

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی



سروشناسه:	خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۴۵
عنوان و نام پدیدآور:	مسائل جدید کلامی و فلسفه دین / عبدالحسین خسروپناه
مشخصات نشر:	قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، ۱۳۹۳
مرجع تولید:	پژوهشگاه بین المللی المصطفی ﷺ
مشخصات ظاهری:	ج ۳
فروست:	پژوهشگاه بین المللی المصطفی ﷺ
فروست اصلی:	مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، ۱۳۹۳/۱۰/۱۰
شابک:	دوره: ۲-۱۱۶-۱۹۵-۹۶۴-۹۷۸ ح: ۱-۷-۶۷-۱۹۵-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی:	فیبا
یادداشت:	چاپ دوم: ۱۳۹۳
یادداشت:	چاپ سوم: ۱۳۹۸ (فیبا)
یادداشت:	چاپ چهارم: ۱۳۹۹
یادداشت:	چاپ قبلی: المصطفی، ۱۳۸۸
یادداشت:	کتابنامه
موضوع:	کلام
موضوع:	دین -- فلسفه
رده بندی کنگره:	۱۳۹۳ م ۵/خ/ BP۲۰۳
رده بندی دیویی:	۲۹۷/۴
شماره کتابشناسی ملی:	۳۴۷۲۹۶۱

BA۰۰۹۲.j۱

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

مسائل جدید کلامی و فلسفه دین (۱)

مؤلف: عبدالحسین خسروپناه

چاپ چهارم: ۱۳۹۹ ش / ۱۴۴۲ ق

ناشر: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ

● چاپ: چاپخانه دیجیتال المصطفی ﷺ ● قیمت: ۵۱۰۰۰۰ ریال ● شمارگان: ۵۰۰

مراکز پخش

◀ ایران، قم، خیابان معلم غربی (حجتیه)، نبش کوچه ۱۸:

تلفن: +۹۸ ۲۵ ۳۷۸۳۶۱۳۴ تلفکس: (داخلی ۱۰۵) / ۳۷۸۳۹۳۰۵ ۰۲۵

◀ ایران، قم، بلوار محمدامین، سه راه سالاریه. تلفن: ۳۲۱۳۳۱۰۶ - ۰۲۵

pub_almustafa @ <http://buy-pub.miu.ac.ir> miup@pub.miu.ac.ir

باسپاس از دست اندرکارانی که ما را در تولید این اثریاری رساندند.

- مدیر انتشارات: مصطفی نوبخت
- مدیر تولید: جعفر قاسمی ابهری
- ناظر گرافیک: مسعود مهدوی
- ناظر فنی: سید محمدرضا جعفری

همه حقوق برای ناشر محفوظ است

با توجه به هزینه‌ها و مشکلات عدیده، هر شخص حقیقی یا حقوقی که اقدام به چاپ، بازنویسی، کپی، تکثیر و یا هرگونه برداشت جهت تهیه کتاب و تبدیل آن به جزوه، cd، فایل الکترونیکی pdf، اسکن، عکسبرداری و یا انتشار در فضای مجازی نماید، شرعاً مجاز نمی‌باشد و پیگرد قانونی خواهد داشت.

مسائل جدید کلامی و فلسفه دین (۱)

عبدالحسین خسروپناه



مرکز بین المللی
ترجمه و نشر المصطفی ﷺ

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

سخن ناشر

برنامه‌ریزی آموزشی، باید امری پویا و متناسب با دگرگونی‌های باشد که در ساختار دانش و رشته‌های علمی پدید می‌آیند.

تحوّلات اجتماعی، نیازهای نوظهور فراگیران و مقتضیات جدید دانش، اطلاعات، مهارت‌ها، گرایش‌ها و ارزش‌های نوینی را فرا می‌خواند که پاسخ‌گویی به آنها، ایجاد رشته‌های تحصیلی جدید و تربیت نیروهای متخصص را ضروری می‌نماید. گسترش فرهنگ‌های سلطه‌گر جهانی و جهانی شدن فرهنگ در سایه رسانه‌های فرهنگی و ارتباطی، مشکلات و نیازهای نوظهوری را به وجود آورده که رویارویی منطقی با آنها، تنها در پرتو آراستن افراد به اندیشه‌های بارور، ارزش‌های متعالی و رفتارهای منطقی - که در قالب موقعیت‌های رسمی آموزشی با ایجاد رشته‌های جدید، گسترش دامنه آموزش‌ها و مهارت‌ها و تربیت سازمان یافته صورت گیرد - امکان‌پذیر است.

بالندگی مراکز آموزشی، در گرو نظام آموزشی استوار، قاعده‌مند و تجربه‌پذیر است که در آن، برنامه‌های آموزشی، متن‌های درسی و استادان، ارکان اصلی به شمار می‌آیند. پویایی برنامه‌های آموزشی نیز به هماهنگی آن با نیاز زمان، استعداد دانش‌پژوهان و امکانات موجود، وابسته است؛ چنان‌که استواری متن‌های درسی به ارائه تازه‌ترین دست‌آوردهای علم در قالب‌نوترین شیوه‌ها و فناوری‌های آموزشی بستگی دارد.

فهرست

۱۳	مقدمه
۱۷	« R Bf. /1 jB »
۱۷	درآمد
۱۷	چیستی علم کلام
۲۳	چیستی کلام جدید و بررسی تجدیدپذیری آن
۲۳	دیدگاه نخست
۲۵	دیدگاه دوم
۲۶	دیدگاه سوم
۲۶	دیدگاه چهارم
۲۷	دیدگاه پنجم
۲۸	دیدگاه ششم (دیدگاه برگزیده)
۳۳	« C' B†n » sQ %2
۳۴	۱. فلسفه دین
۳۵	۲. کلام
۳۶	تعریف مختار
۳۷	۳. دین پژوهی تطبیقی
۳۸	۴. تاریخ ادیان
۴۰	۵. پدیدارشناسی دین
۴۱	۶. روان شناسی دین
۴۲	۷. جامعه شناسی دین
۴۴	۸. معرفت شناسی دینی
۴۵	۹. مردم شناسی یا انسان شناسی دین
۴۷	۱۰. هنر و ادبیات دینی
۴۸	۱۱. اسطوره شناسی دین

۵۳	Ai n~ U3
۵۳	مقدمه
۵۵	تصور خدا در غرب
۵۶	۱. نامتناهی
۵۷	۲. قائم به ذات و ضروری
۵۸	۳. شایسته پرستش یا معبودیت
۵۸	۴. کامل مطلق
۵۹	۵. خالق
۶۰	۶. وحدت و یگانگی
۶۱	۷. بساطت
۶۲	۸. سرمدیت
۶۳	۹. علم مطلق
۶۳	۱۰. قدرت مطلق
۶۴	۱۱. خیر مطلق
۶۵	۱۲. تشخیص
۶۶	۱۳. تجرد یا غیر جسمانی بودن
۶۶	۱۴. تغییر ناپذیری
۶۷	۱۵. تأثر ناپذیری
۶۹	نقد و بررسی
۷۵	(1) Ai j -] RBY ..AMA#A/4
۷۶	۱. براهین وجودی
۷۶	مقدمه
۷۸	تقریر برهان
۷۹	اشکالات بر این برهان
۸۰	۲. براهین جهان شناختی
۸۲	تقریر برهان
۸۲	الف) برهان حرکت
۸۳	ب) برهان حدوث
۸۴	ج) برهان امکان و وجوب
۸۸	۳. براهین غایت شناختی
۸۹	تعریف نظم
۹۰	اقسام نظم
۹۰	تقریر برهان
۹۲	اشکالات بر برهان نظم
۹۴	۴. برهان درجات کمال
۹۶	اشکال بر برهان درجات کمال (هنولوژیک)
۱۰۱	(2) Ai j -] RBY ..AMA#A/5

۱۰۱	۵. برهان اجماع عام
۱۰۲	تقریرهای دوگانه برهان اجماع
۱۰۲	صورت زیست‌شناختی برهان توافق عمومی (اجماع عام)
۱۰۲	تفسیر نخست: اعتقاد فطری به وجود خدا
۱۰۳	تفسیر دوّم: اشتیاق فطری به خدا
۱۰۵	تفسیر سوّم: قیاس ذو‌حدین ضد شکاکیت (یا روایت تنگنای شکاکیت)
۱۰۷	۶. برهان اخلاقی
۱۰۹	اشکال مشترک براهین اخلاقی مذکور
۱۰۹	برهان اخلاقی «کانت»
۱۱۰	نقد برهان اخلاقی کانت
۱۱۱	۷. برهان تجربه دینی
۱۱۴	تقریر برهان
۱۱۵	اشکالات بر این برهان
۱۱۶	۸. براهین عرفی و مردم‌پسند
۱۱۷	برهان اجماع عام
۱۱۷	برهان اخلاقی
۱۱۷	براهین غایت‌شناختی
۱۱۸	براهین بر مبنای علوم
۱۲۳	«7/fv» of
۱۲۳	مقدمه
۱۲۳	ارتباط مسئله شرّ با عقاید بنیادین
۱۲۶	معقولیت اعتقاد به خدا و مسئله شرّ
۱۲۸	استدلال هیوم
۱۲۹	ارزیابی و نقد
۱۳۱	استدلال جی.ال. مکی
۱۳۳	ارزیابی و نقد استدلال مکی
۱۴۱	«7/fv» of k «»
۱۴۱	مقدمه
۱۴۱	تعریف عدل الهی
۱۴۴	شبهه شرور
۱۴۶	حل مشکل شرور
۱۶۱	«8/a.v» %>
۱۶۲	ضرورت بحث از تعریف دین
۱۶۳	تعریف لغوی دین
۱۶۳	تعریف اصطلاحی دین
۱۶۷	دسته‌بندی تعاریف ارائه شده پیرامون دین
۱۶۹	دین در قرآن

۱۷۰ دین در روایات
۱۷۲ ارزیابی تعاریف دین در قرآن و روایات
۱۷۵ %BU9 %o >
۱۷۵ تعریف متفکران اسلامی
۱۷۷ تعاریف متفکران غربی
۱۷۷ ۱. تعاریف ماهیت گرایانه
۱۷۸ ۲. تعاریف کارکردگرایانه
۱۷۸ الف) تعاریف روانشناختی
۱۷۹ ب) تعاریف جامعه شناختی
۱۸۰ ج) تعاریف اخلاق گرایانه
۱۸۱ د) تعاریف غایت گرایانه
۱۸۲ ه) تعاریف طبیعت گرایانه و ملحدانه
۱۸۲ و) تعاریف ترکیبی
۱۸۴ تعریف برگزیده
۱۸۹ U10 « ff%o%h U»
۱۸۹ پیشینه
۱۹۰ عوامل زمینه ساز «تجربه گرای دینی»
۱۹۴ تجربه دینی و حوزه های کلامی
۱۹۵ معنای تجربه و ویژگی های آن
۱۹۶ تعریف تجربه دینی
۱۹۷ انواع تجارب دینی
۲۰۵ ff%o%h US {ow S ..B*/11 >
۲۰۸ هسته مشترک تجربه های دینی
۲۰۹ تجربه دینی و توجیه باورهای دینی
۲۱۱ تجربه دینی و وحی
۲۱۳ دلیل عقلی
۲۱۴ ادله نقلی
۲۱۹ «/12» %h
۲۱۹ واژه شناسی معجزه
۲۲۰ الف) تعریف معجزه از دیدگاه متکلمان اسلامی
۲۲۲ ب) تعریف معجزه از دیدگاه نواندیشان و سنت گرایان غربی
۲۲۲ ۱. نقض قوانین طبیعت
۲۲۴ ارزیابی از منظر متفکران اسلامی
۲۲۵ ۲. اعجاز، امری شگفت انگیز
۲۲۶ ۳. رویداد معنادار
۲۲۶ تفاوت معجزه با حادثه های همگون
۲۲۷ وجوه اشتراک

۲۲۷ وجوه افتراق
۲۲۸ امکان معجزه
۲۳۳ نقد
۲۳۷ « فأما »
۲۳۸ برهان هیوم بر اثبات ناپذیری وقوع معجزه
۲۳۹ نقد سخن هیوم
۲۳۹ خلاصه دلیل سوین برن
۲۴۱ دلالت معجزه
۲۴۱ ۱. دلالت معجزه بر وجود خدا
۲۴۲ ۲. دلالت معجزه بر نبوت
۲۴۲ متفکران اسلامی
۲۴۴ متفکران غربی
۲۴۵ نکته
۲۴۹ « فأما »
۲۴۹ دلایل تجربی
۲۵۰ ۱. واسطه‌ها
۲۵۲ ۲. تجربه‌های ادراکی نزدیک مرگ
۲۵۴ ۳. تجربه‌های خارج از بدن
۲۵۴ دلایل اخلاقی
۲۵۷ ایمان گروهی
۲۵۷ ۱. ایمان‌گرایی کی‌یرنگارد
۲۵۷ الف) استدلال تخمین
۲۵۸ ب) استدلال تأخیر
۲۵۸ ج) استدلال شورمندی
۲۵۹ ۲. ایمان‌گروهی ویتگنشتاین (متأخر)
۲۶۱ دلایل فلسفی جاودانگی
۲۶۲ براهین توحیدی در اثبات جاودانگی
۲۶۲ برهان حکمت
۲۶۴ برهان عدالت
۲۶۷ « فأما »
۲۶۸ عوامل پیدایش اندیشه جاودانگی
۲۶۸ ۱. گرایش فطری انسان به جاودانگی
۲۶۹ ۲. مسئله مرگ
۲۶۹ ۳. تئوری‌های جاودانگی
۲۷۰ معنای جاودانگی
۲۷۲ معنای شخصیت
۲۷۳ تعیین رویکرد

۲۷۴	بررسی آراء و نظرات
۲۷۴	نفی شخصیت
۲۷۷	الف) دیدگاه بدن
۲۸۰	ب) دیدگاه حافظه
۲۸۱	ج) دیدگاه نفس
۲۸۷	«/16 j B [v f»
۲۸۷	۱. نظریه تناسخ
۲۸۸	۲. نظریه معاد روحانی
۲۸۹	۳. نظریه معاد جسمانی
۲۹۰	سابقه تاریخی
۲۹۱	عوامل مؤثر در پیدایش نظریه معاد جسمانی
۲۹۲	عوامل مؤثر در کثرت نظریات معاد جسمانی
۲۹۲	۱. تعالیم ادیان
۲۹۳	۲. اشکالات علمی، فلسفی و کلامی
۲۹۳	۳. مبانی معرفتی
۲۹۴	بررسی آراء و نظرات
۲۹۴	نظریه اعاده معدوم
۲۹۵	نظریه بدل
۲۹۶	نظریه جمع اعضا
۲۹۶	اشکال آکل و ماکول
۲۹۷	اشکال تفاوت نظام
۲۹۷	اشکال تناسخ
۲۹۸	نظریه نفس و بدن جدید
۲۹۹	نظریه حکمت متعالیه
۳۰۰	نظریه اول در حکمت متعالیه
۳۰۱	نظریه دوم در حکمت متعالیه
۳۰۱	نظریه سوم در حکمت متعالیه
۳۰۲	نظریه رویا
۳۰۲	نظریه بدن مثالی مشابه
۳۰۷	ikS wo
۳۰۷	۱. کتاب‌های فارسی
۳۱۰	۲. کتاب‌های عربی
۳۱۱	۳. مجلات

مقدمه

اصطلاح «کلام جدید» را نخستین بار «fb fl» (۱۲۷۴-۱۳۳۲ق) به کار برد. پس از وی استاد شهید «o» بحث‌هایی با این عنوان ترتیب داد و اینک با گستردگی در محافل حوزوی و دانشگاهی دنبال می‌شود. تعریف برگزیده مؤلف از این دانش این است که: «کلام جدید» در مقام تعریف، با «کلام قدیم» تفاوت ندارد و هر دو را باید در عنوان «کلام اسلامی» مورد بررسی قرار داد. بر این اساس، «کلام اسلامی» دانشی است که به استخراج عقاید دینی از متون اسلامی می‌پردازد و پس از تنظیم، تبیین و اثبات، با روش‌های مختلف از آنها دفاع می‌کند.

اما در مقام تحقق، «کلام جدید» از نظام‌های هندسی مختلفی تشکیل شده که بسیاری از آنها هیچ سنخیتی با «کلام قدیم» ندارند. برای مثال، در نگاه به تفکر فلسفی و کلامی غرب می‌بینیم که از قرن شانزدهم با رواج فلسفه‌های «v%PC» و «v%TQ» و «v.fhk» و «S v Q» تفاوت عمیقی با یکدیگر دارند.

بنابراین که کلام قدیم و جدید در اساس و هدف مشترکند، مسائل اصلی کلام قدیم در کلام جدید با روش ویژه کلام جدید، تحلیل و بررسی و اثبات شده و به شیوه همان دانش از آنها دفاع می‌شود. محوری‌ترین مباحث مشترک میان این دو علم، «شناخت مبدأ» و «شناخت معاد» می‌باشد.

در مراحل ابتدایی ورود و آشنایی با «کلام جدید»، باید از مسائل اساسی کلامی آغاز کرد و با اتخاذ موضع در آن باره، طرحی از سازمان مسائل اولیه کلام جدید و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر به دست آورد. بر این اساس، مجموعه حاضر، پس از تبیین چستی دانش کلام جدید و معرفی مبحث کلان دین پژوهی و رشته‌های همگون و مرتبط با آن و شاخه‌های متفرع بر آن - که نگرشی فرامتنی و درجه دوم به «علم کلام» است - مباحث اولیه و اساسی کلام جدید را که در کلام قدیم، نخستین مسائل و تشکیل دهنده سازمان اصلی اعتقادی می‌باشند، مطرح کرده است: «خدا»، «براهین اثبات وجود خدا»، «مسئله شر»، «چستی دین و تجربه دینی»، «معجزه و معاد»، مباحث مطرح شده در این مجموعه بوده و مسائل محوری «مبدأشناسی» و «معادشناسی» را تشکیل می‌دهند:

۱. «خدا» و دستیابی به «تصور مفهوم خدا»، موضوعی است که همه مکاتب و دانش‌های دینی، مباحث اعتقادی خود را از آن شروع می‌کنند و به عبارتی: اثبات مبدأ هستی، به هر نامی که عنوان شود، نخستین رکن تشکّل اصول اعتقادی هر دین است. در این بخش به ارائه تعریفی منطقی از مفهوم «خدا» پرداخته‌ایم که با آن، مقدمه «براهین اثبات وجود خدا» فراهم آمده است.

۲. «اثبات وجود خدا»، نخستین مبحث اساسی و مهم‌ترین موضوع در «علم کلام» است. برای اثبات وجود خدا، براهین متعددی از سوی متکلمان ادیان مختلف و نیز، فیلسوفان و حکیمان ارائه شده است: «برهان وجودی»، «برهان جهان‌شناختی» - که در تقریرهای گوناگون عرضه شده - «برهان غایت‌شناختی»، «برهان مراتب و درجات کمال»، «برهان اجماع عام»، «برهان اخلاقی» و «برهان تجربه دینی»، براهینی هستند که برخی از آنها پیش از اسلام یا در ادیان دیگر نیز مطرح بوده است؛ از جمله «برهان وجودی» که تقریری از آن توسط $u \% ' f v f C$ ارائه گردید.

۳. مسئله «شرّ»، دومین بخش از مسائل کلامی مطرح در این مجموعه است. چیستی و چرایی «شرور» در جهان هستی و گرفتاری انسان بدان در زندگی، مسئله‌ای است که فارغ از دینی خاص، مورد توجه و دل‌مشغولی بشر بوده است. در این مبحث، تلاش بر این است که رابطه «وجود شرّ» و «اعتقاد به خدا» به عنوان مبدأ و کانون حقیقی «خیر» و «عدل» بررسی شده و راه معقولی برای جمع بین اعتقاد به «عدل الهی» و رفع شبهات در مسئله «شرور» ارائه گردد.

۴. «چیستی دین»، موضوع مهم دیگری است که نخستین مسئله در حوزه دین‌پژوهی به شمار می‌آید. تعریف‌های ارائه شده از دین به قدری متنوع و متفاوتند که نمی‌توان نقطه مشترکی میان آنها یافت. بدین جهت، در این بخش رویکردهای گوناگون تعریف «دین»، تبیین و در نهایت تعریف برگزیده از دین ارائه شده است.

۵. «تجربه دینی»، به عنوان مسئله‌ای هم‌دوش «تعریف دین»، مورد بحث جدی در محافل دینی جهان مسیحیت به شمار می‌رود. وجود تضادهای درونی این دین، از جمله ناسازگاری‌های مضامین «کتاب مقدس» با یک‌دیگر و خردگریزی بسیاری از عبارات متن آن از سویی و اعتقاد به حفظ دین و ضرورت تقید به آن در اعتقاد متدینان نواندیش غرب از سوی دیگر، باعث شد تا تفکراتی ابداعی وارد عرصه اندیشه دینی غرب گردد. «تجربه دینی» یکی از این مباحث است که {oi Bo%o' مبدع آن است و البته امروزه در جهان اسلام نیز طرفدارانی دارد. اعتبار عقلی و قابل اثبات و دفاع بودن یا نبودن این نظریه، مباحث مربوط به «تجربه دینی» را تشکیل داده و در آن به برخی از تفاوت‌های اساسی آن با «دین» و «وحی» اشاره شده است.

۶. «معجزه»، مبحثی است که پس از «اثبات وجود خدا و ارسال انبیای الهی» به عنوان شرط پذیرش «نبوت» نبی از سوی انسان‌های مخاطب «وحی»، مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این مبحث، علاوه بر تبیین «چیستی معجزه»، به نسبت آن با قوانین

حاکم بر جهان طبیعت و معقولیت و اثبات‌پذیری آن و نیز ارزیابی نظریات مربوط به آن پرداخته شده است.

۷. «معاد»، عنوان مبحث پایانی این مجموعه و آخرین اصل از «اصول اعتقادی» است که در آن، هم به «دلایل نقلی» و هم «دلایل عقلی» اثبات آن اشاره شده است. این موضوع، هم در «اسلام» و هم در «ادیان آسمانی» دیگر مورد توجه بوده است. «جسمانی یا روحانی بودن معاد» یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح در جهان اسلام است و از دیرباز معرکه آراء متکلمان، فیلسوفان و حکما بوده است. «ارائه نظرات غربیان»، نسبت معاد با جاودانگی انسان» و نیز «بررسی دیدگاه‌ها درباره معاد جسمانی» مباحث این بخش را تشکیل می‌دهند.

از دوستان محقق و ارجمند، آقایان علی مخدوم (مبادی و کلیات)، مهدی عبداللّهی (خدا، براهین اثبات وجود خدا، چیستی دین)، حسن اسماعیل پورنیازی (مسئله شرّ)، رضا میرزایی (تجربه دینی)، بهروز محمدی (معجزه) و امین عابدی‌نژاد (معاد و جاودانگی) که در تهیه و تدوین این مجموعه مرا یاری نموده‌اند، تشکر کرده و از خدای متّان سعادت و سلامت و توفیق روز افزونشان را خواستارم.

†BQovi > .v.d&L

1386 nBM'

1

کلیات و مبادی

درآمد

گام نخست در هر پژوهشی، روشن شدن حوزه معرفتی مسئله مورد پژوهش است. باید توجه داشت که پرسش از چیستی علم «کلام» و تجدیدپذیری آن، مسئله‌ای کلامی نیست؛ بلکه بحثی فرا کلامی و ناظر به دانش کلام است و با اصول و مبانی علم‌شناسی قابل تحلیل است.

چیستی علم کلام

در بیان مسئله، پس از طرح آراء برخی از دانشمندان مسلمان، سیر تاریخی (از سده سوم هجری تا کنون)، دیدگاه برگزیده را ارائه می‌کنیم:

« $\text{M} \text{B} \text{o} \sim \text{f} \text{H} \text{M} \text{A}$ » (۲۶۰-۳۳۹ هـ.)، ملقب به معلم دوم و مؤسس فلسفه اسلامی، در

کتاب $\text{M} \text{B} \text{o} \sim \text{f} \text{H} \text{M} \text{A}$ دانش کلام را چنین شناسانده است:

کلام، صنعتی است که انسان به وسیله آن می‌تواند به اثبات آراء و افعال پردازد که واضح ملت [شارع مقدس] به آنها تصریح کرده است و نیز به وسیله آن می‌تواند دیدگاه‌های مخالف آراء و افعال یاد شده را باطل نماید.^۱

۱. $\text{M} \text{B} \text{o} \sim \text{f} \text{H} \text{M} \text{A}$ ، ترجمه حسین خدیو جم، ص ۱۲۴.

« معروف به .f. k g (متوفی ۳۸۱ هـ.)، محدث و فقیه معروف شیعی در رساله «اعتقادات» سخنی دارد^۱ که برخی بر مبنای آن گفته‌اند: شیخ صدوق وظیفه متکلم را «رد کردن مخالفان از طریق کلام خدا و حدیث پیامبر ﷺ و امامان ﷺ» و یا از طریق تحلیل معانی گفته‌های ایشان» می‌داند.^۲ بر این اساس، می‌توان گفت: «کلام» از نظر شیخ صدوق، «توانایی و تخصصی است که به وسیله آن می‌توان آراء مخالفان اندیشه‌های دینی را از طریق تحلیل عقلانی کلام خداوند متعال و سنت معصومین ﷺ و یا صرفاً از طریق آن آراء ردّ و ابطال نمود». چنان‌که پیداست، این تعریف، تنها ناظر به یکی از دو نقش عمده در تعریف MB «است.

۳. .f. g. «k. (۳۳۶-۴۱۳ هـ.) از بزرگ‌ترین محدثان و متکلمان شیعه در سده چهارم، در U ~ d ~ Ac. d. که شرح انتقادی بر RABT A. شیخ صدوق است، سخنی دارد که بر اساس آن، تعریف زیر از علم کلام را به وی نسبت داده‌اند: کلام، دانشی است که از طریق استدلال، برهان و جدل، به طرد باطل می‌پردازد. تمایز این تعریف با بیان شیخ صدوق، تنها در روش کلام است؛ یعنی در دیدگاه وی، روش عقلی نیز ابزار متکلم می‌گردد.

«o] «d «Mk « w- « معروف به شیخ طائفه (۳۸۵-۴۶۰ هـ.) از دانشمندان بزرگ شیعه و متخصص فنون مختلف در رساله «RABL bo{ « ~ « f T « B علم کلام را چنین تعریف می‌کند:

اصول کلام، دانشی است که در آن از ذات خداوند متعال و صفاتش و مبدأ و معاد، بر طبق قانون شرع بحث می‌شود.

۵. ابو حامد «k «d « « (۴۰۵-۵۰۵ هـ.) مؤلف کتاب «f BeA « «، کلام را دانشی می‌داند که از موجود بما هو موجود بر طبق قانون اسلام بحث می‌کند. انتساب این

۱. RABT A. ترجمه سید محمدعلی حسینی، ص ۴۵.

۲. B z %fA. « « « .f. k... « ترجمه احمد آرام، ص ۹.

تعریف به غزالی، نزد متأخران معروف است، اما کسی از آنان به مأخذ سخن وی اشاره‌ای نکرده است.^۱ در آثار غزالی، با عبارتی که دقیقاً بر تعریف فوق منطبق باشد، مواجه نشدیم. نزدیک‌ترین عبارت از حیث مضمون، سخنی است که وی آن را در §A "Tv ~ « » « f' A' - / آورده است:

کلام، علم کلی است و بقیه علوم دینی، مانند فقه، اصول، تفسیر و حدیث، علوم جزئی هستند. معنای کلی بودن علم کلام این است که به اعم الاشیاء، یعنی وجود [موجود بما هو موجود] می‌پردازد.^۲

۶. §A "pA. { .> « » (۶۳۴-۱۶ / ۷۱۱ ه.ق.) در ZB§A nj در تعریف علم کلام آورده است:

هر آنچه از تعالیم دینی را که به دلایل عقلی اثبات توان کرد، علم اصول دین نامیده می‌شود و [تعالیم دینی که موضوع کلام است] بر چهار قسم است: یک) معرفت ذات آفریدگار؛ دو) معرفت صفات جلال و اکرام او؛ سه) معرفت افعال و احوال او و دقایق مصنوعات و دقایق مبدعات؛ چهار) معرفت نبوت و رسالت و حکمت او.^۳

۷. « • fe » (۶۴۸-۷۲۶ ه.ق.) از بیان ایشان می‌توان استنباط کرد که کلام را «طریق تحصیل علم به واجب الوجود» می‌داند.^۴

۸. قاضی §A "pA. { « » (۷۱۰-۷۵۶ ه.ق.) مؤلف §A "A (یکی از مهم‌ترین متون کلاسیک کلام اشعری)، در تعریف این علم چنین می‌گوید:
کلام، علمی است که با آن می‌توان عقاید دینی را از طریق اقامه دین و ردّ شبهات اثبات کرد.^۵

۱. مانند: میر سید شریف جرجانی در §A "pA. { ، ج ۱، ص ۴۷ و تفتازانی در §A "pA. { B " k ، ج ۱، ص ۱۷۶ و لاهیجی، §A "pA. { B §A "A - ، ج ۱، ص ۱.
۲. §A "Tv ~ « » « f' A' - / ترجمه حسین صابری، ج ۲، ص ۲۲۸.
۳. ZB§A nj ، تصحیح احمد مشکوة، ص ۸۵-۸۶.
۴. §A "z A " §A "z ، تصحیح علامه حسن زاده آملی، ص ۱۹. §A "A "A " ، ص ۵.

شارحان سخن ایجی، در معنای واژه «اثبات» اختلاف نظر دارند: عده‌ای آن را به معنای «تحصیل معرفت» (به معنای متداول در سایر علوم) دانسته‌اند و برخی نیز آن را به معنای «اثبات برای غیر»، تفسیر کرده‌اند (آن‌گونه که در فن جدل مصطلح است). برحسب یکی از دو معنای یاد شده، تعریف ایجی به تصویر خاصی از علم کلام متعلق است.

«f > Mk "d» -fBU» (زنده به سال ۱۱۵۸ ه.ق) از دانشمندان حنفی، در Biz A «fi §ARB» ، بیان ایجی را با افزودن قید «برای غیر» بر عبارت «اثبات» آورده است.^۱

«fBU %k w.9» (۷۱۲-۷۹۳ ه.ق) شارح «v flk%» و نویسنده و شارح «k B %» موجزترین بیان را در تعریف کلام آورده است: علم به عقاید دینی از طریق ادله یقینی.^۲

۱. «k fi > M "eo%L» (۷۳۲-۸۰۸ ه.ق) مورخ نامدار سده هشتم، علم کلام را چنین تعریف کرده است:

علمی که شامل عقاید ایمانی به وسیله ادله عقلی و رد بدعت آوران گمراه از عقاید مذهب سلف اهل سنت است.^۳

۱۱. «k.w.o.%» «fB o]» (۷۴۰-۸۱۶ ه.ق) منطق‌دان زبردست و شارح «A» در کتاب «RB%» سه تعریف عمده برای دانش کلام ذکر کرده است:

علمی که از ذات و صفات خداوند متعال و احوال ممکنات، مانند مبدأ و معاد، بر طبق قانون اسلام بحث می‌کند.

علم ناظر به اموری که معاد و متعلقات آن، مانند بهشت، دوزخ، صراط، میزان، ثواب و عقاب را معلوم می‌سازد.

گفته‌اند: کلام، علم به قواعد شرعی اعتقادی است که از طریق ادله به دست می‌آید.^۴

۱. «k B %» ج ۱، ص ۱۶۳.

۲. «fi §ARB» A Bz ، ص ۵.

۳. «RB% T%A» ص ۸۰.

۴. «k» ، ص ۴۰۵.

21 " jB« RBf.

تعریف اخیر در بیان k.e.-U Be-M «آمده است؛ همان گونه که تعریف نخست، برگرفته از تعریف شیخ طوسی است، اما به نظر می‌رسد تعریف دوم از آن خود جرجانی باشد. البته ذکر سه تعریف، نشان‌دهنده این است که جرجانی در انتخاب آنها دچار تردید بوده است.

۱۲. « { - k " d « M f > % & A } » (متوفای ۸۷۹ ه. ق.) متکلم اشعری و شارح کتاب U Ak % & BT از اثر خواجه طوسی، دانش کلام را علم به احوال مبدأ و معاد تعریف کرده و مانند k.e.-U Be-M « آن را اعم از علم به اموری می‌داند که عقل به تنهایی قادر به کشف آن است و علم به اموری که عقل به تنهایی آنها را کشف نمی‌کند؛ بلکه این علم محتاج به معلم (وحی) است تا هر دو قسم کلام عقلی و کلام نقلی یا وحیانی را فراگیرد.^۱

۱۳. « .. ۱ » (متوفای ۱۰۷۲ / ۵۰ ه. ق.) از متکلمان نامدار شیعه در قرن یازدهم، در کتاب « B § A n A { » « k % & U b o { » می‌گوید:
شایسته‌تر آن است که گفته شود: کلام، صنعتی نظری است که با آن می‌توان عقاید دینی را اثبات کرد.^۲

بیان لاهیجی در کتاب دیگر وی « E - o « نیز شایان توجه است:

... این قسم کلام، یعنی تحصیل معارف به این دلیل که منتهی شود به گفتار معصوم، کلام مؤدی به طریق صواب باشد و مشارکت بود با طریقه حکمت در افاده یقین.^۳

۱۴. « . « A o . « k . « { C } B T { » (۱۲۶۷-۱۳۳۹ ش.) در k.e.-T § A t B w A علم کلام را چنین تعریف کرده است:

مقصود اصلی از علم کلام، حفظ عقاید اصلی و ارکان اولی شریعت است.^۴

۱. B § A A - { } ج ۱، ص ۵.

۲. U b o { A k % & B T از ج ۱، ص ۴.

۳. k.e.-T § A t B w A . ص ۱۹.

۴. E - o « به اهتمام صمد موحد، ص ۲۴.

۱۵. استاد مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ ش.). دانش کلام را این‌گونه تعریف کرده‌است:

در تعریف علم کلام اسلامی، کافی است که بگوییم: علمی است که دربارهٔ اصول دین اسلام بحث می‌کند؛ به این نحو که چه چیزی از اصول دین است و چگونه و با چه دلیلی اثبات می‌شود و جواب شکوک شبهاتی که در مورد آن وارد می‌شود، چیست.^۱ لازم به ذکر است که آوردن قید «اسلامی» در معرّف و معرّف خالی از دقت نیست.

۱۶. تعریف برگزیده: با توجه به رسالت متکلمان و اهداف دانش کلام و نیز با در نظر داشتن موضوع و روش این دانش، علم کلام را می‌توان چنین تعریف کرد:

علم کلام، دانشی است که به استنباط، توضیح، تنظیم، تبیین و اثبات عقاید اسلامی و معارف و مفاهیم دینی پرداخته و به اعتراضات و شبهات دینی پاسخ می‌دهد. در این تعریف، نه تنها به موضوع علم کلام توجه شده، بلکه غایت و روش‌شناسی این علم نیز مورد عنایت قرار گرفته است. با توجه به تعریف فوق، فواید و اهداف علم کلام و وظیفهٔ متکلمان عبارت است از:

(۱) استنباط؛ (۲) تنظیم؛ (۳) تبیین معارف و مفاهیم دینی؛ (۴) دین‌پژوهی و شناخت دین به شیوهٔ تحقیقی نه تقلیدی؛ (۵) اثبات مدعیات و عقلانی کردن آنها؛ (۶) پاسداری از آموزه‌های دینی و زدودن شبهات از آنها.

مهم‌ترین مباحث «کلام اسلامی» عبارتند از: «اثبات وجود خداوند»؛ «بررسی صفات الهی»؛ «مباحث مربوط به افعال باری تعالی مانند حدوث و قدم عالم، «حدوث و قدم قرآن و کلام الهی، قضا و قدر علمی و عینی حق تعالی، جبر و اختیار، «شروع و بلایا»، «هدایت و ضلالت»، «اعواض»، «آجال»، «ارزاق»، «اسعار»، «عدل الهی»، «ضرورت بعثت انبیا»، «امامت»، «خلافت»، «مسائل مربوط به معاد و حیات اخروی»

۱. عبدالحسین خسروپناه □ k%j، ص ۶.

و نیز پاره‌ای از «قواعد کلامی» از جمله «قاعده حسن و قبح عقلی»، «قاعده لطف» و «قاعده اصلح».

چیستی کلام جدید و بررسی تجدید پذیری آن

امروزه گرچه «کلام جدید» مورد اقبال فراوان قرار گرفته، ولی هم‌چنان مفهوم تجدید پذیری و جدید بودن این دانش، در ابهام و اجمال باقی مانده است.

این اصطلاح، در فرهنگ اسلامی نخستین بار توسط «fb fl» (۱۲۷۳-۱۳۳۲ ه.ق) با نگارش «تاریخ کلام جدید» مطرح شد، اما به دلیل محدود شدن مباحث کتاب به تحلیل بخشی از تاریخ کلام در سده‌های پیشین، چیزی جز ابهام بر این واژه نیافزود و رمز تجدد کلام را نگشود. پس از او، استاد شهید «%&A» «در مباحث کلامی خود در دانشگاه تهران و نیز آثار مختلف دیگر بر آن تأکید ورزید. ایشان در طرحی اجمالی که در اواخر عمر شریف خود برای بازسازی و تجدید نظر در برنامه‌های حوزه‌های علمیه نگاشته، ذیل وظایف فعلی حوزه‌ها، توجه به کلام جدید را اولین وظیفه دانسته است.

با توجه به موضوعات این درسنامه، لازم است پس از تعریف دانش کلام به «چیستی کلام جدید» پردازیم. برای این امر چند دیدگاه مهم در این زمینه را طرح و بررسی می‌کنیم:

S vhfBk%o

این دیدگاه، تنها وجه مشترک کلام اسلامی سنتی با کلام جدید را اشتراک لفظی این دو، در عنوان کلام دانسته و بر این باور است که میان آنها، تفاوت جوهری وجود دارد؛ چرا که ویژگی‌های این دو فضای تفکر، از هم متفاوت است.

روزگاری پرسش‌های کلام اسلامی ناظر به واقع بود که در آن، انسان‌ها معتقد بودند که به گزاره‌های صدرصد مطابق با واقع می‌رسند؛ ضمن این‌که تصور می‌شد قضایای

ایمانی باروش‌های عقلی قابل اثبات هستند، اما امروز جازمیّت علمی و فلسفی از دست رفته و به دنبال یقین رفتن، بی‌نتیجه شده و تبیین و اثبات عقلی و یقینی عقاید حقّه، ناممکن گشته است. در فضای فکری امروز، شیوه اثبات، نه مطرح است و نه کارساز و آدمی نمی‌خواهد چیزی را اثبات کند؛ پس به ناچار باید به شیوه‌ای از خدا، نبوّت، معاد و وحی سخن گفت که با فضای عدم جازمیّت سازگار باشد. در فضای فکری امروز، قضیه خدا، آخرت و دین یک مسئله نقد و آزمودنی است، نه مسئله‌ای مربوط به پس از مرگ. واضح است که در چنین فضایی، اثبات یک سلسله اصول عقیدتی کارساز نیست.^۱

این رویکرد، گرفتار نوعی سنت ستیزی افراطی و اسیر تحولات تاریخی غرب شده است و با تأثر از فلسفه نقّادی S fB و نسبیّت‌انگاری جدید و نیز مبانی «هرمنوتیک فلسفی» o%k% و o%AE، تلقی خاصی از وحی و کلام یافته است.

هم‌چنین باید توجه داشت که:

اولاً: با توجه به رویکردهای مختلف دانشمندان غرب در باب روش‌شناسی و نسبی‌انگاری، این دیدگاه مشخص نکرده است که در کلام جدید، خواهان کدام رویکرد غربی است: «-Tv \$%oi B%o{» یا شخصیت دیگری؟ چرا که هر کدام از آنها در شناخت کلام جدید تأثیر بسزایی دارند.

ثانیاً: این رویکرد گرفتار نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است و گمان دارد که یقین معرفتی، امکان تحقق نخواهد داشت.

ثالثاً: رویکرد مذکور، فضای قدیم و جدید را به‌طور قطع و به صورت جزمی و بدون ذکر دلیل کافی و صرف مدعا تشریح می‌کند و از آن، نتایج کلی، فراگیر و قطعی ارائه می‌دهد و در عین حال، مدعی است که جازمیّت در فضای فکری امروز، قابل طرح نیست.

۱. Jfiko . S fW J Bf ، ص ۱۶۸-۱۷۷.

این دیدگاه، تجدد را وصف شبهات معارف و ابزار معرفی نموده و تفاوت جوهری میان کلام جدید و قدیم، قائل نمی‌شود.

از دیدگاه معتقدان به این تفکر: «کلام جدید، دنبال کلام قدیم است و اختلاف جوهری با آن ندارد. ما به سه جهت می‌توانیم کلام جدید داشته باشیم: یکی این‌که کلام، از اهمّ وظایفش دفع شبهات است و چون شبهات نو، شونده‌اند، کلام هم نو می‌شود. نکته مهم این است که نباید پنداشت که همیشه با همان سلاح‌های قدیمی می‌توان به شبهات جدید پاسخ گفت.

گاهی برای پاسخ به شبهات جدید، به سلاح‌های جدید احتیاج است و لذا متکلم، محتاج دانستن چیزهای تازه می‌شود و چنین است که این علم فربه می‌شود و می‌کوشد تا از علوم دیگر استفاده کند و مخزن سلاح خود را آکنده از اسلحه جدید کند تا در برابر شبهات تازه، نظرهای تازه ارائه دهد و این جهت دوم است. لذا علم کلام، هم از طریق معارف تازه و هم از طریق مسئله‌های تازه تغذیه می‌کند.

جهت سوم این است که علم کلام یک وظیفه تازه هم پیدا می‌کند و بر سه وظیفه‌ای که گفتیم، یعنی دفع شبهه، تبیین معارف و اثبات مبانی، وظیفه دیگری با عنوان «دین‌شناسی» افزوده می‌شود. دین‌شناسی، نگاهی است به دین از بیرون. لذا کلام جدید، گاهی فلسفه دین نامیده می‌شود»^۱.

اشکال این رویکرد از رویکرد نخست کمتر است، ولی نکات قابل ملاحظه‌ای دارد که در دیدگاه برگزیده مشخص می‌شود.

۱. عبدالکریم سروش L %U v M %S %f، ص ۷۸-۷۹.

«-w tBk%o

این دیدگاه، تجدد را به موضوع کلام نسبت می‌دهد و براین باور است که کلام سنتی، تنها به برخی از گزاره‌های ناظر به واقع پرداخته و به تبیین و دفع شبهات آنها اقدام نموده و از گزاره‌های ناظر به ارزش، یعنی گزاره‌های اخلاقی و حقوقی و نیز پاره‌ای از گزاره‌های ناظر به واقع، غفلت کرده است و به همین دلیل، تنها مسئله‌خداشناسی و صفات و افعال باری و نبوت و معاد، به حوزه کلام اختصاص داده می‌شود، ولی در دوران معاصر، علم کلام، تمام گزاره‌های فوق را شامل می‌شود.^۱

این دیدگاه نیز ناتمام است؛ زیرا:

اولاً: گروهی از متکلمان، موضوع کلام را «موجود بماهو موجود» (مانند غزالی و لاهیجی) و یا «معلوم بماهو معلوم» (قاضی عضدالدین ایجی) دانسته‌اند؛ بر این اساس، گزاره‌های اعتباری نیز در این عرصه داخل می‌شوند.

ثانیاً: در کلام سنتی نیز، مباحث ارزشی، از جمله «حسن و قبح عقلی» و «امر به معروف و نهی از منکر» مورد توجه قرار می‌گرفتند.

البته توجه دیدگاه سوم به تمام گزاره‌های ارزشی در دوران معاصر قابل تقدیر است.

«Ba tBk%o

این دیدگاه، تجدد را وصف مسائل کلامی دانسته است؛ بدین معنا که در گذشته، کلام بیشتر با مسائلی در حوزه خداشناسی و معادشناسی روبه‌رو بوده است، ولی امروزه مباحث، بیشتر به قلمرو انسان‌شناسی و دین‌شناسی نظر دارند. به عبارت دیگر، کلام جدید را علم جدیدی نمی‌داند و صرفاً مسائلی تازه به مسائل سابق این علم افزوده شده است و موضوع و هدف جداگانه‌ای ندارد.

۱. مصطفی ملکیان، «Bif» k fl o، سال اول، شماره ۲، ص ۳۵.

در مورد این دیدگاه، باید گفت با توجه به این که رکن رکن علم کلام، مسائل آن است و بی شک تجدد و جدید بودن، دامن این مسائل را خواهد گرفت، ولی پرسش مهم تر و ریشه دار تر این است که چرا مسائل جدید جایگزین مسائل قدیم گشته اند و یادست کم در کنار مسائل قدیم نشسته اند؟ آیا پیدایش روش ها، مبادی و مبانی و رهیافت های جدید، منجر به زایش پرسش های جدید و طبعاً پاسخ های جدید نگشته است؟

آیا عرصه های مختلف دین پژوهی (از جمله روان شناسی دین، جامعه شناسی، پدیدارشناسی دین و...) بدون تحولات معرفت شناسی، هستی شناسی، روش شناسی و انسان شناسی، تجلی پذیرند؟^۱

' \ fQERK%o

این دیدگاه، ریشه تجدد پذیری کلام را در تعریف و هویت معرفتی آن دانسته است؛ به این صورت که کلام جدید و کلام قدیم، هویتی واحد، اما نظام های مختلف دارند. بر اساس این تفکر: «با توجه به این که کلام، علمی است که دارای دو وظیفه است: یکی دفاع و رد شبهات و ایرادات به اصول و فروع اسلام و دیگر، بیان یک سلسله تأییدات برای اصول و فروع اسلام، کلام قدیم، تماماً متوجه این دو قسمت است و با توجه به این که در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و تأییداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفت های علمی جدید است و بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما بلاموضوع است - هم چنان که بسیاری از تأییدات گذشته، ارزش خود را از دست داده است - از این رو لازم است کلام جدید تأسیس شود».^۲

توضیح: کلام از یک سو همانند سایر علوم، تجدد می پذیرد؛ از این رو در هر مقطعی از تاریخ، علم نسبت به مقطع پیشین، جدید است و نسبت به مقطع آینده،

۱. جعفر سبحانی، «i k» «B' f nj k%» ¥ B' ج، ۱، ص ۱۱۸.

۲. مرتضی مطهری، «A» B pBfl «A» p o» v ۴۸.

قدیم، اما کلام، علاوه بر این، از تجدد به معنای دیگری نیز برخوردار است که ریشه در تعریف آن دارد: کلام، همانند دو دانش همتای خود، «اخلاق» و «فقه» و بر خلاف سایر علوم (مانند فلسفه، منطق و ریاضیات) هویت واسطه‌ای دارد؛ واسطه‌ای که از جنس دانش است؛ بین وحی و ذهن و زبان مخاطبان.

کلام، تلاشی علمی و روشمند است تا آموزه‌های وحی برای مخاطبان آن، یعنی اذهان بشر توضیح داده شوند، اثبات گردند و هرگونه شبهه و مخالفتی برطرف شود. این تلقی از چیستی کلام، آن را، در پی تحوّل ذهن و زبان مخاطبان، متحوّل می‌کند؛ تحوّل که گریزی از آن نیست. تجدد به این معنا، عرض خاص علم کلام است و ریشه در ماهیت آن دارد!

o%k% z { %k%

برای تفسیر و متعلق تجدد، باید مقام «تحقق کلام» را از مقام «تعریف کلام» جدا کرد. در مقام تعریف، به نظر می‌رسد که موضوع کلام، تمام گزاره‌های دینی است، اما حیثیت کلام با سایر علوم دینی فرق دارد. غایت کلام، دفاع عقلانی از تمام گزاره‌های دینی است. از نظر روش نیز دانش کلام، دانشی چند روشی است و از روش‌های مختلف عقلی، نقلی، تجربی و شهودی و نیز هرمنوتیکی و پدیدار شناختی مدد می‌گیرد و هم‌چنین مسائل و مبانی کلام نیز به مرور زمان نو می‌شوند؛ پس مسائل، روش، موضوع و مبانی - با حفظ اصول گذشته - تحوّل یافته‌اند، اما در مقام تحقق، علم کلام از نظام هندسی مختلفی تشکیل شده است که بسیاری از آنها هیچ سنخیتی با یک‌دیگر و با کلام قدیم ندارند. اگر به تفکر فلسفی و کلامی غرب، از سده شانزدهم، بارواج فلسفه‌های «آمپریسم»، «پوزیتیویسم»، «مدرنیسم» و «پست مدرنیسم» توجه کنیم، در خواهیم یافت که نحله‌های مختلف کلام جدید، تفاوت عمیقی با یک‌دیگر دارند.

