآن کریم: «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هداهم الله و اولئک هم اولوالالباب»^{۱۰} به بندگانی که سخنان را می‌شنوند و از بهترین آن پیروی می‌کنند بشارت ده. اینان کسانی هستند که خداوند آنها را هدایت نموده است. اینان صاحبان عقل هستند.»

بنابراین ما در این مختصر با راهنما قرار دادن این بیان زیبا و متین به عنوان تکلیف وجدانی در صدد هستیم تا به کامل‌ترین، مستندترین، مستدل‌ترین، حقیقی‌ترین، کارآمدترین، مقبول‌ترین و با معناترین پاسخ ممکن دست یابیم. علی‌رغم این احتمال که نگرش انتقادی به اعتقادات، منجر به شکاکیت و تقدس زدائی از اعتقادات می‌شود یا عقل خاکی را با امور افلاکی چه کار! ما می‌گوئیم: همگان موظف به نقد و تحول مستمر در معارف و عقاید خویش هستند. اگر زمانی عدم نقادی باورها موجه می‌نمود، امروزه شفافیت، استحکام و آگاهانه ساختن عقاید و اندیشه‌های پایه، از ضروریات زندگی جامعه مدرن است. پاسخ کورکورانه به پرسشهای اساسی با این حجم گسیخته و آزاد اطلاعات عواقب وخیمی به همراه دارد. «اگر اعتقادات دینی به مواجهه عقلانی جدی و عینی تن ندهند، در آن صورت آینده این مشغله انسانی، حقیقتاً تیره و تاریک خواهد بود.»^{۱۱} و ایمان و دینداری به معنی واقعی آن صورت تحقق نخواهد پذیرفت.*

^۸ سوره طه - آیه ۳۰.

^۹ قالوا حسبنا ما وجدنا علیه آباءنا ءا و لو ابأؤهم لا یعلمون شیئاً و لا یهدون. سوره مائده، آیه ۱۰۴. بل تتبع ماالفینا علیه آباءنا، او لو کان ءابأؤهم لا یعقلون شیئاً و لا یهدون. سوره بقره، آیه ۱۷۰.

^{۱۰} سوره زمر، آیه ۱۷-۱۸.

^{۱۱} مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو،

تهران، ۱۳۷۶، ص ۵۰۱.

* پرسش برای اندیشیدن:

الف) معرفت چیست؟

ب) ابزار معرفت را برشمارید

ج) به نظر شما آیا برای انسان ممکن بود حواس دیگری داشته و بخشهای دیگری از عالم را حس کند؟

د) نقش ابزارهای معرفتی برای انسان چیست؟

ه) معرفت چه تأثیری بر زندگی انسان دارد؟

و) رویکردهای مختلف در پاسخ به سؤالهای بشر چگونه است؟

ز) به چه دلیل عقاید تقلیدی قابل اعتماد نیست؟

ح) عقاید تقلیدی و عقاید تحقیقی خود را چگونه بازشناسی می‌کنید؟

ط) چرا امروزه بدون نگرش انتقادی دینداری و ایمان دینی ممکن نیست؟

ی) اگر شما پاسخ سؤالات اساسی خود را می‌دانید آیا به درستی آن اطمینان هم دارید؟

فصل اول : معرفت شناسی^{۱۲}

نقد عقلانی باورها و عقاید متنوع برای افراد کاری دشوار و بسیار زمان بر است. کوتاه‌ترین راه برای تأمین نیازمندیهای انسان نقد جامع مدعیان معارف اساسی از کانالهای مختلف معرفتی است. چون پاسخ به سؤالهای اساسی هنگامی قابل اطمینان است که محصول عبور از کانالهای صحیح معرفت باشد. تشخیص این موضوع نیز به نقد و بررسی روشهای کسب حقیقت، قلمرو و میزان کارایی هر يك از آنها مربوط می‌شود.

ابزارهای فهم حقیقت را به تجربه، عقل، شهود و وحی تقسیم کرده‌اند. این تقسیم با عبارت عقل تجربی،^{۱۳} عقل جزئی،^{۱۴} عقل کلی^{۱۵} و وحی نیز بیان شده است. بسته به اینکه پاسخ سؤالات اساسی مطرح شده به صورت منسجم از کدام ابزار معرفتی یعنی تجربه، تعقل، شهود یا وحی استخراج شده باشد، به ترتیب جهان‌بینی‌های مختلف علمی، فلسفی، عرفانی و دینی را می‌سازد. قضاوت و داوری در مورد اعتبار هر يك از این جهان‌بینی‌ها هنگامی ممکن است که ابزارهای مختلف معرفتی به دست عقل انتقادی سپرده شود.

تجربه‌گرایی

دانش تجربی، معرفتی است که به شیوه مشاهده و آزمایش روشمند حاصل شده‌است. به این صورت که انسان برای پاسخ به پرسشهای خود، از طریق مشاهده و تفسیر مشاهدات به فرضیه‌هایی رسیده و با آزمون فرضیه‌ها به پاسخ دست می‌یابد. پس بشر با شیوه تجربی، از پدیده‌هایی می‌تواند پرسش کند و انتظار پاسخ صحیح داشته باشد که دارای ویژگیهای زیر باشند:

۱- قابل مشاهده: Observable آنچه را می‌توان دید، شنید، چشید، بوئید و لمس کرد. پس هر چه از این جنس نباشد در علم تجربی راه ندارد.^{۱۶}

۲- قابل آزمایش: Experimental یعنی بتوان در آن دخل و تصرف، حذف و تغییر قابل محاسبه کمی، سنجیده و روشمند انجام داد.

۳- قابل تکرار: Repeatable موضوع مورد مشاهده و آزمایش باید قابل تکرار جهت مشاهده و آزمایش باشد.

۴- همگانی و عینی: Objectivity یعنی همگان بتوانند موضوع مورد پژوهش تجربی را مشاهده و آزمایش کنند و به همان نتایج برسند. طبع علوم تجربی چنان است که وابستگی به عواطف و ذهن آدمیان به کمترین اندازه کاهش می‌یابد. گواهی که علم‌گرد می‌آورد گواهی همگانی است، در معرض معاینه همه قرار دارد و آزمایشها چنان است که همه کسانی که آموزش و کارآئی بایسته را دارند می‌توانند به اجرا و مشاهده آن بپردازند.

۵- جزئی و گزینشی: Selective موضوع تجربه باید قابل احاطه و دسترسی باشد تا مشاهده و آزمایش امکان‌پذیر شود. به علاوه علم امر تصادفی و نادانسته نیست که در اختیار هر کس قرار گیرد بلکه غرض دار، منتخب و گزینشی است.

علم با مشاهده و آزمایش تعداد زیادی از حوادث منفرد، کارش پایان نمی‌پذیرد بلکه در پی دستگامی از مبادی کلی است تا بر اساس آن بتواند ارتباط پدیده‌های جزئی را کشف کند، امور واقع را تبیین کند و معنا دار سازد. این کار بر اساس روش استقراء صورت می‌گیرد و نام محصول آن را قانون یا تئوری علمی می‌نهند.^{۱۷} تئوری علمی^{۱۸} که حاصل علوم تجربی بشر است دارای ویژگی‌های زیر می‌باشد:^{۱۹}

^{۱۲} Epistemology دانشی که در آن از ابزارهای معرفتی، امکان، حدود، ماهیت، قلمرو و هدف معرفت بشرسخن گفته می‌شود معرفت‌شناسی می‌گویند.

^{۱۳} Empiricism

^{۱۴} Rationalism

^{۱۵} Intellectualism

^{۱۶} الن.ف.چالمرز، چیستی علم، سعید زیباکلام، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴، ص.۹.

^{۱۷} چیستی علم، ص.۱۲.

الف: کلی، همیشگی و پایدار: هر تئوری علمی، قضیه‌ای کلی است که يك نظم مکرر در بخشی از طبیعت را توصیف می‌کند. هنگامی که فرضیه‌ای در همه جا یکسان و پایدار اتفاق افتد و بر همه موارد جزئی خود صادق باشد، می‌توان بر آن نام تئوری علمی نهاد. تئوری، اگر حتی يك استثنا هم داشته باشد دیگر تئوری علمی نیست. اگر افزایش دما در انواع فلزات، با اندازه‌های گوناگون و فشارهای متفاوت، بدون استثنا حاکی از انبساط بود می‌توان گفت «همه» فلزات در اثر حرارت منبسط می‌شوند.^{۲۰} به همین جهت گزاره‌های تجربی باید با عباراتی چون همه، همیشه، یا هیچ و هیچگاه همراه باشند. «همیشه» آب از ترکیب دو اتم هیدروژن و يك اتم اکسیژن ایجاد خواهد شد یا «همواره» ربیونوکلئیک اسیدها عامل توارث هستند. هنگامی که گفته شود: نیروی جاذبه بین دو جسم با جرم آنها رابطه مستقیم دارد با اینکه واژه همه یا همیشه در عبارت وجود ندارد ولی به همان معنا مورد پذیرش خواهد بود.

ب: قدرت پیش بینی مشروط:^{۲۱} تئوری «فلز در اثر حرارت منبسط می‌شود» ما را قادر می‌سازد که پیش بینی کنیم ریل آهن به واسطه خاصیت فلزی، در اثر گرما منبسط می‌گردد، لذا برای جلوگیری از کج شدن ریل بین آنها فاصله ایجاد می‌کنیم تا انبساط، باعث خمیدگی آن نشود. پس از همین خاصیت علم استفاده می‌شود تا بتوان به وسیله آن آینده حادثه‌ای را معلوم نمود. ضمناً نباید از تفاوت «پیش بینی» که کار علم است و «پیش گویی» که کار انبیاء است، غافل بود.

تئوری که چیز مشخصی را پیش بینی نکرد علمی نیست. بنابراین عباراتی، هر چند صحیح، مانند: بیماری سل علتی دارد، شکر نعمت نعمت افزون کند، حق پیروز است، و یا عباراتی نادرست مثل نزدیک شدن قمر به مشتری باعث خوشبختی است. سیزده نحس است، متولدین خرداد ماه خوشبخت هستند، و ... هیچکدام گزاره‌های علمی نیستند، چون ما را قادر به پیش بینی چیزی نمی‌کنند.

ج: تحقیق پذیری تجربی: Veifiable اعتبار، روایی و اعتماد پذیری هر تئوری فقط در توفیق پایداریش در برابر دفته‌های آزمون علمی است. نظریه‌ها مفسر امور واقع و امور واقع مؤید نظریه‌ها هستند. نظریه‌هایی که واقع تأییدشان نکند علمی نیستند.^{۲۲} يك تئوری تجربی فقط با تجربه، ارزشیابی، نقد و داوری می‌شود.

خوش بود گر محک تجربه آید به میان تا سیه روی شود هر که در او غش باشد

د: ابطال پذیری تجربی: Falifiable هر تئوری علمی باید روشن سازد که چه هنگام می‌توان دست از آن تئوری برداشت و آن تئوری در چه هنگام و با چه رویدادی اعتبار خود را از دست می‌دهد و ابطال می‌شود، به همین دلیل تئوری علمی با هر اتفاقی سازگار نیست. تجربه پذیری وقتی صادق است که تئوری ابطال‌پذیر نیز باشد. اثبات پذیری و تجربی و ابطال پذیری تجربی لازمه تئوریهای تجربی هستند. تئوریهای علمی وقوع بعضی از پدیده‌ها را ناممکن اعلام می‌کنند. هر تئوری علمی که امور بیشتری را منع کند علمی‌تر است. هنگامی که علم می‌گوید: زاویه تابش نور با زاویه انعکاس برابر است، یعنی تابش با زاویه ۳۰ درجه، بازتابش فقط در تقارن ۳۰ درجه است. این تئوری به تعداد درجات نیم صفحه، غیر از ۳۰ درجه انعکاس را ناممکن اعلام می‌کند و در صورت وقوع هر يك تئوری باطل می‌شود.

ابطال پذیری به معنای باطل بودن تئوری تجربی نیست بلکه به این معنی است که اگر کسی بخواهد آن را باطل سازد فقط از راه تجربه باید چنین کند، سخنانی که ابطال ناپذیرند نقد و ارزشیابی آنها از طریق تجربه امکان‌پذیر نیست. عبارات زیر، چه درست و چه نادرست باشند، چون ابطال‌پذیر تجربی نیستند و معلوم نیست در چه شرایط تجربی باطل می‌شوند،

^{۱۸} امروزه کمتر کسی جرئت دارد که از قانون علمی سخن گوید و معمولاً به جای آن از فرضیه یا تئوری علمی سخن می‌گویند.

^{۱۹} ر.ک: عبدالکریم سروش، علم چیست، فلسفه چیست؟ انتشارات پیام آزادی، چاپ دوم ۱۳۶۱.

^{۲۰} نکته قابل توجه اینکه نباید با مطالعه چهره خاصی از طبیعت خاصیت آن چهره را به کل طبیعت سرایت داد یا ویژگیك قلمرو از طبیعت را به دیگر قلمروها تعمیم داد. این مغالطه‌ها معمولاً در علم رخ می‌نمایند که باید از آن اجتناب نمود.

^{۲۱} Prediction

^{۲۲} درآمدی بر فلسفه، ص ۷۳.

سخنان علمی نیستند: «هر که وقت مرگش فرا رسد می‌میرد.» «مزه هر چیز به واسطه تماس با بزاق دهان به وجود می‌آید.» «زمین هم کروی است و هم کروی نیست.» «داروهای خواب‌آور خواب‌آور هستند.» «فردا یا بارانی است یا بارانی نیست.» «روح مجرد است.» «قدرت فساد می‌آورد.» «انسان ذاتاً خودخواه است.» «فشار قبر وجود دارد.»

تأملی در تجربه‌گرایی:

بنابر آنچه در حقیقت تجربه‌گرایی گفته شد قلمرو و محدوده اظهار نظر علوم تجربی فقط پدیده‌های تجربه‌پذیر طبیعی و جزئی هستند و امور غیرقابل مشاهده، غیر قابل آزمایش سنجیده و غیر کمی از دایره علوم تجربی بیرون هستند. امور قابل مشاهده و آزمایشی که هم منحصر به فرد است و فقط يك بار در عالم به وجود می‌آید نیز قابل تفسیر علمی نیست چون تکرار پذیر نیست. امور تجربی قابل مشاهده و آزمایش اگر همگانی نباشد و فقط شخص یا عده خاصی بتوانند آن را مشاهده یا تجربه نمایند، علمی نیستند. اموری چون ارتباط با ارواح و هیپنوتیزم و بشقاب پرنده علمی نیستند چون همگانی نیستند. تجربه‌های عرفانی و دینی به جهت اینکه همه نمی‌توانند در آزمون آن شرکت کنند از دایره اظهار نظر علوم تجربی بیرون است. امور غیر مادی که قابل مشاهده و آزمایش نیست، تفسیر تجربی و علمی بر نمی‌دارد. پدیده‌هایی که حذف و تغییر عوامل در آنها برای تجربه‌گران مقدور نباشد تن به علمی بودن نمی‌دهند. پس قلمرو علم تجربی چیزی جز طبیعت جزئی نیست، هوس مطالعه کل طبیعت، حتی کل يك پدیده در علوم تجربی بیجاست، چون علم فقط به مسائل جزئی و در قلمروی محدود مشغول است. حتی هیچ گاه کل يك پدیده جزئی را نیز نمی‌توان در يك مطالعه، از هر نظر مشاهده، حذف، اضافه، تغییر یا آزمایش کرد. مثلاً يك لیوان آب را، بدون مشخص ساختن حیث مطالعه، مشاهده و آزمایش، نمی‌توان تجربه کرد. کل خلقت نیز به همین صورت است. علم، دانشی ماده‌گراست^{۲۳} چون قادر به تشخیص غیر ماده نیست. به همین جهت علم از سخن گفتن مثبت یا منفی در زمینه امور غیر مادی مثل خدا، روح، غیب، وحی، فرشتگان، شیطان، جن و زندگی پس از مرگ عاجز است. این امور نه ویژگی پدیده‌های علمی را دارند و نه اظهارات مربوط به آنها مشخصات تئوری علمی را دارد.

موضع‌گیری در امور غیرمادی بستگی به نوع نگرش نسبت به علوم تجربی دارد. اگر تجربه را همچون پوزیتیویست‌ها تنها راه کسب معرفت بشری بدانیم و حد معرفت بشر را منحصر به تجربه بدانیم و بگوئیم ویرای تجربه متعلق شناسایی بشر قرار نمی‌گیرد، با اینکه این سخن خود غیر تجربی است، در امور غیر مادی موضع انکار خواهیم داشت، ولی اگر بگوئیم چون «ماوراء تحصلی، اقیانوسی است که امواج آن به ساحل اندیشه ما برمی‌خورد ولی ما را برای سیر در آن نه زورقی است و نه بادبانی.»^{۲۴} باید موضع لادری گرایانه داشته باشیم.

آگاهی و علم تجربی چهار خدمت بزرگ به بشریت می‌کند اولاً؛ امکان پیش بینی حوادث جزئی را به انسان می‌دهد. ثانیاً؛ انسان را توانمند و قدرتمند می‌نماید. ثالثاً؛ به اهداف انسان سرعت می‌بخشد. رابعاً؛ انسان را بر طبیعت مسلط می‌سازد. این خدمات نیازمندیهای انسان را به بهترین و سریع‌ترین زمان ممکن تأمین خواهد کرد. پس هدف ما از کسب علم بازنمایی پراگماتیستی روابط پدیداری و «پیش بینی، بازسازی»^{۲۵} است یا به عبارت دیگر هدف علم، آگاهی از روابط بین پدیده‌های جزئی و چگونگی تحقق آنها در عالم طبیعت به منظور در اختیار گرفتن و ضبط و مهار محیط طبیعی است.

با این همه دانش تجربی، نمی‌تواند پاسخگوی پنج سؤال اساسی بشر در مورد هستی باشد و در صورتی که دانشمندی از موضع عالم تجربی بخواهد در این موارد اظهار نظر مثبت یا منفی نماید از منطق علم تجربی خارج شده است چون علوم تجربی صرفاً ارزش عملی و فنی دارند.

^{۲۳} Materialistic

^{۲۴} پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعه، یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۶، ص ۱۵۸.

^{۲۵} محمد توکل، جامعه‌شناسی علم، مؤسسه علمی فرهنگی (نص) ۱۳۷۰، ص ۱۲-۱۳.

از نگاه علوم تجربی به هستی، جهان کهنه کتابی است که اول و آخرش افتاده، نه اول و نه آخرش معلوم است. در نظر پوزیتویست‌های منطقی حلقه وین، که معتقد به اصالت علم^{۳۶} هستند و مطلق ثبوت امری وراء تجربه را طرد می‌کنند و شناسایی اساسی را منحصر به قلمرو علم قرار می‌دهند و چنین ادعا می‌کنند که مرجع و مال همه معارف واقعی جز این قلمرو نیست.^{۳۷} این سؤالات اصولاً بی‌معناست و ابتداء و انتها قایل شدن برای هستی به دلیل تجربه‌پذیر نبودن معنای محصلی ندارد.

پس کسی که در پی اول و آخر هستی است نباید سراغ از علوم تجربی بگیرد. علوم تجربی دانشی موقت از بیرونی‌ترین سطح دایره حقیقت به منظور دگرگونی در همین سطح در اختیار انسان قرار می‌دهد و از درك و بیان باطن این حقیقت عاجز است. علاوه بر این علم تجربی، دانشی بی‌طرف و صرفاً توصیف‌گر است و قادر به ارائه غایت و هدف برای زندگی نیست. این انسان است که از طریقی دیگر به علم جهت و هدف می‌دهد لذا پدیده‌های علمی می‌توانند در خدمت انواع و اقسام مقاصد و اهداف قرار گیرند.^{۳۸} بنابراین معنادار کردن زندگی، ایجاد عشق و ایمان و انگیزه برای حیات که با پاسخگویی به سؤالات اساسی پیشگفت در صدد تأمین آن بودیم از عهده علم تجربی خارج است.*

عقل‌گرایی

برخلاف تجربه، عقل سعی در فرا رفتن از عالم محسوس و ملموس، و هستی‌های خاص و قالب‌های تنگ دارد. عقل نمی‌خواهد به توصیف پدیده‌ها در داخل مرزهای قابل مشاهده و آزمایش اکتفا کند بلکه می‌خواهد همان پدیده را از نظر جایگاه آن در مجموع هستی نیز نظاره نماید. به این نوع از دانش اصطلاحاً فلسفه، متافیزیک یا هستی‌شناسی گفته می‌شود.^{۳۹}

^{۳۶} scintisime

^{۳۷} فلسفه عمومی یا...، ص ۱۵۷.

^{۳۸} ایان باربور، علم و دین، بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی ۳۰۲ - ۱۳۶۲.

* به این سؤالات بپندیشیم:

- (الف) ابزار شناسی معرفت چه اهمیتی دارد؟
 (ب) چرا ابزار معرفت به چهار قسم تقسیم گشته است؟
 (ج) دلیل اینکه به محصولات تجربه «علم» گفته می‌شود، چیست؟
 (د) منظور از قابل آزمایش روشمند و کمی بودن چیست؟
 (ه) بین تکرارپذیری و همگانی بودن چه تفاوتی وجود دارد؟
 (و) يك پدیده قابل مشاهده و آزمایش روشمند کمی را مورد تدبیر قرار دهیم؟
 (ز) چرا از استعمال واژه «قانون» علمی پرهیز می‌شود؟
 (ح) ویژگی‌های تئوری علمی کدام است؟
 (ط) يك تئوری علمی و راه‌های ابطال آن را بررسی کنیم؟
 (ی) پیرامون يك سخن درست ابطال‌پذیر و ابطال‌ناپذیر بپندیشیم؟
 (ك) يك گزاره درست تکرارناپذیر غیر همگانی را در نظر آوریم؟
 (ل) چرا علم نمی‌تواند پاسخگوی پرسش‌های اساسی بشر باشد؟
 (م) آیا این عبارات که «امکان شناسایی غیر از محسوسات وجود ندارد» یا «بجز امور قابل تجربه، هیچ موجودی نیست» سخنانی علمی هستند؟ چرا؟
 (ن) توانمندی‌های علوم تجربی چیست و چه نقشی می‌تواند در معرفت دینی بازی کند؟
 (ق) ناتوانی علوم تجربی چیست و در چه مواضعی از معرفت دینی نمی‌توان از آن استفاده کرد؟

^{۳۹} فلسفه واژه‌ای بین‌المللی به معنی دانش دوستی است که ریشه یونانی دارد. اصل این واژه مرکب از «فیلا» به معنای دوستدار و «سفیا» به معنای دانش و خرد است. در یونان قدیم سوفیست‌ها یعنی دانشمندان پس از پیدا کردن موقعیت ممتاز در جامعه از دانش خود برای اثبات خواسته‌های صاحبان قدرت از دانش خود سوء استفاده نمودند و نوعی شکاکیت را در جامعه باعث شدند. سقراط برای جدا ساختن موقعیت خود از سوفیست‌ها خود را فیلو سوفیا یعنی دوستدار خرد نامید.

در گذشته «فیلسوف» یا در فرهنگ اسلامی «حکیم»، به کسی گفته می‌شد که در همه علوم عقلی، اعم از علوم نظری (ریاضیات، فیزیک و متافیزیک) و عملی (اخلاق، تدبیر منزل و سیاست) تبحر داشته باشد. اما به مرور زمان و با تقسیم و توسعه علوم «فلسفه» فقط به بخش «متافیزیک» از معنای قدیم فلسفه منحصر شد. «متافیزیک» مرکب از دو کلمه یونانی «متاتا» به معنی بعد و «فوسیکا» به معنای طبیعت است که حرف تعریف «تا» آن حذف شده است. این واژه ابتدا توسط «آندره نیکو رسیایی» برای نامگذاری قسمت دوم کتاب فیزیک

انسان با عقل تجربی به تقسیم بندی موجودات خاص و جزئی می‌پرداخت ولی با عقل کلی در کل هستی دست به کنکاش و تقسیم می‌زند و در پناه این مطالعه کلی به حقایق متفاوت و تازه از عالم دست می‌یازد. به همین جهت به این دانش «علم کلی» می‌گویند. آگاهی‌های کلی، ناشی از تقسیمات کلی است. گرمی و سردی، کالی و رسیدگی، ترشی و شیرینی، خشکی و تری بر موجودات جزئی و تجربی صادق است اما بر کل هستی جاری نیست. به جای گیاه‌شناسی، جانورشناسی، ستاره‌شناسی و هستی‌های مقید به گیاه، جانور یا ستاره به مطالعه هستی غیر مقید یا مطلق وجود می‌پردازد و «هستی شناسی» می‌کند.^{۳۰} موجود، آزاد از هر قید مادی یا غیر مادی، کلی یا جزئی، علی یا معلولی، طبیعی یا ماوراء طبیعی، آفریده یا آفریننده، ثابت یا متغیر، قدیم یا حادث، عنصر، نبات، حیوان یا انسان، فرشته یا خدا. به همین جهت پرسشهای فلسفی بر «وجود» مترتب است: وجود چیست؟ چرا وجود هست؟ وجود واحد است یا کثیر؟ تکرر در هستی چگونه تحقق می‌یابد؟ چرا نمی‌توان تکرر را بدون علت تصور کرد؟ عالم پر است یا خالی؟ چه محتوایی دارد؟ آیا محتوای عالم فقط از جنس ماده است؟ معنا چیست؟ فکر و اندیشه با موجودات دیگر چه تفاوتی دارد؟

فلسفه، برخلاف علم، نمی‌خواهد چیزی را در عمل پیش بینی کند بلکه هدف عقل فلسفی، تلاش برای تعبیر، تفسیر و تبیین عقلانی، منظومه‌وار و جامع وجود و هستی است. توصیف قوانین حاکم بر کل هستی ضرورت زندگی انسان است. انسان ناچار از داشتن بینش عقلی و فلسفی است. به تعبیری فلسفه ما در علوم است و انسان همه امور خود را بر پایه‌های فلسفی و متافیزیکی (ما بعد الطبیعه) بنا می‌سازد. حتی در بافت علوم نوین تجربی نیز ما بعد الطبیعه موج می‌زند.^{۳۱} قلمرو فلسفه، جهان معقول است. بنابراین امور محسوس و غیر عقلانی همچون اموری که فقط از طریق کشف، الهام یا وحی قابل دریافت هستند از دایره و قلمرو عقل فلسفی خارج‌اند.

تأملی در عقل‌گرایی:

راه نقد فلسفه و عقل فقط فلسفه و عقل است، عقل با عقل اثبات یا ابطال می‌شود، با قوانین علمی نمی‌توان قوانین فلسفی را ابطال نمود. فلسفه در مقام تعریف بسیار منسجم و بی‌اشکال می‌نماید ولی در مقام عمل و تحقق در کتب فلسفه و اندیشه فیلسوفان به اشکالات عدیده‌ای بر می‌خوریم. گستردگی موضوع فلسفه فیلسوفان را بر آن داشته است که در مورد همه چیز از خدا و طبیعت و انسان، اظهار نظر نمایند. حتی گاهی دیده می‌شود که اسطوره‌های فرهنگی يك ملت به عنوان فلسفه به خورد مردم داده می‌شود. با اینکه فلسفه در مقام تعریف خود را قابل نقد عقلانی معرفی می‌کند، بسیاری از مطالب آنها نه قابل اثبات‌اند و نه قابل ابطال.^{۳۲} فلسفه قادر است به طوری کلی به همه سؤالهای اساسی بشر پاسخ دهد ولی جزئیات مربوط به آنها نه از عهده علم بر می‌آید و نه از عهده فلسفه. بیان جزئیات ابتدا و انتهای عالم، رابطه رفتاری انسان با مبدأ و منتهای هستی، چگونگی و روش نزدیکی یا دوری از آنها، از عهده عقل خارج است لذا آنچه در این مورد از طرف فیلسوفان بیان شده بافته‌هایی بیش نیست.

انسان متعارف، جویای ایمان است و از مو شکافی و قیل و قال خوشش نمی‌آید. چیزی استوار و چون و چرا ناپذیر می‌جوید که همه بتوانند بر آن اتفاق نظر داشته باشند، امری

ارسطو مورد استفاده قرار گرفت و این نام چون با محتوای کتاب ارسطو هماهنگ نبود در میان مسلمانان به «الهیات» و در فرانسه به transphisque یعنی ماوراءطبیعت اطلاق شد. فلسفه عمومی یا...، ص ۱ و ص ۴۲.^{۳۰} باید توجه داشت در اینجا منظور از فلسفه، فلسفه کلاسیک است چراکه از زمان دکارت به بعد فلسفه، در مغرب زمین عملاً از وجودشناسی به معرفت‌شناسی تغییر موضوع داده است.

^{۳۱} ر.ک: ادوین آرتور برت، مبادی مابعد طبیعی علوم نوین، عبدالکریم سروش، انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۶۹.
^{۳۲} بهالدین خرمشاهی، فرار از فلسفه، نشر جامی، چاپ اول، تهران ۱۳۷۷، ص ۶۲۰ و ۶۲۸.

می‌خواهد که به او جهت و انگیزه ببخشد و نوید فلاح و رهایی از ناامیدی و رنج و بی‌معنایی زندگی را عطا کند، چیزی که بی‌درنگ به کار بندد و چاره‌ساز مسائل شخصیش گرداند.^{۳۳} عشق و ایمان، امور قلبی و عناصری غالباً احساسی و عاطفی هستند نه عقلی. ایمانی یکسره از پیش ساخته و پرداخته شده، چیزی است که تهیه‌اش برای فلسفه میسر نیست. فیلسوف بیش از آنکه در زدودن شك و حیرت انسان نقش داشته باشد در زائیدن آن مؤثر است. فلاسفه فرزانه، در گذشته و حال معانی یکسره متفاوتی از زندگی یافته‌اند، و بسا که با همه مخالفان خویش سخت به پیکار برخاسته‌اند. فلسفه هنوز هم حقیقت یگانه جهان را که برای همه به یکسان زندگی را معنادار سازد کشف نکرده است و هرگز هم کشف نخواهد کرد.^{۳۴}

فیلسوف، نخست به مبادی و مفاهیم دل بسته است و در مرحله دوم به کار بست آن،^{۳۵} لذا آرمان‌سازی و هدف‌داری و در نتیجه تعهدسازی و مسئولیت‌آفرینی مستقیماً از عقل فلسفی ساخته نیست چون فلسفه بیش از اینکه به تغییر جهان بیندیشد، دغدغه فهم جهان را دارد.

با وجودی که کار فلسفه پدید آوردن ایمان نیست، اما قدرت روشن گرداندن ایمان بلکه تصرف و نقد کردن آن را دارد. کارکرد فلسفه از این نظر مهم است که می‌تواند ایمان کنونی را روشن گرداند و مردم را یاری کند تا بر سعه ایمان خود بیفزایند و ایمان آنها، مردم‌خوبانه‌تر و از تعصب و جزمیت کمتری برخوردار شود.^{۳۶}

فلسفه می‌کوشد تا ایمان و تجربه انسان اعم از ارزش‌ها و هدف‌هایی را که ممکن است بی‌ربط به یکدیگر و یا تناقض‌آمیز به نظر برسند، دستمایه قرار دهد و در گونه‌ای آرایش منطقی و عقلانی انتقادی سازمان دهد، باورهای متعارض یا ناپیوسته را در طرحی نه‌چندان آشفته با هم تلفیق کند، و آرمان‌های ناسازگار را سازگار گرداند تا بی‌آنکه چیز زیادی فرو گذاشته شده باشد، جهتی به زندگی ببخشد.^{۳۷} فلسفه از همین طریق همچون علوم تجربی گام‌های مطمئنی برداشته است و از این طریق بر اندیشه‌ها زمامداری می‌کند.*

شهودگرایی

روش شهودی بر این فرض استوار است که عقل تجربی و انتزاعی لایه‌های سطحی هستی را می‌شناسد و انسان، قوای طبیعی لازم برای کسب معرفت از باطن و حقیقت عالم را دارد، شناختی که بی‌واسطه و «خود پیدا» است، یعنی: بدون اینکه درباره‌اش به استدلال و تعقل روی آورد یا به آزمونی دست یازد حاصل می‌شود. او با بصیرت مستقیم و با آگاهی بدون میانجی یا بی‌واسطه، می‌یابد که آن معارف راست و یقینی‌اند.^{۳۸} این ابزار معرفتی حاصل تجربه مشهود یا فرآیندی ذهنی و عقلی نیست، بلکه مجموعه

^{۳۳} جان هرمن رندل و جاستوس باکر، درآمدی بر فلسفه، امیر جلال‌الدین اعلم، انتشارات سروش ۱۳۶۳، ص ۲۵-

۳۶.

^{۳۴} درآمدی بر فلسفه، ص ۲۷-۲۹.

^{۳۵} درآمدی بر فلسفه، ص ۱۷.

^{۳۶} درآمدی بر فلسفه، ص ۲۴.

^{۳۷} درآمدی بر فلسفه، ص ۳۹ و ۲۰.

* به این سؤالها بیندیشیم:

(الف) آیا ادعای اینکه علم در طول فلسفه قرار دارد نه در عرض آن صحیح است؟

(ب) آیا قانون علمی را می‌توان مستقیماً از قانون فلسفی به دست آورد؟

(ج) آیا قانون فلسفی را می‌توان مستقیماً از قانون علمی به دست آورد؟

(د) آیا بدون استفاده از فلسفه می‌توان سخنی علمی گفت؟ چرا؟

(ه) آیا قانون بقاء انرژی فلسفی است؟

(و) پرسش از سردی و گرمی زمین چه نوع پرسشی است؟

(ز) فلسفه قادر به پیش‌بینی چه چیزی است؟

(ح) ناتوانی فلسفه در چه اموری است؟

(ط) کارکرد فلسفه در چه زمینه‌ای و شامل چه مواردی است؟

^{۳۸} درآمدی بر فلسفه، ص ۵۸-۵۹.

آگاهی‌هایی است که از مجرای دیگری حاصل می‌آید و به نام‌های مختلف همچون «دل»، «قلب»، «عقل کلی»، «باطن»، «ذوق»، «شهود» یا «کشف» از آن یاد می‌شود. به تعبیر فرهنگ مذهبی این نور رحمت الهی است که به قلب سالک پرتو می‌افکند و تمامی قوای او را در اشعه نورانی خود مستغرق می‌سازد و آن را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.^{۳۹} معارف حاصل از این طریق را به نام‌های «علم مقدس»، «علم الهی»، «حکمت جاودان» یا «جاودان خرد» نام نهاده‌اند.^{۴۰} هنگامی که شهود يك مجموعه یا دستگاه معرفتی را تشکیل دهد بر آن نام «عرفان» می‌نهند.

عارف معتقد است که برای کشف حقایق عالم و ادراک آفریدگار، نباید راه دور رفت و در عالم محسوس و تجربه حسی که مأخوذ از طبیعت یا عقل استدلال‌گر است انتظار معرفت از حقیقت داشت بلکه باید به درون خود مراجعت نمود و از آن پرس و جو کرد. معرفتی که از این طریق حاصل می‌شود حقیقتی پابرجا، دارای ثبات و غیر قابل شك و تردید است و انسان را به خود مجذوب می‌کند. از نظر عارف، موضوع علم تجربی بیرونی‌ترین لایه وجود و ظاهری‌ترین و بی‌ارزش‌ترین لایه علم است.^{۴۱} عقل فلسفی نیز با وجودی که معرفتی عمیق‌تر است باز هم معرفتی ابتدایی است.^{۴۲}

عقل جزوی عقل استخراج نیست
عقل جزئی عشق را منکر بود
عقل فلسفی کارایی دریافت حقیقت را ندارد و اصولاً سمت و سوی آن حقیقت نیست بلکه سمت و سوی آن مفاهیم است.

عقل جزوی عقل استخراج نیست
عقل جزئی عشق را منکر بود
عقل فلسفی خود را ز اندیشه بکشت
گو بدو، چندان که افزون می‌دود
از مراد خود جداتر می‌شود
کسی که فقط به دنبال «مفهوم» حقیقت است و در این راستا به تحقیق و قیل و قال می‌پردازد فقط با نام حقیقت آشنا می‌شود نه با خود حقیقت. چنین کسی به بیراهه افتاده است و نباید انتظار رسیدن و چشیدن حقیقت را داشته باشد.

هیچ نامی بی حقیقت دیده‌ای
یا ز گاف و لام گل، گل چیده‌ای
اسم خواندی رو مسمی را بجو
مه بیالا دان، نه اندر آب جو
هدف عارف رسیدن، دیدن، چشیدن و یافتن لب حقیقت و به تبع آن اوصاف حقیقت است که فقط آن را با معرفت شهودی قابل وصول می‌داند و این معرفت فوق عقل و بلکه به تعبیر مولانا عقل عقل است.^{۴۳}

زین خرد جاهل همی باید شدن
دست در دیوانگی باید زدن
آزمودم عقل دور اندیش را
بعد از این دیوانه سازم خویش را
عاشقم من بر فن دیوانگی
سیرم از فرهنگ و از فرزانیگی

«آکویناس» متکلم مشهور مسیحی می‌گوید: بصیرت عقلی intellect و عقل استدلالی reason دو قوه نیستند بلکه تفاوتشان به کمال و نقصان آنهاست که اولی به معنای رسوخ در کنه حقیقت است و دومی به معنای تحقیق و قیل و قال و بحث و فحص است.^{۴۴} به عبارتی بهتر عقل شهودی هم مبدأ است و هم مقصد، از سویی تا بصیرت عقلی نباشد مواد خام کافی و وافی در دسترس نیست تا عقل استدلالی آن را در اختیار نهد و از طرف دیگر تنها دل خوش داشتن به دانسته‌ها و نکوشیدن در جهت تبدیل دانسته‌ها، به دیده‌ها، چیزی جز خسارت نیست.^{۴۵}

^{۳۹} رینولد الین نیکلسن، عرفان عارفان مسلمان، اسدالله آزاد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۲، ص ۱۵۹.

^{۴۰} نقد و نظر، مجله سال چهارم شماره سوم و چهارم، ص ۴۰ و ۳۹.

^{۴۱} نقد و نظر، سال چهارم، شماره سوم و چهارم، ص ۴۵.

^{۴۲} عقل دو عقل است عقل مکسبی / که در آموزی تو در مکتب صبی / عقل دیگر بخشش یزدان بود / چشمه‌آن در میان جان بود.

^{۴۳} زیرکی بفروش و حیرانی بخر / زیرکی ظن است و حیرانی بصر / عقل چون شحنه است، چون سلطان‌رسید / شحنه بیچاره در کنجی خزید / عقل سایه حق بود حق آفتاب / سایه را با آفتاب او چه تاب.

^{۴۴} نقد و نظر، سال چهارم شماره ۳ و ۴، ص ۳۹.

^{۴۵} نقد و نظر، سال چهارم شماره ۳ و ۴، مصطفی ملکیان، ص ۴۱.

بر اساس نگرش عرفانی مفتاح همه رموز، اسرار و حقایق عالم در باطن و قلب یا عقل شهودی انسان که جوهری روحانی دارد و از حقیقت مطلق عالم منشأ گرفته، نهفته است. موضوع معرفت عرفانی حقیقت مطلق، امر مطلق، واقعیت نهایی یا حقیقت الحقایق است، که همه روحها، وجودها و حقیقتها از او سرچشمه گرفته‌اند. او حقیقت متعال و محیط بر هر چیز است و فرد را آن گونه که خود خواست متحول و منفعل می‌سازد. از نظر عارف، بشر متعارف، از شوائب جهل و هوا و هوس پیراسته نیست تا نورانیت و اشراق معرفتی را در خود ببیند زیرا قلب در نتیجه توجه به عالم محسوس از اصل خود دور و محجوب گردیده است. هر چه غفلت بیشتر گردد حجابها، قلب را تاریک‌تر می‌سازد. هر چه از انوار حقیقت فاصله می‌گیرد، توان مکاشفه را بیشتر از دست می‌دهد. کسی که می‌خواهد اصل خویش را باز جوید، باید راه رفته را باز گردد و در سیر و سلوکی واقعی، با تلاش و ریاضت بسیار، قلب خود را از زنگارهای یاد شده بزدايد، حجابهای ظلمانی و بلکه نورانی را از آئینه دل کنار زند و غبار خودخواهی‌ها و خودبینی‌ها را از آن پاک سازد، تا انعکاس انوار حق را در آن مشاهده کند.

گرز نام و حرف خواهی بگذری
همچو آهن ز آهنی بیرنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خویش
بینی اندر دل علوم انبیا

پاك كن خود را ز خود، هان یکسری
در ریاضت آینه بی رنگ شو
تا ببینی ذات پاك صاف خویش
بی کتاب بی معین و اوستا

تشبیه قلب به آئینه، آهن، جام جم و آب، گویای جلوه حقیقت در آئینه دل و جام جهان‌نمای قلب است. شرط موفقیت در این مسیر طی نمودن راه معینی جهت پاک‌ی و پیراستگی است که اصطلاحاً به آن «سلوک» گفته می‌شود؛ به شخصی که در این مسیر می‌رود «سالک» می‌گویند. بنابراین در مسیر دشوار طریقت، باید مقاماتی معین را طی کرد تا به حالات خاصی رسید. مثلاً در عرفان اسلامی، عارف باید مقامات توبه، زهد، فقر، ورع، صبر، توکل و رضا را طی کند تا احوالی چون: مراقبت، ذکر، یقین، قرب، محبت، شوق، انس، خوف و اطمینان در او پدیدار شود.^{۴۶} سالک باید به آداب طریقت پایبند باشد و گوش به فرمان شیخ خویش عمل کند.

دوش رفتم به در میکده خواب آلوده
آمد افسوس کنان مغ بچه باده فروش
پاك و صافی شو و از خاک طبیعت به درآ
که صفایی ندهد آب تراب آلوده

خرقه تر دامن و سجاده شراب آلوده
گفت بیدار شو ای رهرو خواب آلوده

حالات و تجربیات عارفانه از دیگر تجربه‌ها متفاوت است. این معرفت حاصل کسب عارف نیست بلکه سلوک و ریاضتهای او فقط زمینه کشف آن را فراهم می‌سازد. در دیگر معارف، عالم و معلوم یا موضوع معرفت، جدای از ادراک کننده هستند ولی این معرفت چنان آشکار است که گویی از اعماق وجود عارف می‌جوشد و بی‌واسطه و به صورت مستقیم بر او آشکار می‌شود. او احساس می‌کند با عین حقیقت روبرو شده است لذا در واقع نمایی آن تردید به خود راه نمی‌دهد. احساس سریان واقعیت در وجود عارف چنان شدید است که او قادر نیست از آن دست بشوید بلکه برای او از هر یقینی، یقینی‌تر است.^{۴۷} عارف وحدتی چنان غیر قابل تجزیه احساس می‌کند که در آن فرق متعارف میان شخص و شیء یا ذهن و خارج ذهن وجود ندارد.^{۴۸} برای شخص باطنی حالتی دست می‌دهد که او احساس می‌کند با يك خود دیگر یگانگی و پیوستگی صمیمانه دارد. مولانا این احساس را اینگونه تعبیر می‌کند:

نی من منم و نه تو تویی نه تو منی
هم من منم و هم تو تویی هم تو منی
من یا تو چنانم ای نگار ختنی
کاندر غلطم که من توام یا تو منی^{۴۹}

واقعی بودن این امر متعال یا خود دیگر، از طریق عکس العمل آن خود در پاسخ به دعاها^{۵۰} و درخواستها و احساس اینکه مورد خطاب او قرار گرفته است، نمودار می‌شود. اگر عالم، تابع

^{۴۶} میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۲۶۴.

^{۴۷} تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۲۴۲.

^{۴۸} تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۲۴.

^{۴۹} به قول امام خمینی(ره): این ما و منی جمله ز عقل است و عقال است / در خلوت مستان نه منی هست و نه مایی جناب حضرت حق را دویی نیست / در آن حضرت من و ما و تویی نیست / من و ما و تو و اومست يك چیز / که در وحدت نباشد هیچ تمیز.

^{۵۰} سوره مؤمن - آیه ۶۲ و سوره بقره - آیه ۱۸۲.

تجربه و فیلسوف تابع عقل است، عارف تابع قلب خود است. وی می‌گوید: «اگر از قلب خود نافرمانی کنم، از خدا نافرمانی کرده‌ام».^{۵۱} اثر این معرفت، نه همچون اثر تجربه در تغییر جهان و نه چون فلسفه، در تفسیر جهان است بلکه مؤثر در تغییر خود و کسب راه و روش این تغییر مداوم است. خاصیت معرفت شهودی این است که روز به روز بر عشق، ایمان، تعهد و مسئولیت عارف می‌افزاید.

تأملی در شهودگرایی:

این نوع معرفت بیش از آنکه به اندیشه شباهت داشته باشد به احساس و تجربه شبیه است. با اینکه این احساس ممکن است به صورت جمله‌هایی به دیگران انتقال داده شود ولی محتوا قابلیت انتقال ندارد، چون احساسی است که حقیقت آن به بیان در نمی‌آید و عقل استدلال گر را به آن دسترسی نیست، ولی مانند هر احساس دیگری، مشتمل بر یک عنصر ادراکی و عقلی است. چنین کسی نمی‌تواند با زبانی که مولود حس است از ماوراء این عالم سخن بگوید و ناچار است از زبان کنایی رمزی و نمادین بهره جوید.

معرفت شهودی، شاهد را قادر به پاسخگویی یقینی به سؤالهای اساسی خود می‌کند اما حقایق مکشوف هر عارف منطقی شخصی و مخصوص به خود دارد که قابل تعلیم نیست. «تجربه عرفانی نه چون خواب و خیال امری بی‌انتظام و ذهنی است و نه ویژگی امر عینی که انتظام طبیعی و تحقیق‌پذیر همگانی [است]، دارد. بنابراین باید آن را امری فرا ذهنی نامید».^{۵۲} به عبارتی می‌توان گفت: عرفان یک معرفت شخصی و فردی غیرقابل انتقال به غیر است. حقایق عرفانی برای خود عارف جای سوهان خور ندارد، اطمینان بخش و یقینی است، ولی عارف راهی جهت مقبول‌سازی منطقی اشراقات و جذبات خود برای دیگران ندارد و «اگر ما آنها را قبول می‌کنیم، به قرینه و امارات است، نه به عنوان شکل یک استدلال منطقی».^{۵۳} چگونه می‌توان دریافت که آنچه را ما شهودی می‌انگاریم دیگران هم شهودی می‌انگارند؟ روش شهودی، ملاک روانشناختی شناخت را جایگزین ملاک منطقی آن می‌گرداند. یافته‌های عرفانی ابطال‌پذیر منطقی نیست. برای عالم تجربی یا فیلسوف از طریق تجربه یا عقل و منطق امکان رد یا پذیرش ادعاهای عارف وجود ندارد. اگر کسی بخواهد نسبت به صحت و سقم ادعاهای عارفان داوری کند، باید خود همان مسیر طولانی را طی کند تا به آنچه آنها رسیده‌اند برسد و آنچه را آنها مشاهده کرده‌اند مشاهده نماید و یا از روش غیرمستقیم یعنی مقایسه ادعاهای عارفان با یکدیگر استفاده کند.^{۵۴}

آنچه عارف به دست می‌آورد بر خلاف علم و تا حدودی نیز فلسفه، یکنواخت نیست. در عرفان امر مشترکی جز «حالت نشئه و خوشی» و «دریافت اموری»، که فقط تعداد اندکی از آنها با یکدیگر مشابهت دارند، وجود ندارد. معرفت آنان طیف وسیعی را تشکیل می‌دهد. «هر یک از عارفان از این دریچه‌ای که بر روی آنان باز می‌شود چیزی را می‌بینند ... در آن دنیا، همان اختلافات و تناقضاتی هست که در دنیای محدود و از چشم تنگ ما دیده می‌شود».^{۵۵} عرفان مذهبی یکتاپرست و عرفان شرك‌آلود و عرفان غیرمذهبی متافیزیکی و تعالی‌جویانه و عرفان غیر متافیزیکی انسان‌گرایانه انواع مختلف عرفان هستند.

لازم است بین نفس تجربه با حالت عرفانی و تعابیر و تفاسیر مفهومی که از آن به دست می‌دهند، تمایز قابل شومیم، ممکن است تجربه عارفان با یکدیگر مشابه ولی تعبیرهای آنها تحت تأثیر تاریخ، جامعه و زبان و نهادهای مذهبی متفاوت باشد.^{۵۶} حتی در یک دستگاه عرفانی مثل عرفان دینی یا مذهب خاص هم طیف گسترده‌ای وجود دارد. به عنوان مثال دامنه «عرفان در مسیحیت از حد اعلای رهبانیت و مرتاضی شروع شده و به افراط در

^{۵۱} عرفان عارفان مسلمان، ص ۱۲۹.