امروزه بیشتر نظام‌های کلامی غرب با تفکر «اومانستی»، انسان‌شناسی را بر خداشناسی مقدم ساخته‌اند.

به نظر می‌رسد، متکلم مجتهد - نه مقلد - نباید اجازه دهد تا تحولات اساسی در سده‌های اخیر در تمدن مغرب زمین، دامن‌گیر او نیز گردد، زیرا انحراف از مسیر تفکر و بی‌اعتباری کتاب مقدس، بزرگ‌ترین عامل سنت ستیزی و سنت زدگی در این سرزمین شده است؛ بر این اساس، توجه به تحولات نوین و دغدغه خلوص دینی و نداشتن روحیه عافیت‌طلبی و سهل‌انگاری و تقلیدی و نیز، پرهیز از خود باختگی فرهنگی، از ضرورت‌های متکلم است تا بتواند در ارائه راه حل مباحث کلامی کامیاب باشد. بنابراین، کلام جدید در مقام تحقق در ناحیه پیش فرض‌ها، موضوعات، روش‌ها، راه حل‌ها، سبک و تقدّم و تأخر مباحث، با کلام قدیم تفاوت پیدا کرده است. در کلام سنتی، بحث از اثبات صانع شروع می‌شود، ولی در کلام جدید، مباحث انسان‌شناسی تقدّم می‌یابند. در این مباحث، به تقسیم نیازهای مادی (فیزیکی و زیست‌شناسی) و معنوی (ذهنی، اخلاقی و روحی) فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی، درونی و بیرونی، عمومی و خصوصی، بهنجار و نابهنجار پرداخته و نیازهای انسانی - که دین پاسخ‌گوی بی‌بدیل آن است - شناسایی می‌شوند. با توجه به این، در مقام تحقق، بر اساس تعریف کلام جدید باید به مسائل آن پرداخت. بر این اساس، کلام جدید، تکامل یافته کلام قدیم است و بسیاری از مسائل آن با فلسفه دین اشتراک دارد.^۱

چکیده

۱. بسیاری از متکلمان اسلامی به تعریف دین پرداخته‌اند؛ تا جایی که نمی‌توان به راحتی یکی از انبوه این تعاریف را برگزید. هریک از علما و اندیشمندان، به نوعی در صدد ارائه تعریفی جامع و مانع برآمده‌اند.

۱. عبدالحسین خسروپناه، □ [k%] ص ۱۹-۲۰.

۲. کلام جدید، با چند دیدگاه بررسی شده است. نخستین دیدگاه، میان کلام اسلامی سنتی با کلام جدید، تنها اشتراک لفظی در عنوان کلام قائل شده و بر این باور است که میان این دو، تفاوت جوهری وجود دارد؛ چرا که ویژگی‌های این دو فضای تفکر، متفاوت از هم است.

۳. در دیدگاه دوم، «تجدّد» را وصف شبهات معارف و ابزار معرفی نموده و تفاوت جوهری میان کلام جدید و قدیم، قائل نمی‌شود.

۴. دیدگاه سوم، «تجدّد» را به موضوع کلام نسبت داده و بر این باور است که کلام سنتی، تنها به برخی از گزاره‌های ناظر به واقع پرداخته و به تبیین و دفع شبهات آنها اقدام نموده و از گزاره‌های ناظر به ارزش، یعنی گزاره‌های اخلاقی و حقوقی و نیز پاره‌ای از گزاره‌های ناظر به واقع، غفلت کرده است. به همین دلیل، تنها مسئله‌خداشناسی و صفات و افعال باری و نبوت و معاد، به حوزه کلام اختصاص داده شده، ولی در دوران معاصر، علم کلام تمام گزاره‌های فوق را شامل می‌شود.

۵. دیدگاه چهارم، «تجدّد» را وصف مسائل کلامی دانسته است؛ بدین معنا که در گذشته، کلام بیشتر با مسائلی در حوزه خداشناسی و معادشناسی روبه‌رو بوده است، ولی امروزه مباحث کلامی، بیشتر به قلمرو انسان‌شناسی و دین‌شناسی ناظر هستند. به عبارت دیگر: کلام جدید را علم جدیدی نمی‌دانند و صرفاً مسائلی تازه به مسائل سابق این علم افزوده شده است و موضوع و هدف جداگانه‌ای ندارد.

۶. دیدگاه پنجم، ریشه تجدّدپذیری کلام را در تعریف و هویت معرفتی آن دانسته است؛ به این صورت که کلام جدید و کلام قدیم، هویت واحد، اما نظام‌های مختلفی دارند.

۷. دیدگاه برگزیده این است که باید مقام «تعریف» را از مقام «تحقق» تفکیک کرد تا ملاک تجدّد به راحتی روشن شود. در مقام تعریف، به نظر می‌رسد که موضوع کلام، تمام گزاره‌های دینی هستند، اما حیثیت کلام با سایر علوم دینی فرق دارد. غایت کلام،

دفاع عقلانی از تمام گزاره‌های دینی است. از نظر روش نیز دانش کلام چند روشی است و از روش‌های مختلف عقلی، نقلی، تجربی و شهودی و نیز هرمنوتیکی و پدیدارشناختی مدد می‌گیرد و هم‌چنین مسائل و مبانی کلام نیز به مرور زمان نو می‌شود. پس مسائل، روش و موضوع و مبانی، با حفظ اصول گذشته تحول یافته‌اند، اما در مقام تحقق، کلام از نظام هندسی مختلفی تشکیل شده است که بسیاری از آنها هیچ سنخیتی با یک‌دیگر و با کلام قدیم ندارند. اگر به تفکر فلسفی و کلامی غرب از سده شانزدهم با رواج فلسفه‌های «آمپیریسم»، «پوزیتیویسم»، «مدرنیسم» و «پست مدرنیسم» توجه کنیم، در خواهیم یافت که نحله‌های مختلف کلام جدید تفاوت عمیقی با یک‌دیگر دارند.

پرسش

۱. چهار تعریف از تعاریف متکلمان از کلام را نوشته، وجه مشترک آنها را ذکر کنید؟
۲. دیدگاه‌های مختلف درباره کلام جدید را به اختصار بیان نمایید؟
۳. دیدگاه برگزیده را ذکر کرده و ملاک آن را تبیین کنید؟

2

دین پژوهی ورشته های آن

روش های فراوانی برای بررسی واقعیت پیچیده «دین» وجود دارد که این روش ها، رشته های متعددی را در حیطه مطالعه دین پدید آورده اند.^۱ «دین پژوهی» عبارت است از رشته های مختلفی که با روش های گوناگون، به تحقیق، مطالعه و بررسی ابعاد دین می پردازند.

علمی که تحت عنوان «دین پژوهی» قرار می گیرند، به دو دسته کلی تقسیم می شوند: الف) علمی که با حقایق و صدق و کذب ادیان مرتبط هستند، که عبارتند از: فلسفه دین و کلام؛

ب) علمی که به حقایق و صدق و کذب ادیان کاری ندارند.^۲ در دسته نخست، پژوهشگر دین به دنبال این است که در میان ادیان متعدد و فراوانی که در جهان وجود دارد، کدام یک حق است؟ تمام ادیان، ادعای حقایق دارند. ما باید تحقیق کنیم که از این میان کدام دین حق است و کدام باطل. ولی دسته

۱. مایکل پترسون و...، «fi%oj BT A ¥ ¸»، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ش اول، ص ۲۲.

۲. محمدرضا کاشفی، «%o# v f #§» □ [k%] □ در مجموعه مقالات □ [mi£rj k%] □ B #z %fA. به اهتمام علی اوجبی، ص ۲۵۶.

دوم این علوم، در واقع از آثار و لوازم ادیان بحث می‌کنند و به دنبال این هستند که وقتی کسی دینی را می‌پذیرد، این دین چه آثار فردی و اجتماعی به دنبال دارد و چه آثار روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، تاریخی و فرهنگی بر دین مترتب می‌شود. ما در این نوشتار، ابتدا دسته نخست این علوم را توضیح می‌دهیم و سپس به دسته دوم می‌پردازیم.

۱. فلسفه دین^۱

«فلسفه» رشته‌ای است که اعتقادات را به دقت مورد بررسی قرار می‌دهد و لذا می‌توان به حق از آن متوقع بود که در مطالعه اعتقادات دینی، ما را یاری دهد. تحقیق در این باره که آیا فلان اعتقادات معنادار، منسجم و معقول هستند یا نه، کاری کاملاً فلسفی است. رشته‌ای که بُعد عقلی دین را بررسی می‌کند، تحت عنوان «فلسفه دین» شناخته می‌شود. فلسفه دین کوششی است برای تحلیل و بررسی انتقادی اعتقادات دینی.^۲ اما در باب ماهیت فلسفه دین، در میان متفکران حوزه دین پژوهی، تفاوت نظر وجود دارد. «در این که آیا فلسفه دین، یک بحث فارغ‌البالانه است یا خیر، اختلاف وجود دارد: برخی بر آنند که فیلسوف دین، لزومی ندارد که فرد معتقدی باشد، بلکه ممکن است قائل به وجود خدا باشد و یا منکر خدا باشد و یا «لاادری» باشد، اما عده‌ای دیگر معتقدند، فیلسوفی که می‌خواهد درباره دین سخن بگوید، باید خود، فردی دینی و مذهبی باشد؛ چرا که هیچ‌گونه تأمل و تفکر عقلانی، شخص را قادر به فهم دین نمی‌سازد؛ مگر آن‌که شخص، تجربه شخصی معینی از دین داشته باشد، چون به اعتقاد این گروه، فلسفه دین باید بر اساس تجربه دینی پرداخته شود».^۳

«فلسفه دین، به معنای تفکر فلسفی در زمینه دین است. حال اگر آن را دفاع عقلانی

1. Philosophy of religion.

۳. کاشفی، B، ص ۲۶۵.

۲. مایکل پترسون، B، ص ۲۳-۲۷.

و فلسفی از اعتقادات دینی معرّفی کنیم، در آن صورت، ادامه دهنده نقش و کارکرد الهیات طبیعی (عقلی) که متمایز از الهیات و حیانی بوده، شناخته می‌گردد و غایت آن، اثبات وجود خدا، از طریق براهین عقلی می‌باشد، ولی امروزه فلسفه دین، تنها بر تفکر فلسفی و عقلانی درباره دین اطلاق می‌شود و نمی‌توان آن را وسیله‌ای برای آموزش دین تلقی کرد. در این صورت، حتی لادریون و ملحدان نیز می‌توانند هم چون افراد متدین به تفکر فلسفی در زمینه دین بپردازند. از این رو فلسفه دین، شعبه‌ای از فلسفه است که مفاهیم و نظام‌های اعتقادی دینی و نیز پدیدارهای اصلی تجربه دینی و مراسم عبادی و اندیشه‌ای را که این نظام‌های عقیدتی بر آن مبتنی هستند، مورد مطالعه قرار می‌دهد.^۱

بنابر آنچه گذشت، می‌توان فلسفه دین را این‌گونه تعریف نمود: «فلسفه دین، همان دین‌پژوهی فلسفی، یعنی تفکر فلسفی در باب دین است».

مهم‌ترین مباحث این رشته دین‌پژوهی عبارتند از: «تعریف دین»، «منشأ دین»، «براهین اثبات وجود خدا»، «پلورالیسم دینی»، «شبهات شر»، «اوصاف خدا»، «رابطه علم و دین»، «اخلاق و دین»، «هنر و دین»، «زبان دین»، «گوهر و صدف دین»، «قلمرو دین» و... تحقیق و پژوهش در این مسائل در حوزه فلسفه دین، تنها با روش عقلی، صورت می‌پذیرد.

۲. کلام^۲

این رشته دین‌پژوهی، از طریق تبیین غایت، بیان روش، موضوع، کارکرد، وظیفه متکلم و... تعریف شده و با مدل‌های مختلف کلام فلسفی و فلسفه کلامی و کلام نقلی و کلام عرفانی ظاهر گشته است. در این زمینه، پاره‌ای از تعاریف ارائه شده را مرور می‌کنیم:

B « A » مؤلف کتاب «A :

۱. جان هیک، *v f* %o، ص ۱۲-۱۳.

کلام دانشی است که انسان در پرتو آن، قدرت پیدا می‌کند که عقاید دینی را از راه ایراد دلایل و ردّ شبهات اثبات نماید.^۱

« kfi » می‌گوید:

دانش کلام، آن دانشی است که متضمّن اثبات عقاید ایمانی، به وسیله ادله عقلی است؛ و ردّ بدعت‌گذارانی است که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت، منحرف شده‌اند. رمز این عقاید ایمانی، توحید است.^۲

« d .. » بعد از نقض و ابرام بر سایر تعاریف متکلمان از دانش کلام، این علم را چنین تعریف می‌کند:

کلام، صناعتی نظری است که به واسطه آن، انسان بر اثبات عقاید دینی توانا می‌شود.^۳

« nBh » %U

با توجه به رسالت متکلمان و اهداف دانش کلام و با در نظر گرفتن موضوع و متد آن، تعریف برگزیده از علم کلام چنین است: «علم کلام، دانشی است که به استنباط، تنظیم و تبیین معارف و مفاهیم دینی پرداخته و براساس شیوه‌های مختلف استدلال، اعم از برهان، جدل، خطابه و... گزاره‌های اعتقادی را اثبات و توجیه می‌کند و به اعتراضات و شبهات مخالفان پاسخ می‌دهد».

در این تعریف، علاوه بر توجه به موضوع کلام، غایت و روش‌شناسی آن نیز مورد عنایت قرار گرفته است. فواید و اهداف علم کلام با توجه به این تعریف، عبارتند از: «تبیین معارف و مفاهیم دینی و استنباط و تنظیم آنها»؛ «شناخت دین به شیوه تحقیقاتی، نه تقلیدی»؛ «اثبات مدعیات اعتقادی»؛ «پاسداری از عقاید دینی» و «زدودن شبهات».

۱. سید شریف الجرجانی، A" %bo{ ، ج ۱، ص ۳۴.

۲. عبدالرحمن ابن خلدون، Mg %Bj > kfi ، ج ۱، ص ۴۵۸.

۳. عبدالرزاق لاهیجی، %B \$A nA{ ، ج ۱، ص ۹.

مهم‌ترین مباحث کلام اسلامی نیز عبارتند از: «اثبات وجود خداوند متعال»؛ «بررسی صفات الهی»؛ «اثبات توحید خداوند متعال»؛ مباحث مربوط به افعال الهی از جمله: «حدوث و قدم عالم»؛ «حدوث و قدم قرآن و کلام الهی»؛ «قضا و قدر»؛ «جبر و اختیار»؛ «بلا»؛ «هدایت و ضلال»؛ «اعواض»؛ «آجال»؛ «عدل الهی»؛ «ضرورت بعثت انبیا»؛ «امامت و خلافت»؛ «معاد و حیات اخروی» و پاره‌ای از قواعد کلامی، مثل «حسن و قبح عقلی»؛ «قاعده لطف»؛ «قاعده اصلح» و غیره.

۳. دین پژوهی تطبیقی^۱

«دین پژوهی تطبیقی» که گاهی به آن «تاریخ ادیان»^۲ نیز گفته می‌شود، دانشی است نوپا، که در مغرب زمین ظهور کرده و همواره از پویایی و بالندگی خاصی برخوردار بوده است؛ به‌ویژه در روزگار ما، شاخ و برگ‌ها و فروع زیادی یافته است که رسیدن به مرحله تخصص در هر یک از آنها محتاج یک عمر تلاش است. این رشته نیز مانند بسیاری از رشته‌های دیگر، از فرزندان عصر روشنگری است و اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، پیدایش آن به اواخر قرن نوزدهم می‌رسد. «i. A' f, A' دین‌شناس و جامعه‌شناس نامدار معاصر، در کتاب «L. U. B. %»^۳ که پس از مرگش انتشار یافت درباره تاریخچه وضعیت کنونی و آینده رشته ادیان چنین می‌نویسد:

قرن حاضر به پایان نخواهد رسید، مگر آن‌که شاهد تأسیس دانش یک‌پارچه و یک دستی باشد که اکنون اجزایش پراکنده است؛ دانشی که قرن‌های گذشته، وجود نداشته و هنوز نیز تعریف آن به درستی روشن نیست؛ دانشی که شاید برای نخستین بار، دانش دین‌شناسی^۴ نامیده خواهد شد.^۵

1. Comparative study of religion

2. History of religions

3. Yoachim Wach

4. Science of religion

۵. همایون همتی، «B... o fi»، ش ۱۴۶.

سررشته «دین‌پژوهی تطبیقی» را در آثار زبان‌شناس آلمانی به نام «B / u «OS» (۱۸۲۳ - ۱۹۰۰م.) می‌دانند. دانش وسیع مولر از زبان هندو اروپایی، رهیافت تطبیقی او به فقه اللغه و تسری دادن روش آن به دین‌پژوهی و حمایت صریح او از این رشته به عنوان یک رشته علمی، در طول حیات او، راه را برای تأسیس کرسی‌های مربوط به این رشته در دانشگاه‌های پیش‌تاز اروپا باز کرده است.^۱

در دین‌پژوهی تطبیقی، کسی که در کار مطالعات تطبیقی است، جزئیات مربوط به بسیاری از ادیان را ردیابی می‌کند و تا حد ممکن یکی بودن موضوعاتی را که با یک‌دیگر شبیه‌اند، یا همسانی و جوهی را که در بیشتر یا تمام ادیان مشترکند، مورد کاوش و بررسی قرار می‌دهد.^۲ وظیفه دین‌شناسی تطبیقی، آن‌گونه که «%\$» «j mn» گفته است: «عبارت است از کنار هم نهادن دین‌های متعدد به منظور مطالعه علمی و سنجیده آنها و مقایسه نمودن آنها به یک‌دیگر تا در نتیجه، ارزیابی قابل اعتمادی در مورد مدعیات و ارزش‌های آنها حاصل شود».^۳

۴. تاریخ ادیان^۴

«دانش ادیان»، به عنوان رشته‌ای مستقل که به تحلیل عناصر مشترک ادیان مختلف اختصاص دارد و در جست‌وجوی استنباط قوانین تکامل ادیان و به‌ویژه کشف و تعریف منشأ پیدایش و نخستین شکل دین است، رشته‌ای بسیار جدید محسوب می‌شود که تاریخش به قرن نوزدهم بازمی‌گردد و تقریباً از همان زمان به عنوان «دانش ادیان» پایه‌گذاری شد. «B / u «OS» در مقدمه جلد نخست کتابش به نام «%\$» «pA»

۱. میرچا الیاده، «SQ» «ج ۱، ص ۱۰۶.

۲. مایکل پترسون، همان، ص ۲۳.

۳. اریک شارپ، مقاله «%\$» «L U» «wB» «ج ۱، ص ۷۹.

4. History of religions.

«فب سقهب» نام «علم ادیان» یا «مطالعه تطبیقی ادیان» را به این رشته داد.^۱ مورّخ، با مطالعه تاریخ ادیان، بسط و تکامل دین را به عنوان پدیده‌ای که با واقعیّات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در تعامل است، در بستر زمان، مورد بررسی قرار می‌دهد.^۲ روش تاریخی، ذاتاً روشی «استقرایی» است و به بررسی مذهب در عینیّت خارجی آن، آفرینندگی تاریخی و به معناداری اش برای حیات فرهنگی، اجتماعی و فردی می‌پردازد. در این روش، از روش مقایسه‌ای (تطبیقی) برای شناخت خصوصیات یک دین، منشأ، خویشاوندی آن با ادیان دیگر و وام‌هایی که از ادیان دیگر گرفته و نیز شناخت نوع دین، شکل دین و عمومیت سمبل‌هایش بهره می‌گیرند.^۳ علل پیشرفت و انحطاط ادیان، پیامدها و دستاوردهای آنها در مراحل مختلف تاریخ و نیز نقش ادیان در فرهنگ و تمدن‌سازی، از جمله مباحث دیگری هستند که در این دانش مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرند.

از آن‌چه در تعریف دو رشته «دین پژوهی تطبیقی» و «تاریخ ادیان» آوردیم، نکته مهمی روشن می‌شود که در ابتدای معرفی رشته دین‌پژوهی تطبیقی نیز بدان اشاره کردیم و آن این‌که: دین پژوهان، در باب دوگانگی این دو رشته، اختلاف نظر دارند. برخی هم‌چون نویسندگان کتاب «f%oj BTA ¥»، معتقدند که دین‌پژوهی و تاریخ ادیان، دو رشته مستقل هستند.^۴ از همین رو است که «A% n nB» معتقد است: «عدم قطعیت روش شناختی که بر این رشته حاکم شده بود، در قالب عناوین و نام‌های گوناگونی که به این رشته داده شده بود، خود را آشکار می‌ساخت. نام‌هایی از قبیل: تاریخ ادیان، دین‌های جهان، مطالعات دینی، بررسی‌هایی درباره دین، که همگی برای اشاره به همین رشته استعمال شده‌اند».^۵

۱. میرچالیا، مقاله «B%Ag%BU f»، در مجموعه مقالات «B%AS i B(i y f)»، ص ۱۰۳.

۲. مایکل پترسون، «B»، ص ۲۳.

۳. محمد رضا کاشفی، «B»، ص ۲۵۸.

۴. مایکل پترسون، «B».

۵. اریک شارپ، «B»، ص ۸۶.

از نظر برخی دیگر نیز «رشته تاریخ ادیان، چند اسم دارد که در کتاب‌های علمی غالباً به یکی از این اسامی نامیده می‌شود: گاهی «B%Ag%BJ» گفته می‌شود و گاهی «g%BJ» L. U. «B%A» و گاهی هم واژه «L. U.» «که مخفف «L. U.» است»^۱ شاید بتوان این دو دیدگاه را با یکدیگر جمع نمود و اظهار داشت که این دو رشته در آغاز پیدایش با یکدیگر متحد بوده، یک علم واحد را تشکیل می‌دادند، ولی با گذشت زمان از یکدیگر جدا شده، تبدیل به دو علم گردیده‌اند؛ همان‌طور که سایر علوم نیز، دقیقاً به همین نحو از یکدیگر انفکاک یافته، مستقل می‌شوند. پس محققان دین‌پژوه باید دقت داشته باشند که به هنگام پژوهش در این دو رشته، به منابع مربوط به هر دو علم مراجعه نمایند.

۵. پدیدارشناسی دین^۲

«پدیدارشناسی دین» در طی قرن بیستم، هم به عنوان رشته عمده‌ای از دین‌پژوهی و هم به عنوان رهیافت مؤثری به دین، به کار رفته است. محققان، از این اصطلاح، معانی گوناگونی را اراده کرده‌اند. برخی از پژوهشگران معاصر چون «k%j ¥B» و «C%o%k%j ¥B» این واژه را در مطالعه تطبیقی و رده‌بندی انواع مختلف پدیده‌های دینی به کار برده‌اند و گروهی دیگر نظیر «i. A. f» و «B. %A Bao. j» «پدیدارشناسی دین» را یک رشته یا شیوه خاص در دین‌پژوهی می‌دانند و پدیدارشناسی دینی عده‌ای از محققان، کاملاً متأثر از پدیدارشناسی فلسفی آنان بوده است.^۳

از دهه‌های آغازین قرن بیستم، رویکرد پدیدارشناسانه به دین، هواداران خاص خود را یافت. این متفکران اعلام می‌کردند که روش نوینی برای توصیف و درک

۱. همایون همتی، B، ص ۴۱.

2. Phenomenology of religion.

۳. میرچا الیاده، «SQ»، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۹.

پدیدارها، آن‌چنان‌که واقعاً هستند، فراهم آورده‌اند. آنها پیش‌فرض‌ها و نیز بحث‌های انتقادی در باب صدق و کذب را در حاشیه قرار می‌دهند یا به حال تعلیق در می‌آورند تا ماهیت دین، آن‌چنان‌که واقعاً توسط پیروان خود آن دین تجربه می‌شود، آشکار گردد.^۱ «پدیدارشناسی دین»، روشی است که در آن، پدیدارهای دینی به آن صورتی که ظاهر و نمایان هستند، مورد مطالعه قرار می‌گیرند. در این روش آن‌چه که پشت پدیدار است (محیط، تاریخ و غیره) مورد توجه نیست. پدیدارشناس، پدیدارهای دینی را طبقه‌بندی کرده و به آنها نظم می‌بخشد. او با مقایسه میان متون، اسناد و پدیدارهای دینی، ساختار، مفهوم و معنای آنها را درک می‌کند. پدیدارشناس، در توصیف یک دین، باید درکی همدلانه از آن داشته باشد؛ یعنی سعی کند تا خود را به جای مؤمن به دینی که در حال بررسی آن است، قرار دهد و خود را در قالب معتقد به آن فکر درآورد.^۲ در این روش، ما بدون دخالت دادن باورها و ذهنیت خود، دین را آن‌گونه که هست، مورد مطالعه قرار می‌دهیم تا بتوانیم یک قضاوت و موضع بی‌طرفانه درباره آن داشته باشیم.

۶. روان‌شناسی دین^۳

«روان‌شناسی دین»، آن‌گونه که امروزه دریافت می‌شود، موجودیتش را مدیون همزمانی پیدایش ادیان تطبیقی در قرن نوزدهم اروپا با پیدایش رشته دیگر است که در آغاز با دین بی‌ارتباط بودند. این دو رشته، عبارتند از: «روان‌شناسی اعماق»^۴ که در حوزه علوم پزشکی به عنوان نخستین جست‌وجوی منظم و نظریه‌ای در باب ضمیر ناخودآگاه برای درمان بیماری‌های روانی ظهور یافت و دیگری، «فیزیولوژی روان‌شناختی»^۵ که از فیزیولوژی، به صورت کوششی برای جانشین‌سازی دستگاه و تکیه‌گاه فلسفی مربوط به نظریه ادراک، با سنجش و آزمایشگری عینی، انشعاب

۱. مایکل پترسون، همان، ص ۲۶.

۲. کاشفی، B، ص ۲۵۹.

3. Psychology of religion. 4. Depth psychology. 5. Psychophysiology.

یافت. به رغم دانش وسیع و رهیافت وسیع المشرب که در آثار نخستین پیشتازان روان‌شناسی دین مشهود بود، این نیاکان دوگانه، این رشته را به دو رویکرد متعارض مقید کردند که سرانجام طیف رهیافت‌های امروزی در زمینه روان‌شناسی دین را تشکیل داد.^۱

در روان‌شناسی دین، روان‌شناس، تأثیری را که اعمال و اعتقادات دینی بر وحدت شخصیت دین‌داران بر جای می‌گذارد، مورد مطالعه قرار می‌دهد^۲ و بررسی می‌کند که دین از لحاظ روانی چه آثار و نتایجی را بر شخص متدین به همراه دارد. همچنین انگیزه‌هایی را که انسان برای متدین بودن می‌تواند داشته باشد، مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد.^۳

۷. جامعه‌شناسی دین^۴

سابقه ملاحظه‌ای اندیشمندان، به رابطه بین دین و جامعه، به یونانیان باستان باز می‌گردد، ولی اولین بار، ابن‌خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ق.) از نقش دین در نهادهای اجتماعی و سیاسی، سخن راند. متفکران برجسته مسیحی، هم به نقش شکل دهنده دین بر جامعه و هم واکنش دین در برابر نیرو و نفوذ فزاینده دنیوی توجه شایان کردند. فیلسوفان جدیدی که فاقد بینش و گرایش دینی بودند، این رابطه را از نظرگاهی کاملاً دنیوی، مورد مطالعه قرار می‌دادند؛ چنان‌که از اندیشه *ovfrwa* و *S fi* جلوه‌گر بود.

«جامعه‌شناسی دین» به مثابه جنبه‌ای از جامعه‌شناسی آگاهی و فرهنگی تلقی می‌شده است؛ همان‌طور که *u nB/ nB* آشکارا اعلام کرد که آگاهی انسان‌ها توسط روابط اجتماعی و اقتصادی، تعیین می‌گردد.

۲. مایکل پترسون، B، ص ۲۳.

۱. میرچا الیاده، B، ج ۱، ص ۲۵۳.

۳. کاشفی، B، ص ۲۵۷.

ظهور مطالعه جامعه شناختی دین در دوران جدید، توسط $\text{E}A, \text{qf}+\text{wnBQ}$ و t و $B - \text{St} B-U$ دقیقاً با ظهور سرمایه داری، کثرت‌گرایی فرهنگی، تسامح دینی و دولت لیبرال مرتبط می‌باشد. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که این رشته، شیوه‌ای طبیعی برای بررسی دین و جامعه است؛ برعکس، این رشته، محصولی فرهنگی است که در اثر وقوع تحولات تاریخی منحصر به فرد در تفکر اجتماعی غرب پدید آمده و محققان را قادر ساخت یا مجبور نمود که خود را از ادعاهای هنجاری ادیان و جوامعی که مورد مطالعه قرار می‌دادند، جدا سازند. در نتیجه «جامعه‌شناسی دین»، محصول یکی از مباحث محوری خود، یعنی دنیوی شدن تفکر یا نهادهای دینی می‌باشد.

در مقابل «جامعه‌شناسی دین»، «جامعه‌شناسی دینی» قرار دارد که رشته‌ای مرتبط با آن است و به دنبال پیوند نزدیک‌تری با الهیات، دین مستقر و کلیسای کاتولیک رومی در فرانسه و بلژیک بوده است.^۱

«جامعه‌شناسی دین»، رشته‌ای تحقیقی است که در آن، جامعه‌شناس می‌خواهد دریابد که اعمال و اعتقادات دینی یک گروه خاص، چگونه در جامعه ایفای نقش می‌کند، و چگونه در ساختار اجتماعی مشارکت دارد.^۲

در دیدگاه جامعه‌شناسی دین، بحث از این است که دین در یک جامعه چه آثاری را به دنبال دارد یا نشان می‌دهند که جهان در قیاس با فرهنگ‌های گذشته تا چه حدی دین‌زدایی شده است.

جامعه‌شناس به «دین» از آن حیث که یک «نهاد اجتماعی» است، نگریسته و به کارکرد آن در جامعه توجه دارد. وجه این توجه هم شاید نگاه «کارکردگرایانه» به دین

۱. میرچا الیاده، B، ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۲؛ وینستون دیویس، مقاله «جامعه‌شناسی دین» مجموعه مقالات $B, \text{Ay} \text{f} \text{A} \text{Si} \text{B} \text{f}$ ، ص ۲۰۲-۲۰۳.
 ۲. مایکل پترسون، B، ص ۲۳.

در دنیای امروز باشد. بنابراین، تعریف جامعه‌شناختی از دین، عبارت است از ملاحظهٔ زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، تاریخی و فرهنگی که در دین جلوه می‌یابد.^۱

۸. معرفت‌شناسی دینی^۲

«معرفت‌شناسی» علمی است که دربارهٔ شناخت‌های انسان و ارزش‌یابی انواع و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند.^۳ «معرفت‌شناسی»، به دو شاخهٔ «معرفت‌شناسی عام» و «معرفت‌شناسی خاص» تقسیم می‌شود. معرفت از آن جهت که معرفت است، احکامی دارد و این احکام، علم «معرفت‌شناسی» عام را پدید می‌آورد. معرفت‌شناسی عام به مطلق معرفت می‌پردازد و «معرفت‌شناسی خاص» به حوزه‌های خاص معرفتی، هم‌چون: «علم یا عرفان» نظر دارد. معرفت مطلق، موضوع معرفت‌شناسی عام است و معرفت مضاف، موضوع معرفت‌شناسی خاص؛ بنابراین، موضوع معرفت‌شناسی خاص یا مضاف، معرفت‌هایی است که در جغرافیای خاصی مطرح می‌شوند. برای مثال: «معرفت‌شناسی علمی» به معارف علمی (فلسفهٔ علم)؛ «معرفت‌شناسی عرفانی» به معرفت‌ها و تجارب عرفانی و «معرفت‌شناسی دینی»، به باورها و عقاید دینی می‌پردازند.^۴

«معرفت دینی» عبارت است از مجموعه شناخت‌های ما دربارهٔ بخش‌های مختلف دین و «معرفت‌شناسی دینی» یکی از شاخه‌های معرفت‌شناسی خاص است که به تجزیه و تحلیل معرفت دینی می‌پردازد. معرفت‌شناسی دینی یا معرفت‌شناسی باورهای دینی،^۵ نگاهی است از بیرون به آنچه در حوزهٔ معرفت دینی می‌گذرد.

۱. کاشفی، B، ص ۲۵۷، ۲۷۱-۲۷۲.

2. Religious Epistemology.

۳. محمدتقی مصباح یزدی، «C» p x v f، ج ۱، ص ۱۵۳.

۴. محمدتقی فعالی، «Dj» «k» «oM» «S» «B» «» «o» «ff» «» ص ۳۰، ۲۵۷، ۳۷۱.

5. Epistemology of religious beliefs.

متعلق معرفت‌شناسی دینی، نه دین است و نه ایمان و نه باور دینی؛ بلکه فقط معرفت دینی است که عالمان و اندیشه‌مندان دینی بدان نایل شده و از دین برگرفته‌اند. از این رو، «معرفت‌شناسی دینی»، بعد از تولد «معرفت دینی» زاده می‌شود و نگاهی است از بیرون و بالا به معارف دینی.^۱

مهم‌ترین و اساسی‌ترین مباحث معرفت‌شناسی دینی، مبحث «ارزش معرفت دینی» است؛ بدین معنا که چگونه می‌توان در معرفت‌های دینی، معرفت‌های صادق و حقیقی را از معرفت‌های کاذب و غیرحقیقی بازشناخت و این‌که آیا معیاری برای کشف حقایق دین وجود دارد.^۲ برخی دیگر از مسائل معرفت‌شناسی دینی عبارتند از: نظریه ایمان دینی، معناداری و تحقیق‌پذیری معارف دینی، تحقیق در زبان دین، ارتباط دین با سایر معارف، تحوّل یا ثبات معرفت دینی، شکاکیت دینی، تجربه دینی و منابع معرفت دینی.^۳

لازم به ذکر است که مباحث معرفت‌شناسی با مسائل دین پژوهی، ارتباط عمیق و تنگاتنگی دارند و زیربنای بسیاری از مسائل فلسفه دین و دین پژوهی را باید در معرفت‌شناسی دینی و نیز معرفت‌شناسی عام جست‌وجو نمود و همین نیاز است که امروزه بسیاری از فلاسفه دین را به توسعه و مطالعه معرفت‌شناسی می‌خوانند.^۴

۹. مردم‌شناسی یا انسان‌شناسی دین^۵

«انسان‌شناسی» یکی از شاخه‌های علوم اجتماعی است که در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی و هم‌زمان با جامعه‌شناسی ابداع گردید.^۶ این علم، که انسان را به مثابه

۱. محمدتقی فعالی، B، ص ۲۸۲-۲۸۳.

۲. محمد حسین زاده، «fB» «» f%oS o»، ص ۳۳.

۳. محمدتقی فعالی، B، ص ۲۸۴.

۴. B، ص ۳۶۲.

5. Anthropology of religion.

۶. کلود ریور، «wB† k < B/ fAoM k» «»، ترجمه ناصر فکوهی، ص ۱۳ (پیشگفتار مترجم).

موجودی واحد مورد بررسی قرار می‌دهد، از دهه ۶۰ قرن بیستم به این سو، با دو رویکرد متفاوت مطرح شد: «انسان‌شناسی زیستی» یا طبیعی، به بررسی سرنوشت زیستی انسان می‌پردازد و بُعد بیولوژیکی و زیستی او را مورد مطالعه قرار می‌دهد، ولی «انسان‌شناسی فرهنگی» یا اجتماعی، بررسی و شناخت انسان را به مثابه یک موجود فرهنگی مورد توجه قرار می‌دهد.^۱

«انسان‌شناسی دینی» یکی از قدیمی‌ترین شاخه‌های «انسان‌شناسی» فرهنگی است. نخستین مردم‌شناسانی که به موضوع دین پرداختند، ofBj و nq%o بودند که هردو کم‌وبیش یک خط تکاملی را ترسیم می‌کردند که از «جان‌گرایی» به «شیء پرستی» و از آن به «چند خداپرستی» و سرانجام به «تک خداپرستی» می‌رسید.^۲ انسان‌شناسی دینی، انسان را به مثابه موجودی مورد مطالعه قرار می‌دهد که با آنچه خود، مافوق طبیعی یا امر قدسی می‌پندارد، وارد رابطه شده و از خلال این رابطه، دست به ساختن و دگرگون نمودن نمادهای زندگی و میدان انسان‌شناسی دینی حوزه‌های بسیار گوناگونی از سحر و جادو گرفته تا اشکال سازمان یافته دینی را شامل می‌شود.^۳

انسان‌شناسی دینی، توجه انسان‌شناس را به نقش دین به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر یک حوزه فرهنگی معطوف می‌کند؛ بخشی که به سنت، آثار مکتوب و هنر آن حوزه معنا می‌بخشد.^۴

البته لازم به ذکر است که رهیافت مردم‌شناسی به دین، به عنوان یک حوزه یا رشته نظام‌مند، ریشه‌های عمیقی در فرهنگ غرب دارد. ریشه‌های این امر را می‌توان به روشنی، تا آثار مورخان قوم‌شناس یونانی و اسلاف رومی آنها پی گرفت. تکامل‌گرایی اجتماعی و زیستی قرن نوزدهم، در نظریه‌های مردم‌شناختی دین، نقش

۱. ناصر فکوهی، «Bv fA» B %f fl %fAg %Bj»، ص ۲۱.

۲. ناصر فکوهی، B، ص ۲۴۸-۲۴۹.

۳. کلود ریور، B، ص ۱۸۵.

۴. مایکل، پترسون، B، ص ۲۳.

مهمی ایفا کرده است A / " n-f.Ŧ" (۱۸۳۲-۱۹۱۷م). قوم‌شناس انگلیسی، یکی از نخستین محققانی بود که مفاهیم تکاملی را در دین‌پژوهی به کار برد و مؤسس دین‌پژوهی مردم‌شناختی شمرده می‌شود.^۱

۱۰. هنر و ادبیات دینی

در این رشته، از تأثیرات دین در پیدایش و گسترش هنرهای مختلف و ادبیات بحث می‌شود. برای نمونه: در اسلام به علت حرمت «مجسمه‌سازی»، این هنر، رشد نکرده است و برعکس هنر «خوشنویسی»، «معماری» و «شعر» برای ارائه مضامین آموزه‌های اسلامی، پیشرفت فراوانی داشته؛ در حالی که در مسیحیت، هنر «موسیقی»، «نقاشی» و «مجسمه‌سازی» پیشرفت کرده و در کلیساها مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ هم‌چنان که سیر «ادبیات» در اسلام، با ادبیات در جوامع مسیحی متفاوت است؛ چرا که رمان نویسی و خاطره نویسی در اسلام رشد نکرده، ولی در مسیحیت رشد نموده است. این آثار و نتایج، همگی معلول احکام و تعالیم دینی و مقطع تاریخی دین است.^۲

تقریباً در تمام نظام‌های عالی فرهنگی، چه هندی، چه اسلامی، چه چینی، ژاپنی و چه یهودی و مسیحی، سنت ادبی در پیوندی ذاتی با اندیشه و عمل و نهاد و نمادهای دینی پدید آمده است. بدون بذل توجه کافی به اسطوره و اندیشه یونانی، به خرد و حماسه یهودی و به نمادگرایی و پرهیزکاری مسیحی، نمی‌توان دو هزار و پانصد سال «نمایش ادبیات اروپایی» را درک کرد. دانشمندان معتقدند که گونه‌های خاصی از ادبیات، خاصه شعر و نمایش، مستقیماً از شعائر دینی نشأت گرفته‌اند.^۳

۱. میرچا الیاده، B، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲. مصطفی ملکیان، «Bv ¥ k%» «ص ۱۴-۱۵. جهت اطلاع بیشتر، ر.ک. به: پل تیلش،

SA: RB fi o، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، و نیز fi o i % >

۳. میرچا الیاده، fi o i % > (برگزیده مقالات دائرة المعارف دین، ویراسته میرچا الیاده) هیئت

۱.۱. اسطوره‌شناسی دین

دین، برخوردار از مطالب سمبلیک و اسرارآمیز است که پرداختن به آن به تحقیقی مستقل و دانشی مجزا نیازمند است که «دانش اسطوره‌شناسی» دین را پدید می‌آورد. در قرن بیستم، به نقش اساسی «اشکال نمادین» در ابعاد گوناگون تفکر بشری از جمله دین، توجه بسیار شده است و تلاش برای یکی کردن «اسطوره» با «دین» به صورتی خطرناک گسترش یافته است، اما باید اذعان داشت که دین و اسطوره یکی نیستند؛ هر چند اسطوره نیز به حقیقت می‌پردازد، اما حقیقت اسطوره در ذات آن نهفته نیست؛ بلکه به درک، تفسیر و تفسیر مجدد اسطوره بر اساس شرایط و مسائل زمانه وابسته است، ولی تفکر دینی با شکستن قالب تفکر و زبان اسطوره‌ای، راهی مستقیم به سوی حقیقت نهایی می‌گشاید و در عین پذیرش نماد، از آن فراتر می‌رود.

مسئله اصلی الهیات مسیحی در عصر حاضر نزد افرادی هم چون *B. My. f.*، اسطوره زدایی از پیام دین و روشن کردن معنای آن برای انسان امروزی است.^۱ سنن دینی، سرشار از «اسطوره»ها و آکنده از «نماد»ها هستند. نماد، همان زبان اسطوره است. زبان دینی سرشار از تمثیل‌ها، استعارات، شعر و اعمال ویژه (شعائر) است. نماد، مابه‌ازای چیزی است غیر از خودش. انگشت اشارتی است، نمایانگر صبح حقیقت. برای پی بردن به اهمیت نمادها در دین، فقط لازم است به تنوع عظیم شعائر، نقاشی‌ها و مجسمه‌ها و به انواع و اقسام محراب‌ها و حرم‌ها فکر کنیم.^۲

→ مترجمان زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی، ص ۲۷۵.

۱. پل تیلیش، { B -MS -j }، ترجمه مراد فرهادپور، ص ۲۲ - ۳۲، (دیباچه مترجم).

۲. میرچا الیاده، B، ج ۱، ص ۷۳.

چکیده

۱. «دین پژوهی» عبارت است از رشته‌های مختلفی که با روش‌های گوناگون به تحقیق، مطالعه و بررسی ابعاد دین می‌پردازد.
۲. رشته‌های دین پژوهی عبارتند از: (۱) فلسفه دین؛ (۲) کلام؛ (۳) دین پژوهی تطبیقی؛ (۴) تاریخ ادیان؛ (۵) روان‌شناسی دین؛ (۶) جامعه‌شناسی دین؛ (۷) پدیدارشناسی دین؛ (۸) معرفت‌شناسی دین؛ (۹) مردم‌شناسی دین؛ (۱۰) ادبیات و هنر دینی؛ (۱۱) اسطوره‌شناسی دین.
۳. «فلسفه دین» عبارت است از تفکر فلسفی در زمینه دین که برخی از مباحث آن عبارتند از: تعریف دین، منشأ دین، براهین اثبات وجود خدا، پلورالیسم دینی، زبان دین و قلمرو دین.
۴. «دین پژوهی تطبیقی» که از مواریت عصر روشنگری است به مطالعه تطبیقی ادیان می‌پردازد و واضح آن «u B» است.
۵. «روان‌شناسی دین» که در اثر تلفیق دو رشته «روان‌شناسی اعماق» و «فیزیولوژی روان‌شناختی»، در قرن نوزدهم پدید آمد، به بررسی آثار و نتایج روحی و روانی دین در شخص متدین می‌پردازد.
۶. «پدیدارشناسی دین»، به مطالعه پدیدارهای دینی، همان‌گونه که ظاهر و نمایان هستند، می‌پردازد. در این روش، آنچه که پشت پدیدار است (محیط، تاریخ و غیره) مورد توجه نیست.
۷. «جامعه‌شناسی دین» به بررسی رابطه بین دین و جامعه می‌پردازد.
۸. «معرفت‌شناسی دینی» که یکی از شاخه‌های معرفت‌شناسی خاص می‌باشد، به تجزیه و تحلیل معرفت‌های دینی می‌پردازد.
۹. «تاریخ ادیان» به علل پیشرفت و انحطاط ادیان، پیامدهای آنها و نقش ادیان در فرهنگ و تمدن‌سازی می‌پردازد.

۱۰. «مردم‌شناسی دین» که ریشه در آثار مورخان یونان و روم دارد، انسان را به مثابه موجودی مورد مطالعه قرار می‌دهد که با آنچه خود، مافوق طبیعی یا امر قدسی می‌پندارد، وارد رابطه شده و از خلال این رابطه، دست به ساختن و دگرگون نمودن نمادها می‌زند.

۱۱. تأثیرات دین در پیدایش و گسترش هنرهای مختلف و ادبیات، تحت عنوان «ادبیات و هنر دینی» مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱۲. دین، برخوردار از مطالب اسطوره‌ای، نمادین و اسرارآمیز است که دانش «اسطوره‌شناسی دین» به تحقیق در باب این مسائل می‌پردازد.

پرسش

۱. «دین پژوهی» را تعریف نمایید.
۲. دو دسته از رشته‌های «دین پژوهی» را توضیح دهید.
۳. «فلسفه دین» را تعریف نموده، برخی از مباحث مهم آن را نام ببرید.
۴. «دین پژوهی تطبیقی» و «علم ادیان» را تعریف نموده، رابطه این دو را با یک‌دیگر بیان نمایید.
۵. «روان‌شناسی» و «جامعه‌شناسی» دین را تعریف نمایید.
۶. «پدیدارشناسی دین» را تعریف نمایید.
۷. «معرفت‌شناسی دینی» را شرح دهید.
۸. «مردم‌شناسی دینی» را توضیح دهید.
۹. تأثیر دین در «ادبیات» و «هنر» را بیان نمایید.
۱۰. «اسطوره‌شناسی دینی» را توضیح دهید.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

3

تصور خدا

مقدمه

روشن است که بحث از «تعریف خدا»، به لحاظ منطقی، بر بحث از «وجود خدا» مقدم است و به بیان منطقی مطلب «مای شارحه» بر مطلب «هل بسیطه» تقدم دارد.^۱ به بیان دیگر، هر قضیه به سه تصور بستگی دارد: تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبت حکمیه؛^۲ یعنی اگر بخواهیم در قضیه‌ای، حکمی را برای موضوعی اثبات نماییم، باید آن موضوع را هر چند به طور اجمالی، تصور کرده باشیم. از این رو، قبل از پرداختن به بحث «براهین اثبات وجود خدا» که در آن به دنبال اثبات قضیه «خدا موجود است» می‌باشیم، باید تصویری هر چند اجمالی از مفهوم خداوند داشته باشیم و سخن گفتن از وجود یا عدم خدا، بدون داشتن مفهوم و تصویری از او، بی‌معناست. بدین ترتیب باید قبل از بحث براهین اثبات وجود خدا، به بررسی مفهوم «خدا» و معادل‌های آن در دیگر زبان‌ها بپردازیم.

۱. محمد رضا المظفر، *fi' al-ḥujj*، ص ۱۱۰.

۲. قطب‌الدین الرازی، *fi' al-ḥujj*، ص ۷۴.