^{۵۲} و.ت. استیس، عرفان و فلسفه، بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات سروش ۱۳۶۸، ص ۲۰۹.

^{۵۳} ولیام جمز، دین و روان، مهدی قائنی، انتشارات دارالفکر، قم ۱۳۶۷، ص ۱۱۵.

^{۵۴} احساس وحدت، احساس حضور، احساس عینیت، احساس نشاط، احساس امر مقدس، تناقض نمایی و غیر قابل بیان لفظی بودن دریافتها امور مشترکی است که بر اساس مطالعات استیس بین عارفان جهان‌مشترک است. عرفان و فلسفه، ص ۷۴.

^{۵۵} دین و روان، ص ۱۱۷.

^{۵۶} عرفان و فلسفه، ص ۲۱.

خوشگذرانی و لذت یابی منتهی می‌شود.^{۵۷} علت این تفاوتها را باید در دین، فلسفه و کلام هر يك از این عرفا دانست. زیرا دین، فلسفه و کلام هر يك از آنها رنگ خاصی به عرفان می‌زند و به همین جهت «ما حق نداریم عرفان را به عنوان دلیل برای اثبات بر حق بودن اعتقادات معینی به کار ببریم.»^{۵۸} بنابراین برای عارف، معرفت، اهداف، تعهدات و معناداری حیات شخصی است و استفاده دیگران از آن دشواری‌های فراوان دارد.*

وحی‌گرایی

انسان کامل در ارتباط با خدای خویش به ناگاه با جلوه‌ای از حقیقت مینوی مواجه می‌شود که نزدیک به حالت عرفانی است، با این تفاوت که «نبی» تربیت شده هیچ مربی و مرادی نیست و وحی نازل شده بر او نیز لزوماً میوه تلاشهای هدفدار ایمانی خود او نمی‌باشد. وحی از درون نمی‌جوشد بلکه از بیرون، بر قلب پاک و مطهر نازل می‌گردد. با آشکار شدن جلوه خداوند بر نبی و مخاطب قرار گرفتن وی توسط خداوند، شناختی یقینی، روشن و شفاف از معارف در او ایجاد می‌شود. پیامبر به دلیل مواجه شدن با عین حقیقت به یافته‌های خود ایمانی فوق العاده دارد و این ایمان با پیوند و احساس تعلق عجیب به غیب و امر قدسی همراه است. او در ضمن این مواجهه یقینی، به برانگیختگی خود برای انتقال این پیام به مردم و هدایت آنان به امر متعال آگاه می‌شود. این عشق به خداوند و یقین نسبت به وی قاطعیت شگفت‌انگیزی را در انجام مسؤلیت‌های محوله در او ایجاد می‌کند.

ارتباط نبی با خداوند مستقیم و بی واسطه است، به این معنی که برای او خدا يك عقیده مدون یا دستگاه ساخته شده از مفاهیم به هم پیوسته نیست، بلکه او خدا را به همان گونه می‌شناسد که دیگر چیزها را می‌شناسد.^{۵۹} ادراک و حیانی غیر از ادراک تجربی، عقلی یا شهود است و ایمان نیز از شناخت و آگاهی به يك سلسله مفاهیم و قواعد معین متفاوت است، بلکه ایمان «رویکرد اراده و عاطفه و وجدان و آگاهی و دل آگاهی به غیب و قدس است.»^{۶۰}

کسانی که با شخصیت فوق‌العاده پیامبران روبرو می‌شوند، از آن رو که معانی ارائه شده به نبی، آنها را نیز مخاطب ساخته و به خداوند متنبه ساخته است، به پیامبر و معارفی که با جان آنان هماهنگی دارد دل می‌بندند و ایمان می‌آورند. به مجموعه خطابات الهی که انسان را به راه و روش زندگی با خدا دعوت می‌کند و متمایز از راه و روش زندگی معمول است؛ «دین» اطلاق می‌شود.^{۶۱} بنابراین دین به مجموعه گزاره‌هایی گفته می‌شود که خالق بشر برای هدایت او از طریق رسولانش ابلاغ نموده است، تا از این طریق انسان مجذوب خطاب خداوند قرار گیرد و در يك سیر دائمی از پدیده‌ها به امر متعال و از خودخواهی به حقیقت خواهی و خداخواهی متحول شود و پیوند میان خلق و خالق صورت تحقق بندد.

^{۵۷} دین و روان، ص ۱۱۵.

^{۵۸} دین و روان، ص ۱۱۶.

* به این سؤالاها بیندیشیم:

الف) نگرش شهودی چگونه حاصل می‌شود؟

ب) نامهای مختلف مجاری معرفت باطنی کدام است؟

ج) در نگرش عارف ویژگیهای حقیقت چیست؟

د) دلیل برتری معرفت شهودی چیست؟

ه) روش کشف حقیقت از نظر عارف چگونه است؟

و) قلمرو معرفت شهودی چیست؟

ز) تحقیق‌پذیری معرفت شهودی چگونه است؟

ح) خواص ویژه معرفت شهودی چیست؟

ط) آیا خصوصیت شخصی معرفت شهودی آن معرفت را از عینیت خارج می‌کند؟ چرا؟

ی) چرا طیفی گسترده از عرفان وجود دارد؟

^{۵۹} محمد اقبال لاهوری، اصلاح فکر دینی در اسلام، کتاب پایا، ص ۲۳.

^{۶۰} فرار از فلسفه، ص ۶۰۰.

^{۶۱} راه و روش تجربی، فلسفی و عرفانی نیز شامل مفهوم لغوی «دین» است؛ اما دین اصطلاحی، مصنوع بشر نیست.

ذات و گوهر دین، امر قدسی و متعال یعنی خداست. هدف دین، باور انسانها به خدا، خطابات الهی، غیب و آخرت و تحقق تقوا و عمل صالح برای رسیدن به نهایی‌ترین متعلق ایمان یعنی خداست. بنابراین آنچه به نحوی در این چهارچوب قرار گیرد و این هدف را تأمین نماید دینی بوده و در قلمرو دین قرار می‌گیرد. از این رو خداوند از طریق وحی در صدد بیان آن چیزی است که برای خود بشر قابل درک و فهم نباشد لذا دین برای تمدن سازی یا آموزش علوم مثل ریاضی، فیزیک، شیمی، برق و الکترونیک نیامده است؛ این نیازها را خود بشر از طریق تجربه و عقل تأمین می‌کند.

انسان با عقل و تجربه نمی‌تواند از زندگی پس از مرگ با خبر شود، او نمی‌تواند بدون اطلاع از گستره حیات، معنی زندگی را دریابد و رنج حیات خود و دیگران را توجیه کند. آدمی، حتی با کشف و شهود باطنی قادر نیست بهترین راه تقرب به خداوند را پیدا کند. وی نمی‌تواند رابطه اعمال خود با مبدأ و معاد را کشف نماید؛ بنابراین چون امور یاد شده بدون وحی، همواره از بشر غایب می‌ماند، وی برای تأمین این نیازها، به انبیاء روی می‌آورد. لذا دین همواره اموری بدیع، تازه و بی‌بدیل را در اختیار بشر قرار می‌دهد.

پس کامل بودن دین به این معنی نیست که محتوای دین باید الزاماً شامل تمام محتویات علم، فلسفه و عرفان هم باشد. کمال هر چیز متناسب با انتظاری است که از آن چیز می‌رود. بنابراین دین، در دین بودن کامل است. اگر دین همه چیز را خود داشته باشد، دیگر علم و فلسفه و عرفان به چه کار می‌آید؟ چنین دینی همه استعدادها را انسان را خواهد خشکاند و جایی برای تحول و رشد اندیشه و فکر انسان باقی نخواهد گذاشت. چنین نگرشی با حکمت خداوندی برای خلقت حواس و عقل و دل ناسازگار است. (حقیقت دوستی، عدالت دوستی و مهر ورزی)

پس آنچه به صورت فردی و اجتماعی، عبادی و سیاسی، توصیفی و دستوری و ... ضروری هدایت معنوی انسان باشد در محدوده دین قرار می‌گیرد. دین و وحی الهی، برای مسلط ساختن انسان بر طبیعت، که هدف علم است، نیامده است. دین گزاره‌های خود را فقط به منظور تفسیر کلی هستی، که هدف فلسفه است، ارائه نمی‌کند. بلکه هدف دین هدایت انسان به کمال اختیاری اوست و کمال اختیاری او در قرب ارادی به خدا و سعادت اخروی است.

تأملی در وحی‌گرایی:

دین نیز چون دیگر مجموعه‌های معرفتی تحقیق‌پذیر است. روش داوری و تأیید صحت و سقم جهان‌بینی علمی را اهل علم، تجربه، جهان‌بینی فلسفی را فلاسفه، عقل و جهان‌بینی عرفانی را عرفا، شهود می‌دانند. نظر به اینکه وحی بر افراد عادی نازل نمی‌شود برای افراد عادی امکان استفاده از وحی جهت داوری در دین وجود ندارد لذا دین همان ابزار ممکن برای بشر را وسیله داوری خود اعلام کرده است و آن عقلانیت و خردورزی است. دین با اطمینان به آموزه‌هایش مدعی است که دستاوردهایش ضدیتی با منطق، استدلال و علم و عرفان ندارد، گویا دین با دعوت به تعقل و اِسرار بر تفکر، تدبیر و تفقه در دین و آیات الهی، می‌خواهد بگوید که مرا به شرط معقول بودن بپذیرید.

گزاره‌های دینی «خردپذیر» است، ممکن است «خردگریز» هم باشد ولی «خردستیز» نیست. راه داوری و ارزشیابی دین متناسب با موضوع می‌تواند همه ابزارهای معرفت بشری را شامل شود. تجربه، عقل و شهود و به معنای عام «عقلانیت» راه داوری امور «خردپذیر» دین هستند. اما برخی از گزاره‌های دینی قابل تجربه، تعقل یا شهود نمی‌باشند. اینگونه امور دینی به دلیل ناشناخته بودن مقدمات درک آن برای بشر «خردگریز» هستند، یعنی از عقل معمول بشر گریزان‌اند و آنها را باید از قرائن و از طریق مقدمات «خردپذیر» داوری کرد. همه اجزاء گزاره‌های «خردگریز» دینی را نمی‌توان از طریق مقدمات عقلی استنتاج یا اثبات نمود ولی چون مبانی ایمانی، خود قابل پژوهش عقلانی هستند، پس پذیرش امور «خردگریز» بر اساس امور «خردپذیر» انجام می‌گیرد. بخشی از آموزه‌های دینی فقط از طریق مبانی ایمان یا قرائنی چون صدق النبوی و معجزات آنها امکان‌پذیر است. پذیرش امور «خردستیز» برای بشر امکان‌پذیر نیست، ولو اینکه از جانب انبیاء بیان شود چون اعتقادات بدون سازگاری، انسجام و انطباق با واقعیت‌های مورد پذیرش آدمی، مقبولیت نمی‌یابد، پس انسان می‌تواند علم،

فلسفه و عرفان را به خدمت گیرد و دینش را انتظام بخشد و آن را تبیین، تفسیر و یا تأویل نماید.

بنابراین فقط معرفت دینی پاسخگوی همه سؤالات اساسی بشر با همه جزئیات آن است. این پاسخ‌ها به زندگی انسان معنا می‌بخشد. دین، مقدس‌ترین اهداف را که مقدس‌تر از آن و متعالی‌تر از آن وجود خارجی ندارد و در مخیله بشر هم نمی‌گنجد، در اختیار آدمی قرار می‌دهد، به همین جهت آموزه‌های دینی عشق‌آفرین، ایمان‌ساز، مسئولیت‌آور است. در کنار معناداری، امیدواری، آرامش روانی، شادی، رضایت باطنی از دیگر میوه‌های مبارک معرفت و ایمان دینی است.*

حقانیت ادیان

با معلوم شدن این موضوع، که بهترین نگرش به هستی و جامع‌ترین پاسخ‌ها برای پرسش‌های اساسی بشر از طریق دین ممکن است و تنها از طریق وحی و ارتباط با خالق هستی می‌توان حقیقت هستی را دریافت، سؤالات مهم دیگری مطرح می‌شود و آن این است که: با وجود تعدد ادیان که هر کدام نیز ادعای حقانیت می‌کنند، کدامیک پاسخگوی انسان حقیقت طلب هستند. به علاوه هر یک از ادیان نیز خود از مذاهب متعددی تشکیل شده‌اند که همه دعوی حقانیت دارند، پس تکلیف چیست؟ آنچه باید روشن شود این است که: آیا از این میان فقط یک دین حق است و بقیه باطل‌اند؟ یا همه ادیان طیفی از حقیقت هستند؟ یا حقیقتی تو در تو دارند؟ علل یا دلایل اختلاف و تکرار ادیان چیست؟ بر فرض پیدا کردن دین حق، مذاهب درون آن، چگونه حقانیتشان قابل کشف است؟ قابل توجه است که ادیان خود را حقیقتی واحد از خدای واحد معرفی نموده‌اند. بنابراین، این تکرار زائیده موقعیت بشری و نوع دینداری انسان هاست لذا بحث حقانیت ادیان مربوط به تلقی دینداران از دین خواهد بود و دیدگاه آنان را مورد بررسی قرار می‌دهد. اینکه همه دینداران در همه آنچه به عنوان دین مطرح می‌کنند حق‌اند، یا هر چه می‌گویند باطل است، موضع ادیان نیست.^{۶۳} موضع ادیان در این خصوص را می‌توان به چهار گرایش محدود ساخت: حصر گرایی^{۶۳}، شمول گرایی^{۶۴}، وحدت گرایی^{۶۵} و کثرت گرایی^{۶۶}.

۱- حصرگرایی:

حصرگرایی تقریباً در آموزش و باور اکثر ادیان وجود داشته است. حصرگرایان با اتکا به برداشت از آموزه‌های دینی خود بر این باور هستند که رستگاری، رهایی، کمال یا هر چیز دیگر که هدف نهایی دین تلقی شود، منحصرأ در یک دین خاص وجود دارد یا حقیقت فقط از طریق یک دین خاص به دست می‌آید. ادیان دیگر، اگر حامل حقایقی هم باشند، عامل تحقق سعادت

* به این سؤالات بپندیشیم:

الف) تفاوت معرفت دینی با معرفت عرفانی چیست؟

ب) تحقیق پذیری دین چگونه است؟

ج) ایمان چیست و مؤمن کیست؟

د) کمال چیست و کمال دین به چه چیزی است؟

ه) آیا دین پاسخگوی نیازهای بشر هست؟ چرا؟

و) یک مورد از آموزه‌های دینی خردپذیر و یک مورد خردگریز را در اسلام تحقیق کنیم؟

ز) مرجحات وحی گرایی بر دیگر ابزارها چیست؟

ح) آیا تاکنون با آموزه دینی خردستیز برخورد کرده‌ایم؟

ط) آیا موردی به نظر می‌رسد که دین باید می‌آورد ولی نیاورده است؟ آن چیست؟

ک) آیا می‌توان گفت وحی تجربه‌ای از ارتباطات باطنی فرد و امر مطلق است؟ چرا؟

^{۶۳} آن که گوید جمله حق‌اند احمق است / آن که گوید جمله باطل او شقی است

^{۶۳} Exclusivism

^{۶۴} Inclusivism

^{۶۵} unitism

^{۶۶} Pluralism

نیستند، بلکه منحصرأ يك دين حق وجود دارد که راه رستگاری واقعی را نشان می‌دهد. بنابراین خطاست که با این اعتقاد به دین دیگری مراجعه کنیم.^{۶۷} نگرش انحصار به دو دلیل مورد انتقاد قرار گرفته است: یکی اینکه گفته می‌شود که این نگرش بر این پیش فرض بنا شده است که مردم با حق سر جنگ دارند یا فهم درستی از حقیقت ندارند؛ در حالی که ممکن است کسی این پیش فرض را قبول نداشته باشد و بگوید: مردم غالباً عاقل، مختار و حق طلب هستند. اشکال دوم این است که در این نگرش اکثریت قریب به اتفاق مردم از سعادت و هدایت خداوندی که متصف به هادی است، دور مانده و محروم هستند و هدایت الهی غالباً محدود به قشر اندکی از مردم شده است.^{۶۸} بسیاری از بنیادگرایان مدافع این نگرش هستند.^{۶۹}

۲- شمول‌گرایی:

شمول‌گرایان نیز بر این باورند که يك دين حق بیشتر وجود ندارد^{۷۰} اما آنان منکر این نیستند که ادیان دیگر نیز می‌توانند حامل حق و رستگاری و فلاح باشند. آن ادیان در زمان خود حامل مرتبه‌ای از حق بوده‌اند و امروزه نیز تا حدودی کارایی تحول در زندگی انسان را دارند. از نظر آنان، ادیان به دلیل ناقص بودن منسوخ شده و فقط یکی از آنها که آخرین آنهاست کامل‌ترین در هدایت و سعادت انسان بوده^{۷۱} و حامل حقیقت کامل می‌باشد. ادیان دیگر اگر سهم در حقیقت هستند از قبل دین کامل است. به عبارتی دیگر: «در هر زمانی يك دين حق وجود دارد. در این زمان اگر کسی بخواهد به سوی خدا راهی بجوید باید از دستورات همین دین راهنمایی بجوید.»^{۷۲} پس هر کس به حقیقت تسلیم گردد، حق با اوست و «حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان، شکل آن همان دین گرانمایه‌ای است که به دست حضرت خاتم الانبیاء ظهور یافته است.»^{۷۳} پذیرش عمل هر فرد همچون پذیرش عمل مسلمانان، مشروط به دو شرط حسن فعلی و حسن فاعلی است. معیار حسن فعلی، منطقی بودن اندیشه و مفید بودن آن برای جامعه است و معیار حسن فاعلی تحول و سلوک روح و حق طلبی انسان است. صرف اینکه فردی برای جامعه مفید تلقی شود کافی برای تأیید حقانیت و رستگاری وی نیست، بلکه باید در کنار این شرط لازم، خود او نیز با نیت خیر و حقیقت جویانه گام برداشته و این تحول روحی او با خلوص نیت و برای رسیدن به حق، انجام شده باشد.^{۷۴}

جالب توجه است که برخی از پیروان ادیان دین دیگر نیز خود را دین آخر و پیامبر خود را پیامبر خاتم می‌دانند و حقانیت ادیان و عمل دیگران را هم با نزدیکی به دین خود می‌سنجند.^{۷۵} بر این مبنا راه حل عملی مشکل حقانیت ادیان، این است که انسان حقیقت طلب بتواند بر طبق معیارهایی مشترک و مستقل، حق را از ناحق باز شناسد.

^{۶۷} عقل و اعتقادات عقلی، ص ۴۰۲

^{۶۸} شهید مطهری از این گروه به افراد تنگ نظر و خشک مقدس تعبیر می‌کند که «تقریباً همه مردم را مستحق عذاب می‌دانند و برای کمتر انسانی عمل مقبول و فرجام نیک معتقدند، اینها يك حساب ساده‌ای دارند، می‌گویند مردم یا مسلمانند و یا غیرمسلمان، غیر مسلمانان که تقریباً سه ربع مردم جهان را تشکیل می‌دهند به این جهت که مسلمان نیستند اهل دوزخند، مسلمانان نیز یا شیعه‌اند و یا غیر شیعه، غیر شیعه که تقریباً سه ربع مجموع مسلمانان را تشکیل می‌دهند باین جهت که شیعه نیستند اهل دوزخند، شیعیان نیز اکثریت‌شان در حدود سه ربع تنها اسم تشیع دارند و اقلیتی از آنها باولین وظیفه خود که تقلید از يك مجتهد است آشنا هستند تا چه رسد به سایر وظایف که صحت و تمامیت آنها موقوف باین وظیفه است، اهل تقلید هم غالباً اهل عمل نیستند. علیهذا بسیار اندکند کسانی که اهل نجات می‌باشند.» مرتضی مطهری، عدل الهی، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۲-۲۷۳.

^{۶۹} مصداق بارز حصرگرایی صهیونیست‌های یهودی هستند.

^{۷۰} عقل و اعتقادات دینی، ص ۴۱۴.

^{۷۱} محمد حسین طباطبایی، آموزش دین، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰، ص ۱۷.

^{۷۲} عدل الهی، ص ۲۷۰.

^{۷۳} عدل الهی، ص ۲۷۰.

^{۷۴} عدل الهی، ص ۲۹۳.

^{۷۵} در اعلامیه شورای دوم واتیکان مسیحی رومی، ۱۹۶۳-۱۹۶۵ آمده است: «کسانی که به رغم میل خود هنوز نسبت به انجیل و کلیسای او جاهل هستند اما با وجود این با اخلاص در طلب خداوند هستند و بااستعانت از

۳- وحدت گرایي:

وحدت گرایان، همه ادیان را در اصل دارای روح و مغز یا ذات واحدی می‌دانند ولو اینکه ممکن است از حیث جسم و پوست و عوارض، متکثر به نظر برسند. از این نگاه همه ادیان هدف و سخن واحدی دارند ولو اینکه به زبانهای مختلف از آن حقیقت واحد سخن بگویند. وحدت گرایي سابقه دیرینه در نگرش عرفانی دارد. وحدت گرایان مسلمان معاصر نیز همچون «رنه گنون» یا «فریتهوف شوآن» بر این باورند که ادیان در عین داشتن اشکال و صور گوناگون و متکثر در اصل از يك حقیقت واحد الهی خبر می‌دهند و همه سعادت خیز هستند. در نگاه به ادیان الهی اگر به طرف مرکز حرکت شود به حقیقت دین نزدیک‌تر خواهیم شد، چون اگر ظاهر شرایع را از ادیان بگیریم همگی در ولایت الهی مشترک هستند. از نظر آنان این وحدت متعال هر چند با روش کلامی قابل تفسیر نیست ولی با تفسیر عمیق قرآنی منطبق است.^{۷۶}

شریعت ظاهری مجموعه‌ای است از مفاهیم، استنباطات، احکام، تعالیم، سبک زندگی و اعمال عبادی که همگی تحت تأثیر اوضاع و احوال تاریخی، اجتماعی و فرهنگی و زبانی جامعه‌ای است که مؤمنان در آن به سر می‌برند، ممکن است از سوی پیروان خود دستخوش تغییرات شود اما طریقت باطنی در کران تا کران عالم ادیان و مذاهب یکی است. وحدت‌گرایي حقیقت ادیان را به کوهی تشبیه می‌کند که ادیان مختلف در دامنه آن جای گرفته‌اند و هر چه به پیرامون آن نزدیک گردیم فاصله‌ها در آن بیشتر نمودار می‌گردد اما همه به سمت قله سعادت در حرکت هستند و هر چه به قله نزدیک‌تر شویم این فاصله‌ها کمتر می‌شود.^{۷۷} بسیاری از عرفا و علماء متعهد را می‌توان از جلوه‌های این نگرش ممتاز برشمرد.

۴- کثرت گرایي:

«تکثرگرایي» یا «پلورالیسم» را از ابتکارات «جان هیگ» فیلسوف دین معاصر دانسته‌اند. این نظریه، شمول‌گرایي را برای تحقق رستگاری همه کسانی که با آگاهی از ادیان دیگر، باز هم می‌خواهند به ایمان پدران خود وفادار بمانند کافی نمی‌داند.^{۷۸} لذا می‌گوید طبق دلایلی می‌توانیم همه ادیان الهی را صاحب حق و حاوی رستگاری بدانیم.

تکثرگرایي که در پررنگ‌ترین قرائت خود تفریطی بر افراط گرایي حصرگرایي است دید خود را از وحدت‌گرایي عرفانی گسترده‌تر و بازتر می‌داند. از نظر وحدت گرایان، انبیا وحدت در تجربه و حیانی دارند ولی تعبیر آنها از تجربه مشترک متعدد است. تمثیل انگور و عنب و اُزم مولوی، گویای همین حقیقت ادراکی مشترک است. امثال «جان‌هیگ» معتقد هستند نگرش عرفا به واقع‌گرایي نزدیک است ولی آن را می‌توان يك واقع‌گرایي خام دانست، چون واقع‌گرایي پیچیده و پخته این است که: انسان‌ها با فرهنگ و هندسه معرفتی متفاوت، از يك حقیقت، تجربه‌های متفاوت دارند. آنان عالم را همچون متنی می‌دانند که افراد مختلف از آن تفسیر و برداشتهای متفاوت دارند و همه آنها کم و بیش حظی از حقیقت دارند. لذا موضوع مورد بحث به تمثیل فیل مولانا بیشتر شباهت دارد.^{۷۹} به قول او:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جهود

باید توجه داشت که پلورالیسم دینی فقط بر پایه بعضی از مبانی عقلی اعتبار دارد و در موارد دیگر غیر قابل پذیرش است بنابراین پذیرش این دیدگاه به پذیرش آن مبانی بستگی دارد. مبانی که این دیدگاه را پشتیبانی و تقویت می‌کند عبارت است از:

لطف الهی، می‌کوشند که بر طبق اراده او آن گونه که از طریق ندای وجدانشان آن را می‌شناسند عمل کنند می‌توانند به سعادت ابدی نائل شوند. «فلسفه دین، ص ۲۴۳.

^{۷۶} نقد و نظر، سال چهارم شماره ۳ و ۴، غلامرضا اعوانی، ص ۵۴-۵۶. قرآن کریم می‌فرماید: ای پیامبر بگوفرقی بین هیچ‌یک از انبیا نیست و ما مطیع فرمان خداوند هستیم. هر کس غیر از اسلام دینی اختیار کندهرگز از وی پذیرفته نیست. سوره آل عمران، آیات ۸۴-۸۵.

^{۷۷} نقد و نظر، سال چهارم شماره ۳ و ۴، مصطفی ملکیان، ص ۵۷.

^{۷۸} جان هیگ، فلسفه دین، بهرام راد، انتشارات بین‌المللی‌الهدی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۳.

^{۷۹} فلسفه دین، ص ۲۴۸.

۱- گوهر دین تجربه ایمان و امر مطلق است. ارتباط «من» «او» ست نه يك مجموعه قواعد و مقررات. قواعد و مقررات فقط بیان تجربه است و از فروع دینداری محسوب می‌شود. انبیاء در صدد بیان مجموعه منسجم قواعد نبوده‌اند بلکه در صدد دعوت به برقراری این ارتباط بودند.

۲- ایمان دینی شخصیت انسان را متحول می‌سازد لذا تنوع و تکثر در تجربه دینی امری طبیعی است. خداوند با تجلی متفاوت، متناسب با محدودیت‌های آدمی، خود را بر او می‌نماید و به دلیل محدودیت انسان، بر هیچ کس به تمامی جلوه نخواهد کرد و البته متناسب با کمتر بودن این محدودیت گستردگی جلوه او و این ارتباط بیشتر خواهد بود. «سه پیامبر از سه زاویه به آن [حقیقت] نظر کرده‌اند و یا [آن حقیقت] از سه روزنه تجلی کرده است، لذا سه دین عرضه کرده‌اند... تجلی‌های گوناگون خداوند در عالم همچنان که طبیعت را متنوع کرده است، شریعت را هم متنوع کرده است.»^{۸۰} به عبارتی دیگر خدا بر هر کس به گونه‌ای تجلی کرده است و هر کس هم تجلی حق را به گونه‌های تفسیر کرده است. خدا بر هر کدام ظهوری کرد و هر يك را در جامعه‌ای مأمور کرد و بر ذهن و زبان هر کدام تفسیری نهاد. به قول فروغی بسطامی:

با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار جلوه تماشا کنم تو را

۳- اگر خداوند واقعاً مایل باشد که همه انسانها او را بشناسند، دوستش داشته باشند و مورد پرستش قرارش دهند و هدف ادیان که همانا تغییر انسان از خودخواهی به خداخواهی است تحقق پیدا کند، قاعدتاً خداوند نمی‌بایست صرفاً در يك زمان و مکان و یا در يك فرهنگ خاص تجلی کرده باشد.^{۸۱} پس برای تحقق چنین هدفی، همزمان می‌تواند ادیان حق متعددی وجود داشته باشد و حقایق دینی در قالب آن فرهنگها بر جوامع عرضه گردد.^{۸۲}

۴- بنا بر مبنای فلسفی «کانت» و «پدیدار شناسی» «ادموند هوسرل»، بین واقعیت و حقیقت، «فنومن» و «نومن»، تفاوت وجود دارد. بشر فقط قادر به درک واقعیت و فنومن است نه حقیقت و نومن. در گذشته علوم بشری را حقایق نهایی می‌پنداشتند ولی امروزه معرفت را معرفت به نموده‌ها می‌دانند نه معرفت به ذات‌ها. این مطلب در مورد موضوعات دینی بیشتر صادق است، لذا بر این اساس زبان دین زبان نمادین و سمبلیک است نه زبان عرفی مطابق با واقع.

۵- جریانهای مختلف تجربه دینی بیانگر آگاهیهای مختلف ما از يك واقعیت نامحدود و متعالی است.^{۸۳} مؤمنان ادیان مختلف تجربیات متعدد دینی داشته‌اند که هر يك در فضای فرهنگی خاص خود آن را درک نموده‌اند و هر يك بر اساس پیش فرضهای هندسه فکری خود تعبیرهای مختلفی از آن حقیقت به عمل آورده‌اند. همین تفاوت تعبیر یا تفسیر باعث تنوع فزاینده ادیان نیز گشته است.^{۸۴}

نقد پلورالیسم در بین مسلمانان از سه طریق انجام شده است: اول نقد آثار و نتایج این نگرش است مثل اینکه گفته شده که این نگرش منجر به نسبییت و شکاکیت می‌شود و در نادرستی آن همین پس.^{۸۵} دوم استفاده از آموزه‌های دینی و سوم تلاش کلامی در ابطال ادله تکثرگرایی است.^{۸۶}

۱- «شهید مطهری» تمایل مسیحی‌هایی چون جرج جرداق و جبران خلیل جبران را به پیامبر (ص) و علی (ع) و اعتقاد آنان به اینکه انسان ملزم به دین خاصی نیست و در يك زمان می‌تواند چندین دین حق هم عرض وجود داشته باشد را به استناد آیه «من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه؛ هرکس غیر از اسلام دینی بجوید هرگز از او پذیرفته نخواهد شد.»^{۸۷} رد می‌کند.^{۸۸}

^{۸۰} عبدالکریم سروش، صراطهای مستقیم، مؤسسه فرهنگی صراط ۱۳۷۷، ص ۱۴-۱۵.

^{۸۱} فلسفه دین، ص ۴۰۵.

^{۸۲} فلسفه دین، ص ۴۰۵.

^{۸۳} فلسفه دین، ص ۲۴۵.

^{۸۴} فلسفه دین، ص ۲۳۸-۲۳۹. قابل توجه است که در بسیاری از ترجمه‌ها به تبعیت از اصل ترجمه بین ادیان و

مذاهب تفاوت گذاشته نمی‌شود.

^{۸۵} فلسفه دین، ص ۴۱۴.

^{۸۶} کتاب نقد، شماره ۴، ص ۲۸.

^{۸۷} سوره آل عمران، آیه ۸۵.

۲- «شهید مطهری» با رویکردی فلسفی، تحلیلی ویژه از مفهوم اسلام ارائه می‌نماید که فقط با پلورالیسم افراطی در چالش است. بیان وی را اینگونه می‌توان تلخیص نمود: نظر قرآن نه با اندیشه گزاف روشن‌فکر مآبان ما تطبیق دارد و نه با تنگ نظری خشک مقدسان ما^{۸۹} نگرش اول خطرناک و نگرش دوم که مثلاً انتساب ظاهری را به امیرالمؤمنین برای نجات کافی می‌شمارند، عامل اساسی بیچارگی شیعه در عصر اخیر به شمار می‌رود.^{۹۰} بین اسلام جغرافیایی یا تقلیدی و اسلام واقعی و تحقیقی تفاوت وجود دارد. «بسیاری از ماها مسلمان تقلیدی و جغرافیایی هستیم. به این دلیل مسلمان هستیم که پدر و مادرمان مسلمان بوده‌اند. آنچه از نظر واقع با ارزش است اسلام واقعی است و آن این است که شخص قلباً، در مقابل حقیقت تسلیم باشد، در دل را به روی حقیقت گشوده باشد تا آنچه که حق است بپذیرد و عمل کند و اسلامی که پذیرفته است بر اساس تحقیق و کاوش از يك طرف و تسلیم و بی‌تعصبی از طرف دیگر باشد.»^{۹۱} اسلام را نباید منحصر به اسلام اسمی کرد. «ممکن است افرادی یافت شوند که دارای روح تسلیم باشند ولو آنکه اسماً مسلمان نباشند»^{۹۲} کارت می‌گوید: «در میان ادیانی که الان من می‌شناسم و به آنها دسترسی دارم مسیحیت بهترین دین است. من با حقیقت جنگ ندارم شاید در جاهای دیگر دنیا، دینی باشد که بر مسیحیت ترجیح داشته باشد... اینگونه اشخاص را نمی‌توان کافر خواند... ماهیت کفر چیزی جز عناد و میل به پوشانیدن حقیقت نیست. اینها مسلم فطری می‌باشند.»^{۹۳}

۳- آیا می‌توان چنانچه «جان هیگ» می‌گوید، برای توجیه عمل پیروان ادیانی که با آگاهی از وجود ادیان دیگر و احتمالاً حقانیت آنها، صرفاً به دلیل عدم تمایل آنها به از دست دادن دین خود، همه ادیان را در يك سطح دانست؟ اگر افراد، دین دیگری را به لحاظ فکری و عقلی حقیقت بدانند ولی دل آنان از روی تعصب، عناد و لجاج یا منافع شخصی تسلیم آن نشود چگونه با روح متمدن و فاقد تسلیم به حقیقت، باز خود را محق تلقی می‌کنند؟ بلی اگر واقعاً نتوانند هیچ يك را بر دیگری ترجیح دهند، موضوع متفاوت خواهد شد.

۴- تجربه نبوی و عرفانی به يك معنا نیست. تجربه انبیاء بسیار متفاوت از تجربه دینی بشری است. نبی بر پایه ذهنیت خود با خداوند مواجه نمی‌شود بلکه این خداست که بر اساس تجربیات نبی بر او عرضه می‌شود. خداوند قادر است که آنچه می‌خواهد و همان گونه که می‌خواهد بر پیامبر خود القاء نماید. اگر محدودیتی در این خصوص وجود دارد از ناحیه دریافت کننده است که مخاطب پیام الهی قرار دارد. اگر وحی به زبانی دیگر یا فرهنگ و اصطلاحاتی دیگر ارائه شود دریافت کننده از فهم آن عاجز خواهد بود. رشد فکری و اجتماعی مردم مسلماً دامنه نزول وحی الهی را تحت تأثیر قرار خواهد داد. دینی که بر انسانهای ابتدایی عرضه می‌شود با دینی که بر انسان متمدن عرضه می‌شود متفاوت خواهد بود و لذا دین آخر کامل‌تر از ادیان قبلی است.

۵- به قول ملاصدرا، قرآن به دلیل ضعف وجودی انسان با هزاران حجاب بر بندگان خدا نازل شده است.^{۹۴} بنابراین انبیا به دلیل محدودیت خود ممکن است تمام مراتب کلام الهی تا ساحت ربوبی را درک نکنند ولی فهم نبی از واقعیت وحی که بر او نازل شده است با حقیقت آن متفاوت نیست چون پیامبران مواجه با عین حقیقت نزول یافته می‌شوند. بلی پیروان آنان به میزان فاصله کمی و کیفی از رتبه نبوی و مرتبطین با آن قاعدتاً قرائتهای متفاوت و فهمهای مختلفی از آن دارند. تاریخ، جامعه، زبان و تمایلات شخصی نقش غیر قابل حذفی بر فهم بشر از واقعیات دارد و داوری در مورد حقانیت هر يك از فهمها را بسیار دشوار می‌سازد.

در هر صورت قبول تکثر به معنای هم عرض بودن حقایق مختلف یا ادیان متکثر با یکدیگر نیست. هر کس باید نسبت به دین و مذهب خویش بصیرت بیشتر پیدا کند و به نقد و ارزیابی آن بپردازد تا در حد امکان به میزان قوت و نزدیکی مرام خود از حقیقت واقف شود و متوجه

^{۸۸} عدل الهی، ص ۲۶۸-۲۷۰.

^{۸۹} عدل الهی، ص ۲۷۳.

^{۹۰} عدل الهی، ص ۲۸۳.

^{۹۱} عدل الهی، ص ۲۸۸.

^{۹۲} عدل الهی، ص ۲۸۹.

^{۹۳} عدل الهی، ص ۲۸۹-۲۹۰.

^{۹۴} صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۲۲.

گردد تا چه حد تمایلات دینی و مذهبی او به تحقیق و دلایل مستند است و تا چه حد به علل و تقلید از شرایط اجتماعی و فرهنگی متکی است.

معیارهای نقد ادیان:

معیارهایی که برای ارزیابی عقلانی ادیان مورد توجه قرار گرفته متعدد است. «شهید مطهری» منطقی بودن، معنا دار ساختن زندگی، تقدس آفرینی و تعهد و مسؤولیت ساز بودن را از معیارهای ارزیابی جهان بینی‌ها دانسته است.^{۹۵} تکیه بیشتر ایشان به کار آمدی برای اثبات اهداف ادعایی هر يك از جهان بینی‌ها قابل تقدیر است. «ایان باربور» برای ارزیابی ادیان به «رابط با داده»های تاریخی و عرفی دین، «انسجام» درونی و عدم تناقض بین گزاره‌های بنیادین، نه تناقض نمایی، و «جامعیت» برای تعبیر تجربیات دینی و حیات باطنی و معنوی غنی بشر، اشاره دارد.^{۹۶} نویسندگان کتاب «عقل و اعتقاد دینی» با بیان برخی از امور یاد شده در فوق، «عدم تنافی و تناقض با دستاوردهای مسجل بشر» و «همخوانی با شهودیات پایهای اخلاقی و زیبایی شناسی» را بر آن افزوده‌اند.^{۹۷*}

روش‌های فهم دین

به دنبال گزینش هر دین، با اندیشه‌های متفاوت و گاه متناقض از آن دین روبرو می‌شویم که گاه به دلیل گستردگی اختلافات، فرق و نحله‌های مستقلى را تشکیل می‌دهند. پرداختن به علل این اختلافات و نقد و بررسی آن در جای خود ضروری است. نقد فهم دینی و دینداری در طول تاریخ وجود داشته و مواجهه دین با این نقدها به عمیق‌تر شدن نگرشهای دینی کمک فراوان نموده است. وحی الهی به نقد ادیان جاهلی پرداخت و با اصلاح دینداری آنان میراثی را به جا گذاشت که واگویی همان دین از جانب دینداران خود قابل نقد بسیار بود. در کشاکش این نقد و انتقاد است که حقیقت ادیان شکوفا می‌گردد. در قرآن کریم آمده است مردم امت واحدی بودند، خداوند انبیا را برای حل اختلافی که در بین آنها به وجود آمد برای آنان مبعوث ساخت. اما در بین همان افراد پیر و انبیاء باز در آنچه بر آنان فرستاده شده بود اختلاف به وجود آمد.^{۹۸} به غیر از انگیزه‌های نفسانی، محدودیتهای زبانی، اجتماعی و تاریخی نقش بسزایی در تفاوت قرائتها و تنوع مذاهب و تحریف ادیان داشت.

یکی از دلایل مهم اختلافات مذهبی نوع روشهای به کار رفته شده در فهم دین است. فهم دین، تقریباً در همه ادیان به چهار روش یا مخلوطی از این چهار روش انجام می‌شده است: الف- ظاهر گرایی ب- عقل گرایی ج- باطن گرایی د- تجربه گرایی.

^{۹۵} مرتضی مطهری، مجموعه جهان‌بینی اسلامی، قم، انتشارات صدرا، بی‌تا، ص ۷۰-۷۱.
^{۹۶} علم و دین، ص ۲۹۱. «جان هیگ» دو معیار اخیر را برای تحقیق نظامهای دینی مورد توجه قرار داده و «سازگاری درونی» و «کفایت تجربی» را مطرح می‌سازد. عقل و اعتقادات دینی، ص ۴۱۱.
^{۹۷} عقل و اعتقادات دینی، ص ۴۲۱-۴۲۲.

* به این سؤالاها بپندیشیم:

الف) بر اساس هر يك از رویکرهای ذکر شده دلایل تكثر ادیان چگونه قابل توجیه است؟
ب) اگر حصرگرایی را بپذیریم دلیل ما در انتخاب يك مذهب از میان دیگر مذاهب چه خواهد بود؟
ج) يك دلیل بیرون دینی برای باور به حصر ذکر کنیم.
د) چرا حصرگرایی ملازم این است که مردم با حق سر جنگ دارند و هدایت الهی عام نیست؟
ه) آیا با نگرش شموآگرایانه دو اشکال وارد بر حصرگرایی مرتفع می‌شود؟ چرا؟
و) معیار تشخیص حسن فعلی و فاعلی، درون دینی است یا بیرون؟ محصور، مشمول یا متکثر است؟
ز) اینکه پیروان ادیان انبیاء دیگر را نمی‌پذیرند به معنای این نیست که دین خود را دین آخر می‌دانند؟
ح) آیا اگر وحدت‌گرایی را بپذیریم رستگاری همه انسانها در يك سطح خواهد بود؟
ط) اگر تنوع جلوه حقیقت و تنوع نگاهها را دلیل تكثر ادیان دانستیم، وحدت آن دو قابل تصور نیست؟
ی) آیا تكثرگرایی را می‌توان به گونه‌ای تبیین کرد که به نسبیّت و شکاکیت منجر نشود؟
ک) آیا اسلام تقلیدی و جغرافیایی انسان را به حقیقت و رستگاری مدنظر ادیان می‌رساند؟
^{۹۸} سوره بقره، آیه ۲۱۳.

بررسی چگونگی رویکرد و کارکرد سه روش نخست و نقد و بررسی این روشها، با وجودی که در همه ادیان وجود داشته است،^{۹۹} ما آن را در ضمن بیان تاریخ فرهنگ دینی اسلام انجام می‌دهیم. بررسی و ارزیابی چگونگی تأثیر روش چهارم یعنی نگرش تجربی به دین، که دیرینه آن به فرهنگ غرب باز می‌گردد نیز در متن همان فرهنگ مورد بررسی قرار می‌گیرد، تا با این کار در عین ارزیابی چگونگی فهم ادیان، با تاریخ اندیشه دینی شرق و غرب که بخش بسیاری از معرفت دینی جهان امروز را تحت تأثیر قرار داده است، آشنا شویم.

ظاهرگرایی سلفی:

پیامبر اسلام(ص) همچون دیگر انبیا(ع) در تبلیغ دین حتی ظاهر خطابات خداوند یعنی عین وحی را بدون روشهای معمول توجیهی و استدلالی بیان می‌کرد: «الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی»^{۱۰۰} یا «قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً»^{۱۰۱} یا «فی الآخرة عذاب شدید و مغفرة من الله و رضوان»^{۱۰۲} بیان نتیجه و لب کلام به صورتی روشن و قابل فهم برای همه مردم شیوه رایج انبیا بود، مردم نیز مجذوب شخصیت انسانی و ملکوتی پیامبر(ص) گردیده با اعتماد به صداقت او و اطمینان فوق‌العاده‌ای که نسبت به او داشتند، حقایق فطری مطرح شده توسط وی را بدون چون و چرا می‌پذیرفتند و به آن ایمان می‌آوردند و بر ایمان خود پایدار مانده و برای آن فداکاری و جان فشانی می‌کردند.

بعد از وفات پیامبر(ص) اختلافات زیادی رخ نمود. با گسترش جغرافیای اسلام و ورود فرهنگ و ادیان مختلف به جامعه اسلامی و طرح اشکالات از جانب آنها،^{۱۰۳} سؤالات مختلف تازه مسلمانان و ابهام و پرسشهایی که خود مسلمانان در نتیجه فرصتهای فکری فراهم آمده، برایشان مطرح شده بود،^{۱۰۴} بدون پاسخ ماند. حاکمیت سیاسی حاضر نبود رقبای سیاسی دین شناس و متفکر یعنی فرزندان پیامبر(ص)، که از عهده این کار به خوبی بر می‌آمدند، به این مهم پردازند.

«سلفیه» که نه جاذبه معنوی و نه عظمت و پختگی فکری اهل بیت را داشتند و از عمق دیانت بی‌خبر بودند، اولین گروهی بودند که با شیوه ظاهر گرایانه معمول به تبیین دین پرداختند و به ظواهر کلام خدا و پیامبر(ص) استناد جستند. آنها در اصول دین که محل رجوع به عقل و رای است به ظاهر تمسک می‌نمودند و در فروغ دین که جای نص و ظاهرگرایی است، به دلیل مجاز ندانستن تفکر در مفاهیم دینی یا نداشتن ظاهر و نص کافی، غالباً به عقل و رای تمسک می‌نمودند و در پاسخ به اشکالات فقط به ارائه ظواهر دین اکتفا می‌کردند. شعار ظاهرگرایان در فهم آیات مربوط به نشستن خداوند بر عرش^{۱۰۵} و سمیع و بصیر بودن او، یدالله و روح الله، آمدن خدا^{۱۰۶} و به چشم دیدن خدا در قیامت،^{۱۰۷} که در ظاهر قرآن مطرح شده بود، همان معنای ظاهری را کافی تلقی می‌کردند^{۱۰۸} و بر شعار خود تأکید می‌نمودند^{۱۰۹} که: «الکیفیت نامعلوم و السؤال بدعة؛ کیفیت این امور معلوم نیست و سؤال کردن هم بدعت است.»^{۱۱۰}

^{۹۹} جهت مطالعه بیشتر و مقایسه بین سیر تفکر در ادیان اسلام مسیحی و یهودی، نگاه شود به: هری اوستترین ولفسین، فلسفه علم کلام، احمد آرام، انتشارات الهدی ۱۳۶۷.

^{۱۰۰} جز خدایی که همه اسماء حسنی از اوست وجود ندارد. سوره طه - آیه ۸.

^{۱۰۱} ای پیامبر به مردم بگو من فرستاده خدا برای همه شما هستم. سوره اعراف - آیه ۱۵۸.

^{۱۰۲} در آخرت عذاب شدید و مغفرت الهی و رضوان است. سوره حدید - آیه ۲۰.

^{۱۰۳} سعید شیخ، مطالعه تطبیقی در فلسفه اسلامی، مصطفی محقق داماد، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۹، ص ۲۶.

^{۱۰۴} مطالعه تطبیقی در فلسفه اسلامی، ص ۲۱.

^{۱۰۵} الرحمن علی العرش استوی. سوره طه - آیه ۵.

^{۱۰۶} و جاء ربك و الملك صفاً. سوره فجر، آیه ۲۲.

^{۱۰۷} وجوه یومئذ ناضرة، الی ربها ناظرة. سوره قیامت - آیه ۲۳.

^{۱۰۸} ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، محسن مؤیدی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲، ص ۱۵۶.

^{۱۰۹} مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۱۵۵.

^{۱۱۰} میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج اول، نشر دانشگاهی ۱۳۶۲، ص ۳۱۷.

نتیجه این شیوه دین شناسی، به دلیل عدم پذیرش تعقل و تأویل در صورت ابهام، از طرف آنان، منجر به این شد که لوازم اعتقادات آنان جسمانی بودن خدا، تشبیه خدا، رویت خدا، قدیم بودن کلام خدا، جبر و عدم باور به عدل الهی را نتیجه دهد.^{۱۱۱}

عقل‌گرایی معتزله:

سلفیه که نمی‌توانستند پاسخگوی سؤالات عصر خود باشند، مجبور بودند برای حفظ آبرو در مباحثه‌ها عقب نشینی کنند. در این لحظات حساس معتزله به یاری دین برخاستند^{۱۱۲} و از سلفیه کناره گرفتند و به همین جهت «معتزله» نامیده شدند. آنان سلسله خود را به علی بن ابی طالب (ع) می‌رسانند. معتزله به مشکلات روش ظاهر گرایان در فهم دین، به خوبی واقف بودند و آن را برای تفسیر و تبلیغ دین کافی نمی‌دانستند. آنان برای فهم دین با استناد به سفارش قرآن کریم به عقل روی آوردند^{۱۱۳} و عقل را به استخدام وحی در آوردند. توحید و عدل مینا و اساس اعتقادات آنان بود.^{۱۱۴} نتیجه عقل‌گرایی آنها، نفی جسمانیت، نفی تشبیه، نفی رؤیت خدا، نفی قدیم بودن کلام خدا (حادث بودن آن)، نفی جبر و باور به عدل الهی بود. معتزله گاه منزلت عقل را چنان بالا می‌بردند که دین و وحی را نیز فرمانبردار آن ساختند. به طوری که گویی از نظر آنان تنها کار وحی تکمیل و توضیح امور عقلانی است!^{۱۱۵}

مطرح شدن عقل توسط آنان، خدمت بزرگی به جهان اسلام بود. به همین جهت آنان مبتکر رواج علوم مختلف در میان مسلمانان شدند. محلی به نام «دارالحکمة» تأسیس شد که در آن مترجمان به ترجمه کتب علمی جهان از زبانهای مختلف فارسی، سانسکریت، سریانی و یونانی می‌پرداختند.

با این همه، نفوذ معتزله در دربار خلفای عباسی و حمایت خلفا از آنان باعث شد که آنان اعتقادات خود را به اجبار و قهر حکومتی بر مردم تحمیل نمایند. آنها به تفتیش عقاید مردم می‌پرداختند و هر کس را که عقیده‌ای مخالف داشت، تحت تعقیب قرار می‌دادند و زندان و شکنجه می‌نمودند. آنان حتی بسیاری را برای اعتقاد به رؤیت خدا و قدیم دانستن کلام خدا، به قتل رسانیدند.^{۱۱۶} بعدها مورخین این دوره را به دلیل اینکه در آن سختی و فشار زیادی بر مردم تحمل شد، «دوره محنت» نام نهادند.

قهر و اختناق و استبداد معتزلی موجب گردید تا نفرتی عمیق در بین افکار عمومی، نسبت به معتزله شکل گیرد. تسلط فکری، سیاسی معتزله که قبل از سال ۵۱۸۴ آغاز شده بود تا سال ۵۲۳۵، یعنی زمان خلافت متوکل عباسی ادامه یافت. هنگامی که متوکل بر اوضاع مسلط شد، به شدت به سرکوب معتزله پرداخت و از آن به بعد معتزله رو به اضمحلال گذاشتند و به مرور تقریباً از بین رفتند.^{۱۱۷}

جدل‌گرایی اشاعره:

کشتار معتزله و به دریا ریخته شدن کتب عقلی به مخفی شدن عقل‌گرایانی همچون «اخوان‌الصفا» انجامید و تقریباً به صورت هم‌زمان در نقاط مختلف، عقاید سنتی سلفی به شکلی جدیدتر بار دیگر زنده شد. ابوالحسن اشعری (متوفی ۵۳۰هـ) در بین‌النهرین، طحاوی (متوفی ۵۳۱هـ) در مصر و ابومنصور ماتریدی (متوفی ۵۳۳هـ) در سمرقند در این راستا شروع به فعالیت کردند ولی از این میان فقط «اشعری» معروفیت یافت.^{۱۱۸} وی که شاگرد

^{۱۱۱} ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، گوهر مراد، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲،

ص ۴۷.

^{۱۱۲} مطالعه تطبیقی در فلسفه اسلامی، ص ۲۷.

^{۱۱۳} تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۲۸۳.

^{۱۱۴} تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۲۸۴.

^{۱۱۵} حنا الفاخوری، خلیل الحر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، عبدالمحمد آیتی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۵.

^{۱۱۶} محمد بن جریر الطبری (۵۳۷۰هـ)، تاریخ الامم و الملوك، ج ۵، دارالکتب العلمیه، صص ۱۸۶-۱۸۹.

^{۱۱۷} جهت مطالعه بیشتر در مورد دیدگاه معتزله مراجعه شود به: فصل هشتم کتاب، فلسفه و کلام اسلامی، مونتگمری وات، ابوالفضل عزتی. کتاب تاریخ فلسفه در اسلام، مقاله معتزله، م.م. شریف. تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حنا الفاخوری و خلیل الحر. تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کرین، اسد الله میشری.^{۱۱۸} تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۳۱۷.

مکتب معتزله بود و از عقاید آنها به خوبی آگاهی داشت، بنای انتقاد از معتزله را نهاد و به زنده ساختن افکار سلفیه، البته به سبک جدید یعنی با توجیه عقلی یا جدل، پرداخت. از آن زمان تاکنون، تفکر حاکم کلامی بر جهان اهل سنت، همان کلام اشعری است.^{۱۱۹} غزالی، باقلانی و تفتازانی بعداً با تغییرات جزئی در کلام اشعری کلام متأخرین را به وجود آوردند. در قرون جدید نیز محمد عبده و محمد اقبال لاهوری تحت تأثیر سید جمال الدین اسد آبادی در شکل دادن کلام جدید البته کم و بیش با حفظ روح کلام اشعری تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند.^{۱۲۰}

عقل‌گرایی فلاسفه:

عده‌ای از مسلمانان با نقد نگرش عقل کلامی اشعری و معتزلی، نوع دیگری از عقل‌گرایی، یعنی عقل مستقل از نصوص و ظواهر را در تبیین معارف اصولی دین پیشنهاد نمودند. «دارالحکمة» معتزله، قبلاً فلسفه یونان را در اختیار اندیشمندان مسلمان قرار داده و زمینه را فراهم ساخته بود و می‌توان گفت آنان روشنفکرانی بودند که ثمره تلاش‌های عقل‌گرایانه معتزله محسوب می‌شدند. آنها از دوران آشوب و تجزیه قدرت عباسیان استفاده کردند و فلسفه را رونق بخشیدند.^{۱۲۱}

فلاسفه هم بر سلفیه و هم بر اشاعره و معتزله انتقاد می‌کردند و استدلال می‌نمودند که: برای باور به اصول عقاید دینی نمی‌توان به خود وحی استناد جست، چون پذیرش عقاید، بر پذیرش وحی مقدم است. از نظر فلاسفه اصول دین امری کاملاً عقلی است و باید به هر آنچه فکر بدان منجر شد، به همان اعتقاد پیدا نمود. البته این رویکرد فقط به اصول دین مربوط می‌شد و در فروع دین اشکالی در تمسک به وحی نبود. بر خلاف متکلمین سنی اشعری، که در فروع به عقل و رای تمسک می‌کنند و در اصول به ظاهر و نص. از نظر فلاسفه روش اشاعره در عقاید، نوعی خود گول زدن است. «روش بحثی که اول مدلول را فرض نموده و پس از آن دلیلی را که به مدلول مفروض دلالت کند جستجو نماید، (نمی‌توان چیزی) جز سرگرمی و ورزش فکری یا بازی با حقایق عنوان نمود. به کار بستن این روش در بحث‌های علمی، مانند این است که انسان نسبت به کاری اول تصمیم بگیرد و پس از آن با دوستان خود به مشاوره بپردازد... کمترین نتیجه ناگوار که این رویه علمی به بار می‌آورد این است که اهل هر مذهب، اجماعات و مسلمات مذهب خودشان را ضروری فرض کرده و دیگران را، که زیر بار نظریه مسلمشان نمی‌روند، منکر ضروری و مبتدع قلمداد کنند.»^{۱۲۲}

فلاسفه تحت تأثیر نحله‌های فلسفی یونان به دو گروه تقسیم می‌شدند. فلاسفه مشاء که پیروان فلسفه ارسطو بودند^{۱۲۳} و فلاسفه اشراق، که پیروان فلسفه افلاطون یا نو افلاطونیان بودند.^{۱۲۴}

شاخص‌ترین فلاسفه مشاء، فارابی (۵۳۳۹هـ) و ابن سینا (۵۴۲۸هـ) صاحب کتاب «شفا»^{۱۲۵} و از فلاسفه اشراق، شهاب الدین سهروردی (۵۵۸۷هـ) صاحب کتاب «حکمت الاشراق» است که به جرم اشاعه تفکرات فلسفی به قتل رسید.^{۱۲۶}

^{۱۱۹} جهت مطالعه بیشتر در مورد دیدگاه سلفی و اشعری مراجعه شود به فصل دهم کتاب: فلسفه و کلام اسلامی، مونتگمری وات، ترجمه ابولفضل عزتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۰.

^{۱۲۰} حسین نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، طرح نو ۱۳۷۴، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.

^{۱۲۱} از زمان آل بویه فلسفه شروع به رشد گسترده نمود. ابو سلیمان منطقی سجستانی (متوفای ۳۹۱هـ) ابوحیان توحیدی (۴۰۰هـ) ابن مسکویه (۴۲۰هـ) ابو علی سینا (۴۲۸هـ) نقش عمده‌ای را در پروراندن فلسفه یونان در جهان اسلام بازی کردند.

^{۱۲۲} محمد حسین طباطبایی، ظهور شیعه، نشر شریعت، ۱۳۳۸، ص ۲۴ و ۲۵.

^{۱۲۳} ظاهراً چون ارسطو هنگام تدریس حرکت می‌کرده است، فلسفه او را به این نام خوانده‌اند.

^{۱۲۴} در فلسفه اشراق برای توجیه هستی از نور استفاده گسترده‌ای شده است و به همین جهت به آن فلسفه اشراق می‌گویند.

^{۱۲۵} ابو سلیمان منطقی سجستانی (متوفی ۳۹۱هـ) ابوحیان توحیدی (۴۰۰هـ) ابن مسکویه (۴۲۰هـ) از دیگر فیلسوفان مشاء بوده‌اند.

^{۱۲۶} برای آشنایی با افکار وی رجوع شود به: هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، اسدالله مبشری، امیرکبیر ۱۳۶۱، ص ۲۷۲ تا ۲۹۱.

باطن‌گرایی صوفیه و عرفا:

ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) با وجودی که اشعری مسلک بود ولی آنگونه که در کتاب خود «المنقذ من الضلال» می‌نویسد يك دوره شك محض را از سر گذرانده است. وی به روش متکلمان، فیلسوفان و باطنیه به عنوان مدعیان حقیقت دینی توجه کرد و آن را با حقیقت دین مطابق ندید. غزالی در مهم‌ترین کتابش «احیاء علوم الدین» با انتقاد شدید از آنچه تا آن زمان دین یا علم دین دانسته می‌شد، ظاهرگرایی فقهی و علم کلام را به عنوان علم دنیا معرفی نمود و بیان کرد که با آگاهی از آن، دین یعنی تقرب به خدا و سعادت اخروی به دست نخواهد آمد. او که فلسفه مشاء را خوب آموخته بود و این را در کتاب «مقاصد الفلاسفه»^{۱۳۷} نشان داده بود با نوشتن کتاب «تهافت الفلاسفه»^{۱۳۸} تضادهای فلسفه را با نصوص دینی آفتابی ساخت. تأثیر کتاب غزالی چنان در جهان اسلام گسترده بود که از آن زمان به بعد فلسفه، در میان اهل سنت کمر راست نکرد و علمی کفرآلود تلقی شد. پاسخهای ابن رشد (۵۹۵) به غزالی در کتاب «تهافت التهافت»^{۱۳۹} اثر چندانی در بهبود این وضعیت نداشت. غزالی باطن‌گرایی دینی و معنویت و اخلاق را اساس دین معرفی نمود و خود با کناره‌گیری از مسئولیت‌های اجتماعی، به همین راه پیوست. راهی که در گذشته به شکل فردی در میان عابدان و زاهدان دیده می‌شد و برخی از جریان‌های سیاسی مثل صوفیه، باطنیه و اسماعیلیان از آن پیروی می‌نمودند اینک به عنوان يك رویکرد مستقل در فهم دین مطرح شد.

گسترش اندیشه انتقادی غزالی دو نتیجه مبارک داشت: یکی تحول در دینداری سنتی کلامی که به تصوف عاشقانه منجر شد و توسط امثال عطار نیشابوری (۵۸۹) و مولوی (۶۰۶) تعقیب شد و دیگری تحول در فلسفه بود که در فلسفه اشراق شهاب الدین سهروردی (۵۸۷-۵۲۸) ظهور کرد که در آن بر اهمیت تهذیب نفس و تصفیه باطن در پرورش ذهن فلسفی تأکید می‌شد.^{۱۴۰} عرفان نظری یا عرفان ابن عربی (۶۳۸) به شدت تحت تأثیر همین حوادث شکل گرفت.^{۱۴۱}

تفاوت این دو باطن‌گرایی در این است که در طریق تصوف راه باطن از مسیر قواعد کلامی عبور می‌کند و در طریق عرفان ابن عربی راه باطن متکی بر قواعد منطقی و فلسفی است.*

فهم دین در اندیشه شیعی

شیوه‌های مختلف فهم دین کم و بیش در بین فرق و مذاهب هر دین نیز وجود دارد. شیعه پس از پیامبر (ص) با اعتقاد به مرجعیت دینی ائمه (ع) در زمان حضور معصومین (ع)، خود را ملزم به مراجعه به آنها می‌دانست و طبعاً با وجود آنان لزومی به اجتهاد در اصول یا فروع و

^{۱۳۷} ر.ک. مقاصد الفلاسفه، للامام الغزالی، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۱ این کتاب با نام خودآموز حکمت مشاء توسط دکتر محمد خزائی، انتشارات امیرکبیر در سال، ۱۳۳۸ ترجمه شده است.

^{۱۳۸} ر.ک. ابو حامد محمد غزالی، تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان، علی‌اصغر حلبی، انتشارات زوار، ۱۳۶۳.

^{۱۳۹} ر.ک. محمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقیق محمد عابد الجابری، مرکز دراسات الوحده العربیه، ۱۹۹۸.

^{۱۴۰} جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۱۱۶.

^{۱۴۱} جهت مطالعه بیشتر به کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ابراهیم

دینانی، انتشارات حکمت ۱۳۶۴.

* به این سؤاها بیندیشیم:

الف) تفاوت ظاهرگرایی سلفی و ظاهرگرایی نبوی چه بود؟
ب) اولین اختلاف مسلمانان بعد از پیامبر چه بود و هر يك از طرفین اختلاف در استدلال خود از چه روشی استفاده می‌کردند؟

ج) علل طرح شدن سؤاها دینی در صدر اسلام چه بود؟

د) شعار سلفیه چه بود و چه مثالی را می‌توان شاهد آورد؟

ه) چگونه باورهای سلفی منجر به تجسیم و تشبیه می‌گشت؟

و) علل ظهور و سقوط معتزله چه بود؟

ز) روش معتزله تا چه حد عقاید گذشتگان را متحول می‌ساخت؟

ح) عقاید دینی اشاعره چه بود؟

ط) انتقاد فلاسفه بر متکلمین اشعری یا معتزلی چه بود، آیا استدلال آنها به نظر شما قابل قبول است؟

ی) تفاوت صوفی و عارف چیست؟ با چه مثالی می‌توان این تفاوت را توضیح داد؟

ک) روشی که شما در فهم دین مورد استفاده قرار می‌دهید به کدامیک از روشهای یاد شده نزدیک‌تر است؟

تدوین مکتب اعتقادی خود نمی‌دید. تبلیغ اعتقادات اسلامی مطرح شده توسط ائمه (ع) به وسیله برخی از شاگردان خاص و با تأیید آنان صورت می‌گرفت. پس از غیبت امام زمان (عج) (۵۳۲۹) علماء شیعه، نیاز به تدوین و تویب اندیشه‌های امامان خویش را احساس کردند. مرحوم کلینی (۵۳۲۹) و شیخ صدوق (۵۲۸۱) به جمع‌آوری روایات مربوط به اعتقادات شیعی پرداختند.^{۱۳۳} شاید بتوان گفت آنها روش ظاهرگرایی را دنبال می‌نمودند و به کارگیری عقل در تبیین عقاید را چندان لازم یا جایز نمی‌دانستند.^{۱۳۳} سنت اهل بیت (ع) همچون سنت پیامبر از نظر شیعه «حجت معتبر» محسوب شد.

شیخ مفید اولین بار عقل‌گرایی در فهم اندیشه دینی را وارد تفکر شیعی ساخت.^{۱۳۴} این روش که بعد از او توسط شاگردانش همچون سید مرتضی علم الهدی (۴۳۶-۳۵۵) و شیخ طوسی (۴۶۰ه) دنبال گردید تا حدی شبیه روش کلامی معتزله بود. بنابراین منابع فهم عقاید دینی عبارت شد از قرآن، سنت قطعی و عقل صریح.^{۱۳۵} بعدها خواجه نصیر طوسی (۶۷۲) درست‌هنگامی که غزالی فلسفه را از صحنه فکر دینی اهل سنت خارج ساخت، با تلاشی بسیار آن را به خانه اندیشه شیعه آورد و تفکر دینی شیعه را رنگی فلسفی بخشید.^{۱۳۶} کتاب کلامی شیعی معروف او «تجرید الکلام» آنقدر که فلسفی است کلام نیست.

پس از خواجه، صدرالدین محمد شیرازی معروف به صدرالمتألهین بزرگ‌ترین تحول را در اندیشه دینی ایجاد نمود. «وی به يك معنی چکیده و سر جمع نهد سال تفکر فلسفی اسلامی بود. صدرالدین شیرازی با توجه و تکیه بر قرآن و حدیث و برگرفتن و تلفیق گفته‌های رجال دینی صدر اسلام، فلسفه مشائی، مکتب اشراق، کلام سنی و شیعی و مکتب عرفان نظری، ترکیب گسترده‌ای پدید آورد که به حکمت متعالیه مشهور شد.»^{۱۳۷} «ملاصدرا معتقد بود بعد از آنکه با برهان عقلی بر واقعیت یقین حاصل شد، فرقی میان حقایق کشفی و عقلی باقی نخواهد ماند، هنگامی که برهان قطعی واقعیت دار بودن وحی را ثابت کرد فرقی میان مواد دینی حقیقی که مبدأ و معاد را وصف می‌نماید و میان مدلولات برهان و کشف نمی‌ماند. وی در راه کشف حقایق الهی از مقدمات برهانی و کشفی و مواد قطعی دینی استفاده می‌نمود.»^{۱۳۸} «مسائل فلسفی که در فلسفه یونان و اسکندریه حداکثر به دوپست مسئله می‌رسیده‌اند با این روش تقریباً هفتصد مسئله شده‌اند.»^{۱۳۹} از نظر این فلسفه «کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و باطن است. اما ترك باطن و اکتفا به ظاهر تقصیر و غرور است و سیر باطن بی سلوك ظاهر ضلال و قصور.»^{۱۴۰}

تلفیق ظاهر گرایی، عقل گرایی و شهود گرایی یا به عبارتی بهتر ممزوج ساختن شریعت، طریقت و حقیقت توسط صدرالمتألهین با وجودی که در زمان خود وی قبول عام نیافت^{۱۴۱} و تفکرات وی با مخالفت‌های مختلف تا حد تکفیر پیش رفت^{۱۴۲} اما شاگردان بعدی او که به پیروان «مکتب اصفهان» معروف شدند هر يك در ایران، به بسط بخش‌هایی از نگرش ملاصدرا تمایل بیشتری نشان دادند. «قاضی سعید قمی، ملا علی نوری، آقا علی زنوزی»، به توفیق شرع و برهان عقلی و «آقامحمد بید آبادی و آقا محمد رضا قمشه‌ای» به توفیق عقل و ذوق و

^{۱۳۳} کتابهایی چون: اصول کافی از کلینی و توحید از شیخ صدوق محصول این تلاش‌ها بودند.

^{۱۳۳} ابو جعفر بابویه قمی، توحید، انتشارات علمیه اسلامی، ص ۵۰۰-۵۰۳.

^{۱۳۴} مارتین مک‌دموت، اندیشه‌های کلامی شیعه، احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۲، ص ۴۱۸.

^{۱۳۵} ظهور شیعه، ص ۲۸.

^{۱۳۶} تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۶۳.

^{۱۳۷} جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۱۱۷.

^{۱۳۸} محمدحسین طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، مرکز انتشارات دار التبلیغ اسلامی، ص ۲۹۷ و ۲۹۸.

^{۱۳۹} همان، ص ۳۰۱.

^{۱۴۰} گوهر مراد، ص ۴۰.

^{۱۴۱} ملاصدرا در گلایه از ظاهرگرایان عصر خود در مقدمه اسفار می‌نویسد: من گرفتار مردمی گشته‌ام که فهم و دانش از افق وجودشان غروب کرده است. آنان تفکر در امور ربانی و اندیشیدن در آیات سبحانی را بدعت‌شمارند و مخالفت با مردم عادی و فروماگان را گمراهی و مکر پندارند. آنان از کتب حدیث گامی بیرون‌نگذارند. طبایع را از حکما رمانده و دانشمندان و عارفان و برگزیدیگان امت را مردود شمرده و خواری‌دارند. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۹۸۱.

^{۱۴۲} برخی به وی لقب «صدر الکفرة الملعون» داده بودند.

«فیض کاشانی» به توفیق ظواهر دینی و ذوق عنایت داشتند. از این میان «حاجی ملا هادی سبزواری» به هر سه شیوه توجه داشت.^{۱۴۳} شیخ احمد سر هندی و شاه ولی الله دهلوی مصلح بزرگ فلسفه ملاصدرا را در هند و سید جمال الدین اسدآبادی در کشورهای عرب ترویج نمودند.^{۱۴۴}

بالاخره این تفکر با تلاش بزرگان دینی شیعه و علی رغم نقدها،^{۱۴۵} آزارها و تکفیرها موفق شد جای خود را باز کند و امروزه سنت فکری رایج در حوزه‌های علمی ایران گردد.^{۱۴۶} این مطلب در بیان مرحوم علامه طباطبایی پیرو دیگر این مکتب به این شکل جلوه دارد که: قرآن کریم برای درک معارف دینی، سه راه نشان داده است، ظواهر دینی و عقلی و اخلاص در بندگی که موجب انکشاف حقایق و مشاهده باطنی آنهاست.^{۱۴۷}

باید توجه داشت که جایگاه هر يك از این روشها متفاوت است. برای کسی که هنوز به دین ایمان ندارد و قصد انتخاب دین دارد، ظاهر گرایي روش معقولی نیست و باید به عقل استناد نمود: «تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل بدست آورید نه اینکه اول ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقت آن دلیل اقامه کنید.»^{۱۴۸} برای کسی که به اصول اسلام به وسیله عقل اجمالاً ایمان دارد برای افزایش معرفت دینی و آگاهی عمیق‌تر ظاهرگرایي ضروری است ظاهر قرآن مجید و احادیث قطعی برای او حجت است. اسلام بر تفکر و تعقل در آیات قرآن کریم و آیات آفاقی و انفسی تأکید می‌ورزد و حجت آن را به صورت مستقل مسلم می‌شمارد.^{۱۴۹} روش باطنی روشی است که معمولاً پس از ایمان به همراه عمل صالح، برای بالا بردن فهم قلبی و باطنی دین جهت افزایش ایمان و عمیق ساختن تجربیات دینی مورد استفاده قرار می‌گیرد: «عرفان راهی است از راههای پرستش (پرستش از راه محبت نه از راه بیم یا امید) و راهی است برای درک حقایق ادیان در برابر راه ظواهر دینی و راه تفکر عقلی.»^{۱۵۰} در اثر اخلاص و بندگی عارف به یقین می‌رسد و در اثر یقین ملکوت آسمان و زمین و زندگی جاودانی جهان ابدیت برای او مکشوف می‌شود.^{۱۵۱} مؤمن در این تجربه در عالمی به کلی متفاوت از تجربه زندگی دیگران زندگی می‌کند.*

تجربه‌گرایی مغرب زمین

نوعی دیگر از ابزار معرفت، که در دوران معاصر برای فهم موضوعات یا گزاره‌های دینی مطرح شد، تجربه یا روش علمی بود. این شیوه از فهم و قضاوت در مورد گزاره‌های دینی، قبلاً در جهان سابقه نداشت. نخستین کسانی که این شیوه را مورد استفاده قرار دادند، دانشمندان مغرب زمین بودند. بازتابهای مثبت و منفی این نوع داوری در معارف دینی چنان گسترده و متفاوت از معرفت دینی سنتی و قدیم بود که به حاصل این فرایند جدید، الهیات نوین یا «کلام

^{۱۴۳} ظهور شیعه، ص ۳۵-۳۶. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: تاریخ حکما و عرفاء متأخر صدرالمآلهین، منوچهر صدوقی سها، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹.

^{۱۴۴} جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۱۱۸.

^{۱۴۵} مکتب تفکیک که نوعی اخباریگری در اصول عقاید است از مهم‌ترین منتقدین نگرش فلسفی در تاریخ معاصر شیعه محسوب می‌شوند. رک. مکتب تفکیک، محمدرضا حکیمی، قم، مرکز بررسیهای اسلامی، ۱۳۷۳.

^{۱۴۶} نگاه شود به تاریخ حکما و عرفاء متأخرین صدر المآلهین، منوچهر صدوقی سها، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران/۱۳۵۹

^{۱۴۷} محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۱، ص ۴۲.

^{۱۴۸} شیعه در اسلام، ص ۴۲.

^{۱۴۹} شیعه در اسلام، ص ۴۲.

^{۱۵۰} شیعه در اسلام، ص ۶۴.

^{۱۵۱} شیعه در اسلام، ص ۷۹.

* به این سؤالاها بپندیشیم:

- (الف) آیا ظاهرگرایي دینی شیعه همان نتایج ظاهرگرایي اهل سنت را به دنبال دارد؟ چرا؟
- (ب) عقل‌گرایی شیخ مفید با عقل‌گرایی خواجه نصیر چه تفاوتی دارد؟
- (ج) چگونه عده‌ای بین دو یا چند روش اتحاد برقرار می‌کردند؟
- (د) بهترین ترتیبی که می‌توان برای روشهای معرفت دینی پیشنهاد کرد، چیست؟
- (ه) چه تفاوتی بین عرفان دینی و عرفان غیر دینی وجود دارد؟
- (و) گرایشهای فرعی اندیشه ملاصدرا کدام است؟
- (ز) تفاوت منابع فهم عقاید شیعه با منابع فقه شیعه چیست؟

جدید» نام نهادند. کلام جدید، دیگر مناطق جهان از جمله مسلمانان را نیز سخت تحت تأثیر خود قرار داد.

شناخت این روش و بحث از چگونگی ورود آن به حیطه دین و مبنای و بازتابهای آن برای شناخت بهتر اندیشه دینی در عصر جدید ضروری است:

اگر بنا بر تقسیم بندی مورخان غرب، تمدن اروپا را به سه دوره باستان، میانه و جدید تقسیم کنیم، تحولات معرفت شناسانه جدید غرب، حاشیه و تبصره‌ای بر معرفت دینی قرون میانه بود. بنابراین برای شناخت مدرنیسم چاره‌ای جز نگاهی حداقل اجمالی و گذرا به جهان بینی حاکم بر قرون وسطی، از منظر کلیسا نیست.

قرون وسطا: جهان بینی این عصر را می‌توان از حیث روش و نگرش در مورد: خدا، طبیعت و انسان، به قرار زیر خلاصه نمود:

روش: از آنجا که در بین مسیحیان نیز به صورت سنتی، شیوه‌هایی چون ظاهرگرایی، عقل‌گرایی و باطن‌گرایی رواج داشت، ظاهرگرایی ایجاب می‌کرد که کتاب مقدس مرجع باشد و ایمان به آن مرکزیت یابد ولی به مرور «هنگامی که تمدن مسیحی بر غرب استیلا داشت، فلسفه عمیقاً با کلام مربوط و متحد بود و فلسفه بر آن بود که معنای ژرف‌تر پیام دین را توضیح بدهد.»^{۱۵۲} «سنت اگوستین» (۴۳۰ - ۴۵۴م) و «سنت توماس آکویناس» (۱۲۷۲ - ۱۲۲۵م) نقش عمده‌ای در عقلانی‌تر ساختن مسیحیت ایفا کردند. بدین‌سان عقل ارسطویی ابزار فهم و توجیه‌گر ایمان مسیحی شد. فیزیک و متافیزیک ارسطویی و هیئت بطلمیوسی هم مورد پذیرش قطعی ارباب کلیسا قرار گرفت و از جهت اعتبار هم سطح دین تلقی شد.

خداوند: خدا در این عصر هم آفریدگار بود و هم پروردگار. به طور مستقیم همه چیز در ید قدرت اوست و همه چیز به خواست او بستگی دارد. او از طریق علل طبیعی عمل می‌کند و توسط فرشتگان و اجرام فلکی بر جهان حکم می‌راند. خداوند با ظاهر ساختن معجزات در موارد خاص، مستقیماً خود و اراده خویش را بر مردم مکشوف می‌سازد.^{۱۵۳} خدا پدر مهربانی است که برای نجات انسان یعنی فرزندان خود از گناه جلی و ذاتی، در مسیح به عنوان خدای پسر، تجسد می‌یابد تا آنها را هدایت کند و برای پاک ساختن آنان از این گناه حتی بر صلیب می‌رود تا با فدیة دادن خون خود آنان را نجات بخشد و رستگار سازد.

انسان: بشر اشرف مخلوقات است و همه چیز در خدمت انسان و برای انسان خلق شده است تا او هدف خود را بشناسد و ارزش خود را تثبیت کند،^{۱۵۴} عظمت خالق را درک نماید و فقط او را پرستش و تمجید نماید.^{۱۵۵} طبیعت در خدمت انسان و انسان در خدمت بندگی خداوند باشد.^{۱۵۶} انسان موجودی است که خداوند او را شبیه خود خلق کرده است و او باید تلاش کند تا به نجات و رستگاری ابدی در پناه ایمان به مسیح برسد.^{۱۵۷}

طبیعت: چنانچه اشاره شد نگرش کلیسا نسبت به طبیعت، بر گرفته از تورات، فیزیک ارسطویی و هیئت بطلمیوسی بود. عالم از سه طبقه تشکیل شده بود: آسمان که جایگاه خداوند و فرشتگان و پاکان و بهشت است در بالا و زمین جایگاه انسان در مرکز و جهنم محل گنهکاران در پایین قرار گرفته است. نظریه بطلمیوس بر کتاب مقدس تطبیق داده می‌شد که: «زمین، فلک مرکزی ثابت و در میان افلاک متحد المرکز، آسمان محاط است.»^{۱۵۸} قدس میان زمین قرار دارد و حرکات افلاک به دور زمین به شکل دایره است چون دایره کامل‌ترین شکل از اشکال مخلوق خداوند است.^{۱۵۹} مؤمن مسیحی، برکت، هدایت و معنویت را از بالای سر خود دریافت می‌کند و «ارواح گنهکاران را زیر پای خود احساس می‌نماید که در جهنم طعمه آتشند. بسا می‌شد بخارات گوگردی جهنم را که از شکاف سنگها برون می‌شد، با چشم دید و با

^{۱۵۲} جوان مسلمان و دنیای متجدد، ۲۱۲.

^{۱۵۳} علم و دین، ص ۲۶.

^{۱۵۴} هرمن رندال، سیر تکامل عقل نوین، ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۴.

^{۱۵۵} سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ص ۳۱.

^{۱۵۶} علم و دین، ص ۲۷.

^{۱۵۷} سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ص ۳۱.

^{۱۵۸} علم و دین، ص ۲۱.

^{۱۵۹} سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ص ۳۰.

بینی استشمام کرد.»^{۱۶۰} آنان معتقد بودند: «آسمان چون خیمه‌ای است و زمین مسطح است و خورشید شبانگاه از زیر آن عبور می‌کند.»^{۱۶۱} عمر زمین محدود به هفت هزار سال است که مسیح در سال ۵۲۰۰ پس از خلقت زمین متولد شده است.^{۱۶۲} زمان زیادی برای بازگشت مسیح و داوری عادلانه‌اش بر روی ابرها نمانده است. «تحت القمر» محل کون و فساد و تغییر است و «فوق القمر» محل آرامش و کمال و ثبات است و بهشت نیز در همان محل جای دارد. آسمان جایگاه نیکان و قدیسان مبارك و فرشتگان و عرش الهی است؛ آسمان جایگاه فساد ناپذیری است که ستارگان چون قندیل توسط فرشتگان از آن آویخته شده است. آسمان دوازدهم، ستارگانی دارد که از هنگام تولد، بخت و اقبال را میان مردم تقسیم می‌نمایند.^{۱۶۳} نیروی محرکه همه اشیاء محبت است، محبتی الهی که همه کائنات را به سوی تحقق ذات، متمائل می‌سازد.^{۱۶۴} همه موجودات در پی معشوق و محبوب خویش هستند که غایت آنها را تشکیل می‌دهد. محبوب خاك و خاکیان، زمین و معشوق آتش، آسمان است. انسان، معشوق کواکب است و از همین رو آنها به گرد او می‌چرخند. علت غایی همه جهان اراده الهی است.^{۱۶۵} آنان طبیعت را ذاتاً راکد و ایستا می‌پنداشتند و همه موجودات طبیعی را به همین هیئت کنونی آفریده مستقیم خداوند می‌انگاشتند.

مهم‌ترین حادثه‌ای که چشم اروپا را به جهان بیرون از خود باز کرد، جنگ‌های طولانی صلیبی بود. مسیحیان از مرکز بسته خود خارج می‌شدند و واقعیاتی را در می‌یافتند که تاکنون تصور آن را نیز نمی‌کردند. این وضعیت در نظام منسجم و بسته اعتقادات قرون وسطی شکاف انداخت و آنها را به اندیشه واداشت. اکتشافات جغرافیایی و روابط تجاری، ثروت ناشی از بازرگانی، رشد اقتصادی، افزایش ارتباطات، اختراع چاپ و افزایش انتشار کتاب، آموزش عمومی و گسترش سطح سواد، همگی به اروپای اواخر قرون وسطی مدد رسانید تا بیشتر بداند و با غرور ناشی از آن، تمایلات شدید دنیاگرایانه خود را، با زمینه نفرتی که نسبت به کلیسا به عنوان عامل اصلی عقب ماندگی خود داشت، بیشتر تأمین نماید. تمایل به بریدن از گذشته و پیوستن هر چه سریع‌تر به آینده، تغییرات شگرفی را در همه زمینه‌ها در اروپا باعث گردید. تحول در جهان نگری قرون وسطی به شدت و سرعت دیانت، اعتقادات مذهبی و جهان‌بینی مغرب زمین را تحت تأثیر خود قرار داد.^{۱۶۶}

قرن هفدهم: اصول تغییرات حاصل شده در اروپا، در نگرش آنان نسبت به روش، طبیعت، انسان و خدا تا انتهای قرن هفدهم به قرار زیر است:

روش: تعارض شدیدی که بین گذشته و حال، دائماً در حال تزیاید بود، نوعی شکاکیت نسبت به باورهای گذشته را به دنبال آورد.^{۱۶۷} پرسش: روش رسیدن به حقیقت و چگونگی تأمین آن، پرسشی بود که از آن زمان شروع شد و تاکنون تمام فلسفه مغرب زمین را تحت تأثیر خود قرار داده است.

در این دوره افکار «راجر بیکن» (۱۲۹۲-۱۲۱۴م) در خصوص اهمیت ریاضیات و علوم تجربی مورد توجه قرار گرفت و شالوده علوم جدید را ریخت. او گفته بود: ریاضیات الفبای فلسفه‌هاست و کتاب طبیعت را به زبان هندسه نوشته‌اند، فهم هیچ يك از علوم بدون ریاضیات میسر نیست و اگر بخواهیم به معرفت خالص و کامل برسیم، می‌باید از روش علوم تجربی تبعیت کنیم.^{۱۶۸} «لئوناردو داوینچی» می‌گفت: همه علوم که منبع یا روش یا نتیجه آن با یکی از حواس پنجگانه سر و کار ندارد باطل و پر از اشتباه است. معرفت باید از تجربه آغاز و به تجربه ختم شود و باز هم می‌باید روش آن ریاضی صرف باشد.^{۱۶۹} «فرانسویس

^{۱۶۰} سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ص ۱۳.

^{۱۶۱} سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ص ۲۰.

^{۱۶۲} سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ص ۳۰.

^{۱۶۳} سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ص ۱۳ و ۲۰.

^{۱۶۴} سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ص ۳۳.

^{۱۶۵} سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ص ۲۱، ۱۹ و ۲۶.

^{۱۶۶} سیر تکامل عقل نوین، ص ۲۲.

^{۱۶۷} سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ص ۲۴۳.

^{۱۶۸} سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۳۵.

^{۱۶۹} سیر تکامل عقل نوین، ج ۱، ص ۲۴۴.

بیکن» (۱۶۳۶-۱۵۶۱م) طبیعیات را مادر علوم می‌دانست و روش استقراء را به جای قیاس ارسطویی عامل کشف حقیقت اعلام کرد. او می‌گفت: اگر بخواهیم طبیعت را بشناسیم باید به خود طبیعت مراجعه کنیم نه به نوشته‌های ارسطو.^{۱۷۰} در مورد دین نیز معتقد بود؛ دین امری ایمانی است و مربوط به علم دنیوی نیست.^{۱۷۱} «رنه دکارت» (۱۶۵۰-۱۵۹۶م) که معاصر بیکن بود با این نظریه بیکن هم‌نواپی داشت و می‌گفت: هدف در علم تمجید خدا نیست بلکه هدف در علم بسط تسلط انسان بر طبیعت است.^{۱۷۲} «دکارت» در عین تأکید بر فایده‌مندی علم، بر خلاف «بیکن» تعصب شدید ضد مابعدالطبیعی نداشت. او مدعای ثنویت بین جهان امتداد مادی و جهان شعور را داشت و با جدا سازی عقل از وحی، نسبت به تحول در روش فهم حقایق و تجدید نظر در روشهای فهم اصرار می‌کرد. برای «گالیله» تنها آن چیزی واقعیت محسوب می‌شد که بر مشاهده و آزمایشات مبتنی باشد.^{۱۷۳} موفقیت‌های دانشمندان در علوم تجربی، برخی فلاسفه را بر آن داشت تا تجربه را منبع معرفت محسوب کنند^{۱۷۴} و به بیان قوانین همچون روابط ریاضی بین متغیرهای قابل اندازه‌گیری تمایل شدید نشان دهند.^{۱۷۵}

طبیعت: با توجه به روشهای تازه علمی کپرنیک (۱۶۳۰-۱۵۷۱)، کپلر (۱۶۴۱-۱۵۶۴) و گالیله (۱۶۴۱-۱۵۶۴) نظریه زمین مرکزی را با ادله ریاضی و تجربی ثابت کردند. این تئوری با مخالفت شدید مسیحیان بویژه پروتستانها، که کتاب مقدس را کلمه به کلمه القا شده از طرف خدا می‌دانستند روبرو شد.^{۱۷۶} نیوتن (۱۷۲۷-۱۶۴۳) پس از اندیشه در، افتادن سیب بر زمین و نیفتادن ماه، به قوانین عمومی جاذبه پی برد. این قوانین آنان را قادر ساخت تا همه چیز از یک ذره تا یک کهکشان را توجیه تجربی یا ریاضی نمایند.

انسان: در این عصر با توجه به تغییر نگرش نسبت به جهان، انسان نیز از مقام خود به زیر کشیده شد و باور به ارتباط و اتصال متافیزیکی او با جهان و مرکزیت و محوریت نمایش کیهانی، جای خود را به ذهن عاقلی داد که فقط نظاره‌گری بر کنار از عالم است.^{۱۷۷}

خداوند: قوانین فیزیک نیوتنی، جهان را همچون ماشین منظم و پیچیده‌ای در ذهن‌ها منعکس ساخت که همه اجزاء آن قابل پیش بینی و قائم به خود بود و به طور منظم همچون ساعتی بزرگ جریان داشت. به همین جهت خداوند در این عصر «ساعت‌ساز لاهوتی»^{۱۷۸} لقب گرفت. در این دوره چون طبیعت دستگاهی کامل و کارآمد تلقی می‌شد که در طلب غایباتی بیرون از خود نیست، خداوند نیز فقط آفریدگار، علت اولی و علت العلل دانسته شد، نه پروردگار و علت غایی که بر پایه محبت مسیحی توجیه می‌شد.^{۱۷۹}

در این زمان دین به نقد عقل کشیده شد و نقد تاریخی عیسی، نقد تاریخی متن و مفهوم کتاب مقدس رواج گرفت.^{۱۸۰} از این میان نقد برهانهای خداشناسی، مهم‌ترین این نقدها محسوب می‌شد. بر این اساس «دئیست‌ها» به خدا و معادی معتقد بودند که خداوند در آن فقط آفرینش گر بود، نه پرورشگر یا رهایشگر که اساس اندیشه مسیحی بر آن استوار بود.

تعارض بین علم و دین همواره به نفع علم حل می‌گشت. «سوسینوس» لهستانی مکتبی ساخت با این باور که هر چه در کتاب مقدس مخالف عقل و یا منطقی معمول و یا از نظر اخلاقی بی فایده باشد، نمی‌تواند الهام الهی باشد. از نظر او بسیاری از مطالب کتاب مقدس رد می‌شد. او الوهیت عیسی را قبول نداشت، گناه اولیه را خلاف عقل می‌دانست و فدیة عیسی به جای گناه دیگران را خلاف عدل الهی تلقی می‌کرد.^{۱۸۱}

^{۱۷۰} چپستی علم، ص ۹.

^{۱۷۱} محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، کتابفروشی زوار ۱۳۶۰، ص ۱۳۹ و ۱۴۳.

^{۱۷۲} سیر تکامل عقل نوین، ص ۲۴۷.

^{۱۷۳} چپستی علم، ص ۱۰.

^{۱۷۴} چپستی علم، ص ۹.

^{۱۷۵} علم و دین، ص ۳۰.

^{۱۷۶} علم و دین، ص ۲۵.

^{۱۷۷} علم و دین، ص ۶۶.

^{۱۷۸} divine clockmaker

^{۱۷۹} علم و دین، ص ۴۸.

^{۱۸۰} ویلیام هور دن، الهیات پروتستان، طاهوس میکائلیان، شرکت انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۶۸، ص ۳۹.

^{۱۸۱} الهیات پروتستان، ص ۳۴.

قرن هیجدهم: در قرن هیجدهم که به آن عصر عقل و عصر روشنگری معروف است این روند ادامه یافت. روشها نسبت به قرن هفدهم شفاف‌تر شد. پیشرفتهای شگرف و همه جانبه بشر او را بیش از پیش به خود و تواناییهای خود غره ساخت و به فکر جانمایی خداوند انداخت. او مدعی و منادی تفوق عقل بشر بر همه اقتدارات دیگر بود.

در این دوره، در موضوع دیانت، بیش از هر چیز، نگرش نسبت به خداوند دستخوش تغییرات گشت. در این دوره تقریباً با سه نسل روبرو می‌شویم:

نسل اول: به نمایندگی پیر لاپلاس فرانسوی (۱۷۴۹-۱۸۲۷) شاگرد نیوتن، حکم می‌کرد که خداوند نقش مستمری در تعادل بخشیدن به منظومه شمسی دارد. وی هیچ توجیهی برای مسیر حرکات هم صفحه با توجه به سرعت و جهت واحد سیارات جز این نمی‌دید که خداوند گاه با دخالت خود مانع می‌شود تا ستارگان بر اثر جاذبه گرانشی به هم بخورند و به روی یکدیگر بیفتند. فرضیه سحابی لاپلاس قادر شد مسأله هم صفحه بودن مدار و مسیر منظومه شمسی را توجیه کند و معلوم شد که آن بی‌نظمی‌ها یا ناشی از رصدهای غیر دقیق یا انحراف مسیرهایی است که سر انجام همدیگر را خنثی می‌کنند. لاپلاس در مورد خلقت اولیه نیز فرضیه جدا شدن زمین از خورشید مذاب و سرد شدن تدریجی آن را طرح کرد. او بنا بر نظریات خود، وجود خداوند را در حد يك فرضیه معقول تنزل داد.^{۱۸۲}

از آنجا که در این دوره، نادانی‌های علمی عالمان، به مدد وجود خدا و دخالت‌های او حل می‌شد «خدای رخنه پوش»^{۱۸۳} در موارد جهل علمی مشهور شد.^{۱۸۴}

نسل دوم: به نمایندگی «دیوید هیوم» (۱۷۱۱-۱۷۷۶) انگلیسی، منتقد سرسخت عقل‌گرایی قرن هیجدهم بود که در تدوین و نقد تجربه‌گرایی نقش به‌سزایی داشت. گفته شده است که فرانسویس بیکن پیامبر تجربه‌گرایی، جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) رهبر اجتماعی آن و دیوید هیوم منتقد آن بوده است. هیوم تجلی تفکر پوزیتیویستی یا مکتب تحصلی بود که معتقد است آنچه با تجربه آزمون نشود، بی‌معنا است.^{۱۸۵} بنابراین الهیات و اخلاق از نظر این دیدگاه بی‌معنا می‌نمود.

هیوم تلاش کرد تا در تمام شیوه‌هایی که برای خداشناسی به کار می‌رود، تردید ایجاد کند و بر بی‌معنا نشان دادن آن تأکید کند. او معجزه و علیت را نیز که اساس راه و برهان‌های خداشناسی نقلی و عقلی بود، بی‌اعتبار دانست و آن را غیر قابل اثبات علمی و تجربی دانست.^{۱۸۶}

علماء دین که در این دوره، با توجه به اکتشافات گسترده علمی، سعی داشتند به مدد آن، برهان نظم را تقویت نمایند و صانع ناظم عالم را اثبات نمایند با مخالفت جدی هیوم روبرو شدند. او با طرح اشکالات عدیده به مخدوش بودن برهان نظم فتوا داد.^{۱۸۷}

«ایمانوئل کانت» پدر فلسفه انتقادی (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) راه هیوم را در نقد برهان‌های خداشناسی تعقیب نمود، تا به قول خود با کنار زدن عقل جای ایمان را باز کرده باشد. «کانت» علم و دین را از دو حوزه متفاوت می‌دانست^{۱۸۸} معتقد بود اصولاً بشر قادر به درک ذات و کنه هیچ حقیقتی نیست و آنچه هر کسی دارد برداشت او از واقعیت است.

نسل سوم: به نمایندگی هولباخ (۱۷۲۳-۱۷۸۹) آلمانی، که پایه‌گذار ماده‌گرایی یا ماتریالیسم است. او با صراحت وجود خداوند، اختیار انسان و بقاء روح را انکار نمود. وی ماده را قائم به ذات می‌دانست و می‌گفت: فقط طبیعت شایسته پرستش است.^{۱۸۹}

^{۱۸۲} وی در پاسخ به ناپلئون در مورد خداوند، می‌گوید دیگر به این فرضیه احتیاجی نیست. علم و دین، ص ۵۲ و ۷۱.

^{۱۸۳} God of the gaps

^{۱۸۴} علم و دین، ص ۵۲.

^{۱۸۵} علم و دین، ص ۸۷.

^{۱۸۶} فردریک کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، امیر جلال الدین اعلم، سروش ۱۳۶۲ و علم و

دین، ص ۸۹.

^{۱۸۷} نگاه شود به: ریچارد پاکین، آوروام استرول، کلیات فلسفه، سید جلال الدین مجتوبی، انتشارات حکمت ۱۳۷۰

و میحث برهان نظم در همین نوشتار.

^{۱۸۸} اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، احمد احمدی، انتشارات حکمت، ص ۲۱۷.

^{۱۸۹} علم و دین، ص ۷۷.

قرن نوزدهم: ابتدای این قرن را می‌توان به لحاظ دینی مکمل قرن هیجدهم دانست. «چارلز داروین» با طرح نظریه تکامل، همان تحولی را در زیست‌شناسی ایجاد کرد که نیوتن در فیزیک، نظریه انتخاب طبیعی او متکی بر سه اصل تغییرات تصادفی، تنازع بقا و بقای اصلح بود. این نظریه با اتقان صنع الهی و اشرفیت انسان، ارزشهای اخلاقی و وثاقت کتاب مقدس در چالش و معارضه جدی قرار گرفت.^{۱۹۰} بر اساس آن انسان موجود تنهایی شد که فاصله چندانی با حیوانات نداشت. او در جهان دشمن کیشی زندگی می‌کرد که هیچ غایت پنهانی در پیش رو نداشت و حتی در جوامع انسانی، به قول هابز، انسان گرگ انسان بود. شاید این نظریه سیاسی که سیاستمداران باید یا شیر باشند و بدرند یا روباه باشند و بفریبند^{۱۹۱} و یا بیان نیچه که مبنای ارزشها به قدرت بر می‌گردد، بی‌تأثیر از نظریه تکامل نباشد.

طرح این موضوعات، نسبت علم و دین را، که بحث قرن هیجدهم بود در قرن نوزدهم جدی‌تر ساخت. واکنشها، در مقابل این مطلب متفاوت بود. عده‌ای به تعارض علم و دین قائل شدند و گفتند علم و دین از نظر روش، موضوع و غایت با یکدیگر متعارض هستند^{۱۹۲} بنابراین برخی جانب علم را گرفتند و به دین بی‌اعتنا گشتند^{۱۹۳} و برخی که به دین سنتی دل بستگی عمیق داشتند، متعصبانه به دستاوردهای علم بی‌اعتنا شدند و حتی آن را شیطان نامیدند.^{۱۹۴} اما کسانی که حاضر نبودند از هیچ يك از دو معرفت به راحتی بگذرند، سعی در آشتی دادن آنها با یکدیگر نمودند. در مورد آشتی بین علم و دین دو دیدگاه وجود داشت: یکی دیدگاه تمایز^{۱۹۵} و دیگری دیدگاه مکمل.