تلقی رایج از ماهیت و صفات خداوند متعال در میان فیلسوفان دین و متألهان مغرب زمین که به «خداشناسی توحیدی کلاسیک»^۱ معروف است، همان تلقی از خداوند است که غالب متفکران ادیان توحیدی^۲ (یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام) آن را با تغییر و تفاوت‌هایی پذیرفته‌اند.^۳

البته از آن‌جا که اسلام، حضور بلند مدت و پایداری در غرب نداشته و نیز از این جهت که در مسیحیت، مسائل کلامی، بیش از یهودیت، تکامل پیدا نموده، تصویری که در تفکر غربی از خدا وجود دارد، تصویری است که به صورت نخستین در اوامر و نواهی، ادعیه، سرودها، تمثیل‌ها و تعالیم کتاب مقدس بوده و از لحاظ فلسفی، در طی تاریخ طولانی تفکر مسیحی، به تعاریف دقیق و مشخص دست یافته است.^۴ البته برخی از متفکران نظر نسبتاً متفاوتی ابراز داشته و معتقدند تا آن‌جا که به جهان غرب مربوط می‌شود، خدا باوری خاستگاهی دوگانه دارد: «کتاب مقدس» و «فلسفه یونان». از این منظر، به همه اوصاف الهی، به طور تلویحی در کتاب مقدس اشاره شده است، اما به بیان صریح و حتی بالاتر، بسط آنها ناشی از نفوذ فلسفه یونان بوده است. پیش از آن‌که کتابی از کتاب‌های عهد جدید نوشته شده باشد، تلاش‌هایی از سوی یهودیان آواره برای عرضه وحی کتاب مقدس، از طریق مفاهیم فلسفی به عمل آمده بود. یهودیان آواره لازم دیدند که دیدگاه کتاب مقدس درباره خداوند را در قالب فلسفی در آورند، تا اولاً: آن را برای خودشان کاملاً قابل فهم سازند؛ ثانیاً: با غیر یهودیان به تبادل نظر بپردازند و ثالثاً: نشان دهند که اندیشه خدا که در کتاب‌های مقدس آنان مندرج است، با بهترین افکار غیر یهودی روزگارشان، کاملاً سازگار می‌باشد. به همین دلیل، متکلمان مسیحی، از آغاز قرن دوم،

1. Classical theism. 2. Theistic

۳. مایکل پترسون و دیگران، «BTA»، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۹۷.

۴. جان هیک، «Vf»، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۲۶.

برای تأمین نیازهای تفکر فلسفی، با اصطلاحات ابداعی به نگارش دربارهٔ «خدا» پرداختند.^۱

تصور خدا در غرب

همان‌طور که گذشت: در این گفتار به دنبال جواب «مای شارحه» هستیم و سخن بر سر مفهوم و چیستی خداست، اما این‌که آیا چنین مفهومی در عالم واقع، مصداق دارد یا نه، فعلاً محل بحث نیست و پس از روشن شدن مفهوم خدا در درس‌های آینده به براهین اثبات وجود او خواهیم پرداخت.

مفهومی که عموم مردم از خدای متعال، درک می‌کنند و معنایی که هنگام شنیدن واژه «خدا» یا معادل‌های آن در زبان‌های گوناگون می‌فهمند، عبارت است از «موجودی که جهان را آفریده است». به دیگر سخن: خدا را به عنوان «آفریدگار» می‌شناسند و گاهی، معانی دیگری از قبیل «پروردگار» و «معبود» (کسی که شایسته پرستش است) را مورد توجه قرار می‌دهند. آنها در واقع خدا را انجام دهندهٔ «فعل» آفرینش و توابع آن می‌شناسند. با توجه به این‌که این‌گونه مفاهیم، از مقام فعل الهی و گاهی اوقات از افعال آفریدگان مانند «پرستش» انتزاع می‌شود، لذا فلاسفه کوشیده‌اند تا مفهومی را به کار گیرند که از ذات مقدس الهی حکایت کند؛ بدون این‌که نیازی به در نظر گرفتن افعال و آفریدگان او داشته باشد. بدین‌سان، ایشان مفهوم «واجب الوجود» را برگزیدند؛ یعنی کسی که هستی او، ضروری و زوال‌ناپذیر است.^۲ «خدا باوری» را می‌توان اعتقاد به خدای واحد، خالق که نامتناهی، قائم به ذات، مجرد، سرمدی، تغییر ناپذیر، تأثر ناپذیر، بسیط، کامل، عالم مطلق، قادر مطلق، خیر مطلق، شایسته پرستش و مشخص است، تعریف نمود؛^۳ لذا ما به‌طور اختصار به توضیح هر یک از این اوصاف خواهیم پرداخت.

۱. ا.ج. پی. اوئن، *Aki trBm B tBk%o*، ترجمهٔ حمید بخشنده، ص ۳۷-۳۸.

۲. B ، ص ۱۹ (مقدمه مترجم).
۳. B ، ص ۳۷.

» BfB/1

پیشوند «نا» در «نامتناهی» را باید پیشوند منفی دانست. مقصود این است که خداوند نامحدود است و برای رسیدن به درک صحیح از او، ما باید همه آن حدود و قیودی که از شئون مخلوق است، مانند زمان، مکان، طول، عرض و عمق را از او نفی کنیم. بنابراین، برای بیان عدم تناهی او، بیشتر نیازمند آن هستیم که از محمول‌های منفی، مانند «تغییرناپذیر» استفاده کنیم.^۲ او نامتناهی نخواهد بود، مگر این‌که هیچ یک از جنبه‌های وجودش، حد و مرز نداشته باشد. لذا اگر خدا نامتناهی است، باید واجد همه صفاتی باشد که خالی از هر محدودیتی است. او باید واحد، بسیط، غیر جسمانی، غیر ناپذیر، تأثیر ناپذیر، سرمدی، خیر، عالم مطلق و قادر مطلق باشد.^۳

این تأکید که خداوند، موجودی نامتناهی است $f:U\#Q$ را بر آن داشت که بگوید: «ما حتی نمی‌توانیم بگوییم خدا وجود دارد، زیرا این حکم، هستی خدا را محدود می‌کند». او بر این نکته که برای فیلسوفان قرون وسطی شناخته شده بود، تأکید می‌کند که نمی‌توان مفهوم «وجود داشتن» را دقیقاً به یک معنای واحد برای آفریدگار جهان و آفریدگان او به کار برد. بنابراین بر اساس کلام مسیحی - یهودی، هستی حقیقی از آن خداوند است. او وجودی نامحدود و نامتناهی است و صفات متعدد او طرق مختلفی هستند که در آنها حقیقت نامتناهی خداوند ظهور می‌یابد.^۴

1. Infinit

۲. اچ. پی. اوئن، B، ص ۵۸؛ (لازم به تذکر است که مدخل «مفاهیم خدا» در دائرةالمعارف پل ادوارد نیز، از همین نویسنده است).

۳. پل ادواردز، ... RBYA [-] v f rj Ki j -] le o' • v f rj Ki j -] ترجمه علیرضا جمالی نسب و محمد محمد رضایی، ص ۲۵.

۴. جان هیک، B، ص ۲۶-۲۷؛ نظریه پل تیلیش در میان متکلمان اسلامی نیز طرفدارانی دارد که گمان کرده‌اند را به معنایی که به مخلوقات نسبت داده می‌شود نمی‌توان به خدای متعال نسبت داد؛ در حالی که

←

نشانه اصلی و بسیار تعیین کننده عدم تناهی خدا، قیام بالذات اوست. ذات متناهی هر مخلوقی، در درجه نخست، در ویژگی وابستگی آن نمایان است، اما خدا قائم بالذات است. او برای هستی خود به هیچ یک از عوامل خارجی وابستگی ندارد. او تماماً خود بسنده است. «قیام بالذات» یا «خود بسندگی» او، نکته اصلی تفاوت میان وی و آفریدگان متناهی اوست. قیام بالذات به نحو لازم و ملزوم، نشانه اصلی عدم تناهی اوست.^۳ خدا، چه برای وجود داشتن و چه برای صفاتش، قائم به هیچ واقعیتی، خارج از وجود خود نیست هیچ واقعیت یا وجود متعالی تری او را به وجود نیاورده است؛ هیچ چیز نمی تواند آفریننده یا نابود کننده او باشد. خدا فقط هست؛ وجود او، غنا و کمال نامتناهی دارد؛ وجود مطلق و حقیقت غایی است؛ «لابشرط» است و شرط وجود سایر موجودات هستی.^۴

قیام بالذات خدا را می توان از راه تصریح به این که او «ضرورتاً» موجود است یا این که او وجود واجب است نیز بیان کرد.

وقتی می گوییم «موجودی ممکن است»، یعنی گفته ایم که آن موجود، متکی به شرایط و موجوداتی غیر از خود است. امور ممکن، اموری هستند که تحقق یا عدم تحققشان، منوط به وقوع یا عدم وقوع امور دیگر است. از سوی دیگر، اگر موجودی از هیچ حیث، امکانی نباشد و موجودیتش، مستقل از تحقق یا عدم تحقق شرایط یا موجودات دیگر باشد، در این صورت، موجودیت این موجود، حتمی و اجتناب ناپذیر است. به بیان دیگر: این موجود، موجودی ضروری است؛ موجودی

→ این رأی باطل است و از خلط بین ویژگی های مفهوم و مصداق ناشی شده است؛ یعنی آنچه در مورد خدای متعال قابل مقایسه با مخلوقات نیست، مصداق وجود است، نه مفهوم آن و اختلاف در مصداق، موجب اختلاف در مفهوم نمی شود؛ (نک: محمد تقی مصباح یزدی، « $\text{A} \sim \text{U}$ »، ج ۱، درس ۲۲).

1. Self - existent.
2. Necessary.

۴. جان هیک، B، ص ۲۸.

۳. اچ. پی. اوئن، B، ص ۵۹.

است که به هیچ چیز، جز خودش قائم نیست و اگر بنا به فرض، موجود باشد، عدمش (خواه در گذشته و خواه در آینده) مطلقاً ممتنع است. خداوند، مطابق تلقی خداشناسی توحیدی کلاسیک، موجودی ضروری و قائم بالذات است.^۱

3/ «B» «L» «S»

برای آن که تلقی خویش را از خداوند ارتقا ببخشیم، نباید فراموش کنیم که خداوند، مقدم بر هر چیز موجودی است که موضوع پرستش واقع می شود. «شایستگی خداوند برای آن که معبود واقع شود» در قلمرو دین، از اهمیت اساسی برخوردار است و اگر تلقی خاصی از خداوند، فاقد این وجه باشد، ناپذیرفتنی است (صرف نظر از هر حسن دیگری که ممکن است داشته باشد). اگر هیچ وصفی بر خداوند صادق نباشد، دست کم این وصف برای او مسلم است که خداوند، شایسته پرستش است.^۳

4/ «B» «f»

گفتیم که خداوند، شایسته پرستش است، اما خدایی که شایسته پرستش است، چگونه خدایی باید باشد؟ عبادت به معنای دقیق کلمه، مستلزم تسلیم و سرسپاری محض عابد، نسبت به معبود تلقی می شود. در عبادت، ما خود را یک سره به خداوند می سپاریم و خود را به طور کامل و بدون هیچ قید و شرطی، در اختیار او قرار می دهیم. حال خداوند، باید واجد کدام اوصاف باشد تا این نوع تسلیم بی قید و شرط، موجه شود؟ روشن است که خداوند باید از تمام موجودات برتر باشد. اگر موجودات دیگری هم تراز خداوند وجود داشته باشند، یا بیش از خداوند در خور حمد و طاعت ما باشند، تسلیم محض به چنین خدایی چگونه می تواند معقول تلقی شود؟ بنابراین، خداوند باید برتر از جمیع موجودات باشد، اما

۱. مایکل پترسون و دیگران، «B»، ص ۱۰۴-۱۰۵.

2. Worshipfulness.

۳. مایکل پترسون و دیگران، «B»، ص ۹۹.

در این صورت، ممکن است که موجودی، به نحوی از انحا برتر از خداوند وجود داشته باشد. آیا این امر، لزوماً در تسلیم محض که مقتضی عبودیت است، نقصانی پدید نمی‌آورد؟! چه بسا موجود کامل دیگری هم باشد که بتواند با خدای مورد پرستش مراقبت کند، یا حتی بهتر از او باشد. در این صورت، آیا حتی در حین عباداتمان، دستخوش این تردید و تأسف نمی‌شویم که مبادا موجودات برتری هم وجود داشته باشند؟!

با ملاحظه این نکات می‌توانیم لبّ تعریف آنسلم از خداوند را بپذیریم. او خطاب به خداوند می‌گفت: «ما بر این باوریم که تو موجودی هستی که برتر از آن، قابل تصور نیست». در واقع او معتقد است خداوند چنان بزرگ است که نمی‌توان موجودی را تصور کرد که از هر حیث برتر از خداوند باشد. به بیان دیگر: خداوند موجودی واجد کمال مطلق است. در عالم واقع، هیچ موجود دیگری، هم‌تراز یا برتر از خداوند وجود ندارد و اساساً چنین موجودی، نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چرا که خداوند فی‌نفسه واجد تمام کمالات و فضایل ممکن است.^۱

از آن‌جا که گفتیم خدا نامتناهی است، پس باید در هستی، کامل باشد و اگر در هستی کامل است، باید در هر صفتی که هستی قائم به ذات می‌تواند واجد باشد، کامل باشد. به عکس، اگر او در یک صفت غیر مادی، ناقص بود، در هستی نیز دارای نقص می‌بود و از این رو قائم به ذات نمی‌بود.^۲

5 / § ۳

مطابق خدانشناسی توحیدی کلاسیک، خداوند، خالق جمیع ما سوی الله نیز هست اندیشه خلقت در تمام ادیان توحیدی اهمیت دارد و به نظر می‌رسد که این اندیشه از ضروریات مفهوم «موجود واجد کمال مطلق» است. اگر موجوداتی غیر از خداوند وجود داشته باشند،

۱. B، ص ۱۰۰-۱۰۱ (با تلخیص).

۲. ا.ج. پی. اوئن، B، ص ۸۵.

3. Creator.

خداوند باید خالق آنها باشد.^۱ در این نظریه «خلقت» معنایی بس فراتر از صرف خلق و ایجاد صورت‌های جدید از مواد موجود است؛ آن گونه که بناً خانه‌ای را می‌سازد و یا مجسمه ساز، پیکره‌ای را پدید می‌آورد.^۲ آفرینش، به معنای «خلق از عدم»^۳ است، و خلق از عدم، با دو شیوه دیگر که برای ایجاد موجودات متصور است فرق دارد. «خلق از عدم» بر «خلق موجودات از ماده‌ای سابق الوجود» مزیت دارد، زیرا در این مورد اخیر، فعل آفرینشگر خداوند، مسبوق به ماده‌ای است که باید با آن کار کند. در عین حال، این مسئله هم مطرح است که موجودیت آن ماده را چگونه توجیه کنیم؟ هم‌چنین، «خلق از عدم» بر «خلق از طریق صدور ذات»^۴، یعنی خلق موجودات از ذات خداوند نیز، مزیت دارد؛^۵ زیرا این تلقی اخیر، غیریت محضی را که میان خالق و مخلوق وجود دارد و از اعتقادات شاخص مابعدالطبیعه توحیدی است، مخدوش می‌کند؛^۶ یعنی در دیدگاه توحیدی، ذات خداوند متعال به عنوان خالق ماسوا، از مخلوقات خود جداست و این‌گونه نیست که در جریان خلقت، قسمتی از ذات خداوند متعال از وی جدا شده، به صورت مخلوق وی ظاهر گردد. از این رو، نظریه «خلق از طریق صدور ذات»، با دیدگاه توحیدی ناسازگار می‌باشد.

6 / R ke % c f B »^۷

فیلسوفان یونانی، متمایل بودند که درباره «خدا» و «خدایان» به صورت دو واژه مترادف سخن بگویند، اما در یهودیت این اعتقاد که «یهوه»^۸ تنها خداست، به تدریج ظهور یافت^۹ و در قرن ششم، از سوی شخصی معروف به A. B. { " j " ۱۰ بدان تصریح

۱. مایکل پترسون، B، ص ۱۰۷.

۲. جان هیک، B، ص ۲۹.

۳. (به تعبیر لاتینی out of nothing (ex nihile

4. ex deo.

۵. نظریه اول، متعلق به افلاطون و وایتهد و نظریه دوم متعلق به فلوپین است.

۶. مایکل پترسون، B، ص ۱۰۸.

7. Unity.

8. Yahwah.

۹. پل ادواردز، B، ص ۲۶.

شد و به سرعت به صورت یک اصل مسلم الهیات یهودی درآمد. از این رو Q^* که مخالف خدایان متعدد جهان کفر بود، خدای واحد و حیّ یهودی-مسیحی را مسلم انگاشت و وحدانیت خدا به صورت موضوعی اساسی در احتجاجات نویسندگان مسیحی قرون دوم و سوم باقی ماند.^۱

ولی مسیحیان در عقیده «توحید» با یهودیان و مسلمانان اختلاف دارند. آنها می‌گویند: خدای یگانه به صورتی سه‌گانه، یعنی «اب، ابن، روح القدس» وجود دارد و به عبارتی او یک جوهر است در سه شخص یا سه اقنوم.^۲

$\text{S} \text{ B} \text{ M}^3$

بر طبق نظر مسیحیت و نوافلاطونیان، خدا «واحد» است به این معنا که او مطلقاً «بسیط» است، زیرا تمایزاتی نظیر تمایز بین وجود و ماهیت و جوهر و عرض که یک موجود متناهی را مرکب می‌سازند، قابل اطلاق بر او نیستند $\text{fA} \dots$ «این بساطت را به «هویت محضه» تفسیر می‌کرد، اما آکویناس، هم معتقد بود که خدا به صورت بالفعل دارای کمالاتی است که ما به او نسبت می‌دهیم و هم معتقد بود که این کمالات در یک وحدت غیر قابل تصور، متحد شده‌اند. هر یک از این صفات، به طور عینی متمایزند، اما هر یک، حاکی از کل وجود او هستند.^۴ آکویناس، بساطت خدا را بدین گونه بیان می‌کند:

از آن‌جا که در خدا هیچ‌گونه ترکیبی از اجزای کمی وجود ندارد - چرا که او جسم نیست؛ ترکیبی از ماده و صورت نمی‌باشد؛ نه ذات و وجود خارجی تام او

10. Second Isaiah.

۱. اچ. پی. اوئن، B، ص ۴۳. (در ضمن، برای تصدیق به وحدت خدا، سه راه عقل، وحی و تجربه وجود دارند که در همین منبع بررسی شده است). ۲. پل ادواردز، B، ص ۲۶.

3. simplicity.

۴. پل ادواردز، B، ص ۲۶.

تمتایز هستند، نه ماهیت و وجود او؛ نه ترکیبی از جنس و فصل دارد، نه ترکیبی از جوهر و اعراض - روشن است که خداوند، کاملاً بسیط است و به هیچ وجه مرکب نیست.

بنابراین، تمام صفات خداوند، در وحدتی کامل با هم وجود دارند؛ کمالاتی که در سایر موجودات، به صورِ گوناگون تمایز می‌یابند، در خداوند با حیثیتی واحد وجود دارند. هم‌چنین، هر نوع کمالی را که سایر موجودات، تنها در ناهم‌سانی متفاوت به دست می‌آورند، خداوند، در هستی یگانه و بسیط خویش داراست.^۱

2S %ow/8

سرمدیت خدا در کتاب مقدس (مثلاً در مزمو ۹۰:۲ از زبور)،^۳ به این معناست که او، نه آغاز دارد و نه پایان؛ همواره وجود داشته است و همواره وجود خواهد داشت. طبق این معنا، خداوند، مانند سایر اشخاص و اعیان، در طول زمان وجود دارد، اما بر خلاف دیگران، وجودش آغاز و انجامی ندارد. به بیان دیگر، خداوند در زمان، جاویدان^۴ است.^۵ اما بعضی از فیلسوفان و متألّهان، این تعبیر از سرمدیت خداوند را نارسا دانسته‌اند. در تفکر متأخر مسیحی، با تأثر از مکتب A - «سرمدیت به معنای «بی‌زمان»^۶ لحاظ می‌شود X-M - آن را چنین است تعریف می‌کند: «سرمدیت عبارت است از برخورداری تمام و کامل از حیات بی‌پایان، به طور دفعی».^۷ قطعاً زیر از S fw

۱. اچ. پی. اوئن، B، ص ۸۱-۸۲.

2. eternity.

۳. B، ص ۷۰.

4. everlasting.

۵. مایکل پترسون، B، ص ۱۲۱.

6. timeless.

۷. پل ادواردز، B، ص ۲۷ و اچ. پی. اوئن، B، ص ۷۰.

$f \text{f} \text{C}$ 'نیز، ناظر به همین معناست:

به حقیقت، نه دیروز وجود داشتی و نه امروز و نه فردا وجود داری. تو مطلقاً خارج از زمان هستی، زیرا دیروز و امروز و فردا داخل در زمان هستند، اما گرچه هیچ چیز بدون مشیت تو پا به عرصه هستی نمی‌گذارد، با وجود این، تو نه در زمان هستی و نه در مکان، اما همه چیز از توست.^۱

روشن است که اثبات عدم تناهی و قیام بالذاتِ خدا، مستلزم اثبات بی‌زمانی یا موجودیتِ دفعی اوست. اگر خدا زمانمند بود، زمانِ حال او به گذشته و آینده‌اش محدود می‌بود. هم‌چنین او نمی‌توانست قائم به ذات باشد، زیرا وجود او در آن دوم، نافی و طارد وجود او در آن اول و آن سوم است.^۲

$f / 9$ «' f ۳

مقصود از این مفهوم، آن است که خدا به همه چیز علم دارد. جهل مایکی از روشن‌ترین نشانه‌های محدودیت ماست، اما خداوند به نحو کامل به همه چیز علم دارد. کمال علم او، هم در چگونگی آن و هم در حد و اندازه آن نمایان است. این کمال مضاعف، علم خدا رانه تنها از قیام بالذات او، بلکه از این امر نیز که او خالق است می‌توان دریافت. از آن جا که او همه اشیا را از عدم خلق می‌کند، باید به همه اشیا به نحو شهودی علم داشته باشد.^۴

$f / 10$ «Rnk f ۵

خدا به دو معنا می‌تواند قادر مطلق باشد:

الف) خدا حاکم بر هر چیزی است. روشن است که اگر خدا نامتناهی است، بر همه

۱. جان هیک، B، ص ۲۸. ۲. اچ. پی. اوئن، B، ص ۷۰-۷۱.

3. Omniscience.

۴. اچ. پی. اوئن، B، ص ۸۸-۸۹.

5. Omnipotence.

اشیاء محدودی که آفریده است، فرمان‌روایی دارد؛

ب) خدا می‌تواند هر کاری را انجام دهد. این معنایی است که به‌طور عادی برای «قدرت مطلق» ذکر می‌شود؛^۱ اما این تلقی بی‌درنگ با مشکلاتی روبه‌رو می‌شود. آیا خداوند می‌تواند مربع مدور بسازد، یا کاری کند که $17 = 1 + 2$ شود؟ دست کم از دوران α به این سو، معلوم شده است که دایره تصرف قدرت خداوند باید به امور «منطقاً ممکن»، محدود شود. امکان ندارد که بتوان وصف «مربع مدور» را واقعاً بر چیزی اطلاق کرد. لذا این که خداوند نمی‌تواند مربع مدور بسازد، نقضی بر قدرت او نیست. قدرت خداوند، محدودیت‌های دیگری هم دارد که ناشی از ذات خود خداوند است: خداوند نمی‌تواند کاری کند که مستلزم داشتن جسم باشد؛ مثلاً گلوله‌ای برفی به صورت خود بزند، یا کاری کند که مستلزم محدودیت‌هایی باشد؛ مثلاً چیزی را فراموش کند.

نکته دیگری که چه بسا از موارد گفته شده، مهم‌تر باشد این است که به‌طور کلی معتقدند، خداوند نمی‌تواند کاری کند که مستلزم قبح اخلاقی باشد؛ مثلاً یکی از وعده‌هایش را نقض کند. با ملاحظه این قبیل موارد، می‌توانیم بگوییم که قدرت مطلق خداوند به این معناست که خداوند می‌تواند هر کاری را که منطقاً متضمن تناقض نیست و با ذات و سرشت خود او نیز منافات ندارد، انجام دهد.^۲

11/ «o.i.» f ۳

در تفکر مسیحی، عقیده A - «که خداوند کاملاً خیر است، با کشف عبرانی درباره نیکوکاری یهوه، به هم آمیخته شده است.^۴ از این رو C» t. این را یک اصل مسلم

۱. اچ. پی. اوئن، B، ص ۹۴.

۲. مایکل پترسون، B، ص ۱۱۱.

3. Perfectly Good.

۴. مراد اوئن از این عبارت این است که افلاطون، خدا را خیر مطلق می‌دانست. کتاب مقدس یهود،

گرفته است که «خدا خیر محض است و حال آن که موجودات دیگر، برخوردار از نوعی خیر هستند که متناسب با طبیعت آنهاست».^۱

خدا باوران، اجماع دارند که خداوند به لحاظ اخلاقی، خیر محض است. تمام خصایص شخصیتی و اصول عملی و غیره، که موجب کمال اخلاقی یک موجود تلقی می‌شود، باید مطابق تعریف از خصایص خداوند نیز به شمار آیند.^۲

hZU12 }۳

در خداشناسی توحیدی، این نکته بدیهی است که تشخص یا «شخص وارگی»^۴ را باید از کمالات خداوند به شمار آورد. بسیاری از عالی‌ترین اموری که ما می‌شناسیم، مثل عشق، خرد، خلاقیت و خیر اخلاقی، منحصراً صفات اشخاص هستند و اگر خداوند متشخص نبود، از تمام این فضایل بی‌نصیب می‌بود. این هم نکته فوق‌العاده مهمی است که از نظر خداگرایان، عبادت و حیات دینی به‌طور کلی، در بستر رابطه‌ای شخصی با خداوند، قابل درک است. بنابراین، اگر خداوند متشخص نمی‌بود، حیات دینی که کمال مطلوب خداپرستان است، کاملاً منتفی می‌شد.^۵

اگر چه اعتقاد به تشخص و تخاطب با خداوند در سنت یهودی-مسیحی سابقه‌ای طولانی دارد، اما نظریه شخص‌وار بودن خداوند، مربوط به دوره نسبتاً متأخری است و از مباحث الهیات قرن نوزدهم و خصوصاً الهیات قرن بیستم است. در زمانه ما، متفکر دینی یهودی، OMM. UdB، به دو نوع ارتباط که اساساً از یک‌دیگر

→ یعنی عهد قدیم نیز که به زبان عبری است، یهوه را خیر مطلق می‌دانست و کلمات عهد قدیم، کشف از خیریت یهوه می‌نمود، اما مسیحیت این دو تفکر افلاطونی و یهودی را با یک‌دیگر آمیخت. ۱. پل ادواردز، B، ص ۳ و ۲۷.

۲. مایکل پترسون، B، ص ۱۱۳.

3. Personality.

4. Personhood.

۵. مایکل پترسون، B، ص ۱۰۷.

متفاوت هستند، اشاره می‌کند که عبارتند از «من - تو» و «من - آن». غالب متکلمان، خداوند را متشخص می‌دانند، نه «شخص» که تصویر یک فرد بشری عظمت یافته را القا می‌کند. بنابر این، این حکم که خداوند متشخص است، به این منظور بیان گردیده که نشان دهد خداوند لااقل متشخص و صاحب هویت شخصی است و هراندازه هم که خدا، فوق تصور ماست، فاقد تشخص نیست.^۱

U13 «Bv ¥k%j» «v f %v» (2)

«افلاطونیان» و «مسیحیان»، همواره غیر مادی بودن خدا را به این دلیل که ماده، اصل و مبدأ محدودیت می‌باشد و باکمال خدا ناسازگار است، تعلیم می‌دادند.^۳ آشکار است که ماده و جسم مادی، ذاتاً محدود هستند و هر چیزی که مکانمند است، لامحاله، طارداشیاء دیگری است که بخش‌های دیگری از فضا را اشغال می‌کنند. از این رو اگر خداوند نامتناهی است، باید غیر مکانی و فاقد جسم باشد.^۴

U14 «Bv ¥k%j» (5)

A - «عهد عتیق» تأکید داشتند که ذات خدا نمی‌تواند تغییر کند. «Bv ¥k%j» «v f %v» این حقیقت را در قالب اصطلاحات افلاطونی بیان کرد و «Bv ¥k%j» «v f %v» آن را بر حسب تقابل ارسطویی، میان قوه و فعل ذکر کرد. خداوند که قائم به ذات است، فعلیت محض است و همه توانمندی‌های او آنرا و دفاعاً تحقق خارجی دارند. لذا ممکن نیست که او هیچ ماهیت یا مرتبه‌ای از هستی را کسب کند یا از دست بدهد.^۷

۱. جان هیک، B، ص ۳۳-۳۴.

2. Incorporeality.

۳. پل ادواردز، B، ص ۲۷. ۴. اچ. پی. اوئن، B، ص ۶۷.

5. Immutability.

۶. پل ادواردز، B، ص ۲۷. ۷. اچ. پی. اوئن، همان، ص ۷۶-۷۵.

«تأثرناپذیری» را دوگونه معنا کرده‌اند:

الف) ممکن نیست که خدا از سوی یک عامل خارجی یا داخلی، دستخوش تغییر شود. این معنا مترادف با تغییرناپذیری است؛

ب) مراد از این واژه، به‌طور خاص این است که امکان ندارد خدا دچار تأسف، حزن یا درد شود. تأثرناپذیری خداوند به این معنا اصل موضوع الهیات افلاطونی بود. این مفهوم را کشیشان مسیحی و مدرسیان قرون وسطا بدیهی می‌شمردند. اگر چه این مفهوم از سوی بسیاری از متألهان قرن بیستم، مورد تردید و اعتراض واقع شد، اما مدافعان آن اندک نبودند. این مفهوم بحث‌انگیزترین جنبهٔ خداباوری سنتی است.^۲ لازم به ذکر است آن چه گفته شد، تلقی رایج و خداباوری سنتی در تفکر غرب است، ولی دیدگاه‌های غیر توحیدی نیز وجود دارند که عبارتند از:

1 / «**BiK**» **Ki** / «خدا باوری سنتی، تأکید دارد که خدا نامتناهی است و عدم تناهی او را می‌توان از قیام بالذات او درک نمود، ولی برخی از فلاسفه معتقد بودند که خدا متناهی است. خدای **A** - از دو جهت محدود است: یکی این‌که: هم چون صنعت‌گری متعالی، نظمی را در ماده‌ای که مستقلاً به وجود آمده است، وضع می‌کند و دوم این‌که نظمی که او وضع می‌کند، نسخه‌ای از «مُثل» است. خدای **wA** - و **k. TA** نیز، هم چون خدای افلاطون محدود می‌باشد.^۳

2 / «**Afl. v f**» **Ki** / «**f**» **f** ..» (۲۰۵-۲۷۰م) آخرین فیلسوف بزرگ عهد باستان و نامدارترین نمایندهٔ مکتب «نوافلاطونی»، معتقد بود که عالم، از ساحت الوهی صادر می‌شود که عبارت است از سه اَقنوم: «احد»، «عقل» و «نفس»،

1. Impassibility.

۳. B ، ص ۱۲۳-۱۲۵.

۲. اچ، پی، اوئن، B ، ص ۷۷-۸۰.

که برخلاف اُقنوم‌های تثلیث دین مسیح، در یک مرتبه قرار ندارند؛ بلکه احد، عقل را ایجاد می‌کند و عقل، نفس را. دیدگاه فلوپین، بر «TW-EC». نیز تأثیر گذاشته است.^۱

3 / « nB:IAKi ≠ »^۲ این دیدگاه، دلالت بر آن دارد که هر موجودی به یک معنا خدایی است. «همه خداانگاران»، معتقدند که تنها یک خدا وجود دارد و همه صور دیگر هستی، وجوه و نمودهای آن یا عین آن هستند. بنابراین، آنها با وجود اختلافات فراوان، در رد ادعای اساسی خداپاوران - که خدا و جهان از نقطه نظر وجودشناختی، متمایز هستند - متفق القولند. «An ≠ wZ»، «%kfi • v f»، «A-fiPWA» و «¥·¢»، چنین نظری دارند.^۳

4 «Z%QR B:§Y4» این اصطلاح، در مورد افکار کلامی گروهی از متفکران قرن بیستم، هم چون «k·T%A» و «n-z WB» به کار می‌رود. این عده معتقدند که اندیشه تغییر یا سیورورت را باید مقوله اصلی در تفسیر ذات جهان و خدا در نظر گرفت؛ در حالی که خداشناس سنتی، فعلیت محضی را در خدا می‌بیند که برخلاف جهان متحوّل، ثابت است. طبق این دیدگاه، درست همان‌گونه که یک فرد انسانی، از راه واکنش به محیطش، تکامل می‌یابد، خدا نیز این‌گونه به تکامل می‌رسد.^۵

۱. B، ص ۱۴۳-۱۴۶.

2. Pantheism.

۳. اچ، پی، اوئن، B، ص ۱۵۵.

4. Process theology.

۵. اچ، پی، اوئن، B، ص ۱۷۳.

نقد و بررسی

روشن است که نقد و بررسی تطبیقی میان صفات مذکور با اوصاف خداوند متعال در تفکر اسلامی، در این مجال نمی‌گنجد، ولی در این فرصت کوتاه ذکر نکاتی دربارهٔ چند صفت، مناسب به نظر می‌رسد.

صفت سوم، عبارت بود از «معبودیت». این ویژگی در تفکر اسلامی جایگاه رفیعی دارد؛ تا آن‌جا که اسلام آن را شعار خود قرار داده است: «لا اله الا الله» و معتقد است که هیچ کس جز خداوند متعال، شایستگی پرستش ندارد.

در باب صفت ششم، یعنی «وحدانیت» خداوند متعال، دو نکتهٔ مهم وجود دارد: نخست این‌که برخلاف آنچه نقل شد، ادیان آسمانی «یهودیت» و «مسیحیت» از ابتدا با این اعتقاد به وجود آمده‌اند؛ دوم این‌که همان‌طور که گفته شد مسیحیان قائل به «تثلیث»^۱ شده و تلاش کرده‌اند «توحید» و «تثلیث» را به گونه‌ای جمع کنند که از یک سو، بر یگانگی خدا لطمه وارد نیارد و از سوی دیگر، از اصل تثلیث دست نکشند، اما به نظر می‌رسد که هیچ بیانی از تثلیث، مورد قبول قرآن نباشد:

[لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ...]؛^۲ چنان‌که عالمان مسلمان نیز آن را به شدت رد کرده‌اند.^۳

صفت هفتم، یعنی «بساطت» را نیز، فلسفهٔ «AK با قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کل الأشياء و ليس بشيء منها» به خوبی بیان نموده است.^۴

1. Trinity.

۲. مائده، ۷۳.

۳. جهت اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به: الف) عبد الرحیم سلیمانی اردستانی، «k'» o'M k' «g» L URB: «w» .S. d. v. «۱۱۹-۱۴۵؛ ب) محمد رضا زیبایی نژاد، «k'» o'M k' «g» .S. d. v. «۱۳۱-۱۴۸.

۴. نک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة و الأربعة، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۸.

اما در باب صفت «تشخص» باید گفت که نظریه «شخص وارگی» که مستلزم تشبیه خداوند متعال به انسان است، قطعاً از نظر تفکر اسلامی باطل است، ولی مخاطب انسان با خداوند و رابطه «من - تو» به تعبیر OMM. LIB، بر اساس نظریه «عین الربط بودن معلول، به علت هستی بخش» در «حکمت صدرایی» به خوبی، تبیین می شود و فراتر از آن، قرآن و کلمات گهربار معصومین (علیهم السلام) مملوّ از تعبیری است که مفید این معنا می باشند که از جمله آنها می توان به آیات زیر اشاره کرد:

[... وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ] ^۱

[وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ...] ^۲

[... وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ...] ^۳

هم چنین از میان ادعیه و مناجات ها می توان به نیایش های زیر اشاره کرد:

یا أقرب من كل قريب، یا أنیس المریدین، یا حبیب من لا حبیب له، یا رفیق من لا رفیق له، یا أنیس من لا أنیس له. ^۴

و اسمع دعائی، إذا دعوتک و اسمع ندائی، إذا نادیتک و أقبل علیّ، إذا ناجیتک. ^۵

چکیده

۱. قبل از پرداختن به براهین اثبات وجود خدا، باید مفهوم «خدا» روشن گردد.
۲. تصور رایج متفکران غربی از خداوند متعال، خداشناسی توحیدی کلاسیک، یعنی همان تلقی ادیان توحیدی است.
۳. تصور رایج از خدا در جهان غرب، خاستگاهی دوگانه دارد: کتاب مقدس و فلسفه یونان.

۳. حدید، ۴.

۲. بقره، ۱۸۶.

۱. ق، ۱۶.

۵. فرازهایی از مناجات شعبانیه.

۴. فرازهایی از دعای جوشن کبیر.

۴. عموم مردم، خدا را به عنوان آفریدگار و معبود می‌شناسند، ولی از آن‌جا که این‌گونه مفاهیم از مقام فعل الهی انتزاع می‌شود، فلاسفه کوشیده‌اند تا مفهومی را به کار گیرند که از ذات مقدس الهی حکایت کند. لذا مفهوم «واجب الوجود» را برگزیده‌اند.
۵. «خداباوری» عبارت است از: اعتقاد به خدای واحد، خالق نامتناهی، قائم به ذات، مجرد، سرمدی، تغییرناپذیر، تأثرناپذیر، بسیط، کامل، عالم مطلق، قادر مطلق، خیر مطلق، مشخص و شایسته پرستش.
۶. «نامتناهی» یعنی نامحدود. ساحت وجود خداوند از همه حدودی که از شئون مخلوق است، مانند: زمان، مکان، جسمانیّت و ... پاک و منزّه است.
۷. خدا قائم به ذات و ضروری است و برای هستی خود به غیر خود نیازی ندارد. او واجب‌الوجود بوده و عدمش، مطلقاً ممتنع است.
۸. یکی از صفات اساسی خدا در قلمرو دین، شایستگی او برای پرستش است و هر نوع اعتقادی که فاقد این وجه باشد، ناپذیرفتنی است.
۹. خداوند، کامل مطلق است؛ یعنی نه تنها از تمام موجودات برتر است، بلکه نمی‌توان موجودی را کامل‌تر از او تصور کرد.
۱۰. خداوند، خالق جمیع غیر خود است و مراد از «خلقت» در تلقی توحیدی کلاسیک، خلق از عدم است، نه خلق از ماده موجود و نه خلق از طریق صدور ذات.
۱۱. برخلاف فیلسوفان یونانی که قائل به خدایان بودند، یکی از مشترکات ادیان توحیدی، اعتقاد به یگانگی خداست؛ هر چند مسیحیان در کنار وحدت، قائل به «ثلیث» نیز هستند.
۱۲. طبق نظر «مسیحیت» و «نوافلاطونیان»، خدا بسیط است و همه کمالات در او متحد شده‌اند.
۱۳. «سرمدیت» دو معنا دارد: الف) ازلی و ابدی بودن؛ ب) بی‌زمان و خارج از زمان بودن.

۱۴. خداوند متعال، به همه چیز علم شهودی دارد.

۱۵. قدرت مطلق خدا به دو معنا به کار می‌رود: الف) خدا حاکم بر همه چیز است؛ ب) خدا می‌تواند هر کاری را که منطقاً متناقض نباشد و با ذات او نیز منافات نداشته باشد، انجام دهد.

۱۶. خدا باوران، اجماع دارند که خداوند به لحاظ اخلاقی، خیر محض است.

۱۷. بسیاری از عالی‌ترین امور، مثل عشق، خرد و خیر اخلاقی، منحصرأً صفت اشخاص هستند؛ پس باید خدا نیز مشخص باشد؛ وگرنه از این فضایل بی‌نصیب خواهد بود. از سوی دیگر، عبادت و حیات دینی در بستر رابطه‌ای شخصی با خداوند، قابل درک است.

۱۸. خدا مجرد است، زیرا ماده، اصل و مبدأ محدودیت می‌باشد که با کمال خدا ناسازگار است.

۱۹. خدا، تغییرناپذیر است، زیرا او که قائم به ذات است، فعلیت محض است. لذا ممکن نیست مرتبه‌ای از هستی را کسب کند یا از دست بدهد.

۲۰. تأثرناپذیری خدا، دو معنا دارد: الف) خدا از سوی هیچ عامل خارجی یا داخلی دچار تغییر نمی‌شود؛ یعنی همان تغییرناپذیری؛ ب) خدا دچار تأسف، حزن یا درد نمی‌شود.

۲۱. چهار دیدگاه غیر توحیدی در مقابل دیدگاه خداشناسی توحیدی کلاسیک وجود دارد:

الف) خدای متناهی؛ ب) خدای فلسفه نوافلاطونی؛ ج) همه خدا انگاری؛ د) الهیات پویشی.

پرسش

۱. بحث از تعریف و مفهوم خدا، چه ضرورتی دارد؟
۲. تلقی رایج متفکران مغرب زمین از ماهیت خدا چیست و چه خاستگاهی دارد؟
۳. چه تفاوتی میان تعریف عموم مردم و تعریف فلاسفه از خدا وجود دارد؟
۴. صفات موجود در خدا باوری توحیدی کلاسیک را نام ببرید.
۵. نامتناهی بودن خداوند متعال را توضیح دهید.
۶. خدا «قیوم» و «واجب» است، یعنی چه؟
۷. کمال مطلق خدا و سزاواری او برای عبادت را توضیح دهید.
۸. صفت خالقیت خدا را مطابق خداشناسی توحیدی کلاسیک توضیح دهید.
۹. «وحدت» خدا و انحراف مسیحیت از آن را توضیح دهید.
۱۰. «بساطت» خداوند را توضیح دهید.
۱۱. دو معنای «سرمدیت» را توضیح دهید.
۱۲. دو معنای «قدرت مطلق» خدا را بیان کنید.
۱۳. «علم مطلق» و «خیر مطلق» بودن خدا را توضیح دهید.
۱۴. صفت «تشخص» خدا را توضیح دهید.
۱۵. دو صفت «تجرّد» و «تغییرناپذیری» خداوند را توضیح دهید.
۱۶. دو معنای «تأثرناپذیری» خداوند را بیان نمایید.
۱۷. دیدگاه‌های غیر توحیدی که در مقابل خداشناسی توحیدی کلاسیک هستند، کدامند؟

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

4

انواع براهین اثبات وجود خدا (۱)

پس از این که مراد از لفظ «خدا» و معادل های آن روشن شد و توانستیم تصویری از خدا پیدا کنیم، این پرسش مطرح می شود که آیا چنین مفهومی، مصداق خارجی و موجود دارد یا نه؟ و این که آیا خدا وجود دارد یا نه؟ قبل از پاسخ دادن به این سؤال، توجه به سه نکته، خالی از فایده نیست:

نخست این که: به طور کلی، انسان دو راه به سوی خداوند دارد: راه دل و راه عقل. عارف به راه دل اهتمام دارد و فیلسوف به راه عقل. در خداشناسی عرفانی، محصول پیمودن راه دل که با انجام عبادات و تحمّل ریاضت ها حاصل می شود، درک حضوری و مشاهده قلبی خداوند متعال است، ولی در خداشناسی فلسفی و عقلانی که در اثر استدلال و برهان حاصل می شود، فیلسوف به شناخت حصولی و با واسطه از خداوند نائل می آید. ناگفته روشن است که در مباحث فلسفی و کلامی، راه دوم مدّ نظر است و فیلسوف و متکلم به دنبال اقامه برهان بر وجود خداوند و صفات و افعال اوست. نکته دوم این که: در باب اقامه برهان بر وجود خداوند، بحث های دیگری نیز وجود دارد که از جمله آنها، «برهان بی نیازی خداوند از برهان» و نیز «برهان ناپذیری وجود خداوند» می باشد.^۱

۱. برای مطالعه بیشتر، نگاه کنید به: الف) حمید رضا شاکرین، «... RB\YA [j - i] (چاپ

نکته سوم این‌که: براهین متعددی از سوی متفکرین اسلامی و غربی، برای اثبات وجود خداوند اقامه شده است، ولی آنچه در این‌جا مورد بررسی قرار خواهد گرفت، براهین اثبات خدا در فلسفه غرب می‌باشد.

حال پس از دانستن این سه نکته باید گفت که براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، به هشت دسته تقسیم می‌شود که عبارتند از: (۱) براهین وجودی؛ (۲) براهین جهان‌شناختی؛ (۳) براهین غایت‌شناختی؛ (۴) براهین درجات‌کمال؛ (۵) براهین اجماع‌عام؛ (۶) براهین اخلاقی؛ (۷) براهین تجربه‌دینی؛ (۸) براهین عرف‌پسند در این‌گفتار. هر یک از موارد یاد شده را به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. براهین وجودی^۱

«k» ‡

بدون شک، جالب‌ترین و معماگونه‌ترین براهین خداشناسی، «برهان وجودی» است.^۲ در این نوع از برهان، از صرف تحلیل مفهوم خداوند، وجود خداوند ثابت می‌شود. به نظر کسانی که به صحّت این نوع استدلال معتقدند، در بین اوصاف منحصر به فرد خداوند، دست کم سه وصف «واجب بالذات»، «کامل مطلق» و «موجود بی‌نهایت» از این ویژگی برخوردارند که صرفاً با تحلیل مفهوم آنها می‌توان وجود مصداق آنها را در خارج ثابت کرد. معتقدان به این نوع استدلال می‌گویند خداوند، تنها موجودی است که صرف تصور او مستلزم اعتراف به وجود اوست.^۳ بنیان‌گذار برهان وجودی، f v i c ' راهب آگوستینی اهل «کانتربری» (۱۱۰۹-)

→ نشده)، فصل اول؛ ب) عبدالرسول عبودیت، R B 'A, [- j i ' M k n Ax / - / - « - «، ص ۴۳-۵۰؛ ج) عسگری سلیمانی امیری، B o M fl, «%B, " [- j i ' M k n .۱۳۸۰.

1. Ontological Argument.

۲. مایکل پترسون و دیگران، B، ص ۱۳۴.

۳. عبدالرسول عبودیت، B، ص ۵۰-۵۱.

۱۰۲۳ م.) است. البته اصطلاح «وجودی»، توسط او جعل نشده، بلکه S fB این اصطلاح را به این دلیل که در آن، بی‌اعتباری وجودی می‌پنداشت، وضع کرده است.^۱ یعنی کانت، به این سبب که وجود را محمول واقعی نمی‌دانست و از آن تعبیر به محمول گرامری می‌کرد، این برهان را ناتمام می‌دانست.

این برهان پس از تقریر، پیوسته مورد طرد یا قبول واقع می‌شده و تا اکنون نیز بحث و نزاع درباره آن ادامه دارد. در زمان خود آنسلم، برهان مزبور توسط f.f.f. - مورد انتقاد قرار گرفت و آنسلم انتقادات او را پاسخ گفت. بعدها این برهان، دوباره توسط t B% Ct B ← مورد نقد قرار گرفت. در قرن هفدهم میلادی فیلسوفان متأله و اندیشمندان معروفی چون z A-fiP.wAR nB % qT.f.lK و... به تقریر و دفاع از این برهان پرداختند، ولی کانت بر بیان آنها سخت تاخت. برخی از معاصران مانند WA ¥، نیز بر این برهان نقد دارند؛ درحالی که عده‌ای دیگر آن را پذیرفته‌اند. در میان مثبتین، برخی متکلمان این برهان را نه به عنوان دلیلی بر وجود خدا، بلکه به عنوان کاوشی برای فهم مسیحی از خداوند پذیرفته‌اند و برخی، از جمله R nB q\$B { n- f و «> \$ - تقریرهایی به شیوه منطق ریاضی اقامه کرده‌اند.^۲

این نقض و ابرام‌ها، از اهمیت این برهان در کلام و فلسفه غرب حکایت می‌کند؛ چنان‌که v f% - در این باره می‌گوید:

از زمان کانت، نام آن را برهان علم الوجودی نهادند و آنسلم، این افتخار را یافت که اولین بیان دقیق آن را عرضه دارد. حتی کسانی هم که سلب هر گونه اعتبار از فکر مسیحی کردند و هیچ ابداع و ابتکاری در آن ندیدند، در برهان آنسلم، کما

۱. عبدالحسین خسروپناه، «S «> \$ T. f. v f «• B] o B «، مقاله «جستاری در براهین اثبات وجود خدا در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب». ص ۳۵۱.

۲. محمد حسین زاده، v f % «، ص ۲۳۸ - ۲۳۹.

بیش قائل به استثنا شدند و این همان برهانی است که از قرون وسطی به بعد به انحای مختلف جلوه نمود و در مذاهب دکارت و مالبرانش ولایب نیتز و اسپینوزا، حتی در فلسفه هگل، از نورخ گشود.^۱

« BOM%U

از نگاه «B»... ، آنسلم در برهان خود در آغاز، مفهوم (یا تعریف) مسیحی خداوند را در این عبارت خلاصه می‌کند: «وجودی که بزرگ‌تر از آن تصور نتوان کرد.» آشکار است که منظور آنسلم از «بزرگ‌تر»، برخوردار بودن از کمال بیشتر است و نه بزرگ‌تر از لحاظ حجم و مکان داشتن. آنسلم، خداوند را چون وجودی بی‌نهایت کامل که کامل‌تر از او تصور نمی‌توان کرد، توصیف می‌کند.

در مرحله بعد، آنسلم میان آن‌چه که تنها در ذهن وجود دارد و وجود او در عالم واقع است، تفاوت می‌گذارد. اگر کامل‌ترین وجود قابل تصور، تنها در ذهن وجود داشته باشد، ما با این تناقض مواجه خواهیم شد که ممکن است باز هم بتوان، وجود کامل‌تری را تصور کرد؛ یعنی همان وجود، با این وصف که در عالم واقع نیز مانند عالم ذهن وجود داشته باشد. بنابراین، کامل‌ترین وجود قابل تصور باید، هم در ذهن وجود داشته باشد و هم در عالم واقع. صورت‌بندی این قطعه کلاسیک استدلال فلسفی را می‌توان در فصل دوم خطابه (Proslogion) یافت:

بنابراین، اگر آن‌چه که بزرگ‌تر از آن قابل اندیشیدن نیست، تنها در ذهن وجود داشته باشد، همان چیزی که بزرگ‌تر از آن نتوان به تصور در آورد، آن چیزی است که بزرگ‌تر از آن می‌توان تصور کرد، اما این آشکارا غیر ممکن (خلف) است. بنابراین، مطلقاً شکی نیست که چیزی که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان اندیشید، هم در ذهن و هم در نفس الامر وجود دارد.^۲

۱. اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوود، ص ۸۴-۸۵.

۲. جان هیک، «B»، ص ۴۲-۴۳ (با اندکی تغییر)

البته جان هیک، تقریر دیگری را نیز از آنسلم نقل می‌کند که در فصل سوم کتاب خود بیان نموده است و از تقریر نخست متفاوت است.^۱

‘ B oM %oMR z B { A

‘ f v i C؛ هنگام ارائه برهان وجودی به «احمق» مزامیر داود نظر دارد که در دل می‌گوید: «خدایی نیست»؛ او می‌گوید حتی چنین فردی تصویری از خدا به عنوان بزرگ‌ترین وجود قابل تصور دارد. اولین کسی که به آنسلم، اعتراض کرد، راهبی بود در مارموتیه فرانسه، به نام f. h. e. -، او پاسخ خود را «به نیابت از احمق»^۲ نام‌گذاری کرد. گونیلون از طریق اموری که شکی در معدوم بودن آنها نیست، به اشکال نقضی نسبت به این برهان پرداخته می‌گوید: کامل‌ترین جزیره قابل تصور، باید بر اساس برهان آنسلم، موجود باشد، زیرا اگر موجود نباشد، کامل‌ترین جزیره قابل تصور نخواهد بود!

پاسخ آنسلم مبتنی بر شکل دوم برهانش می‌باشد. وی بر این نکته تأکید می‌کند که مفهوم و تصور خدا با سایر مفاهیم تفاوت دارد و نشان می‌دهد که «برهان وجودی»، تنها در مورد خدا قابل اطلاق است. عنصر مهمی که در مفهوم خداوند وجود دارد و در مفهوم کامل‌ترین جزیره ممکن، موجود نیست، ضروری بودن یا «وجوب خداوند» است. یک جزیره یا هر شیء مادی دیگری، جزئی از عالم است که خود حادث یا ممکن‌الوجود است. لذا بدون برخورد با هر نوع تناقضی، می‌توان تصور کرد که وجود ندارد. بنابراین، برهان آنسلم در این مورد، قابل اطلاق نیست. این برهان، تنها در مورد کامل‌ترین وجود قابل تصور، صادق است.^۳

۱. ر. ک: محمد حسین زاده، v f % o %، ص ۲۴۰-۲۴۱؛ (متن لاتین هر دو تقریر در این منبع آمده است).

2. In Behalf of the Fool.

۳. جان هیک، B، ص ۴۴ (با تغییر و تلخیص)؛ برای اطلاع از سایر تقریرات و اشکالات، نگاه

لازم به ذکر است که در فلسفه اسلامی نیز، شیخ محمد حسین $\text{A}^i \text{B}$ «، در منظومه «تحفة الحکیم» برهان وجودی بر وجود خداوند متعال اقامه کرده است.^۱ البته برخی از معاصرین، براهین دیگری را نیز از نوع برهان وجودی دانسته‌اند.^۲

۲. براهین جهان‌شناختی^۳

براهین جهان‌شناختی، نام دسته‌ای از براهین است که بر مبنای عام‌ترین و در نتیجه، بدیهی‌ترین واقعیت‌های جهان پیرامون ما، درصدد اثبات وجود خدا هستند. برای این برهان‌ها، همین کافی است که جهانی وجود دارد که حاوی اشیایی است که به نحوی مشروط‌تند. این نوع استدلال، با تکیه بر عام‌ترین اوصاف اشیاء و غالباً، با استفاده از قانون علیّت یا مقدّماتی که متکی بر قانون علیّتند، وجود خدا را اثبات می‌کند؛ پس این نوع استدلال، مانند استدلال وجودی نیست که در آن، از صرف تحلیل مفهوم خدا و بدون رجوع به جهان خارج، بتوان وجود خدا را اثبات نمود. هم‌چنین مانند سایر استدلال‌های از طریق غیر خدا نیست که در آنها با استفاده از وصفی غیر عام، هم‌چون نظم غایی و امثال آن، خدا اثبات شود؛ بلکه در آن لزوماً از عام‌ترین اوصاف موجود در پدیده‌های جهان هم‌چون: «امکان»، «حرکت» و

→ کنید به: الف) جان هیک، $\text{v f } \% \text{o}$ «، ص ۴۱-۵۱؛ ب) پل ادواردز $\text{AM} \dots \text{RBY} \text{ } [\text{ } j \text{ } \text{A}^i$ ؛ ج) عبدالله جوادی آملی، $\text{AM} \dots \text{RBY} \text{ } \text{A}^i$ ، ص ۱۹۱-۲۰۷؛ د) محمد حسین زاده، $\text{v f } \% \text{o}$ «، ص ۲۳۷-۲۶۲؛ ه) عبدالحسین خسروپناه، همان، ص ۳۵۳-۳۷۳. ۱. السید محمد کاظم المصطفوی، $\text{d } \text{A}^i \text{ } \text{f}^i \text{ } \text{A}^i \text{ } \text{B}^i \text{ } \text{A}^i$ « (تحفة الحکیم)، ص ۳۱۹. به نظر نگارنده، این تقریر از برهان وجودی، قابل دفاع می‌باشد، چون می‌توان در تقریر آن این‌گونه گفت: اگر واجب الوجود، معدوم باشد، از دو حال خارج نیست، چون هر معدومی یا مورد واجب‌الوجود آن، منتفی می‌باشد، زیرا طبق فرض، واجب، ممتنع الوجود نیست و نیز، ممکن الوجود هم نیست تا برای وجودش نیاز به علت داشته باشد؛ پس واجب الوجود باید موجود باشد.

۲. محمد حسین زاده، B «، ص ۱۹۱-۲۳۷.

«حدوث» استفاده می‌شود. این اوصاف دو خصوصیت دارند: الف) ویژه مخلوقات هستند؛ ب) عام هستند. تکیه بر عام بودن اوصاف در استدلال‌های جهان‌شناختی از آن روست که وجود چنین اوصافی را بدون استدلال یا استدلال‌های بسیار ساده می‌توان پذیرفت؛ مثلاً: این‌که در جهان شیئی متحرک یا حادث یا ممکن بالذات وجود دارد، امری است روشن، زیرا هم وجود استدلال‌کننده، هم حالات و اندیشه‌های او و هم اشیای پیرامون او و کلاً همهٔ امور محسوس و مادی که وجودشان برای انسان، بدیهی است، هم متحرکند، هم حادثند و هم ممکن بالذات.^۱

از آن‌چه که گفته شد، روشن گردید که عنوان «براهین جهان‌شناختی» بر مجموعه‌ای از براهین (برهان امکان و وجوب، برهان حرکت، برهان حدوث و برهان علیت)^۲ اطلاق می‌شود. لذا با توجه به ویژگی‌های هر یک از آنها و حد وسط‌های گوناگون، باید آنها را جداگانه بررسی نمود و ابطال یا ضعف یکی، منافاتی با اثبات و اعتبار دیگری ندارد.^۳

فهرست بعضی از مدافعان و مخالفان برهان جهان‌شناختی، می‌تواند نشان‌دهنده اهمیت این برهان در تاریخ تفکر و مقاومت فوق‌العاده آن در برابر انتقادات باشد. مدافعان این برهان عبارتند از: A ← - B ← U ← C ← D ← E ← F ← G ← H ← I ← J ← K ← L ← M ← N ← O ← P ← Q ← R ← S ← T ← U ← V ← W ← X ← Y ← Z ← و بسیاری از متکلمان کاتولیک رومی معاصر، مثل T ← U ← V ← W ← X ← Y ← Z ← و ... و در میان منتقدین آن، افرادی چون: ... ← A ← B ← C ← D ← E ← F ← G ← H ← I ← J ← K ← L ← M ← N ← O ← P ← Q ← R ← S ← T ← U ← V ← W ← X ← Y ← Z ← حضور دارند. بسیاری از متکلمان پروتستان، علاوه بر قبول انتقادات کانت و هیوم

۱. عبدالرسول عبودیت، B ← C ← D ← E ← F ← G ← H ← I ← J ← K ← L ← M ← N ← O ← P ← Q ← R ← S ← T ← U ← V ← W ← X ← Y ← Z ←، ص ۵۵، ۵۶ و ۱۲۹؛ برای آگاهی بیشتر از ویژگی‌های براهین جهان‌شناختی، بنگرید به: B ← C ← D ← E ← F ← G ← H ← I ← J ← K ← L ← M ← N ← O ← P ← Q ← R ← S ← T ← U ← V ← W ← X ← Y ← Z ←، ص ۱۲۷-۱۳۳.

۲. البته دربارهٔ این‌که آیا «برهان علیت» برهان مستقلی به شمار می‌رود، بحث‌هایی وجود دارد؛ جهت اطلاع بنگرید به: الف) عبدالله جوادی آملی، B ← C ← D ← E ← F ← G ← H ← I ← J ← K ← L ← M ← N ← O ← P ← Q ← R ← S ← T ← U ← V ← W ← X ← Y ← Z ←، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ ب) محمد حسین زاده، B ← C ← D ← E ← F ← G ← H ← I ← J ← K ← L ← M ← N ← O ← P ← Q ← R ← S ← T ← U ← V ← W ← X ← Y ← Z ←، ص ۳۶۹-۳۶۹.۳. محمد حسین زاده، B ← C ← D ← E ← F ← G ← H ← I ← J ← K ← L ← M ← N ← O ← P ← Q ← R ← S ← T ← U ← V ← W ← X ← Y ← Z ←، ص ۳۰۴.

بر این برهان، عدم امکان اقامه برهان فلسفی برای اثبات وجود خدا را پذیرفته‌اند و فقط بر وحی اعتماد و اطمینان دارند، اما متکلمان مدرسی جدید، هنوز هم نسبت به براهین پنج‌گانه توماس آکوینی، گرایش شدیدی دارند و در این میان بر برهان سوم (برهان امکان) تاکید می‌کنند.^۱

U%BoM <

همان‌طور که گذشت: «براهین جهان شناختی» در واقع سه نوع برهان هستند که از طریق وجود متحرک یا وجود حادث و یا وجود ممکن، در صدد اثبات وجود خداوند هستند. از آن‌جا که بررسی تفصیلی این سه برهان، مجال وسیعی می‌طلبد، لذا به‌طور خلاصه، به برهان حرکت و حدوث می‌پردازیم، ولی برهان امکان را با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار می‌دهیم:

œ S < BoM œ

«برهان حرکت» که ریشه در آثار A - « (کتاب دهم قوانین) و wnA - (کتاب دوازدهم متافیزیک و کتاب هفتم طبیعیات) دارد، تقریرهای مختلفی دارد که به‌طور کلی از این قرار است:

۱. تقریرهایی که حد وسط آنها، «حرکت عرضی» است؛^۲ تقریرهایی که حد وسط آنها، «حرکت جوهری» است. دسته دوم، پس از اثبات حرکت جوهری توسط «Ak رایج شده است و قبل از آن سابقه نداشته است. دسته نخست را می‌توان این‌گونه تقریر نمود:

حرکت در عالم طبیعت مشهود است (این مقدمه، تجربی و حسی است) و هر متحرکی نیاز به محرکی غیر از خودش دارد و از آن‌جا که دور و تسلسل محال است، لذا سلسله محرک‌ها باید به محرکی منتهی شود، که خودش، متحرک نباشد و او خداوند متعال است.

۱. پل ادواردز، B، ص ۵۱، ۵۲ و ۵۶.

اشکال اساسی همهٔ تقریرهای برهان حرکت این است که تنها «محرک غیر متحرک» را اثبات می‌کند، نه «واجب الوجود» را و برای تمیم، نیاز به برهان امکان و وجوب دارد.^۱

V ke < BoMJ

«برهان حدوث» که نویسندگان «عقل و اعتقاد دینی» آن را «برهان کلامی» نامیده‌اند، توسط متکلمان اسلامی و برخی فلاسفهٔ مسلمان هم چون kfi^۲ «اقامه شده و در سال‌های اخیر، %Bf% نیز از آن دفاع کرده است.^۲

تقریر این استدلال، بدین صورت است که: اجسام از امور حادث، خالی نیستند؛ از سوی دیگر، هر چیزی که خالی از امور حادث، باشد، خود، حادث است و هر حادثی، نیازمند به علت است و چون تسلسل در علل محال است، پس اجسام و عالم ماده، علتی غیر جسمانی دارند که حادث نیست. از آن جا که متکلمین، غیر از خدا هر چه که هست را، جسم و جسمانی می‌دانستند و تجرّد را منحصر در ذات خدا می‌دیدند، علتی که جسم و جسمانی نباشد، در نظر آنان معادل خداوند بود.^۳

اکثر متکلمان اسلامی و فلاسفهٔ غرب که از برهان حدوث استفاده کرده‌اند، ملاک نیاز معلول به علت را حدوث دانسته‌اند، ولی فلاسفهٔ اسلامی، این مبنا را ناتمام دانسته، معتقدند که هر چند هر حادثی معلول است، ولی این‌گونه نیست که هر چه حادث نباشد، معلول نباشد.^۴ علاوه بر این همان اشکالی که بر برهان حرکت وارد شد، بر این برهان نیز وارد است؛ چرا که این برهان، تنها «وجود قدیم» را اثبات می‌کند نه «وجود واجب» را.

۱. جهت اطلاع بیشتر از تقریرات این برهان و اشکالات آن، بنگرید به: الف) پل ادواردز، B، ص ۵۹-۵۳؛ ب) عبدالله جوادی آملی، B، ص ۱۶۹-۱۷۶؛ د) عبدالحسین خسرو پناه، B، ص ۲۴۰-۲۴۳.
۲. مایکل پترسون، B، ص ۱۴۲.
۳. عبدالحسین خسرو پناه، B، ص ۳۴۷.
۴. جهت آگاهی بیشتر از تقریرات این برهان و اشکالات آن، بنگرید به: الف) عبدالحسین خسرو پناه، B، ص ۳۴۷-۳۵۰؛ ب) عبدالله جوادی آملی، B، ص ۱۶۹-۱۷۶.

B, A BoMz, J -]

«برهان امکان و وجوب»، مبتنی بر تحلیل امکان ذاتی ماهیات است. با سیری در کتب فلسفی و کلامی ملاحظه می‌شود که این برهان در تألیفات مختلف **MA**، **Biw**، هم‌چون: «مبدأ و معاد» و «نجات» مطرح بوده است و حتی در «اشارات»^۲ آن را «برهان صدیقین» نامیده است، ولی **km** “**eoSL**” معتقد است که این برهان از ابتکارات **MB** «بوده و **Biw**، آن را از او گرفته است.^۳ تاریخچه این برهان، حاکی از مقبولیت همگانی آن است و اکثر قریب به اتفاق اهل نظر، آن را پذیرفته‌اند.^۴

این برهان، در فلسفه غرب نیز، مدافعان بسیاری دارد. به نظر می‌رسد اولین کسی که آن را در الهیات و فلسفه غرب مطرح نموده، توماس آکویناس باشد. تا پیش از او، این برهان، در فلسفه غرب مشاهده نمی‌شود. قراین و شواهد قطعی وجود دارد که او این برهان را از فیلسوفانی مانند: **MB** «**MA** ۵». «-»،^۶ و **MA** **k{n** گرفته است و پس از او، **qTILK %e**، تقریر دیگری از این برهان با نام «اصل جهت کافی»^۸ ارائه کرد.^۹ در ابتدای بحث، به برخی از منتقدان و مدافعان برهان امکان و وجوب اشاره کردیم. مروری بر اسامی مدافعان این برهان، حاکی از میزان استحکام و مقبولیت آن

1. COntingency Argument.

۲. حسین بن عبدالله ابن سینا، **LiTSA RA B**، ج ۳، ص ۶۶.

۳. عبدالرحمن بدوی، «-w» **v f SA**، ج ۲ ص ۱۰۲ (به نقل از: محمد حسین زاده، **%o v f**، ص ۲۶۸).

۴. محمد حسین زاده، **%o v f**، ص ۲۶۷-۲۶۸.

۵. عبدالرحمن بدوی، **B**.

6. F.Copleston, A History of philosophy. V.2, p

(به نقل از: محمد حسین زاده، همان، ص ۳۰۵)

۷. عبدالله جوادی آملی، **B**، ص ۱۵۳.

۸. محمد حسین زاده، **B**، ص ۳۰۵ و ۳۱۹.

9. Sufficient Reason.

در میان متفکران مغرب زمین است، تا آن جا که، S fB نیز- که کوبنده ترین نقدها از او بوده و کلام وی، اساس نقادی مخالفان معاصر می باشد- به جایگاه رفیع این برهان اذعان نموده، اهمیت آن را برای هر کلام طبیعی (کلام عقلی در برابر کلام وحیانی) تصدیق می کند.^۱

توماس آکویناس در کتاب خود (Summa Theologica) پنج طریق برای اثبات خداوند متعال ذکر می کند که طریقه سوم، برهان امکان و وجوب است. برهان او را می توان این گونه، تقریر نمود:

۱. بعضی اشیایی که در حال حاضر، وجود دارند، وجودشان ضروری نیست؛ یعنی هم می توانند باشند و هم نباشند.

۲. اگر همه اشیاء چنین باشند، در این صورت باید در زمانی آغازین، هیچ چیزی موجود نبوده باشد.

۳. و اگر در زمانی، همه چیز معدوم بوده، الآن هم نباید چیزی وجود داشته باشد (در حالی که قطعاً الآن، موجوداتی تحقق دارند).

۴. پس باید موجودی وجود داشته باشد که وجودش ضروری است و موجود ضروری، همواره بالفعل است و هیچ گاه نسبت آن به وجود و عدم، مساوی نیست.

۵. ضرورت این موجود ضروری، نمی تواند معلول شیء دیگری باشد. بنابراین باید موجودی باشد که «بالذات ضروری» باشد، که همان «خدا» است.^۲

اجزای این استدلال، بارها مورد اعتراض قرار گرفته، اما می توان گفت اشکال اصلی این است که آکویناس می خواهد از ممکن بودن اشیاء نتیجه بگیرد که آنها در زمانی معدوم بوده اند؛ در حالی که این استنتاج درست نیست، زیرا ممکن بودن شیء، با قدیم بودن آن قابل جمع است و از امکان یک چیز، نمی توان عدم زمانی آن را نتیجه

۱. ایمانوئل کانت، J Blj oi y \ fiv (ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی)، ص ۶۶۷.

۲. پل ادواردز، B، ص ۵۵.

گرفت. علاوه بر این با فرض پذیرش این که ممکن بودن، مستلزم حادث بودن موجود است، لازمه اعتقاد به امکان همه موجودات، معدوم بودن هر یک از آنها در زمانی خاص است، نه این که همه چیز، در زمان معینی معدوم بوده‌اند. پس مقدمه دوم استدلال، مخدوش است و ممکن است هر چیزی در یک زمان معدوم باشد، اما زمانی وجود نداشته باشد که هیچ چیز در آن نباشد.

این اشکال، استدلال آکویناس را در همان گام اول متوقف می‌کند، اما اگر منظور او از ممکن بودن اشیاء چیزی جز حادث بودن آنها نباشد، اشکال مذکور وارد نخواهد بود، زیرا اگر واقعاً همه چیز حادث است، الآن نباید چیزی موجود باشد، ولی اگر مراد او «حدوث» باشد، برهان او چیزی بیش از «برهان حدوث» فایده نمی‌دهد و فقط اثبات می‌کند که چیز یا چیزهایی که حادث و زمانی نیستند باید موجود باشند.

به هر حال، برهان آکویناس، اگر چه قابل دفاع است، اما نمی‌توان آن را به اسم «برهان امکان» خواند؛ بلکه ترکیبی از برهان حدوث متکلمان و برهان علیت خود اوست.^۱ از همین روست که برهان او به «برهان وجوب و امکان»، یا «برهان حدوث عالم» معروف است.^۲

در این بخش، مناسب است تا کلام Bivw M را که به احتمال زیاد، آکویناس برهان خود را از او اقتباس نموده نقل کنیم. ابن سینا در $\text{RAB} \{ A$ برهان خود را چنین تقریر می‌کند:

هر موجودی، اگر بذاته لحاظ شود، یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود. اگر واجب الوجود باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن الوجود باشد، نیاز به علت دارد و چون دور و تسلسل باطل است، پس باید منتهی به واجب الوجود شود.^۳

۱. محسن جوادی، « v f » « $\text{wBi} \{ \text{Ai} \text{ OM } \text{k} \text{ } \text{Gj}$ »، ص ۱۲۸-۱۲۹ (با تخلص و تغییر).

۲. جان هیک، «B»، ص ۵۴. $\text{RAB} \{ A^3$ ، ص ۱۸ به بعد.

امتیاز این تقریر آن است که علاوه بر بی‌نیازی از بررسی صفات مخلوقات و اثبات حدوث و حرکت و دیگر صفات برای آنها، اساساً نیازی به اثبات وجود مخلوقات هم ندارد، زیرا مقدمه اول، به گونه‌ای فرضی و توأم با تردید بیان شده است. به دیگر سخن: جریان این برهان، فقط منوط به پذیرفتن اصل وجود عینی است که بدیهی و غیر قابل تشکیک می‌باشد.^۱ حتی برخی معتقدند که برهان ابن سینا، مبتنی بر بطلان دور و تسلسل هم نیست.^۲ لازم به ذکر است که تقریر ابن سینا و سایر اندیشمندان اسلامی از برهان امکان، تا زمان **فکر** **۱۳۳۸**: «مبتنی بر تفسیر امکان به معنای «امکان ماهوی» است که صفتی عقلی برای ماهیت است و با مبنای «اصالت ماهیت» سازگارتر است و محور قرار دادن امکان ماهوی در استدلال با اصالت وجود، چندان تناسبی ندارد. از این رو، صدرالمتألهین - پس از اثبات اصالت وجود - تقریری نوین از برهان امکان، بر مبنای اصالت وجود و تفسیر امکان به «امکان فقری و وجودی» ارائه داده که خلاصه آن چنین است:

موجود، یا غنی و مستقل است و یا فقیر و وابسته. اگر غنی باشد، فهو المطلوب و اگر فقیر باشد، چون دور و تسلسل، باطل است، باید به غنی و مستقل منتهی گردد؛^۳ قال الله تبارک و تعالی: [يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ].^۴

برهان مبتنی بر «امکان ماهوی» که از ابداعات حکمای اسلامی است، از طریق آثار حکمای «مشائیه» به آموزش‌های کلاسیک حکمای قرون وسطی راه پیدا کرده، اما برهان «امکان فقری» که حاصل دقت‌های عقلی حکمای متأله بوده و به مدت چهار قرن در مدار اصلی آموزش‌های فلسفی شیعی قرار دارد، هم‌چنان در موطن اصلی خود از نشاط بهره‌مند است و ذهن آشفته متفلسفین و تاریخ‌نگاران فلسفه غرب که با دوری

۱. محمدتقی مصباح یزدی، *فکر*، ج ۲، ص ۳۴۱.

۲. بنگرید به: الف) عبد الرسول عبودیت، «B»، ص ۱۳۳؛ ب) یحیی یشربی، «o fl o Bo».

ص ۲۷۵-۲۷۷. ۳. صدرالدین الشیرازی، *فکر*، ص ۳۵-۳۶.

۴. فاطر، ۱۵.

از تفکر عقلی، در اسارت شکاکیتِ بسیط و مرکب و آشکار و پنهانِ ناشی از حاکمیت حس‌گرایی قرار گرفته‌اند، از آشنایی با این برهان، هم‌چنان محروم مانده است.^۱

۳. براهین غایت‌شناختی^۲

«برهان غایت‌شناختی» یا «برهان نظم» یا «برهان اتقان صنع»^۳ در کنار «برهان وجودی» و «برهان جهان‌شناختی»، براهین سه‌گانه کلاسیک هستند. این برهان، مردم‌پسندترین برهانی است که برای وجود خدا اقامه شده است. سابقه این برهان، در آثار و متون فلسفی به رساله «تیمائوس» اثر افلاطون باز می‌گردد. برهان مزبور هم‌چنین آخرین برهان از براهین پنج‌گانه توماس آکویناس است.

در دوران‌های اخیر، یکی از معروف‌ترین شروح بر برهان نظم را در کتاب RB:

L. «B¥k%QpA» · §ARB j-] k A{ B%» اثر f.QBf% می‌یابیم.^۴

اساس این برهان آن است که نظم و سامان‌مندی جهان، بدون صانع‌ی غایت‌نگر و ناظمی حکیم و شاعر، ممکن و خردپذیر نیست. نظام شگفت در هر ذره عالم، چنان است که از آن، آوای توحید به گوش می‌رسد؛^۵ گویی همه اجزای عالم، به زبان تکوین چنین می‌سرایند:

آفرینش، همه تنبیه خداوند دل است

دل ندارد که ندارد به خداوند اقرار

این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود

هر که فکرت نکند، نقش بود بر دیوار^۶

۱. عبدالله جوادی آملی، B، ص ۱۸۸.

2. Teleological Argument.

3. Argument of Design.

۴. جان هیک، B، ص ۵۸. ۵. حمید رضا شاکرین، B، ص ۱۴۷.

۶. سعدی.

فلاسفه اسلامی، از «برهان نظم» برای اثبات ذات واجب استفاده نکرده‌اند. در بعضی از تعبیرات نیز که به آن اشاره شده، کاربرد آن در باب «وحدت»، «علم» و دیگر اوصاف الهی می‌باشد. عدم استفاده حکمای اسلامی از برهان نظم برای اثبات ذات واجب به دلیل محدودیتی است که این برهان در ذات خود داراست.^۱

' fl %U

نظم، یک نوع رابطه هماهنگ میان اجزای یک مجموعه، برای تحقق یافتن هدفی مشخص است؛ به گونه‌ای که هر جزئی از اجزای مجموعه، مکمل دیگری بوده، فقدان هر یک، سبب می‌شود که مجموعه هدف خاص و اثر مطلوب خود را از دست بدهد. واقعیت نظم در یک پدیده طبیعی جز این نیست که اجزای مختلفی از نظر کیفیت و کمیت، دور هم گرد آیند، تا در پرتو همکاری اجزای آن، هدف مشخص، تحقق یابد.^۲

واکاوی مفهوم نظم و تعاریف آن، نشان می‌دهد که تحقق نظم در گرو چند رکن اساسی است:

۱. وجود اشیاء یا اجزای مختلف با کمیت و کیفیت مناسب؛
۲. چینش، آرایش و ترتیب ویژه بین آنها؛
۳. وجود عامل ربط دهنده و برقرار کننده پیوند خاص بین آنها؛
۴. وجود هدفی معین؛
۵. تأثیر نسبی هر یک از اجزاء در تحقق هدف و وابستگی تحقق هدف به اجتماع آنها.^۳

۱. عبدالله جوادی آملی، B، ص ۲۲۷؛ جعفر سبحانی، «i k %» ¥ B' [f rj k %] ' f، ص ۷۸-۷۹.

۲. جعفر سبحانی، B، ص ۷۳.

۳. حمید رضا شاکرین، B، ص ۱۴۹.

«نظم» را به گونه‌های مختلفی تقسیم کرده‌اند: به یک اعتبار، نظم، به سه قسم «استحسانى یا زیبایی شناختى»،^۱ «نظم علىّ و معمولی»^۲ و «نظم غایی یا هدف شناخت»^۳ تقسیم می‌شود. به اعتبار دیگری، می‌توان آن را به «نظم اعتباری»، «نظم صناعی» و «نظم طبیعی»، تقسیم نمود. نظم طبیعی که از آن به «نظم تکوینی» نیز یاد می‌شود، خود، دارای اقسامی است که آن‌چه در این بحث مورد نظر است، یکی از اقسام نظم طبیعی می‌باشد.

نظم تکوینی و طبیعی آن است که رابطه و ترتیب حاکم بر اجزای یک پدیده، امری تکوینی و طبیعی باشد، نه امری قرار دادی، یا ناشی از ترکیب صناعی. نظم تکوینی به سه قسم تقسیم می‌گردد: ۱. نظم ناشی از ربط علت فاعلی با معلول (نظم علی)؛^۲ ۲. نظم ناشی از ربط علت غایی با معلول (نظم غایی)؛^۳ ۳. نظم ناشی از علل قوام یا ارتباط داخلی اجزای یک شیء با یکدیگر (نظم داخلی). نظم مورد بحث در این جا، همین قسم اخیر، یعنی نظم طبیعی (و نه صناعی و نه قرار دادی) و نظم غایت‌مند و هدفدار است.^۴

« BOM%U

در این نوع استدلال، با تکیه بر وجود شیء یا اشیایی در خارج، که دارای وصف خاصی به نام «نظم غایی» هستند و به استناد اصل علیّت، وجود خداوند، تحت عنوان «علتی غیر مادی که عالم و قادر است» مورد اثبات قرار می‌گیرد. در استدلال‌های غایت شناختی، ابتدا غایت یا غایاتی برای طبیعت یا موجودات طبیعی فرض می‌شود و سپس، به دلیل این‌که غایت‌داری فعل، مستلزم وجود شعور و ادراک در فاعل آن فعل است - درحالی‌که عوامل طبیعی، فاقد شعور و ادراکند - اثبات می‌کنند که دست

1. Aesthetical Order. 2. Causal Order. 3. Teleological Order.

۴. حمید رضا شاکرین، B، ص ۱۴۹.

فاعلی فوق طبیعی ذی شعوری در طبیعت در کار است که همان خداوند می‌باشد.^۱
 برهان نظم با تقریرهای گوناگونی^۲ که دارد، از دو مقدمه تشکیل شده که یکی
 حسی و دیگری عقلی و منطقی است.

« Svhlfl:k: مشاهدات عینی و کاوش‌های علمی از نظم هدفدار موجودات طبیعی
 گزارش می‌دهند. روشن‌ترین و بارزترین جلوه‌های نظم در عالم نباتات و حیوانات و
 به‌ویژه انسان، نمودار است و در حقیقت، هر یک از رشته‌های علوم، در خدمت بررسی
 کیفیت این مجموعه‌هاست که با هماهنگی خاصی، اهداف و آثار ویژه‌ای را در پی دارند.
 برای مثال، تمام اجزای چشم، از مردمک گرفته تا پرده‌های مختلف آن، آب‌های گوناگون،
 مخروط‌ها، اعصاب بینایی و عضلاتی که حرکات چشم را تکمیل می‌کنند، با کمیت و کیفیت
 خاصی در کنار هم قرار گرفته‌اند تا هدف معینی را به نام «بینایی» تحقق بخشند.

« k • j : عقل و خرد، به روشنی درک می‌کند که یک نوع رابطه منطقی میان نظم
 و دخالت عقل (هماهنگی آگاهی و نیز هدفداری و شعور) وجود دارد و هرگز معقول
 نیست که بخش نخست از هر یک از این سه معادله، بدون دومی پدید آید، زیرا خرد
 می‌گوید ساختمان هر یک از این پدیده‌ها حاکی از یک نوع محاسبه و اندازه‌گیری
 است که اجزای متفاوت پدیده‌ها را از نظر کمی و کیفی متناسب ساخته و در میان آنها
 همکاری و هماهنگی برقرار نموده است تا سرانجام، هدف تحقق پذیرد و هرگز
 نمی‌توان، چنین کاری را معلول هر نوع عامل ناآگاه دانست، زیرا محاسبه و
 اندازه‌گیری که اساس نظم را تشکیل می‌دهد، زاییده علم و آگاهی است و تنها از عامل
 دانا و توانا ساخته است و از عامل ناآگاه ساخته نیست.^۳

۱. عبدالرسول عبودیت، B، ص ۵۷.

۲. نگاه کنید به: الف) حمیدرضا شاکرین، B، ص ۱۵۱؛ ب) مایکل پترسون، B، ص ۱۵۲ به بعد.

۳. جعفر سبحانی، B، ص ۷۴-۷۶؛ همچنین برای اثبات مقدمه دوم، راه‌های مختلفی ذکر شده

ساده‌ترین شکل این برهان چنین است که ما از موارد جزئی نظم، شروع و چنین استدلال کنیم که فقط با فرض موجود هوشمندی که آنها را ایجاد کرده است می‌توانیم تعریف مطلوبی از آنها ارائه دهیم؛ به همین ترتیب $f.Q.Bf\%$ «، برای تدوین کلاسیک این برهان، چشم انسان را به عنوان نمونه‌ای از نظم، مورد توجه قرار داده است. این ادعا که سازگاری، فقط با فرض وجود ناظم می‌تواند تبیین شود، حاق و جان برهان غایبی است. از سوی دیگر، این برهان همواره به نحو نسبتاً آشکاری، مبتنی بر تمثیل مصنوعات انسانی است. بدین ترتیب $f.Q$ «، چشم را با یک ساعت مقایسه کرده و چنین استدلال می‌کند که اگر شخصی که در یک جزیره دور افتاده زندگی می‌کند، ساعتی را بیابد، او این فرض را که این ساعت، توسط موجود هوشمندی ساخته شده است تصدیق می‌کند. به همین دلیل، انسان محق است که با بررسی چشم انسان، این نتیجه را بگیرد که آن، توسط موجود هوشمندی ساخته شده است.^۱

' fl< B oMNR ;B { A

«...k%o... نخستین کسی بود که در کتاب «گفت و گوهایی در باب دین طبیعی»،^۲ بیست و سه سال پیش از نوشته ویلیام پیلی، اشکالات شش‌گانه‌ای را به «برهان نظم» وارد نمود که خلاصه آن چنین است:

۱. مقایسه مصنوع طبیعی به مصنوع بشری که پایه این برهان است، درست نیست.
۲. برهان نظم دلیلی تجربی است، در حالی که ما ساخته شدن جهان‌هایی به دست صانع هوشمند را تجربه نکرده‌ایم.

→ است از جمله: ۱. روش تحلیلی ۲. روش‌های برهانی که عبارتند از: روش مبتنی بر اصل علیت و روش مبتنی بر گزینش و انتخاب ۳. روش متکی به استقرا. جهت آگاهی بیشتر نگاه کنید به: احمد دیلمی، S " e S .L، فصل سوم، ص ۱۱۳-۱۱۵. ۱. پل ادواردز، همان، ص ۷۸.

۳. بر فرض پذیرش نظم در جهان، چرا آن را از طریق علت بیرونی تفسیر نماییم، در حالی که می‌توان این نظم را از درون ماده نیز تأمین کرد و آن را مولود خاصیت ذاتی ماده دانست.

۴. برهان نظم نمی‌تواند قدرت، علم و کمال مطلق الهی را اثبات کند، زیرا از یک جهان محدود، هرگز نمی‌توان به آفریننده‌ای نامحدود، پی برد.

۵. اگر برهان نظم تمام باشد، می‌تواند به تعداد موجودات منظم عالم، نظم وجود داشته باشد و معلوم نیست ناظم همه، یکی باشد.

۶. وجود شرور و ناگواری‌ها، از سویی نافی رحمت و قدرت مطلقه ناظم و از سوی دیگر، نافی وحدت مبدأ نظم جهان است.

به نظر می‌رسد که از این بین، تنها اشکال هیوم که وارد است، اشکال چهارم اوست و حق با وی است که این برهان، کمال مطلق الهی را اثبات نمی‌کند؛ هرچند ناظمی ماورای این عالم اثبات می‌شود، اما سایر اشکالات وی وارد نیست.

اشکال اول وارد نیست، برای این‌که: چرا مقایسه مصنوع بشری با جهان طبیعت مردود است؟ عقل بشر، هرچاه مصنوع منظمی را می‌بیند، حکم به وجود صانع آن می‌کند و در این حکم، تفاوتی میان مصنوع بشری و غیر بشری وجود ندارد.

اشکال دوم نیز به این دلیل وارد نیست که تجربی بودن برهان به این است که یکی از مقدمات آن، تجربی باشد و لازم نیست که حتماً نتیجه‌ای هم که از برهان گرفته می‌شود، تجربی و حسی باشد.

اشکال سوم هم وارد نیست، زیرا تمام مدعای این برهان این است که نظم غایی نمی‌تواند معلول ذات و درون خود ماده، که فاقد شعور و علم است، باشد. از این رو باید دست ناظمی غیرمادی در کار باشد.

اشکال پنجم نیز درست نیست، زیرا برهان نظم، برای اثبات اصل وجود خدا اقامه شده است، نه اثبات توحید.

اشکال ششم نیز در جای خود جواب داده شده است.^۱

۴. برهان درجات کمال^۲

در این نوع استدلال، تکیه بر اوصافی است که وجود آنها در شیء، مستلزم محدودیت شیء نیست؛ مانند وحدت، زیبایی، علم، قدرت و خیر. هر یک از این اوصاف، در همه اشیاء یا در اشیای بسیاری، به طور مشترک ولی متفاوت وجود دارند؛ مثلاً: بسیاری از اشیاء زیبا هستند، ولی همه، در یک حد زیبا نیستند؛ برخی زیبایی بسیار کمی دارند؛ برخی به طور متوسط زیبا هستند؛ برخی بیشتر زیبا هستند و برخی نیز بسیار زیبا هستند. استدلال کنندگان معتقدند که چنین کمالاتی، ضرورتاً به صورت مطلق نیز باید وجود داشته باشد؛ یعنی مثلاً: باید زیبایی مطلق وجود داشته باشد. به تعبیری دیگر: شیئی وجود داشته باشد که دارای زیبایی مطلق است؛ چرا که درجات مختلف زیبایی، در حقیقت درجات متفاوت نزدیکی به زیبایی مطلق را بیان می‌کنند. پس باید شیئی که دارای زیبایی مطلق است وجود داشته باشد تا زیبایی‌های محدود با درجات متفاوت در مقایسه با زیبایی مطلق مذکور معنا پیدا کنند. این زیبایی مطلق، علاوه بر این، ایجاد کننده هر یک از آن زیبایی‌های محدود هم هست.

این گروه، با چنین استدلالی مدعی‌اند که این شیء علاوه بر این که زیبایی مطلق دارد، باید علم مطلق، قدرت مطلق و مطلق سایر کمالات مذکور را نیز همراه داشته باشد. پس این موجود، کامل مطلق است و هر کمالی را به طور مطلق واجد است.

۱. جهت اطلاع بیشتر از اشکالات هیوم و سایر اشکالات و پاسخ‌های آنها، بنگرید به: الف) پل ادواردز، B، ص ۷۸-۸۹؛ ب) عبدالله جوادی آملی، B، ص ۲۳۱-۲۴۳؛ ج) جعفر سبحانی، B، ص ۸۰-۱۰۹؛ د) جان هیک، B، ص ۶۱-۶۸؛ ه) حمیدرضا شاکرین، B، ص ۱۶۰-۱۷۴.

2. Degrees of Perfection Argument.

این نوع استدلال را ابتدا $f v f i d$ ' و به پیروی از او آکویناس، در فلسفه غرب، مطرح کرده‌اند، ولی نه در میان فیلسوفان غرب طرفداری دارد و نه در میان فیلسوفان مسلمان.^۱ معروف‌ترین تقریر «برهان درجات کمال» برای وجود خدا که در بعضی از مواقع، برهان «هنولوژیک»^۲ نامیده می‌شود، چهارمین طریق از تقریرهای پنج‌گانه آکویناس است که در کتاب «خلاصه الهیات» او آمده است: در عالم، اشیایی خوب‌تر، حقیقی‌تر و اصیل‌تر و اشیایی دیگری در رتبه پایین‌تر وجود دارند، اما صفات تفضیلی، درجات متفاوت نزدیکی و تقرّب به صفات عالی را بیان می‌کنند؛ برای مثال: هر چه که به گرم‌ترین شیء نزدیک شویم، سلسله اشیاء گرم‌تر و گرم‌تر می‌شوند؛ بنابراین، موجودی وجود دارد که حقیقی‌ترین، بهترین و شریف‌ترین موجودات و در نتیجه کامل‌ترین موجودات است، زیر $w n A$ - می‌گوید: «حقیقی‌ترین اشیاء، کامل‌ترین آنها در وجود است».

هنگامی که تعداد زیادی از اشیاء به طور مشترک دارای صفتی هستند، موجودی که به طور کامل دارای آن صفت است، علت متّصف شدن دیگر موجودات به این صفت است. طبق مثال خود ارسطو، آتش که گرم‌ترین اشیاء است، علت گرمی اشیاء دیگر است. بنابراین، موجودی هست که علت وجود موجودات دیگر و همین‌طور، علت خوبی‌ها و یا هر کمال دیگری که آنها واجد هستند، می‌باشد، که این موجود را «خدا» می‌نامیم.^۳

آکویناس، اصل مورد نظر خود را به طور کاملاً کلی بیان کرده و احتمالاً در پی آن بوده است که آن را تبیین کند. او استدلال می‌کند چیزی نمی‌تواند در اندازه نامتناهی باشد. او به نحو معقول و مستدلی انکار می‌کند که مثلاً صفت تفضیلی «بلندتر از» بتواند درجات تقرّب به صفت عالی را بیان کند. «برهان درجات کمال» به این نتایج بدعت آمیز که خدا سفید محض یا قرمز محض است، منجر نخواهد شد. این برهان، فقط مربوط به کمالاتی است که

۱. عبدالرسول عبودیت، B، ص ۵۷-۵۸.

2. Henological Argument.

۳. پل ادواردز، B، ص ۹۳.

اشکال دیگری که به نظر می‌رسد این است که بر فرض که از نظر ادبی واقعا صفات تفضیلی، بیانگر درجات تقرب به صفات عالی باشند؛ با تمسک به یک بحث لفظی و با استفاده از خصوصیات الفاظ، نمی‌توان مباحث فلسفی را حل نمود. این مطلب ادبی که صفات تفضیلی، مراتب نزدیکی به صفت عالی را بیان می‌کنند، نمی‌تواند اثبات نماید که صفات عالی در خارج باید وجود داشته باشند؛ چرا که ممکن است وجود خارجی، یک صفات عالی مفروض گرفته شده باشد و سپس صفات تفضیلی، برای بیان مراتب نزدیکی به این صفت فرضی، به کار روند.

چکیده

۱. به طور کلی، دو راه برای «شناخت خدا» وجود دارد: «راه دل» و «راه عقل» که در مباحث فلسفی و کلامی، راه دوم مورد نظر است.

۲. «براهین اثبات وجود خدا» در فلسفه غرب، هشت دسته است: (۱) وجودی؛ (۲) جهان‌شناختی؛ (۳) غایت‌شناختی (۴) درجات کمال؛ (۵) اجماع عام؛ (۶) اخلاقی؛ (۷) تجربه دینی؛ (۸) عرف پسند.

۳. «برهان وجودی» که توسط $f v f C$ ابداع شد، جالب‌ترین برهان است. وی می‌گوید: «ما تصویری از کامل‌ترین وجود داریم؛ حال این تصور باید در خارج مصداق داشته باشد؛ و الاً خلف در کامل‌ترین بودن او لازم می‌آید.

۴. $f f f C -$ از طریق تصویری که قطعاً در خارج وجود ندارد، مثل کامل‌ترین جزیره قابل تصور، به این برهان اشکال نقضی وارد کرد، ولی $f v f C$ ' جواب داد که در مفهوم خدا، چیزی هست که در مفهوم کامل‌ترین جزیره ممکن و امثالش نیست و آن «ضرورت» است.

۵. «براهین جهان‌شناختی» که در واقع سه نوع برهان هستند: «برهان حدوث»، «برهان حرکت» و «برهان امکان»، بر خلاف «برهان وجودی» و «غایت‌شناختی» با تکیه بر اوصاف عام موجودات خارجی، خدا را اثبات می‌کنند.

۶. «برهان حرکت» می‌گوید: «در عالم، حرکت وجود دارد و هر حرکتی، محرّکی می‌خواهد و چون دور و تسلسل باطل است، پس باید محرّک غیر متحرّکی وجود داشته باشد»، ولی اشکال آن، این است که برای اثبات واجب بودن آن «محرّک غیر متحرّک»، نیاز به «برهان امکان» دارد.

۷. «برهان حدوث» یا «برهان کلامی» می‌گوید: «اجسام و امور جسمانی، حادثند و هر حادثی، نیاز به علت دارد و چون دور و تسلسل باطل است، پس باید اجسام، علتی غیر جسمانی داشته باشند که او خداست». همان اشکال «برهان حرکت»، بر این برهان نیز وارد است.

۸. «برهان امکان و وجوب» که از فلسفه اسلامی به غرب راه یافته است، نخستین بار توسط $f\%o\ C\ i\ B$ «مطرح شد و پس از او مدافعان بسیاری پیدا کرده است.

۹. خلاصه برهان آکویناس این‌گونه است: «بعضی از اشیاء پیرامون ما، ممکن‌الوجودند؛ اگر همه اشیاء ممکن‌الوجود باشند، باید در زمانی، همگی معدوم بوده باشند و در این صورت، اکنون هم نباید چیزی موجود باشد؛ حال آن‌که قطعاً موجوداتی داریم؛ پس باید موجود غیر ممکنی وجود داشته باشد.

۱۰. یکی از اشکالات برهان توماس این است که او می‌خواهد از ممکن‌الوجود بودن کلّ موجودات نتیجه بگیرد که همه آنها با هم در زمانی واحد معدوم بوده‌اند؛ در حالی که این نتیجه‌گیری درست نیست.