قرن بیستم: در قرن بیستم تلاشهای گروهی که در صدد آشتی بین علم و دین بودند، نتایج خود را آشکار ساخت. آنان سعی نمودند تا تمایز بین علم و دین را از نظر روش، موضوع و غایت نشان دهند. از نظر آنان، در گذشته دین باوران از موضع دین در اموری که خارج از حوزه دین بود و در آن توانایی قضاوت نداشتند اظهار نظر می‌کردند. از نظر آنان دانشمندان در قرون هفده و هیجده همین اشتباه را عیناً تکرار کردند و در امور دینی که حوزه متفاوتی از علم داشت اظهار نظر کردند و لذا به مرور با پر شدن رخنه‌ها، خداوند از صحنه زندگی آنان خارج شد. مهم‌ترین گروهی که قائل به تمایز بین علم و دین بودند عبارت‌اند از:

۱- سخت‌کیشی نوین^{۱۹۶} کارل بارت: خلاصه این دیدگاه این بود که علم و دین از نظر روش، موضوع و هدف دو مقوله کاملاً متفاوت‌اند. دین امر ایمانی و شهودی و علم امر تجربی و قابل اثبات با مشاهده و آزمایش است. دین چیزی نیست که بتوان در مورد آن با علوم تجربی قضاوت کرد. همه چیز دین با علم متفاوت است. خدای دین جلوه می‌کند، نه اینکه چون علم امری کشف کردنی و قابل اثبات باشد. خدا امر مادی نیست که بتوان همچون مادیات در مورد او قضاوت کرد و با استدلال عقلی نیز نمی‌توان به آن دست یافت و آن را اثبات یا رد کرد. کتاب مقدس، يك نص تاریخی است که در آن عده‌ای وحی را گزارش کرده‌اند. همچنین کتاب مقدس، کتابی دینی است و با بیان علمی قابل توجیه نیست بلکه فقط باید به محتوای آن اعتقاد داشت. عیسی مسیح نیز با بشرهای دیگر متفاوت است، او وحی مجسم است. بنابراین علم نه یار شاطر دین است و نه بار خاطر آن.^{۱۹۷} این اندیشه به سرعت بر اندیشه دینی سراسر مغرب زمین تأثیر نهاد.^{۱۹۸} به همین جهت امروزه علمی دیدن دین و کاوش در طبیعت به منظور یافتن تأیید برای اعتقادات دینی چندان جاذبه ندارد.^{۱۹۹}

^{۱۹۰} علم و دین، ص ۱۱۱ و لويس وليام هلزی هال، تاریخ و فلسفه علم، عبدالحسین آدرنگ، انتشارات سروش ۱۳۶۹، ص ۲۵۴.

^{۱۹۱} حسین بشیریه، انقلاب و بسیج سیاسی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۲، ص ۴۴.

^{۱۹۲} conflict

^{۱۹۳} آنان می‌گفتند علم همیشه درست است و دین همیشه غلط، علم تمام مشکلات بشر را حل می‌کند. مارکس، دین را افیون و عامل استثمار معرفی می‌کرد و فروید، دین را نه فقط قدیمی بلکه دشمن علوم و پیشرفت بشر و فرار کودکانه از واقعیت و دلخوشی به امور واهی معرفی می‌نمود. الهیات پروتستان، ص ۳۱-۳۲.

^{۱۹۴} الهیات پروتستان، ۵۹.

^{۱۹۵} compart

^{۱۹۶} Neo-orthodoxy

^{۱۹۷} علم و دین، ص ۲.

^{۱۹۸} علم و دین، ص ۱۴۶.

^{۱۹۹} علم و دین، ص ۲.

۲- اگزیستانسیالیسم کرکگور: در قرن نوزدهم مکتب رمانتیک جای خود را به مکتب اصالت عقل داد. توجه به احساسات و عواطف بشری به جای عقل خشک درباره انسان نشست. فردریک شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) معتقد بود قلب دین همیشه احساسات و عواطف است، نه دلایل و مباحث عقلی، دین اصولاً اخلاقی و تجربه‌ای شخصی است، اساس دین، نه کتاب مقدس، که قلب مؤمن است. آلبرت ریچل (۱۸۸۹-۱۸۲۲) معتقد بود: علم در مورد واقعیات سخن می‌گوید ولی دین در مورد ارزشها.^{۲۰۰} رویکرد اصالت وجود کرکگور بر این نظر بود که انسان موجود متمایز و کاملاً متفاوت از موجودات دیگر است. او شیء نیست بلکه یک وجود است که اراده و فکر، آرزو و احساس، عواطف، امید و نگرانی دارد. دارای انتخاب، ایثار و احساس تقصیر است. موجودات دیگر چنین ویژگی‌هایی ندارند. ارتباط ما با اشیاء ارتباط «من» «آن» به صورتی خشک و بی جان است ولی رابطه معرفتی انسان با انسان رابطه «من» «تو» است که پر از معنی و محتوی است. رابطه ما با خداوند نیز از جنس رابطه «من» «تو» است.

گوهر آنچه در کتاب مقدس آمده است، بیان همین رابطه است هر چند که با زبان علم گذشتگان یا اسطوره ادا شده باشد.^{۲۰۱} در علوم و ریاضیات می‌توان با حقایق به صورت عینی و بی احساس برخورد کرد ولی با انسان و خدا خیر. دین بیان عقاید جزمی و معتقدات نیست، دین یک زندگی است که تعهد و مسئولیت می‌آورد. خدا در تماس خود با انسان او را تشویق به تصمیم‌گیری می‌کند و با تصمیم به جهش، ایمان یعنی تسلیم زندگی به خدا حاصل می‌گردد. در راه بی‌یاور و پررنج زندگی با تسلیم به خداوند می‌توان مسیحی شد نه با دانستن.^{۲۰۲}

۲- تحلیل زبان:^{۲۰۳} یکی از جنبه‌های مکتب پوزیتیویسم منطقی، ارائه ساخت منطقی زبان بود. آنها برای زبان فقط یک کارکرد قائلند و آن هم کاربرد خاص هر زبان است. در این نگاه باید دید مردم از کاربرد زبان بیان، خود چه مراد و منظوری دارند، مفهوم آن همان خواهد بود. از نظر آنان انواع گوناگون جملات، علائق مختلف هنری، اخلاقی، علمی، دینی و نظایر آن را منعکس می‌کنند. در رویکرد تمایزی بین علم و دین از منظر تحلیل زبانی، زبان علم زبان ناظر^{۲۰۴} است و کار آن بیان جملات مفیدی است که پیش‌بینی و مهار طبیعت را به دنبال دارد، اما زبان دین زبان عامل^{۲۰۵} است و وظیفه زبان دین اهتدا، سرسپاری به اخلاق و زندگی خاص و تمهید نوعی خودشناسی است.^{۲۰۶}

«پل تیلیخ» آلمانی (۱۸۸۶-۱۹۶۵) معتقد بود: دین عبارت است از علایق نهایی و علایق نهایی یعنی آنچه عمیق‌ترین مفهوم زندگی و علت زندگی و هدف زندگی است. علایق نهایی همواره به زبان فرهنگ زمان بیان شده و باید بشود. آنچه در زبان دین غیرعلمی می‌نماید، بیان دین زبان فرهنگ روز تأسیس دین، از علایق نهایی است.^{۲۰۷} به نظر او باید از خدا به زبان سمبلیک سخن گفت و تنها کلام غیر سمبلیک در مورد او این است که او وجود است و شیء نیست.

رودلف بولتمان (۱۸۸۹) زبان دین را زبان اسطوره می‌داند که محصول زمان و مکانی است که مسیحیت در آن ظهور کرده است، لذا برای نسل جدید بسیار غریب می‌نماید. وی معتقد است که باید مسیحیت را از چهارچوب اسطوره‌ای خلاصی بخشید.^{۲۰۸} برخلاف جریانهای فکری فوق که سعی تمام بر جدا سازی علم و دین داشتند و معتقد بودند که کشفیات علمی هیچ استلزام اعتقادی و کلامی در بر ندارد، عده‌ای بر این باورند که

^{۲۰۰} الهیات پروتستان، ص ۴۰ و ۴۳.
^{۲۰۱} علم ودین، ص ۱۴۹.
^{۲۰۲} الهیات پروتستان، ص ۹۶-۹۸.
^{۲۰۳} Language analysis
^{۲۰۴} Spector- Language
^{۲۰۵} Actor- Language
^{۲۰۶} علم ودین، ص ۱۵۳.
^{۲۰۷} الهیات پروتستان، ص ۱۴۸.
^{۲۰۸} الهیات پروتستان، ص ۱۶۷.

علم و دین مکمل معارف بشرند. هم علم و هم دین دو منبع معرفتی برای انسانند و از جهات عدیده با یکدیگر مشابهت و همکاری دارند.

الهیات اعتدالی «شلایر ماخر» شباهتهایی از این دو حوزه معرفتی را مطرح می‌سازد. آنها معتقدند: تفکر انتقادی در هر دو حوزه جاری است، چون وحی همواره تفسیر بشری به خود می‌گیرد و عصری می‌شود.^{۲۰۹} روشهای معمول در علم و دین از این نظر مشابه هستند و هر دو اخلاق علمی را می‌طلبند.

فلسفه پویش «وایتهد» نیز همین روند را به طور حادثر طی می‌کند. «آلفرد نورث وایتهد» تنها نمونه متافیزیک دستگامند قرن بیستم را ارایه می‌دهد که دارای مقولاتی است که همه حقایق عالم از خدا تا طبیعت را در بر دارد.^{۲۱۰}

در نگاه قرن بیستم، بر خلاف قرن قبل، علم و دین به ترتیب سمبل عینیت و ذهنیت نیستند بلکه در هر دو عینیت وجود دارد و دین نیز به دنبال کسب شناخت و معرفت است. هر دو واقع نگردند و در بدست دادن تعبیر منسجم از کل تجارب بشری سهیم هستند. هم علم و هم دین ناگزیرانه مقولات متافیزیکی را به کار می‌برند.^{۲۱۱} هم علم و هم دین می‌توانند نقش خداوند در طبیعت را تفسیر کنند و به «الهیات طبیعت» نه «الهیات طبیعی» برسند و به کمک و پناه علم به بازنگری نو به طبیعت دست یابند، مثلاً از تکامل به آفرینش مداوم خداوند پی ببرند^{۲۱۲} که مثلاً آیاتی چون «کل یوم هو فی شأن» را بهتر قابل فهم خواهد کرد.*

کلام جدید مسلمانان

در قرون جدید به دلیل تحولات دنیاگرایانه جهانی و مشکلات فراوان اجتماعی و سیاسی مردم در کشورهای اسلامی، تحولات دینی بیشتر جنبه اجتماعی به خود گرفت و دغدغه‌های عقلی و علمی، جهت اجتماعی پیدا کرد. اندیشمندان جهان اسلام با مشاهده عقب ماندگی جوامع خود، به فکر چاره برای حل مشکلات و جلوگیری از سیر فرایند عقب ماندگی افتادند.

از نظر مسلمانان، اسلام دارای حکماتی است که از جانب خداوند و از طریق انبیاء در اختیار بشر قرار گرفته است. این حکمات امور ثابت و غیر قابل تردید هستند. در بخش عقاید: توحید، نبوت و معاد و در بخش اخلاق: اخلاص، توکل، صداقت، وفای به عهد، عدالت و غیره و در بخش احکام: نماز، روزه، زکات، حج و غیره محکم هستند.

آنچه به مرور در میان مسلمانان تفاوت ایجاد کرد، برداشتهای متفاوتی بود که از این حکمات می‌شد و گاه این قرائتها آن چنان متفاوت بود که اصل مفهوم محکم را دگرگون می‌ساخت و مسلمانی متفاوت با اندیشه‌های متفاوت با گذشته می‌ساخت.

^{۲۰۹} علم و دین، ص ۱۵۶.

^{۲۱۰} علم و دین، ص ۱۶۱.

^{۲۱۱} علم و دین، ص ۴-۵. جهت مطالعه بیشتر در مورد نقش متافیزیک در علوم تجربی نگاه شود به: مبادی مابعد

الطبیعه علوم نوین.

^{۲۱۲} علم و دین، ص ۵.

* به این سؤالاها بیندیشیم:

الف) روش فهم دین در قرون وسطی با روش فهم دین در بین متکلمین اسلامی چه تفاوتی داشت؟

ب) بنا بر آنچه در قرون وسطی مطرح می‌شد از عمر زمین چقدر باقی مانده است؟

ج) تفاوت نگرش طبیعی مسلمانان و مسیحیان از نظر دینی چه بود؟

د) آیا منطقاً می‌توان با مرکز بودن زمین به اشرفیت انسان رسید؟

ه) تحولی که در جهان بینی قرن هفدهم صورت گرفت چگونه بود؟

و) چرا به خداوند «ساعتساز لاهوتی» یا «خدای رخنه پوش» می‌گفتند؟

ز) دیدگاههای مربوط به علم و دین چه دسته‌بندی‌هایی دارد؟

ح) چگونه بین روش، موضوع و هدف علم و دین تمایز قایل شده‌اند؟

ط) رابطه علم و دین چگونه است؟ چرا؟

ی) کدامیک از آنچه در غرب مطرح شده است را در کشور خود نیز طرح شده می‌دانیم؟

از نظر مسلمانان، اسلام به ذات خود ندارد عیبی، هر عیب که هست در مسلمانی ماست. این مسلمانی معیوب در دو ساحت ظهور می‌یافت یکی تفسیر نادرست از اسلام یعنی کتاب و سنت و یا عملکرد ناصحیح و نامعقول مسلمانان. بنابراین اگر چیزی قابل نقد و تجدید نظر باشد در همین دو بخش است نه اصل اسلام.

بنیادگرایان سنی مذهب راه حل همه مشکلات را در بازگشت به اسلام یعنی نص کتاب و سنت و فهم سنتی سلف صالح از اسلام می‌دانستند. آنان پیشنهاد می‌کردند که برای حفظ خلوص دین باید با بدعت‌های بعد از اسلام و برداشتهای غیر سلفی مبارزه کرد. محمد بن عبد الوهاب، مؤسس فرقه وهابی و پیروان او این رویه را دنبال کردند. آنها معتقد بودند، اسلام اصیل را فقط سلف صالح فهمیدند و تفسیر کردند. وهابیت بیشتر بر روی «شُرک» و «توحید» حساسیت نشان می‌دهد و با خرافات مربوط به آن مبارزه می‌کند و بر قرآن بیشتر تأکید می‌کند. از نظر آنان دین با فرهنگ جدید غرب هماهنگ نیست با این وجود، بین آنان با تمدن جدید همزیستی وجود دارد.

گروه دوم مشکل را نه در اسلام یا تفسیر از اسلام، بلکه از جانب عمل مسلمانان می‌دانسته‌اند. اوضاع پیش آمده را مهیا شدن زمینه برای افزایش بی‌دینی، ظلم و ستم و نهایتاً ظهور مهدی موعود(عج) تلقی کردند. گرایشات موعود گرایانه در قرن سیزدهم و اوائل قرن چهاردهم هجری بعدی جهانی داشت ولی به مرور این تمایل کمرنگ شد.

گروه سوم نوگرایانی هستند که راه حل را در نگرش عقلانی و نقادانه نسبت به اندیشه‌ها و تفسیرهای سنتی از دین از یک سو و عملکرد مسلمین از سوی دیگر و بهره‌برداری منتقدانه از اندیشه‌های مدرن از سوی سوم می‌دانند. آنها در عین حال که به پیرایش تفسیرهای ناصحیح از اسلام معتقد بودند، بر پاسداری از سنت اصیل و پالایش شده تأکید داشتند و از تمدن جدید عقلانی دنیا استقبال می‌کردند در عین حال منتقد قرائت غربی و مادی از آن تمدن شدند. میزان اعتقاد به جذب و دفع سنت و مدرن، این جریان را صاحب لایه‌ها و طیفی گسترده ساخت، اما آنچه در بین همه طیفها مشترک بود کمک گرفتن از آن برای توانا سازی هر چه بیشتر دین در اصلاح زندگی بشر بود.

از جنگ جهانی دوم به این سو، با تحلیل رفتن «موعود گرایی» واکنشها به تمدن جدید در دو شکل «اصول گرایانه» و «نوخواهانه» محصور شد. «هدف اکثر پیروان این دو گرایش یا واکنش این بود که یا استقلال سیاسی به دست بیاورند و یا ارزشها و معیارهای زندگی را بر اساس شریعت، بار دیگر استوار کنند. بسیاری از مبارزاتی را که بر ضد سلطه اروپائیان به راه افتاد، در واقع کسانی از اعضای گروههای شدیداً اصول گرا تمشیت می‌کردند. از این جمله می‌توان از گروههایی همچون اخوان المسلمین و جنبش سلفیه در مصر و جماعت اسلامی در هند که پس از تاسیس پاکستان در این کشور به فعالیت خود ادامه داد و برخی گروههای دیگر اسلامی نام برد.»^{۲۱۳}

«اصول گرایان» عملاً به دو دسته «بنیاد گرایان» و «سنت گرایان»^{۲۱۴} قابل تقسیم‌اند؛ لذا امروزه تقریباً سه نوع قرائت از اسلام قابل تشخیص است. اسلام از منظر بنیادگرا، اسلام به قرائت سنت‌گرا و اسلام از دیدگاه تجددگرا.

باید توجه داشت که دسته‌بندیهای مربوط به علوم انسانی همچون دسته‌بندی در علوم تجربی دقیق و بدون استثنا نیست بلکه همیشه در آن نوعی ابهام و معمولاً استثنا وجود دارد. بنابراین هم در صدور حکم و هم در نقد موارد مربوط به آن، باید توجه داشت که اکثریت قریب به اتفاق آنها مد نظر است. در هر صورت برای آشنایی بیشتر با این سه جریان به برخی از اصول کلی اندیشه حاکم بر آنها اشاره می‌کنیم:

بنیادگرایی

بنیادگرایان که اخیراً خود را ارزش‌گرا می‌نامند، بازگشت به کتاب و سنت و فهم عقلانی آن را چاره کار مسلمانان می‌داند. اصول مورد نظر این جریان را اینگونه می‌توان خلاصه نمود:

^{۲۱۳} سخنان دکتر حسین نصر در گفتگو با روزنامه همشهری، ۱۲ آبان ۱۳۷۸، شماره ۱۹۷۰.
^{۲۱۴} Traditionalist

- ۱) بنیادگرایان شدیداً نص گرا و نقل گرا هستند و عقل را فقط ابزاری برای فهم بهتر دین می‌دانند.
- ۲) بیشتر بر ظاهر اسلام تکیه می‌کنند نه بر روح آن، به طوری که به نظر می‌رسد روحی برای دین قائل نیستند. چون به گونه‌ای گاه اصول را فدای ظاهر می‌نمایند.
- ۳) از میان محکومات دین به بخش احکام بیشتر توجه دارند. شریعت اندیش هستند و فقه و شریعت را خدشه ناپذیر و جاودان می‌دانند. اجتهاد در اصول را جایز نمی‌دانند ولی به اجتهاد در فروع قائل هستند، لذا معتقدند از دل کتاب و سنت می‌توان نظام اداری، سیاسی، اقتصادی و حقوقی برای همه عصرها استخراج کرد.
- ۴) تلاش اجتماعی آنان به منظور تأسیس حکومت دینی مبتنی بر فقه است، چون نظام سیاسی، اقتصادی و حقوقی را از دل فقه قابل استخراج می‌دانند. فعالیت‌های اجتماعی آنان به منظور تحقق احکام شرعی است و معتقد هستند وظیفه حکومت اجرای احکام اسلامی است.
- ۵) با همه حکومت‌های غیر ارزشی و غیر فقهی ناسازگار و به تکرر عملی پایبند نیستند.
- ۶) تکرر دینی را نمی‌پذیرند. با دگر اندیشان ضدیت دارند و نسبت به نقد باورها و تفسیرهای رسمی دین حساسیت نشان می‌دهند و سخت‌گیر هستند.
- ۷) دین را تأمین کننده همه نیازهای دنیوی، معنوی و اخروی بشر می‌دانند.
- ۸) با اجرای احکام شریعت توسط حکومت دنیوی متمرکز، به دنبال ایجاد بهشت دنیوی هستند و با این وجود جدایی اقتصاد از دولت را تبلیغ می‌کنند.
- ۹) با غرب متجدد مخالف هستند و آن را با فقه و مبانی اسلام و دینداری و پاکدامنی ناسازگار می‌دانند.
- ۱۰) سرچشمه عمده بدبختی‌های بشر را ناشی از استعمار یا تهاجم غرب می‌دانند و آهنگ مقابله و محو آن فرهنگ را دارند.

سنت گرایی: ۲۱۵

سنت گرایی در فرهنگ کلامی معاصر با سنت‌گرایی در مفهوم قرآنی آن که به معنای تعصب نسبت به سنت‌های غیرمعتقول اعتقادی و اجتماعی مخالف با اندیشه دینی بوده است،^{۲۱۶} تفاوت دارد. این سنت‌گرایی به معنای پایبندی به سنت‌های معتقول دینی است.^{۲۱۷} در این نگاه دین، حقیقت ثابت جهان وطنی است که همواره بشر آن را قبول داشته است. حقیقت ذو مراتب است که در رأس آن خدای قادر متعال سرمدی و کامل قرار دارد و انسان در این طیف دارای روحی خداگونه و قدسی است.

سنت گرایان راه حل رفع مشکلات را در بازگشت به دین، کتاب و سنت و فهم عقلانی و شهودی آن با بیان و زبان امروزی و قابل فهم برای نسل جدید می‌دانند.^{۲۱۸} اصول مورد نظر آنان را می‌توان به شرح زیر خلاصه نمود:

- ۱) عقل استدلال‌گر، ذهن را پذیرای واقعیت می‌کند و ابزاری برای کشف حقایق کتاب و سنت می‌باشد.^{۲۱۹} نه منبعی در کنار آن و اگر چنین شأنی وجود داشته باشد برای عقل شهودی است که پشتوانه حجیت و اعتبار دین است. سنت گرایان اگر دست به تأویل بزنند بیشتر با عقل شهودی این کار را انجام می‌دهند.
- از نظر آنان «عقل کلی به سوی وحدت میل می‌کند و عقل جزئی به سوی کثرت، عقل کلی حق بین است و عقل جزئی خلق بین، عقل جزئی تحلیل می‌کند و عقل کلی ترکیب و هر دو لازم است.»^{۲۲۰} لذا آنها را نمی‌توان عقل گرا یا آزاداندیش به معنای متعارف دانست.

^{۲۱۵} رنه گنون، فریتهوف شوآن، مارتین لینگر، دکتر حسین نصر از سنت‌گرایان شاخص در دوران معاصر محسوب می‌شوند.

^{۲۱۶} قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آبائنا اولو کان آباءهم لایعقلون شیئاً. سوره بقره- آیه ۱۷۰.

^{۲۱۷} سنة الله التي قد خلت من قبل و لن تجد لسنة الله تبدیلاً. سوره فتح- آیه ۲۳.

^{۲۱۸} حسین نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه: مرتضی اسعدی، ص ۲۵۴، نشر طرح نو. مبانی این‌نگرش را در همین کتاب می‌توان مطالعه کرد.

^{۲۱۹} نقد و نظر، بینامطلق، ص ۳۷.

^{۲۲۰} نقد و نظر، سال چهارم شماره ۳ و ۴، غلامرضا اعوانی، ص ۳۷.

- (۲) بیشتر بر روح اسلام یعنی محکمت اعتقادی و اخلاقی تأکید دارند نه بر ظاهر شریعت. با اینکه به ظواهر نیز باور دارند و می‌گویند اگر دین را به دایره تشبیه کنیم، دایره بودنش هم به محیط است و هم به مرکز است.^{۳۳۱}
- (۳) به تجربه باطنی معتقد هستند و اصولاً کارکرد دین را، سیر و سلوک باطنی می‌دانند. آنان فقه را، ابزاری لازم و نه کافی، برای تدین تلقی می‌کنند.^{۳۳۲} هم کسانی را که شریعت را هدف می‌دانند و هم کسانی که آن را وسیله‌ای اجتناب ناپذیر تلقی نمی‌کنند، تأیید نمی‌نمایند.
- (۴) دغدغه تأسیس حکومت فقهی ندارند و بیشتر در پی يك جامعه اخلاقی مبتنی بر تساهل، تسامح، مدارا و مروت هستند که مناسب سیر و سلوک باطنی و معنوی نخبگان باشد.
- (۵) از جدایی دین و سیاست ناخشنود نیستند، و آن را برای تعالی معنوی فرد و جامعه مزاحم نمی‌دانند.
- (۶) از تکثرگرایی سیاسی و اجتماعی استقبال می‌کنند.
- (۷) به تکثرگرایی دینی معتقد هستند و برداشتهای متعدد از دین را به رسمیت می‌شناسند. بعد درونی ادیان را واحد ولی بعد بیرونی آنها که شریعت باشد را متکثر می‌دانند.^{۳۳۳}
- (۸) دین را فقط برآورده کننده نیازهای معنوی می‌دانند و به ایجاد بهشت زمینی توسط دین معتقد نیستند.
- (۹) فرهنگ و تمدن غرب را نتیجه دوری انسان از معنویت و فطرت دانسته، ماهیت آن را ضد دینی و غیر معنوی می‌دانند. عصر جدید از نظر سنت گرایان عصر ظلمت است.
- (۱۰) از جهت عقب ماندگی و ادبار جهان اسلام، مسلمانان را بیش از غرب در خور ملامت می‌دانند.

تجددگرایی:

- تجددگرایان راه حل مشکلات را در بازگشت به کتاب و سنت، در کنار بهره‌مندی از دستاوردهای عقل جمعی و نقد عقلانی برداشتهای ناکارآمد از دین می‌دانند و لذا:
- (۱) عقل استدلالگر را ابزار و منبعی در کنار کتاب و سنت می‌دانند. با عقلانی دانستن دین به اجتهاد در اصول و فروع معتقد هستند و سعی دارند با کشف اغراض شریعت از کتاب و سنت استفاده کنند. در عین عقلگرایی تا آنجا که مقدور است آزاد اندیش و جزم‌گریز هستند.
- (۲) بر روح اسلام تأکید می‌کنند نه بر ظاهر آن و ظاهر را بر پایه اغراض شریعت تفسیر می‌کنند.
- (۳) تدین را در اخلاقی زیستن و توجه به اخلاق انسان‌گرایانه و بالاخره با خدا زندگی کردن می‌بینند.
- (۴) فقه و شریعت را، تاریخی و زمانی و مکانی می‌دانند. جمود و تجر بر آن را باعث دور شدن از روح اسلام و جهانی شدن و جاودانگی دین می‌دانند، به همین جهت سعی در عقلانی و اخلاقی ساختن فقه دارند، لذا مصلحت را در استنباطات فقهی وارد می‌سازند. در عین حال معتقدند «دانش فقه نه توانایی تحلیل واقعیت‌های اجتماعی را دارد و نه توانایی برنامه‌ریزی به منظور تغییر آن واقعیت‌ها به سود هدف‌های معین را و نه واجد ارزشهای سیاسی انسان جدید است.»^{۳۳۴} لذا عنوان می‌کنند که اسلام دارای نظام سیاسی، اقتصادی و حقوقی ثابت قابل استفاده در همه عصرها نیست، بلکه هر يك از آنها قابل بازسازی در هر زمان منطبق بر ارزشهای عصر است. اصولاً امروزه علم فقه برای تکالیف عبادی فردی است نه سازمان اجتماعی.

^{۳۳۱} نقد و نظر، سال چهارم شماره ۳ و ۴، غلامرضا اعوانی، ص ۴۴.

^{۳۳۲} جاودان خرد، مجله انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، سال دوم، شماره اول بهار ۱۳۵۶، ص ۷۹.

^{۳۳۳} نقد و نظر، سال چهارم شماره ۳ و ۴، غلامرضا اعوانی، ص ۵۲.

^{۳۳۴} محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران انتشارات طرح نو ۱۳۷۹، ص ۱۸.

۵) دین را از سیاست جدا نمی‌دانند ولی وجود جامعه دینی در سایه حکومت غیر دینی را ممکن می‌دانند و برخی جدایی دین از دولت را ترویج می‌کنند. از نظر آنان در عصر حاضر جامعه و دولت (حکومت) دو واقعیت متفاوت‌اند و رشد معنوی افراد جامعه به فرهنگ جامعه مربوط می‌شود، نه حکومت و دولت. فرهنگ سازی کار مؤسسات خصوصی است و دولت باید از فرهنگ سازی خودداری نماید، چون با این کار مجبور به اعمال خشونت و محدود کردن آزادیهای اساسی مردم می‌شود. دولت مظهر و منشأ قدرت است، نه منشأ فرهنگ و اقتصاد. دادن فرهنگ به دست دولت یعنی اعدام فرهنگ.^{۲۲۵} مشروعیت حکومت مبتنی بر آراء مردم است و وظیفه حکومت اجرای خواست مردم بر اساس عقلانیت و مدیریت علمی است.

۶) به تکثرگرایی دینی معتقدند و برداشتهای متعدد اصولی از دین را به رسمیت می‌شناسند، لذا در این مورد اهل تساهل و تسامح هستند.

۷) از تکثر گروی سیاسی و اجتماعی استقبال می‌کنند و بر عقل جمعی و مشارکت سیاسی همگانی تأکید می‌ورزند.

۸) دین را برآورنده نیازهای معنوی و اهداف اخروی می‌دانند.

۹) معتقد نیستند که با تأسیس حکومت دینی و ایجاد جامعه دینی لزوماً رفاه مادی حاصل می‌شود

۱۰) در بسیاری از مواضع فرهنگی از تمدن غرب متجدد دفاع می‌کنند و آن را در برآورده کردن نیازهای دنیوی مادی که دین متکفل آن نیست، موفق می‌بینند و دشمنان اسلام را بیشتر خانگی می‌دانند.

در اینجا ذکر این حقیقت لازم است که با توجه به شرایط دهه‌های اخیر بعید به نظر نمی‌رسد که در آینده با نقد و بررسی نگرشهای سه‌گانه فوق قرائت‌ها و دیدگاههای بهتری ظهور نماید.*

فصل دوم : معرفت دینی

مسائل کلیدی معرفت دینی، پاسخ به سه سؤال اصلی از پرسشهای اساسی انسان یعنی: از کجا آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟ چگونه می‌رویم؟ است. که در اصطلاح کلام اسلامی به مبدأ شناسی یا توحید، انجام شناسی یا معاد و راه و راهنماشناسی یا نبوت معروف است.

مبدأ شناسی

^{۲۲۵} نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۳۳-۳۴.

* به این سؤالاها بپندیشیم:

- الف) محکمت و متشابهات دین کدامند و تحول در محکمت دین تا چه میزان مجاز است؟
 ب) نقادی کدامین ساحت از اسلام ممکن است؟ چرا؟
 ج) بنابر نظر بنیادگرایان و موعودگرایان، چگونه مسلمانی باعث عقب‌ماندگی می‌شود؟
 د) افزایش ظلم و الحاد باعث ظهور امام زمان(عج) است یا افزایش عدالت‌طلبی و حق‌جویی؟
 ه) آیا جمع بین اسلام و تمدن جدید مغرب زمین امکان‌پذیر است؟
 و) بنیادگرایی، سنت‌گرایی و نوگرایی در مورد عقل چه می‌گویند.
 ز) نوع نگرش به ظاهر و باطن دین را در سه جریان چگونه است.
 ح) نگاه به شریعت در سه نگرش چگونه است؟
 ط) دخالت دادن زمان و مکان و مصلحت در اجتهاد چگونه با جاودانگی اسلام جمع می‌شود؟
 ی) آیا دین خدا از لحاظ فکری و اندیشه‌ای نیز نیازمند یاری مؤمنان است؟
 ک) آیا اجرای احکام شریعت توسط نظام سیاسی تأمین کننده اغراض شریعت است؟
 ل) چه تفاوتی بین سنت‌گرایی قرآنی و سنت‌گرایی جدید هست؟
 م) آیا عقل شهودی حجیت فقهی دارد؟
 ن) جدایی دین و سیاست سنت‌گرایان چگونه با سنت دینی سازگار می‌شود؟

پاسخ به سؤال از مبدأ، شامل دو بحث مهم است: یکی بحث از حقیقت وجود مبداء و دیگری بحث از اوصاف مبداء است.

حس حقیقت‌دوستی یا مطلق‌جویی همواره انسان را با این پرسش روبرو ساخته است که منشأ وجود عالم چیست؟ نقش مبداء شناسی و اعتقاد به مبدأ در زندگی بشر غیر قابل انکار است. اعتقاد به موجودی که مبدأ و منشأ وجود و هستی عالم و آدم‌است،^{۲۳۶} قدرتی ما فوق و حقیقتی متعال و نادیدنی که عالم به هر چیز و خیر مطلق است، بر هستی کنترل دارد و نسبت به رفتار بشر حساسیت داشته و عکس‌العمل نشان می‌دهد، همواره ذهن انسان را به خود مشغول داشته است. باور به او بی‌اختیار انسان را به ستایش، پرستش و اعمالی چون ترس و هیبت، احترام و اعتماد، تسلیم، اطاعت وامی‌داشته است.^{۲۳۷} بنابراین تاریخ مبداء‌شناسی و تفکر در مورد او و پرستش او به تاریخ حیات بشر بازمی‌گردد. اعتقاد به نوعی خدا از اجزاء لاینفک زندگی بشر بوده است. تفاوت آن فقط در تفاوت خدایی است که به آن باور داشته و می‌پرستیده‌اند.

خداباوری موحدانه^{۲۳۸} کامل‌ترین نگرش نسبت به مبدأ است. ادیان توحیدی^{۲۳۹} معتقد به مبدأ واحد متعالی هستند که با وجوه تشابه با آدمی، فوق تصور اشخاص و اشیاء (لیس کمثله شیء) است و حقیقتی متشخص دارد. همه وجود شاهد وجود اوست.^{۲۴۰} اول هر چیز، آخر هر چیز، باطن هر چیز و ظاهر هر چیز است.^{۲۴۱} ظهور و نمود آسمان و زمین اوست.^{۲۴۲} هر طرف که رو کنی خدا بینی.^{۲۴۳} هر کجا باشی با شماس.^{۲۴۴} از رگ گردن به شما نزدیک‌تر است^{۲۴۵} و حتی بین شما و شماس.^{۲۴۶} چشمان او را نمی‌بینند ولی او چشم‌ها را می‌بیند.^{۲۴۷} باور به او با خلقت بشر عجین است.^{۲۴۸} شك در وجود او معنا ندارد و انکار خدا همچون انکار بدیهی‌ترین واقعیات هستی است.^{۲۴۹} از هر چیز بدیهی‌تر، گویاتر و روشن‌تر است.

در حاشیه ادیان توحیدی، دیدگاه‌های چندی نیز نسبت به مبدأ آفرینش، در جریان تاریخ بشر مطرح بوده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: دیدگاه الحاد^{۲۵۰} که اساساً مبدأ مشخصی را قبول نمی‌کند، دیدگاه لادری^{۲۵۱} که معتقد است دلایل کافی برای اثبات یا انکار خداوند در اختیار ندارد، دیدگاه شکاکان^{۲۵۲} که بر این نظر است که امکان وجود خدا ضعیف است و در وجود او تردید وجود دارد، دیدگاه طبیعت‌گرا^{۲۵۳} که همه چیز را با طبیعت و قوانین مادی قابل تفسیر و تبیین می‌داند و منکر وجود خداست، نگرش خدانشناسی طبیعی^{۲۵۴} که به مفهوم خدایی «غایب» از عالم معتقد است که در گذشته بسیار دور عالم را به حرکت درآورده و سپس آن را به حال خود رها ساخته است. نظر بعدی، خدای غیرمتشخص از عالم

۲۳۶ هاشم رضی، مردم‌شناسی اجتماعی، انتشارات آسیا، ۱۳۵۵، ص ۵۳۱-۵۳۶.

۲۳۷ رابرت ا. هیوم، ادیان زنده جهان، عبدالرحمن گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۹-۲۰.

۲۳۸ Theism

۲۳۹ Monotheism

۲۴۰ اولم یکف بربك انه على كل شيء شهيد. سوره فصلت - آیه ۵۳.

۲۴۱ هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن. سوره حدید - آیه ۳.

۲۴۲ الله نور السموات و الارض. سوره نور- آیه ۳۵.

۲۴۳ فاینما تولوا فثم وجه الله. سوره بقره - آیه ۱۱۵.

۲۴۴ هو معکم اینما کنتم. سوره حدید- آیه ۴.

۲۴۵ نحن اقرب الیه من حبل الوريد. سوره ق - آیه ۱۶.

۲۴۶ و اعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه. سوره انفال - آیه ۲۴.

۲۴۷ لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر. سوره انعام - آیه ۱۰۳.

۲۴۸ فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل بخلق الله. سوره روم - آیه ۳۰.

۲۴۹ آ فی الله شك فاطر السموات و الارض. سوره ابراهيم - آیه ۱۰.

۲۴۰ Atheism

۲۴۱ Agnosticism

۲۴۲ Skepticism

۲۴۳ Naturalism

۲۴۴ Deism

طبیعت را باور دارد که آن را با خود طبیعت برابر می‌داند.^{۲۴۵} دیدگاه هندو و تائو، دیدگاه متفاوت دیگری است که در آن خدا را هستی متعال، مجرد، متافیزیکی و غیرمتشخص معرفی می‌کنند که در ماوراء تمام حجابهای اخلاقی و متافیزیکی است.^{۲۴۶} چند خدایی (شرك)^{۲۴۷} هم عقیده‌ای است مشترک در میان اقوام ابتدایی و مردمان یونانی و روم قدیم در غرب که بر اساس آن، خدایان متعددی وجود دارند و هر يك از آنان در حوزه‌ای خاص از حیات نفوذ دارد. عده‌ای معتقد به صورتی از رب الارباب هستند که خدایان دیگر تحت امر او عمل می‌کنند. مشرکین گاه در پیروی و میثاق با یکی از این خدایان که معمولاً خدای قبیله یا قوم آنهاست مصمم می‌شوند.^{۲۴۸} این خدایان که معمولاً توتم^{۲۴۹} قبیله بشمار می‌آیند، می‌توانند جانوران مقدس، حتی حشرات^{۲۵۰} یا اشیاء مقدسی چون آتش،^{۲۵۱} سیارات، ستارگان و پدیده‌هایی چون طوفان، رعد و برق، رودها و دریاها، جنگلها، سنگها و یا کوهها باشند که موجوداتی جاندار^{۲۵۲} تلقی می‌شوند. برای هر يك از این موجودات، روح و صفات و ویژگیهای مختلف مثل مهر و کین تصور می‌شود که انسانها را از جهتی یاری یا آزار می‌رسانند.^{۲۵۳}

مردم برای دلجویی و جلوگیری از خشم خدایان، مراسم گوناگونی دارند که در طی آنها قربانی و هدایا و نذوراتی مقرر می‌دارند.^{۲۵۴} در بین برخی از ملل، پس از انجام مراسم مذهبی رقص و پایکوبی و از خود بیخود شدن دیده می‌شود که گاه گوشت توتم را، که در حالات عادی برای آنان، عنوان حرام «تابو» دارد، بین خود تقسیم می‌کنند تا روح نیاکانشان در وجود آنها نیز سریان یابد.^{۲۵۵}

این اعتقادات که امروزه جزء خرافات محسوب می‌شوند، باعث شده است تا برخی تقدم شرك بر توحید را استنباط کنند^{۲۵۶} یا علل دین باوری را متناسب با این خرافات توجیه کنند.^{۲۵۷} آنان می‌گویند اعتقاد به خدا یا خدایان ناشی از عوامل غیر معرفتی، جسمی، روحی و اجتماعی چون جهل، ترس، عوامل روانی، سیاسی یا اقتصادی است. آنان دلایل قابل قبولی

^{۲۴۵} خدای «اسپینوزا» خود طبیعت است، اسپینوزا قائل به وحدت وجود خدا و طبیعت است و آنها را متحد می‌داند. او تجلی خداوند را پویا می‌داند و «هگل» خدا را روح مطلق می‌داند که فی حد ذاته جویای تنوع و تکثر است. دائرة المعارف پل ادوارد، خدا در فلسفه، بهاء الدین خرمشاهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، ص ۲۵.

^{۲۴۶} ادیان زنده جهان، ص ۲۰ و ۶۳.

^{۲۴۷} Polytheism

^{۲۴۸} فلسفه دین، هیگ، ص ۲۸.

^{۲۴۹} Totemistic

^{۲۵۰} مردم‌شناسی اجتماعی، ص ۵۳۳.

^{۲۵۱} مردم‌شناسی اجتماعی، ص ۵۳۳.

^{۲۵۲} Animistic

^{۲۵۳} مردم‌شناسی اجتماعی، ص ۵۳۴.

^{۲۵۴} مردم‌شناسی اجتماعی، ص ۵۳۵.

^{۲۵۵} مردم‌شناسی اجتماعی، ص ۵۳۴. صفات مشترک ادیان ابتدایی را می‌توان به صورت زیر برشمرد:

- احترام به اشیاء مقدس که منشاء خیر یا شر هستند.
- اعتقاد به مانا یعنی نیروی روحانی در اشیاء یا حیوانات.
- اعتقاد به سحر به شکل فیتیش یعنی استخدام قوه روحانی در اشیاء بی‌جان. یا شمنیزم یعنی تصرف در قوای روحی و غیبی جهان برای مداوای بیماران. یا سحر عوامانه که در آداب و رسوم معمول در بین مردم رواج دارد.
- تابو یا اعتقاد به نوعی شومی یا روح ناپاک مرموز در برخی اشیاء یا اجسام چون ناخن.
- انیمیزم یا روح موزی موجود در همه موجودات که با چاپلوسی خشنود می‌شود.
- پرستش مظاهر طبیعت یا روح موجود در آنها.
- قربانی برای راضی ساختن قوای فوق طبیعی.
- احترام به اموات خبیث یا حبیب و پرستش اجداد و قرار دادن نیازهای آنها.
- اساطیر یا میتولوژی طبیعی و تاریخی.
- توتیمیزم یا تیره گرایی که اعتقاد به نوعی اشتراك اجداد با حیوانات است و آن حیوانات در بین آنها محترم هستند. جان ناس، تاریخ جامع ادیان، علی اصغر حکمت، انتشارات پیروز ۱۳۵۴، چاپ سوم، ص ۲۰-۱۱.
- ^{۲۵۶} دیوید هیوم، تاریخ طبیعی دین، حمید عنایت، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۰، ص ۳۶.
- ^{۲۵۷} تاریخ طبیعی دین، ص ۴۱-۴۲.

بر ادعای خود اقامه نکرده‌اند بلکه فقط رفتار مذهبی اقوام ابتدایی را شاهد دیدگاه خود دانسته‌اند.

«دیوید هیوم» می‌نویسد: «نخستین عقاید دینی نه از ژرف بینی در آثار طبیعت، بلکه از نگرانی در باره رویدادهای زندگی و از بیمها و امیدهایی که اندیشه آدمی را به تکاپو می‌انگیزد، سرچشمه گرفته است.»^{۲۵۸} به نظر او علت‌های ناشناخته باعث شده است که ما: «بیخردانه گاه نگاه‌هایمان را متوجه بالا می‌کنیم و اغلب عواطف و ناتوانیهای آدمی را به گونه پروردگار در می‌آوریم.»^{۲۵۹} «فوئر باخ» (۱۸۷۲-۱۸۱۸م) اعتقاد به خدا را به آرمانهای انسان باز می‌گرداند و می‌گوید: خدایان، آرزوهای بشر هستند که به صورت موجودات واقعی، جلوه داده شده‌اند.^{۲۶۰} «زیگموند فروید» نیز موضوع را به عقده‌های روانی مربوط می‌نماید و خدا را فرآورده ناخود آگاه «عقده پدری» می‌داند. وی اظهار می‌کند: چون بشر برای جلوگیری از ناامنی خود به دنبال يك موجود آسمانی است تا از او حمایت کند خدایی در ذهن می‌پرورد.^{۲۶۱} کارل مارکس؛ ادیان را ساخته دست ستمگران برای توجیه رفتارهای ظالمانه می‌داند.

متأسفانه، مخالفین اعتقاد به خدا، همواره بر ادیان غیر توحیدی یعنی ادیانی که جز کاریکاتوری از دین نیستند، استناد جسته‌اند. در پاسخ به اینگونه ادعاها باید گفت: اولاً آنچه شما می‌گویید، با ادیان پخته و اصیل توحیدی مطابقت ندارد. چون آموزه‌های ادیان اصولاً آشکارا ضد جهل و ترس ناشی از جهل، ضد پیروی از هواهای نفسانی و تعصبات سنتی بوده و دعوت ادیان به پیروی از علم و عقل و تفکر و تدبیر است. ثانیاً «ادیان با نگرش ابزاری به دین مخالفت دارند و انبیاء همواره این دید را که خداوند یاور آسمانی برای اجابت خرده فرمایشات بشر باشد را نفی می‌کنند. دستورات دینی با آرزوهای دنیوی بشر مخالفت می‌ورزند و اراده خداوند را مخالف آرزوها و هوا و هوسهای بشر می‌دانند.»^{۲۶۲} پیامبران ابراهیمی همواره با ظلم و ستم سیاسی و اقتصادی مبارزه می‌کردند و لذا نمی‌توان آنها را توجیه‌گر ظلم و ستم حکام دانست.

ثالثاً با وجود مرتفع شدن ترس و جهل و عوامل سیاسی اقتصادی و روانی که شاهد نظریات فوق بود، همچنان شاهد دینداری عمیق‌تر از گذشته هستیم. رابعاً در نقد اندیشه‌ها نباید به انگیزه‌ها یا علتها استناد جست، چون صدق و کذب قضایا به انگیزه ربطی ندارد و باید برای نقد اندیشه از اندیشه بهره برد. انگیزه‌ها و علتها، هم می‌توانند نتایج درست و هم نادرست داشته باشند.

خامساً این دلایل دو پهلوست و به خود نظریه پرداز نیز قابل اطلاق است و می‌توان گفت مخالفت فروید و باخ با خدا به دلیل آرزوی ناخود آگاهانه دوران کودکی یا دنیاطلبی و مخالفت با سخت‌گیری‌های دین^{۲۶۳} یا ناشی از جهل آنهاست.

سادساً دلایل بسیاری بر حقیقی بودن خدای ادیان وجود دارد که با شواهد ضعیف فوق، خدشه‌دار نمی‌شود و معقول بودن آن را می‌توان به تحقیق دریافت.*

^{۲۵۸} تاریخ طبیعی دین، ص ۲۸.

^{۲۵۹} تاریخ طبیعی دین، ص ۴۲.

^{۲۶۰} علم و دین، ۲۹۳.

^{۲۶۱} علم و دین، ۲۹۳.

^{۲۶۲} علم و دین، ص ۲۹۴.

^{۲۶۳} علم و دین، ۲۹۴.

* به این سؤالاها ببیندیشیم:

(الف) چگونه اعتقاد به خدای خاص موجب پدیدار شدن دین خاص می‌گردد.

(ب) تاریخ دین به چه دوره‌ای بر می‌گردد؟ چرا؟

(ج) چه ارتباطی بین شناخت خدا و عکس العمل انسان نسبت به او وجود دارد؟

(د) بین ملحد، شكاك و لاادری چه تفاوت‌هایی وجود دارد؟

(ه) آیا بین ملحد و طبیعت‌گرا نسبت تساوی برقرار است؟ چرا؟

(و) تفاوت طبیعت‌گرا و خداشناس طبیعی چیست؟

(ز) فرق بین خدای متشخص و غیر متشخص چیست؟

(ح) از توضیحات مربوط به شرك چند نوع شرك قابل تشخیص است؟

(ط) برای هر يك از عوامل غیر معرفتی که گفته شده: علت اعتقاد به خدا بوده است مثالی در نظر آوریم.

راه‌های خداشناسی

تبلیغ ادیان توحیدی از خداوند هیچگاه موجب منع بحث مستدل و منطقی و خردورزی نسبت به او نگشته است. بیان ادیان از ذات و صفات خداوند جهت افزایش معرفت و ایمان مؤمنین نسبت به خداوند است. در طول تاریخ راه‌ها و روش‌های متعددی برای شناسائی خداوند از جانب خداپاوران مطرح گشته است که هر کدام از این راه‌ها لوازم منطقی خاص خود را داشته و خدای خاصی را معرفی می‌نماید.