۱۱. تقریر $Biw\ M$ از «برهان امکان» این است که: «موجود، یا واجب است یا ممکن؛ اگر واجب باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد، به دلیل بطلان دور و تسلسل، باید به واجب منتهی شود».

۱۲. «برهان نظم»، مردم پسندترین برهانی است که در فلسفه غرب برای اثبات وجود خدا اقامه شده است، ولی متفکرین اسلامی از آن برای اثبات علم و قدرت و سایر اوصاف الهی استفاده کرده‌اند.

۱۳. «نظم» عبارت است از نوعی رابطهٔ هماهنگ، میان اجزای یک مجموعه که برای تحقق یافتن هدف مشخصی پدید می‌آید؛ به گونه‌ای که هر یک از اجزاء در تحقق این هدف، تأثیر دارند.

۱۴. «نظم» اقسام مختلفی دارد: زیبایی شناختی، علمی و معلولی، غایی و در یک تقسیم دیگر نیز، به تکوینی و صناعی تقسیم می‌شود که در این برهان، «نظم تکوینی غایی» مراد است.

۱۵. «برهان نظم» این‌گونه تقریر می‌شود: «موجودات طبیعی، دارای غایت هستند و غایت داشتن فعل، مستلزم وجود ادراک در فاعل آن است؛ حال آن‌که عوامل طبیعی، فاقد شعورند؛ پس عاملی فوق طبیعی، آنها را اداره می‌کند».

۱۶....-۵، نخستین کسی بود که مجموعاً شش اشکال بر برهان نظم گرفت؛ از جمله این‌که: «برهان نظم، دلیلی تجربی است؛ در حالی که ما ساخته شدن جهان‌هایی به دست صانع با شعور را تجربه نکرده ایم» و «شاید نظم عالم طبیعت، خاصیت ذاتی ماده باشد».

۱۷. «برهان هنولوژیک» یا «درجات کمال» که طرفدار چندانی ندارد، توسط C. B. t این چنین بیان شده است: «در عالم، اشیایی وجود دارند که در صفات کمال بر برخی دیگر برتری و تفضیل دارند؛ مثلاً: عالم‌تر، زیباتر و... ولی «صفات تفضیلی»، درجات نزدیکی به «صفات عالی» را بیان می‌کنند. بنابراین موجودی هست که کامل‌ترین موجودات است.

۱۸. اشکال این برهان، کلیت مقدمهٔ دوم آن است، زیرا صفات تفضیلی، همیشه بیانگر مراتب نزدیکی به صفات عالی نیستند و بر فرض، از نظر ادبی این‌گونه باشد، با خصوصیت الفاظ، نمی‌توان مباحث فلسفی را حل کرد.

پرسش

۱. اقسام هشت‌گانه «براهین اثبات وجود خدا» در فلسفه غرب را نام ببرید.
۲. «برهان وجودی» را تقریر نموده، جایگاه آن را در فلسفه غرب بیان نمایید.
۳. نقد $f\text{ff}$ بر برهان وجودی $f\text{v}\text{f}$ و جواب او را بنویسید.
۴. ویژگی‌های براهین جهان‌شناختی و انواع آن را توضیح دهید.
۵. «برهان حرکت» را تقریر نموده، اشکال آن را بیان کنید.
۶. «برهان حدوث» را تقریر نموده، اشکال آن را بیان کنید.
۷. «برهان امکان» $\text{B}\%o\text{C}$ را تقریر نمایید.
۸. اشکال برهان آکویناس چیست؟
۹. «برهان امکان» $\text{Biv} > \text{M}$ و ویژگی‌های آن را بنویسید.
۱۰. مفهوم «نظم» را تعریف کرده، اقسام آن و قسم مورد نظر در «برهان نظم» را بیان کنید.
۱۱. چه تفاوتی در استفاده از برهان نظم در فلسفه غرب با فلسفه و کلام اسلامی وجود دارد؟
۱۲. «برهان نظم» را تقریر نمایید.
۱۳. اشکالات شش‌گانه هیوم بر «برهان نظم» را بیان کنید.
۱۴. برهان درجات کمال را تقریر نمایید.
۱۵. دو اشکال «برهان درجات کمال» را بیان کنید.
۱۶. آیا می‌توان بر برهان درجات کمال اشکال کرد که اگر این برهان تام باشد، باید خدا سفید محض یا قرمز محض و... باشد؟ چرا؟

5

انواع براهین اثبات وجود خدا (۲)

در درس قبل، به چهار برهان از براهین هشت‌گانهٔ غربیان پرداختیم. در این درس چهار برهان دیگر را مورد بررسی قرار خواهیم داد:

۵. برهان اجماع عام^۱

بسیاری از فلاسفه و متکلمان به توافق عمومی انسان‌ها به عنوان تأییدی برای بعضی از نظریات، تمسک جسته‌اند. رایج‌ترین چیزهایی که بدین شیوه اثبات شده‌اند، «وجود خدا» و «جاودانگی روح انسان» هستند. «B fiw, ov .:w» ، «fAkfi was ff f» ، «olda ¥ AR olda» ، «افلاطونیان کمبریج»، «kfiwE» و «Uo'£ - t» از جمله طرفداران این برهان هستند. در سالیان اخیر، تعداد زیادی از متکلمان مشهور «کاتولیک» و «پروتستان» از این برهان حمایت کرده‌اند. ¥'¢ علی‌رغم نپذیرفتن این برهان، آن را برخوردار از لبّ حقیقت دانسته و § n ofv%A نیز آن را در ردیف پنجم از براهین وجود خدا قرار داده است. اگر چه در زمان حاضر، به ندرت فیلسوفان حرفه‌ای پیدا می‌شوند که این استدلال را دارای

1. Common Consent Argument.

قوت منطقی بدانند، ولی هنوز این برهان به طور وسیع، توسط مدافعان مردم پسند ادیان به کار گرفته می شود.^۱

B] A BoMfE j " Bo%U

در پی اشکالاتی که بر این برهان وارد شده، فیلسوفان، تقریرهای جدید و پیچیده تری از این نوع استدلال ارائه کردند. این تقریرها، به دو دسته تقسیم می شوند:

S vhf• Twj: استدلال‌هایی هستند که در آنها، عمومیت اعتقاد به وجود خدا را شاهی بر غریزی بودن این اعتقاد تلقی کرده و سپس نتیجه گرفته‌اند که این اعتقاد باید صادق باشد. این دسته، با عنوان تفسیرهای «بیولوژیکی» یا «زیست‌شناختی» شناخته می شوند. $\alpha j \cdot Twj$: استدلال‌هایی هستند که عمومیت اعتقاد به وجود خداوند را به انضمام این ادعا که «معتقدان، در پرتو عقل به این اعتقاد رسیده‌اند»، دلیلی بر وجود خداوند به حساب آورده‌اند. این دسته، با عنوان «قیاس‌های ذوحدین ضد شکاکیت» نامیده می شوند.^۲

(B B] A) « « AU BoM T B(S v%R n-

Ai j-] #M o jBTAS vhflo.v. U

نخستین بار، B fw (فیلسوف رومی سده اول میلادی)، در نامه صد و هفدهم رساله اخلاقی خود، این ادعا را مطرح کرد که: «اعتقاد به خدایان، عمومیت دارد و این عمومیت، نشانه و دلیل فطری بودن عقیده به وجود خداست و بعد از او، افرادی هم چون ZB q\$Ba n و C و # از این دلیل حمایت کردند. مقدمات این برهان به صورت زیر است:

۱. اعتقاد به این که «خدا وجود دارد»، امری فطری و غریزی است؛

۲. هر اعتقادی که فطری باشد، درست و مطابق با واقع است.

در نتیجه، قضیه «خدا وجود دارد»، صادق و مطابق واقع است.

۱. پل ادواردز، B، ص ۱۰۵-۱۰۶ (با تلخیص و تغییر). ۲. پل ادواردز، B، ص ۱۰۲.

به این روایت از «برهان اجماع عام»، توسط فیلسوفان غربی، از جمله \mathbb{B} ، ن، اشکالاتی وارد و متقابلاً جواب‌هایی داده شده است که ما تنها به یک اشکال و پاسخ آن بسنده می‌کنیم. اشکال این است: بر فرض که اعتقاد به وجود خدا، همگانی باشد و همگانی بودنش، فطری بودن آن را به اثبات برساند؛ چه ملازمه‌ای میان فطری بودن یک اعتقاد و درستی آن وجود دارد؟ $R n B j$ سخنی دارد که به عنوان پاسخی به این اشکال مطرح می‌شود و آن، تمسک به خیرخواهی و کمال خداوند است. او می‌گوید: اگر این شناخت‌ها که در وجود آدمی تعبیه شده‌اند، خلاف واقع باشند، خداوند فریب‌کار خواهد بود و این با خیرخواهی خداوند منافات دارد، ولی همان‌طور که $R n \mathbb{A} \mathbb{T} \mathbb{W} \mathbb{A}$ اظهار داشته، این پاسخ مبتلا به دور است.^۱

$\mathbb{A}i \# M o \quad B \mathbb{T} \mathbb{A} \# j o.v. U$

ZB می‌نویسد: همه قوا و احساس‌های ذهنی بدن ما، متعلقات مناسب خود را دارند. وجود این قوا، وجود آن متعلقات را ایجاب می‌کند. بنابراین، چشم با همین ساختار فعلی‌اش ایجاب می‌کند که نوری باشد که دیده شود و گوش، بدون وجود صوت و صدا، قابل تبیین و درک نخواهد بود. به همین طریق، احساس و میل مذهبی ما، وجود خدا را ایجاب می‌کند.^۲ در این نوع استدلال می‌پذیرند همان‌طور که انسان، اشتیاق و میل به جنس مخالف یا دیدن مناظر زیبا یا شنیدن آهنگ‌های دلنشین دارد، اشتیاق به خداوند نیز دارد. سپس، با استناد به این که هر میلی در انسان، ایجاب می‌کند که متعلق آن میل در خارج موجود باشد، نتیجه می‌گیرند که اشتیاق به خداوند نیز ایجاب می‌کند که خداوند موجود باشد.

۱. جهت اطلاع بیشتر از اشکالات و جواب‌ها بنگرید به: الف) پل ادواردز، \mathbb{B} ، ص ۱۰۸-۱۱۲؛

ب) علی شیروانی، $\{ o w \} \mathbb{A} S \mathbb{B} / \mathbb{S} Q \mathbb{B} \mathbb{A} \mathbb{I} \mathbb{R} \mathbb{J} \mathbb{W} \mathbb{B} \mathbb{I} \mathbb{A} \mathbb{I} \mathbb{O} \mathbb{A}$ ، ص ۱۷۵-۱۸۲.

۲. پل ادواردز، \mathbb{B} ، ص ۱۱۲.

فیلسوفان مسلمان این برهان را که می‌توان «برهان از راه گرایش‌های انسان» یا «خداجویی فطری» نامید، به‌طور قوی‌تری بیان کرده‌اند. ایشان به‌جای اشتیاق به خداوند، بر اشتیاق به کمال مطلق، تکیه کرده‌اند که به راحتی می‌توان وجود آن را بی‌استثنا در هر انسانی نشان داد؛ بدین نحو که کسی که مثلاً قدرت را دوست دارد، چنین نیست که فقط حد خاصی از آن را دوست داشته باشد؛ بلکه قدرت بی‌نهایت و مطلق را دوست دارد و به آن عشق می‌ورزد. هم‌چنین، کسی که به علم و دانش علاقه‌مند است و نیز کسی که طالب زیبایی و جمال است. نتیجه این‌که، بی‌استثنا هر انسانی بالفعل به کمال مطلق، گرایش دارد. پس از این مقدمه، استدلال می‌کنند که عشق بالفعل به کمال مطلق، مستلزم وجود بالفعل کمال مطلق است و سپس نتیجه می‌گیرند که کمال مطلق، بالفعل موجود است، اما کمال مطلق جز خداوند نیست.^۱

مقدمات این برهان به صورت زیر تنظیم می‌شود:

۱. انسان‌ها به‌طور فطری، به خدا اشتیاق دارند؛

۲. هر اشتیاق فطری در انسان، متعلق خاص خود را در خارج دارد.

نتیجه: متعلق اشتیاق فطری انسان به خدا، در خارج وجود دارد و این متعلق، همان خداوند است.

بر این تفسیر نیز اشکالاتی^۲ وارد شده است. یک اشکال این است که کلیت مقدمه دوم، اثبات نشده است؛ یعنی هیچ دلیلی بر این نداریم که هر میل فطری به انسان، متعلق متناسب خود را در خارج دارد. در واقع، کسانی که این استدلال را مطرح کرده

۱. عبدالرسول عبودیت، B، ص ۶۲-۶۳ (با اندکی تغییر و تلخیص).

۲. جهت اطلاع بیشتر از اشکال‌ها و جواب‌ها، نگاه کنید: الف) پل ادواردز، B، ص ۱۱۳-۱۱۴؛

ب) علی شیروانی، B، ص ۱۸۳-۱۸۴.

اند، از پیش، وجود خدای حکیم و ناظم را مفروض گرفته‌اند؛ خدایی که هیچ امر باطل و لغوی را در وجود انسان ننهاده است.^۱

به نظر می‌رسد که هیچ یک از تقریرهای «برهان اجماع عام»، توان ایستادگی در برابر اشکالات و دفاع از خود را ندارند و نمی‌توان آنها را در اثبات وجود خداوند متعال، کارآمد به حساب آورد.

(S ..B { " BiflUS %AnB%oS ..B { k > %e l t B.:#-wo.v. U

این تفسیر از «برهان اجماع عام» توسط [U %] در کتاب -L RB: % - «بیان شده است. حاصل این برهان آن است که یا باید بگوییم گزاره «خدا وجود دارد» یک گزاره صادق است و یا در همه گزاره‌ها تردید کنیم و راه حصول علم را به کلی، به روی خود بسته بدانیم. مقدمات این استدلال به صورت زیر بیان می‌شود:

۱. همه انسان‌ها به وجود خدا اعتقاد دارند؛ حتی آنان که بر حسب ظاهر وجود خدا را انکار می‌کنند؛

۲. اعتقاد به وجود خدا، مانع آزادی عمل انسان‌هاست، زیرا همه معتقدان به خداوند، او را نیرویی مقتدر و مسلط بر خود می‌دانند؛

۳. انسان‌ها شیفته آزادی عمل هستند و تسلط نیروی مقتدر را بر خود نمی‌پسندند؛

۴. از سه مقدمه بالا، نتیجه گرفته می‌شود که دلیل اعتقاد انسان به خدا، ندای عقل اوست، نه تمایلات او؛

۵. اگر همه انسان‌ها، در چنین استنتاج عقلی، بر خطا باشند، دیگر نمی‌توان به هیچ یک از احکام عقل اعتقاد داشت و این یعنی شکاکیت محض.

۱. برخی از فلاسفه مسلمان، این اشکال را وارد دانسته‌اند (علی شیروانی، B، ص ۱۸۴) ولی برخی دیگر آن را ناوارد می‌دانند (جوادی آملی، B، ص ۲۸۹).

2. Anti skeptical.

۶. پس یا باید گزاره «خدا وجود دارد» را صادق دانست یا شکاک محض بود؛
 ۷. ولی همه ما درک می‌کنیم که عقل انسان، قابل وثوق و معتبر است و ما نمی‌توانیم شکاک محض باشیم و در همه گزاره‌ها تردید کنیم.

نتیجه: پس باید بپذیریم که گزاره «خدا وجود دارد»، صادق است.^۱
 بر این تقریر از «برهان اجماع عام» نیز اشکالاتی وارد شده است؛ از جمله این که مقدمه چهارم برهان %u، مخدوش است. جوین معتقد است که همه یا اکثریت معتقدان به خدا به وسیله عقل و برهان، به این اعتقاد رسیده‌اند؛ درحالی که شواهد فراوانی است که بیشتر انسان‌ها، برای رسیدن به اعتقاد وجود خدا و یا حتی برای تحکیم و تأیید اعتقادشان بعد از پذیرش اولیه آن، از عقل به معنای جدی کلمه استفاده نکرده باشند.^۲

در میان متفکران اسلامی نیز، چنین برهانی از سوی مولی «k“d» k“ Af” « اقامه شده است. او در دلیل ششم از ادله اثبات وجود خدا می‌نویسد:

اتفاق همه طوایف و فرق بر وجود صانع است، زیرا که جمیع عقلای عالم و علمای بنی آدم قائلند به این که، این عالم را صانع است حکیم و خالق است علیم و از این جهت، اثبات صانع را از جمله اصول دین نشمرده‌اند، زیرا که اصول، باید که اموری چند باشد که ضروری دین اسلام باشد، اما مخالف و منکری داشته باشد و شکی نیست که این همه صاحبان فهم و ادراک، اتفاق بر امر غلط نمی‌کنند و هر گاه جمیع فرق وامم و همه عقلای بنی آدم بر امری اتفاق کنند، یقین حاصل می‌شود که باید دلیل آن امر، ظاهر باشد و آن امر، حق باشد.^۳

۱. علی شیروانی، B، ص ۱۸۵ و عبدالرسول عبودیت، B، ص ۵۹ (با اندکی تغییر).

۲. پل ادواردز، B، ص ۱۱۷؛ جهت اطلاع بیشتر از سایر اشکالات بنگرید به: الف) پل ادواردز،

B، ص ۱۱۷-۱۳۲. ۳. مولی محمد مهدی نراقی، fA. %e— %e، ص ۵۵-۵۷.

۶. برهان اخلاقی^۱

از زمان S fB تا عصر حاضر، تلاش‌های بسیاری صورت گرفته است تا براهین وجود خدا را بر جنبه خاصی از جهان، یعنی تجربه اخلاقی، مبتنی کنند، نه بر این حقیقت محض که جهانی وجود دارد و نه بر نظمی که جهان نمایانگر آن است... S fB و انتقادات کاری و ظاهراً مهملکی را بر براهین سنتی الهیات طبیعی وارد کرده‌اند؛ انتقاداتی که به نظر می‌رسد علیه هر نوع برهان بر خدا، به عنوان تبیینی از وجود جهان باشد. هیوم براهینی برای جایگزینی براهین توحیدی ارائه نداده است و تا آن جا هم که به عقل نظری مربوط می‌شود، کانت نیز چنین براهینی را ارائه نکرده است، اما ساختار فلسفه اخلاقی کانت، امتیازاتی برای «عقل عملی» برمی‌شمرد که عقل نظری، فاقد آنهاست. در فاصله بین زمان کانت تا نیمه قرن بیستم، شک‌گرایی نسبت به براهین نظری، عمیق‌تر شده است، نه خفیف‌تر. از این رو کم نیستند مدافعان دینی که برای رسیدن به خدا، ناگزیر بودند تا از مسیر اخلاقی جدید کانت تبعیت کنند.^۲ کانت، معتقد بود عقل نظری، که درباره هست‌ها و نیست‌ها حکم می‌کند، راهی برای اثبات وجود خداوند ندارد، ولی به جای آن، در پرتو عقل عملی - که درباره بایدها و نبایدها و از جمله بایدها و نبایدهای اخلاقی حکم می‌کند - می‌توان به وجود خداوند پی برد. او استدلال می‌کرد که تجربه اخلاقی، یعنی میل درونی انسان‌ها به رسیدن به سعادت، بدون فرض وجود خداوند بی‌معناست؛ پس به نظر او، خداوند یک اصل مسلم اخلاقی است. این استدلال کانت، فیلسوفان را به استدلال‌های اخلاقی رهنمون شد که در اشکال گوناگونش بر این اصل استوار است که تجربه اخلاقی و به‌ویژه احساس تکلیف اخلاقی فرد نسبت به دیگران که امری درونی است، مستلزم وجود خداوند و به منزله اصل و منشأ این تکلیف است.^۳

1. Moral Argument.

۲. پل ادواردز، B، ص ۱۳۷.

۳. عبدالرسول عبودیت، B، ص ۶۰.

«برهان اخلاقی»، تحریر و تقریرهای مختلفی دارد. در برخی از آنها از ثبات و اطلاق اوامر اخلاقی، بر وجود امر و مربی ثابت و مطلق که همان خداوند است، استدلال شده و در برخی دیگر، از احساس اقتدار اخلاقی، در شرایطی که اراده جزئی انسان بر خلاف آن عمل می‌کند، بر وجود منشأ غیر انسانی که از اراده‌ای فراتر از اراده انسان برخوردار است، استدلال شده است. در برخی دیگر از استلزام بین قانون و قانون‌گذار، برای اثبات مبدأ قانون‌گذار، کمک گرفته شده و یا آن‌که از وجود قوانین مشترک اخلاقی در فرهنگ‌های مختلف بشری، فرض خداوندی که عهده‌دار نگارش این قوانین بر قلوب آدمیان باشد، تأیید شده است.^۱

ما در این قسمت، نوع اول را که در آن از ثبات اوامر اخلاقی بر وجود امر ثابت، استدلال شده است، به صورت منطقی ذکر می‌کنیم:

۱. ما در درون خود درک می‌کنیم که به کارهایی که اخلاقاً خوبند، امر می‌شویم و از کارهایی که اخلاقاً بدند، نهی می‌گردیم. به عبارت دیگر: ما امر و نهی اخلاقی را در درون خود می‌یابیم؛

۲. امر و نهی، بدون وجود امر و ناهی، امکان پذیر نیست؛ پس باید ناهی و امری وجود داشته باشد؛

۳. این امر و ناهی یا باید خود من باشم یا جامعه. یا باید خدایی وجود داشته باشد که او امر و ناهی باشد؛

۴. نه خود من می‌توانم امر و ناهی باشم و نه جامعه. من نمی‌توانم، چون آن‌چه که من امروز به خود امر می‌کنم تا انجام دهم، فردا می‌توانم امر کنم که انجام ندهم. جامعه نیز نمی‌تواند، زیرا قانون اخلاقی، علی‌رغم تولد و مرگ فرد فرد انسان‌ها، به بقای خود ادامه می‌دهد؛

۱. پل ادواردز، B، ص ۱۳۸.

۵. پس من فقط هنگامی می‌توانم وظایف اخلاقی مطلق داشته باشم که خدایی وجود داشته باشد که به آن اوامر حکم کند؛
۶. اما من قطعاً وظایف مطلق دارم؛
پس خدا وجود دارد.^۱

n- m«» i A .. A M o E «/ B { A

احساس ندای وجدان یا فرمان اخلاقی و به دنبال آن، احساس تخلف و شرم یا بیم و هراس در هنگام عصیان، عنصر و مقدمه مشترکی است که در همه این براهین وجود دارد و اشکال مشترکی که بر همه آنها وارد است، از ناحیه همین مقدمه است. وجود قوانین و احکام فراگیر اخلاقی که مورد اذعان همگان بوده و تکلیف اخلاقی را برای آنها به دنبال بیاورد، به گونه‌ای که با لحاظ آن احکام، احساس هراس، اضطراب یا شرم، نسبت به رفتار خود داشته باشند، نیازمند به اثبات است و تا وقتی که برهان بر آن اقامه نشده باشد، تردید در این برهان به قوت خود باقی است و چون مقدمه مزبور، در قالب قضیه کلیه است، نمی‌توان آن را با ارائه موارد جزئی اثبات کرد.^۲

<S fB>» i A B o M

S fB به دنبال آن نیست که احکام و قوانین اخلاقی را تحلیل نظری کرده، از طریق مبدأ واجب به توجیه آنها بپردازد و واجب را به عنوان امر، مقنن یا کسی که قوانین را در قلب آدمیان نگاشته یا علت وجود آنها می‌باشد، قبل از قوانین اخلاقی بپذیرد؛ بلکه او اذعان به وجود خداوند و نیز جاودانگی نفس و برخی امور دیگر را که کنکاش عقل نظری را در مورد آنها عقیم دانسته است، از لوازم اذعان به قوانین اخلاقی خوانده و

۱. در صورت بندی منطقی این برهان، از منابع زیر بهره گرفته شده است: الف) پل ادواردز، B، ص ۱۳۸؛ ب) مایکل پترسون، B، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ ج) عبدالرسول عبودیت، B، ص ۶۱.
۲. عبدالله جوادی آملی، B، ص ۲۷۰-۲۷۲.

معتقد است که عقل عملی با ادراک احکام و قوانین اخلاقی که ضروری الصدق هستند، ناگزیر به پذیرش لوازم آنها، یعنی وجود خدا و نفس است.^۱ کانت می‌گوید آن‌چه را که در کتاب نقد اول، انکار کرده است، در این جا اثبات نمی‌کند؛ یعنی نمی‌گوید که عقل نظری، قادر به اثبات وجود خدا و صفات الهی است. تصدیق وجود خدا، البته تصدیق به وسیله عقل است، ولی این تصدیق، یک عمل ایمانی است و می‌توان آن را ایمان عملی دانست؛ از این رو که با تکلیف ارتباط دارد. تکلیف ما این است که «خیر اعلی» را ترویج کنیم و لذا می‌توانیم امکان آن را فرض کنیم (یعنی با این‌که انسان نمی‌تواند مفهوم خیر اعلی را درک کند، با این وجود در درون خود، این تکلیف را می‌یابد که به سمت این غایت فعالیت کند)^۲ ولی فرض تحقق خیر کامل در حقیقت، جز با تصور این فرض که خدا وجود دارد، ممکن نیست. به این جهت، هر چند قانون اخلاقی، مستقیماً ایمان به خدا را تکلیف نمی‌کند، ولی در مبنای این ایمان قرار دارد.^۳

S fB » i A BoMk fl

بر برهان اخلاقی کانت، اشکالاتی وارد است، از جمله:

۱. اگر ما انکار کنیم که برای تحصیل عالی‌ترین خیر (خیر اعلی) و استكمال نفس خود، تحت الزام هستیم و بگوییم که ما فقط ملزم هستیم که به سوی این اهداف تحقیق ناپذیر سیر کنیم، در این صورت، دیگر مجبور به اعتقاد به تدبیر یک حاکم اخلاقی برای جهان که فقط به مدد او می‌توان به این غایت رسید، نخواهیم بود.^۴
۲. استدلال کانت، هرگز نمی‌تواند اقامه برهان بر وجود خدا باشد، زیرا مفاهیم

۱. B، ص ۲۷۳-۲۷۴. ۲. پل ادواردز، B، ص ۱۴۳.

۳. فردریک کاپلستون، *g %B v f*؛ جلد ۶ (از ولف تا کانت)، ص ۳۴۶.

۴. پل ادواردز، B، ص ۱۴۳.

عقلی از دیدگاه او، وقتی با شهود حسی قرین نباشند، هیچ نوع حکایتی از جهان خارج نداشته و هیچ معنایی را در ارتباط با متن واقعیت تحمل نمی‌کنند؛ پس دلیل اخلاقی او وجود خدا را به طریق عینی اثبات نمی‌کند و شکاک را در باب وجود خدا مجاب نمی‌نماید؛ بلکه فقط به او می‌گوید که اگر بخواهد موافق با اخلاق بیندیشد، باید فرض این قضیه را تحت قواعد عقل عملی خود تصدیق نماید.^۱

پس از کانت، متفکران دیگری هم چون $\mathbb{S}i - w$ «در کتاب $\mathbb{B}x p n \mathbb{A}$ » $i \mathbb{A} \mathbb{B}$ و $\mathbb{K} \mathbb{A}$ پس از کانت، متفکران دیگری هم چون $\mathbb{S}i - w$ «در کتاب $\mathbb{B}x p n \mathbb{A}$ » $i \mathbb{A} \mathbb{B}$ و $\mathbb{K} \mathbb{A}$ برهان‌های اخلاقی از نوع کانتی ارائه دادند، ولی در نهایت، نظریات اخلاقی حاکم در نیمه دوم قرن بیستم به طور طبیعی به براهین اخلاقی اثبات وجود خدا منجر نشدند.^۴

۷. برهان تجربه دینی^۵

بررسی «برهان تجربه دینی» یا «برهان از راه تجارب خاص»، در ارتباط با بحث درباره حقیقت و سایر انواع مباحث مربوط به تجربه دینی است، ولی از آنجا که بحث تجربه دینی به طور مستقل در این مجموعه، بحث شده است، ما از آنها می‌گذریم و فقط یادآوری می‌کنیم که واژه «تجربه» در این جا به معنای هر رویدادی است که برای انسان اتفاق افتاده و شخص آن را درک کند؛ مانند دندان درد، لذت بردن و سفر کردن. مراد از «تجربه عام» رویدادی است که برای همه انسان‌ها پیش می‌آید یا دست‌کم برای همه انسان‌ها قابل دسترسی است و می‌تواند چنان رویدادی را برای خود پیش آورند؛ مانند درد، لذت و مسافرت؛ و مراد از «تجربه خاص» رویدادی است که نه

۱. عبدالله جوادی آملی، B، ص ۲۷۴.

2. Moral values and the idea of God.

3. The faith of a moralist.

۴. پل ادواردز، B، ص ۱۴۸.

5. Religious experience.

برای همهٔ انسان‌ها رخ می‌دهد و نه برای همه قابل دسترسی است. تجارب خاص، به طور مشخص سه دسته‌اند: الف) استجاب دعا؛ ب) کشف و کرامات؛ ج) معجزات؛ که همه این موارد از امور خارق عادتند.

دانستیم که تجربه‌های خاص، فقط برای عده‌ای از انسان‌ها روی می‌دهد و نه برای همهٔ آنها. با این حال، به نظر بسیاری از فیلسوفان دین، همین که برای این عده رخ می‌دهد، بر این دلالت می‌کند که خدایی هست، زیرا اگر خدایی وجود نداشت، حتی برای یک نفر هم ممکن نبود چنین تجاربی رخ دهد. این نوع استدلال بر وجود خداوند، به متکلمان غرب اختصاص دارد، اما متکلمان و فیلسوفان مسلمان، فقط به معجزه و آن هم برای اثبات نبوت پیامبران استدلال کرده‌اند؛^۱ اما مسیحیان، از آن‌جا که حضرت عیسی علیه السلام را پیامبر نمی‌دانند، بلکه برای او مقام الوهیت قائلند، در فرهنگ آنها معجزه برای اثبات خداست.^۲ البته دو نمونه از براهین تجربه دینی، یعنی برهان از طریق استجاب دعا و برهان از طریق معجزات و کرامات بر وجود خدا را می‌توان در کتاب *fA*. «%e-» اثر مولی «k“d» k“ «AfI”» یافت.^۳

«تجربه دینی»، تاریخی به درازای حیات دینی بشر دارد و نمی‌توان سرآغاز خاصی برای آن برشمرد؛ لیکن رویکرد جدید آن از *oi B%o°* (۱۷۶۸-۱۸۳۴م). فیلسوف و متکلم آلمانی است. او گوهر دین را «احساس وابستگی مطلق» (در کتاب ایمان مسیحی) و «S %B f† M†M» (در کتاب دربارهٔ دین) دانست و بدین سان، تجربه دینی به مثابه گوهر دین، شناخته شد. البته او در اشاره به این احساس، از واژه «حال»^۴ استفاده می‌کند.

۱. عبدالرسول عبودیت، B، ص ۶۱-۶۲.

۲. عبدالحسین، خسروپناه، B، ص ۳۷۳.

۳. مولی محمد مهدی نراقی *fA*. «%e-»، ص ۵۳، ۵۷.

تعبیر کنونی «تجربه دینی»، ابتدا در آثاره [q.::] (۱۸۴۲-۱۹۱۰م.) مشاهده می‌شود.^۱ پس از شلایرماخر، § n -'IA (۱۸۶۹-۱۹۳۷م.)، گوهر دین را، تجربه مینوی دانست و سپس f.U#Q. y معتقد شد که دین، اعتقادات و اعمال خاص نیست؛ بلکه «دلبستگی فرجامین» و توجه به امور نهایی است.^۲ بدین ترتیب تا اوایل قرن بیستم، تجربه دینی به عنوان دلیلی بر اثبات وجود خداوند مطرح نبود و تجربه گرایان دینی بر نقش معرفتی آن، به ویژه برای غیر عارف، چندان التفاتی نشان نمی‌دادند؛ لیکن به تدریج در ادامه این قرن، برخی از فیلسوفان و متکلمان بر کارکرد شناختاری تجربه دینی و نقش آن در اثبات وجود خدا، پای فشردند.^۳

در این بین، کسانی مدعی هستند که تجربه دینی در توجیه اعتقادات دینی مورد قبول مردم، نقش مهمی ایفا می‌کند. مدعی لجوج می‌گوید که خدا نمرده است؛ من امروز صبح با او صحبت کردم، اما آیا این به اصطلاح «تجربه» را می‌توانیم مبنای اعتقاد اتمان قرار دهیم؟ پاسخ این سؤال تا حدی به این بستگی دارد که تجربه دینی را چگونه توصیف کنیم.^۴ در باب سرشت تجربه دینی، نظرات مختلفی وجود دارد که تفصیل آنها را باید در مبحث «تجربه دینی» یافت؛^۵ بنابراین ما با اشاره‌ای کوتاه از آن گذشته، وارد اصل برهان می‌شویم:

شلایرماخر، تجربه دینی را نوعی احساس می‌داند و %Bf% \$Tv- آن را نوعی تجربه مبتنی بر احساس برمی‌شمرد R-j AQ نیز معتقد است که تجربه دینی، تبیین

۱. علی شیروانی، مقاله «تجربه دینی» در مجموعه مقالات «جستارهایی در کلام جدید»، ص ۱۵۷.
۲. پل تیلیخ %B% %B، ترجمه حسین نوروزی، ص ۱۶.
۳. حمید رضا شاکرین، B، ص ۳۶.
۴. مایکل پترسون و دیگران، B، ص ۵۹.
۵. همچنین رجوع کنید به: الف) مایکل پترسون، همان، ص ۴۱-۵۲؛ ب) حمیدرضا شاکرین، B، ص ۳۸-۴۵.

۱. اتفاق نظر قابل توجهی در تجربه‌های دینی عارفان وجود دارد؛

۲. اجماع عارفان، دلیل بر واقعی - نه وهمی - بودن آن تجربه‌هاست؛ مگر آن‌که دلیل قطعی دیگری آن را رد کند؛

۳. هیچ برهان قطعی، بر وهمی بودن چنین تجربه‌هایی وجود ندارد؛ پس، واقعی انگاشتن آنها، امری خردپذیر است.^۱

« BoM %\mathbb{M}R \mathbb{B} \{ A

اشکالات متعددی بر «برهان تجربه دینی» وارد شده است که به چند مورد از آنها اشاره می‌شود:^۲

۱. یکی از اشکالات رایج، چندگونگی و تعارض تجربه‌های عرفانی است. تجربه‌های گزارش شده از سوی عارفان، به‌طور معمول، هماهنگ با سنت‌های دینی و باورهای مذهبی تجربه‌گر است. چندگونگی تجربه‌های عرفانی، نتیجه نظام باورها و مفاهیم ذهنی تجربه‌گر است. بنابراین، تجربه دینی، نقش معرفتی خود را از دست داده و هرگز برای اثبات متعلق تجربه، به کار نخواهد آمد.^۳

۲. یکی از اشکالات وارد بر برهان تجربه دینی، «توصیف ناپذیری» و در نتیجه، انتقال ناپذیری تجربه دینی است. بنابراین نمی‌توان از راه آن‌چه نقل می‌شود، به کنه آن‌چه تجربه شده است، منتقل شد و آن را به درستی دریافت. توصیف

۱. ویلیام رولف « $f\mathbb{B}o$ » (ترجمه اسماعیل سلیمانی)، نقد و نظر، سال ششم، ش ۳ و ۴، ص ۳۱۰-۳۱۱.

۲. برای اطلاع تفصیلی از اشکالات این برهان نگاه کنید به: الف) حمید رضا شاکرین، « B »، ص ۷۵-۴۶؛ ب) عبدالله جوادی آملی، « B »، ص ۲۵۹-۲۶۵؛ ج) پل ادواردز، « B »، ص ۱۵۷-۱۵۵.

۳. به نقل از: حمید رضا شاکرین، « B »، ص ۴۷.

تجربه خدا، برای شخص غیر عارف یا غیر مؤمن، مانند توصیف رنگ برای نابینای مادرزاد است.^۱

۳. اثبات واقعی بودن تجربه‌های دینی، در گرو نفی تبیین‌های رقیب است. تبیین‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی که در صدد تبیین طبیعی و موهوم خواندن تجربه‌های دینی هستند.^۲

۸. براهین عرفی و مردم‌پسند^۳

استدلال‌های عرف‌پسند، استدلال‌هایی هستند که در میان منابع و متون عرفی و مردم‌پسند، وجود دارد. این استدلال‌ها، روایات و تعبیرات دیگری از استدلال‌های جهان‌شناختی، اخلاقی و اجماع‌عام هستند. این روایات و تعبیرات، از آن جهت، عرفی و مردم‌پسندند که به صورت منطقی معتبر، تقریر نشده‌اند؛ یعنی به صورت استدلال‌های منطقی، که صدق مقدمات آنها، ضرورتاً مستلزم صدق نتیجه آنها باشد، بیان نشده‌اند؛ بلکه به نحوی بیان شده‌اند که صدق مقدماتشان، «احتمال» صدق نتیجه را در پی دارد. به عبارت دیگر: این استدلال‌ها از آن جهت عرفی و مردم‌پسندند که به ظن و احتمال آمیخته‌اند و منطقیاً یقین‌آور نیستند. تقریباً همه این براهین به این شکل هستند: «در جهان، ویژگی‌های حیرت‌آوری مانند نظم و اخلاق، وجود دارد و وجود خداوند، تنها فرضیه‌ای است که این ویژگی‌ها را تبیین می‌کند و هیچ فرضیه‌ی شناخته شده دیگری نمی‌تواند وجود چنین ویژگی‌هایی را تبیین نماید».^۴

برخی از برهان‌های عرفی و مردم‌پسند عبارتند از:

۱. به نقل از: حمید رضا شاکرین، B، ص ۶۲.

J. Baillie, "our Knowledge of God", p.217

۲. حمید رضا شاکرین، B، ص ۶۴.

3. Popular Arguments.

۴. عبدالرسول عبودیت، B، ص ۶۵.

» B B] A B o M

برهان «اجماع عام»، یک برهان مردم پسند است که در دوره‌های مختلف مورد توجه بوده است. این برهان، علی‌رغم این‌که ظاهراً نامعتبر است، به اندازه زیادی، موجه و پذیرفتنی است، زیرا شواهد بسیاری برای نظری که اکثریت به آن اعتقاد دارند وجود دارد.

» i A B o M

برهانی که در سطح گسترده، خصوصاً توسط مبشران مسیحی، برای عوام الناس مطرح می‌شود، «برهان اخلاقی» است: اگر خدا وجود ندارد، چرا شما مرتکب قتل و غارت نمی‌شوید؟ اگر خدا وجود ندارد، پس اخلاق، یعنی انجام هر چه که انسان از آن خوشش می‌آید.

این استدلال نسبتاً پیچیده به این صورت مطرح می‌شود: **A** : برای این‌که یک عمل را اخلاقی (یا غیر اخلاقی) بنامیم، باید انگیزه‌ای برای انجام یا اجتناب از آن عمل ارائه شود **H B**: ادعای این‌که یک عمل اخلاقی است، می‌تواند موضوع مشاجره عقلی واقع شود که مستلزم این است که این ادعا صرفاً یک اظهار نظر ذهنی پنهان از تمایلات گوینده نباشد؛ وجود خدا این دو جنبه گفتار عادی را تبیین می‌کند؛ بنابراین خدا وجود دارد.

» T B | S % B > ..A M

صور متعدد «برهان غایت‌شناختی» کلاسیک، مردم پسندترین برهان عرفی است. انواع تعبیراتی که درباره مقدمات این موضوع قدیمی تاکنون گفته شده، بسیار وسیع است. کوچکی ژن انسان، سرعت بسیار عظیم گردش الکترون، آرامش کره زمین با وجود گردش بسیار سریع آن به دور خورشید و هزاران مورد دیگر از نظم و هماهنگی در جهان، هیچ توجیهی ندارد؛ جز این‌که دست تدبیر خداوند در کار باشد.^۱

۱. در این موضوع کتاب‌های فراوانی نوشته شده است؛ به طور مثال، نگاه کنید به: الف) جان کلورر

AM ..OM " f

در این قسمت، تنها از براهین جدیدی که از علوم فیزیکی و زیست‌شناسی برگرفته شده‌اند، بحث می‌شود. علاوه بر این، یک برهان کلی از نفس وجود علم، یعنی بر مبنای معقولیت طبیعت مطرح است که اگر علم با به کارگیری منطق و ریاضیات، قادر به فهم جهان است، پس جهان باید عقلانی باشد.

عده‌ای از دانشمندان، استدلال کرده‌اند که الگوی تکامل، همان‌طور که در زیست‌شناسی نوین ارائه می‌شود، نشانه‌های روشنی از دخالت یک ناظم و طراح است، زیرا جهت تکامل به‌طور چشم‌گیری به سوی صور هوشمندتر حیات است که نشان‌دهنده شوق خالق به ایجاد موجوداتی مثل خودش است.

برهان شایع دیگر، مبتنی بر ادعای پذیرش فوق‌العاده کره زمین، برای صور پیچیده حیات است: درجه حرارت، نه چندان بالا و نه چندان کم است؛ آب و اکسیژن به مقدار زیادی وجود دارد و یک پوشش جوّی در مقابل مقادیر کشنده تشعشع کیهانی قرار دارد، اما فیزیک جدید، بیشتر از زیست‌شناسی، دسته‌ای از براهین را مطرح کرده است؛ برای مثال: گروهی ادعا کرده‌اند که «فیزیک کوانتومی» عملاً، دلیلی برای وجود خدا ارائه می‌دهد؛ چرا که در تئوری کوانتومی، جبرانگاری مکانیکی منتفی می‌شود و در فرآیند کوانتومی که تفسیری مناسب از صورت‌گرایی ریاضی این نظریه است، تصویر مکانیکی‌ای وجود ندارد. لذا برای مدافعان دینی، چنین به نظر می‌رسد که این حقایق، علل غیر فیزیکی مرموز دارند.^۱

→ مونسما RBYA [i j -] (ترجمه احمد آرام و...)؛ (ب) موریس مترلینگ S fi nAWA (ترجمه عنایت)؛ (ج) سیدرضا صدر، «B #fB fl» APA (به اهتمام سیدباقر خسروشاهی).
۱. پل ادواردز، B، ص ۱۷۱-۱۸۶، (با تغییر و تلخیص).

چکیده

۱. «برهان اجماع عام» که از آن برای اثبات وجود خدا و جاودانگی روح استفاده شده، دارای دو گونه تقریر است: دسته‌ای که عمومیت اعتقاد به خدا را منتسب به فطرت می‌دانند و با عنوان تقدیر «زیست شناختی» معروفند و دسته‌ای دیگر که این عمومیت را منتسب به عقل دانسته و به عنوان «قیاس‌های ضد شکاکیت» معروفند.

۲. تفسیر زیست شناختی برهان اجماع عام، به نوبه خود دو تفسیر دارد: الف) خداشناسی، فطری است و هر اعتقاد فطری، درست است؛ پس قضیه «خدا وجود دارد»، صادق است؛ ب) میل به خدا، فطری است و هر میل فطری، باید متعلقش در خارج موجود باشد؛ پس خدا وجود دارد.

۳. تقریر دوم برهان اجماع عام، بدین صورت است که: همه انسان‌ها به وجود خدا اعتقاد دارند؛ درحالی که این اعتقاد، مانع از آزادی آنهاست؛ پس باید توسط عقل به این اعتقاد رسیده باشند، نه تمایلات؛ حال اگر همه انسان‌ها در چنین استنتاج عقلی، خطا کرده باشند، باید شکاک محض شویم.

۴. اشکال اصلی این برهان این است که اکثریت معتقدان به خدا، به وسیله برهان و عقل به این اعتقاد نرسیده‌اند.

۵. «برهان اخلاقی»، تقریرهای مختلفی دارد که در برخی از آنها، از ثبات اوامر اخلاقی بر وجود امر ثابت و در برخی دیگر، از احساس اقتدار اخلاقی، بر وجود منشأ غیر انسانی و... استدلال شده است.

۶. صورت استدلال در تقریر نوع اول برهان اخلاقی چنین است: ما انسان‌ها، همگی امر و نهی اخلاقی را در درون خود می‌یابیم و امر و نهی بدون امر و ناهی، معنا ندارد، ولی خود من یا جامعه نمی‌تواند امر و ناهی باشد؛ پس خدایی هست که امر و ظایف اخلاقی مطلق است.

۷. اشکال مشترک براهین اخلاقی مذکور، در کلیت مقدمه اول آن است؛ چرا که وجود احکام فراگیر اخلاقی که مورد اذعان همگان باشد، نیاز به اثبات دارد.
۸. برهان اخلاقی S fB توسط «عقل عملی» اقامه کرده است، چنین است: همه ما مکلف به تحصیل خیر کامل هستیم؛ درحالی که انسان نمی تواند مفهوم خیر اعلی را درک کند؛ پس فرض تحقق خیر کامل، جز بنا به فرض وجود خدا ممکن نیست.
۹. اشکالاتی بر برهان S fB وارد است؛ از جمله این که: هر چند ما ملزم به تحصیل عالی ترین خیر هستیم، ولی از کجا معلوم که تحصیل آن ممکن باشد، تا برای حصول آن، مجبور به فرض وجود خدا شویم؟
۱۰. «برهان تجربه دینی»، بر اساس رویدادهای خاصی است که برای انسانها پیش می آیند که عبارتند از: «استجاب دعا»، «کرامات» و «معجزات».
۱۱. متکلمان و فیلسوفان مسلمان، غیر از مولی «k'd» «k' d' fi» «»، تنها به «معجزه»، آن هم برای اثبات نبوت خاصه، تمسک کرده اند، نه اثبات وجود خدا.
۱۲. یکی از تقریرات مختلف «برهان تجربه دینی» به این صورت است که: «انسان های زیادی در شرایط مختلف، ادعای تجربه خداوند را کرده اند و فرض اغفال یا اشتباه همه آنها، فرضی نامعقول است؛ پس خدا وجود دارد».
۱۳. اشکالات متعددی بر این برهان وارد شده، از جمله این که: تبیین های رقیب برای تبیین معرفتی تجربه دینی وجود دارد؛ علاوه بر این که تجربه دینی، انتقال ناپذیر است.
۱۴. براهین مردم پسند، تعبیرات دیگری از استدلال های جهان شناختی، غایت شناختی، اخلاقی و اجماع عام هستند که به صورت منطقی بیان نشده اند و صدق مقدماتشان، احتمال صدق نتیجه را در پی دارد؛ بنابراین چون با گمان آمیخته اند، عرف پسند می باشند.

پرسش

۱. دسته‌های دوگانه برهان اجماع عام را بیان نمایید.
۲. دو تفسیر زیست شناختی برهان اجماع عام را بیان نمایید.
۳. تقریرهای مختلف برهان اخلاقی را بنویسید.
۴. استدلال برهان اخلاقی از وجود امر و نهی در وجود انسان، بر وجود خدا را تقریر نمایید.
۵. اشکال مشترک همهٔ براهین اخلاقی چیست؟
۶. برهان اخلاقی کانت را تقریر نمایید.
۷. دو اشکال برهان اخلاقی کانت را بنویسید.
۸. مراد از تجربه در برهان «تجربهٔ دینی» چیست و این برهان چه چیزی را اثبات می‌کند؟
۹. برهان تجربهٔ دینی را تقریر نمایید.
۱۰. سه اشکال برهان تجربهٔ دینی را بنویسید.
۱۱. براهین عرف پسند و وجه مردم پسند بودن آنها را توضیح دهید.
۱۲. یک برهان از براهین عرف پسند بر مبنای علوم را بنویسید.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

6

مسئله شرّ

مقدمه

یکی از قدیمی ترین سؤالات بشر - فارغ از نوع مسلک و مذهب او - مسئله چرایی «شُرور» و چگونگی رهایی از آنها بوده است؛ چنان که کمتر کسی است که به این مسئله توجه نکرده و درباره آن سخنی نگفته باشد. هر انسانی در مرحله ای از رشد فکری و عقلانی اش، خود را با این سؤال مواجه می بیند.