با توجه به پیشرفت اعجاب انگیز علوم تجربی، یکی از روش‌های معمول خداشناسی در عصر جدید، روش تجربی است. روش عقلی و باطنی نیز روش‌های دیگری هستند که از گذشته معمول بوده‌اند. میزان توفیق هر يك از این روش‌ها در اثبات میداء و منشا هستی و اوصاف خدای ادیان توحیدی می‌تواند مورد نقد و بررسی و کارآمدترین آن مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

برهان نظم

برهان نظم از مردم پسندترین پراهین است. سابقه آن در آثار و متون فلسفی به کتاب «تیمائوس» افلاطون می‌رسد.^{۳۶۴} از نظر عده‌ای این برهان بهترین و روشن‌ترین راه برای خداشناسی و نفی هر گونه شرك است^{۳۶۵} و سایر پراهین را تحت الشعاع قرار می‌دهد. ساده، تجربی و علمی است، به طوری که هم دانشمندان و هم مردم عادی را قانع می‌سازد. می‌توان گفت: دانشمندان چون مصنوع را دقیق‌تر از ما شناخته‌اند مسلماً آگاهانه‌تر از ما می‌توانند صانع را پرستش نمایند و به او نزدیک‌تر باشند.^{۳۶۶} این برهان همدوش علم پویا و در حال رشد است. يك پدیده منظم برای این اقامه این برهان کافی است.^{۳۶۷} این مسیر شوق انگیز و نشاط آور است و همچون برهان‌های فلسفی خشک و بی‌روح نیست. به نظر این عده قرآن کریم اکثر قریب به اتفاق دلایل خود را بر پایه همین روش قرار داده است.^{۳۶۸}

مفهوم نظم: منظور از نظم، ارتباط هماهنگ يك مجموعه یا سازمان است که اجزاء آن مجموعه بر اساس سازماندهی و برنامه‌ای خاص خود، هدف و غایتی را تعقیب کنند. نظم صناعی یا قراردادی که ساخته دست بشر است با تعریف فوق سازگار نیست. نظم استحسانی یعنی: نظم که فقط در منظر انسان نظم تلقی می‌شود چون زیبایی غروب دریا و مناظر شگفت انگیز دیگر که فقط باعث لذت ماست، یا نظم تقارنی و تعاقبی زمانی یا مکانی و یا علی مثل به حرکت در آمدن خاك توسط باد، یا نظم روز و شب و نظم خواندن خروس در هر صبح و منبسط شدن فلزات در اثر گرما، نظم‌های شاهد بر برهان نظم نیستند. به قول شهید مطهری «شما يك نفر آدم مادی در دنیا پیدا نخواهید کرد که منکر علت فاعلی باشد یا به تعبیر دیگر منکر نظم فاعلی عالم باشد، کما اینکه هیچ الهی، هم در دنیا پیدا نمی‌شود که منکر این جهت باشد.»^{۳۶۹} ما نیز ناظم علی را مثل آنها دارای علل طبیعی می‌دانیم.^{۳۷۰} بنابراین فقط نظم هدفدار و غایی است که تصور و مفهوم فرایندها و ساختارهایی که برای ایجاد يك نتیجه مشخص هماهنگ شده‌اند را نشان می‌دهد^{۳۷۱} لذا فقط نظم طبیعی هدفدار، حاوی ارکان نظم مورد نظر برهان یعنی: ۱- تعدد و تكثر ۲- هماهنگی و ارتباط اجزاء ۳- برنامه و اندازه ۴- هدفداری، است.

ی) برای هر يك از آنها پاسخ درخور را پیدا کنیم.

^{۳۶۴} جان هیک، فلسفه دین، بهرام راد، انتشارات الهدی ۱۳۷۲، ص ۵۹.

^{۳۶۵} محمد تقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۶۷.

^{۳۶۶} مهدی بازرگان، راه طی شده، شرکت سهامی انتشار ۱۳۳۸، ص ۷۵.

^{۳۶۷} جمعی از نویسندگان، معارف اسلامی، انتشارات سمت، چاپ ششم ۱۳۷۲، ص ۴۰.

^{۳۶۸} مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، مدرسه امیر المومنین (ع) ۱۳۶۷، ص ۵۵ و ۵۴.

^{۳۶۹} مرتضی مطهری، توحید، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳، ص ۶۳.

^{۳۷۰} توحید، ص ۶۹.

^{۳۷۱} پل ادوارد، خدا در فلسفه، بهاء الدین خرمشاهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۰.

تبیین برهان نظم: در تبیین این برهان معمولاً به یکی از مصادیق نظم غایی و هدفدار طبیعت توجه می‌شود مثلاً: چشم انسان، یک دوربین فیلمبرداری بسیار پیشرفته، با عدسیهای تنظیم خودکار، درجه بالای دقت، حساسیت نسبت به رنگها و توانایی ساعتها فعالیت مستمر در طول زمان است، بدون اینکه فیلم آن تمام شود. این وضعیت گویای نظم است با همه ارکان یک نظم هدفدار، یعنی اجزاء هماهنگی که طبق برنامه‌ای خاص هدف خاصی را تعقیب می‌کنند. بنابراین، مقدمه اول استدلال ما کامل است: چشم انسان منظم است. مقدمه دوم این است که: هر منظم ناظمی دارد. نتیجه برهان اینکه چشم انسان ناظمی دارد، نتیجه‌ای یقینی و قطعی از آن مقدمات است.

اگر مقدمه استدلال قطعی باشد، نتیجه غیر قابل خدشه خواهد بود. مقدمه اول از طریق مشاهده و آزمایش قابل تأیید است، چون تمام ارکان نظم را داراست، اما مقدمه دوم از طریق وجدان، دلیل منطقی و حساب احتمالات قابل اثبات است.^{۲۷۲} وجدان انسان نظم دقیق و پیچیده را نمی‌تواند به تصادف نسبت دهد. «استفاده ولیام پیلی از تمثیل ساعت این برهان را آشکار می‌سازد. تصور کنید: در حالی که در بیابانی در حال قدم زدن هستید، به تخته سنگی بر می‌خورید که بر زمین افتاده است و از خود می‌پرسید که این شیء چگونه به وجود آمده است؟ می‌توان به سادگی حضور تخته سنگی را به تصادف نسبت داد. منظور از تصادف در اینجا عبارت از عملکرد نیروهای طبیعت مانند باد و باران، حرارت، سرما و فعالیت کوه آتشفشان است. لیکن اگر ساعتی را ببینید که بر روی زمین قرار دارد، نمی‌توانید به طریق مشابه به تبیین آن بپردازید. ساعت، شامل نظام و ترتیب پیچیده‌ای از چرخ دنده‌ها، میله‌ها، فنرها و عقربه‌هاست، که برای نشان دادن اندازه‌گیری منظم گذشت زمان با یکدیگر همکاری می‌کنند. کاملاً نامعقول خواهد بود که شکل‌گیری و گرد آمدن این اجزاء فلزی در یک ساعت را، به فعالیت تصادفی عواملی نظیر باد و باران نسبت دهیم. ما مجبوریم ذهن هوشمندی را فرض کنیم که مسئول ایجاد این پدیده است.»^{۲۷۳}

قضاوت انسان نسبت به غیر ممکن بودن نظم تصادفی، از یک محاسبه ساده ریاضی ممکن است: یک تاس بازی مار و پله کودکان شش طرف دارد، هر بار تصادفاً فقط یک طرف آن به طرف بالا می‌ایستد، احتمال اینکه خال‌های تاس به طور منظم پشت سر یکدیگر از یک تا شش خال بیاید، $0/00002 = 1/50000$ است. این عدد، آنقدر نزدیک به صفر است که آن را صفر به حساب می‌آورند. محاسبه احتمال آماری از فرمول زیر بدست می‌آید:

$$0/00002 = 1 / 6 * 6 * 6 * 6 * 6 * 6 = \text{تعداد موفقیت} / \text{تعداد امکان} = \text{احتمال وقوع}$$

در اینجا ما فقط شش حالت داریم در حالی که برای به وجود آمدن نظم تصادفی چشم میلیاردها حالت وجود دارد. بنابراین «ناچار باید در ناحیه علت، شعور، ادراک و اراده‌ای وجود داشته باشد که هدف را بشناسد. علت غایی در جایی ممکن است واقع شود که یا خود آن علتی که این معلول را بوجود آورده است دارای شعور و ادراک و اراده باشد یا اگر فرضاً فاعل دارای شعور و درک و اراده نیست، تحت تسخیر و تدبیر و اراده یک فاعل بالاتری باشد.»^{۲۷۴} بنابراین نظام پیچیده و منظم طبیعت به طریق اولی دارای ناظم است.

نقد برهان نظم

«دیوید هیوم» فیلسوف اسکاتلندی در کتاب مشهور خود «مجاورات در باره دین طبیعی» که پس از مرگش در سال ۱۷۷۹ بدون نام منتشر شد، بیشترین انتقاد را بر برهان نظم که مهم‌ترین برهان رایج دوران او بود وارد ساخت. این انتقادات عبارتند از:

۱- افعال انسان با پدیده‌های طبیعی شبیه یکدیگر نیستند تا با یکدیگر مقایسه شوند. ما برای افعال انسان ناظم را مشاهده کرده‌ایم ولی برای طبیعت چنین ناظمی را مشاهده نکرده‌ایم.^{۲۷۵} بنابراین وجود شباهت میان آثار طبیعی و مصنوعات انسان مسلم نیست تا نتیجه بگیریم علت پدیده‌های طبیعی هم باید شخص صاحب فکر و عقل باشد.

^{۲۷۲} پیام قرآن، ص ۵۶ و ۵۷.

^{۲۷۳} فلسفه دین، ص ۶۰.

^{۲۷۴} توحید، ص ۸۰.

^{۲۷۵} فردریک کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، امیر جلال الدین اعلم، سروش ۱۳۶۲، ص ۳۲۳.

طرح تولید جهان از وصلت جنسی و لقاح دو جهان پدر و مادر به طبیعت و مشاهدات طبیعی نزدیکتر است.^{۲۷۶}

۲- هیوم فرضیه «اپیکور» را به خدمت گرفت که مدعی است: نظم موجود از طریق ترکیب تصادفی ذرات صغار ایجاد شده است. او می‌گوید: ممکن است سر چشمه نظم در درون خود طبیعت باشد^{۲۷۷} و لازم نیست که ناظمی بیرون از طبیعت را در نظر بگیریم. بعداً داروین نیز به کمک هیوم آمد و دیدگاه وی را بیشتر مسجل ساخت.^{۲۷۸} داروین می‌گفت: علت وجود انواع موجود، صرفاً این است که تنازع بقا را از سر گذرانده‌اند و از این تنازع جان سالم به در برده‌اند، در حالی که هزاران نوع موجود دیگر در این تنازع از بین رفته‌اند. مفیدیت پدیده‌ها معلول است نه علت پدیده‌ها.^{۲۷۹} یعنی فقط موجوداتی که از نزاع طبیعی، موفق به سازگاری منظم با طبیعت شده‌اند باقی مانده‌اند، نه اینکه چون منظم بودند به وجود آمدند.

۳- این برهان به فرض اینکه ناظمی را اثبات کند، نیکوکاری، عدل، مهربانی و دیگر صفات اخلاقی خداوند را ثابت نمی‌کند.^{۲۸۰}

۴- از يك معلول خاص تنها علتی را که قادر به ایجاد آن معلول است، می‌توان استنتاج کرد. اگر من یکی از کفه‌های ترازوی را ببینم و مشاهده کنم که در آن يك وزنه ده گرمی وجود دارد و کفه ترازو بالا ایستاده است، به یقین می‌توانم بگویم جنس یا وزنه‌ای که در کفه دیگر است از ده گرم بیشتر وزن دارد، اما نمی‌توانم بگویم وزن آن صد گرم است، یا بی‌نهایت سنگین است.^{۲۸۱} بنابراین يك جهان محدود محسوس ناظم یا خدای نامحدود نامحسوس را ثابت نمی‌کند.^{۲۸۲}

۵- وجود خدای واحد را از برهان نظم نمی‌توانیم اثبات و خدایان متعدد را انکار کنیم.^{۲۸۳} چون ناظم فوق طبیعی با تعدد هم سازگار است.^{۲۸۴} ناظم لزوماً واحد نیست.

۶- اوصاف نا خوشایند طبیعت، چون طوفان و زلزله و منازعات از طرح ریزی يك عقل سلیم و خیر اندیش ناشی نمی‌شود.^{۲۸۵} وی به استناد نظر اپیکور (۳۴۲-۲۷۰ ق-م)^{۲۸۶} می‌گفت: اگر شر در جهان از روی قصد و اراده خداست، پس او خیر نیست، و اگر شر در جهان مخالف قصد اوست پس او قادر مطلق نیست. بنابراین یا خدا خیر نیست یا قادر مطلق نیست.^{۲۸۷} به دنبال هیوم دیگران نیز انتقاداتی بر این برهان وارد کرده‌اند از جمله، جان یاسپرس می‌گوید:

۱- مفهوم نظم مفهوم روشنی نیست و برداشتها نسبت به آن یکسان نیستند.

۲- منظم بودن جهان واضح و معلوم نیست و در برهان نظم، مرز نظم و بی‌نظمی روشن نشده است.

۳- چگونه می‌توان تضمین کرد که نظم همواره حاصل طرح و تدبیر است؟^{۲۸۸} توضیحات قبلی ما در باره مفهوم نظم پاسخ اشکالات اول و سوم یاسپرس را در برداشت، پاسخ به اشکالات هیوم پاسخ سؤال دوم او را نیز روشن خواهد ساخت.

^{۲۷۶} خدا در فلسفه، ص ۸۳.

^{۲۷۷} ریچارد پاپکین، آوروم استرول، کلیات فلسفه، سید جلال الدین مجتبی، انتشارات حکمت ۱۳۷۰، ص ۲۱۲.

^{۲۷۸} فلسفه دین، جان هیگ، ص ۶۲-۶۳.

^{۲۷۹} علم ودین، ۱۱۱.

^{۲۸۰} کلیات فلسفه، ۲۲۴.

^{۲۸۱} فلسفه دین، جان هیگ، ص ۶۴.

^{۲۸۲} فلسفه دین، هیگ، ص ۶۴.

^{۲۸۳} فلسفه دین، جان هیگ، ص ۶۴.

^{۲۸۴} خدا در فلسفه، ص ۸۶.

^{۲۸۵} کلیات فلسفه، ص ۲۲۴.

^{۲۸۶} اپیکورس می‌گفت: خدا می‌خواهد از شرور جلوگیری کند ولی قادر نیست، پس او قادر نیست، و اگر قادر است ولی نمی‌خواهد پس شرور است. اگر او هم بر رفع شر قادر است و هم اراده کرده است که شر نباشد، پس چرا شر وجود دارد. جان یاسپرس، فلسفه دین، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی‌تا، ص ۱۰۷.

^{۲۸۷} فلسفه دین، یاسپرس، ص ۱۰۸.

^{۲۸۸} فلسفه دین، یاسپرس، ص ۹۸.

پاسخ اشکالات هیوم:

* اول: طرح تولید مثل هیوم، طرح بازسازی شده امور توسط پدر و مادر است که در این طرح، باز سؤال به پدر و مادر و علت نظم آنها بر می‌گردد و باید نظم آن نیز تبیین شود و همینطور این داستان ادامه می‌یابد تا بالاخره مجبور شویم در جایی از پاسخ طفره نرویم. در حالی که طرح نظم در برهان نظم، ما را يك قدم جلوتر می‌برد و به ناظم مربوط می‌کند به همین جهت برهان نظم طرح رضایت بخش‌تری را از طرح هیوم ارائه می‌نماید.^{۲۸۹} از سوی دیگر مشاهده نشدن ناظم، دلیل نبودن ناظم نیست. عقل، دلیل ضرورت وجود طراح مدبر بر عالم ایجاد را توجیه می‌کند و نظم بدون ناظم را نمی‌پذیرد.

* دوم: جهت رهایی از اشکال دوم یعنی نظم درونی، اندیشمندان از دو راه وارد شده‌اند: یکی روش انکار علمی بودن نظریه تکامل و دیگری روش استفاده از همین نظریه برای تبیین جدیدی از برهان نظم.

روش اول:

اولاً: به نظر برخی، نظریه تکامل علمی نیست چون دو ویژگی نظریات علمی یعنی ابطال‌پذیری و قدرت پیش‌بینی را ندارد.

ثانیاً: تئوری تکامل قدرت تبیین کافی برای توجیه چگونگی به وجود آمدن حیات را ندارد. چرا اجزاء بی‌جان به جای عدم حیات، منجر به وجود حیات شدند. اگر جهان واجد شرایط دقیق و منظمی نمی‌شد ما اینگونه نبودیم؛ ترکیب فیزیکی - شیمیایی خاص، میزان انبساط عالم، مقدار بار الکترونی، نسبت جرم پروتون و الکترون، فاصله زمین از خورشید، ترکیب عناصر اتمسفر و زمین، وجود آب، اکسیژن و کربن، سرعت چرخش زمین و بسیاری از عوامل دیگر باید دست به دست یکدیگر دهند تا حیات ممکن شود. فراهم شدن اینهمه شرایط دقیق و ظریف به صورت تصادف قابل توجیه نیست.

ثالثاً: این نظریه توضیح نمی‌دهد که چرا «انواع» صرفاً به حیات خود ادامه نمی‌دهند، بلکه همواره به صورت هدفدار رو به پیشرفت، تکامل و پیچیدگی ارگانیسم خود هستند.

رابعاً: چه چیزی می‌تواند عناصر فیزیکی - شیمیایی فاقد اطلاعات را به صورت نوکلئوتیدهای حاوی اطلاعات درآورد و زنجیره‌های اطلاعاتی DNA را از عناصر طبیعت، یعنی پروتونها، نوترونها، الکترونها و غیره بوجود آورد، به طوری که این روند منجر به پیدایش انسان زنده، دارای معرفت و قائل به ارزش و زیبایی شود.^{۲۹۰}

خامساً: تکامل يك نظریه زیست‌شناسی است و به پرسشهای معین و محدودی مربوط به آن پاسخ می‌دهد و قابل تعمیم به اخلاق و الهیات نیست، لذا موضعی به نفع یا ضرر یا خدانشناسی نیست.^{۲۹۱}

روش دوم:

وسیع‌تر کردن دایره مفهوم طرح و تدبیر نظم، پاسخ دیگری به اشکال نظم درونی هیوم است. در این روش، دیگر از علت نظم يك آمیب یا يك نهنگ دریایی سؤال نمی‌شود، بلکه سؤال این است که «چگونه می‌توان نظام یکپارچه‌ای را که از سادگی به سوی پیچیدگی، از فقدان حیات به سوی حیات و سپس به سوی حیات ذی شعور تکامل یافته است، تبیین کرد؟»^{۲۹۲} در تقریر جدید برهان نظم، به جای تکیه بر عضو و ارگانیسم خاص، آن را به کل جریان تکامل تعمیم می‌دهند.^{۲۹۳}

گفته می‌شود نظم حاکم بر کل طبیعت همان تکامل است و تکامل گویای حاکمیت نظمی هدفدار در جهان است. هر نظم هدفمندی نشانه‌ای از ناظم هدفدار است (علت غایی، نه علت فاعلی). پس جهان دارای ناظم هدفداری است.^{۲۹۴}

^{۲۸۹} خدا در فلسفه، ص ۸۳.

^{۲۹۰} عقل و اعتقادات دینی، ص ۱۵۷-۱۶۰.

^{۲۹۱} علم و دین، ص ۴۴۶.

^{۲۹۲} عقل و اعتقادات دینی، ص ۱۶۲.

^{۲۹۳} پل ادوارد، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، علیرضاحمالی نسب و محمد محمد رضایی، دفتر تبلیغات

اسلامی ۱۳۷۱، ص ۸۲.

^{۲۹۴} علم و دین، ص ۱۱۲ و ۱۲۸.

به عبارتی دیگر ۱- جهان نظام واحدی از انطباقهاست ۲- ما فقط با وجود موجود هوشمند مدبر می‌توانیم مفهوم معقولی از این واقعیت را به دست دهیم. ۳- پس معقول این است که بپذیریم جهان توسط يك موجود مدبر آفریده شده است.^{۲۹۵} احتمال حادث شدن اتفاقی ساده‌ترین مولکول پرتئین يك در ده به توان ۳۲۱ است.^{۲۹۶}

* سوم، چهارم و پنجم: اثبات اوصاف دیگر خداوند از برهان نظم ممکن نیست و اشکال هیوم از این جهت بر برهان نظم وارد است. مگر اینکه گفته شود ما نمی‌خواهیم از برهان نظم صفات خداوند را استفاده کنیم و از این راه فقط قصد اثبات ذات او را داشته‌ایم.

* ششم: نظام اکمل الهی و توجیه شرور نیز از عهده برهان نظم خارج است. بحث بی‌نظمی و شرور به صورت مفصل در عدالت خداوند مورد بررسی قرار خواهد گرفت. اجمالاً می‌گوییم: خداوند بر ایجاد عالمی بدون شر قادر است ولی چون خیرات فقط در پناه شرور تحقق می‌یابند و شرور از لوازم اجتناب‌ناپذیر خیرات‌اند، شرور به تبع خیرات جعل شده‌اند و خداوند شری نیافریده است.

نتیجه‌گیری: برهان نظم يك برهان صرفاً تجربی نیست و مفید بودن خود را نیز مدیون كمك عقل است. چنانچه قبلاً گفته شد علوم تجربی تنها تبیین‌کننده حقایق همین عالم است و اثبات خالق نمی‌کند؛ چون این تقریر نهایتاً به اینجا می‌رسد که عالم ناظمی دارد و این سخن به معنی اثبات خالق نیست، بلکه فقط اثبات ناظم است و ناظم لزوماً خالق نیست.

به قول استاد مطهری: «حقیقت این است که مطالعه طبیعت ما را تا مرز ماوراءالطبیعت رهبری می‌کند ... و فقط نشانی مبهم از ماوراء طبیعت می‌دهد.»^{۲۹۷} پس برهان نظم با تمامیت همه شرایط و ارکان، بیش از اصل وجود ناظم آگاه و مدبر و مدبر را ثابت نمی‌کند.^{۲۹۸} این برهان حداکثر می‌تواند طرحی مبنی بر اینکه جهان محصول طرح و تدبیر است را ارائه دهد و اینکه این طرح و تدبیر نیازمند موجودی است که دارای هوش، عقل، قدرت و درایت کافی باشد که مواد جهان را بر طبق يك برنامه و هماهنگی، طرحی شکلی منظم ببخشد.^{۲۹۹}

باید توجه داشت که فاعل نظم، خود طبیعت است و شایسته نیست که خداوند را همچون بشر در بیرون از طبیعت بر اساس طرحی از قبل، در ذهن تصور کنیم و فاعل نظم بنامیم. حتی غایت و هدف طبیعت نیز خود طبیعت است چون خداوند به دلیل بی‌نیازی نمی‌تواند فاعل بالقصد باشد و همچون بشر برای رسیدن به هدف خویش، به طراحی عالم پردازد.

پس برهان نظم برای اثبات وجود خداوند توان کافی را نداشته و تاب تحمل آنچه می‌خواهد بر آن بار شود را ندارد، اما این برهان، راه بسیار ساده و جذابی برای سفر به ماوراء و پی بردن به عظمت خالق است. تأکید قرآن کریم به مؤمنین در مطالعه طبیعت نه برای باور به وجود خداوند بلکه برای پی بردن به اتقان، استحکام، زیبایی و عظمت خلقت اوست. به قول سعدی:

اینهمه نقش عجب بر در و دیوار وجود هر که حیرت نکند نقش بود بر دیوار
امام حسین(ع) در دعای عرفه، پس از اشاره به عظمت طبیعت و اتقان صنع حضرت حق، در مورد اثبات خداوند از طریق طبیعت می‌فرماید: «خداوند، چون به یکایک آثار برای شناسائیت توجه کنم، راه وصول و شهودت بر من دور می‌گردد، پس مرا توفیقی عنایت کن که هر چه زودتر به وصال و شهود جمالت برسم، چگونه به آثاری که در وجود خود محتاج تواند بر وجود تو استدلال کنم؟ آیا موجودی غیر از تو ظهور دارد که آن ظهور در تو نباشد و او سبب پیدایی تو شود.»^{۳۰۰} پس عظمت طبیعت آیه و نشان عظمت حق است نه مثبت ذات او.

بنابراین باید تکمله‌ای فلسفی بر برهان نظم افزود تا افاده اثبات وجود خداوند کند. در این صورت دیگر از برهان نظم خارج شده و استدلال فلسفی اقامه کرده‌ایم. اجمالاً اینکه: چون طبیعت نمی‌تواند وجودی مستقل داشته باشد و اندیشه، تدبیر و نظم با ذات طبیعت سنخیت

^{۲۹۵} خدا در فلسفه، ص ۸۷-۸۸.

^{۲۹۶} علم و دین، ص ۴۱۸.

^{۲۹۷} مرتضی مطهری، مقدمه اصول فلسفه و روش رأیسم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۵، بی‌تا، ص ۲۰.

^{۲۹۸} عبد الله جوادی آملی، فلسفه دین، نشر اسراء ۱۳۷۴، ص ۴۱.

^{۲۹۹} فلسفه دین، یاسپرس، ص ۹۶.

^{۳۰۰} مفاتیح الجنان، ترجمه الهی قمشه‌ای، چاپ اسوه، ص ۴۷۷.

ندارد و از طرفی احتمال غایت تصادفی آن نیز ممکن نیست، پس خداوند فاعل کل طبیعتی است که با ذاتی هدفدار خلق شده است.^{۳۰۱*}

برهان امکان و وجوب^{۳۰۲}

روش دیگر خداشناسی، روش عقلی یا راه فلسفی است. برهانهای عقلی خداشناسی به دلیل قدمت عقل‌ورزی بشر بسیار متعدد است. برهان محرك اول ارسطو، برهان حدوث و قدم متکلمین، برهان نفس، برهان علیت، برهان امکان و وجوب فلاسفه مشاء، برهان حرکت جوهری و برهان صدیقین ملاصدرا، نمونه‌های معروف آن هستند. برای آشنایی با روش خداشناسی فلسفی، در اینجا فقط به يك نمونه از معروف‌ترین آنها یعنی برهان وجوب و امکان می‌پردازیم:

این برهان به این صورت مطرح شده است که: وجود اگر واجب باشد مطلوب ماست در غیر این صورت نیازمند واجب است، چون دور و تسلسل باطل است.^{۳۰۳} به عبارتی ساده‌تر و دقت کمتر می‌توان این برهان را به این شکل بیان نمود که: وجود موجودات وابسته به خودشان نیست و هیچ موجودی به تنهایی دلیل وجودش را همراه ندارد و باید سبب وجودش را در خارج از خودش یافت. آن امر خارجی، هنگامی ما را قانع می‌سازد که خود نیازمند تبیین نباشد و سبب وجود خود را همراه داشته باشد.^{۳۰۴}

برای واضح شدن این برهان نیاز به شفاف بودن ده مفهوم است: ۱- علت ۲- معلول ۳- علیت ۴- انواع علت ۵- رابطه علت و معلول ۶- امکان ۷- وجوب ۸- رابطه امکان، وجوب و علت ۹- دور ۱۰- تسلسل.

۱- علت: آنچه که باعث به وجود آمدن چیزی شود و هستی آن شیء بر او توقف داشته باشد علت نام دارد.^{۳۰۵}

۲- معلول: معلول چیزی است که وجودش از غیر است، بنابراین همه وجود معلول از علت است، هر چه در معلول دیده شود وابسته به علت است و آن پدیده از خودش هیچ ندارد. به عبارتی، عین تعلق و وابستگی به غیر است و هر چه دارد وامدار علت و برگرفته از علت است.

۳- علیت: علیت یعنی رابطه بین علت و معلول. موضوعی که در آن اختلاف وجود دارد این است که آیا رابطه علت و معلول يك رابطه حقیقی است یا قراردادی و اعتباری؟ رابطه علت و معلول نمی‌تواند اعتباری باشد چون اگر این رابطه قراردادی بود هر چیزی می‌توانست علت هر چیزی شود، در حالی که چنین قراری امکان ندارد.^{۳۰۶} علیت ساخته ذهن ما نیست بلکه امری واقعی است. البته برخی از مفاهیم مشابه چون مالکیت، ریاست و زوجیت ساخته

^{۳۰۱} دیدگاه مترجم، کلیات فلسفه، ص ۲۱۵ و ۲۳۰.

* به این سؤالات بپندیشیم:

الف) نظم صناعی، قراردادی، استحسانی و علیّ چرا بر تعریف نظم قابل تطبیق نیست؟
ب) احتمال بیرون آوردن منظم ده مهره گردوی شماره‌دار از کیسه‌ای که در آن فقط همین ده مهره قرار دارد چقدر است؟

ج) به نظر داروین نظم چشم انسان چگونه قابل تفسیر است؟

د) برای ناظم متکثر چه مثالی می‌توان زد؟

ه) به اشکالات یاسپرس چگونه می‌توان پاسخ داد؟

و) چرا نظریه داروین ابطال‌پذیر و قابل پیش‌بینی نیست؟

ز) داروین به چگونگی ایجاد حیات چه پاسخی می‌دهد؟

ح) به چه دلیل برهان اصلاح شده نظم نیز کارایی اثبات وجود خدا را ندارد؟

ط) فایده مطالعه نظم عالم چیست؟

ی) کدامیک از ادعاهایی که از برهان نظم شد به نظر صحیح می‌رسد؟

^{۳۰۲} costmological argument

^{۳۰۳} الوجود إن كانَ واجباً فهو المطلوبُ و إلاّ استلزَمَهُ لاستِحالةِ الدورِ و التسلسلِ. جمال الدین علامه حلی، شرح تجرید الاعتقاد، خواجه نصیر طوسی، ترجمه ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیة ۱۳۵۵، ص ۳۸۹.

^{۳۰۴} فلسفه دین، یاسپرس، ۴۹-۵۰.

^{۳۰۵} محمد حسین طباطبایی، نهاية الحکمة، مؤسسه النشر الاسلام، قم ۱۳۶۲، ص ۱۵۶.

^{۳۰۶} نهاية الحکمة، ص ۱۵۶.

ذهن بشر است و در واقع تابع قرارداد و اعتبار ماست. اگر دو نفر هر کدام جمله‌ای کوتاه مطابق عرف جامعه ادا کردند، مالکیت یا زوجیت تحقق پیدا می‌کند ولی اگر قرار گذاشتند آتش به جای گرمی برودت ایجاد کند، چنین نخواهد شد.^{۳۰۷}

۴- انواع علت: علت اقسامی دارد، در اینجا مفهوم برخی از علل که در مباحث بعدی مفید خواهد بود به صورت مختصر توضیح داده می‌شود:

علت تامه و ناقصه: علت تامه علتی است که وجود او وجود آن معلولش را ضروری می‌سازد و نبود آن موجب نبود معلول خواهد شد. علت تامه، هر آنچه را معلول برای حصول و تحقق به آن نیازمند است، در بر دارد. علت ناقصه علتی است که فقط بخشی از آنچه را معلول برای به وجود آمدن به آن نیاز دارد، داراست، پس با وجود علت ناقصه، معلول به وجود نخواهد آمد.

علت واحد و کثیر: در صورتی که علتی منحصر به معلول خاص باشد، علت واحد نامیده می‌شود و اگر علت منحصر به معلول نبود و معلول بتواند از علل مختلف به وجود آید به آن علت کثیر می‌گویند. مثل حرارت که هم از فعل و انفعالات شیمیایی، و هم تغییرات فیزیکی ایجاد می‌شود.

علت بسیط و مرکب: علت بسیط علتی است که جزء ندارد. اگر علت دخیل در ایجاد معلول دارای اجزاء باشد، آن را، علت مرکب می‌گویند.

علت قریب و بعید: در صورتی که بین علت و معلول واسطه نباشد، آن علت، علت قریب است. اگر بین علت و معلول واسطه وجود داشته باشد، آن علت بعید نام می‌گیرد.

علت داخلی و خارجی: علت داخلی علتی است که قوام معلول به آن است ولی علت خارجی علتی است که پدید آوردنده معلول است. علت داخلی خود بر دو قسم است: علت مادی که وضعیت استعدادی است و علت صوری که وضعیت فعلی شیء است. علت خارجی هم بر دو قسم است: علت فاعلی که معلول از آن پدید می‌آید و علت غایی که معلول به خاطر آن ایجاد شده است.

علت حقیقی و معدّه: علت حقیقی علتی است که حقیقتاً در ایجاد معلول مؤثر است و معلول را نمی‌توان از آن جدا ساخت. اما آنچه را صرفاً فراهم کننده شرایط به وجود آمدن معلول است، علت معدّه می‌گویند، مثل گذشت زمان که نقشی در وجود معلول، ندارد ولی بدون آن نیز ایجاد صورت نمی‌پذیرد.^{۳۰۸}

۵- رابطه علت و معلول: آنچه در اینجا از علت و معلول مورد بحث قرار می‌گیرد، علت تامه حقیقی است. فلاسفه سه رابطه بین علت و معلول تشخیص داده‌اند:

الف - ضرورت: بین علت و معلول رابطه وثیق و مستحکمی وجود دارد به این صورت که با وجود علت، وجود معلول ضروری است و محال است که علت باشد و معلول تحقق پیدا نکند.

ب - سنخیت: هر معلولی با علت خود مناسبت دارد و هر علتی معلول مناسب خود را به وجود می‌آورد. گندم از گندم بروید جو ز جو. علت، آن چیزی را می‌تواند به معلول ببخشد که خودش آن را دارا باشد.

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

ج - بقاء معلول در گرو بقاء علت است: معلول از خود هیچ هویت مستقل ندارد، هرچه دارد از علت دارد. عین ربط به علت است. لذا بدون وجود علت چگونه می‌تواند به بقاء خود ادامه دهد؟ کلیه عللی که برای تحقق معلول ضروری است برای دوام آن نیز ضروری است و نبود آن با نبود معلول برابر خواهد بود.

۶ و ۷- وجوب و امکان: هر مفهومی در مقایسه با وجود از سه حالت خارج نیست:

۱ - یا وجود برای آن ممتنع و محال است یعنی «ممتنع الوجود» است.
۲ - یا وجود برای آن ضرورت ندارد، عدم هم برای آن ضرورت ندارد یعنی «ممکن الوجود» است.

^{۳۰۷} محمد حسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رأیسم، ج ۱ و ۲، مقاله ادراکات حقیقی و اعتباری، دفترانتشارات اسلامی، قم، بی تا، ص ۲۸۴.

^{۳۰۸} نهاية الحکمة، ص ۱۵۸.

۲ - یا وجود برای آن ضرورت دارد یعنی «واجب الوجود» است. آنچه گفته شد فقط از جنبه ذهنی است اما از نظر واقعی و عینی «ممتنع الوجود» معنی و تحقق ندارد، چون موجودی که وجود برایش محال است وجود پیدا نخواهد کرد. تمام پدیده‌های عالم، ویژگی احتمال دوم را دارند یعنی وجود برایشان ضروری نیست چرا که قبل از وجود، نبودند و وجود داشتن هم برای آنها ممتنع نیست چون به وجود آمده‌اند. پس همه از مصادیق ممکن الوجود هستند. واجب الوجود یعنی آنچه وجودش ذاتی و ضروری اوست و قائم به ذات خود است. مجهول ما در این برهان است که درصدد اثبات آن هستیم.

۸- نسبت امکان و وجوب با علت: موجودی که وجود ضروری آن است، وجود در هیچ مرحله‌ای از آن قابل انفکاک نیست، بنابراین علت نمی‌خواهد. دلیل نیاز معلول به علت این است که معلول ممکن الوجود است، چون فقط ممکن الوجود است که وجود برایش ضرورت ندارد و چون عدم نیز ضروری آن نیست، می‌تواند کسب وجود و واقعیت کند و موجودی صاحب وجود و هستی، باید هستی خود را به او ببخشد. پس هر چیز علت نمی‌خواهد بلکه هر ممکنی علت می‌خواهد.

۹- دور: آیا علت می‌تواند وجود خود را از معلول خودش کسب کند؟ چنین حالتی را دور می‌گویند. دور یا صریح است یا مضمحل. در دور صریح علت، وجود خود را بدون واسطه از معلول خود کسب می‌کند. مثلاً «الف» علت «ب» است و «ب» علت «الف» است. در دور مضمحل وجود از معلول با واسطه علل و معلولهای دیگر است، مثلاً «الف» علت «ب» و «ب» علت «ج» و «ج» علت «د» و «د» علت «الف» باشد.

دور محال است، چون ممکنات نمی‌توانند وجود خود را با طرح دوری تبیین کنند. چرا که «الف» باید وجود داشته باشد تا «ب» را به وجود آورد، همزمان باید نباشد، تا «ب» آن را به وجود آورد. این تناقض محال است که یک شیء هم زمان، هم باشد و هم نباشد.

۱۰- تسلسل: تسلسل سلسله و زنجیرای از علل و معلول است همچون: $A < B < C < D < E < \dots$ به طوری که هر کدام به ترتیب علت دیگری هستند یعنی A معلول B و B علت A و در عین حال B معلول C و C علت B و همین طور تا بینهایت.

سؤال این است که آیا عقلاً قابل قبول است: یک سلسله بی‌نهایت از ممکنات که هر یک از اجزاء آن سلسله ممکنات توسط موجود قبل از خود تا بی‌نهایت توجیه شود؟

پاسخ منفی است چون تسلسل در علل محال است. فلاسفه برای محال بودن تسلسل دلائلی را ذکر کرده‌اند که به عنوان نمونه «برهان وجود رابط» را در اینجا ذکر می‌کنیم:

معلول نسبت به علت خود عین ربط است و جز در ارتباط با علت خود تحقق نمی‌یابد و مستقل از آن بی‌معناست. در صورتی که علت خود نیز معلول علتی دیگر باشد این وابستگی برای آن علت نیز صادق است. اگر معلول تا بی‌نهایت پیش رود و به یک موجود مستقل ختم نشود هیچ یک از اجزای سلسله به وجود نمی‌آیند، چون محال است که وجود رابط بدون موجود مستقل ایجاد شود.^{۳۰۹}

تبیین برهان: با توجه به روشن شدن اصطلاحات، اکنون برهان وجوب و امکان شفافیت و وضوح پیدا خواهد کرد. این برهان می‌گوید: واقعیت یا بخشی از آن که غیرقابل شك است، از چند حالت بیرون نیست:

الف - یا ذاتاً واجب است یعنی واجب الوجود بالذات است، بنابراین مطلوب ما که اثبات واجب الوجود بود حاصل گشته است.

ب - یا ممکن الوجود بالذات است که توجیه وجود ممکن الوجود از سه احتمال بیرون نیست:

^{۳۰۹} نهاية الحکمة، ۱۶۸. برهان وسط و طرف این سینا می‌گوید: اگر معلولی داشته باشیم که علتی دارد و آن علت نیز برای خود علتی داشته باشد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، چنین چیزی محال است. چون این سلسله دارای سه بخش است: یک طرف که فقط معلول است، طرف دیگر که فقط علت است و وسط که هم علت است و هم معلول. اگر علتی که معلول نیست وجود نداشته باشد، زنجیره ما وسط بدون طرف خواهد بود که امکان‌پذیر نیست. چون محال است که وسط وسط نباشد. مجموعه زنجیره ما یک خاصیت مشترک دارد یعنی تا انتها فقط خاصیت وسط یعنی معلول بودن را دارد. الشفاء بو علی سینا، ص ۳۲۷، به نقل از نهاية الحکمة، ص ۱۶۹.

۱- یا ممکن الوجود همچون واجب الوجود، وجودش از خودش است، که چنین چیزی ممکن نیست، چرا که ممکن برای وجودش نیازمند علتی بیرون از خود است.

۲- یا احتمالاً وجودش از موجودات ممکن است که از او نشأت گرفته‌اند که این هم ممکن نیست، چون چنین حالتی دور است که محال بودن آن ثابت شد.

۳- و یا احتمال دارد که وجود آن از علل دور خارج از ممکن نشأت گرفته باشد. که ممکن الوجود است. این صورت هم تسلسل باطل است. پس توجیه و تبیین جهان هنگامی امکان پذیر است که واقعیت عالم از واجب الوجود اخذ شود.^{۳۱۰}

به بیان بهتر؛ واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان، نفی را می‌پذیرد پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست، بلکه با او واقعیت‌دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد.^{۳۱۱}

نقد و بررسی برهان:

بر این برهان انتقادهایی وارد شده است، برخی از آنها مبنایی است، مثل اشکالی که تجربی مسلکها مطرح کرده‌اند و عنوان می‌نمایند که مفهوم «وجود واجب» برای ما به لحاظ تجربی قابل فهم نیست.^{۳۱۲} یا اهل شهود که این روش را ناکافی برای فهم خدای ادیان می‌دانند و می‌گویند: استدلال آوردن برای اثبات خدا توسط دانشمندان و فلاسفه از سر کنجکاو و عقل‌ورزی قابل تقدیر است، چون بشر همواره کوشیده تا دین خود را عقلانی و عقل را جهانی و جهان را عقلانی سازد و گرنه کدام معتقد به خداست که اعتقاد خود را از استدلال و برهان بدست آورده باشد و کیست که به دلیل ناتوانی در استدلال از اعتقاد خود دست برداشته باشد.

۱- مهم‌ترین اشکالی که بر این برهان وارد شده است مربوط به کسانی است که یا علیت را نمی‌پذیرند، یا آن را قابل اثبات نمی‌دانند، یا آن را امر واقعی تلقی نمی‌کنند. در بین مسلمانان «اشاعره» علیت را امر واقعی نمی‌دانند. بلکه آن را ناشی از عادت تلقی می‌کنند. در این صورت استدلال به علیت معنا ندارد. به نظر آنها خداوند به استناد ظاهر آیات قرآن مستقیماً در تغییرات عالم مؤثر است، نه با میانجیگری علل.^{۳۱۳} «غزالی» می‌گوید: آنچه ما علت یا معلول تصور می‌کنیم، عادت خداوند است. مثلاً: عادت خدا بر آن است که خسوف و کسوف را همزمان با آفریدن اوضاع خاص برای زمین و ماه خلق کند و عادت خدا آن است که همزمان با این دو آفرینش همزمان، در ذهن ما این علم یا احساس را بیافریند که خسوف و کسوف به صورت منظم در فواصلی از زمان با همان اوضاع و احوال به وقوع خواهد پیوست، مگر اینکه خدا بخواهد عادت خود را ترک یا تغییر دهد.^{۳۱۴} مثلاً کارد سر حضرت اسماعیل(ع) را نبرد و آتش حضرت ابراهیم(ع) رانسوزاند.

«دیوید هیوم» فیلسوف معاصر غرب نیز علیت را ساخته ذهن بشر می‌دانست. او نسبت بین آنچه علت یا معلول نامیده می‌شود را ضروری نمی‌دانست و می‌گفت: نسبت علت و معلول قابل مشاهده نیست، بلکه آنچه قابل مشاهده است توالی و تتابع زمانی مکرر است که در سلسله تأثیرات حسی‌مان به دفعات عدیده «الف» به دنبال «ب» رخ داده است.^{۳۱۵} ما فقط دو چیز مجاور می‌بینیم: «من در وهله اول می‌بینم که همه اشیایی که علت یا معلول به شمار می‌آیند هم پهلویند.» دوم اینکه، علت باید از حیث زمانی مقدم بر معلول باشد.^{۳۱۶} بنا بر این مثلاً چون شعله و احساس گرما را بارها مشاهده می‌کنیم و به یاد می‌آوریم که این اشیا بر سامان منظمی از هم پهلویی و توالی هستند «بی درنگ یکی را علت و دیگری را معلول می‌خوانیم و وجود یکی را از وجود دیگری استنباط می‌کنیم.» بعد در ذهن خود تحلیل

^{۳۱۰} نهاية الحکمة، ص ۲۷۰.

^{۳۱۱} اصول فلسفه روش رئالیسم، ج ۵، ص ۸۹ و ۹۴.

^{۳۱۲} فلسفه دین، یاسپرس، ص ۵۴.

^{۳۱۳} فلسفه علم کلام، ص ۵۵۶ و ۵۵۷.

^{۳۱۴} فلسفه علم کلام، ص ۵۹۰.

^{۳۱۵} علم و دین، ص ۸۸.

^{۳۱۶} فیلسوفان انگلیسی، ص ۲۹۶.

می‌کنیم: «مواردی که از آنها تجربه‌ای نداشته‌ایم باید همانند مواردی باشد که از آنها تجربه داشته‌ایم.»^{۳۱۷} از نظر هیوم علم فقط با توالی محدودسر و کار دارد نه با سیر آغاز و انجام مبدأ و منشأ هستی.^{۳۱۸} از دیدگاه کانت مفهوم علیت با اینکه محسوس نیست ولی از «مقولات» دستگاه فاهمه بشر است و فقط در عرصه تجارب مربوط به عالم محسوس بشر معنی دارد و نمی‌توان از این اصل برای استعلا از عالم تجارب حسی استفاده کرد^{۳۱۹} لذا از نظر او خداوند به لحاظ عقل نظری نه قابل اثبات بود و نه قابل انکار.^{۳۲۰}

از نظر فلسفه اسلامی، حقیقی بودن علیت يك امر وجدانی و بدیهی است و انکار آن به مثابه انکار همه چیز است. کمترین ضربه‌ای که انکار اصل علیت بر پیکر علوم وارد می‌کند، این است که نمی‌توانیم نتیجه تجربه‌های علمی خود را تعمیم دهیم. چون تعمیم بر این اصل فلسفی استوار است که علل یکسان در موارد یکسان به طور یکسان عمل می‌کنند.

اگر سخن از نفی علیت می‌شود، صرفاً در مقام ادعا است، وگرنه هر استدلالی مبتنی بر پذیرش علیت است. بنابراین هیوم نیز قادر به انکار علیت نیست، چون خود وی ده‌ها بار برای انکار علیت، علیت را پذیرفته است. اینکه او می‌گوید: پدیده‌ای را هم‌پهلوی دیده‌ایم و آنها به صورت متوالی بر ذهن تأثیر می‌گذارند، سپس این حوادث تکرار می‌شود و بعد ما، آنکه اول آمده است را به دومی ارتباط می‌دهیم، همه، جز با پذیرش حقیقت علیت امکان‌پذیر نیست. بنابراین اگر علیت وجود خارجی نداشته باشد، تمام استدلال هیوم هم باطل است. تمام زندگی هیوم نشان دهنده و نشانگر پذیرش علیت از طرف اوست. غذا خوردن برای سیری، به سوئی رفتن برای رسیدن، دست دراز کردن برای برداشتن و... همه دلالت بر قبول عملی علیت دارند.

به نظر هیوم اثبات علیت عقلاً ممکن نیست. در حالی که با علم حضوری غیر قابل تردید می‌توان به رابطه حقیقی بین علت و معلول پی برد.^{۳۲۱} اگر علیت را بر اساس علم حضوری اثبات کنیم هیچ شك و خدشه‌ای نیز بر آن وارد نیست.

هنگامی که چیزی را تصور می‌کنیم، با آن تصور، صورتی را در ذهن ایجاد می‌کنیم که تردیدی نداریم، عامل و علت ایجاد آن اراده ما بوده است. به این طریق بین علت و معلول در وجود خودمان ارتباط قطعی و یقینی حاصل می‌کنیم. هر چه را اراده می‌کنیم، اراده ما علت است برای ایجاد چیزی که معلولش می‌نامیم. پس ما در درون خود به ارتباط حقیقی بین خود و شئون خود یقین داریم و مطمئن هستیم که در عالم چیزی به نام علت و معلول واقعی است و ربط بین آنها نیز حقیقی است.

۲- اشکال دیگری که بر این برهان وارد شده است، این است که تصور وجود واجب نامفهوم و نامعقول و بی‌معناست و وجوب و ضرورت فقط مربوط به ضرورت منطقی احکام و قضایا است نه امری واقعی در عالم^{۳۲۲} و «ضرورت منطقی»، ضرورتی خود ساخته، توتولوژیک و بی‌معناست.

^{۳۱۷} فیلسوفان انگلیسی، ص ۲۹۸ و ۲۹۹.

^{۳۱۸} علم و دین، ص ۸۹.

^{۳۱۹} فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، شرکت انتشارات علمی فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۰۷.

^{۳۲۰} علم و دین، ص ۹۳.