مسئله «شرّ» در شرق و غرب، با مسائل جدی اعتقادی، گره خورده و موجب پیدایش فلسفه های مادی گری، ثنویت، بدبینی و الهیات پویشی گردیده است. هنوز هم یکی از مسائل اصلی فلسفه دین همین مسئله شرور و چگونگی تلاطم آن با قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواهی خدا و عدالت و حکمت او می باشد.

بنابراین، رازگشایی از این مسئله و تبیین آن، به گونه ای که با گزاره های مسلم دینی سازگاری یابد، امری شایسته و بایسته است و اگر ادیان (اسلام، مسیحیت و یهودیت) تبیین عقلایی از آن عرضه نکنند، چه بسا ایمان دینی را به مخاطره می افکند.

ارتباط مسئله شرّ با عقاید بنیادین

مسئله «شرّ» از جهات مختلف، با برخی از عقاید بنیادین اعتقاد دینی ارتباط پیدا کرده و در نتیجه رهیافت‌های متفاوتی را به دنبال داشته است؛ از جمله این ارتباط، می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

(الف) چگونگی ورود شرور به قلمرو قضای الهی و تعلق عنایت الهی به آن؛

(ب) چگونگی سازگاری وجود شرور با نظام احسن و بهترین جهان ممکن و ظهور فلسفه‌های بدبینانه: نظیر فلسفه n BfQ{ و در نتیجه لاینحل ماندن مشکل؛

(ج) ارتباط مسئله شرّ با برخی اوصاف خداوند متعال مانند:

U1-k.e- آیا وجود «شرّ» که در برابر «خیر» است، با یگانگی مبدأ آفریدگار سازگار

است؟ ناتوانی در حل این مشکل، به نفی توحید و ظهور ثنویّت و طرح یزدان و اهرمن انجامیده است.

2 / k .X «: آیا می‌توان به وجود شرور باور داشت و در همان حال خدا را «عادل»

دانست؟ نحله «اشعری» با انکار حسن و قبح ذاتی افعال و انکار توان عقل در تشخیص حسن و قبح، منکر صفت عدالت برای خدا به معنای ارزیابی افعال خداوند متعال بر اساس معیارهای عقلانی شده است.

3/en/ « S Ai o.i. » BTKkflAi / چگونه است که خداوند رحیم و خیرخواه،

شرور را تجویز می‌کند؟

4/ « S «: آیا پدید آمدن شرور در عالم هستی، منافاتی با حکمت پروردگار

و این‌که او هر چیزی را در جایگاه خود قرار داده ندارد؟

5/ « Rnk « BTKkflAi / وجود شرور، چگونه با قدرت خداوند بر ناپود

کردن آن سازگار است؟ (ظهور «الهیاتِ پوشی»، نتیجه پذیرش این اشکال بود).

6/ BldA « >fv « ABMo{ ¥ [- j BTKkflAi / مسئله رابطه اعتقاد به وجود

خدا با وجود شرور در مباحث فلسفه دین و کلام معاصر غرب مورد گفت‌وگوی جدی قرار گرفته است. برخی با تقریر منطقی از مسئله شرّ، جهت ابطال و غیر عقلانی جلوه دادن باورهای دینی - از جمله اعتقاد به خدای متعال - استفاده نموده‌اند. [// A » «، مدعی ناسازگاری میان اعتقاد به خدای قادرِ مطلقِ عالمِ مطلق و خیرخواه محض و وجود شرور در جهان است.^۱

در واقع این مسئله از یک سو با اصل وجود خدای متعال و از سوی دیگر با مهم‌ترین صفت او، یعنی توحید و از جانب سوم با برخی دیگر از صفات الهی ارتباط یافته و در هر ساحتی معرکه‌ای به پا کرده است. از این رو، بررسی و تحلیل مشکل شرور، امری ضروری و مسئله‌ای بنیادین خواهد بود.

با توجه به آن‌چه بیان گردید، در این درس و نیز درس آینده، به بررسی دو بخش مهم از مباحث فوق، یعنی «مسئله شرّ و معقولیت اعتقاد به وجود خدا» و «مسئله شرّ و عدل الهی» می‌پردازیم. توجه به این نکته لازم است که این دو مسئله، اگر چه از دو زاویه مختلف به مسئله شرور نظر دارند، ولی پاسخ آنها تا حدودی مشترک است؛ یعنی با حل مشکل شرور، هر دو مبحث، پاسخ خود را می‌یابند^۲ و در عین حال با توجه به طرح هر دو مسئله در مباحث فلسفه دین، ما نیز هر یک را به صورت مستقل مورد بررسی قرار می‌دهیم.

پیش از ورود در مبحث اول، لازم است تقسیمی از «شرور» ارائه دهیم. شرور را می‌توان به صورت کلی به دو قسم تقسیم کرد:

« i AB'oj AA' o{ :» شروری که از سوء اختیار انسان و انحطاط اخلاقی او ناشی می‌شوند؛ هم‌چون: قتل، سرقت، ظلم، غارت و....

۱. عبدالحسین خسرو پناه، [k%]، ص ۷۶.

۲. چنان‌که با حل مشکل شرور در این مسئله پاسخ‌های دیگر که به شرّ مرتبطند - و در متن به آنها اشاره شد - روشن خواهد شد؛ اگر چه برای تفصیل بیشتر بحث، باید به منابع مستقل مراجعه شود.

«: ناملايماتی که از محدودیت‌های طبیعت و تحولات آن و یا ارتباط‌های برخی اجزای طبیعت با یکدیگر پدید می‌آیند؛ مانند سیل، زلزله، میکروب، بیماری، و...»

گاهی علاوه بر شرور اخلاقی و شرور طبیعی، قسم دیگری از شرّ به نام «شرور عاطفی یا احساسی»، مانند درد، رنج، محرومیت، غم، ناکامی و... نیز ذکر می‌شود؛^۱ ولی باید توجه داشت که این موارد، نوعی مستقل از دو قسم دیگر نیستند. علاوه بر این، حوادثی مانند سیل و زلزله در صورتی که هیچ درد و رنجی را موجب نشوند، شرّ نیستند؛ چنان‌که شرور اخلاقی هم، غالباً به دلیل آن‌که موجب شرور عاطفی و احساسی می‌شوند «شرّ» تلقی می‌شوند. بنابراین، شرور احساسی و عاطفی یا از منشأ اخلاقی سرچشمه می‌گیرند و یا منشأ طبیعی دارند و چون بررسی مسئله شرّ و اشکال و پاسخ آن بر اساس شرور اخلاقی و طبیعی است، تقسیم دوگانه فوق موجه‌تر می‌باشد.

معقولیت اعتقاد به خدا و مسئله شرّ

اعتقاد به وجود خداوند متعال به عنوان موجودی کامل، متعالی و برتر از هر کمال و جمال قابل تصور، در فطرت همه انسان‌هاست و هر فردی می‌تواند از طریق درون‌نگری و توجهات شخصی، با آفریننده خود آشنا شده و به او ایمان آورد؛ چنان‌که فراگیر بودن اعتقاد به خدا در میان اکثریت قاطع بشر در طول تاریخ، شاهد فطری بودن آن است. در عین حال، عقل نیز قادر است با ترتیب منطقی سرمایه‌های اولیه خود، از راه «علم حصولی» به خدا برسد و براهین مبتنی بر بدیهیات و غیر قابل خدشه، بر وجود خدا اقامه کند. این براهین که همگی تأکیدی بر یافته‌های فطری انسان هستند، در جای خود، دارای دو کاربرد مهم می‌باشند: یکی این‌که قادرند

۱. سلیمانی امیری، «Bok fl» %çBk « RB.YA» [-] j -] Ai ص ۳۲۵.

افرادی را که به گونه‌هایی، با شبهات مختلف مواجه شده‌اند و در عین حال در جست‌وجوی حقیقتند، قانع سازد و دیگر این‌که اعتقادات دینی و ایمان به خدا را امری معقول و قابل پذیرش عقلانی جلوه دهد.^۱

بنابراین، اعتقاد به وجود خدا، هم مبتنی بر «فطرت» است و هم «براهین عقلی». با این حال، اگر از دلیل فطرت و دلیل عقل هم صرف نظر کنیم، باز هم نمی‌توان اعتقاد به وجود خدا را مردود شمرده و آن را غیر معقول دانست. انکار فطرت و رد ادله اثبات وجود خدا، برای نفی وجود خدا و غیر معقول دانستن آن، کافی نیست. منکران در صورتی می‌توانند انکار خود را موجّه کنند که برای نفی وجود خداوند متعال و غیر معقول بودن اعتقاد به خدای متعال، دلیل اقامه کنند.

فلاسفه دینی ملحد، که تلاششان بر غیر معقول نشان دادن باورهای دینی است، علاوه بر تلاش در ردّ براهین اثبات وجود خدای متعال، در درجه اول می‌خواهند محال بودن وجود خدا را اثبات کنند و باور به خلاف آن را معقول جلوه دهند و در صورت ناکامی از این کار، به عدم معقولیت اعتقاد به خدا اکتفا می‌کنند.^۲

مسئله «شُرور» از جمله دستاویزهای این فلاسفه ملحد است؛ چنان‌که مهم‌ترین یا

۱. ر.ک: آلون پلانتینجا، *الفلسفه و ایمان*، ترجمه محمد سعیدی مهر، ص ۳۲، وی رسالت اصلی و عمده براهین اثبات وجود خدا را معقول ساختن اعتقاد دینی می‌داند و معتقد است: «فی الواقع، بسیار اندکند کسانی که اعتقاد خداشناسانه خویش را به جهت مقنع بودن این‌گونه براهین به دست آورده باشند... وظیفه شاخص کلام طبیعی (عقلانی) نشان دادن این امر بوده است که اعتقادات دینی به وجهی معقول قابل پذیرش می‌باشند، ولی همان‌گونه که در متن آمده است، قوت و اتقان براهین اثبات عقلانی وجود خدا در فلسفه و کلام اسلامی به گونه‌ای است که می‌تواند با یاری فطرت خداجویی اقناع عقلانی را به دنبال داشته باشد؛ اگر چه با وجود فطرت نیاز به این براهین همگانی نیست.

۲. هادی صادقی، مجله کیان، ش ۱۷، مقاله «رو در رو با جی. ال. مکی در مسئله شرّ و قدرت مطلق»، با اندکی تغییر و اضافات.

تنها دلیلی که این دسته از فلاسفه، مبنی بر ردّ وجود خدا و غیر معقول دانستن اعتقاد به او ارائه داده‌اند، همین مسئله شرّ است؛ تا آن‌جا که برخی، این موضوع را پناهگاه الحاد خوانده‌اند.^۱ هم‌چنین تلاش برای دستیابی به این هدف، در فلسفه دین «الحاد طبیعی» نام گرفته است.

«...k%» فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، از جمله کسانی است که هم در ردّ براهین اثبات وجود خدا تلاش کرده و هم سعی داشت تا بر نفی وجود خدا استدلال کند. یکی از ادله وی مبتنی بر مسئله وجود «شرّ» است،^۲ که آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

«.. / kTWA

استدلال هیوم بر این اساس است که جهان، شامل «شرور» فراوانی است؛ چگونه خداوند خیرخواه و قادر، اجازه وقوع شرور عظیمی هم‌چون: سیل و زلزله، کشتار دسته جمعی، جنگ‌ها و... را می‌دهد؟! چرا اشیاء را به گونه‌ای سامان نمی‌دهد که شرور واقع نشوند. وی در استدلال خود می‌گوید:

آیا او می‌خواهد از شرّ جلوگیری کند، ولی توانایی ندارد؟ در این صورت، او ناتوان خواهد بود. آیا او قدرت دارد، ولی نمی‌خواهد؟ در این صورت او بدخواه است. آیا او هم قادر است و هم می‌خواهد؟ در این صورت شرّ از کجا آمده است؟ چرا اساساً شوم بختی در جهان وجود دارد؟ مطمئناً تصادفی در کار نیست. در این صورت، ناشی از علتی است؛ آیا از قصد الهی نشأت می‌گیرد؟ اما او خیرخواه مطلق است، آیا برخلاف قصد خداوند است؟ اما او توانای مطلق است.^۳

۱. مایکل پترسون و دیگران. B، ص ۱۷۷.

۲. عسگری، سلیمانی امیری، B oMk fl، «%» " [- j i A، ص ۳۰۵.

۳. الوین پلاتینجا، B، ص ۴۰.

در پاسخ به مشکل «شروع» به صورت کلی، اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان، راه‌های مختلفی را پیموده‌اند که ما در ادامه این درس و درس آینده، به آنها اشاره خواهیم کرد، اما در نقد استدلال... به اجمال می‌توان گفت:

اولاً: استدلال وی، بر این پیش فرض مبتنی است که «موجود خیر خواه، هر چیزی را که به نحوی شرّ باشد از بین خواهد برد»؛ درحالی‌که کلیت چنین قضیه‌ای مخدوش است. اگر موجود خیرخواهی فاقد صفت «حکمت» و «اتقان» در افعال باشد، چنین خواهد کرد و با هر چه که به گونه‌ای شرّ باشد، مقابله می‌کند، ولی اگر خیرخواه حکیمی را در نظر بگیریم که افعال او بر اساس حکمت است، او به خیر برتر می‌اندیشد و گاهی برای تحصیل خیر برتر به برخی شُروری که لازمه منطقی آن است رضا می‌دهد؛ برای مثال: پدری که خیر فرزندش را می‌خواهد، اگر حکیم باشد، به او داروی تلخ می‌خوراند. بنابراین، ملازمه‌ای میان خیر خواه بودن و قادر مطلق بودن و نفی هر گونه شُرّی - حتی شُروری که مقدمه خیرات برتری هستند - وجود ندارد؛ بلکه «خیرخواهی» اقتضا دارد که در مواردی به شرور و ناکامی‌هایی با هدف تحصیل خیرات برتری که این شرور و ناکامی‌ها مقدمات لازم آنند رضا داده شود. در واقع شریّت این شرور، مطلق و همیشگی نیست؛ بلکه با توجه به این که مقدمه خیر برتری هستند، بهره‌ای از خیریت دارند.

علاوه بر این که اگر ایجاد عالمی با ویژگی‌هایی خاص، توسط قادر مطلق، منطقیاً ملازم باشد با برخی شرور که در نگاه برآیندی به آن عالم و با توجه به محصول نهایی آن عالم، قلیلند، در این مورد نیز وجود شرّ با قادریت مطلق و خیرخواه محض بودن قابل جمع است و منطقیاً مشکلی حاصل نخواهد آمد. قادر مطلق می‌تواند همین شرور قلیل را از راه ترک آفرینش منشأ آن برطرف کند، چون قادر مطلق است، اما خود این امر، خلاف

حکمت و فیاضیت و خیرخواهی اوست؛ چرا که خیر کثیری در این رهگذر، از میان خواهد رفت و ترک خیر کثیر به خاطر شرّ قلیل، خود، شرّ کثیر است. عالم مادی جسمانی، ذاتاً با برخی شرور ملازم می‌باشد، ولی خیری که حاصل آن است، بسی بیشتر است.

ثانیاً: فرض می‌کنیم که هیچ یک از راه‌حل‌های مشکل شرور - که در این درس و درس آینده به صورت گذرا اشاره شده یا خواهد شد - کاملاً رضایت بخش نباشد و فرض می‌کنیم که شخص موحد اعتراف کند که نمی‌داند چرا خداوند شرّ را روا می‌دارد؛ از این مسئله چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ چرا باید گمان کنیم که اگر خداوند دلیل موجهی برای تجویز شرّ داشته باشد، انسان، اولین کسی خواهد بود که از آن دلیل آگاه می‌شود؟! و در نتیجه، عدم آگاهی از دلیل موجه، به معنای عدم وجود دلیل موجه تلفی گردد؟!!

شاید خداوند دلیل موجهی برای تجویز شرّ داشته باشد، اما آن دلیل، پیچیده‌تر از آن باشد که ما بفهمیم. موحد از طریق «برهان لم» بر این باور است که خداوند برای تجویز شرّ، دلیلی دارد و فرض می‌کنیم که او نمی‌داند آن دلیل چیست؛ حال، این مسئله چگونه به معنای نادرست یا نامعقول بودن اعتقاد به وجود خدا خواهد بود؟!!

به بیانی دیگر: مسئله شرور - در صورت حل نشدن - شاید برای کسانی مشکل آفرین باشد که تنها راه اثبات وجود خدا را مطالعه پدیده‌های خلقت و نظم حاکم بر آنها می‌دانند و خداوند را تنها در آیینۀ نظامات خلقت مشاهده می‌کنند، اما برای «متکلمین» و «حکما» این مسئله از طریق برهان لم «حل شده» است. تنها یکی از راه‌هایی که برای اثبات خدا و برخی صفات او مورد استفاده اینان قرار می‌گیرد نظامات متقن و حکیمانه جهان است؛ از این رو راهشان منحصر به این نیست. بنابراین، فرضاً هم اگر نتوانند مشکلات «عدل» و «ظلم» را منطقیاً حل کنند، در اصل اعتقاد و ایمانشان به وجود خداوند، خللی وارد نمی‌شود، زیرا وجود خدا از راه‌های دیگر - غیر از راه نظامات خلقت - برای آنها قطعی و مسلم شده است و چون وجود او

و عدل خداوند از آن راه‌ها بر آنها مسلم شده است، اجمالاً به «عدل الهی» در جریان خلقت، ایمان و اعتقاد پیدا می‌کنند؛ هر چند نتوانند تفصیلاً از عهدهٔ تحلیل مسائل برآیند.^۱

بنابراین، شخص ملحد برای تثبیت موقعیت خویش نمی‌تواند با طرح سؤالات گیج‌کننده - حتی بر فرض که موحد پاسخ تفصیلی آن را نداد - آسوده خاطر بماند و خشنود باشد.^۲

بعد از...، تلاش بیشتری از سوی فلاسفهٔ ملحد، با هدف تثبیت موقعیت الحادی، از طریق مسئله شرّ صورت گرفت که یکی از معروف‌ترین این فیلسوفان، [«A»]، فیلسوف انگلیسی است.

» [«A»] / kTWA

در میان کسانی که در دوران معاصر، با استناد به مسئلهٔ «شرّ» در برابر اعتقاد به خدا ایستاده‌اند، شاید بتوان جی. ال. مکی، فیلسوف انگلیسی (۱۹۱۷-۱۹۸۱م.) را از جمله شاخص‌ترین آنها برشمرد. اینان هر چند در آغاز، از راه تهاوت میان برخی از صفات خدا که مورد پذیرش متألّهان است، در مسئله شرّ وارد می‌شوند، ولی در پایان، نتیجه می‌گیرند که وجود شرّ با برخی از اوصاف اصلی خداوند (مانند علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی محض) ناسازگار است و از سوی دیگر، تأکید می‌کنند که خدای فاقد این اوصاف، حتی در چشم متألّهان، دیگر خدا به معنای واقعی کلمه نیست.

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، «ک» ص ۵۳ و ۵۴. لازم به ذکر است که این بیان بر اساس مباحثات با خصم است. و الاً حتی برای کسی که از طریق نظامات حکمیانهٔ خلقت، به خدا پی برده نیز، مسئله شرور با فرض جهل به توجیه آن، نمی‌تواند مشکل‌آفرین باشد؛ چرا که وی می‌تواند با استناد به وجود نظام محیرالعقول در بخش‌های دیگر خلقت و علم قطعی به حکمت آفریدگار، موارد شرور را حمل بر جهل خویش نماید؛ ر.ک: درس آینده.

۲. ر.ک: الوین پلانیجا، «B»، ص ۴۱، ۴۲. و: مرتضی مطهری، «ک» ص ۹۰.

بدین ترتیب، آنان چنین نتیجه می‌گیرند که خدا - دست‌کم آن گونه که ادیان الهی می‌گویند - مورد انکار است.^۱

اینان مدعی‌اند که میان باور به خدا و اعتقاد به وجود شرور، ناسازگاری منطقی وجود دارد.^۲ « در مقاله‌ای تحت عنوان «شرّ و قدرت مطلق» می‌گوید:

تحلیل مسئله شرّ، علاوه بر این که نشان می‌دهد باورهای دینی، فاقد تکیه‌گاه عقلانی‌اند و قابل اثبات عقلی نیستند، معلوم می‌سازد که آنها، مسلماً غیر عقلانی‌اند؛ به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده کلامی، با اجزای دیگرش ناسازگاری دارد.^۳

استدلال وی بدین ترتیب است که: مسئله شرّ در ساده‌ترین صورتش چنین است:

۱. خداوند قادر مطلق است؛

۲. خداوند «خیر» (خیر خواه) محض است؛

۳. با این حال «شرّ» وجود دارد.

این سه قضیه متناقضند؛ چنان‌که اگر دو تای آنها صادق باشند، سومین قضیه کاذب خواهد بود.^۴

خود وی اعتراف می‌کند که میان این سه قضیه، تناقض صریح، هم‌چون تناقض میان دو قضیه «انسان فانی است» و «چنین نیست که انسان فانی باشد» وجود ندارد بلکه تناقض آنها ضمنی است که برای ظاهر ساختن آن، به دو قضیه دیگر احتیاج است که عبارتند از:

۱. الوین پلانتینجا، B، بخش دوم، ص ۱۹۶.

۲. البته، همه تلاشگران در این عرصه، قائل به ناسازگاری منطقی میان دو اعتقاد فوق نیستند؛ بلکه اکثر آنان، سازگاری منطقی باور به خداوند و وجود شرور را پذیرفته‌اند، اما وجود شرور را دلیل و قرینه‌ای بر عدم اعتقاد به خدا می‌دانند؛ به این معنا که اگر چه میان دو گزاره فوق، منطقی‌تاً تناقضی نیست، اما وجود شرّ می‌تواند دلیلی بر عدم اعتقاد به خدا باشد؛ ر.ک: همان.

۳. مجله کیان، شماره ۳، مقاله «شر و قدرت مطلق»، ترجمه محمد رضا صالح نژاد.

۴. B،

۴. «خیر» نقطهٔ مقابل «شر» است؛ به طوری که فرد خیرخواه، حتی المقدور شر را از میان بر می‌دارد؛

۵. توانایی‌های قادر مطلق را هیچ حد و مرزی نیست.

جی. ال. مکی، آن‌گاه در ادامهٔ استدلال خود می‌گوید:

لازمهٔ مقدمات مذکور این است که اگر کسی خیر (خیرخواه) محض باشد و هم قادر مطلق، شر را به کلی از بین می‌برد از این رو دو قضیهٔ "قادر مطلق وجود دارد." و "شر وجود دارد" متناقض است.^۱

اگر خدا علم، تمایل و قدرت لازم برای از میان برداشتن شر را دارد و اگر شر منطقاً ضرورت ندارد، پس نباید شری وجود داشته باشد. البته برخی دیگر از منتقدان معتقدند که صرف وجود شر، با وجود خدای ادیان توحیدی ناسازگار نیست؛ بلکه کثرت شر در عالم است که با وجود چنان خدایی ناسازگار می‌افتد. عده‌ای نیز معتقدند که ناسازگاری میان طبیعت و وجود خداوند، آشکارتر است. این رأی نیز بر این تصور مبتنی است که خداوند، شر اخلاقی را که از انسان مختار سر می‌زند، مجاز می‌شمارد، اما شرور طبیعی را که بی‌هدف و کور به نظر می‌رسند روانی نمی‌شمارد. وجه مشترک استدلال‌ها این است که میان شر و مجموعهٔ اعتقادات دینداران دربارهٔ خدا ناسازگاری وجود دارد.^۲

«Bpna» «/kTWAk fi» «»

برای پاسخ به این استدلال، چنان‌که خود مکی بیان کرده، کافی است تا یکی از گزاره‌های فوق را از قطعیت خارج کنیم.

راه دیگر برای بطلان استدلال این است که صدق قضیهٔ اول و دوم (وجود خدای قادر متعال) را با دلیل قطعی اثبات نماییم؛ چرا که همهٔ گزاره‌های صادق، با یک‌دیگر

۲. مایکل پترسون و دیگران، B، ص ۱۸۰.

۱. B،

سازگارند و در صورت اثباتِ صدقِ گزاره‌های اول و دوم، گزارهٔ سوم (حاکمی از وجود شرّ در جهان) معنایی پیدا می‌کند که قابل جمع با دو گزاره قبلی باشد.

راه سوم این است که نشان دهیم ناسازگاری میان دو گزارهٔ نخست (از یک سو) و گزارهٔ سوم (از سوی دیگر) اثبات نشده است و مدعیان ناسازگاری، در اثبات آن ناکام بوده‌اند.

قبل از بیان تفصیلی نقد استدلال مکی، توجه به یک نکته ضروری به نظر می‌رسد و آن این‌که:

چنان‌که غالب خداپرستان معتقدند قدرت خداوند متعال مطلق است و به هیچ حدی محدود نمی‌شود، ولی آیا قدرت خدا به محالات منطقی (عقلی) هم تعلق می‌گیرد؟ مثلاً آیا خدا قادر است «مربع مدور» بسازد یا چیزی بیافریند که مخلوق او نباشد؟ در پاسخ به این پرسش، اکثریت معتقدان به قدرت مطلق خدا (و همهٔ اندیشمندان مسلمان) بر این عقیده‌اند که محالات، به دلیل عدم قابلیت ذاتی، مورد تعلق قدرت خدا نیستند و این، به هیچ وجه به معنای محدودیت قدرت خدا نمی‌باشد، ولی برخی از اندیشمندان که مکی نیز از جمله آنان است، چنین قیدی را حد و مرزی برای قدرت مطلق می‌شمارند و معتقدند که قدرت مطلق، حتی به حدود منطقی هم محدود نمی‌شود^۱ به همین دلیل، وی گزارهٔ پنجم (حاکمی از نفی حد و مرز برای قادر مطلق) را در توضیح قید «حتی‌المقدور» که در گزارهٔ چهارم آمده، ذکر کرده است تا کسی نگوید «شرّ» لازمهٔ منطقی و غیر قابل تفکیک «خیر» است.

۱. وی به این دلیل که لازمهٔ خداشناسی عرفی این است که قدرت مطلق، حتی به محالات منطقی هم مقید نشود، راه حلی که در آن «خیر بدون شر» از محالات منطقی دانسته شده- و به همین دلیل، شرّ به وجود آمده- را مقید ساختن قدرت مطلق، تلقی می‌کند و به همین دلیل این راه حل را نمی‌پذیرد و آن را عقب‌نشینی از خداشناسی عرفی می‌شمارد! (ر.ک: مقالهٔ «شرّ و قدرت مطلق»، B..، ش ۳، ص ۷).

بر این اساس، پاسخ به استدلال مکی آسان است، چرا که هم می‌توان بر مبنای او (تعلق قدرت مطلق به محالات) خدشه وارد کرد و هم می‌توان از باب جدل، با پذیرش مبنای فوق و با استفاده از آن، استدلالش را ابطال نمود؛ به این صورت که شخص متأله می‌تواند بگوید: اگر قدرتِ قادر مطلق حتی بر محالات عقلی و منطقی نیز تعلق می‌گیرد، چه مانعی دارد که این قادر مطلق با آن اوصافی که دارد، شرور را نیز بیافریند؛ هر چند این عمل آمیخته با تناقض باشد.^۱

از این رو، استدلال مذکور، فاقد استحکام منطقی است. اکنون ما فرض می‌کنیم که خود مستدل هم می‌پذیرد توانایی‌های قادر مطلق، شامل محالات منطقی نمی‌شود و بر این اساس از سه راه پیش گفته، استدلال را ارزیابی می‌کنیم.

راه نخست این بود که یکی از گزاره‌های چهارگانه را از قطعیت خارج کنیم. با توضیحاتی که داده شد، معلوم گشت که گزاره پنجم (سیطره قدرت بر محالات منطقی) نه تنها فاقد قطعیت است، بلکه قطعاً ناصواب است؛ چنان‌که در جای خود ثابت شده و با اندک تأملی بدیهی است؛ در نتیجه، اگر متأله اثبات کند و یا ابداع احتمال نماید که نفی شرور، محال منطقی است و یا لازمه لاینفک برخی خیرات برتر است، در ابطال استدلال موفق شده است.

راه دوم، اثبات صدق قطعی گزاره‌های یک و دو می‌باشد؛ چرا که گزاره قطعی با گزاره‌های صادق دیگر تناقض ندارد چنان‌که می‌دانیم، براهین قطعی و غیر قابل خدشه، وجود واجب و مطلق بودن علم و قدرت او و دیگر صفات کمال او را ضروری می‌سازند که در جای خود بررسی شده است.^۲

۱. هادی صادقی، «رو در رو با جی. ال. مکی، در مقاله شر و قدرت مطلق»، B..، ش ۱۷.

۲. گفتنی است که برخی از براهین اثبات واجب که توسط حکیمان و فلاسفه اسلامی اقامه شده، دارای چنین ویژگی هستند، ولی براهینی که در مغرب زمین، توسط متألهان آن سامان ارائه شده، غالباً - یا همه - از چنین قطعیت فلسفی برخوردار نیستند.

اما راه سوم این است که نشان دهیم ناسازگاری میان دو گزاره نخست و گزاره سوم، حتی با اضافه کردن گزاره‌های چهارم و پنجم اثبات نشده است و برهان مکی برای اثبات ناسازگاری، ناتمام است. از جمله کسانی که این راه را پیموده‌اند، %A% > B fiTI Q، فیلسوف دینی معاصر است.^۱ از دیدگاه وی با دقت در گزاره چهارم، معلوم می‌شود که این گزاره ضرورتاً صادق نیست، زیرا ممکن است یک موجود «خیرخواه»، علاوه بر خیرخواهی، «حکیم» هم باشد و برای از میان برداشتن «شر» دلیل کافی بر اساس حکمت داشته باشد؛ مثلاً یک پدر خیرخواه، فرزندش را از هر شرّی در امان نمی‌دارد، زیرا تجربه کردن پاره‌ای شرور، برای کمال یافتن او ضرورت دارد. آنچه ممکن است ضرورتاً صادق باشد، این گزاره است (که ما تحت عنوان گزاره ۶ به جای ۳ می‌آوریم):

۶. یک موجود قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض، اگر دلیل کافی نداشته باشد، شرّ را مجاز نمی‌دارد.

با جایگزینی گزاره ۶ به جای گزاره ۳، تناقض منتهی است؛ چرا که شخص موحد، ادعا می‌کند (و اثبات هم می‌کند، چنان‌که در درس آینده خواهد آمد) و یا دست‌کم ابداع احتمال می‌نماید که: «خداوند چون حکیم فیاض است و از سایر صفات کمال نیز برخوردار است، در عین حال که می‌توانست کاری کند که هیچ شرّی تولید نشود، به این دلیل که این کار موجب زوال خیرهای برتر می‌شد، چنین نکرده و به پاره‌ای از شرور رضا داده است»؛ مگر این‌که به جای گزاره ۶، چنین ادعایی (گزاره ۷) مطرح شود:

۷. هرگز ممکن نیست که یک موجود قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض، برای مجاز شمردن هیچ نوع شرّی (حتی نسبی و شروری که مقدمه لاینفک برخی خیرات برترند) دلیل کافی داشته باشد!

۱. ر.ک: جی وین رایت، «مسئله شر» ترجمه ابراهیم سلطانی، B..، ش ۱۷، سال سوم، ص ۳۴.

ولی این قضیه، با توجه به دیگر صفات خدای متعال، مانند «حکمت» و «فیاضیت» و با توجه به ضرورت منطقی برخی از شرور مقدماتی و هم‌چنین تفکیک ناپذیری پاره‌ای از شرور و خیرات، نه تنها ضرورتاً صادق نیست، بلکه قطعاً غیر صادق است.

در درس آینده، به صورت مشخص‌تر به راه‌حل‌های مختلفی که برای حل مشکل شرور از سوی اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان ارائه شده، تبیین و تحلیل ماهیت شرور، چگونگی تفکیک ناپذیری برخی خیرها از شرور، منشأ شرور اخلاقی و فواید خیر آفرین شرور خواهیم پرداخت. مطالب درس آینده، هم می‌تواند پاسخی به ادعای ناسازگاری میان عقاید دینی که در کلام مکی آمده، باشد و هم می‌تواند پاسخ کسانی باشد که با اذعان به سازگاری منطقی میان وجود شر و وجود خدا، مسئله شرور را دلیل و قرینه‌ای علیه وجود خدا مطرح کرده‌اند؛ چنان‌که سازگاری میان وجود شر و برخی صفات الهی، مانند «توحید»، «عدل»، «حکمت»، «رحمت» و «قدرت» نیز، تبیین خواهد شد.

چکیده

۱. مسئله «شر» یکی از قدیمی‌ترین و گسترده‌ترین سؤالات انسان است و دین، مهم‌ترین منبعی است که انتظار پاسخ‌گویی از آن می‌رود.

۲. مسئله «شر» با مهم‌ترین مسائل بنیادین ادیان، از قبیل «اصل وجود خدا»، «توحید»، «عدل»، «رحمت»، «حکمت»، «قدرت»، «علم»، «نظام احسن» و... گره خورده و در هر کدام، رهیافت‌های متضادی را به دنبال داشته است.

۳. شرور یا دارای منشأ طبیعی و غیر ارادی‌اند که معلول فعل و انفعالات طبیعت و محدودیت‌های آن می‌باشند و یا محصول سوء اختیار انسان مختار هستند. نوع اول «شرور طبیعی» و نوع دوم «شرور اخلاقی» نام دارد.

۴. «...k%j ¥B» و «// A» (دو فیلسوف انگلیسی) با دو روش مشابه، تلاش کرده‌اند تا از طریق مسئله شرّ، وجود خدا را منکر شوند.

۵. به نظر «...» میان دو قضیه «خدای قادر مطلق و خیرخواه محض وجود دارد.» و «شرّ وجود دارد» تناقض و ناسازگاری ضمنی حاکم است؛ چرا که قادر مطلق و خیرخواه محض، شرّ را نمی‌خواهد و چون وجود شرّ قابل انکار نیست، پس باید منکر قضیه اول شد.

۶. غافل از این که اولاً: قادر مطلق و خیرخواه محض، شرّ مطلق و شرّ محض را نمی‌خواهد و چنین شرّی به هیچ وجه تحقق ندارد؛ ثانیاً: قدرت قادر مطلق، شامل «محالات» نمی‌شود و اگر خداوند متعال، بر اساس حکمت و فیاضیت، خیر فراتری را اراده کند و لازمه منطقی آن، شرّ فروتری باشد، بالتبع - نه بالاصاله - به وجود این دسته از شرور هم رضا می‌دهد؛ اگر چه می‌تواند با صرف نظر کردن از خیر فراتر، شرّ فروتر را منتفی کند، ولی این، خود، شرّ کثیر است.

۷. علاوه بر این که با اثبات خدای واجد صفات کمال از طریق براهین قطعی - فطری و فلسفی - که حکیمان مسلمان ارائه کرده‌اند، راهی جز پذیرش وجود او - تعالی - وجود ندارد & A \$U ~ %B - .

پرسش

۱. ارتباط مسئله «شرّ» با دیگر مسائل بنیادین اعتقادی را بیان کنید.
۲. «شرّ اخلاقی» و «شرّ طبیعی» را توضیح دهید.
۳. استدلال... را بیان و نقد نمایید.
۴. «چگونه از طریق «شرّ»، اعتقاد به خدا را غیر معقول دانست؟ استدلال وی را تقریر کنید.
۵. استدلال «مکی» را نقد کنید.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

7

مسئله شرّ و عدل الهی

مقدمه

چنان‌که در درس پیش بیان شد، مسئله «شرّ» با برخی اعتقادات بنیادین ارتباط یافته؛ به گونه‌ای که در مواردی، موجب انکار آن عقیده و در موارد دیگر، منشأ تحوّل در آن شده است. یکی از این اعتقادات که هم مورد انکار و هم مورد تحوّل اساسی قرار گرفته، «عدالت و حکمت» و به تعبیر متکلمان مسیحی «خیرخواهی» خداوند متعال است. در این درس، چگونگی طرح اشکال، نسبت به «عدل الهی» و پاسخ‌های مربوط به آن را بررسی می‌کنیم.

تعریف عدل الهی

«عدل» در موارد استعمالش، دست‌کم در دو معنای اصلی به کار می‌رود:

۱. «رعایت حقوق افراد» و «عطا کردن حق هر ذی حق» (اعطاء کل ذی حق، حقه)؛ در مقابل، «ظلم» عبارت است از پایمال کردن حقوق، تجاوز و تصرّف در حقوق دیگران. با توجه به معنایی که از عدل بیان شد، باید اذعان نمود که معنای حقیقی عدالت اجتماعی بشری، یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد

بشر باید آن را محترم بشمارند، همین معناست. این عدالت متکی بر دو چیز است:

۱) (حقوق و اولویّت‌ها؛ یعنی افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با هم، نوعی حقوق و اولویّت پیدا می‌کنند؛ مثلاً کسی که با کار خود، محصولی تولید می‌کند، طبعاً نوعی اولویّت نسبت به آن محصول پیدا می‌کند و منشأ این اولویّت، کار و فعالیت اوست. همچنین کودکی که از مادر متولد می‌شود، نسبت به شیر مادر، حق اولویّت پیدا می‌کند و منشأ این اولویّت، دستگاه هدفدار خلقت است که آن شیر را برای کودک به وجود آورده است.

۲) وجود یک خصوصیت ذاتی در آفرینش بشر که باعث می‌شود انسان در کارهای خود، بر مبنای همان حقوق و اولویّت‌ها، نوعی اندیشه اعتباری (بایدها و نبایدها) را استخدام کند. این اندیشه‌ها، یک سلسله اندیشه‌های «انشائی» هستند که با «باید»ها و «نباید»ها مشخص می‌شوند. رعایت این الزام‌ها که بر اساس حقوق پیشینی افراد تنظیم شده، «عدل»، و تخطی از آنها «ظلم» نامیده می‌شود.

این معنا از عدل و ظلم، به حکم این‌که از یک سو بر اساس اصل اولویّت‌ها و حقوق پیشینی است و از سوی دیگر، از یک خصوصیت ذاتی بشر ناشی می‌شود که ناچار است یک سلسله اندیشه‌های اعتباری استخدام نماید و به بایدها و نبایدها شکل دهد و از مختصات بشری است و در ساحت کبریایی راه ندارد، زیرا او مالک علی‌الاطلاق است و هیچ موجودی نسبت به هیچ چیزی در مقایسه با او دارای اولویّت نیست. او هم‌چنان‌که مالک علی‌الاطلاق است، اولای علی‌الاطلاق هم هست، او در هر چه تصرف کند، در چیزی تصرف کرده که به تمام هستی، به او تعلق دارد و ملک طلق اوست. از این رو، ظلم به این معنا، (تجاوز به اولویّت دیگری و تصرف در حق دیگری)، درباره او، امری محال است و از این جهت، محال است که مورد و مصداقی پیدا کند.^۱

۱. مرتضی مطهری، ک %j ¥T، ص ۵۶، ۵۷ (با اندکی تغییر).

از این رو، شبهه چرایی اختلافات و تفاوت‌ها، میان مخلوقات و این‌که «چرا خدای حکیم و عادل، همهٔ مخلوقات را یکسان نیافریده و آیا اختلافاتی که در آفرینش مخلوقات، به ویژه انسان‌ها وجود دارد، با عدل و حکمت الهی سازگار است؟»^۱ پاسخ خود را می‌یابد؛ چرا که «هیچ کس را قبل از آفرینش، حقی بر خدا نیست که او را مثلاً چنین یا چنان بیافریند یا در این مکان یا در آن مکان و در این زمان یا آن زمان قرار دهد، تا جایی برای عدل و ظلم داشته باشد».^۲ عدل و ظلم به این معنا مسبوق است به حق و اولویت قبلی و مخلوقات نسبت به خالق، چنین حقی ندارند؛^۳ علاوه بر این‌که اختلاف آفریدگان در بهره‌های وجودی، لازمهٔ نظام آفرینش و تابع قوانین علی و معلولی حاکم بر آن است و فرض یکسان بودن همهٔ آنها، پندار خامی است و اگر اندکی دقت کنیم، خواهیم دانست که چنین فرضی مساوی با ترک آفرینش است، زیرا اگر مثلاً همهٔ انسان‌ها مرد یا زن بودند، توالد و تناسلی انجام نمی‌گرفت و نسل انسان منقرض می‌گردید و اگر همهٔ مخلوقات، انسان بودند، چیزی برای خوردن و تأمین سایر نیازها نمی‌یافتند و نیز، اگر همهٔ حیوانات یا نباتات، یک نوع و یک رنگ و دارای یک خواص می‌بودند، این همه فواید بی‌شمار و زیبایی‌های خیره‌کننده پدید نمی‌آمد

۱. محمد تقی مصباح یزدی، «C» x p، ص ۱۹۶. ۲. B.

۳. حضرت امام باقر علیه السلام بر اساس روایتی که در *U*، ص ۱۰۷-۱۰۸ *f*. آمده به این پاسخ (علاوه بر پاسخ اجمالی اول که خواهد آمد) اشاره می‌فرماید: «عن جابر ابن یزید الجعفی قال: قلت لابی جعفر، محمد بن علی الباقر علیه السلام: یا بن رسول الله انما نرى الاطفال منهم من یولد میتا و منهم من یسقط غیر تام، و منهم من یولد أعمی و أخرس و أصم و منهم من یموت من ساعته اذا سقط الی الارض و منهم من یتقی الی الاحتمام و منهم من یمعر حتی یمیر شیخا، فکیف ذلك و ما وجهه؟ فقال علیه السلام: ان الله - تبارک و تعالی - أولی بما یدبره من أمر خلقه منهم و هو الخالق و المالك لهم، فمن منعه التعمیر، فانما منعه ما لیس له و من عمره، فانما أعطاه ما لیس له، فهو المفضل بما أعطی و عادل فیما منع و لا یسأل عما یفعل و هم یسألون؛ قال جابر: فقلت له: یا ابن رسول الله و کیف لا یسأل عما یفعل؟ قال: لانه لا یفعل، الا ما کان حکمه صوابا و...» *U*، ص ۱۰۷-۱۰۸ *f*.، حویزی، ج ۳، ص ۱۹۴.

و پدید آمدن این یا آن نوع از پدیده‌ها، با این یا آن شکل و ویژگی، تابع اسباب و شرایطی است که در جریان حرکت و تحوّل ماده فراهم می‌شود.^۱

۲. معنای دیگر «عدل» عبارت است از «هر چیزی را در جای خود قرار دادن» (وضع کل شیء في موضعه). این معنا از عدل که همان انجام دادن کارِ حکیمانه است، معادل «حکمت» می‌باشد و دارای مفهوم عامی است که شامل معنای اول (رعایت حقوق دیگران) هم می‌شود؛ یعنی رعایت حقوق دیگران، لازمهٔ عدالت به این معناست و اگر در موردی حقی برای کسی یا چیزی فرض شود، مقتضای «هر چیزی را در جای خود قرار دادن»، رعایت آن حق خواهد بود و اگر در مواردی، حق پیشینی وجود نداشته باشد - مانند مخلوقات نسبت به خدا - در این موارد، اگر چه عدل به معنای نخست، مصداق پیدا نمی‌کند، ولی مقتضای عدل به معنای دوم، آن است که هر چیزی در جای خود قرار بگیرد. بنابراین «عدالت و حکمت آفریدگار اقتضا دارد که جهان را به گونه‌ای بیافریند که بیشترین خیر و کمال، بر آن مترتب گردد و موجودات مختلف را که اجزای هم‌بستهٔ آن را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای بیافریند که متناسب با آن هدف نهایی باشد».^۲

با توجه به این معنا از عدالت و حکمت، شبههٔ معروف «شُرور» مطرح می‌شود که به بررسی آن می‌پردازیم.

n o{ • ۰۴

چنان‌که پیش از این اشاره شد، در جهان مسیحیت، شبههٔ «شُرور» غالباً نسبت به صفت «خیرخواهی» خداوند متعال مطرح می‌شود؛ چرا که بر اساس تعلیمات مسیحیت، صفت خیرخواهی برای خدا از برجستگی فوق‌العاده‌ای برخوردار است. منتقدان می‌گویند: «اگر خدا همان قدر خیرخواه است که خداپرستان مسیحی ادعا می‌کنند،

۱. B ، ص ۱۹۷. ۲. محمد تقی مصباح یزدی، «C» x p» k%B ، ص ۱۹۳.

ندارند که چگونه آفریده شوند یا در چه زمان یا مکانی به وجود آیند، اما همین که موجود شدند، طبعاً حقی از نظر لوازم حیات پیدا می‌کنند. منع فیض علم و قدرت و ثروت، از موجودی که نیازمند به آنهاست، نوعی ممنوعیت از حق است. عدم محض، به از وجود ناقص است. هر چیزی و هر کسی تا موجود نشده، حقی ندارد، اما بعد از موجود شدن، دارای حق می‌شود. اگر اشیاء، اصلاً به وجود نمی‌آمدند، در آسایش و سعادت بیشتری بودند تا این که آفریده شوند و سپس با ناکامی برده شوند. چنین آوردنی، چگونه با عدالت به معنای رعایت استحقاق و عدالت به معنای «وضع کل شیء فی موضعه» سازگار است؟^۱

n o{ ¥ z «¥e

اندیشمندان، در حل این شبهات، دو رویکرد کلی و متفاوت ارائه کرده‌اند:

الف) نخستین رویکرد از منظر درون دینی و ایمان دینی است و عبارت است از این که: خداوند، عالم، قادر و حکیم است و هیچ یک از منشأها و انگیزه‌های ظلم، مثل: عجز، نادانی، ناتوانی، عقده‌های روانی و مانند اینها در او راه ندارد؛ اینها همه با ادله قاطع، در جای خود ثابت شده است؛ بنابراین دلیلی ندارد تا به کسی ظلم نماید و حکمت این نامالایمات که با عنوان «شور» مورد بحث قرار می‌گیرد، از دامنه علم ما خارج است. بدون شک، فلسفه و حکمتی در آنها هست که از ما پنهان است.^۲ شهید **ج** «اگر چه در کتاب **k %†** «رویکرد دوم را برمی‌گزیند، ولی این رویکرد را نیز صحیح دانسته و مبتنی بر استدلال لمّی می‌داند و در توضیح آن با ذکر مثالی چنین می‌فرماید: انسان اگر کتابی را مطالعه کند و در سراسر کتاب دقت و درایت و قوت اندیشه مؤلف را مشاهده نماید و در چند مورد هم بعضی عبارات، مجهول و حل نشده بماند، طبعاً حکم می‌کند که من مقصود مؤلف را در این چند مورد نمی‌فهمم و هرگز حکم نمی‌کند که به دلیل مجهول ماندن این چند مورد، مؤلف، فاقد

۱. ر.ک: همان، ص ۶۰، ۶۱. ۲. عبدالحسین خسرو پناه، **f %o** «، ص ۷۴، (با اندکی تغییر).

خود، بی‌نیاز از علت فاعلی مستقلند. از این رو، جایی برای این پرسش نمی‌ماند که مبدأ شرور چیست و یا آیا مبدأ شرور، همان مبدأ خیرات است. در جهان، یک منشأ فاعلی وجود دارد که «موجودات» را آفریده است و «شر»، چیزی جز «عدم» برخی از امور وجودی نیست.^۱ خوبی و بدی آمیخته به هم بوده، تفکیک ناپذیر و جدا ناشدنی هستند. در طبیعت، خوب و بد، چنان با هم سرشته و آمیخته‌اند که گویی با یک دیگر ترکیب شده‌اند، اما نه ترکیبی شیمیایی؛ بلکه ترکیبی از نوع ترکیب وجود و عدم؛^۲ ولی باید توجه داشت که این پاسخ، حکمت شرور و اعدام را تبیین نمی‌کند، زیرا شاید کسی مجدداً سؤال کند که: چرا این اعدام مرتفع نشده‌اند، در حالی که قدرت هر کاری به دست خداست و او قادر مطلق است؟^۳ از این رو، ضمیمه نمودن پاسخ‌های دیگر برای تکمیل این وجه لازم است.