^{۳۲۱} دو نوع علم وجود دارد: علم حصولی و حضوری. علم حصولی علمی است که واقعیت معلوم، پیش عالم‌حاضر نیست و فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است. تمام علومی که از طریق دیدن و شنیدن و غیره برای ما حاصل می‌شود، علم حصولی است، چون عالم غیر از معلوم است و بین عالم (ما) و معلوم (شیء) تعدد وجود دارد. علم حضوری: اتحاد بین عالم و معلوم است و در آن عین واقعیت معلوم پیش عالم حاضر است. یعنی حقیقت علم نزد عالم حاضر است. مثل علم ما به خود ما و شئون ما. در علم حضوری عالم و معلوم یکی است. علم انسان به خستگی، تشنگی و گرسنگی خودش، نفرت محبت و تمام چیزهایی که مربوط به شئون فرد باشد علم حضوری هستند. علم حصولی ممکن است اشتباه باشد اما علم حضوری موجب شك و تردید نیست و یقینی است. اصول فلسفه روش رئالیسم، ص ۶۲.

^{۳۲۲} فلسفه دین، هیگ، ص ۵۸.

این نقد ناشی از بد فهمی این برهان است چون این برهان سخن از ضرورت حقیقی خداوند قائم به ذات است. بنابراین تصور وجود خدا را نباید با این قضیه منطقی که «خدا وجود دارد»، یکی دانست.^{۳۳۳}

۳- «برتراند راسل» می‌گوید: «اگر هر چیز علتی می‌خواهد علت خدا چیست؟»^{۳۳۴} بنابراین اگر تبیین ممکن الوجود با واجب الوجود انجام می‌شود، واجب الوجود چگونه تبیین و توجیه می‌شود؟

در ضمن مباحث قبل گفته شد که ریشه نیازمندی يك موجود، به وجود، قصور ذاتی، محدودیت ذاتی و «امکان» آن است. برای موجودی که ذاتش مساوی کمال و استغناست، علت معنا ندارد و نیاز به تبیین ندارد. پس هر چیزی علت نمی‌خواهد بلکه هر ممکنی علت می‌خواهد.*

راه باطن

راه سوم معرفت به خدا، روش خداشناسی باطنی است. بر این مبنا، خداشناسی از طریق تفکر و اندیشه حاصل نمی‌شود، چون در این نگاه توجه عقلی صرف به خداوند، گوهر دین حق را مغفول می‌نهد و درگیری شخصی و صمیمانه‌ای که محصول ایمان دینی است را منظور نمی‌کند.^{۳۳۵} راه عقل، جز پیچیدگی و گم شدن در دایره اصطلاحات نتیجه‌ای ندارد.

حکیم فلسفی چون هست حیران نمی‌بیند ز اشیاء غیر امکان
ز امکان می‌کند اثبات واجب از آن حیران شده در ذات واجب
گاهی در دور دارد سیر معکوس گهی اندر تسلسل گشته محبوس
پیشگامان و مروجان دینداری در عالم، یعنی انبیا و ادیان و سالکان، علی رغم فلاسفه در پی اثبات خداوند نبوده‌اند. خدای ادیان خدای برهان و استدلال نبوده است. در ادیان و کتب آسمانی دلیلی از نوع براهین معهود فلسفی و منطقی و حتی فطری به گونه‌ای که بشر به آن پرداخته است، بر اثبات وجود خدا اقامه نشده است. این جوامع دینی بوده‌اند که به مرور ایمان را با الهیات یکی انگاشته‌اند و تصور نموده‌اند که دینداری یعنی مجموعه‌ای از گزاره‌های استدلالی مشخص، که باور به غیر آن گمراهی و یا کفر تلقی می‌شود. در حالی که خدای ادیان در اذهان تنها نیست، در قلبهاست، در آسمانها و مبداء عالم نیست، همه جا حضور دارد. در متن زندگی است. خداوند حس کردنی، دیدنی و تجربه کردنی است. ما در معرفت به خدا تماشاگر نیستیم بلکه از سر نیاز بازیگریم، ناظر نیستیم، بلکه سالک و عاملیم.^{۳۳۶}
در این رویکرد، وجود خداوند، برهانی نیست و قبل از اینکه برای آن برهانی اقامه شود، پذیرفته شده است. بشر با عقل ورزی و برهان سازی فقط امر پذیرفته شده را برهانی

^{۳۳۳} خدا در فلسفه، ص ۶۷ و فلسفه دین، هیگ، ص ۵۸.

^{۳۳۴} فلسفه دین، یاسپرس، ص ۵۶.

* به این سؤالاها ببیندیشیم:

- الف) علت تامه چه علتی است و با علت واحد چه نسبتی دارد؟
- ب) از میان علت‌های شمرده شده، کدامیک بر خداوند قابل اطلاق است؟
- ج) طبق قاعده ضرورت، آیا وجود خالق بدون مخلوق قابل توجیه است؟
- د) طبق قاعده سنخیت آیا می‌توان صفات مخلوق را در خالق ندید؟
- ه) طبق قاعده بقاء معلول با بقاء علت، خداشناسی طبیعی چگونه قابل توجیه است؟
- و) چرا واجب الوجود برای تجربی مسلکها قابل توجیه نیست؟
- ز) آیا ضرورت در این برهان مربوط به قضایاست؟ چرا؟
- ح) چرا مالکیت و ریاست امر واقعی نیستند؟
- ط) در پاسخ اشاعره در خصوص انکار علیت چه باید گفت؟
- ی) چگونه هیوم برای انکار علیت، علیت را اثبات می‌کند؟
- ک) آیا علوم تجربی قادر است دیدگاه هیوم را رد کند؟
- ل) خدای فیلسوفان با خدای ادیان چه تفاوتی دارند؟
- م) چرا خداوند علت نمی‌خواهد؟

^{۳۳۵} عقل و اعتقادات عقلی، ص ۳۹.

^{۳۳۶} این دو نوع برخورد را گابریل مارسل به بودن و داشتن تعبیر می‌کند. در بودن مشارکت، راز، حضور، ارتباط «من-

تو» پی، تفکر در حضور، عینی و ملموس و اندیشه ثانوی *

می‌کند. خدایی که مانند خورشید روشن است، با شمع استدلال آن را روشن نمی‌کنند. از این رو راه دل فقط انسان را به درون خود دلالت کند و او را متوجه خود سازد.
آب در کوزه و ما تشنه لبان می‌گردیم یار در خانه و ما گرد جهان می‌گردیم
سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
بی دلی در همه احوال خدا با او بود او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد

راه فطرت

اموری که انسان با آنها روبرو است، به دو بخش تقسیم می‌شوند: یکی امور اکتسابی که در طول زندگی آنها را بدست می‌آور و دوم امور غیراکتسابی که آنها را کسب نکرده، بلکه خود به خود در وجود انسان موجوداند. امور غیر اکتسابی به دو دسته تقسیم می‌شوند: اموری که در انسان و حیوان مشترک‌اند و بر آنها طبیعت و غریزه نام نهاده‌اند؛ مثل میل به آب، غذا، استراحت، میل جنسی و میل مادر و فرزندی، و دوم آنچه مخصوص انسان است که این قسم یا جنبه مثبت دارد و یا جنبه منفی. آنچه تعالی انسان را در پی دارد، در فرهنگ اسلامی «فطرت» نامیده شده است.^{۳۲۷} واژه فطرت به معنی نوع خاصی از خلقت است.^{۳۲۸} بنابراین وقتی گفته می‌شود که چیزی فطری است، یعنی گونه ویژه‌ای از خلقت نیک انسان است. طبعاً این کیفیت با همه انسانها، در همه زمانها و در همه مکانها بوده، هست و خواهد بود.

امور فطری را به دو دسته تقسیم می‌کنند: یکی آنچه از جنس بینش، درک و اندیشه است. مثل علم به واقعیت دار بودن هستی، بزرگتر بودن کل از جزء، اصل این همانی و محال بودن اجتماع نقیضین، که امکان تفاهم بین انسانها به دلیل همین باورهای مشترک است. البته چند و چون این فطریات مورد اختلاف فلاسفه معرفت شناس است.^{۳۲۹}
نوع دوم فطریاتی است که از جنس خواسته و میل است. خواسته‌های فطری انسان بسیار زیاد هستند که بخشی از آنها سطحی‌ترند و با حفظ بقاء جسمی و روانی او مرتبط هستند، همچون میل به غذا و میل به محبت، میل به پذیرش در گروه، میل به خلاقیت و اظهار وجود، میل به رفاه، میل به آزادی و امنیت و میل به هدف، نظم و زیبایی. بخش دیگر عمقی‌تر و اساسی‌تر هستند که به کمال او ارتباط پیدا می‌کند و کمال او را نتیجه می‌دهند، مثل میل به فضیلت و خیر، میل به حقیقت و دانش و میل به بی‌نهایت و کمال مطلق.
وجود دو گرایش فطری دلیلی برای فطری بودن خداشناسی، و گرایش سوم دلیلی بر خداگرایی انسان دانسته شده است.

الف) فطرت خداشناسی

۱- «ایمانوئل کانت» در نقد عقل به این نتیجه می‌رسد که همه معارف از طریق صور حسی به دست می‌آید و توسط ذهن تحلیل می‌شود. او این صور و مقولات را برای تولید دانش فوق تجربی، مشروع نمی‌داند. وی حوزه علم، اخلاق و هنر را از یکدیگر متمایز می‌نماید و مفهوم خدا را متعلق به هیچ حوزه معرفتی نمی‌داند. به نظر او عقیده و اعمال دینی ریشه در تجربه اخلاقی دارد و نتیجه ندای عقل عملی و کشمکش ما با قانون اخلاقی است. از نظر او دین به رسمیت شناختن همه وظایف به عنوان فرامین الهی است.^{۳۳۰} او با عینی تلقی کردن امر اخلاقی مشترک بین انسانها، وجود امر و شارع را استنباط می‌کند.^{۳۳۱} از نظر او چون تکالیف مطلق است و ناشی از نیازهای نسبی بشر نیست، تکلیف کننده نمی‌تواند انسان باشد.^{۳۳۲} «سی.اس. لوییس» (۱۸۹۸-۱۹۶۳) در پیروی از کانت می‌گوید:

^{۳۲۷} تفاوت غریزه و فطرت این است که غریزه برای حیوانات بیشتر مورد استفاده است، خود آگاهانه نیست و در محدوده امور مادی است ولی فطرت برای انسان به کار می‌رود، خود آگاهانه است و مربوط به ماوراء حیوانیت است. مرتضی مطهری، فطرت، انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده عمران، ۱۳۶۲، ص ۱۷-۱۸.
^{۳۲۸} الراغب الاصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، مکتبه المرتضویه، بی تا، ص ۳۹۶.
^{۳۲۹} افلاطون کلیه معارف بشر را در ساختمان ذهنی انسان حاضر می‌دانست. کانت نیز معلومات قبل از تجربه را لازمه ذهن انسان می‌دانست.

^{۳۳۰} وین پرادفوت، تجربه دینی، عباس یزدانی، مؤسسه فرهنگی طه قم ۱۳۷۷، ص ۲۰-۲۱.

^{۳۳۱} خدا در فلسفه، ۹۸-۹۹.

^{۳۳۲} فلسفه دین، ص ۶۹.

«قانون اخلاقی علی‌رغم تولد و مرگ فرد انسانها به بقاء خود ادامه می‌دهد، بنابراین می‌باید قدرت یا ذهنی در پس این عالم وجود داشته باشد که مرا به انجام کارهای نیک برانگیزد و در آن هنگام که مرتکب خطا می‌شوم به من حس مسئولیت و عذاب وجدان را القاء کند.»^{۳۳۲} انسان با کمی تنبیه می‌فهمد که توده‌ای مادی نمی‌تواند راهنمای امر و نهی‌های درونی او باشد.

۲- عده‌ای دیگر خداشناسی را از این نظر فطری دانسته‌اند که انسان میل به حقیقت دارد. توجیه این گروه آن است که: «هر فردی دست کم از مرتبه ضعیفی از شناخت حضوری فطری برخوردار است، می‌تواند با اندکی فکر و استدلال، وجود خدا را بپذیرد و تدریجاً شناخت شهودی ناآگاهانه‌اش را تقویت کند و به مراتبی از آگاهی برساند... این مایه فطری در افراد عادی به گونه‌ای نیست که ایشان را به کلی بی‌نیاز از اندیشه و استدلال کند.»^{۳۳۴}

ب) فطرت خداگرایی

۱- عده‌ای دیگر خداگرایی را فطری دانسته‌اند و می‌گویند: «مقصود ما فطرت عقل نیست؛ مقصود ما فطرت دل است. فطرت دل، یعنی انسان به حسب ساختمان روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است، در انسان خداجویی و خداخواهی و خداپرستی به صورت یک گزینه نهاده شده است.»^{۳۳۵}

همچو میل کودکان با مادران سرّ میل خود نداند بر لبان
همچو میل مفرط هر نو مرید سوی آن پیر جوان بخت مجید
سایه‌اش فانی شود آخر در او پس بداند سرّ میل و جستجو

«در فطرت و خلقت هر کسی یک احساسی و یک تمایلی وجود دارد که این احساس و تمایل خود به خود انسان را به سوی خدا می‌کشاند. از این جهت مثل خدا و انسان مثل مغناطیس و آهن است.»^{۳۳۶} که در صورت فراهم شدن شرایط، آهن بدون اینکه بخواهد به آهن ربا جذب می‌شود.

باید توجه داشت که فطری بودن خداوند به این معنی نیست که این فطرت در هر کس و هر شرایط به یک نسبت وجود داشته باشد، بلکه عوامل درونی و بیرونی، امور فطری را تحت تأثیر قرار می‌دهند و آن را تقویت یا تضعیف می‌کنند. «چون این میل به سوی بالاست موازنش این است که آن تمایلات به سوی پایین از برای آن مانع می‌شوند؛ موانع آن را بر طرف کن (این حس تقویت می‌شود)، هر چه بیشتر این حس را تقویت کنی دلت و قلبت بیشتر به وجود خدا گواهی می‌دهد.»^{۳۳۷} تمایلات مادی، حجاب مشاهده عالم بالا و مانع از صعود به سوی حضرت حق‌اند.

دوست نزدیک تر از من به من است وینت مشکل که من از وی دورم
چه کنم با که توان گفت که دوست در کنار من و من مهجورم

انجام گناه، توجه به گناه و ذالتهای اخلاقی، غفلت و بی‌توجهی نسبت به خدا، غرق شدن در زندگی مادی و هوا و هوسها، مستقل و کامل پنداشتن مخلوقات، اموری هستند که انسان را از حق محجوب می‌سازند:

حجاب چهره تن می‌شود غبار تنم خوش آن‌زمان که از این‌چهره پرده برفکنم
بگذر از خویش اگر عاشق دل‌باخته‌ای که میان تو و او جز تو کسی حائل نیست

بیشترین جلوه خداگرایی فطری در این معنی: هنگام ترس، احساس خطر و ناامیدی از وسایل مادی یا هنگام توجه و طهارت نفس است. برای تقویت این احساس باید موانع رشد و توسعه آن را از میان برد.

۲- نگرش دیگر، کمال جویی و مطلق جویی را در انسان فطری می‌داند و از آنجا که خدا عالی‌ترین مصداق حقیقی کمال و مطلق است، خداگرایی را فطری می‌داند: «یکی از

^{۳۳۲} عقل و اعتقادات دینی، ص ۱۶۵.

^{۳۳۴} محمد تقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۶۳.

^{۳۳۵} اصول فلسفه و روش رأیسم، ج ۵، ص ۵۲.

^{۳۳۶} مرتضی مطهری، توحید، انتشارات صدرا ۱۳۷۳، ص ۳۲.

^{۳۳۷} توحید، ص ۴۳.

فطرت‌هایی که جمیع سلسله بنی‌الانسان مخمّر بر آن هستند ...، فطرت عشق به کمال است،...

اگر چه در تشخیص کمال و آنکه کمال در چیست و محبوب و معشوق در کجاست، مردم کمال اختلاف را دارند... اهل دنیا و زخارف آن کمال را در دارایی آن گمان کردند و معشوق خود را در آن یافتند... و اهل آخرت و ذکر و فکر، غیر آن را... ولی بیاید دانست که با همه وصف، هیچ يك از آنها عشقشان و محبتشان راجع به آنچه گمان کردند نیست؛ و معشوق آنها و کعبه آمال آنها آنچه توهم کردند نمی‌باشد، زیرا هر کس به فطرت خود رجوع کند می‌یابد که قلبش به هر چه متوجه است، اگر مرتبه بالاتری از آن بیاید فوراً قلب از اولی منصرف شود و به دیگری که کامل‌تر است متوجه گردد.^{۲۳۸}

جلوه فطرت دل به این معنا، بر خلاف صورت اول در همه فعالیت‌های انسان و در همه شرایط قابل مشاهده است. میل به هر چیز، به دلیل میل به مطلق است، چون گمشده‌نهایی انسان همان کمال مطلق است.

توجه به خدا نداریم که مَلِك و مَلِك می‌طلبیم، یا شهرت، شهوت، ثروت و بت‌های دیگر را می‌جوییم. چون خیال می‌کنیم که یا اینها خود، کمال مطلق هستند و یا از این طریق، مطلق قابل دسترسی است و آرامش حاصل می‌شود. تنها با کمی توجه و تدبیر می‌توان به این واقعیت پی برد که محبوبی داریم که بر خلاف دیگر محبوب‌ها زوال ندارد، عیب و نقص ندارد و فقط با وصال اوست که قلب انسان آرام می‌گیرد.

هرگز وجود حاضر غایب شنیده‌ای من در میان جمع و دلم جای دیگر است هر چیزی که مصداق کمال مطلق تلقی شود، احساس تواضع، کوچکی و خشوع را در انسان برمی‌انگیزد و این همان چیزی است که در فرهنگ دینی پرستش می‌نامند. نه فقط بنی‌آدم، که تمام عالم در حال پرستش و ستایش و تسبیح خداوند متعال هستند. ناظر روی تو صاحب‌نظرانند ولی سر گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست به این معنا برای بشر امکان ندارد که غیر خدا را پرستش کند^{۲۳۹} و غیر خدا را تسبیح^{۲۴۰} و ستایش نماید.^{۲۴۱} اگر فردی غیر حق را پرستش یا ستایش می‌کند، در حقیقت، ستایش خدا می‌کند ولو خود نداند و غافل باشد. بنابراین انسانها دانسته یا نادانسته در حال پرستش خدا هستند.

هنگامی این خیال خام و غفلت بر طرف می‌شود که فرد به تجربه یا تعقل و یا بیان انبیا، فقر موجودات دیگر را دریابد و بفهمد که آنچه آب می‌پنداشت، سراب بوده است و آنگاه باور خود را اصلاح نماید. انبیا پرستش را در وجود انسان ایجاد نمی‌کنند بلکه فقط در صدد تصحیح مصداق پرستش انسانها بر می‌آیند. آنکه گمشده خود را یافت و عارف به خدا شد و او را احساس کرد، دغدغه او تفاوت پیدا خواهد کرد. درد عارفان الهی نه توجه به غیر خدا، بلکه دیدن غیر خدا و اشتغال به جز اوست. عارف درمان درد خود را در تقرب، لقاء، وصال و فناء در او می‌بیند.

تجربه دینی

در بین اندیشمندان معاصر، تجربه دل از امر مطلق به عنوان تجربه دینی مبنای معرفت به خدا قرار گرفته است. در واکنش به انتقاداتی که بر خداشناسی مطرح گردید، خدا احساسی جلوه‌گر شد.

پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۶۳) میان خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب از يك سو، با خدای فیلسوفان و دانشمندان از سوی دیگر تمایز قاطع می‌افکند. از نظر پاسکال و بسیاری دیگر اگر بتوان وجود خداوند را از مقدماتی قابل قبول به نحوی معتبر استنتاج کرد، این کار صرفاً اهمیت آکادمیک دارد.^{۲۴۲} تعلق خاطر فلسفی به خداوند کاملاً با تعلق خاطر دینی به

^{۲۳۸} امام خمینی، چهل حدیث، نشر آثار امام خمینی(س)، ۱۳۷۶، ص ۱۸۲ و ۱۸۳.

^{۲۳۹} وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاهُ. سوره اسراء، آیه ۲۳.

^{۲۴۰} تَسْبِيحٌ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. سوره جمعه، آیه ۱.

^{۲۴۱} الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ./حمد، ۱.

^{۲۴۲} عقل و اعتقادات دینی، ص ۵۰۳.

خداوند متفاوت است و براهین و تحلیل‌های بسیار دقیق و پیچیده، نه شرط لازم ایمان دینی است و نه شرط کافی آن. بسیاری ایمان به خدا دارند ولی توان اقامه برهان مقنعی را ندارند و بسیاری ممکن است در اقامه براهین فلسفی خیره باشند اما اساساً ایمان دینی نداشته باشند.^{۲۴۲} از نظر پاسکال دل فقط مرکز عواطف و احساسات نیست بلکه وسیله کسب معرفت بلاواسطه نیز هست لذا معتقد است: دل دلایلی خاص خود دارد و عقل آن دلائل را نمی‌شناسد. وی تلویحاً می‌گفت که ممکن است بعضی افراد ناچار شوند قوای عقلانی خود را تعطیل کنند تا بتوانند ایمان بیاورند.^{۲۴۴} در حالی که ایمان، کاملاً مستقل و منفک از تأمل عقلانی نیست و فرد نوعی خود آگاهی و علم حضوری نسبت به موضوع ایمان خود دارد.

«فردریش شلایر ماخر» «وليام جيمز» و «استیس» از تبیین کنندگان این راه هستند. شلایر ماخر اولین و روشمندترین طرفدار استقلال تجربه دینی و استقلال احکام و تعالیم دینی،^{۲۴۵} معتقد است که خداوند را با دل آگاهی می‌توان شناخت نه با استدلال غیر مستقیم. مبنای دیانت، نه تعالیم وحیانی است، چنانچه در سنت گرایمی مطرح است، نه عقل معرفت‌آموز است، چنانچه در الهیات طبیعی (عقلی) مطرح است و نه حتی اراده اخلاقی است چنانچه در نظام فلسفی کانت مطرح است، بلکه در انتباه دینی است که با همه آنها فرق دارد. دیانت تجربه زنده است، نه عقاید رسمی مرده و قابل تحویل به اخلاق، حکمت عملی یا حکمت نظری. این احساس و تجربه باید با خودش سنجیده شود و بر وفق معیارهای خودش فهمیده شود. شرط تجربه دینی آن است که خداوند یا حقیقت مطلق، موضوع تجربه انسان باشد. به تعبیر او عنصر مشترک در همه ادیان «احساس وابستگی به مطلق است، احساس تنهایی در برابر نامتناهی، پی بردن به اتحاد باکل.»^{۲۴۶}

«شلایر ماخر» با این استدلال که ممکن است شخصی عالم باشد ولی دیندار نباشد و یا دیندار باشد اما از مباحث نظری بی‌اطلاع، می‌گوید: علم حقیقی، بینش کامل است، عمل حقیقی، فرهنگ و هنر است؛ دین حقیقی احساس و میل به بی‌نهایت است.^{۲۴۷} دین‌ورزی نه کار فکر است و نه کار اراده، بلکه کار احساس است.^{۲۴۸} گاهی انسان احساس می‌کند که از سطح‌ها گذشته و به ورای لایه‌های سطحی زندگی و طبیعت رسیده است. از امور نسبی و مقید عبور کرده و مطلق و واقعیت نهایی را مشاهده می‌نماید. در این حالت احساس می‌کنیم که با چیزی مواجه شده‌ایم که همچون هر پدیده دیگری که تجربه می‌کنیم واقعی است. او مرا دگرگون می‌کند و من تولدی تازه و عمیق پیدا می‌کنم، اما تا درونم روشن نباشد، او جلوه نمی‌کند. در مواجهه با او احساس می‌کنم که او بر هر چیز از جمله تمام وجود من محیط است و من خود واقعیم را در او یافته‌ام. هنگامی که به خود مشغول هستم با او مواجه نمی‌شوم بلکه هنگامی که خود را از دست می‌دهم او را می‌یابم. یافتنی راز آلود و حیرت‌زاست. با او معنا یافته و تکیه گاه پیدا کرده‌ام. هنگامی که او نباشد، پوچی و تنهایی مرا رنج می‌دهد. احساس می‌کنم که او يك شخص است و با من به عنوان يك شخص روبروست. گاه مرا مورد خطاب خود قرار می‌دهد و با من سخن می‌گوید. هر گاه که من می‌خواهم نیست، بلکه هر زمان که خود می‌خواهد ظاهر می‌شود. در این حالت خود را در او رها می‌سازم و با شوق و رغبت، بی‌اختیاری را اختیار می‌کنم و تابع خطابات، اوامر و نواهی او می‌شوم. از این به بعد اوست که من را رحیمانه، نه بل عاشقانه به خود می‌خواند و به دنبال خود می‌کشد و من از این کشش غرق در شادی و سرور می‌شوم. من نگران و شوریده او و او نگران من و شوریده من است.

از نظر «شلایر ماخر» خدایی که به نحوی اصیل، در احساسمان دریافت می‌داریم، اصیل است. یعنی مقید به هیچ يك از مفاهیم و صور ذهنی پیشین نیست. این احساس به صورت خود جوش در زبان متجلی می‌شود. این نوع از زبان تعبیری است، نه توصیفی و تحلیلی. این

^{۲۴۲} عقل و اعتقادات عقلی، ص ۵۰۶.

^{۲۴۴} عقل و اعتقادات دینی، ص ۷۰.

^{۲۴۵} تجربه دینی، ص ۲۳.

^{۲۴۶} علم و دین، ص ۱۳۲.

^{۲۴۷} تجربه دینی، ص ۲۷-۲۸.

^{۲۴۸} تجربه دینی، ص ۲۸.

احساس ممکن است که به دیگران با زبان خطابی فرهنگ منتقل شود یا به زبان آموزشی تنظیم و انسجام یابد.^{۲۴۹}

«گابریل مارسل» (متولد ۱۸۸۹) فیلسوف انگلیسی از رویارویی با «راز» سخن می‌گوید: «راز چیزی است که خود من گرفتار آنم و از این رو، تنها تصویری که از آن می‌توانم داشت، تصور قلمروی است که در آن تمیز و تمایز میان آنچه در من است و آنچه در برابر من است معنای خویش و اعتبار اولیه خود را از کف می‌دهد.» «رازها حقایقی نیستند فراتر از ما؛ حقایقی‌اند فرا گیرنده ما» راز را فقط تا آنجا می‌توان شناخت که آدمی مشارکت خود آگاهانه‌ای در زندگی داشته باشد، نه اینکه صرفاً ناظر زندگی باشد. زندگی اصیل انسانی در قلمرو راز جریان دارد. تشخیص راز، کار کل یک شخص است [نه فقط ذهن او] و همان قدر که به تفکر باز، بسته است به این نیز بستگی دارد که خود را به دل راز در افکنیم. در قلمرو راز، راه‌حل‌ها عام و همگانی نیست فقط مشارکت هست و تصدیق و شهادت.^{۲۵۰}

در نگاه تجربه دینی، خداوند یا حقیقت غایی به پنج صورت بر انسان جلوه نموده‌است: به واسطه شیء محسوس متعارف، شیء محسوس غیر متعارف، پدیده شخصی متعارف، یا پدیده شخصی غیر متعارف یا بدون واسطه هر گونه امر حسی.^{۲۵۱*}

اوصاف خداوند

آگاهی از اوصاف خداوند نقش بسیار مهمی در تنظیم روابط انسان با آفریدگار و پروردگار خود دارد. باور به هر یک از صفات و لوازم آن زندگی انسان را دگرگون و شخصیتی دیگر از او خواهد ساخت. چنانچه ملاحظه شد، جلوه‌گری خداوند بر بشر متفاوت بود و راه‌های مواجهه بشر نیز با پروردگارش مختلف بود. هر یک از راه‌های خداشناسی نوعی معرفت اجمالی نسبت به ذات خداوند در اختیار انسان قرار می‌دهد. تعالی و عظمت خداوند باعث شده است که انسان قادر نباشد به ذات و حقیقت تفصیلی او راه پیدا کند، چون ادراک انسان فقط با موجودات محدود و مادی مانوس است و از غیر ماده ذهنیت واضح و شفافیت ندارد:

هر چه اندیشی پذیرای فناست	آنکه در اندیشه ناید آن خداست
زین وصیت کرد ما را مصطفی	بحث کم جوید در ذات خدا
آنکه در ذاتش تفکر کردنی است	در حقیقت آن نظر در ذات نیست
هست آن پندار او، زیرا براه	صد هزاران پرده آمد تا اله

برخی عظمت خالق، افلاکی بودن و بی‌همتایی خداوند و کوچکی مخلوق و خاکی بودن آدمی را دلیل تعطیلی ذهن از فهم ذات و صفات خداوند دانسته‌اند:

من که باشم که بود شرح جمالش هوسم کیستم من که در اوصاف جمالش برسم
نور حق را نیست ضدی در وجود تا به ضد، او را توان پیدا نمود
گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای^{۲۵۲}

^{۲۴۹} تجربه دین، ص ۴۵-۴۷.

^{۲۵۰} سم کین، گابریل مارسل، مصطفی ملکیان، انتشارات گروس تهران، ۱۳۷۵، ص ۴۸-۵۱.

* به این سؤالاتها بپندیشیم:

- الف) با توجه به نقد فطریون از برهان فلسفی، آیا به نظر شما، برهان فلسفی بی‌فایده است؟
ب) با توجه به مفهوم فطرت، آیا خصلتهای پایدار منفی بشر را نیز می‌توان فطری نامید؟
ج) تفاوت دو نوع تبیین فطرت اخلاقی چیست؟
د) چه تفاوتی بین خداشناسی فلسفی و خداشناسی فطری وجود دارد؟
ه) تفاوت خداگرایی فطری و مطلق‌گرایی فطری چیست؟
و) روش تقویت و تحقق بخشیدن به هر یک از فطرتها را با یکدیگر مقایسه کنید؟
ز) چگونه این سخن را می‌توان توضیح داد: «انسان جز خدا را نمی‌پرستد و جز او را ستایش نمی‌کند؟»
ح) چگونه همه موجودات در حال پرستش و ستایش و تسبیح حق هستند؟
ط) ادعاهای معتقدین به راه فطرت را چقدر با فطرت خود هماهنگ می‌یابیم؟
ی) کدامیک از راههای خداگرایی را بیشتر می‌پسندیم؟ چرا؟
ک) خداشناسی ادیان و خداشناسی فیلسوفان و عرفا را با یکدیگر مقایسه کنیم؟
ل) اگر هیچ دلیلی برای اثبات خداوند نیافتیم، آیا انکار خداوند منطقی است؟ چرا؟
^{۲۵۲} عقل و اعتقادات دینی، ص ۳۸-۴۰.

آنان اگر از صفات حق تعالی سخن می‌گویند، برگرفته از اندیشه‌های دینی آنان است. آنان معتقد هستند که ظاهر کتاب و سنت تنها کانال و راهنمای فهم ما از صفات حق است. اما علی‌رغم معتقدین به تعطیل، برخی به سؤال امکان شناخت اوصاف خداوند پاسخ مثبت می‌دهند و می‌گویند: اوصاف خداوند تا آن حد که در عالم ما مشابه دارد، قابل شناخت است. به همین دلیل هیچ کس را مفردی از تشبیه نیست و انسان هر چقدر هم تنزیه کند، تنزیه او باز خالی از تشبیه نخواهد بود ولی برای مواجه نشدن با پندار گرایی و تشبیه، همان گونه که ادیان عمل می‌کنند باید تنزیه را با تشبیه و تشبیه را با تنزیه همراه ساخت. صفات تنزیهی، صفاتی است که تحقق آن بر ذات حق محال است. این صفات را صفات جلالی، تقدیسی، و سلبی هم می‌گویند. به صفاتی که بر ذات حق واجب و ضروری است، صفات جمالی، تحمیدی، کمالی، ایجابی و ثبوتی می‌گویند.^{۲۵۴} صفات ثبوتی خود بر دو قسم است: یکی صفاتی که از ذات حق انتزاع و استنباط می‌گردد و صفات ذاتی نام گرفته است، مثل عالم، قادر، حی و غیره و دیگری صفاتی که علاوه بر ذات، تصور غیر ذات و فعل حق نیز برای انتزاع و استنتاج آن از خداوند ضروری است، به این صفات، صفات فعلی می‌گویند؛ مثل رحمان و رحیم و رازق و خالق و...

روشهای معرفت دینی در مورد صفات خداوند متفاوت است. هر يك از راههای معرفت و شناخت خداوند ذهنیت ویژه خود را به ذهن متبادر می‌سازد و اوصاف خاصی از او را جلوه‌گر می‌نماید. بسته به اینکه خدای ما خدای ناظم، واجب الوجود، امر متعال و مطلق یا الله باشد کم و کیف اوصاف او متفاوت است.

ظاهر گرایی، عقل گرایی و باطن گرایی، در کم و کیف فهم اوصاف ثبوتی یا سلبی خداوند مؤثر خواهد بود. در شیوه باطنی و فطری، شناخت اوصاف خدا شخصی است و با تجربیات خاص فرد مرتبط است و اوصاف انسان‌وار او بیشتر جلوه می‌کند. هر چه تجربه دینی بیشتر و نزدیکی فرد به خداوند بیشتر باشد دریافت اوصاف او افزون‌تر خواهد بود. کافی است کمی به درون خود برگشته و با خود خلوت کنیم تا خدا را ببینیم و اوصاف او را مشاهده نمائیم هر چند ممکن است نتوانیم آن را بر زبان آوریم. کمی به تجربیات گذشته خود برگردیم، چند بار خدا را در زندگی خود به عینه مشاهده و تجربه کرده‌ایم، با او سخن گفته‌ایم، درد دل کرده‌ایم، او را بسیار با شکوه، با عظمت، دوست داشتنی و مهربان یافته‌ایم، ستایشش کرده‌ایم، خود را در مقابل او بسیار کوچک دیده‌ایم، خواستار دیدار مجدد با او شده‌ایم، از او کمک خواسته‌ایم، و به او تکیه کرده‌ایم و یاری او را دیده‌ایم. وقتی امید به هیچ چیز و هیچ کس نداریم، احساس می‌کنیم که او هست، به ما قوت قلب می‌دهد و قادر است مشکل ما را حل کند. راز دار ماست، اسرار زندگی ما را به خوبی می‌داند، ما را دوست دارد و نگران حال و آینده ماست.

در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست خدا را بخشنده، بردبار، عادل، صبور و شکور احساس می‌کنیم. گاه در خواب یا بیداری پیامی می‌گیریم و او ما را راهنمایی می‌کند. حتی گاهی ممکن است خدا را به صورت قهار ببینیم که در مقابل ظالم و گنهکار عکس‌العمل نشان می‌دهد.

ردولف اوتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) معتقد است که امر مینوی را در سه نوع احساس خاص می‌توان مشاهده کرد: اول احساس وابستگی مطلق، دوم احساس خوف دینی، خشیت و مغلوبیت در برابر «راز هیبت انگیز» که در هنگام رؤیت خداوند به لرزه می‌افتیم و سوم احساس شوق نسبت به خداوند که جزیی از وجود ماست. وی می‌گوید: ما به نحو تمثیلی می‌توانیم اوصافی نظیر روح مندی، غایتمندی، اراده خیر داشتن، واجد قدرت مطلق بودن و صاحب هویت بودن را به خداوند نسبت دهیم.^{۲۵۵}

^{۲۵۲} در بیان ناید جمال خال او/ هر دو عالم چیست عکس خال او/ چونکه من از خال خویش دم زدم/ نطق می‌خواهد که بشکافد تم/ یک دهان خواهیم به پهنای فلک/ تا بگویم وصف آن رشک ملک.

^{۲۵۴} الصفة إما ايجابية ثبوتية و اما سلبية تقدیسیة... صفة الجلال ما جلت ذاتها بها عن شائبة الغير، و صفة الاكرام ما تكرم ذاتها بها و تجملت. / اسفار، ج ۶، ص ۱۱۸.

^{۲۵۵} (۳۶۸) عقل و اعتقادات دینی، ص ۴۱-۴۲.

از نظر عارفان مسلمان، همه عالم کلمات الهی و کلام اوست. کمالات و زیباییهای عالم، تجلی وجود اوست، جمال و زیبایی او در همه جا قابل مشاهده است. گویی این جهان پنجره‌ای است که خداوند خود را از طریق آن بر مخلوق خود مکشوف می‌سازد: این همه عکس می و نقش نگارین که نمود يك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد در این دیدگاه، این جهان نه معلول که مظهر و نه مظهر که ظهور خداوند است: تو را ز دوست بگویم حکایتی بی پوست همه از اوست و گر نیک بنگری همه اوست عالم با همه اوصاف زیباییش، تجلی جمال و جلال اوست و اسماء و صفات خداوندی است که تمام عالم را پر ساخته است.

اهل عقل و فلسفه نیز از راه مخصوص خود به اوصاف اوصاف ما بعد الطبیعی حق راه پیدا می‌کنند. راههای عقلانی شناخت، انسان را با انتزاعی ترین و کلی‌ترین ویژگیهای خدا آشنا می‌سازد. این روش به دو صورت کلی است: یکی از راه تحلیل عقلانی خالق و دیگری تحلیل عقلانی مخلوق. با وجودی که تحلیل عقلانی خالق بهتر و دقیق‌تر اوصاف خداوند را واضح می‌سازد، تحلیل مخلوق راهی ملموس‌تر و ساده‌تر، ولی ضعیف‌تر است. اوصاف مخلوق آئینه تمام نمای اوصاف خالق نیست بلکه منطقیاً مخلوق، فقط خالق را به همان اندازه مخلوقی خویش و وسعت وجودی نظم خود نشان می‌دهد.

صنع بیند مرد محجوب از صفات و صفات آنست کاو گم کرد ذات
بنابراین برای شناخت عقلانی اوصاف خداوند ما از روش تحلیل عقلانی خالق بهره می‌گیریم.

اوصاف کلی واجب

برای شناخت اوصاف خداوند با تحلیل عقلانی واجب الوجود به نتایج زیر می‌رسیم:
۱- وجود صفات: لازمه واجب الوجود بودن خالق، این است که هر صفت وجودی برای او ثابت و کلیه صفات عدمی از وی مسلوب است. بنابراین علم، قدرت، حیات، اراده و هر وصف وجودی دیگر ضروری حق تعالی است و اوصافی که از جنس عدم، است همچون جهل، فقر و ناتوانی قابل انتساب به او نیست.

۲- وجوب صفات: صفات واجب الوجود از هر حیث واجب الوجود است، بنابراین اوصافی چون ماهیت جوهر، عرض، جسم، ماده، ترکیب، تغییر، زمان، مکان، انفعال، کثرت، شرکت، شبیه و ضد که ممکن الوجود هستند از وجود او میراست.

۳- قیوم بالذات: ممکنات، موجوداتی هستند که برای تحقق، شرایط یا موجوداتی غیر از خود و مقدم بر خود لازم دارند. بود و نبود آنها با بود و نبود علت آنها در ارتباط است، در حالی که لازمه واجب الوجود بالغیر نیست، لم یلد است. قائم به ذات است. هیچ چیز آفریننده یا نابود کننده او نیست. پس وجود واجب به هیچ موجود یا شرایطی وابسته نبوده و نیست و هیچ واقعیت یا موجودی او را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد.

۴- ازلیت صفات: واجب الوجود از آن رو که وجود ضروری دارد، وجودش همواره واجب و عدمش همواره محال است. موجودی ازلی و سرمدی است که همواره وجود داشته و وجود خواهد داشت. بر زمان و مکان تقدم وجودی دارد، یعنی قدیم است. پس ذات و صفات خداوند بر خلاف ممکنات که حادث هستند، قدیم است.

۵- عدم تناهی صفات: واجب الوجود از هر حیث واجب الوجود است. لذا وجود برای واجب الوجود محدود به حدی نیست و محدودیت و تناهی در او راه ندارد. موجودی که نامتناهی است، اوصاف او نیز از تناهی و محدودیت دور است. بنابراین هر چه ماهیتی محدود دارد از خدا میراست. پس برای خدا مکان، زمان و حرکت بی‌معناست چون مکان و زمان و حرکت ماهیتی محدود دارند. خداوند با اینکه در زمان و مکان نیست، وجودش زمان و مکان را پر ساخته است. پس ذات و صفات خالق برخلاف ممکنات که ممکن، بالغیر، حادث و متناهی‌اند، باید واجب، بالذات، قدیم و نامتناهی باشد.

باور به هر يك از صفات مذکور و یقین به لوازم آن زندگی انسان را متحول خواهد ساخت. مهم‌ترین اوصاف خداوند که نقش کلیدی در حیات دینی انسان ایفا می‌کنند هفت صفت است: توحید، علم، قدرت، عدالت، حکمت، مهربانی و زیبایی.

توحید

توحید و یگانگی مهم‌ترین وصف خداوند است، به همین جهت ادیان الهی به اصل توحید و یگانگی خدا بیشترین اهتمام را مبذول داشته‌اند. «انما الهکم اله واحد»، «لا اله الا الله» و «قل هو الله احد»^{۲۵۶} نمونه‌هایی از بیان این اصل در قرآن کریم‌اند. گوهر دین، هدف نهایی و سر لوحه آموزش، تبلیغ و دعوت انبیا^{۲۵۷} و میزان دینداری افراد و جوامع، توحید است. به همین جهت شرك گناهی نابخشودنی است که در مقابل گناهان دیگر بیشترین اهمیت را دارد.^{۲۵۸} درك صحيح از توحید هنگامی ممکن است که مرز بین توحید و شرك، که بسیار ظریف و دقیق است، شناخته شود. به فرموده پیامبر اکرم(ص): شرك همچون حرکت مورچه سیاهی در شب تاریک بر روی سنگ سیاه ناپیداست.^{۲۵۹} به تعبیری توحید همان پل صراط است که از مو باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است.

توحید، هم ایمان است و هم عمل. به تعبیر شهید مطهری توحید نظری از نوع شناختن است، اما توحید عملی از نوع بودن و شدن، توحید نظری بینش و کمال است و توحید عملی جنبش در جهت رسیدن به کمال. توحید نظری پی بردن به یگانگی خداست و توحید عملی یگانه شدن انسان است. توحید نظری دیدن است و توحید عملی رفتن.^{۳۶۰} به عبارتی دیگر توحید هم پندار، هم گفتار و هم کردار است. کردار فردی و کردار اجتماعی را در بر می‌گیرد. در فرهنگ، سیاست، اقتصاد و اجتماع مؤمنین نمودی روشن دارد.^{۳۶۱} معیار نقد و داوری درباره خود، جامعه خود و اجتماع دیگران است. پس توحید، ایمان و باور به پاره‌ای حقایق و هم عمل به شیوه‌ای خاص است که با ایمان سازگاری داشته باشد.

حقیقت توحید، محدود و ایستا نیست، بلکه دارای مراتب متعدد و طیفی گسترده‌است و در مقابل هر کدام از آنها نیز مراتب مختلف شرك قرار می‌گیرد. ایمان و عمل به توحید هنگامی ممکن است که همه مراتب توحید رعایت شود و از همه مراتب شرك اجتناب گردد.

توحید نظری

مراتب توحید نظری را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

۱- توحید در ذات:

باور به یگانگی ذات مبدأ، به دو معناست که به «احدیت» و «واحدیت» تعبیر می‌شود. اعتقاد به «احدیت» خداوند، به معنای باور، به بسیط بودن و جزء و ترکیب نداشتن اوست، «قل هو الله احد». اعتقاد به «واحدیت» به معنای باور به یکی بودن خداوند و نفی تعدد از خداوند است، «لم یکن له کفواً احد». ^{۳۶۲} تعدد خدا را، نه ادیان اصیل و نه برهان و نه قرآن بر می‌تاید. قرآن کریم وجود الهه‌ها متعدد را با قوام و صلاح و هماهنگی عالم سازگار نمی‌داند: لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا^{۳۶۳} ادله بسیاری بر توحید و نفی تعدد خداوند اقامه گشته است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم:

۱- برهان ترکب: لازمه تعدد واجب الوجود آن است که هر يك از آنها چیزی داشته باشند که دیگری فاقد آن باشد، یعنی هر يك، بخشی از وجود را که در دیگری هست، فاقد باشد که چنین چیزی خلاف واجب الوجود بودن هر يك از آنان است، پس هیچ يك واجب الوجود نیستند بلکه ممکن الوجودهایی هستند که خود در وجود نیازمند واجب دیگری هستند.^{۳۶۴}

^{۲۵۶} به ترتیب، سوره یوسف - آیه ۱۱۰، سوره صافات - آیه ۲۵ و سوره اخلاص - آیه ۱.

^{۲۵۷} لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ. سوره نحل، آیه ۳۶.

^{۲۵۸} إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ. سوره نساء آیه ۴۸.

^{۲۵۹} محمدی الری شهری، میزان الحکمة، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، قم ۱۳۶۲، ص ۶۶.

^{۳۶۰} مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ص ۹۰.

^{۳۶۱} در جامعه توحیدی وحدت و یگانگی برابری و برادری حاکم است، زور، سلطه تفرقه و برتری‌طلبی و مطلق العنانی فردی و اجتماعی معنا ندارد.

^{۳۶۲} سوره اخلاص، آیه ۴.

^{۳۶۳} سوره انبیاء- آیه ۲۲.

^{۳۶۴} صدر المتألهین، الشواهد الربوبیه، جواد مصلح، انتشارات سروش، ۱۳۶۶ مشهد اول، ص ۶۱. نهاية الحکمة، ص ۲۷۸.

۲- برهان صرف الوجود: واجب الوجود عین وجود، و صرف وجود است، یعنی جز وجود چیزی نیست. موجودی که جز وجود نیست، حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهد و تکرار و تعدد در او راه ندارد.^{۳۶۵}

۳- برهان تمناع: اگر عالم ممکنات به دلیل اینکه مجموعه‌ای از موجودات هستند، از این حیث حقیقت واحدی است، بر اساس اصل سنخیت، معلول واحد حکایت از علت واحد دارد.^{۳۶۶}

ادیان توحیدی، در واحد بودن خداوند اختلافی ندارند و به همین جهت به آنها ادیان توحیدی اطلاق شده است. آنچه اسلام را از مسیحیت یا دین زرتشتی متمایز می‌سازد، اختلاف در احدیت خداوند است. در اندیشه اسلامی، وحدت خداوند وحدت حقیقی است نه وحدت عددی که از تکرار آن اعداد دیگر به وجود آید.^{۳۶۷} مسیحیت وحدت خداوند را شخصی و عددی می‌داند و معتقد است خدای یگانه به صورتی سه‌گانه (تثلیث) یعنی اب، ابن و روح القدس تحقق یافته است. او جوهری است واحد، با سه شخص یا سه افنوم.^{۳۶۸} به صورتی که در عین تعدد، واحد است.^{۳۶۹} قرآن کریم هم در خصوص آنان می‌فرماید: «لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلاثة و ما اله الا اله واحد.»^{۳۷۰} واجب الوجود بسیط است و نمی‌تواند مرکب باشد و در درون خود کثرت داشته باشد. چون وجود اجزاء مرکب، مقدم بر وجود آن است و موجودی که برای تحقق وجودش نیازمند اجزاء خود است محتاج است و این احتیاج با واجب الوجود بودن او سازگار نیست. پس واجب الوجود جز احد نیست.^{۳۷۱} پس از نظر اسلام، هرچه مقابل این اندیشه باشد، یعنی تعدد و ترکیب قائل شدن برای خداوند، شرک در ذات محسوب می‌شود.^{۳۷۲}

۲- توحید در صفات:

ظاهرگرایان سلفی و اشعری معتقد بودند که صفات خداوند بنا بر ظاهر کتاب و سنت، غیر از ذات اوست و از ازل همراه خداوند وجود داشته است.^{۳۷۳} در حالی که تعدد با بساطت و یگانگی حقیقی خداوند سازگار نیست و عیناً همان مشکل لاینحل تثلیث مسیحی پیش می‌آید. معتزله برای رهایی از این مشکل، صفات را از خدا نفی می‌نمودند که نفی صفات با ظواهر آیات سازگار نبود. بر خلاف معتزله که برای رهایی از شرک به تعطیل صفات از خداوند فتوا داده‌اند، شیعه معتقد است که خداوند توصیف می‌شود، ولی صفات او جدای از ذات نیست. حضرت علی(ع) می‌فرماید: «اول دین شناخت خداست، کمال شناخت خدا به پذیرش خداست، کمال پذیرش خدا به یگانگی دانستن خداست، کمال یگانگی دانستن خدا در خالص دانستن اوست، کمال خالص دانستن او(احد)، نفی کردن صفت از اوست، چون هر صفتی شهادت می‌دهد که من غیر از موصوفم و هر موصوفی دلالت می‌کند بر اینکه من غیر از صفت هستم. بنابراین هر کس بخواهد خدا را توصیف کند، برای او شبیه قائل شده است و هر که شبیه و قرین برای او در نظر گیرد، او را متعدد دانسته است.»^{۳۷۴} توصیف بی‌تحدید صورت نمی‌گیرد و ذات مقدسش از هر تحدید منزه است.^{۳۷۵} اما موجود محدود، صفت محدود و

^{۳۶۵} نهاید الحکمة، ص ۲۷۷.