«نسبی بودن شرور» نیز به این معناست که صفاتی که اشیاء به آنها موصوف می‌گردند، بر دو قسم است: «حقیقی» و «نسبی». وقتی یک صفت برای چیزی در هر حال و با قطع نظر از هر چیز دیگر ثابت باشد، آن را «صفت حقیقی» می‌نامیم؛ اما یک «صفت نسبی» آن است که فرض موصوف و فرض صفت، بدون فرض یک امر سوم که طرف نسبت و مقایسه قرار گیرد، برای امکان اتصاف موصوف به آن صفت کافی نیست. بنابراین، هرگاه صدق یک صفت بر چیزی، منوط به در نظر گرفتن یک امر ثالث و مقایسه این با آن باشد، در این صورت، صفت را نسبی می‌نامیم. صفت حقیقی، مانند «حیات» یک موجود، خودش قطع نظر از این که با شیء دیگری مقایسه و سنجیده شود، یا زنده و جاندار است یا بی‌جان و مرده، و صفت نسبی، مانند کوچکی و بزرگی.^۴

۱. الوین پلانتینجا، B، ص ۹، ۱۰، (با اندکی تغییر).

۲. مرتضی مطهری، B، ص ۱۲۷.

۳. همان، ص ۱۲۶، ۱۳۴؛ عبدالحسین خسرو پناه، B، ص ۷۴.

۴. مرتضی مطهری، B، ص ۱۲۹، ۱۳۰.

حال، آیا بدی بدی‌ها، یک صفت حقیقی است یا نسبی؟ بدی‌ها در یک تقسیم بر دو نوعند: شروری که خود اموری عدمی‌اند؛ مانند جهل، عجز، فقر و... و شروری که اگر چه از امور وجودی‌اند، اما از آن جهت شرّ هستند که منشأ یک سلسله امور عدمی هستند؛ مانند سیل، زلزله، گزنده، درنده و میکروب. شرور نوع اول، اگر چه از صفات حقیقی (غیر نسبی)‌اند، ولی عدمی هستند، اما شرور نوع دوم، شرّیت آنها نسبی و مقایسه‌ای است. از این‌گونه امور، آن چه بد است، نسبت به شیء یا اشیاء معینی بد است: زهر مار، برای مار بد نیست، بلکه برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند بد است؛ گرگ برای گوسفند بد است، ولی برای خودش و برای گیاه بد نیست؛ هم‌چنان که گوسفند هم نسبت به گیاهی که آن را می‌خورد و نابود می‌کند بد است، ولی نسبت به خودش یا انسان یا گرگ بد نیست. این دسته از اشیاء، در واقع دو وجود دارند: یکی وجود «فی نفسه» که هیچ شرّیتی ندارد و دیگری وجود «لغیره» که شرّ است. وجودی که مورد جعل و آفرینش قرار گرفته، همان وجود فی نفسه اشیاء است و وجود لغیره، امری نسبی و اعتباری است که آفرینش و جعل به آن تعلق نمی‌گیرد؛ یعنی هر چیز، دوبار موجود نشده و دو وجود به او داده نشده است؛ بلکه آن چه حقیقتاً موجود شده، همان وجود حقیقی و لِنفسه اشیاء است، اما وجود لغیره، لازمه قهری و لاینفک آن است. بنابراین، درباره این امور به عنوان اشیایی مستقل نمی‌توان بحث کرد و نمی‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرا فاعل و مبدأ، این وجودهای اضافی و اعتباری را آفرید، زیرا این وجودات، اولاً واقعی نیستند تا سخن از آفرینش آنها به میان آید و ثانیاً این وجودهای اعتباری و انتزاعی، از لوازم وجودهای واقعی‌اند و به صورت مستقل قابل طرح نیستند. از این رو، نباید به سراغ مبدئی مستقل برای این‌گونه امور بود؛ چنان‌که دوگانه پرستان (ثنویه) چنین پنداشته‌اند.

البته، هنوز جای این پرسش هست که چرا وجودات واقعی که اینها از لوازم اعتباری و انتزاعی لاینفک آنها هستند، آفریده شدند؟ پاسخ این پرسش در ادامه خواهد آمد.^۱

خلاصه این که، شرور، موجودات واقعی و اصیل نیستند تا به مبدأ و آفریننده‌ای مستقل نیازمند باشند؛ بلکه یا از سنخ فقدانیات و عدمیاتند یا از سنخ امور نسبی و لازمه لاینفک امور حقیقی.

۲ ... «n of pAR A.i.» o%B: جهان طبیعت، جهان حرکت و تعارض است. گاه در این حرکت‌ها تضاد و تراحم پدید می‌آید و در آن صورت، شرور در این عالم قابل تفکیک از خیرات نیستند. خیر محض شدن این عالم، بانفی حرکت و نفی مادی بودن آن میسر است؛ یعنی سالبه به انتفای موضوع که در این صورت، مستلزم نفی خیر کثیر است، که خود شرّ کثیری است.^۲

مسئله نشأت گرفتن شرور از ماده، در پاسخ fA .. «به مشکل شرور آمده^۳ و در نظریه «عدل الهی» فیلسوفان مسلمان نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. ماده و هیولا پذیرنده تضاد است و تضاد نیز به نوبه خود شرور را می‌زاید. تحقق تضاد در عالم ماده ضرورت دارد؛ چرا که بدون آن، تداوم فیض ممکن نخواهد بود.^۴

۳ «n of k» kflA.i.: وجود رنج‌ها و گرفتاری‌ها، از یک سو، موجب تلاش

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، «k» ص ۱۳۲ و ۱۳۳. شهید مطهری در تبیین عدمی بودن شرور و این که چرا جعل به امور نسبی و اعتباری تعلق نمی‌گیرد، بیان زیبا و مبسوطی ارائه داده‌اند که مراجعه به آن، جهت روشن تر شدن مطالب شایسته است.

۲. عبدالحسین خسرو پناه، «B»، ص ۷۵؛ ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، «C» x p» k» ص ۱۹۸؛ «k» ص ۱۴۰ به بعد.

۳. ر.ک: دوره آثار افلوطین، ترجمه محمد حسین لطفی، ص ۱۳۲-۱۴۹ (انثاد اول، رساله هشتم) و ص ۳۰۳-۳۳۱ (انثاد سوم، رساله دوم). به نقل از: الوین پلاتینجا، «B»، ص ۲۲۶.

۴. برای نمونه، ر.ک: صدرالدین شیرازی، «M; AnBw; A» ص ۷؛ به نقل از همان، ص ۲۲۶.

انسان برای کشف اسرار طبیعت و پدید آمدن دانش‌ها و صنایع مختلف می‌شود و از سوی دیگر، دست و پنجه نرم کردن با سختی‌ها، عامل مهمی در رشد و شکوفایی استعدادها و ترقی و تکامل انسان‌هاست.^۱ از این رو، شرور، منظری از خیرات را دارا هستند.^۲ در حقیقت، شرور می‌توانند زمینه‌ساز کمالات و خیراتی باشند که جز از طریق مواجهه با مشکلات و رنج‌ها حاصل نمی‌شود؛ فضیلت‌هایی چون: فداکاری، نیک‌خواهی، ایثار، صبر همراه با شکر، و... توجه به کمال بخشی شرور، می‌تواند ماهیت آن را به امری زیبا و خوشایند تبدیل کند.^۳ بنابراین شرور و مصایب فقط زیان‌مند و دارای ارزش منفی نیستند؛ بلکه فواید و آثار مثبت هم دارند؛ بلکه آثار منفی آنها در مقایسه با آثار مفید و مثبت‌شان صفر است.^۴

۴. «Bln o{ } ocfiq pA» " kftV: اگر به عالم به عنوان یک کل بنگریم، خواهیم دید مسائلی که به عنوان شرّ تلقی می‌شوند، شرّ نیستند و مسئله شرّ، آن زمان رخ می‌نماید که نگرش خود را به گوشه‌ای از نظام هستی محدود کنیم و از توجه به رابطه این بخش محدود با ساختار کلی عالم، غفلت ورزیم. به تعبیر TW-EC . «اگر انسان با

۱. محمد تقی مصباح یزدی، B، ص ۱۹۸.

۲. عبدالحسین خسرو پناه، B، ص ۷۵.

۳. توجه به برخی دعاهایی که از ائمه معصومین علیهم‌السلام رسیده و دقت در رفتار آن بزرگواران و تربیت یافتگان مکتب ایشان، می‌تواند نقش مؤثری در تغییر نگرش انسان به شرور و مصایب داشته باشد؛ برای نمونه: (۱) در زیارت عاشورا در برابر مصایب، شکر و حمد آمده است: «اللهم لك الحمد حمد الشاکرین لك علی مصابهم، الحمد لله علی عظیم رزیتی»؛ (۲) حضرت امام حسین علیه‌السلام هنگامی که طفل شیر خوار ایشان در برابر دیدگانش به شهادت رسید، فرمود: «هون علی انه بعین الله» (سیدابن طاووس رحمته‌الله -)؛ (۳) هلال ابن نافع (از راویان کربلا) می‌گوید: «امام حسین علیه‌السلام هر چه به لحظات شهادت نزدیک‌تر می‌شد، چهره‌اش برافروخته‌تر و شاداب‌تر می‌شد (همان)؛ (۴) حضرت زینب علیها‌السلام در پاسخ ابن زیاد فرمودند: «ما رأیت الا جمیلا»؛ (همان).

۴. ر.ک: مرتضی مطهری، B، ص ۱۴۰، ۱۴۹ به بعد؛ استاد شهید، فواید و آثار مثبت شرور را به گونه‌ای زیبا مورد بحث قرار داده‌اند.

دید کلی به تمام منزل بنگرد، وجود چاه و لوازم بهداشتی آن را ضروری می‌شمارد و آنها را شرّ نمی‌داند، ولی اگر فقط به بوی چاه منزل توجه کند، به شرّ و پلیدی آن حکم می‌کند.^۱ وجهه دیگر کل‌نگری به عالم که در بررسی مسئله شرور اهمیت ویژه‌ای دارد، توجه به دنیا و آخرت و جزاهایی است که خدا در قیامت یا گاهی در دنیا، در برابر برخی ناکامی‌ها و مصیبت‌های دنیا، نسبت به انسان‌ها روا می‌دارد. بر اساس اعتقاد متکلمان مسلمان، مقتضای عدل الهی این است که در برابر هر گونه آزار و آسیب و رنجی که به انسان می‌رسد، در صورتی که معلول سوء اختیار خودش نباشد، «عوض» عنایت کند. این عوض مختصّ مؤمنان نیست؛ بلکه شامل کفار نیز می‌شود چنان‌که اطفال و دیوانگان نیز مشمول آن می‌باشند.^۲

از این رو، رنج‌ها و مشکلاتی که در اثر جنگ‌ها، ستم‌ها، بی‌عدالتی‌های اجتماعی، ناقص‌الخلقه بودن و... به انسان می‌رسد، به دلیل آن‌که از یک سو، لازمه محدودیت‌های طبیعت و یا لازمه اختیار انسان است و از سوی دیگر، عوضی را از طرف خدا به دنبال دارد، هرگز مخالف عدل و حکمت خدای متعال نمی‌باشد. لحاظ این نکته، برای کامل بودن پاسخ به برخی از شرور ضروری است.

۵. «...U، B، fAj، i. o.i. ¶kffi» S wBfCkfh Ck%Q o{ هیچ یک از شرور، اعم از شرور طبیعی و شرور اخلاقی، بدون در نظر گرفتن موضع‌گیری انسان در برابر آن و به خودی خود، شرّ نیستند. انسان می‌تواند با صبر و استقامت و برخورد صحیح، در برابر دشواری‌هایی که مصائب تولید می‌کنند، روح خود را کمال بخشیده، موجبات نجات خود را در قیامت فراهم آورد و بلا و مصیبت را به نعمت تبدیل

۱. ر.ک: الوین پلاتینجا، B، ص ۲۰۷ و عبدالحسین خسرو پناه، B، ص ۷۵.

۲. ر.ک: ابوالحسن شعرانی، Z، §A، §A، شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح فارسی، ص ۴۶۹، ۴۷۰.

۳. ر.ک: مطهری، مرتضی، «k%j»، ص ۱۸۵؛ محمدی ری شهری، محمد، «k%j / k%j».

[k.e- fi.MB]، ص ۱۶۱، به نقل از: صادقی، هادی، مجله کیان، شماره ۱۷، سال سوم، ص ۳۱.

نماید؛ چنان‌که عکس‌العمل نادرست و بهره‌برداری همراه با ناسپاسی از نعمت‌ها و خیرهای نیز، موجب سقوط روحی انسان و تبدیل خیرات به شرور می‌شود. در حقیقت، نعمت بودنِ نعمت، بستگی به نوع عکس‌العمل انسان در برابر آن دارد؛ چنان‌که نعمت بودنِ نعمت هم، بستگی به نوع عکس‌العمل انسان در برابر آن دارد. نه فقر و بیماری، بدبختی مطلق است و نه ثروت و سلامتی، خوش‌بختی مطلق. برای کسانی که در مسیر ایمان و عمل صالح قرار دارند، همه چیز، حتی مصیبت‌های جان‌کاه، خیر و زیبا هستند و برای کسانی که در مسیر ناسپاسی و کفر قرار دارند، همه چیز، حتی نعمت‌های جان‌پرور، شرّ و نازیبا خواهند بود؛ بنابراین می‌توان گفت: خیر بودنِ خیرات و شرّ بودنِ شرور، با عنایت به جوانب مسئله به دست خود انسان‌هاست.

6/ [B] «،» d o n x Cb j ,S w A [-] f t u «» B C U ' A M B f t -» f A B :

این اصل، جایگاه ویژه‌ای در اندیشه $\frac{B}{A}$ - t u دارد. در نظر وی، شرّ دانستنِ درد و رنج، مبتنی بر این پیش‌فرض است که: «انسان موجود کاملی است». این پیش‌فرض، در کنار تصدیق به قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواه بودنِ خداوند، این سؤال را موجب می‌شود که انسانِ کامل، از چه رو باید درد و رنج را تحمل کند؟ اما پیش‌فرض یاد شده، اصولاً پیش‌فرض نادرستی است؛ بلکه به جای آن باید این اصل درست را جایگزین نمود: «انسان موجودی است ناقص که در مسیر کمال قرار دارد». در این صورت آشکار می‌شود که وجود درد و رنج برای تحقق کمال انسانی، امری ضروری است. اگر جهان انسانی، همان فردوس برین بود، آدمی تا ابد در نقص و ناتمامی باقی می‌ماند. به دیگر سخن: هبوط انسان به عالم طبیعت، با هدف تزکیه نفس صورت پذیرفته است، تا با انجام تکالیف خود، به قرب الهی دست یابد و جهان فعلی با همه دردها و رنج‌هایش، پهنه مناسب و ضروری و وصول به مقام قرب است. فرض یک جهان عاری از درد و رنج که وصول به کمال انسانی در آن ممکن باشد، فرضی

نامعقول است. جهان حاضر، برای هدف برخورداری انسان از حداکثر لذت، نامناسب و برای هدف کمال بخشی و تزکیه نفس، کاملاً مناسب است.^۱ آنچه هدف خلقت بوده، هدف دوم است و آنچه بدبینان انتظار آن را دارند، هدف اول است.

«(» i An o{) n o{ » i oM dUv «S wA ;j OnBT. A' -f»: خدا قادر و عالم مطلق است، ولی اراده کرده که جهانی واجد مخلوقات مختار بیافریند تا با اختیار خود بتواند خیر یا شر را برگزیند و این با خیرخواهی خدا نیز منافاتی ندارد، چون خداوند، خواهان خیر ارادی انسان است، نه خیر جبری او.

«از نخستین اندیشمندان مسیحی است که بخش عمده نظریه «عدل الهی» خود را بر محور «اختیار انسانی» استوار ساخته است. پس از وی، این راه حل مورد پذیرش عموم فیلسوفان و متکلمان قرون وسطی قرار گرفت. B fiTl 'Q %A فیلسوف دینی معاصر نیز این بخش از نظریه آگوستین را به شکل نسبتاً گسترده‌ای در کتاب «خدا، اختیار و شر» طرح نمود و نام «تئودیسه یا دفاع اختیارگرایانه» را بر آن نهاد. شاید بتوان چکیده نظریه آگوستین را چنین بیان کرد:

هدف خداوند از آفرینش جهان، دستیابی آدمی به کمال خویش است؛ کمال آدمی نیز در گرو اختیار اوست و همین اختیار است که منشأ پدید آمدن شرور می‌گردد؛ هر چند جهان، بدون آفریدگان مختار، جهانی خالی از شرور می‌بود، اما در یک نگرش عام و فراگیر، روشن می‌شود که جهان دارای موجودات مختار که برخی از آنها به دلیل سوء استفاده از اختیار خویش، منشأ ظهور شر می‌گردند، از جهان خالی از موجودات مختار کامل تر است.^۲

«/ A» « f-TC » « f- » در نقد این پاسخ معتقدند: وجود جهانی که مخلوقات

۱. ر.ک: جان هیک، *v f %o*، ص ۱۰۰، ۱۰۳، به نقل از: الوین پلانتینجا، *B'*، ص ۲۰۷، (با

اندکی تغییر) و: شهید مطهری، *B*، ص ۱۸۰. ۲. الوین، پلانتینجا، ص ۲۰۴-۲۰۵.

حقیقتاً مختارش، همیشه بر طریق صواب باشند، منطقاً ممکن است؛ خداوند که قادر مطلق است، می‌توانست جهانی خلق کند که مخلوقات مختارش، همیشه بر طریق صواب باشند،^۱ تا هم خیر برتری که محصول اختیار است، حاصل شود و هم شرّ محقق نشود. مکی، هم‌چنین این پرسش را مطرح می‌کند که: «چرا خداوند نتواند آدمیان را چنان بیافریند که همواره با اختیار خیر را برگزینند»، ولی به رغم این دیدگاه، تحلیل مفهوم اختیار نشان می‌دهد که در فرض اختیار، باید مخلوقِ مختار بتواند بر طریق ناصواب نیز مشی کند و این انتظار که مخلوقی هم‌چون انسان، مختار باشد و در عین اختیار، همیشه طریق صواب را انتخاب کند، اگر چه فی‌نفسه ممکن است، ولی تحقق آن عهده‌ خود مخلوق است؛^۲ اگر خدا مخلوقی را انتخاب‌گر آفرید، به این معناست که هر یک از دو طرفِ فعلی که توسط آن مخلوق انتخاب‌گر انتخاب شود، همان طرف، ضرورتاً محقق خواهد شد؛ بنابراین، تحقق عالمِ فاقدِ شرورِ اخلاقی، با فرض انتخاب‌گری و اختیارِ انسان در طول قدرتِ قاهره‌ خدا، بر عهده انسان گذاشته شده است؛ انسانی که دارای گرایش‌های متضاد است و در درون خویش، همیشه دو کشش، یکی به سوی خیر و دیگری به سوی شرّ را درک می‌کند. چنین موجودی به دلیل آن‌که قابلیتِ برخورداری از وجود را داشته، مورد فیضِ وجود از سوی خدای متعال قرار گرفته است. او گرچه در بسیاری از موارد راه شرّ را انتخاب می‌کند، ولی این ویژگی، ارزش فوق‌العاده‌ای به انتخاب‌های صواب وی می‌دهد که خیر بودن

۱. مایکل پترسون و دیگران، B، ص ۱۸۲؛ و ر.ک: جی. ال. مکی، B، شماره ۳، سال اول و «شر و قدرت مطلق».

۲. در پاسخ به اشکال فوق، متفکران مسلمان و غیر مسلمان پاسخ‌های تقریباً مشابهی را ارائه داده‌اند؛ ر.ک به: الف) الوین پلانتینجا، B، ترجمه محمد سعیدی مهر؛ ب) مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۸۳ - ۱۸۴؛ ج) هادی صادقی، B، ش ۱۷، (رودررو با جی. ال. مکی در مقاله شرّ و قدرت مطلق؛ د) عبدالحسین خسروپناه، [k%] ص ۷۶.

آن، حتی اگر از نظر کمیّت فزونی نداشته باشد، بسی برتر از شرّ بودن انتخاب‌های سوء می‌باشد. این‌که خدا آدمیانی را بیافریند که همواره با اختیار طریق صواب را برگزینند، اگر به این معنا باشد که آنها را بر انتخاب طریق صواب مجبور نماید، این امری متناقض و به معنای جبر در عین اختیار است و اگر به این معنا باشد که مخلوقات دیگری بیافریند که در آنها هیچ نوع انگیزه و کشش به سوی شرور و بدی‌ها نباشد و در عین حال با اختیار کار نیک انجام دهند (مجبور نباشند)، چنین موجوداتی، ممکنند و چون ممکن هستند، در مجرای فیض الهی قرار گرفته و موجود شده‌اند و آنان، همان «ملائکه» هستند، ولی سخن بر سر این است که موجودی با ویژگی‌های انسانی، واجد انگیزه‌های درونی متضاد و دارای ویژگی اختیار (به تعبیر رساتر: انتخاب‌گری)، موجود ممکنی است که آفرینش آن گرچه شروری را به دنبال دارد، ولی خیراتی که در فرآیند خلقت بشر حاصل می‌شود، بسی بیشتر و برتر است و ترک آن به دلیل شروری که در اثر سوء اختیار عده‌ای حاصل می‌آید، ترک خیر کثیر و مخالف فیاضیت خداوند متعال است؛ البته، در این جریان، انسان می‌تواند با حسن اختیار خود، همیشه بر طریق صواب باشد، ولی این امر با فرض وجود ویژگی انتخاب‌گری، تنها در اختیار خود او است؛ چنان‌که امامان معصوم علیهم‌السلام و پیامبران الهی علیهم‌السلام همگی چنین بوده‌اند.

۸. «لَا يَكْفُرُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» AM LBB: برخی از شرور، اعم از شرور اخلاقی و شرور طبیعی، به مثابه مکافات و مجازات کردارهای ناشایست انسان تلقی می‌شوند. این مکافات‌ها، هم در مورد کفار و مشرکان و هم برای مؤمنان مطرح است و در مواردی برای هر دو گروه، موجب تنبّه و بیداری و تغییر روش ناصواب می‌شود که این خود از دیگر فواید این دسته از شرور است؛ چنان‌که قرآن کریم در آیات مختلف به این حقیقت اشاره دارد.^۱

۱. مانند آیات شریفه: قصص، ۵۹؛ انعام، ۶؛ شوری، ۳۰؛ اعراف، ۹۴؛ و آیات عذاب اقوام مختلف.

۹. «...n of .B< B fA BTA y %pC" AM T.» چنان که روشن است، آزمایش و امتحان انسان‌ها از سنت‌های تغییرناپذیر خدای متعال است و در جای خود به اثبات رسیده که تنها راه فعلیت یافتن مایه‌های درونی انسان، همین امر است که به آفرینش انسان نیز معنا بخشیده و یکی از اهداف متوسط آفرینش شمرده شده است.^۱ آزمایش و ابتلا، گاه از طریق خیرات و کامیابی‌ها و گاه از طریق شرور و ناکامی‌ها صورت می‌گیرد؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید:

[... وَ نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ...] ۲.

و در سوره بقره با شمارش نمونه‌هایی از شرور و مصایب می‌فرماید:

[وَ نَبْلُوكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ] [الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ] [أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَهْتَدُونَ] ۳.

چکیده

۱. «عدل» دست‌کم در دو معنا استعمال می‌شود: یکی: «اعطاء كل ذي حق حقه» و دیگری: «وضع الشيء في موضعه»؛ «شبهه شرور» نیز، با توجه به معنای دوم مطرح می‌شود؛ اگر چه طبق معنای اول نیز، با بیانی خاص، به نوعی قابل طرح خواهد بود.

۲. «شبهه شرور» ناظر به این سؤال است که: خدایی که خیرخواه است و همه چیز را در جای خودش قرار داده و عدم و نقصی در او راه ندارد، چگونه شر، در دایره اراده او قرار گرفته است.

→ برای مراجعه به برخی روایات در این باره، ر. ک. «A. f. M. B. T. A. v. ۳، ج ۳، ص ۱۳۸، ۱۴۰: U. v. o. x.

f. v. ۴، ج ۴، ص ۵۸۱، ۵۸۲: U. v. o. x. ۵، ج ۵، ص ۱۳.

۱. هود، ۷. ۲. انبیاء، ۳۵. ۳. بقره، ۱۵۵-۱۵۷.

۳. دو طریق عمده و متفاوت در پاسخ به «شبهه شرور» وجود دارد: یکی از راه برهان لَمّی و دیگری از طریق تحلیل ماهیت شرور.

۴. توضیح راه اول: براساس دلایل و براهین قطعی و یقینی، همه کمالات برای خدا ثابت و همه نقایص از او منتفی است؛ از این رو می توان گفت: که ناگزیر، سرّی و حکمتی در ناملایماتی که به عنوان شرور شناخته می شوند نهفته است؛ حتی اگر از ما پنهان باشد.

۵. توضیح راه دوم: بررسی و تحلیل ماهیت شرور است که مشتمل بر پاسخ های ذیل می باشد:

الف) شرور، اموری عدمی یا نسبی هستند؛ از این رو به آفریننده ای مستقل نیاز ندارند؛ مانند سایه که همان فقدان نور است؛

ب) برخی از شرور، لازمه تفکیک ناپذیر برخی از خیرات هستند؛

ج) برخی شرور، مقدمه خیرات اخلاقی برتر هستند؛

د) شرّیت شرّ، ناشی از جزئی نگری و فقدان نگاه فراگیر و برآیندی به همه جوانب امور و به دنیا و آخرت است؛

ه) خود انسان، تعیین کننده خیر و شرّ و پدید آورنده آنهاست؛

و) جهان، محل ارتقای روحی انسان است و شرّ، شرط لازم آن می باشد؛

ز) برخی از شرور، معلول اختیار آدمی هستند و آفرینش انسان مختاری که همیشه راه صواب را برگزیند، به یک معنا تناقض است؛

ح) برخی از شرور، مکافات کردارهای انسان هستند؛

ط) شرور، موقعیتی برای آزمایش و ابتلای انسان محسوب می شوند.

پرسش

۱. محل طرح شبهه شرور کدام یک از معانی عدل می باشد؟ توضیح دهید.
۲. رویکرد درون دینی در حل شبهه شرور را تبیین کنید.
۳. عدمی بودن شرور به چه معناست؟ شرح دهید.
۴. نسبی بودن شرور به چه معناست؟ توضیح دهید.
۵. اختیار انسان چه رابطه ای با شرور دارد؟

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

8

چیستی دین

مفاهیم نظری، به ویژه مفاهیمی که با انسان ارتباط دارند، همواره و به طور عمده مورد اختلاف صاحب نظران بوده‌اند. مفهوم «دین» نیز از این قاعده مستثنا نیست. به همین دلیل، این مفهوم، همواره در معرض نظرات مختلف قرار داشته و تاکنون توافق مشترکی درباره آن به دست نیامده است.

البته این پیچیدگی، بدان معنا نیست که انسان‌ها به طور کلی از درک آن عاجز باشند. به تعبیر **Roma**...:

دین، به اندازه‌ای ساده است که هر بچه عاقل و بالغ یا آدم بزرگ، می‌تواند یک تجربه دینی حقیقی داشته باشد؛ و به اندازه‌ای جامع و پیچیده است که برای فهم کامل و بهره‌گیری تام از آن، نیازمند به تجزیه و تحلیل می‌باشد.^۱

«Baba» نیز به نکته مهمی اشاره می‌کند:

شاید هیچ کلمه دیگری غیر از این نباشد که همواره و آشکارا خیلی صاف و ساده به کار برود، ولی در واقع نمایانگر نگرش‌هایی باشد که نه فقط بسیار متفاوتند، بلکه گاه مانع‌الجمعند.^۲

۱. رابرت هیوم **Baba**، **Kitāb**، **B**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۸.

۲. میرچا الیاده، **fi o i %o** > (ویراسته: بهاء‌الدین خرمشاهی)، ص ۲۰۲.

به هر حال، تعریف‌های متفاوت و گوناگونی از دین عرضه شده است و حتی برخی از دین‌شناسان، با توجه به مشکلاتی که در تعریف این واژه وجود داشته، آن را امری دشوار و مناقشه برانگیز دانسته‌اند و مسئله تعریف دین را «خان اول» در وادی هفت‌خان دین‌شناسی نامیده‌اند!^۱

ضرورت بحث از تعریف دین

منطق دانان در شناخت علوم و مسائل آن، شش پرسش عمده را مطرح نموده و آنها را بر اساس ترتیب منطقی، به صورت زیر طبقه‌بندی می‌کنند:

۱. تحلیل مفهوم (بیان «ما»ی شارحة الاسم)؛
۲. پرسش از هستی و تحقق (بیان هلیئه بسیطه)؛
۳. تحلیل ماهوی (بیان «ما»ی حقیقی)؛
۴. پرسش از چگونگی، خواص و احکام (بیان هلیئه مرکبه)؛
۵. پرسش از سبب تحقق (لم ثبوتی)؛
۶. پرسش از دلیل تحقق (لم اثباتی).

جستارِ روشمند در هر زمینه معرفتی، از نظر منطقی، مرهون رعایت ترتیب منطقی مطالب است؛ بنابراین، قبل از پرداختن به خواص، آثار و احکام هر امری و حتی قبل از پرداختن به بحث از اثبات و نفی یک امر، باید تعریف روشن و متمایزی از آن به دست آورد.^۲ با توجه به این امر، مباحث دین‌پژوهی از جهت موضوع‌شناسی، نیازمند به تعریف دین هستند و تعریف دین یکی از مبادی تصویری مباحث دین‌پژوهی محسوب می‌شود. از سوی دیگر، علت بسیاری از اختلافات و چالش‌های موجود در حوزه دین‌پژوهی، گوناگونی این تعاریف و تصورات است و

۱. همایون همتی، *Bay fi Si Bi*، ص ۲۰.

۲. محمدتقی جعفری، *o v f*، تدوین عبدالله نصری، ص ۲۰.

در واقع، اندیشمندان، به جای نزاع علمی و معنوی، در دامان نزاع‌های لفظی گرفتار شده‌اند.

تعریف لغوی دین

«دین» در لغت به معنای اطاعت، جزای خضوع، تسلیم و غیره است؛^۱ ولی باید توجه داشت که تعاریف لغوی دین، در زبان‌های گوناگون، یعنی همان مطلب «ما»ی شارح‌الاسم.

در مباحث دین‌پژوهی تعریف لغوی مشکلی را حل نمی‌کند؛ آنچه مهم است شناخت واقعیت و ماهیت دین و احیاناً مصداق مورد بحث است. حتی مباحث زبان شناختی، از قبیل این که آیا الفاظ برای ماهیات و ذوات اشیاء وضع شده‌اند یا برای معانی عرفیه نیز، در این بحث کارساز نیستند، زیرا این‌گونه مباحث، مشکل معرفتی را حل نمی‌کنند و باید به دنبال تعریف اصطلاحی دین بود.

تعریف اصطلاحی دین

پیش از ورود به بیان تعریف‌های مختلف از «دین»، ذکر چند نکته ضرورت دارد:
الف) غرض از «تعریف»، تمایز نهادن بین شیء تعریف شده و غیر آن است که گاه با «تمایز ذاتی» تحقق می‌پذیرد و گاه با «تمایز عرضی». تعریفی که تأمین‌کننده تمایز ذاتی باشد، «حدّ»^۲ نام دارد و تعریفی که بیانگر تمایز عرضی باشد، «رسم»^۳ نامیده می‌شود. اگر در تعریف حدّی، همه ذاتیات مندرج گردد، «حدّ تام» و اگر برخی از آنها لحاظ شود، «حدّ غیر تام» خوانده می‌شود. انواع دیگر از تعاریف، همانند تعریف‌های «لفظی» و «لغوی»، «اشاره‌ای»، «کنایه‌ای» و... نیز در منطق مطرح شده است.

۱. راغب اصفهانی، «Rāʾo»، (واژه دین).

2. definition.

3. description.

ب) بیان همه ذاتیات یک شیء و درج همه آنها در تعریف، بسیار دشوار است؛^۱ ولی از آنجا که دین، موجودی اعتباری است، تعریف به ذاتیات در آن معنا ندارد، ولی باید توجه داشت که شرط اساسی در تعریف، آن است که جامع افراد و مانع اغیار باشد. به عبارت دیگر: تعریف باید از وضوح مفهومی و انطباق مصداقی برخوردار باشد. ج) آسیب‌شناسی تعریف دین؛ در یک تقسیم‌بندی کلان می‌توان دین را به «دین محقق» و «دین حق» تقسیم کرد. دین حق، همان دین آسمانی و الهی است که از سوی خداوند متعال برای هدایت انسان‌ها بر پیامبران نازل شده و پس از نزول، دچار تحریف به زیادت و نقیصه نشده باشد، ولی دین محقق، مجموع اعتقادات و مناسکی است که انسان‌ها بدان رو آورده و در زندگی دنیوی از آن بهره می‌برند؛ اعم از این که منشأ الهی داشته باشد یا مردمی؛ تحریف شده باشد یا در صیانت و سلامت کامل باشد. حال باید گفت که ارائه تعریفی جامع و مانع از دین محقق که تمام ادیان تاریخ بشریت را - که از صدها دین و مذهب تجاوز می‌کند - دربرگیرد، با موانع و مشکلاتی مواجه است که آن را کاری دشوار و تا حدودی ممتنع نشان می‌دهد.

برخی از این مشکلات و آفت‌ها عبارتند از:

1. «T A x n n j w B l % U % o %»: دین‌پژوهان در تعریف دین از روش یکسانی بهره نمی‌گیرند. برخی با مراجعه به منابع دینی به تعریف دین می‌پردازند که بی‌شک تعاریف ارائه شده، به دلیل گوناگونی منابع دینی، متنوع خواهد بود. در مقابل، عده‌ای از پژوهشگران روش‌های برون دینی، مانند «پدیدارشناختی»، «روان‌شناختی»، «جامعه‌شناختی»، «کارکردگرایی»، «فلسفی»، مراجعه به دینداران و... را در پیش گرفته‌اند که هر یک از این روش‌ها، تعریف یا تعریف‌های متعددی را نتیجه می‌دهند.

۱. خواجه نصیر طوسی BVA و At و BLT، تصحیح مدرس رضوی، ص ۴۴۱-۴۴۲.

مشکل در تعریف دین، کثرت اختلاف در مناسک و اعتقادات موجود در ادیان است. از این رو بعضی از تعاریف ارائه شده، برخی مکاتب فلسفی و اجتماعی مانند «مارکسیسم» را نیز شامل می‌شوند. از سوی دیگر، دایره برخی تعاریف، چنان محدود است که تمام افراد و مصادیق دین را شامل نمی‌شود. مشکل اساسی در تعریف دین، این است که اگر بخواهیم تعریف جامع و مانعی از آن ارائه کنیم، در ابتدا باید به مشترکات تمام ادیان توجه کنیم؛ حال آن‌که این مسئله هنوز در فلسفه دین، حل نشده است که آیا همه ادیان موجود-نه ادیان واقعی تحریف نشده-امور یا امر مشترکی دارند تا بتوان بر اساس آن مشترکات، تعریف جامع و مانعی را ارائه کرد یا خیر؟ پذیرش نظریه «شبهت خانوادگی»¹ از سوی پاره‌ای از فیلسوفان دین به منزله پذیرش این معناست که هیچ‌گونه امر مشترکی میان ادیان وجود ندارد.

تعریف دین نموده‌اند، گاهی میان عملکرد دینداران با پیامدهای دین تمایز قائل نشده و رفتارهای منفی دینداران را در تعریف دین گنجانده‌اند.

حسی نیز، فاقد تعریف جامع و مانع هستند، ولی مفاهیمی که مصداق حسی ندارند، گرفتار ابهام بیشتری هستند. دین نیز یکی از این مفاهیم است که از مصادیق حسی و قابل اشاره حسی برخوردار نیست.

1. Family Resemblance.

«جهان بینی» و ایدئولوژی‌ها بر تعریف دین اثر می‌گذارند که همین امر باعث اختلاف در تعاریف دین شده است. برای نمونه، اگر محقق دین پژوه، باور صادق مدلل را ممکن بداند و در تنوری‌های صدق به «نظریهٔ مطابقت» رو آورد، یعنی شناخت صادق را شناخت مطابق با واقع بداند و در بحث معیار شناخت، نظریهٔ «مبنای‌گرایی» را بر نظریه‌های «پراگماتیسم» و «انسجام‌گرایی» مقدم بدارد و به عبارت دیگر، نسبی‌گرا نباشد، وجود حقایق دینی را می‌پذیرد و معیاری را برای کشف آنها معرفی می‌کند و براساس آن به تعریف رئالیستی از دین رومی آورد، ولی اگر دین‌پژوهی، نسبی‌گرا باشد و معیار معرفت را انکار نماید، نمی‌تواند به تعریف ثابتی دست یابد. نتیجه آن‌که تعریف دین، زائیدهٔ مبانی گوناگون است.

nj pAy woQ6 %o oMB% %o : یکی دیگر از عوامل اختلاف در تعریف دین

این است که عده‌ای برای وصول به حقیقت دین، مراجعه به وحی و متون دینی را پیشنهاد می‌دهند و از ابزارها و روش‌های برون دینی پرهیز می‌کنند و گروهی نیز، روش‌های برون دینی را ترجیح می‌دهند. علاوه بر اختلاف در متون دینی ادیان مختلف، تفاوت در مدل‌های عقلی در مکاتب فلسفی نیز به چالش میان تعاریف دین می‌افزاید.

«j oMB #M7 ..B '·L' ... » %o %B Uj : پاره‌ای از نویسندگان، به جای

روشن ساختن مفهوم دین، با به کارگیری مفاهیم پیچیده و مبهم تر از دین، بر ابهام این واژه می‌افزایند.

e · A %B 'U' B #M § " - §" B %o UpAtj BTW/8

متکلمان و دین‌شناسان، برای تبیین دین، به معانی لغوی آن، یعنی «اطاعت»، «جزا»، «خضوع» و... روی آورده‌اند یا این‌که به فرهنگ‌های واژه‌های دین^۱ مراجعه کرده‌اند؛ درحالی‌که گفته شد هیچ‌کدام از این روش‌ها به شناخت واقعیت دین کمک نمی‌کنند؛ به‌ویژه با توجه به این نکتهٔ زبان‌شناختی که الفاظ برای ماهیت و ذات اشیاء وضع نشده‌اند.

1. Religion.

دستخوش تحریف به زیادت یا نقیصه شده‌اند و همین امر، موجب پیدایش فرقه‌ها و مذاهب متنوع شده است که این تحریفِ متنی و معرفتی ادیان و مذاهب، در اختلاف تعریف دین نقش تعیین کننده‌ای دارد.

ابعاد دین، آن هم دینِ خاص توجه نموده‌اند یا به ویژگی‌هایی توجه نموده‌اند که در همهٔ ادیان تجلّی ندارند. از این رو تعریف دین به سرنوشت قصهٔ فیل در «مثنوی مولوی» دچار شده است.^۱

آخرین نکته‌ای که باید قبل از ورود به بیان تعریف «دین»، به آن پرداخت، دسته‌بندی تعاریف گوناگونی است که دین پژوهان با وجود این همه موانع در تعریف دین عرضه کرده‌اند:

دسته‌بندی تعاریف ارائه شده پیرامون دین

در گام نخست، باید تعاریف مطرح شده پیرامون دین را بر اساس روش درون دینی و برون دینی تقسیم کرد.

پاره‌ای از تعاریف دین، با مراجعه به متون دینی (آیات و روایات) به دست می‌آید و دستهٔ دیگر، با نگاه برون متون دینی به تعاریف «جامعه شناسانه»، «روان شناسانه»، «پدیدار شناسانه»، «معرفت شناسانه» و «کارکردگرایانه» حاصل می‌شود.

از سوی دیگر، تعاریف برون دینی، بر اساس توجه به وجود یا توجه به ماهیت، به تعاریف وجودی و ماهیتی یا تعریف در مقام «بایستی» و تعریف در مقام «هستی» دین تقسیم می‌شوند. برخی از دین پژوهان در تعریف دین به مقام بایستی دین توجه کرده‌اند و مثلاً گفته‌اند: «دین عبارت است از مجموعه‌ای از آموزه‌ها و گزاره‌هایی که

۱. مثنوی، دفتر سوم، ص ۳۹۷-۳۹۸.

از سوی خداوند، در اختیار بشر قرار می‌گیرد»، ولی عده‌ای دیگر، بر مقام تحقق و وجود دین، یعنی دین محقق و منزل در حیات اجتماعی انسان‌ها و یا دین نازل شده در کتاب و سنت توجه نموده‌اند. «فیلسوفان دین» که به تبیین معقولیت باورهای دینی و صدق و کذب گزاره‌ها و آموزه‌های دینی می‌پردازند، در تعاریف خود به مقام بایستی دین توجه دارند، ولی «متکلمان» در تعریف دین به دین نازل شده در کتاب، سنت و متون دینی روی می‌آورند. از سوی دیگر، تعاریف «جامعه‌شناسان»، «روان‌شناسان» و «مردم‌شناسان» که بیشتر به پژوهش درباره پدیده‌های روانی و اجتماعی نظر دارند و با صرف نظر از صدق و کذب دعاوی دینی در صدد تبیین روابط علی و معلولی میان دین و پدیده‌های عینی هستند، از سنخ تعاریف ناظر به مقام تحقق دین شمرده می‌شوند.

باید توجه داشت که اندیشه‌وران اسلامی پیشین، افزون بر رویکرد معرفت‌شناسانه، رویکرد کارکردی به دین نیز داشته‌اند و ضمن بیان حقایق و صدق مدعیات دینی، درباره آثار، غایات و فواید معرفتی و غیر معرفتی دین‌شناسی و دین‌باوری نیز سخن رانده‌اند و فواید اخروی و دنیوی بسیاری را به دین نسبت داده‌اند. البته نباید رویکرد کارکردی به دین را با روش «کارکردگرایانه» و «پراگماتیستی» به دین یکسان انگاشت، زیرا روش پراگماتیستی، «صدق» را مترادف «منفعت» می‌داند، ولی روش رئالیستی، «صدق» و «حقیقت» را به مطابقت با «واقع» تفسیر می‌کند. فیلسوفان و متکلمان اسلامی، روش رئالیستی را در گزاره‌ها و آموزه‌های دینی می‌پذیرند، ولی کارکردهای دین را نیز انکار نمی‌کنند؛ در حالی که طرفداران روش پراگماتیسم، کارکردهای دین را قبول دارند، ولی روش رئالیستی و حقایق به معنای مطابقت با واقع را نمی‌پذیرند.

«تعاریف دین» را در یک تقسیم دیگر می‌توان به شش قسم تقسیم نمود:

۱. تعاریف کارکردگرایانه؛

۲. تعاریف اخلاق‌گرایانه؛

۳. تعاریف ماهوی و معرفتی؛

۴. تعاریف غایت‌گرایانه؛

۵. تعاریف طبیعت‌گرایانه؛

۶. تعاریف ترکیبی و عام.^۱

اکنون پس از بیان دسته‌بندی‌های مختلف تعاریف، باید به بررسی تعاریف دینی از دیدگاه «قرآن»، «روایات»، متفکران اسلامی و متفکران مغرب زمین بپردازیم.

دین در قرآن

واژه «دین» در «قرآن کریم»، ۹۲ بار با معانی ذیل به کار رفته است:

۱. دین به معنای «جزا و پاداش»؛ مانند: [مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ]؛^۲ [إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ] [وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ]؛^۳

۲. دین به معنای «اطاعت و بندگی»؛ مانند: [قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ]؛^۴

۳. دین به معنای «ملک و سلطنت»؛ مانند: [وَقَتَلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ...]؛^۵

۴. دین به معنای «شریعت و قانون»؛ مانند: [لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ]؛^۶

۵. دین به معنای «ملت»؛ مانند: [قُلْ إِنِّي هَدَيْتُنِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَبِيماً مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ]؛^۷

۱. ر.ک: محمدتقی جعفری، %» ۷ f >

۲. فاتحه، ۳؛ (او پادشاه روز جزاست).

۳. ذاریات، ۵ و ۶؛ (که آنچه وعده داده شده‌اید راست است، و روز پاداش واقعیت دارد).

۴. زمر، ۱۱؛ (بگو من مأمورم که خدا را درحالی‌که آیینم را برای او خالص گردانیده‌ام بپرستم).

۵. انفال، ۳۹؛ (و با آنان بجنگید تا فتنه‌ای بر جای نماند و دین یک‌سره از آن خدا گردد).

۶. کافرون، ۶؛ (دین شما برای خودتان و دین من برای خودم).

۷. انعام، ۱۶۱؛ (بگو آری پروردگارم مرا به راه راست هدایت کرده است؛ دینی پایدار، آیین ابراهیم

حق‌گرای و او از مشرکان نبود).

۶. دین به معنای «تسلیم»؛ مانند: [إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...]^۱؛

«• B B» «کلمه «اسلام» را در آیه شریفه فوق، به تسلیم در برابر معارف و احکامی که از مقام ربوبیت صادر گردیده و به وسیله رسولان بیان می شود، تفسیر نموده و اختلاف شرایع را به کمال و نقص ارجاع می دهد.^۲ امیرمؤمنان علیه السلام نیز در حدیثی می فرماید: «الإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ».^۳

۷. دین به معنای «اعتقادات»؛ مانند: [لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...]^۴.

«• B B» «در تفسیر این آیه شریفه می فرمایند:

دین، سلسله ای از معارف علمی است که اعمالی را به دنبال دارد؛ پس می توان گفت: دین، اعتقادات است و اعتقاد و ایمان، از امور قلبی به شمار می رود که اکراه و اجبار بر آنها حکومت نمی کند. اکراه در اعمال ظاهری و افعال و حرکات بدنی و مادی اثر دارد.^۵

دین در روایات

پیشوایان دین اسلام، «دین» را به ارکان و ویژگی هایش از جمله «ایمان»، «یقین»، «حب و بغض قلبی»، «معرفت داشتن»، «دوستی و رزیدن»، «اخلاق نیکو»، «نورانیت»، «عزت»، «طلب علم»، «مایه حیات» و مانند اینها تفسیر کرده اند که به پاره ای از کلمات نورانی ایشان اشاره می شود:

قال امیرالمؤمنین علیه السلام:

غایه الدین الايمان؛^۶ نهایت دین ایمان است.

۱. آل عمران، ۱۹؛ (در حقیقت، دین نزد خدا همان اسلام است).

۲. محمدحسین طباطبایی رحمته الله علیه، ج ۳، ص ۱۲۰ (ذیل آل عمران، ۱۹).

۳. محمد محمدی ری شهری، «دین اسلام»، ج ۴، ص ۵۲۷، ح ۸۱۱.

۴. بقره، ۲۵۶. محمدحسین طباطبایی، «تفسیر المیزان»، ج ۲، ص ۳۴۳.

۵. محمد محمدی ری شهری، همان، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۸۷.

إِنَّ الدِّينَ كَشَجَرَةٍ أَصْلُهَا الْيَقِينُ بِاللَّهِ؛^١ همانا دین، هم چون درختی است که ریشه آن یقین به خداست.

إِنَّ أَفْضَلَ الدِّينِ، الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَ الْبَغْضُ فِي اللَّهِ؛^٢ همانا برترین دین، محبت برای خدا و کینه برای خداست.

أول الدِّين معرفة و کمال معرفته التصديق به و کمال التصديق به توحیده؛^٣ آغاز دین شناخت خداست و کمال شناخت او گوهر راستی اوست و کمال تصدیق او یگانه دانستن اوست.

إِعْلَمُوا أَنَّ كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ؛^٤ بدانید همانا کمال دین جست و جوی دانش و عمل به آن است.

الدِّينُ وَالْآدَابُ نَتِيجَةُ الْعَقْلِ؛^٥ دین و آداب [نیکو] نتیجه [بهره‌وری از] عقل است. الدین لا یصلحه الاّ العقل؛^٦ دین را چیزی جز عقل اصلاح نمی‌کند.