^{۳۶۶} قاعده الواحد: ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد. نهاید الحکمة، ص ۱۶۵.

^{۳۶۷} الشواهد الربوبیه، ص ۸۰.

^{۳۶۸} خدا در فلسفه، ص ۳۰.

^{۳۶۹} فلسفه علم کلام، ۱۲۴.

^{۳۷۰} سوره مائده - آیه ۷۳.

^{۳۷۱} نهاید الحکمة، ۲۷۵.

^{۳۷۲} الحمد لله الاول فلا شیء قبله و الاخر فلا شیء بعده و الظاهر فلا شیء فوقه و الباطن فلا شیء دونه. نهج البلاغه، خطبه ۹۶، ص ۱۷۸. الحمد لله الاول قبل کل اول و الاخر بعد کل آخر و باخر و باولیه و جب ان لا اول له و باخریه و جب ان لا آخر له. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۱ ص ۱۸۶.

^{۳۷۳} مقالات الاسلامیین، ص ۱۵۶.

^{۳۷۴} اول دین معرفته و کمال معرفته توحیده و کمال التوحید اخلاصه و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة کل صفتها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة فمن وصف اله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه. نهج البلاغه، خطبه اول.

^{۳۷۵} شیعه در اسلام، ص ۱۲۴.

موجود نامحدود، صفت نامحدود دارد. پس در مورد خداوند باید گفت: چون ذات و صفت هر دو نامحدود هستند و جدایی بین آنها قابل تصور نیست، باید در مورد صفات خداوند بین نفی و اثبات عقیده داشت. یعنی باید بگوئیم که خدا علم دارد ولی نه مانند علم دیگران، قدرت دارد ولی نه مانند قدرت دیگران.^{۳۷۶}

پس صفات خدا که همچون ذات او نامتناهی، قدیم، واجب و بالذات‌اند، عین ذات خدا می‌باشند. بین خدا و صفات او جدایی نیست. خدا و صفاتش يك حقیقت را تشکیل می‌دهند.^{۳۷۷} این ذهن ماست که بین ذات و صفات، همچون دیگر موجودات که بین صفات و موصوفهای آنها جدایی در نظر می‌گیریم، جدایی می‌افکند.

مرتبه‌ای دیگر از توحید صفاتی، منحصر دانستن صفات در خداوند است. خداوند دارای همه صفات نیک و اسماء حسنی است. هر که هر صفت وجودی دارد، از اوست. همه حقیقت‌ها، زیبایی‌ها و خیرها از اوست.^{۳۷۸} چون او فقط مستجمع همه کمالات و اوصاف حسنی است: الله لا اله الا هو، له الاسماء الحسنی.^{۳۷۹}

از آنجا که ممکنات هر چه دارند، در وجود و بقا، از وجود واجب اخذ نموده‌اند، هم از حیث ذات و هم از جهت صفات وجود مستقل ندارند. هر صفتی که در هر موجودی مشاهده شود به سبب ربط او به خداست.

بنابر آنچه ذکر شد جدا سازی صفات از ذات خداوند و قائل شدن به صفتی مستقل برای خود یا دیگران شرك است.

۲- توحید در خالقیت:

آفریدگاری می‌تواند هستی بخش و خالق باشد که عین هستی و حق مطلق باشد. ذات حق واجب الوجود است و واجب الوجود نیز واحد است، پس خالق جز خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد. فیاضیت خداوند ایجاب می‌کند که علی‌الدوام ایجاد و خلق نماید.^{۳۸۰} بنابراین هر فعل و ایجاد و خلقی در عالم ممکنات به وجود واجب الوجود منسوب است. ممکنات نه تنها در وجود بلکه در بقا، به واجب متکی‌اند. پس خداوند قیوم نیز هست و مخلوقات لحظه به لحظه وجودشان متکی و قائم به اوست.

نزدیک‌ترین دین به ادیان توحیدی، دین زرتشت است. زرتشت از میان ارواح و خدایان مورد پرستش ایرانیان فقط یکی را پذیرفت و دیگران را که معبود مغان و تورانیان بودند «دیو» اهریمن و ارواح شریر و زیانکار معرفی نمود که مصدر شر و بدی و زشتکاری هستند. او مردم را از عبادت دیوان منع نمود.^{۳۸۱} در آخرین آیه «گاتاها» آمده‌است اهورامزدا موجد و موجب هم نور و هم ظلمت است. بنابراین اهریمن نیز مخلوقی از مخلوقات اهورامزدا است، با این خصوصیت که او همواره با خالق و جاعل خود در ستیز و پیکار است.^{۳۸۲}

نگرش فوق منافاتی با توحید در افعال ندارد. اما نظریه مشهوری که زرتشتیان به دوگانگی در خلقت خیر و شر قائل هستند و اینکه خالق خیر اهورامزدا و خالق شر، اهریمن است^{۳۸۳} با توحید در خالقیت منافات دارد و شرك در خالقیت محسوب می‌شود.

^{۳۷۶} امیر مؤمنان در نهج البلاغه، می‌فرماید: یگانه است نه از روی عدد، آفریننده است نه با حرکت و تحمل رنج، شنواست نه آن که با چیزی تماس گیرد، از هر چیز جداست نه اینکه فاصله بین او و موجودات باشد، آشکار است نه با مشاهده چشم، پنهان است نه به کوچکی و ظرافت. (خطبه ۱۵۲) گوینده است نه با اندیشه و فکر، اراده کننده است نه از روی آرزو و خواهش، سازنده است نه با دست و پا، لطافت دارد نه آن که پوشیده و مخفی باشد، بزرگ است نه با ستمکاری، بیناست نه با حواس ظاهری، مهربان است نه با نازک‌دلی. (کلام ۱۷۹) همیشگی است نه با محاسبه زمان... بزرگی است نه دارای درازا و پهنا و ژرفا که از جسم بزرگی برخوردار باشد. (خطبه ۱۸۵)

^{۳۷۷} شواهد الربوبیه، ص ۶۲.

^{۳۷۸} گر نه حسنش دائماً در جلوه است/این نمود و بود عالم از کجاست/ از تجلی جمال وحدتست/درحقیقت اینکه کثرت را بقاست/ هستی عالم همه هستی اوست/بی بقاء حق جهان عین فناست.

^{۳۷۹} سوره طه - آیه ۸.

^{۳۸۰} کل یوم هو فی شأن. سوره الرحمن، آیه ۲۹.

^{۳۸۱} تاریخ جامع ادیان، ص ۳۰۶.

^{۳۸۲} تاریخ جامع ادیان، ص ۳۰۷.

^{۳۸۳} ادیان زنده جهان، ص ۲۸۱.

آفرینش خداوند بیان کننده ربط و اتکاء انسان و جهان به خداوند است، نه حکایت از آغاز زمانی يك رویداد، چون زمان پا به پای جهان به وجود آمده است. ادیان توحیدی بر این باورند که هر اتفاقی می افتد و هر کاری که انسان انجام می دهد از اوست: لا قوة الا بالله.^{۲۸۴} هر خلقتی که اتفاق می افتد از خداست: الله خالق كل شیء.^{۲۸۵} حتی خداوند خطاب به پیامبر گرامی خود می فرماید: ای پیامبر هنگامی که تیر در کمان گذاری و آن را پرتاب کردی، تو نبودى که پرتاب کردى بلکه خدا بود. بیان بحول الله و قوته اقوم و اقعده در نماز، تمرین همین باور است.

در نگاه فلاسفه، نخستین آفرینش یا اثری که از ناحیه ذات او جلوه گر می شود، همچون خود او ذاتاً واحد ولی عارضاً متکثر است.^{۲۸۶} او هم در اصل وجود و هم در مقام فعل و تأثیر، مجرد از ماده است. این صادر اول، به عبارات مختلف: حقیقت محمدیه، عقل، قلم، روح نامیده شده است.^{۲۸۷} عالم مجردات که جایگاه ملکوتیان و فرشتگان است، به عالم عقول یا عالم امر معروف است. عالم عقول واسطه فیض و جعل عالم دیگری است که به عالم نفس یا عالم مثال معروف است و خود واسطه برای تحقق عالم طبیعت است. عالم نفس، به اعتباراتی به نفس کل، روح الامین، لوح المحفوظ، کتاب مبین یا آب حیات تعبیر می شود.^{۲۸۸} به نظر عده ای، اعتقاد به توحید افعالی با اختیار انسان منافات دارد. همین تصور، سلفیه و اشاعره را بر آن داشته است که برای حفظ توحید، اختیار انسان را انکار نمایند و دچار جبر گرایی شوند.^{۲۸۹} بر خلاف اشاعره، معتزله فعل خدا در امور بشری را تعطیل کرده و گفته اند خداوند در این محدوده اختیار خود را به انسان تفویض کرده است. اما شیعه بر این باور است که نه جبر و نه تفویض، هیچکدام نگرش صحیحی نیست بلکه حقیقت امری معتدل ما بین جبر و تفویض است.^{۲۹۰}

۴- توحید در ربوبیت:

احساس ما نسبت به خداوند این است که اراده واحدی بر کل عالم و بر ما آدمیان احاطه دارد و مشیت یگانه ای بر آن حاکم است. ارتباط خداوند با طبیعت و انسان محدود به خالقیت نیست بلکه او علاوه بر آفریدگاری، پروردگار نیز هست و فقط خالق، صلاحیت کامل برای پرورش و ربوبیت مخلوق را دارد. او مختار مرید است و جهان هستی به او متکی است. خالقى جز خداوند نیز وجود ندارد تا ربوبیت را به او نسبت دهیم. پس ربوبیت مطلق چائی برای غیر خدا نمی گذارد و شریک بردار نیست. لم یکن له شریک فى الملك و لم یکن له ولی من الذل و کبره تکبیراً.^{۲۹۱} توحید در مالکیت و رازقیت نیز فرع توحید در خالقیت و ربوبیت خداوند است.^{۲۹۲}

توحید در ربوبیت به دو قسم قابل تقسیم است: توحید در ربوبیت تکوینی و توحید در ربوبیت تشریحی.

الف: ربوبیت تکوینی: خداوند پس از خلقت موجودات، آنها را رها نمی سازد، بلکه همچنان در امور جهان فعال است و در طول زمان نیز همراه سایر علل در کار آفرینش است و مربی گری و هدایت آنها را نیز تا سر حد کمال مناسب آنان به عهده دارد: الذی اعطى كل شیء خلقه ثم هدی.^{۲۹۳} به این نوع هدایت، هدایت تکوینی می گویند.

^{۲۸۴} سوره کهف، آیه ۳۹.

^{۲۸۵} سوره رعد، آیه ۱۶.

^{۲۸۶} و ما امرنا الا واحدة. سوره قمر، آیه ۵۰.

^{۲۸۷} از حیث اینکه درك کننده حقایق است، عقل، نقش کننده علوم است قلم، غایت و نهایت کمال ممکنات است روح و نور محمدی نام گرفته است. مفاتیح الغیب، ص ۴۵۱.

^{۲۸۸} بر خلاف عالم عقول که مرکز وحی است، عالم نفوس مرکز الهامات و خواهرهای صادق است. مفاتیح الغیب، ص ۴۵۳.

^{۲۸۹} مقالات الاسلامیین، ص ۱۵۶.

^{۲۹۰} برای آگاهی تفصیلی به بحث جبر و اختیار مراجعه شود.

^{۲۹۱} سوره اسراء آیه ۱۱۱.

^{۲۹۲} له الملك السموات و الارض لا اله الا هو یحیی و یمیت. سوره اعراف، آیه ۱۵۸.

^{۲۹۳} هل من خالق غیر الله یرزقکم من السماء و الارض لا اله الا هو. سوره فاطر - آیه ۳. سوره طه، آیه ۵۰.

انبیاء الهی در تبلیغ دین بر توحید ربوبی بسیار تأکید داشتند، چرا که مشکل اعتقادی مردم در مورد ربوبیت گسترده بوده است. بت پرستان، بت‌ها را خالق نمی‌دانستند بلکه آنها را مؤثر در تعیین سرنوشت و رب خود تلقی می‌کردند. اقوام گذشته رب النوع‌ها را مدبر و مربی هستی می‌پنداشتند مثل رب النوع دریا، آتش، ستاره‌ها، ارباب انواع، نقش مؤثری در حیات فردی و اجتماعی مردم ایفا می‌کردند.

علی‌رغم این دیدگاه خدا در ربوبیت خویش هیچ شریکی نگرفته است، نه فرشتگان، نه ماه و خورشید و نه دیگر ستاره‌ها و سیاره‌ها^{۳۹۴} و نه هیچ درخت و سنگ و چوب و مکان و زمان و انسانی مستقلاً، نقشی در اداره عالم و تأثیرگذاری بر آدم ندارند، لذا هر گونه اعتقادی از این دست شرك مسلم است، چون در عالم مؤثری مستقل جز خداوند وجود ندارد. بنابراین آنچه تأثیر آن از راه علم یا شرع قطعی ثابت شده باشد منسوب به خداوند است؛ خلق کل شیء فقدره تقدیراً^{۳۹۵} و آنچه از راه علم یا شرع قطعی تأثیر آن ثابت نشده باشد، تلقی مستقل در اثر آن شرك و در غیر این صورت خرافات محسوب می‌شود.

ب: ربوبیت تشریعی: توحید در ربوبیت تشریعی، مربوط به شریعت هر دین است. خدا علاوه بر برقراری قانون زیست برای موجودات فاقد اختیار، برای موجودات صاحب اختیار همچون انسان نیز، اصولی را ارائه می‌نماید تا کمال اختیاری آنان را تأمین نماید. تنها موجودی که شایستگی تشریح قانون برای تعالی انسان را دارد، خالق او یعنی فقط خداوند است.^{۳۹۶} بنابراین اگر کسی در جایگاهی که خدا فرمانی دارد غیر از فرمان خدا را مؤثر در رشد و تعالی خود بداند به شرك در ربوبیت تشریعی مبتلا شده است.^{۳۹۷} موحد در زمینه‌هایی که خدا حکم قطعی کرده است، نمی‌تواند قانون معارض وضع نماید.^{۳۹۸} ولی وضع قانون به گونه‌ای که با خطاب و امر و نهی خدا منافات نداشته باشد بی‌اشکال است.

شیطان همه مراتب توحید را می‌پذیرفت ولی مشکل شیطان، شرك در ربوبیت تشریعی بود. شیطان نفس نیز با ربوبیت تشریعی خداوند سر سازگاری ندارد. آنکه با گناه، فرمان خدا را زیر پا می‌گذارد، فرمان نفس را بر فرمان خداوند ترجیح داده است و با این کار نوعی برتری خود از خدا را اعلام کرده و به نوعی ادعای خدایی کرده است. گناه نوعی شرك ربوبی است.^{۳۹۹} همین گناه اگر توبه و بازگشت به خداوند را به دنبال نداشته باشد، ممکن است به مرور باعث انکار بقیه مراتب توحید گشته و انسان را از دیانت خارج سازد. گاه از توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت، مجموعاً به توحید افعالی یاد می‌کنند که گویای آن است که فاعلی جز خداوند در هستی وجود ندارد.

۵- توحید در استقلال:

وجود معلول، مستقل از وجود علت قابل تصور نیست. بقاء معلول نیز در گرو وجود علت است. توحید در استقلال به این معنی است که تنها موجود مستقل و بی نیاز در ذات، صفات و افعال خداوند است.^{۴۰۰} بقیه هرچه هست، عین ربط و وابستگی به اوست، مستقل دیدن عالم و آدم نوعی شرك است. «او اصل و حقیقت و بقیه موجودات، همگی شئون گوناگون اویند و اوست ذات و ماسوای او، اسماء و صفات و مظاهر اسماء و صفات اویند.»^{۴۰۱} این مطلب، نه به معنی حلول است و نه انفصال بلکه به این معنی است که معلول شأنی از وجود علت و تطوری از نور وجود اوست.^{۴۰۲} «و لله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله؛^{۴۰۳} مشرق و مغرب از خداست، هر طرف که رو کنی، روی خداست.»

^{۳۹۴} امیرالمؤمنین (ع)، به کسی که از طریق ستاره‌شناسی و ساعت پیش‌گویی می‌کرد فرمود: کسی که گفتار تو را تصدیق کند قرآن را تکذیب کرده است.

^{۳۹۵} سوره فرقان، آیه ۲.

^{۳۹۶} ان الحکم الا لله. سوره یوسف، آیه ۴۰.

^{۳۹۷} و من لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون. سوره مائده، آیه ۴۴.

^{۳۹۸} انا انزلنا الكتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک الله. سوره نساء، آیه ۱۰۵.

^{۳۹۹} فاصبر لحکم ربک و لا تطع منها ائماً او کفوراً. سوره انسان، آیه ۲۴.

^{۴۰۰} انتم الفقراء الی الله و الله هم الغنی. سوره فاطر، آیه ۱۵.

^{۴۰۱} شواهد الربوبیه، ص ۸۲.

^{۴۰۲} مع کل شیء لا به مقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة. نهج البلاغه، خطبه اول.

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

توحید عملی

توحید عملی نتیجه اعتقاد به توحید نظری است، ولی این نتیجه قطعی نیست چون ممکن است به لحاظ نظری شخصی قائل به توحید نظری باشد اما ملتزم به لوازم اعتقاد خود نباشد. توحید نظری هنگامی واقعی است که به شکل ایمان در آمده باشد و در عمل، نمود پیدا کند، در غیر این صورت ادعایی بیش نیست.

اصولاً اعتقاد و ایمان، مفاهیمی متفاوت هستند. اعتقاد، اعتراف تسلیم به يك سلسله عبارات و گزاره‌های مشخص است که محور آن خداوند است.^{۴۰۴} پیامبران مأمور شده‌اند که این گزاره‌ها را به مردم ابلاغ کنند و از آنان بخواهند که آزادانه به آن ایمان بیاورند.^{۴۰۵} ایمان، تجربه درونی و معرفتی است که از دل می‌جوشد و با تمام شخصیت فرد سازگار است.^{۴۰۶} پدیده ساده‌ای نیست. نشانه ظاهری آن تقوای الهی و عمل صالح است.^{۴۰۷} اما ظاهر تقوا و عمل صالح، به تنهایی گویای ایمان نیست بلکه باید این عمل از سر محبت درونی فرد به خداوند یا حداقل آخرت باشد، چون این دو، موضوع ایمان دینی را تشکیل می‌دهند.^{۴۰۸} مومنین در ارتباط مداوم محبت آمیز و عاشقانه با خدا زندگی می‌کنند.^{۴۰۹} بنابراین توحید عملی هنگامی تحقق می‌یابد که عقاید نقادی شده^{۴۱۰} با ایمان درونی و عمل خالصانه بیرونی پشتیبانی شود. در هر صورت، توحید عملی و شرك عملی نیز دارای مراتبی به قرار زیر هستند:

۱- توحید در محبت:

تنزه و تعالی ساحت الوهی، مقامی قدسی را جلوه‌گر می‌نماید که انسان را شیفته خود می‌سازد. انسان کسی را که به وی محبت کرده و نعمتی عطا کند دوست دارد. به موجودات صاحب کمال و زیبایی احساس تعلق می‌کند، هر چه نعمت، کمال و زیبایی افزون‌تر درك یا احساس شود، علاقه به محبت و محبت به شیفتگی و عشق نزدیکتر خواهد شد. از آنجا که هیچ موجودی نعمت، زیبایی و کمالات خدا را ندارد تا قلب انسان را تسخیر کند و شیفته خود سازد، و حتی هر کس، هر چه از نعمت، زیبایی و کمال دارد از اوست، انسان موحد جز خدا هیچ موجودی را شایسته دوست داشتن نمی‌داند. او بر خلاف دیگران که اموری را در حد یا بیش از خداوند دوست دارند، خدا را از هر چیز بیشتر دوست دارد.^{۴۱۱} او اگر دیگری را نیز دوست داشته باشد به خاطر خداست. آنها نزدیکان خدا را به دلیل ارتباط محبت‌آمیز و بندگیشان دوست دارند که این دوست داشتن، عین دوست داشتن خداوند است. اظهار محبت مستقل به موجودی به عنوان غایت القصوی، شرك در محبت است.

^{۴۰۲} سوره بقره، آیه ۱۱۵.
^{۴۰۴} مثل: ان الله لذو فضل على الناس. سوره غافر، آیه ۶۱. ان الله بصير بالعباد. سوره غافر، آیه ۴۴. ان الله سمیع‌علیم. سوره حجرات، آیه ۱.
^{۴۰۵} مثل: قل آمنا بالله و ما انزل علينا. سوره آل‌عمران، آیه ۸۴. قل اطيعوا الله و اطيعوا الرسول. سوره آل‌عمران، آیه ۳۲. قل هو الله احد، الله صمد. سوره اخلاص، آیه ۱. قل هو الرحمن آما به و عليه توكلنا. سوره الملك، آیه ۲۹. قل الله خلق كل شى و هو الواحد القهار. سوره رعد، آیه ۱۶.
^{۴۰۶} انما المؤمنون الذين آمنوا بالله و رسوله. سوره نور، آیه ۶۲.
^{۴۰۷} من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحاً فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون. سوره مائده، آیه ۶۹. و من الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر. سوره بقره، آیه ۸. قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا. سوره حجرات، آیه ۱۴. احسب الناس ان يتركوا، ان يقولوا آمنا، و هم لا يفتنون. سوره عنكبوت، آیه ۲.
^{۴۰۸} الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن. سوره انعام، آیه ۸۲. الذين آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله. سوره رعد، آیه ۲۸. انه ليس له سلطان على الذين آمنوا سورة نحل، آیه ۹۹.
^{۴۰۹} ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا. سوره مريم، آیه ۹۶. ان الله يدافع عن الذين آمنوا. سوره حج، آیه ۲۸. يستجيب الذين آمنوا و عملوا الصالحات. سوره شورا، آیه ۲۳. الم بأن للذين آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله. سوره حديد، آیه ۱۶.
^{۴۱۰} قال اولم تؤمنوا قال بلى و لكن ليطمئن قلبي. سوره بقره، آیه ۲۹.
^{۴۱۱} يحبونهم كحب الله و الذين آمنوا اشد حباً لله. سوره بقره آیه ۱۶۵.

۲- توحید در عبودیت:

انسان همواره در حال نوعی تواضع، خضوع، ستایش و پرستش نسبت به آن چیزی است که آن را بزرگ، متعال، کامل، مطلق و دوست داشتنی می‌داند و به میزان درک عظمت و محبت نسبت به او این خضوع و خشوع که عبادتش می‌نامند بیشتر خواهد بود. اذکار، کرنش، سجده و اعمال خاص متناسب با ادیان و فرهنگ‌های مختلف، نمودهای ظاهری و رسمی این عبودیت قولی و فعلی‌اند. احساس مخلوقی، تناهی، اتکاء به خداوند و قیومی او و نیک آفریده شدن هستی، عالم را موجودیتی هدفدار، و معنادار دیدن هستی به جای بی‌معنا دیدن جهان جلوه می‌نماید و احساس پرستش و احترام را در انسان دامن می‌زند. بنا بر نگرش توحیدی، چون خدا کامل‌ترین موجود قابل تصور است و کمال هر موجودی از اوست، غیر از خدا هیچ موجودی شایسته بندگی نیست. اظهار بندگی آگاهانه به غیر خدا از مصادیق شرک بارز و جلی است و نشان دادن اعمالی از خود که همین معنا را برساند، شرک خفی است. پس تمام آنچه در قول و فعل انسان به صورت روشن یا نمادین به شکل حمد، ثنا، تسبیح، تنزیه، شکر و سپاس و ابراز احترام و اظهار کوچکی و بندگی و اتخاذ ایده‌آل و قبله معنوی پرستش، محسوب می‌شود، مخصوص خداوند است: لا اله الا هو، خالق کل شیء فاعبده.^{۴۱۲}

هر نوع قبله‌گیری، ایده‌آل قرار دادن و جهت‌نهایی تلقی کردن خود یا دیگران که باعث قرار گرفتن در مقابل خداوند باشد، شرک است. انسان موحد شیفته و فریفته هیچ کس به جز خدا نیست. عزت خود را به هیچ بهایی نمی‌فروشد. چون هر عزت و قدرت و اراده را از خدا می‌داند. مشرک، غیر خدا را عزیز و صاحب قدرت می‌بیند، او را می‌خواند، عظیم می‌انگارد، ستایش و عبادت می‌کند و از این طریق، عزت و قدرت می‌یابد. ذکر و یاد روزانه موحد سبحان الله، و الحمد لله، و لا اله الا الله، و الله اکبر است. ما فی الضمیر خود را اینگونه اظهار می‌کند که خداوند فقط تو را می‌پرستم: ایاک نعبد. بنابر ذکر الحمد لله برای موحد، هر چه توصیف شود، در واقع توصیف خدا تلقی می‌شود. احترام، تواضع و خدمت به بندگان خدا را احترام، تواضع و خدمت به خدا، عبادت خدا و مایه تقرب به خدا می‌داند.

۳ - توحید در اطاعت:

بر اساس این باور که تنها خداوند جایگاه ربوبیت تکوینی و تشریح و قانونگذاری دارد، مؤمن خود را مختارانه تسلیم خداوند می‌سازد و فقط گوش به خطاب خداوند داده و امر و نهی او را بر خواست خود و دیگران ترجیح می‌دهد و فقط از او اطاعت می‌کند. اطاعت از هر قانون، حکومت و قدرت که مخالف امر و نهی خدا باشد، شرک و ممنوع است.^{۴۱۳} خداوند انسان را آزاد آفریده است و هیچ کس حق اربابی و استیلا بر او ندارد.^{۴۱۴} آزادی از هر نوع استیلاء استبدادی، استثمار و استثمار از لوازم توحید است.

۴- توحید در استعانت:

هنگامی که هر عزت، قدرت و اراده از آن خداست، چه کسی تواناتر از اوست که انسان بتواند به آن استعانت جوید. اصولاً برای کسی که خدا را مؤثر در وجود می‌داند و تأثیر مستقلى برای اسباب قائل نیست، چیزی در عالم جز خدا توان کمک به او را ندارد. او روزانه در نماز با تکرار: ایاک نستعین؛ خدایا فقط از تو کمک و استعانت می‌جویم، این باور خود را بیاد می‌سپارد.

^{۴۱۲} سوره انعام، آیه ۱۰۲.

^{۴۱۳} لا طاعت لمخلوق فی معصیت خالق. نهج البلاغه، حکمت ۱۵۹.

^{۴۱۴} حضرت موسی (ع) می‌فرماید: عیدت بنی اسرائیل؛ فرعون فرزندان اسرائیل را به بندگی خود درآورد. سوره شعراء، آیه ۲۲. فرعون می‌گوید: قومها لنا عابدون؛ قوم موسی و هارون بندگی مرا می‌کنند. سوره مؤمنون، آیه ۴۷. قرآن کریم یهود و نصارا را مذمت می‌کند که: اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله؛ احبار و رهبان خود را بجای خدا ارباب خود قرار دادند. سوره توبه، آیه ۳۲.

توحید در استعانت مراتبی دارد که ابتداء آن توکل است. توکل در مراتب بالاتر، به تسلیم، تفویض و رضا مبدل می‌گردد.^{۴۱۵}

۵ - توحید در ترس:

باور به خالقیت و ربوبیت خداوند و انحصار قدرت و عزت در او، بشر را به این نتیجه می‌رساند که جز خدا هیچ موجودی سزاواری ترس و پروا ندارد. لا تخافوهم و خافون ان كنتم مؤمنين.^{۴۱۶} غم معمول اهل دنیا در دل مؤمن نیست؛ آلا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون.^{۴۱۷} ترس انحصاری موحد از خداست نه از آن جهت که خدا ترسناک است بلکه از آن جهت که او با عظمت، با شکوه و دوست داشتنی است و ممکن است که محبت خود را از ما دریغ کند و به لقاء خود نپذیرد؛ اما من خاف مقام ربه نهی النفس عن الهوی.^{۴۱۸} قرآن مجید کسانی را که از مقام خداوند می‌ترسند و از نفس خود پیروی نمی‌کنند تجلیل می‌نماید.^{۴۱۹} و کسانی را که از انسان، همچون خداوند می‌ترسند، مذمت می‌نماید: «الذین یبلغون رسالات الله و یخشونه و لایخشون احداً الا الله»^{۴۲۰} کسانی که تبلیغ رسالت خدا را می‌کنند، از احدی نمی‌ترسند و فقط از خدا می‌ترسند.»

علم و قدرت

پس از «توحید»، مهمترین وصف خداوند سبحان «علم» و «قدرت» اوست، به طوری که بقیه صفات خداوند به نحوی به علم، قدرت یا مجموعه هر دو باز می‌گردد. اثبات علم یا قدرت برای خدا بر اساس شیوه‌های یاد شده، دشوار نیست. تحلیل مخلوق نیز گویای این است که؛ خصوصیات دقیق و ظریف مخلوق نشان از خالق دارد که دارای ادراک و شعور بسیار عظیم است. پس لازمه علم و قدرت مخلوقات، وجود علم و قدرت در خالق آنهاست، چون ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

در تحلیل حقیقت واجب الوجود به این موضوع توجه می‌شود که وجود او کل الوجود و مشتمل بر وجود کلیه موجودات است و همچنین صفات او کل صفات و مشتمل بر کلیه صفات موجودات است، چون علم و قدرت امری وجودی هستند و برای خداوند هر وجودی واجب است. علم و قدرت خداوندی همچون علم و قدرت بشر بالغیر، حادث، محدود و ممکن نیست، بلکه بالذات، نامتناهی، قدیم و واجب است.

حقیقت علم خداوند علم حضوری است و موضوع آن ذات خود و همه شئونات مخلوق از کل و جزء، ظاهر و باطن، گذشته، حال و آینده است. همه چیز در محضر او حاضر است و هیچ چیز از منظر او پنهان نیست. باور به تك تك این ویژگیهای علمی خداوند، اثر ویژه‌ای در زندگی به بار می‌آورد و عدم آن نقش تخریبی فراوان دارد.

«قدرت» در مورد فعل بکار می‌رود نه انفعال. این مفهوم هنگامی به فاعل نسبت داده می‌شود که او به فعل خود آگاه باشد و این فعل با اختیار انجام گیرد نه به اجبار، لذا ذات واجب چون مبدأ فاعلی فعلی است که به آن آگاه است و فعل خود را با اختیار انجام می‌دهد، متصف به صفت قدرت است.^{۴۲۱} شوق و اراده که از ویژگی قدرت انسان است در او قابل تصور نیست. قدرت خداوند نیز بر خلاف قدرت ممکنات، بالذات، قدیم، نامتناهی و واجب است. ایمان به قدرت خداوند با این ویژگیها نیز تأثیر شگرفی در زندگی روزمره بشر دارد و او را از تکیه بر قدرتهای دیگر باز می‌دارد.

موضوع قدرت الهی، مطلق امور ممکن است. بنابراین نسبت دادن قدرت خدا به ممکنات ولو اینکه عادتاً محال باشد، مطلقاً بی‌اشکال است. خداوند کاری را که منطقیاً متضمن تناقض

^{۴۱۵} برای مطالعه این مراتب به کتاب: چهل حدیث، حضرت امام خمینی(ره)، حدیث ۱۳، ص ۲۱۳ مراجعه شود.

^{۴۱۶} سوره ال عمران، آیه ۱۷۵.

^{۴۱۷} سوره یونس، آیه ۶۳.

^{۴۱۸} سوره نازعات، آیه ۴۰.

^{۴۱۹} اذا فریق منهم یخشون الناس کخشیه الله او اشد خشیه. سوره نساء، آیه ۷۷.

^{۴۲۰} سوره احزاب، آیه ۳۹.

^{۴۲۱} نهاية الحکمة، ص ۲۹۸.

نیست یا با ذات و سرشت واجب، منافات نداشته باشد، انجام می‌دهد. پس قدرت خداوند به امور ممتنع بالذات یا واجب بالذات تعلق نمی‌گیرد؛ اینکه خداوند مثل خودش را به وجود آورد، چیزی را فراموش کند، به وعده خود وفا نکند، یا اموری که مستلزم داشتن جسم یا محدودیت شود مثل علم، قدرت یا خیر بودن را از خود سلب نماید، یا مثلاً مربع دایره خلق کند یا چیز بزرگ کوچک خلق کند که مستلزم تناقض منطقی است و نسبت دادن آن به قدرت خدا بی‌معناست.*

عدل الهی

عدالت از آرمانهای دیرین بشر بوده است و اندیشمندان در طول تاریخ از آن تعاریف مختلفی ارائه کرده‌اند. عدالت از نظر افلاطون قرار گرفتن هر چیز در جای خود و وضع طبیعی آن بود. از نظر ارسطو وضع طبیعی در اعطاء هر چیز به کسی بود که شایستگی آن را داشت؛ در نگاه او انسانهای نابرابر حقوق نابرابر داشتند و هر افراط و تفریطی در آن خلاف اعتدال و ظلم محسوب می‌شد. سیسرون با افزودن یک قید، عدالت را اعطاء هر چیز به کسی دانست که شایستگی آن را دارد، به شرط آنکه با منافع عمومی مخالفت نداشته باشد. آنچه در گذر زمان بر تعریف عدالت گذشته است با تفاوت در نگرش نسبت به وضع طبیعی تغییر کرده است. وضع طبیعی، همواره وضع آرمانی محسوب می‌شده است، این دیدگاه در دوران جدید به شکل رعایت حقوق طبیعی بشر جلوه نموده است. در اندیشه مدرن نظریه قرار اجتماعی، و یا عقل جمعی، مفهوم عدالت را با مبنایی متفاوت مطرح ساخت.

در هر صورت بین اسلام و عدالت ارتباط وثیقی وجود دارد. عدالت در اصول دین همدوش توحید، هدف نبوت و رکن معاد بوده و در ابواب مختلف از فروع دین نیز مورد توجه اکید قرار گرفته است. عدل، معیار کمال امام جماعت، قاضی و مرجع تقلید و همچنین مقیاس سلامت قضاوت و تعالی جامعه است.^{۴۲۲}

صحبت از «عدالت» به عنوان یکی از صفات خداوند، مبتنی بر پیش فرضهایی است که در پاسخ به سؤالاتی از این قبیل مطرح می‌شود: آیا خداوند در ذات، صفات و افعال خیر است؟ آیا خیر و شر یا حسن و قبح اخلاقی، تماماً در گرو اراده و فرمان خداوند است یا حسن و قبح برای عقل قابل تشخیص است؟ اگر حسن و قبح عقلی است، آیا خداوند بر طبق آن عمل می‌کند؟ آیا خداوند خلاف خیر اخلاقی مرتکب می‌شود؟ مثل اینکه به وعده‌های خود عمل نکند، یا در جزا و کیفر و پاداش بین افراد فرق بگذارد؟ آیا خداوند قادر است ظلم کند؟ اگر قادر است، آیا ظلم می‌کند؟ اگر ظلم نمی‌کند، اقتضای ذات اوست که ظلم نکند یا به جهت اراده اوست؟ آیا خداوند امر و نهی ظالمانه می‌نماید؟ آیا در خلقت خداوند و آفرینش او نیز عدالت جاری است؟ اگر چنین است، شرور عالم به چه چیز مربوط است؟

حسن و قبح، در معنای متعددی استعمال شده‌اند؛ یکی حسن و قبح به معنای موافقت و مخالفت با اهداف یا مصالح و اغراض، دوم به معنای موافق یا مخالف امر و نهی، یا مقتضای عقل و سوم به معنای کمال و نقص. در مورد خداوند هر سه معنا از عدالت قابل طرح است:

* به این سؤالاتها بپندیشیم:

- الف) تصویری که منطقاً از خدای دانشمندان تجربی، فلاسفه، عرفا و انبیاء در ذهن حاصل می‌شود چگونه است؟
- ب) چرا صفات کمال برای خداوند واجب و صفات نقص بر او قابل حمل نیست؟
- ج) تنوع توحید ذاتی در ادیان توحیدی چگونه توصیف می‌شود؟
- د) کدامیک از ادله توحید را بیشتر می‌پسندیم؟ چرا؟
- ه) دیدگاه اسلام و مسیحیت در مورد یگانگی خداوند چه تفاوتی دارد؟
- و) عرفا با چه دلیلی به وحدت وجود عالم قائل شده‌اند؟ آیا نظر درستی است؟ چرا؟
- ز) تفاوت صفات خداوند با صفات دیگر موجودات چیست؟
- ح) با توجه به اینکه تغییر در ذات حق وجود ندارد چرا رحمت و غضب را به خداوند نسبت می‌دهیم؟
- ط) اثبات علم و قدرت خداوند از طریق تحلیل عقلی مخلوق چه اشکالی دارد؟
- ی) باور به علم خداوند با ویژگیهای یاد شده چه نقشی در زندگی انسان دارد؟
- ک) آیا خداوند می‌تواند عالمی خلق کند که همزمان هم کوچک باشد و هم بزرگ، یا ۱+۵ را مساوی ۹ قرار دهد؟

چرا؟

اولاً خداوند چون خیر است فعل او نیز خیر است و به خیر امر می‌کند و از شر نهی می‌فرماید.^{۴۲۳} ثانیاً فعل و فرمان او حکیمانه و معلل به اغراض و مصالح است.^{۴۲۴} پس، امر و نهی، یا قانون او عادلانه است. ثالثاً به عدالت دآوری می‌کند و جزاء و پاداش وی بر مقتضای عدالت است. رابعاً فعل او کامل و از نقص مبراست و به عدالت خلق می‌کند و فیض می‌رساند. بنابراین پروردگار عالمیان از هر جهت به عدالت توصیف می‌شود: عدالت در تشریح، عدالت در دآوری و جزا و عدالت در خلقت و تکوین.

۱- عدالت در تشریح

عدالت در تشریح و قانون گذاری از فروعات اعتقاد به حسن و قبح عقلی است. از آنجا که عدلیه، یعنی معتزله و شیعه، خداوند را حکیم می‌دانند و معتقدند که فعل خداوند منطبق بر حسن فعلی و حکیمانه است، تکالیف الهی را بی‌علت و عبث ندانسته و اغراض آن را نیز عقلانی می‌دانند^{۴۲۵} و معتقدند که قوانین خداوند به دلیل علم، قدرت و غنا و باید عادلانه و حکیمانه باشد^{۴۲۶} و خلاف عقل و ظلم در خطابات الهی راه ندارد و قبیح است.^{۴۲۷} بنابراین قوانین دینی باید عادلانه، ساده^{۴۲۸} و بی ضرر باشد.^{۴۲۹} و نباید در آن دشواری، حرج و تکلیف به غیر مقدور وجود داشته باشد.

لازمه این کلام، نگاه به عدالت به عنوان يك اصل و قاعده است. لذا اگر کشف شود که قانونی در شرایط خاص به مصلحت مردم نیست و بلکه به آنان ضرر می‌رساند یا غیر عادلانه است، بر اساس قاعده فوق باید گفت که خدای عادل راضی به اجرای چنین قانونی نیست و باید آن را کنار گذاشته یا به گونه‌ای تأویل نمود که عادلانه باشد یا حکمی ثانوی برای آن موضوع در نظر گرفت که این مشکل را نداشته باشد.

۲- عدالت در جزا

برای عدالت جزایی معانی مختلفی پیشنهاد شده است. عده‌ای عدالت را با رعایت تساوی یکی دانسته‌اند. در حالی که این معنا هنگامی صحیح است که افراد استحقاق برابر داشته باشند. با تفاوت در استحقاق، رعایت تساوی رفتار عادلانه محسوب نمی‌شود. برخی به جنبه سلبی عدالت توجه داشته و آن را با نفی تبعیض برابر گرفته‌اند و حال آنکه تبعیض یا عدم تبعیض اثر و نتیجه ظلم یا عدالت است نه خود عدالت. عدم رعایت استحقاقها باعث تبعیض است. بنابراین عدالت، اعطاء حق صاحب حق و رعایت استحقاقهاست.

عدالت صرفاً برای فاعل مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، بلکه فعلی است که برای منفعت به دیگری یا دفع ضرر از مفعول نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین کسی که فعل شایسته‌ای به نفع شخصی انجام می‌دهد، مستحق تحسین و پاداش می‌گردد. این حق برای کسی که کار به نفع او انجام گرفته، تکلیف آور است و اگر این تکلیف به خوبی ادا

^{۴۲۳} سعد الدین تفتازانی، شرح المقاصد، تحقیق عبد الرحمن عمیره، عالم الکتب ۱۹۸۹، ج ۵، ص ۲۸۲-۲۸۳.
^{۴۲۴} حکمت یا حکیم بودن انسان عبارت است از اینکه انسان از روی کمال دانایی، برای بهترین هدفها، بهترین شرایط ممکن را انتخاب کند. عدل الهی، ص ۱۵.

^{۴۲۵} شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۹۶.
^{۴۲۶} قل امر ربی بالقسط. سوره اعراف، آیه ۲۹. ذالکم اقسط عند الله. سوره بقره، آیه ۲۸۲. لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط. سوره حدید، آیه ۲۶.

^{۴۲۷} تکلیف به غیر مقدور. مجازات بدون تکلیف، وجوب مقدمه واجب، فعلیت جزا تابع فعلیت شرط، ممتنع بودن اجتماع امر و نهی از این قبیل است. محمد باقر صدر، علم اصول، نصرالله حکمت، انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۴، ص ۳۱۵-۳۶۹.

^{۴۲۸} و لا یرید بکم العسر. سوره بقره، آیه ۱۸۵. و ما جعل علیکم فی الدین من حرج. سوره حج، آیه ۷۸. لایکلف الله نفساً الا وسعها. سوره بقره، آیه ۲۸۶. یرید الله بکم الیسر. سوره بقره، آیه ۱۸۵.

^{۴۲۹} سمرة بن جندق، در کنار خانه مردی درختی دارد. او بدون اجازه صاحب خانه به آن خانه رفت و شدمی‌کرد. صاحب خانه که نتوانست با او کنار بیاید به پیامبر شکایت برد. پیامبر از آن مرد درخواست می‌کند که درخت را بفروشد یا به جای آن درخت دیگری را بپذیرد، ولی او قبول نمی‌کند. سپس حضرت به صاحب خانه می‌فرماید: درخت را بکن و پیش او ببنداز، در اسلام ضرر و زیان نیست. پس صریح کلام پیامبر(ص) است که: لا ضرر و لا ضرار یعنی قانون اسلامی موجب ضرر و ظلم به کسی نیست. کافی، ج ۵، ص ۲۹۲، باب الاضرار، نرم افزار نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

شود عدالت صورت گرفته است و در صورتی که از اداء حق صاحب حق خود داری شود ظلم صورت گرفته است. پس «حسن» و «عدل» آن است که فاعل آن مستحق مدح و سزاوار جزای خیر باشد و «قبح» و «ظلم» آن است که مرتکب آن از نظر عقل مستحق مذمت و سزاوار کیفر باشد.^{۴۲۰}

سؤالی که در مورد حسن یا عدالت جزایی خداوند مطرح می‌شود این است که آیا خداوند به این معنا عادل است و به حسن آنگونه که ما می‌فهمیم عمل می‌کند؟ عدلیه به این سؤال جواب مثبت می‌دهند و عدل را از مستقلات عقلی تلقی می‌کنند، ولی اشاعره جواب منفی می‌دهند و عدل را شرعی می‌دانند. از نظر آنان خداوند خیر محض و معیار همه خیرهاست و حسن و قبح را ناشی از امر و نهی الهی می‌دانند. آنان معتقدند انسان بر عهده خداوند هیچ حقی ندارد تا او مکلف به اداء حق باشد. اصولاً بشر حق ندارد که برای خداوند تکلیف معلوم کند. خداوند مالک هر چیز از جمله انسان است و اوست که حق دارد آنگونه که بخواهد در ملک خود تصرف کند. ما فقط تکلیف داریم و همه حق‌ها متعلق به اوست و آنچه خدا انجام دهد عدل است.^{۴۲۱} سرنوشت آدمیان در دست خداست که اگر بخواهد عذاب می‌کند و اگر بخواهد می‌بخشاید.

بر همین مبنا غزالی هفت اصل را مطرح می‌سازد. (۱) بر خداوند واجب نیست پیامبران را مبعوث نماید. (۲) خداوند می‌تواند تکلیفی بر بندگان معین نکند. (۳) بر بندگان عقلاً چیزی واجب نیست فقط با فرمان خداوند واجب می‌شود. (۴) بر خداوند واجب نیست آنچه در نظر بندگان بهتر است انجام دهد. (۵) تکلیف خارج از طاقت بندگان اشکالی ندارد. (۶) او می‌تواند آنان را بدون دلیل پاداش دهد یا آزار دهد. (۷) بر خداوند لازم نیست در برابر طاعت پاداش دهد و در برابر معصیت عذاب کند.^{۴۲۲}

نظر عده‌ای از یهودیان و مسیحیان هم همین بود، آنان می‌گفتند اصول اخلاقی که مبنای عمل انسان است با اصول اخلاقی خداوند متفاوت است. خداوند می‌تواند به هر دلیل هر آنچه را مایل باشد انجام دهد و افعال او به این دلیل که از او صادر شده‌اند، اخلاقاً موجهند.^{۴۲۳} عدلیه رویکرد فوق را بر نمی‌تابد و معتقد است که همه افعال خداوند عین عدل نیست بلکه مطابق عدل است.^{۴۲۴} مفهوم عدالت خداوند با عدالت بشری تفاوت ندارد. آنان در مقابل مسائل مطرح شده توسط اشاعره می‌گویند:

اولاً بیان فوق در صورتی درست است که بگوییم عدل خدا مفهومی متفاوت با عدل بشری دارد و هنگامی که از عدل الهی سخن گفته می‌شود به معنایی اشاره می‌کنیم که شناختی از آن نداریم. در حالی که عدل يك معنی دارد و عدل الهی و عدل بشری از معیارهای یکسان پیروی می‌کنند. اگر مخلوقی به دلیل فعلی مستحق مذمت باشید، خدای کامل به طریق اولی، اگر کاری که با شأن او مخالف است انجام دهد، مستحق ذم است. خداوندی که از ظلم نهی می‌کند خود روا نیست که ظلم نماید.^{۴۲۵}

ثانیاً خداوند از وعده‌های خود تخلف نمی‌کند. او فرموده است که به انجام کار نيك پاداش تعلق می‌گیرد،^{۴۲۶} پس طبق عهده‌ی که خود گذاشته، مرتکب فعل نيك مستحق ثواب و او مکلف به دادن حق صاحب حق است. اگر خداوند طبق قرار خود عمل کرد (که می‌کند) عادل است و اگر جز آن عمل کند (که نمی‌کند) نمی‌تواند عادل باشد.^{۴۲۷}

ثالثاً منشأ ظلم، نیاز، ناتوانی یا جهل است، تا کسی نیازمند نباشد ظلم نمی‌کند. گاهی ممکن است کسی که نیازمند ظلم نباشد ولی قادر به اجرای عدالت نیست، یا ممکن است نیازمند ظلم نباشد، ناتوان هم نباشد ولی آگاهی لازم برای شناخت حق افراد

^{۴۲۰} عبدالرزاق فیاض لاهیجی، گوهر مراد، تصحیح زین‌العابدین قربانی، سازمان چاپ و انتشارات ۱۳۷۲، ص ۳۴۳.
^{۴۲۱} ابن حزم، الفصل بین الملل و الاهواء و النحل، ج ۳، ص ۱۰۷، به نقل از مصطلحات علم الکلام، ج ۱، ص ۷۷۷.
^{۴۲۲} ابوحامد محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، دار الامانة، بیروت ۱۳۸۸، ص ۱۶۸.
^{۴۲۳} عقل و اعتقادات دینی، ص ۴۳۹.
^{۴۲۴} شرح الاصول الخمسه، القاضی عبد الجبار، ص ۱۳۱، ج ۹، به نقل از مصطلحات علم الکلام الاسلامی، سمیع دعیم، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۷۷۵.
^{۴۲۵} گوهر مراد، ص ۳۴۹.
^{۴۲۶} فالیوم لا تظلم نفس شیئاً و لا تجزون الا ما کنتم تعلمون. سوره یس، آیه ۵۴.
^{۴۲۷} و لا یظلم ربك احدا. سوره کهف، آیه ۴۹.

یا چگونگی اجرای عدالت را نداشته باشد. چون خداوند قادر مطلق، عالم مطلق، و بی‌نیاز مطلق است و هیچ‌یک از ریشه‌های ظلم در او وجود ندارد، خداوند عادل است و به کسی ظلم نخواهد کرد. عدل خداوند ایجاب می‌کند که هر چه عنوان خیر بر آن صادق باشد و از هر کس صادر شود، مشمول پاداش الهی واقع گردد.^{۴۳۸}

در این موضوع چند سؤال مطرح می‌شود:

۱- آیا خداوند غیر مسلمانانی که کار خیر انجام می‌دهند را نیز جزای خیر می‌دهد؟ عدالت الهی ایجاب می‌کند که هر کس پاداش کارش را متناسب با قصد و غرض واقعیش دریافت کند. یعنی اگر قصد او این است که به قدرت و ثروت و متاع دنیا برسد، خدا او را به دنیا برساند. اگر فعل او به انگیزه ثواب آخرت باشد، به بهشت برود و اگر به منظور نزدیکی و قرب به خدا باشد، او را به قرب خود برساند. عدل الهی ایجاب می‌کند کسانی را که خیر خواه مردم هستند و به آنان خدمت می‌کنند و برای کسب حقیقت یا فضیلت تلاش می‌کنند، از پاداش محروم ننماید. درجات پاداش یا مجازات نیز متناسب با کمیت، کیفیت و مقاصد بندگان منظور شود.

۲- آیا پاداش‌های بی‌حساب و غیر متناسب که در برخی روایات برای برخی اعمال در نظر گرفته شده است، با عدل الهی سازگار است؟

روایاتی که سند معتبری نداشته باشند قابل قبول نیستند. ولی روایاتی از این قبیل که مثلاً اگر کسی سوره هود را بخواند در قیامت در زمره انبیا محشور می‌شود و در آن روز کناهی برای وی شناسند.^{۴۳۹} و یا هر کس که نزد او از ما یاد شود و به اندازه بال مگسی از دیده‌اش اشک جاری شود خداوند همه گناهان او را اگر چه به اندازه کف‌های دریا باشد بپامرزد،^{۴۴۰} باید به گونه‌ای توجیه شوند که با عدل الهی سازگار باشد. مثلاً فرد با خواندن آن سوره راه انبیا را در پیش گرفته و زندگی خود را بر مبنای آن ساخته است یا با این اشک در او تحولی بنیادین صورت گرفته و خالصانه در مسیر اهل بیت که راه خداست جانفشانی و مجاهدت ورزد.

۳- آیا شفاعت با عدالت خداوند سازگار است؟

اصل شفاعت، منافاتی با عدل الهی ندارد. انسان صالح که عمری صادقانه عمل کرده‌است ولی گاه از او خطایی بسیار کوچک سر زده، مستحق لطف الهی است و این لطف، نادیده گرفتن خطاهای کوچک و پاداش اعمال و کردار صالح بسیار اوست. خداوند عادل کسی را بی‌حساب مستحق شفاعت نمی‌داند. قرآن کریم می‌فرماید: شفاعت مخصوص خدا است^{۴۴۱} و اگر غیر خدا کسی را شفاعت کنند با اجازه او انجام خواهد شد.^{۴۴۲} این افراد نمی‌توانند کسی را شفاعت کنند مگر اینکه مورد رضایت خدا باشد.^{۴۴۳} رضایت خداوند منطبق بر عدل است و به ظلم تعلق نخواهد گرفت.

۳- عدالت در تکوین

عدل در اینجا به معنای رعایت استحقاق ذاتی موجودات یا فرار گرفتن هر چیزی به جای خود و رعایت توازن است.^{۴۴۴}

خداوند جامع همه کمالات است و از افاضه وجود و کمال به مخلوق خود دریغ ندارد. صفاتی چون قدرت، حکمت، خیر و علم مطلق او ایجاب می‌کند که خلقت او به احسن وجه و کامل‌ترین وضع ممکن صورت پذیرد.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که اگر چنین است، پس این همه زشتی‌ها، نقص‌ها و شرور، ظلم‌ها، تبعیض‌ها، آفات و بلاها، رنج‌ها، بدبختی‌ها، ناتوانی‌ها، جنگ‌ها، سیل‌ها، زلزله‌ها، میکروب‌ها، شیاطین، بیماری‌ها و مرگ و میرها، محصول عمل چه کسی است؟

^{۴۳۸} فمن يعمل مثقال ذرة خیر یره و من يعمل مثقال ذرة شرّاً یره. سوره زلزال، آیه آخر.

^{۴۳۹} شیخ صدوق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، علی اکبر غفاری، کتابخانه صدوق، ۱۳۶۳، ص ۲۳۸.

^{۴۴۰} ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۱۵.

^{۴۴۱} لله الشفاعة جمیعاً. سوره زمر، آیه ۴۴.

^{۴۴۲} ما من شفیع الا من بعد اذنه. سوره یونس، آیه ۳.

^{۴۴۳} لا یشفعون الا لمن ارتضى. سوره انبیا، آیه ۲۸.

^{۴۴۴} عدل چبود وضع در موضعش / ظلم چبود وضع در ناموضعش

مسئله شرور

گفته می‌شود که با توجه به اینکه آفرینش مستند به خداوند است و او خیر مطلق، علم مطلق و قدرت مطلق است، وجود شرور در عالم قابل توجیه نیست. اگر خداوند خیرخواه باشد شر نمی‌آفریند، پس شرور از کجا منشأ می‌گیرند؟ ممکن است او خیرخواه باشد ولی نتواند از شرور جلوگیری کند، آیا ناتوان است؟ اگر او توانایی دارد ولی از آن جلوگیری نمی‌کند پس خیرخواه نیست. در این صورت او یا خیرخواه نیست یا ناتوان است.

ناتوانی در حل مسئله شرور تا آنجا مشکل آفرین تلقی شده است که گفته می‌شود: وجود شر، ایمان به خدا را ناممکن و اثبات او را به لحاظ عقلی نامعقول می‌سازد.^{۴۴۵} اما باید توجه داشت که از سه قسم شر طبیعی، اخلاقی و متافیزیکی (نقص) قسم سوم مستقیماً به خداوند قابل استناد است و به فرض آنکه ندانیم چرا خداوند شر را آفریده است، این موضوع دلیلی بر عدم باور به اصل وجود خداوند نیست.

برای حل مشکل شرور پیشنهاداتی ارائه شده است که بعضی از استحکام کافی برخوردار نیست، اما تعدادی از آن قادر است پاسخگوی مشکل شرور باشد. در هر صورت برخی از این پیشنهادها را در ذیل متذکر می‌شویم، با وجودی که دو پیشنهاد اول با نگرش توحیدی ناب سازگار نیست:

۱ - انکار توحید: بت پرستان معتقد بودند که هر بخشی از عالم دارای يك رب النوع است و هر شری در عالم متصل و مرتبط به رب النوعی خاص است، نه مربوط به خدای بزرگ. مثلاً خدای دریا با خروش خود خشم خویش را نشان می‌دهد و برای جلوگیری از این خشم باید قربانی نمود.

در آموزه‌های دین زرتشت آمده است که خداوند فقط آفریننده خیر است ولی مخلوقی به نام شیطان دارد. خوبیها مخلوق اهورامزدا یا هرمز است و بدیها و شرور عالم منشأ اهریمنی دارد.^{۴۴۶} در ادیان گنوسی یا مانوی، منشأ خوبی به نور و خلقت شرور به ظلمت نسبت داده می‌شود.

چنانچه ملاحظه می‌شود نگرش این ادیان با توحید در خالقیت، همخوانی ندارد.

۲ - انکار دادگری خداوند: طبق این نگرش عدل به معنای مورد نظر عدلیه، از خداوند نفی می‌شود. یعنی حقیقت عدالت برای بشر و خداوند متفاوت تلقی می‌شود. به قول اشاعره آنچه خدا انجام داده و می‌دهد عین خیر و عدل است و اگر شر و بدی در عالم به نظر می‌رسد ناشی از محدودیت فکر بشر است مثلاً ذبح فرزند از نظر ما ظلم است ولی از نظر خداوند عین عدل است. خدا هر چه آفریده خیر است، منتهی در مناسبات بشری ممکن است که شر تلقی شود.

۳ - انکار حقیقت شرور: باید توجه کرد که در اینجا قصد انکار واقعیت فقر، ناتوانی و جهل نیست بلکه جنس بدیها مورد بحث است، مثلاً گفته می‌شود که تاریکی يك واقعیت است اما حقیقتی مستقل از نور ندارد، بلکه تاریکی «فقدان» نور است. فقط نور آفریده شده است، هر جا نور نباشد نام آن را ظلمت می‌گذاریم. ظلمت خود حقیقتی آفریده شده نیست بلکه نامی است که به هنگام نبود یا کمبود نور بکار می‌رود.

فلاسفه مشاء با اعتراف به واقعیت شر و بدی، موجودیت و حقیقت شرور را انکار کرده، می‌گویند: در عالم بدی و شر وجود خارجی ندارد و آنچه در عالم است جز خیر و خوبی نیست. آنان در توضیح نظر خویش می‌گویند: همه آنچه بد و شر می‌نامیم به دو دسته قابل تقسیم هستند: شرور مطلق و شرور نسبی. یعنی بعضی از شرور مطلقاً بد هستند و در آن هیچ وجه خیری قابل مشاهده نیست، اما بعضی نسبت به انسان یا موجود دیگری بد و شر تلقی می‌شوند ولی نسبت به دیگری بد و شر نیستند بلکه خیر نیز هستند.

به تعبیری دیگر، آنچه که مطلقاً بد و همواره بد هستند مثل مرگ، جهل، فقر و ناتوانی، یا نبود وجودی، یا نبود وجود کمال در موجودی می‌باشد. این امور از جنس نیستی و نبود هستند مثلاً مرگ «نبود» حیات است و فقر یعنی «نبود» ثروت. این حیات است که وجود

^{۴۴۵} الوین پلانتینجا، فلسفه دین، خدا، اختیار و شر، محمد سعیدی‌مهر، مؤسسه فرهنگی طه ۱۳۷۶، ص ۳۵.

^{۴۴۶} فرهنگ مهر، دیدی نو از دینی کهن، (فلسفه زرتشت)، انتشارات جامی، چاپ سوم، ۱۳۷۸، ص ۸۰.

خارجی دارد و منشأ اثر است. ثروت است که وجود خارجی دارد و می‌توان آن را در جایی جمع کرد، یا به دیگران منتقل نمود. فقر موجود خارجی نیست، نمی‌توان آن را در جایی نگهداری نمود یا به دیگری منتقل نمود. هر گاه ثروت «نباشد» نام آن را فقر می‌گذارند. فقر فقط يك نامگذاری بدون مسمی است. توانایی، يك واقعیت وجودی است ولی وقتی توانایی «نباشد»، قدرت «نباشد» ناتوانی مطرح می‌شود. علم، واقعیت وجودی است. با داشتن علم، انسان احساس می‌کند که چیزی دارد، ولی اگر علم «نباشد» جهل تصور می‌شود که امری ناشایست و ناپسند اعلام می‌شود. همه اینها امور عدمی هستند. نابینایی (که نوعی معلولیت است) «نبود» يك کمال یعنی بینایی است. نابینایی فقط اسم گذاری است و گرنه خودش امری عدمی است. بنابراین شرور آفریده نیست و آفریدگار لازم ندارد.

اما شرور نسبی، آنها امور وجودی هستند اما بالذات موجودات بدی نیستند بلکه از جهتی بد تلقی می‌شوند. شرور نسبی از آن جهت شر هستند که نیستی و عدم را موجب می‌شوند مثلاً مار از آن جهت بد است که زهر دارد. سم مار، برای خود مار وسیله‌ای دفاعی است و با وجودی که داروهایی که از سم مار تهیه می‌شود بسیار ارزشمند و ذی قیمت هستند، اما این پدیده هنگامی که به صورت نیش به انسان در نظر گرفته می‌شود، شر است چون کشنده و عدم آفرین است. بد بودن سیل و زلزله به خاطر عدم آفرینی است و چون ویرانی و مرگ را باعث می‌شوند بد است. با این وجود خداوند به انسان تواناییهایی داده است که او می‌تواند توسط آن این شرور را مهار و کنترل نماید.

۴ - شر لازمه وجود خیرات است: ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر شرور مخلوق خداوند نیست و خداوند فقط خیرخواه است، آیا خدای خیرخواه توانایی این را نداشت که عالم را به گونه‌ای بیافریند که چیزی به نام شر در عالم وجود پیدا نمی‌کرد؟ چرا خداوند فقط خیر را نیافرید؟

در پاسخ این پرسش گفته می‌شود: خداوند قادر بود عالمی بیافریند که در آن شرّ وجود نمی‌داشت ولی آن عالم، عالمی متفاوت بود. آنچه در عالم قابل تصور است از پنج حالت خارج نیست. ۱- اینکه عالم شر محض باشد. ۲- اینکه شر آن بیش از خیر آن باشد. ۳- خیر و شر آن مساوی باشد. ۴- خیر محض باشد. ۵- خیر آن بیش از شر آن باشد.

شر محض عدم محض است و ممتنع الوجود است و وجود خارجی ندارد. شر افزون از خیر یا خیر و شر مساوی، از خدای عالم، قادر و حکیم، قبیح و بلکه محال است. موردی که عالم، خیر محض باشد با عالم ماده و محدود و متکثر منافات دارد. فقط احتمال اخیر با عالم ممکنات و مادی سازگار است: عالم خیری که در درون خود شر اندکی را باعث شود. منشأ شرور عالم، تفاوتها و اختلاف وجودهاست. اگر این تفاوتها از عالم حذف گردند، خیرهای کثیر موجود هم معنای خود را از دست می‌دهند. اصولاً خوبی و بدی، زشتی و زیبایی، فقر و غنا با یکدیگر معنا دارند، و بدون دیگری بی معنا هستند و مفهومی برای جوانی، توانایی، دانایی، ثروتمندی، زیبایی، سلامتی، خوبی و بی‌نیازی نمی‌ماند. پس اگر در عالم، شرور وجود دارند مقصد اصلی نبوده‌اند. شرور معلول ارتباط پدیده‌ها ی عالم و مبتنی بر قانون سبب و مسبب و علت و معلول با یکدیگرند که اگر از عالم حذف گردند، این نظام و سازمان به هم خواهد خورد.

۵ - شرور لازمه موجود مختار و آزاداند: بخش زیادی از شرور عالم نتیجه بی‌عدالتی، ظلم و وحشیگری انسان هستند. این شرور خود را در جنگها و رویارویی‌های انسان‌ها با یکدیگر نشان می‌دهند. این شرور محصول عمل مختارانه انسان‌اند. اگر بخواهیم این شرور را از عالم حذف کنیم، باید اختیار انسان را که مایه اصلی تعالی اوست، از عالم حذف کنیم. جنگها و بی‌عدالتی‌ها، دروغ و خیانت، برخی از معلولیتها، برخی سوء انتخابها که باعث اعتیاد و عوارض جانبی آن می‌شوند. همه اثر اعمال و رفتار اختیاری بشر یا تربیت ناشایست پدر و مادر یا محصول فرهنگ جامعه هستند و قابل استناد به خداوند نمی‌باشند. پس برای اینکه حق از باطل، بد از خوب و درست از نادرست تمیز داده شود وجود این شرور ضروری است.

۶ - تربیت و کمال ناشی از شرور است: انسانها در دل رنج، فشار و مشکلات ساخته می‌شوند و تکامل پیدا می‌کنند. بین انسان رنج کشیده‌ای که با مشقت و رنج و بلاها دست و پنجه نرم کرده، با آنکه در ناز و نعمت زندگی کرده است، به لحاظ توانمندی‌ها تفاوت بسیاری وجود دارد.

۷ - شرور کفاره گناهان است: یکی از دلایل وجود گرفتاری‌ها و مشکلات و شرور از نظر اسلام آن است که جبران کننده و کفاره برخی از گناهان‌اند^{۴۴۷} و آن کسی که در دنیا رنج می‌کشد، در همین دنیا پاک می‌شود و در قیامت به ازای این رنج، از مجازات وی کاسته خواهد شد و اگر گنهکار نیست، رنج وی موجب کسب حسنات و تعالی معنوی و روحی وی خواهد شد.

۸ - شرور غفلت زاست: از دیگر اثر بلاها و گرفتاری‌ها، نقش غفلت‌زای آنهاست. اگر بسیاری از مرگ و میرها و رنج و گرفتاری‌ها نبود انسان به خدا و زندگی پس از مرگ خود بی‌اعتنا می‌گشت. در بسیاری از مردم، دعا و ارتباط با خدا با احساس نیاز و تحقق فقر و گرفتاری‌ها بیشتر می‌گردد.

۹ - پاداش قیامت در پس رنج دنیا است: بلاها آزمایش‌های الهی هستند که میزان صبر، استقامت و ایمان افراد از دل آنها مکتشف می‌گردد. میزان ایمان انبیاء با صبر آنان در برابر ناملایمات و رنجهای آنان سنجیده می‌شد. اجر بزرگ نتیجه گرفتاری‌های بزرگ است. انسان به همان میزان که رنج می‌بیند، پاداش بیشتر و معنویت افزون‌تری پیدا می‌کند. دنیای دیگر، فرجام و محصول این دنیاست. انسان با تحمل رنج این دنیا می‌تواند خوشی آن دنیا را بدست آورد.

۱۰ - شرور، معلول کج فهمی انسان‌اند: بسیاری از شرور معلول تفکر ناصحیح انسان نسبت به آنها هستند. با اصلاح فکر دنیا برای فرد دگرگون می‌شود. بسیاری از امور در نظر ما شر و بد پنداشته می‌شود ولی در حقیقت بد نیستند. مثلاً مرگ انتقال از این خانه به خانه دیگر است.^{۴۴۸} برخی بلاها نعمت و هدیه الهی هستند ولی در تصور ما قابل قبول نیستند.

بنابر آنچه گفته شد، در عالم تکوین نیز عدل الهی جاری و ساری است و هر چیز در موضع خاص خویش قرار گرفته و تغییر آن نظم جهان را به هم خواهد ریخت.^{۴۴۹} جهان چون چشم و خط و خال و ابروست که هر چیزش به جای خویش نیکوست این عالم با این نظام و مناسبات بهترین عالم ممکن و در حقیقت نظام احسن است و انسان به عنوان اشرف مخلوقات نقش مهمی در مسأله شر و یاری رسانیدن به خداوند در به اجرا درآوردن عدل الهی دارد. او می‌تواند بخش زیادی از شرور را در حوزه‌های مختلف پس زند و دفع نماید. دفع شر در حوزه متافیزیکی همانا توجیه فلسفی - کلامی آن و یافتن حکمت وجود شرور و پی بردن به تفکیک ناپذیری شر از خیر و عدمی و نسبی انگاشتن شر است. دفع شر در حوزه طبیعت همانا پس راندن سیل و سل و سرطان و امثال آنهاست. دفع شر در حوزه اجتماعی - اخلاقی همانا کوشش در اعلاای کلمه حق و گسترش مکارم اخلاق و تعاون اجتماعی و فریاد رسی انسانهاست.^{۴۵۰*}

حبر و اختیار

^{۴۴۷} یكفر عن سیاتهم. سوره فتح، آیه ۵.

^{۴۴۸} عسی ان تکرهوا شیئاً فهو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئاً فهو شر لکم. سوره بقره، آیه ۲۱۶.

^{۴۴۹} و السماء رفعا و وضع المیزان. سوره رحمن، آیه ۹.

^{۴۵۰} بهاءالدین خرمشاهی، جهان غیب و غیب جهان، انتشارات کیهان ۱۳۶۵، ص ۱۲۶.

* به این سؤالا ببندیشیم:

الف) باید خدا مطابق عدل عمل کند، چه نوع بایدی است، باید مقتضی ذات یا مقتضی تکلیف؟

ب) آیا اگر حسن و قبح را به معنای کمال و نقص بگیریم باز هم بحث عقلی است؟

ج) آیا اگر حسن و قبح را به معنای مطابق یا عدم مطابقت با اغراض بگیریم باز هم بحث عقلی است؟

د) آیا اگر شرور نسبی را برآمده از وجودات بگیریم، شرور به خداوند منسوب است؟

ه) آیا این فکر که هر چه خدا انجام دهد تصرف در ملک خویش و شایسته است، مقبول و منطقی است؟ چرا؟

و) بنابر مبانی مذکور آیا این عالم بهترین عالم ممکن است؟ چرا؟

ز) آیا ممکن است تکلیفی بدون حسن از جانب شارع وضع گردد؟ چرا؟

ح) چرا خداوند خیر است؟

ط) چرا ظلم در قانونگذاری از خداوند قبیح است؟

ی) آیا در اسلام قانونی وجود دارد که در شرایطی اجراء آن مضر باشد؟ چه چیز؟

ک) تشخیص قانون ظالمانه با چه کسی است، اشخاص یا نوع عقلا؟ چرا؟

جبر و اختیار یکی از کهن‌ترین مباحث نظری بشر در طول تاریخ بوده و هست. همواره دو نظریه افراط‌گرایانه در این باره بوده است: یک نظریه که انسان را کاملاً آزاد می‌داند و دیگر نظریه‌ای که انسان را مطلقاً مجبور می‌داند. به نتیجه نرسیدن این موضوع باعث شده است که مسئله جبر و اختیار را از قضایای جدلی طرفین و غیر قابل حل تلقی کند. مبحث جبر و اختیار با بسیاری از مسائل نظری علوم انسانی در ارتباط است. آنچه در اینجا مد نظر است، چالشی است که به نظر می‌رسد این بحث با توحید افعالی خداوند و حاکمیت مطلق او داشته باشد.

اظهار نظر و قضاوت در مورد این موضوع نیازمند روشن شدن دو مطلب است: یکی مفهوم اختیار و دیگری نقد و بررسی دلایل هر یک از طرفین معتقد به جبر و اختیار. رفتاری مختارانه است که واجد سه شرط زیر باشد: ۱) علت مستقیم فعل به میل، طلب، اراده یا نیت درونی فاعل برگردد. ۲) هیچ واقعه یا شرایط بیرونی، انجام آن فعل را الزام‌آور نکند. ۳) اگر فاعل اراده کرد، بتواند به نحو دیگری عمل کند.^{۴۵۱}

دلایل جبر:

همواره گروهی بوده‌اند که سرنوشت انسان را با خواست و طلب درونی او بی‌ارتباط دانسته و به شرایط بیرونی اصالت می‌دهند و این عوامل یا شرایط بیرونی آن چنان قوی پنداشته می‌شود که چاره‌ای جز تن در دادن به همان راه برای شخص باقی نمی‌گذارد. شواهدی که این عده برای نظر خویش مطرح ساخته‌اند، به قرار زیر است:

۱ - نتایج مطالعات جامعه‌شناسانه و روانشناسانه انسان گویای این است که تمام کارهایی که بشر انجام می‌دهد، تحت تأثیر جبر محیط و شرایط است، انسان آئینه تمام‌نمای جامعه، فرهنگ و تربیت خانوادگی خویش است. بنابراین رفتار انسان‌ها، ارادی آنان نیست و همه رفتارهای فردی و اجتماعی و حتی فکر و باور افراد نیز متأثر از محیط اطراف آنهاست. در یک کشور مسلمان ناخودآگاهانه، همه مسلمان خواهند بود. در یک کشور مسیحی همه مسیحی و در یک کشور بودایی همه بودایی. مردم حتی در ساده‌ترین امور مثل لباس و غذا نیز حق انتخاب ندارند و تابع محیط خویش هستند.

اگر به هر سر موبت دو صد هنر باشد هنر به کار نیاید چو بخت بد باشد

به رنج بردن بیهوده گنج نتوان یافت که بخت راست فضیلت، نه زور بازو را

۲ - بر اساس قانون علیت، رابطه بین علت و معلول رابطه ضرورت است. پس اگر علت تامه وجود داشته باشد، وجود معلول ضروری است. خداوند که علت تامه جهان است، پس وجود همه معلول‌ها اعم از انسانی و غیر انسانی با خواست و مشیت الهی گره خورده است و انسان دخالتی در حیات خویش ندارد. بنابراین کلیه حوادث عالم از جمله پندار، گفتار و کردار بشر وجودی ضروری دارند.

۳ - علم خداوند از ازل نسبت به گذشته، حال و آینده جاری است و خدا از ابتدا می‌دانسته است که ما چه خواهیم کرد. بنابراین انسان چاره‌ای جز این ندارد که مطابق علم ازلی خداوند عمل کند و در فعلی که مطابق علم خداوند وقوع آن قطعی است، اختیار معنا ندارد، چون در غیر این صورت علم خداوند سبحان را انکار نموده‌ایم:

من می خورم و هرکه چو من اهل بود می خوردن من نزد خدا سهل بود

می خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

۴ - اعتقاد به اختیار نوعی شرک به خداوند است، چون خداوند فعال مایشاء است و حدوث و بقاء هر چیز منوط به خواست و قضاء الهی است. پس تحقق خواست انسان درعالم وجود، مخالف اعتقاد به توحید افعالی است. اعمال بندگان از بد و خوب آفریده‌اوست و آنان از سود و زیان چیزی در اختیار ندارند.^{۴۵۲} پس فقط آنچه خداوند اراده می‌کند تحقق می‌یابد.

^{۴۵۱} عقل و اعتقادات دینی، ص ۱۱۷.

^{۴۵۲} مقالات الاسلامیین، ص ۱۵۶.

برخی از علماء اهل سنت برای تعدیل این دیدگاه نظریه «کسب» را مطرح ساخته‌اند^{۴۵۲} که بر طبق آن خداوند رفتار اختیاری انسان را خلق می‌نماید.^{۴۵۴}

۵ - توجه به آیات قرآن کریم گویای عدم وجود اختیار در انسان است.^{۴۵۵} خداوند در قرآن کریم همه حوادث را ناشی از اراده خود می‌داند و اراده غیر خود را نفی می‌کند. بنابراین هر حادثه مستقیماً از ذات باری، صادر می‌شود.

قبل از هر چیز به پاسخگویی شبهات معتقدین به جبر می‌پردازیم و آنگاه دلایل مختار بودن انسان را ارائه خواهیم کرد:

پاسخ ۱ - رفتار بشر اختیاری اوست و رفتار مشابه جوامع، به دلیل سهولت این نوع اختیار و عادت به این امور است. ممارست انسان با شرایط خارجی خاص، موجب انس و علاقه انسان نسبت به يك اندیشه، دین، مرام یا آداب و رسوم می‌شود و او خود نمی‌خواهد که آن موقعیت را از دست بدهد. پس عدم اختیار آنچه که خلاف محیط و شرایط است توسط غالب مردم، دلیلی بر اجباری بودن آن رفتار نیست. چون بشر در تمام این موارد می‌تواند خلاف آنچه محیط بر او تحمیل می‌کند را اختیار کند و خود را از همه زندانهای که او را محصور ساخته است، اعم از تاریخ، جامعه، زبان و نفسانیات آزاد سازد.

پاسخ ۲ - نسبت ضرورت بین موجودات با علت تامه، به معنای نبودن نسبت امکان با غیر علت تامه نیست. موجودات علاوه بر نسبت ضرورت که «قضا» باشد نسبت امکان یعنی «قدر» هم دارند، که هر گونه تغییر و تحول را برای آنها فراهم می‌کند. اراده انسان از علل غیر تامه و علل ناقصه قریب است که با بقیه علل جمع شده و علت تامه را می‌سازد و باعث ایجاد معلول می‌شود.

لازمه نسبت افعال بشر به صورت مستقیم به خداوند، انکار تمام ارتباطات بین اشیاء است و در این صورت قادر به اثبات هیچ علتی برای هیچ معلولی نخواهیم بود.

پاسخ ۳ - نسبت منطقی علی بین علم یکی با رفتار دیگری وجود ندارد. بلی خدا می‌داند که ما چه چیزی را انتخاب خواهیم کرد ولی علم او جبری را بر ما تحمیل نخواهد نمود. ما خود تصمیم به انجام کار می‌گیریم و خداوند قبلاً از تصمیم ما آگاه است. مثل اینکه ما علم داشته باشیم که فلز خاصی در اثر مقدار خاصی از حرارت چه اندازه منبسط می‌شود، حال اگر کسی فلزی را همان مقدار حرارت داد و به همان میزان منبسط شد، نمی‌توان انبساط آن را به علم ما نسبت داده و بگوید که حرارت نقشی در انبساط فلز نداشت، بلکه چون شما می‌دانسته‌اید، چنین اتفاقی افتاده است.

پاسخ ۴ - رفتار ارادی با اعتقاد به توحید منافاتی ندارد. همه وجود ما عین ربط به اوست و بر اساس خواست و مشیت او تحقق می‌یابد. اراده آزاد انسان نیز تحت اراده اوست نه در عرض اراده او، تا شرك مصداق پیدا کند. پس، از آنجا که خداوند خواسته است انسانها افعال خود را با اراده آزاد خود انجام دهند اراده آزاد آنان منافاتی با توحید افعالی خداوند ندارد.

۵ - آیات بسیاری از قرآن تصریح بر آزادی اراده انسان دارد و آیاتی هم که به ظاهر بر جبر دلالت دارد،^{۴۵۶} انتساب افعال انسان به نهایی‌ترین علت آن است، چرا که نسبت دادن يك فعل به تمام علل طولی آن جایز است. بیان این چنین قرآن کریم به دلیل توجه دادن انسان به عدم استقلال او در افعالش می‌باشد.

^{۴۵۲} قال الامام الرازی: اصل الحركة بقدره الله تعالى، و خصوصية الوصف بقدره العبد، و هي المسماة بالكسب. سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ۴، عالم الكتب، بیروت ۱۹۸۹.

^{۴۵۴} افعال العباد الاختيارية، واقعة بقدره الله سبحانه و تعالی وحدها و ليس لقدرتهم تأثيراً فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة و اختياراً. المواقف، الجزء ۸، المرصد السادس ص ۱۴۵، به نقل از شرح المقاصد تفتازانی، ج ۴، ص ۲۲۳، عالم الكتب، بیروت ۱۹۸۹.

^{۴۵۵} برخی از آیاتی که به آن استشهد می‌شود عبارت است از: و مارمیت از رمیت و لكن الله رما. سوره انفال، آیه ۱۷. و یهدی من یشاء. سوره ابراهیم، آیه ۴. و یظل الله الظالمین و یفعل الله ما یشاء. سوره ابراهیم، آیه ۲۵. و یعذب من یشاء. سوره مائده، آیه ۱۸. فیغفر لمن یشاء. سوره بقره، آیه ۲۸۴.

^{۴۵۶} برخی از آیاتی که دلالت بر اختیار دارد عبارتند از: لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت. سوره بقره، آیه ۲۸۶. ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم. سوره رعد، آیه ۱۱. انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً. سوره انسان، آیه ۳.

همچنین اعتقاد به جبر یا وعده و وعید الهی در ادیان و دعوت انبیاء منافات دارد و آن را لغو و عبث می‌سازد. علاوه بر آن، نسبت دادن گناه، و فساد به خداوند نتیجه قهری اعتقاد به جبر است و با عدالت خداوند سازگار نیست.

پس باور به جبر، بیش از آنکه به دلیل متکی باشد به علل مربوط است. بیشترین زمانی که اعتقاد به جبر تبلیغ می‌شده است، زمان افزایش ظلم و ستم حکومتها بوده است. آنها سعی می‌کردند تا ستمگری ستمگران را به سرنوشت محتوم بشر نسبت دهند. عده‌ای نیز با طرح این دیدگاه قصد داشتند تا مسئولیت مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی را از دوش خود بردارند و یا گناه رفتار خود را به گردن دیگران بیندازند.

دلایل اختیار:

در پاره دلایل اختیار انسان، سخن فراوان است ولی لطافت بیان مولانا جلال الدین رومی ما را بر آن داشت تا با الهام از بیانات او این بخش را تنظیم نمایم.

۱ - مهمترین دلیل اختیار، وجدان یا علم حضوری خطاناپذیر است. احساس تکلیف و قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب یکی از یقینی‌ترین اموری است که مورد شناسایی انسان قرار گرفته است. انسان بر خلاف جمادات که فعل و انفعال محدود و یکنواخت دارند یا گیاهان که جذب و دفع آنها با کمی قدرت انطباق با محیط همراه است و یا حیوانات که اراده‌ای معطوف به شهوت و غضب دارند و مطیع محض غریزه هستند، اراده‌اش محدود به غریزه نیست و قادر است در جهت ارضاء خواسته‌های عقلانی و تحقق آرمانهای بلند انسانی خود، با محاسبه و سنجش و تدبیر عمل کند و خود را از زندانهایی که موجودات دیگر را در بر گرفته، رهایی بخشد.

اختیاری هست ما را بی گمان
اختیار خود بین جبری مشو
زآنکه محسوس است ما را اختیار
درك وجدانی به جای حس بود
حس را منکر نتانی شد عیان
راه گم کردی، به ره آ، غم مخور
خوب می آید بر او تکلیف کار
هر دو در يك جدول ای عم می‌رود
۲ - در هنگام تصمیم‌گیری گاهی انسان نسبت به انجام کار تردید پیدا می‌کند و مردد است که آن را انجام دهد یا خیر. اگر اختیار یقینی انسان نبود، تصمیم‌گیری یا دو دلی و تردید برای وی معنی نداشت بلکه مجبور به انجام کار بود.

این که فردا این کنم یا آن کنم
در تردد مانده‌ایم اندر دو کار
این کنم یا آن کنم، خود کی شود؟
چون دو دست و پای او بسته بود
۳ - خجالت و شرم و پشیمان شدن آدمی پس از انجام برخی از کارها دلیل مختار بودن آدمی است. انسان بی‌اختیار نمی‌تواند کاری بکند و بعد از انجام آن کار پشیمان گردد و پیش خود بگوید: ای کاش چنین عملی را مرتکب نمی‌شدم.

زاری ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست
خجالت ما شد دلیل اختیار
این دریغ و خجالت و آزر چیست
جبر بودی کی پشیمانی بدی
ظلم بودی کی نگهبانی بدی
۴ - امر و نهی و تشویق و تنبیه و تربیت در جامعه بشری محصول باور به اختیار است. بدون اختیار همه این امور بیهوده، عبث و بی‌معناست. وجود همین واقعیات در دین نشان از جایگاه مهم اختیار در فرهنگ دینی دارد.

جمله قرآن امر و نهی است و وعید
خالقی کو اختر و گردون کند
سنگ را هرگز نگوید کس بیا
کس نگوید سنگ را دیر آمدی
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب
امر کردن سنگ مرمر را که دید؟
امر و نهی جاهلانه چون کند؟
وز کلوخی کس کجا جوید وفا؟
یا که چو با! تو چرا بر من زدی؟
نیست جز مختار را، ای پاك جیب!

حد اختیار:

دامنه و میزان اختیار انسان و نسبت آن با اراده خداوندی در بین قائلین به اختیار متفاوت است. معتزله معتقدند که ذات انسان و اسباب و وسایل قدرت، از آن خداست ولی فعل انسان، مخلوق خود اوست و خداوند قدرت آن را به انسان تفویض کرده است، یعنی خدا اختیارات خودش را در باب انسان به انسان واگذار کرده است. به طوری که انسان حتی می‌تواند مخالف اراده خداوند عمل کند.

نگرش «تفویض» مخالف توحید در استقلال خداوند است. شیعه که نه اعتقاد به جبراشاعره و نه اعتقاد به تفویض معتزله دارد باور سومی را مطرح می‌سازد: او قضا و قدر الهی و مشیت خداوند را محدود ندانسته و معتقد به چیزی بینابین این افراط و تفریط است.^{۴۵۷}) ۴۷۲ یعنی افعال از يك نظر به انسان و از نظر دیگر به خدا متکی است.

توضیح اینکه: فاعل ممکن است به چهار شکل فعلی را به وجود آورد؛ یکی اینکه چند فاعل یا علت در کنار یکدیگر باعث ایجاد چیزی شوند، مثل بذر و آب و خاک و حرارت که گیاهی را به وجود می‌آورند. دیگر اینکه، علل متناوب باعث به وجود آمدن چیزی شوند، مثل کار چند مهندس که باعث به وجود آمدن يك ماشین می‌شود. سوم تأثیر متناوب چند شیء بر یکدیگر، مثل افتادن چند آجر بر روی یکدیگر که آخرین آن باعث شکستن يك شیء بلورین گردد و چهارمین نوع، تأثیر مترتب چند عامل بر یکدیگر است، به طوری که وجود یکی باعث ایجاد شیء بعدی گردد. در این صورت امر بین امرین تحقق می‌یابد. یعنی هر فعلی در عین اینکه مستند به عللی است که آن علل خود مخلوق خداوند است، مستند به انسان نیز هست. پس استناد افعال به علل یا خداوند، منافاتی با استناد آن به انسان ندارد.

پس افعال انسان همچون دیگر پدیده‌های عالم، علل مخصوص به خود را دارد و با آن علل ضرورت پیدا می‌کند. این علل بر دو نوع است: يك قسم ارادی است و مربوط به خواست انسان است و يك قسم دیگر که اختیاری او نیست، به عنوان مثال اگر کسی می‌خواهد به دانشگاه وارد شود يك بخش آن مربوط به تصمیم اوست ولی بخشی هم در اختیار او نیست چون باید دانشگاهی باشد، سن و تحصیلات او به حد دانشگاه‌رسیده باشد، رقبا رتبه کمتری از او آورده باشند، رشته انتخابی او در دانشگاه وجود داشته باشد و... تا تصمیم او به اجرا درآید. پس ما مختار محض نیستیم مجبور محض هم نیستیم بلکه چیزی بینابین معقول است. البته مشخص کردن حد و دامنه اختیار بشر کار آسانی نخواهد بود.

بنابراین به فرموده مولا علی (ع) نباید گفت: خداوند انسانها را در عمل وکیل خود ساخته است تا باور ما منجر به وهن و عجز خداوند شود. باز نباید گفت که خداوند انسانها را مجبور به گناه می‌نماید چون این کار ظلم به خداوند سبحان است. بلکه باید گفت: امور خیر به توفیق و سبب سازی خداوند است و شرور نیز به خذلان و اسبابی است که مخلوق خداوند است یعنی ناشی از سوء اختیار انسان و وجود شرایط نامطلوبی است که مخلوق خداوند می‌باشد و البته همه امور سابقه در علم الهی دارد.^{۴۵۸}*

^{۴۵۷} قال الصادق(ع): لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین. بحار الانوار، ج ۵ / ۱۱ حدیث ۱۸، نرم‌افزار جامع الاحادیث، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

^{۴۵۸} امیر المؤمنین(ع): لاتقولوا وکلهم الله انفسهم فتوهنوه و لا تقولوا اجرهم علی المعاصی فتظلموه و لکن قولوا الخیر بتوفیق الله و الشر بخذلان الله و کل سابق فی علم الله. بحار الانوار، ج ۵، ص ۹۵، باب ۳، القضاء و القدر، نرم‌افزار جامع الاحادیث، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
* به این سؤالا بیدیشیم:

- الف) مسأله جبر و اختیار غیر از الهیات با چه علومی مرتبط است؟
- ب) آیا حقیقتاً علت مستقیم افعال بشر میل و اراده درونی اوست؟
- ج) چند درصد رفتار انسان تحت تأثیر شرایط بیرونی و خواست انسانهای دیگر انجام می‌گیرد؟
- د) آیا انسان قادر است به نحوی دیگر از آنچه رفتار می‌کند عمل نماید؟
- ه) آیا قواعد رفتاری انسان در روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی با اختیار هم‌خوانی دارد؟ چگونه؟
- و) بخت و اقبال یا سرنوشت چگونه قابل توجیه است؟
- ز) چه انگیزه‌هایی باعث جانبداری از جبر می‌شود؟
- ح) آیا دلایل اختیار عقلاً قابل پذیرش است؟ چرا؟
- ط) در تمیزم در فیزیک چگونه با اختیار قابل جمع است؟
- ی) اگر ما مختاریم استجاب دعا، قضا و قدر و اعمال مشیت الهی بر انسان چگونه انجام می‌پذیرد؟

فهرست منابع

- قرآن مجید
نهج البلاغه
آموزش عقاید، محمد تقی مصباح یزدی، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
ادیان زنده جهان، رابرت ا. هیوم، عبدالرحمن گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
اصلاح فکر دینی در اسلام، محمد اقبال لاهوری، کتاب پایا، بی تا.
اصول فلسفه و روش رایسم، محمد حسین طباطبائی، ج ۱ و ۲، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی تا.
الحکمة المتعالیة، صدرالدین شیرازی، ج ۱، داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۹۸۱.
الاقتصاد فی الاعتقاد، ابوحامد محمد غزالی، دارالامانة، بیروت ۱۳۸۸.
الهیات پروتستان، ویلیام هور درن، طاطهوس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۶۸.
اندیشه‌های کلامی شیعه، مارتین مکدرموت، احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۲.
انقلاب و بسیج سیاسی، حسین بشیریه، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۲.
براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، پل ادوارد، علیرضا جمالی نسب و محمد محمد رضایی، دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۷۱.
بررسی‌های اسلامی، محمدحسین طباطبائی، مرکز انتشارات دار التبلیغ اسلامی.
پیام قرآن، مکارم شیرازی و همکاران، مدرسه امیر المومنین (ع) ۱۳۶۷.
تاریخ الامم و الملوك، محمد بن جریر الطبری (۵۳۷۰ هـ)، ج ۵، دارالکتب العلمیه.
تاریخ جامع ادیان، جان ناس، علی اصغر حکمت، انتشارات پیروز، چاپ سوم ۱۳۵۴.
تاریخ حکما و عرفاء متأخر صدر المتألهین، منوچهر صدوقی سها، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹.
تاریخ طبیعی دین، دیوید هیوم، حمید عنایت، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۰.
تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، شرکت انتشارات علمی فرهنگی و سروش، ج ۱، ۱۳۷۵.
تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کرین، اسدالله مبشری، امیرکبیر ۱۳۶۱.
تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ج ۱، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حنا الفاخوری، خلیل الحر، عبدالمحمد آیتی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۷۳.
تاریخ و فلسفه علم، لوپس ولیام هلزی هال، عبدالحسین آدرنگ، انتشارات سروش ۱۳۶۹.
تجربه دینی، وین پرادفوت، عباس یزدانی، مؤسسه فرهنگی طه قم ۱۳۷۷.
توحید، ابو جعفر بابویه قمی، انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.
توحید، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
تهافت التهافت، محمد بن رشد، تحقیق محمد عابد الجابری، مرکز دراسات الوحده العربیه، ۱۹۹۸.
تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان، ابو حامد محمد غزالی، علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، ۱۳۶۳.
جامعه‌شناسی علم، محمد توکل، مؤسسه علمی فرهنگی (نص) ۱۳۷۰.
جاودان خرد، مجله انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، سال دوم، شماره اول بهار ۱۳۵۶.
جوان مسلمان و دنیاى متجدد، حسین نصر، ترجمه مرتضی اسعدی، طرح نو ۱۳۷۴.
چهل حدیث، امام خمینی، نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۶.
چیستی علم، الن. ف. چالمرز، سعید زیباکلام، شرکت انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۷۴.
خدا در فلسفه، دائرة المعارف پل ادوارد، بهاءالدین خرمشاهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۰.

خودآموز حکمت مشاء توسط دکتر محمد خزائلی، انتشارات امیرکبیر در سال، ۱۳۳۸. درآمدی بر فلسفه، جان هرمن رندل و جاستوس باکر، امیر جلال الدین اعلم، انتشارات سروش ۱۳۶۳.

دیدگی نو از دینی کهن (فلسفه زرتشت) فرهنگ مهر، چاپ سوم، تهران، جامی، ۱۳۷۸.

دین و روان، ولیام جمز، مهدی قائنی، انتشارات دارالفکر، قم ۱۳۶۷.

راه طی شده، مهدی بازگان، شرکت سهامی انتشار ۱۳۳۸.

زمینه روانشناسی، ریتال.ل. و ریچارد، س. انگینسون - ارنست ر. هیگارد، ویراستار: محمد تقی براهنی، ترجمه جمعی از مترجمین، ج ۱، انتشارات رشد، ۱۳۶۷.

سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، کتابفروشی زوار ۱۳۶۰.

شرح المقاصد، سعد الدین تفتازانی، تحقیق عبد الرحمن عمیره، عالم الکتاب ۱۹۸۹.

شرح تجرید الاعتقاد، خواجه نصیر طوسی، جمال الدین علامه حلی، ترجمه ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیة ۱۳۵۵.

شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ابراهیم دینانی، انتشارات حکمت ۱۳۶۴.

شواهد الربوبیه، صدرالمآلهین، جواد مصلح، مشهد سوم، انتشارات سروش.

شیعه در اسلام، محمد حسین طباطبایی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۱.

صراطهای مستقیم، عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط ۱۳۷۷.

ظهور شیعه، محمد حسین طباطبایی، نشر شریعت، ۱۳۳۸، ص ۲۴ و ۲۵.

عدل الهی، مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.

عرفان عارفان مسلمان، رینولد الین نیکلسن، اسدالله آزاد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۲.

عرفان و فلسفه، و.ت. استیس، بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات سروش ۱۳۶۸.

عقل و اعتقادات دینی، مایکل پترسون و دیگران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.

علم اصول، محمد باقر صدر، نصرالله حکمت، انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۴.

علم چیست، فلسفه چیست؟ عبدالکریم سروش، انتشارات پیام آزادی، چاپ دوم ۱۳۶۱.

علم و دین، ایان باربور، بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲.

فرار از فلسفه، بهاء الدین خرمشاهی، نشر جامی، چاپ اول، تهران ۱۳۷۷.

فطرت، مرتضی مطهری، انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده عمران، ۱۳۶۲.

فلسفه دین، جان هیگ، بهرام راد، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۲.

فلسفه دین، جان یاسپرس، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی تا.

فلسفه دین، خدا، اختیار و شر، الوین پلاتینجا، محمد سعیدی مهر، مؤسسه فرهنگی طه ۱۳۷۶.

فلسفه علم کلام، هری اوسترین و لفسین، احمد آرام، انتشارات الهدی ۱۳۶۷.

فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعة، پل فولکیه، یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۶.

فلسفه و کلام اسلامی، مونتگمری وات، ترجمه ابولفضل عزتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۰.

فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، فردریک کاپلستون، امیر جلال الدین اعلم، سروش ۱۳۶۲.

کتاب نقد، شماره ۴، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، پائیز ۱۳۷۶.

کلیات فلسفه، ریچارد پاکین، آروم استرول، سید جلال الدین مجتبی، انتشارات حکمت ۱۳۷۰.

گابریل مارسل، سم کین، مصطفی ملکیان، انتشارات گروس تهران، ۱۳۷۵.

گوهر مراد، عبدالرزاق فیاض لاهیجی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ۱۳۷۲.

مبادی مابعد الطبیعی علوم نوین، ادوین آرتور برت، عبدالکریم سروش، انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۶۹.

مجموعه جهان بینی اسلامی، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا قم، بی تا.

مردم شناسی اجتماعی، هاشم رضی، انتشارات آسیا ۱۳۵۵.

مطالعه تطبیقی در فلسفه اسلامی، سعید شیخ، مصطفی محقق داماد، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۹.

معارف اسلامی، جمعی از نویسندگان، انتشارات سمت، چاپ ششم ۱۳۷۲.

مفاتیح الجنان، ترجمه الهی قمشه‌ای، چاپ اسوه.

مفاتیح الغیب، صدرالدین شیرازی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

مفردات الفاظ القرآن، الراغب الاصفهانی، مکتبة المرتضویه، بی‌تا.

مقاصد الفلاسفه، للامام الغزالی، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۱.

مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ابوالحسن علی بن اسماعیل الأشعری، محسن مؤیدی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.

مکتب تفکیک، محمدرضا حکیمی، قم، مرکز بررسیهای اسلامی، ۱۳۷۳.

موسوعه مصطلحات علم الکلام الاسلامی، سمیع دعیم، ج ۱ و ۲، مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۸.

میزان الحکمة، محمدی الری شهری، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، قم ۱۳۶۲.

نرم‌افزار جامع الاحادیث، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

نرم‌افزار نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

نقد تفکر فلسفی غرب، اتین ژیلسون، احمد احمدی، انتشارات حکمت.

نقد و نظر، مجله سال چهارم شماره سوم و چهارم، دفتر تبلیغات اسلامی قم.

نقدی بر قرائت رسمی از دین، محمد مجتهد شبستری، تهران انتشارات طرح نو ۱۳۷۹.

نهایة الحکمة، محمد حسین طباطبایی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۳۶۲.