أصل الدِّين؛ أداء الامانة و الوفاء بالعهد؛^٧ ریشه دین، بازگرداندن امانت و وفا به پیمان‌هاست.

غایة الدِّين، الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و اقامة الحدود؛^٨ نهایت دین امر به معروف و نهی از منکر و برپا داشتن حدود آن است.

لا حياة الاّ بالدِّين؛^٩ بدون دین حیاتی نیست.

الدِّين، نور؛^{١٠} دین روشنایی است.

الدِّين، عزّ؛^{١١} دین عزّت است.

-
- | | | |
|-------------------------|-----------|---------------------------|
| ١. همان. | ٢. همان. | ٣. نهج البلاغه، خطبه اول. |
| ٤. محمدی ری شهری، همان. | ٥. همان. | ٦. همان. |
| ٧. همان. | ٨. همان. | ٩. همان. |
| ١٠. همان. | ١١. همان. | |

عن رسول الله ﷺ:

«الخلق الحسن، نصف الدّين؛^۱ سیرت نیکو، نصف دین است.

عن الباقر عليه السلام:

«الدّين، هو الحب و الحب، هو الدّين؛^۲ دین، محبت است و محبت، همان دین.

عن الصادق عليه السلام:

«هل الدّين، إلا الحب؛ آیا دین چیزی جز محبت است؟^۳»

ارزیابی تعاریف دین در قرآن و روایات

بسیاری از تعبیر درباره دین در متون اسلامی، از جمله معنای «جزا»، «ملک»، «سلطنت» و غیره، به مقصود ما از دین در مباحث دین پژوهی ارتباطی ندارد و این اشاره‌ها به صفات و افعال الهی مرتبطند و پاره‌ای دیگر از تعبیر، از جمله آیه یازدهم سوره «زمر» و احادیثی مانند: «غایة الدین، الايمان» و «ان شجرة الدین، اصلها الیقین بالله» نیز به تبیین تدین و دینداری ناظرند، نه بیان حقیقت دین. بنابراین، فقط دین به معنای «اعتقادات»، با مباحث دین پژوهی ارتباط می‌یابد؛ چرا که اعتقادات بخشی از حقیقت دین را تشکیل می‌دهد، ولی با توجه به این که دین، حقیقتی است که خداوند متعال برای هدایت انسان‌ها فرستاده است، از این رو از مجموع آیات و روایات می‌توان دین را به «مجموعه‌ای از معارف، احکام و اخلاق» و در یک کلام «ما جاء به النبی» تفسیر کرد.

۱. همان، ص ۳۷۵.

۲. العروسی الحویزی، U. f. Xan-flo. v. ، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۵، ص ۲۸۵، ح ۴۹.

۳. محمدی ری شهری، همان، ج ۳، ص ۳۹۵.

چکیده

۱. تعریف «دین» به عنوان یکی از مبادی تصویریۀ مباحث دین پژوهی، بر سایر مسائل مقدم بوده و ضرورت دارد.

۲. «دین» در لغت به معنای «اطاعت»، «جزا»، «خُضوع» و غیره می باشد، ولی تعریف لغوی دین، مشکل ما را حل نمی کند.

۳. آسیب ها و مشکلات تعریف «دین» عبارتند از: اختلاف در روش شناسی، اختلاف در مصادیق، خلط میان دین و دینداری، نداشتن مصداق محسوس برای دین، تأثیر پیش فرض ها، پرسش از درون یا برون دین، به کار بردن مفاهیم کیفی، استفاده از تعریف های لغوی، تحریف پاره ای از ادیان محقق و جزء نگری به جای کل نگری.

۴. تعاریف اصطلاحی در ابتدا به «درون دینی» و «برون دینی»، تقسیم می شوند.

۵. تعاریف «دین»، در یک تقسیم دیگر، به شش قسم تقسیم می شود: «کارکردگرایانه»، «اخلاق گرایانه»، «ماهوی»، «غایت گرایانه»، «طبیعت گرایانه» و «ترکیبی».

۶. واژه «دین» در «قرآن» در این معانی به کار رفته است: «جزا»، «بندگی»، «سلطنت»، «شریعت»، «ملت»، «تسلیم» و «اعتقادات».

۷. «دین»، در روایات در این معانی به کار رفته است: «ایمان»، «بقین»، «حب و بغض قلبی»، «معرفت»، «دوستی ورزیدن» و ...

۸. از مجموع معانی به کار رفته در «قرآن» و «روایات»، تنها معنای «اعتقادات» با مباحث دین پژوهی ارتباط دارد.

پرسش

۱. چرا مباحث دین پژوهی نیاز به تعریف «دین» دارند؟
۲. «دین» در لغت به چه معناست؟ آیا تعریف لغوی «دین» مشکل مباحث دین پژوهی را حل می کند یا نه؟
۳. موانع تعریف اصطلاحی «دین» را بیان کنید.
۴. مهم ترین مشکل در تعریف «دین» چیست؟
۵. تعریف «درون دینی» و «برون دینی» از دین را توضیح دهید.
۶. اقسام شش گانه تعاریف «دین» را نام ببرید.
۷. «دین» در «قرآن» به چه معانی به کار رفته است؟
۸. «دین» در «روایات» اسلامی به چه معانی به کار رفته است؟

9

تعاریف دین

در درس گذشته، به تعریف «دین» در «کتاب» و «سنت» پرداختیم و در این درس به بررسی تعاریف اصطلاحی دین در فرهنگ اسلام و غرب خواهیم پرداخت.

تعریف متفکران اسلامی

متفکران اسلامی با توجه به مسئله ضرورت بعثت انبیا و رسیدن انسان به قرب الهی و تکامل او به عنوان هدف اصلی و اساسی دین که از طریق فلسفه و علم تحصیل ناپذیر است، به ویژگی مشخصی چون احساس معنوی، اعتقادات، اخلاق، احکام، اعمال و مناسک به صورت جداگانه بسنده نکرده‌اند و با توجه به تعاریف لغوی، قرآنی و حدیثی، به تعاریف اصطلاحی دین پرداخته‌اند. اکنون به پاره‌ای از این تعاریف اشاره می‌کنیم:

۱. «**دین** را این گونه تعریف می‌کنند: «مجموع این اعتقاد (به خدا و زندگی جاودان) و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار گیرد».^۱

۲. استاد «**دین**، اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و

انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید است».^۲

۱. محمد حسین طباطبایی، {wArj}، ص ۳.

۲. محمد تقی مصباح یزدی، «**دین**»، ص ۱۱.

۳. آیه الله [A] j C f: «مراد از دین، مکتبی است که از مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی تشکیل شده است و هدف آن، راهنمایی انسان برای سعادت‌مندی است».^۱

۴. آیه الله w l w f: «دین یک معرفت و نهضت همه جانبه به سوی تکامل است که چهار بُعد دارد: اصلاح فکر و عقیده، پرورش اصول عالی اخلاق انسانی، حسن روابط افراد اجتماع، حذف هر گونه تبعیض‌های ناروا».^۲

۵. «k.w. l» «k. f» «:» «دین عبارت است از آنچه پیامبر اکرم ﷺ به سوی آن دعوت کرده است».^۳

۶. «n-v. j A»: «دین عبارت از طریقت و شریعت است».^۴
 «T " " o~ l K .L. j v»: «دین به معنای تدین و ورزیدن به طاعات و اجتناب از محرّمات است».^۵

۸. «f B T U % k w. a»: «دین عبارت است از قوانین الهی که وضع شده‌اند تا صاحبان عقل را با اختیار خودشان به خیر بالذات نائل سازند».^۶

۹. دکتر X ow' % k L: «دین عبارت است از کتاب و سنت؛ دین، ارکان و اصول و فروع دین نازل بر نبی ﷺ است. دین عبارت است از متون دینی و اصول و رفتار پیشوایان دینی؛ دین یعنی کتاب و سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دینی».^۷
 همان‌طور که روشن است، در برخی از این تعاریف بین «دین» و «تدین» خلط شده است؛ مانند تعریف هفتم و در برخی دیگر، میان «دین» و «متون دینی»، مثل تعریف نهم.

۱. عبدالله جوادی آملی، MB TIA pAoZ %، ص ۲۴.

۲. جعفر سبحانی، «مقاله دفاع عقلانی از دین از منظر...» «Bif» « fi k fl» «، ش ۲، ص ۱۹.

۳. اشرف الدین صاعد البریدی، j kd j T B l، ص ۱۶۰ (به نقل از کلام جدید، ص ۳۳).

۴. مقداد السیوری، j n A j B j L. «fl» « oTv %»، ص ۱۴.

۵. الطیب البصری المعتزلی، «k" T" A» « - %»، ص ۱۹۲ (به نقل از کلام جدید، ص ۳۳).

۶. سعد الدین التفتازانی، «v fiAk B j no»، ج ۱، ص ۶ (به نقل از کلام جدید، ص ۳۴).

۷. عبدالکریم سروش، B، ص ۲۵، ۷۹، ۱۲۱، ۲۵۵.

تعاریف متفکران غربی

چنان‌که پیش از این گفته شد، تعاریف دین را می‌توان به شش قسم «کارکردگرایانه»، «اخلاق‌گرایانه»، «غایت‌گرایانه»، «طبیعت‌گرایانه»، «ماهیت‌گرایانه» و «ترکیبی» تقسیم نمود. ما در این بخش، با بیان هر یک از این اقسام، برخی از تعریف‌های ارائه شده از سوی متفکران غربی را نیز نقل می‌کنیم:

1. BU1 %B<S .B<#

تعاریف سنتی، بر اساس آنچه در منطق تعریف ارسطویی تأکید می‌شود، در مقام نشان دادن هویت «دین» هستند؛ یعنی دین از چه مقوله‌ای است و عناصر مؤلفه و مقومات ماهوی آن چیست؟

1. 1' / old fVAR ov: «دین، اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات،

تجلیات نیرویی هستند که از علم و معرفت ما فراتر است.»^۱

1. 2' \$>: «دین، بیش از هر چیز، کوششی است برای آن که حقیقت کامل خیر

را در تمام وجوه هستی مان باز نماییم.»^۲

1. 3' %n/¥: «دین، ادراک رابطه‌ای است بین جان بشر و جان مجهول‌الکنهی که

انسان، تسلط او را بر خود احساس و نعمت جوار او را آرزو می‌کند.»^۳

1. 4' oldBv: «دین، طرح انسان برای خدا شدن است.»^۴

1. 5' \$> BT' G v n-: «دین عبارتست از شناسایی انسان از قدرت

نادیدنی برتر.»^۵

۱. جان هیک، B، ص ۱۵. ۲. مایکل پترسون و دیگران، B، ص ۱۸.

۳. فضل‌الله کمپانی، B< S ..Fz fi%، ص ۱۱۳.

۴. محمد تقی جعفری، f' v %n، ص ۷۱ (به نقل از: Sartre, Being and P، ۷۶۰).

(nothingness).

علاوه بر تعاریف یاد شده، غالب تعاریف متفکران اسلامی نیز از این قسم می‌باشد؛ و متفکران دیگری هم چون: «u B» - of B lo B f M o S - «، از of f P Au . S . نیز به تعریف ماهیت‌گرایانه روی آورده‌اند؛ این دسته از تعاریف اگر چه صحیح‌ند، ولی غالباً جامع تمام بخش‌های مختلف دین نیستند.

#B A j o n B %B U 2

همان‌طور که قبلاً گذشت، برخی در تعریف «دین» رویکرد «کارکردگرایانه» را در پیش گرفته‌اند. رویکردهای «روان‌شناختی» و «جامعه‌شناختی» از رهیافت‌های مهم دین‌پژوهی جدید هستند که بر اساس عوامل و آثار روانی و اجتماعی به تعریف دین و تبیین پدیده‌های دینی می‌پردازند. ما در این قسمت، تعاریف کارکردگرایانه را در دو بخش مستقل «روان‌شناسانه» و «جامعه‌شناسانه» ذکر می‌کنیم:

» T B z f A n %B U S A

۱-۲-۱. «B f %o.۱»: «دین عبارت از احساسات، اعمال و تجربیاتی است که افراد به تنهایی و در پیشگاه خدا می‌یابند».^۱

۱-۲-۲. «f l Q u B»: «به عقیده من، هر شخص عالم و متفکری، متوجه این امر می‌شود که اگر بنا باشد تمام نیروهای فوق بشری در تعادل و هماهنگی با یکدیگر کار کنند، لازم است که به عنصر دینی در طبیعت خویش معترف باشند و در پرورش آن بکوشند. این تصادفی نیست که متفکران بزرگ همه اعصار، چنان نفوس دینی ژرفی داشته‌اند».^۲

5. Oxford English Dictionary.

۱. جان هیک، B، ص ۱۵. ۲. ماکس پلانک، M f #B «n»، ترجمه احمد آرام، ص ۲۳۵.

۱-۲. «دین عبارت از یک حالت مراقبه، تذکّر و توجه دقیق به معنای عوامل مؤثر است که بشر عنوان قدرت قاهره را به آنها اطلاق می‌کند و آنها را به صورت ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین، صور مثالی، کمال مطلوب و غیره مجسم می‌کند».^۱

۱-۲. «دین، کاوش انسان برای یافتن تسلی دهنده‌های آسمان است تا او را در غلبه بر حوادث بیمناک زندگی کمک کند».^۲

۱-۲. «دین عبارت است از سازش با قوای برتر از انسان که به گمان آدمی، این نیرو، طبیعت و زندگی بشر را اداره می‌کند و در اختیار خود دارد».^۳

بسیاری از تعاریف متألهان جدید در بیان دین، از صبغه روان‌شناختی برخوردارند و غیر از موارد ذکر شده، تعاریف متفکران دیگری، هم چون «*Bo%oi*، *f Bof% nj o .o%k f.f B%a.of Qn, B%WA*، «*B %Mk%n Rold%zj fi. %~ -Bv* و *B* - نیز از این سنخ تعاریف می‌باشند.

ویژگی مهم این سنخ تعاریف این است که به طور عمد به حالات دینداری متدینان و آثار دینداری اشاره دارند؛ درحالی‌که اگر ما بخواهیم دین را تنها با دریافت‌های درونی انسان‌ها مورد شناسایی قرار داده، آن را تعریف کنیم، بدیهی است که تفکیک آنها از توهمات و تخیلات و انواع انگیزه‌های غیر دینی، اگر محال نباشد، لااقل بسیار دشوار خواهد بود.^۴

» *T B| ‡ «B %BUJ*

تعاریف جامعه‌شناختی، تعریف‌هایی از دین هستند که دین را بر اساس علل و آثار اجتماعی یا اساساً بر مبنای تحویل دین به پدیده‌ای اجتماعی تعریف می‌کنند؛ برای نمونه:

۱. محمد تقی جعفری، «*B*»، ص ۸۶.

۲. همان، ص ۹۵، به نقل از: *Freuds. Futre of an Ill lusion*, pp 57 - 58.

۳. همان، ص ۹۴. ۴. همان، ص ۸۰.

۲-۳-۳: «دین دستگاهی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن آشکار می‌شود».^۱

۲-۳-۴: «مذهب، عبارت است از مجموعه احساسی عارفانه در مقابل قوانین جهان و احساس مسئولیت اخلاقی در مقابل هم‌نوعان ما».^۲
علاوه بر تعاریف یاد شده، تعریف $\%oR n A$ « $\%oR n A$ » و « $\%oR n A$ » نیز از سنخ تعاریف اخلاق‌گرایانه می‌باشد.

این سنخ از تعاریف، افزون بر توجه بیش از حد به یک بُعد دین، یعنی اخلاق و احساس انسان‌ها و غفلت از ابعاد دیگر آن، باز به دینداری متدینان توجه بیشتری کرده‌اند تا به حقیقت دین.

$\%B U j$ $\%B A E S$

از آن‌جا که هدف هر پدیده‌ای مبین آن است، می‌توان در تعریف یک شیء، هدف آن را دریافت. در اصطلاح منطق دانان، هدف به منزله علت غایی قابل اخذ در حد و برهان است، ولی لغزش و ابهام در تعریف غایت‌گرایانه، خلط میان هدف و فایده است.

۲-۴-۱: «دین، جست‌وجوی انسان برای رسیدن به خداست و همیشه منتهی به یافتن خدا می‌شود؛ به شرط آن‌که مطابق میل انسان باشد».

۲-۴-۲: «دین را به این عنوان لحاظ کردند که واجد خود سالاری و رأی و قدرت عقل برای تأثیرگذاری است».

۱. محمد اقبال لاهوری، $B e A$ " $f f \% o$ »، ترجمه احمد آرام، ص ۴.

۲. فضل‌الله کمپانی، همان، ص ۱۱۲.

۳. محمد تقی جعفری، B ، ص ۱۰۵-۱۰۸.

#kdf« #BAS .L %BU

۲-۵-۱: «دین، مجموعه‌ای از اوامر و نواهی است که مانع عمل کرد آزاد استعدادهای ما می‌گردد».^۱

این نوع تعاریف، بر اساس پیش‌فرض‌های ملحدانه و ماتریالیستی ارائه شده است؛ افزون بر این‌که اوامر و نواهی الهی، نه تنها مانع رشد استعدادهای انسان‌ها نیستند، بلکه در فعلیت بخشیدن به آنها مؤثرند.

» L.oU %BU

تمام تعاریف ذکر شده در اقسام سابق، دچار اشکالات مشترکی هستند؛ از جمله این‌که تنها به یک ساحت و بُعد از ابعاد دین توجه نموده‌اند؛ مثلاً تنها به اخلاق یا احساس یا اعتقاد یا کارکردهای جامعه شناختی، یا روان‌شناختی توجه کرده‌اند؛ درحالی‌که ساحت‌های دیگری نیز در رابطه با دین وجود دارد که نباید از آنها غافل شد. به همین دلیل، بسیاری از متفکران مغرب زمین به «تعاریف ترکیبی» پرداخته و ارکان اعتقادی، اخلاقی، سمبلیک، آداب و مناسک، کارکردها و... را در تعریف دین اخذ کرده‌اند:

۲-۶-۱. «[تعریف اعتقادی و اخلاقی]: «دین، اعتقاد به خدایی همیشه زنده، یعنی اعتقاد به اراده و ذهنی الهی است که حاکم بر جهان است و با نوع بشر، مناسبات اخلاقی دارد».^۲

۳-۶-۲. «(تعریف اعتقادی و سمبلیک): «دین عبارت است از مجموعه‌ای از اعتقادات و سمبل‌ها و ارزش‌هایی که مستقیماً از آنها به دست می‌آیند که به تفاوت و تمایز بین حقیقت تجربی و مافوق تجربی متعال مرتبط می‌باشد. امور تجربی، از لحاظ دلالت و معنا نسبت به امور غیر تجربی از اهمیت کمتری برخوردارند».^۳

۱. جان هیک، B، ص ۱۵. ۲. مایکل پترسون و دیگران، B، ص ۱۷۱.

۳. ژان پل ویلم، B، «B%A» wBi{ †، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۷۱.

۳-۶-۳. $\text{M} / \text{nB}^{\text{***}}$ (تعریف نظام‌واری از اعتقادات و آداب): «نظام متحد اعتقادات و آداب که به یک حقیقت مافوق تجربی و متعالی مرتبط می‌شود و تمام معتقدان و پیروان خویش را در جهت تشکیل یک جامعه اخلاقی وحدت می‌بخشد».^۱

۳-۶-۴. آلن تستار (تعریف اعتقادی و آدابی): «مجموعه سازمان یافته‌ای از آداب و آیین‌ها و اعتقاداتی که شناخت یک اصل معین و مؤثر راکه در عین حال، جهان بینی آن مجموعه را ساختار بخشیده و آداب و رسوم و آیین‌هایی را معنا می‌بخشد، مفروض و مسلم می‌پندارد».^۲

۳-۶-۵. ATW : «دین مرکب از سه چیز است: (۱) اعتراف به قدرت و یا قدرت‌هایی که در حیطة اختیار ما نیستند؛ (۲) ادراک مقهوریت نسبت به این قدرت یا قدرت‌ها؛ (۳) طلب ارتباط با این قدرت یا قدرت‌ها؛ و از این سه جزء، عبارت زیر حاصل می‌شود: دین اعتقادی است نظری به یک یا چند قوه مفارق از ما و مسلط بر ما و نتیجه این اعتقاد چند امر است: تشکیلات و قوانین معین، اعمال مخصوص، نظامات خاصی که ما را به این قوه یا قوا مربوط و متصل می‌سازند».^۳

۳-۶-۶. f. n- qd. zj (تعریف اعتقادی و سمبلیک): «دین عبارت است از نظامی از نمادها و سمبل‌ها که در عمل موجب وجود انگیزه‌ها و آمادگی‌های نیرومند، عمیق و پایدارتر انسان‌ها می‌شود و به تدوین و تنظیم تصورات و مفاهیم نظم‌کلی وجود می‌پردازد و مفاهیم و تصورات را در چنان نمود و ظهوری از حقیقت می‌پوشاند که این انگیزه‌ها و ترتیبات، مبتنی بر حقیقت می‌نمایند».^۴

۱. همان. ۲. همان.

۳. فضل‌الله کمپانی، B، ص ۱۱۲-۱۱۳.

۴. ژان پل ویلم، B، ص ۱۶ و ۱۷.

۳-۶-۷. «-f%o» (تعریف اعتقادی، مناسکی، غایت‌نگرانه): «دین، یک نظام اعتقادی و عملی و دارای لطف و رحمت است که بدان وسیله، گروهی از مردم می‌توانند از عهده حل مسائل غایبی حیات انسانی برآیند. وی این عملکرد را با انواع پاسخ‌هایی که انسان‌ها می‌توانند به پرسش‌هایی چون مرگ، درد و رنج و معنای غایبی وجود بدهند، یکی دانسته است»^۱.

۳-۶-۸. «-TWAJ»: ویژگی‌های زیر را به عنوان خصایص مشترک دین، معرفی می‌کند:

۱. اعتقاد به موجودات ماوراء الطبیعی؛ ۲. تمایز امر قدسی از امر دنیوی؛ ۳. شعائر که پیرامون اشیاء متمرکزند؛ ۴. مجموعه قواعد اخلاقی که خدا یا خدایان، ضامن اجرای آن هستند؛ ۵. احساسات خاص دین (مانند خشیت، حیرت، احساس گناه و شکر) که در حضور اشیاء مقدّس و در انجام شعائر پدید می‌آیند؛ ۶. عبادت و سایر صور ارتباط با خدا یا خدایان؛ ۷. دیدگاه کلی درباره جهان به منزله یک کل و مقام انسان در آن (جهان بینی)؛ ۸. سازماندهی نسبتاً کلی زندگی انسان بر پایه آن دیدگاه (ایدئولوژی)؛ ۹. گروه اجتماعی متحد به یاری عوامل فوق (امت یا کلیسا).^۲

U %OM %k

حق مطلب آن است که برای تعریف دین در مباحث دین پژوهی، ابتدا باید غرض و هدف خود را از تعریف روشن کنیم. اگر در مباحثی چون قلمرو دین، زبان دین، رابطه دین و دنیا، انتظارات بشر از دین، به دنبال دین حدّ اقلی هستیم - که دست کم اعتقاد به امر مقدّس و حیات جاودان، در آن حضور دارد - به طور طبیعی، تعریفی از دین ارائه می‌شود که دایره معرفتی و محتوایی کمتری دارد و بیشترین مصادیق را دربر می‌گیرد، ولی اگر مقصود از این پرسش‌ها، دین معین باشد، باید تعریفی ارائه کرد که بر همان منطبق شود. با این توضیح، مطلق «دین» را، چنین می‌توان تعریف کرد:

۲. محمد تقی جعفری، B، ص ۴۲.

۱. همان.

دین، عبارت است از مجموعه حقایق و ارزش‌هایی که از طریق وحی یا الهام یا هر طریق قطعی دیگر، مانند عقل، برای هدایت و سعادت انسان‌ها بر پیامبران نازل می‌گردد.

توضیح این‌که: پاره‌ای از معارف، از طریق «عقل»، «حس» و «تجربه» و «نقل» به دست می‌آیند. علوم و معارفی چون «فلسفه»، «ریاضیات»، «منطق»؛ علوم تجربی طبیعی مانند «شیمی»، «فیزیک»، «زیست‌شناسی»؛ علوم تجربی انسانی مانند «روان‌شناسی»، «جامعه‌شناسی»، «اقتصاد»، «علوم تربیتی»، «مدیریت» و نیز «تاریخ» و «دستور زبان و ادبیات»، همه از راه حسی یا عقلی و نقلی به دست می‌آیند؛ اعم از این‌که در جهت هدایت و سعادت انسان قرار گیرند یا این‌که چنین هدفی را تأمین نکنند، ولی دین عبارت از حقایقی است که از طریقمانند «الهام» و «وحی» که برای همگان قابل دسترسی نیست یا طریق قطعی دیگری که در دسترس است، تحصیل می‌شود و تأمین‌کننده سعادت و هدایت انسان است.

و اما تعریف دقیقی که بر «دین اسلام»، انطباق دارد، چنین است:

دین اسلام، عبارت است از مجموعه‌ای از «عقاید»، «احکام» و «اخلاق» (یا همان مجموعه حقایق و ارزش‌ها) که خداوند متعال، به وسیله منابع و ابزارهایی چون «کتاب» و «سنت» و «عقل» و «فطرت»، برای هدایت و سعادت انسان‌ها بر پیامبر اکرم ﷺ نازل فرموده است.

بنابراین، یک رکن حقیقت دین، «خداوند متعال» است که نقش فاعلی در پیدایش دین دارد و رکن دیگر، «انسان» است که نقش قابلی را ایفا می‌کند و رکن سوم آن، «پیامبر ﷺ»، «عقل قطعی»، «فطرت» و سایر «پیشوایان دین» اند که نقش منبع را دارند.

چکیده

۱. متکلمان و متفکرین اسلامی، تعاریف گوناگونی از «دین» ارائه داده‌اند؛ هم‌چون: «مجموع اعتقاد به خدا و مقررات متناسب با آن»؛ «مجموعه عقاید، اخلاق و مقررات اجرایی»؛ «آن‌چه که پیامبر اسلام ﷺ به آن دعوت کرده است» و... .
۲. تعاریف متفکران غربی به شش دسته تقسیم می‌شود: (۱) «ماهیت‌گرایانه»؛ (۲) «کارکرد‌گرایانه» (روان‌شناختی و جامعه‌شناختی)؛ (۳) «اخلاق‌گرایانه»؛ (۴) «غایت‌گرایانه»؛ (۵) «طبیعت‌گرایانه»؛ (۶) «ترکیبی».
۳. تعاریف «ماهیت‌گرایانه» به دنبال نشان دادن هویت دین و تعیین مقومات و عناصر تشکیل‌دهنده آن هستند.
۴. تعاریف «کارکرد‌گرایانه»، بر اساس عوامل و آثار روانی و جامعه‌شناختی به تعریف دین می‌پردازند.
۵. تعاریف «اخلاق‌گرایانه» ناظر به بُعد اخلاقی دین و احساس انسان‌ها هستند و مثل دسته سابق به دینداری متدینان توجه بیشتری کرده‌اند تا به خود دین.
۶. تعاریف «غایت‌گرایانه»، هدف دین را در تعریف آن لحاظ کرده‌اند، ولی این تعاریف دچار خلط میان هدف و فایده هستند.
۷. تعاریف «طبیعت‌گرایانه» که بر اساس پیش‌فرض‌های ملحدانه و ماتریالیستی، تصویری منفی از دین ارائه می‌دهند.
۸. در تعاریف ترکیبی، برخلاف اقسام سابق، سعی شده است تا به ساحت‌های مختلف دین (اعتقادات، اخلاق، آداب و مناسک، کارکردها) توجه شود.
۹. تعریف برگزیده: دین عبارت است از مجموعه حقایق و ارزش‌هایی که از طریق وحی یا الهام و یا هر طریق قطعی دیگر مانند عقل، برای هدایت و سعادت انسان‌ها بر پیامبران نازل می‌گردد.

پرسش

۱. چند نمونه از تعاریف متفکرین اسلامی برای «دین» را ذکر نمایید.
۲. اقسام شش‌گانه تعاریف متفکرین غربی را بیان نمایید.
۳. تعاریف «ماهیت‌گرایانه» دین را ذکر کنید.
۴. تعاریف «کارکرد‌گرایانه» دین را توضیح دهید.
۵. تعاریف «اخلاق‌گرایانه» دین را شرح دهید.
۶. تعاریف «غایت‌گرایانه» دین را توضیح دهید.
۷. تعاریف «طبیعت‌گرایانه» دین را بیان کنید.
۸. تعاریف «ترکیبی» دین را شرح دهید.
۹. تعریف برگزیده برای «دین» را بیان نمایید.
۱۰. بر اساس تعریف برگزیده، «دین اسلام» را تعریف نمایید.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

10

تجربه دینی

پیشینه

ناهم خوانی عقاید مسیحیت و مضامین کتاب مقدس با فهم عمومی انسان‌ها، مثل مسئله «تلیث»، هم‌چنین ارائه تصویری انسان‌وار از خداوند، نکوهش معرفت و آگاهی و طرح گناه ذاتی آدمیان و... باعث شد تا بسیاری از متفکران و آزاداندیشان، گرایش‌های الحادی پیدا کنند و متفکرانی هم که نمی‌توانستند به دین اجداد خود پشت کنند، برای حفظ دین، به طرح نظریاتی ابداعی پرداختند؛ از جمله این نظریات، ارائه «تجربه دینی» به عنوان گوهر و اساس دین بود که توسط

{Bo%oi} (۱۷۶۸-۱۸۳۴م.) برای دو منظور عنوان گردید:

۱. فردریک شلایرماخر (Friedrich Schleiermacher) متکلم پروتستان آلمانی در ۱۷۶۸م. در شهر «برسلاو» واقع در «سیلیسیا» به دنیا آمد. در دوران نوجوانی در مدارس یکی از روستاهای لهستان به کسب دانش مشغول و در چهارده سالگی در کالج انجمن اخوت در آلمان شرقی به تحصیل ریاضیات و زبان‌های یونانی، لاتین، عبری، فرانسه و انگلیسی پرداخت. او در مدرسه الهیات انجمن در باربی با آموزش الهیات به گونه‌ای تنگ‌نظرانه مواجه شد، اما با تشکیل انجمن پنهانی به مطالعه و بحث در آثار «کانت»، «گوته» و دیگر دانشمندان آلمانی معاصر پرداخت. او در

نخست: حفظ دین مسیحیت و جذب نسل نوی پشت کرده به این دین، با این توجیه که اساس دین، احساس و توجه باطنی به بی‌نهایت است و افکار و عقاید و اعمال دینی که نسل نو با آن مخالفند، جزء اساس دین نیست؛ بلکه پوسته دین و تجلی احساسات دینی است؛ دوم: مصون سازی دین از نقّادی‌های فلاسفه‌ای هم چون S fB و...- بعد از oi B%o{ این جریان فکری، توسط کسانی ماننده %Bf% .]. « § j n. q. -A. -A. T.w.u. ~:w.u. R-j AQ: oM. ~:w.u. T.w.A مستقل در تجربه انسانی شناخته می‌شد که نباید به علم، متافیزیک یا اخلاق ارجاع داده شود. اساس دین بر یک لحظه تجربه قرار دارد که ذاتاً دینی است و نیازی نیست تا با برهان متافیزیکی و شواهدی که پیروان برهان نظم اقامه کرده‌اند و یا با توسّل به اهمیت دین برای زندگی اخلاقی توجیه شود.

عوامل زمینه‌ساز «تجربه‌گرایی دینی»

در رابطه با دلایل شکل‌گیری این جریان فکری در غرب، برخی اندیشمندان، عواملی را ذکر کرده‌اند که به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

1 / «n- «T Bn K T. j o nj : با به بن بست رسیدن تفکر فلسفی غرب در قرون هجده و نوزده میلادی نهضت احساس‌گرایی رمانتیک ظهور کرد که بر

→ این مرحله به روشنگری پیوست و درباره برخی آموزه‌های اساسی مسیحیت از جمله مسئله «پسر خدا»، «کفاره گناهان انسان بودن مرگ عیسی ﷺ»، شک ورزید و در نتیجه، رابطه‌اش با پدرش تیره شد. وی آن‌گاه به دانشگاه «هاله» که مقر روشنگری به شمار می‌رفت منتقل شد. در این دوره، آشکارا از الهیات نظری بیزاری جست و در نهایت، معرفت‌شناسی «کانت» در حوزه عقل نظری را پذیرفت، اما در مسئله دین و اخلاق از او تبعیت نکرد. در ۱۷۹۶م. به مدت شش سال مسئولیت موعظه‌گری را از طرف کلیسای اصلاح شده در مؤسسه خیریه پذیرفت. سرنوشت‌سازترین حادثه برای او پیوستن به محفل رمانتیک‌ها در برلین بود و در ۲۹ سالگی به اصرار دوستانش به نگارش کتب (درباره دین) جهت تدوین ساختار دینداری نو اقدام کرد و مبنای الهیات آزاد اندیش را مطرح ساخت. (عبدالحسین خسرو پناه، TIA MR AB %pAoz %، ص ۱۸۲).

احساسات و عواطف و امور ذوقی تأکید داشت و مطلق‌انگاری عقل را نقد می‌کرد. {oi B%o%} با تعمیم روح این مکتب به دین، قلب دین را «تجربه دینی» معرفی کرد.^۱

nBU2 f %o ' S .d.v.«nj»: این موضوع با ظهور پیشرفت‌های چشم‌گیر در حوزه «علم» مطرح شد. متکلمان که تا سال‌ها تفاسیر کلامی خود را بر پایه علوم قدیمی بنا کرده بودند، تعارضاتی را بین علوم نوین و اعتقادات خود می‌دیدند. {oi B%o%} برای نجات «دین» حوزه آن را از «علم» جدا نموده و به دو نوع «تجربه دینی و علمی» معتقد گردید که با هم تفاوت دارند. به اعتقاد او اگر تعارضی باشد، بین اعتقادات دینی و یافته‌های علمی است. از نظر او اعتقادات دینی تفاسیر «تجربه دینی» هستند. لذا این تعارض، آسیبی به اصل و گوهر دین که تجربه دینی است نمی‌رساند.^۲

3/«L R B:» : «الهیات از زمان t B%o Ct B-U به بعد به الهیات طبیعی (مبتنی بر عقل) و الهیات و حیانی (مبتنی بر وحی) تقسیم شد. الهیات طبیعی در واقع، نوعی بررسی و تحلیل فلسفی دین بود که در آثار A و -wA - ریسه دارد. با فرا رسیدن عصر جدید و ظهور عقل‌گرایی روشنگری در قرن هجدهم و ظهور تجربه‌گرایانی چون...، الهیات طبیعی در جهان غرب به بن بست رسید. ... با تکیه بر مکتب تجربه‌گرایی، عناصر مختلف الهیات طبیعی، مثل وجود معجزات و برهان نظم و... را مورد نقد قرار داد؛ از این رو متکلمانی مانند {oi B«o%o%} در پی یافتن توجیه معقولی برای دین بودند تا مانع تأثیر شکست الهیات طبیعی در دین شوند. لذا تلاش‌های او باعث پیدایش «الهیات ثبوتی» شد. او بحث‌های مطرح شده درباره دلایل اثبات وجود خدا و اعتبار کتاب مقدس و معجزات و نظایر آن را جزء حاشیه و پوسته دین دانست و قلب و گوهر دین را احساسات و عواطف و

۱. fi A% % Biv UoQR B:»، ترجمه طایفه وس میکائیلیان، ص ۴۰.

۲. علیرضا قائمی نیما f%o#t%U » E - %o o ، قم، ص ۱۰۸.

نوعی تجربه دانست. لذا به اعتقاد او با به بن بست رسیدن الهیات طبیعی، هیچ وقفه‌ای در کار گوهر دین به وجود نمی‌آید و دین، همیشه زنده است.^۱

عامل دیگر در پیدایش تجربه‌گرایی دینی که به جهان مسیحیت اختصاص دارد، نقّادی کتاب مقدّس^۲ بود که به دو روش نقد متن و نقد مفهوم در مورد کاتب مقدّس صورت گرفت و به سرعت در میان مسیحیان توسعه یافت و پیامدهای ناگواری برای (مسیحیت راست دینی)^۳ در برداشت.^۴ این نقّادی، چند مشکل به وجود آورد:

نخست این‌که: روشن کرد که نویسنده پنج کتاب اول کتاب مقدّس، حضرت موسی عليه السلام نبوده، بلکه نویسندگان آن، دست کم چهار شخص مختلف بوده‌اند. از نتایج این عقیده این است که در کتاب «پیدایش»، دو نوع مختلف شرح آفرینش وجود دارد و مهم‌تر این‌که درباره هر مطلبی که کتاب مقدّس بیان می‌کند، شک و تردید به وجود آمد. دوم این‌که: نقّادی کتاب مقدّس، این سؤال را مطرح کرد که آیا عیسای تاریخی، همان است که در «انجیل» ظاهر می‌شود؟ با نقّادی متن به این نتیجه رسیدند که عیسای تاریخی (واقعی) با عیسایی که در انجیل آمده، تفاوت دارد و این مسئله جنجال‌های زیادی را برانگیخت.

پاسخ oi B0%o{ به مشکلات مطرح شده از طریق نقّادی کتاب مقدّس این بود که حقیقت و قلب دین را باید در تجربه دینی جست‌وجو کرد، نه ایمان به کتاب مقدّس؛ به عبارت دیگر: مرکز و اساس دین را از کتاب مقدّس به قلب مؤمن انتقال داد. با این

۱. علیرضا قائمی‌نیا، «B»، ص ۱۰۳.

۲. «B fi A» «Bv UoQR B:» ص ۳۶-۴۰.

3. Orthodoxy

۴. راست دینی عبارت است از آن نوع مسیحیتی که مورد قبول اکثریت قریب به اتفاق مسیحیان بوده و در بیانیه‌های رسمی آنها درج شده است.

طرح او، دیگر نقادی کتاب مقدس لطمه‌ای به مسیحیت نمی‌زند؛ چرا که پیام اصلی کتاب مقدس زنده کردن «تجربه دینی» در افراد بشر است و کتاب مقدس با ایجاد ارتباط میان افراد مؤمن می‌خواهد احساس دینی را در آنها زنده کند.

عوامل مؤثر در شکل‌گیری تجربه‌گرایی دین می‌دانند. او اعتقاد داشت که هر معرفتی، ریشه در تجربه دارد، اما ما دسترسی مستقیم به متعلق تجربه نداریم و متعلق تجربه را فقط در ضمن صورت‌های احساس و معقولات می‌توانیم ادراک کنیم. لذا نسبت به بسیاری از نظریات متافیزیکی و ادعاهای سنتی تعالیم دینی، چون در قالب صورت‌های ادراکی و معقولات قرار نمی‌گیرند، معرفتی نداریم. او تمام براهین سنتی اثبات وجود خدا، مثل برهان وجودی، برهان امکان و وجوب و... را نقد کرده. وی هم‌چنین اعتقاد دارد که ما اصلاً نمی‌توانیم معرفتی نظری نسبت به خدا داشته باشیم. لذا ایمان به وجود خدا در دین ضرورتی ندارد، اما اعتقاد به وجود او برای زندگی اخلاقی لازم است؛ پس مفهوم «خدا» تنها به عنوان پیش فرض برای دین کافی است. در نگرش او، اعتقادات و اعمال دینی، نتیجه و فرع زندگی اخلاقی است. در واقع، ویژگی مهم نظریه S fB این است که او اصلتی برای دین قائل نیست و برای آن، حوزه مستقلی لازم نمی‌بیند؛ بلکه آن را تحت «اخلاق» و تجلی اخلاق می‌داند.

این دیدگاه، باعث شد تا کسانی مانند oi B%of و تابعان او، به مقابله با آن پردازند و دین را دارای استقلال و اصالت بدانند.^۱ oi B%of در کتاب «درباره دین» اعتقاد دارد وحدت موضوع و متعلق در دین، مابعدالطبیعه و اخلاق که عبارت است از عالم و ارتباط انسان با آن، سبب بروز ناهنجاری‌های بسیاری از جمله تجاوز اخلاق و مابعدالطبیعه به دین و پنهان شدن عناصر دینی در این دو رشته است. به اعتقاد او

۱. علیرضا قائمی نیا، B، ص ۱۰۵-۱۰۷.

مابعدالطبیعه، ادله وجود اشیاء را می‌جوید و ضرورت امور واقعی را استنتاج می‌کند، اما دین نباید وارد این حوزه‌ها شود و اخلاق هم نظامی از وظایف را از طبیعت انسان و رابطه ما با عالم استخراج می‌کند و به امر و نهی می‌پردازد، ولی دین نباید از جهان برای به دست آوردن وظایف استفاده کند؛ پس دین نمی‌تواند آمیزه‌ای از اخلاق و مابعدالطبیعه باشد. لذا او توصیه می‌کند که باید به گوهر دین، که همان شهود و احساس است، دست یافت. بنابراین سرشت و قلمرو دین از تفکر نظری و روش علمی دور می‌ماند.^۱

تجربه دینی و حوزه‌های کلامی

بحث «تجربه دینی»، با حوزه‌های مختلف کلامی ارتباط پیدا کرده است که به چند مورد عمده آن اشاره می‌شود:

«B %Atp-e»: برخی «ایمان» را نوعی تجربه درونی و دینی می‌دانند که ارتباطی با تعقل و معرفت ندارد.

«ff%o(' v %A-Q)» «%R oX tp-e»: برخی عصاره تمام ادیان را تجارب دینی می‌دانند که در لحظه‌هایی خاص و حساس برای دینداران رخ می‌دهد. لذا حلقه اتصال واحدی میان ادیان وجود دارد و همین، ملاک حقیقت واحدی است که در تمام ادیان وجود دارد. لذا باید کثرت حقیقت در تمام ادیان را به رسمیت شناخت.

«%o -£ k >#fv»: فلاسفه دین، دین را متشکل از گوهر که جزء مقوم دین است و صدف و پوسته‌ای که زاید و اضافی است می‌دانند و از دیدگاه‌های رایج میان آنان این است که: گوهر دین «تجربه دینی» است.

«e #fv»: برخی وحی را یک حالت تجربی برای شخص «نبی» می‌دانند که قابل تعمیم به دیگران در مرتبه نازل تر است.

۱. برای آشنایی با چکیده دیدگاه شلایرماخر و نقد آن، ر.ک: عبدالحسین خسرو پناه، «k%j] □ ص ۱۸۲-۱۸۹.

R B: 8A p-e: در الهیات، «تجربه دینی» یکی از دلایل اثبات باری تعالی به

شمار می رود.

«%o% %o% 8A ~A»: مسئله قرائت پذیری دین نیز بر اساس تجارب دینی مطرح می شود.^۱
 «%o% ¥ •fv»: امروزه این مطلب از مسلمات فلسفه غرب است که باورهای
 دینی، تحقیق پذیر یا اثبات پذیر عقلانی نیستند و تنها از راه کارکردهای آن یا تجربه
 دینی می توان ایمان دینی را توجیه کرد.^۲

«%o% ' f > .M BUA fv»: در کنار دیدگاه های متفاوتی که در مغرب زمین نسبت
 به رابطه علم و دین ارائه شده بود و از اعتقاد به تداخل علم و دین آغاز و به جدایی و
 تمایز میان آنها ختم می شد، در اواخر قرن نوزده، «لیبرالیسم کلامی» توسط oi B-o%o%
 به عنوان حد وسط بین سنت گرایی و نوخواهی مطرح گردید و ضمن پذیرش دانش
 علمی تکامل، به جای الهیات طبیعی و وحیانی، تجربه دینی و عرفانی را پذیرفت.^۳

معنای تجربه و ویژگی های آن

«تجربه»، یکی از روش های کسب معرفت است که آدمیان در فرهنگ ها و تمدن های
 مختلف از آن بهره می برند. واژه تجربه در طول زمان، بار معنایی مختلفی داشته است
 و در دوره مدرن به (مواجهه ای همراه با کنش پذیری و انفعال)^۴ تعریف شده است.
 این روش معرفتی، از تنوع و گستره های گوناگونی برخوردار است؛ از جمله، تجربه علمی
 دانشمندان علوم تجربی، تجربه عرفانی و شهودی عارفان نسبت به وحدت هستی، تجربه
 مهارتی صنعتگران و اصناف، تجربه ذوقی و هنری هنرمندان و شاعران، تجربه عادی
 زندگی روزمره، تجربه دینی پیشوایان دین یا وحی و الهام و... از این قبیلند.

۱. محمد تقی فعالی، «تجربه گرایی دینی و قرائت پذیری»، k fil B، سال ششم، شماره ۲۳.

۲. عبدالحسین خسرو پناه، □ [k%]، ص ۶۴. B، ص ۳۴۶-۳۵۴.

۴. علیرضا قائمی نیا، B، ص ۲۴.

برای تجربه، ویژگی‌هایی ذکر کرده‌اند که به چند مورد آن اشاره می‌شود:

- kfbS B6j: مثل کسی که خودش با پدیده زلزله مواجه شده است؛

' jnj' t BreA؛ شخص، تازمانی که خودش به طور زنده با پدیده‌ای مواجه نشده باشد، نمی‌تواند حالات شخصی را که از آن پدیده گزارش می‌دهد، دقیقاً درک کند؛
«pA TWA ..B/ kTWA ' » f؛ تجربه از طریق استدلال‌های عقلی حاصل نمی‌شود؛ هر چند مفاهیم و استدلال‌های عقلی می‌توانند زمینه‌ساز دریافت زنده واقعی‌تی باشند؛

...M BTAY B6o.؛ انتقال از طریق مفاهیم صورت می‌گیرد؛ درحالی‌که تجربه از طریق مفاهیم حاصل نمی‌شود.

- j-M ~ h؛ فقط شخص تجربه‌کننده در توصیف تجربه‌اش اولویت دارد و دیگران باید از گفتار و رفتارشان استنتاج کنند که او چه چیزی را و چگونه تجربه کرده است.

تعریف تجربه دینی^۱

برای «تجربه دینی» نیز تعاریف مختلفی ذکر شده است؛ از جمله:

۱. گاهی «تجربه دینی» طوری تعریف می‌شود که فقط نسبت دینی خاصی را در برمی‌گیرد؛ مثلاً گفته می‌شود: تجربه دینی، تجربه خدا یا تجربه پدر است. بر اساس این تعریف، مثلاً دیدن پیامبر در خواب تجربه دینی نخواهد بود.

۲. برخی تعریفی وسیع‌تر از تعریف اول ارائه می‌دهند؛ مثلاً می‌گویند: تجربه دینی، تجربه امر متعالی است، بر اساس این تعریف هم، اگر تجربه عارف را همان‌طور که در برخی ادیان مطرح است به معنای تجربه اتحاد با طبیعت بگیریم، دیگر داخل در تعریف نخواهد بود.

۱. B، ص ۲۸.

۳. تعریفی که عام‌تر و کامل‌تر از دو تعریف قبلی است؛ به این بیان که «تجربه دینی» تجربه‌ای است که فاعل تجربه در توصیف پدیدارشناختی آن از حدود و واژه‌های دینی استفاده کند و تا زمانی که خود شخص تجربه کننده در توصیف تجربه‌اش از این واژه‌ها استفاده نکند، نمی‌توان آن «تجربه» را «دینی» دانست؛ هر چند از نظر مخاطبین، تجربه‌ای دینی باشد. بر اساس این تعریف، دینی بودن سیاق تجربه، الزاماً موجب دینی بودن خود تجربه نمی‌شود؛ مثلاً اگر کسی در حال نیایش و نماز حضور خدا را تجربه کرد، «دینی» است، اما اگر خستگی را تجربه و احساس کرد، دیگر این تجربه‌ای دینی نیست؛ هر چند سیاقش دینی باشد. همان‌طور که ممکن است در غیر سیاق و حالات دینی هم برای شخص، تجربه دینی حاصل شود. از سوی دیگر، این تعریف نشان می‌دهد که سخن گفتن از تجربه‌ای که ذاتاً دینی باشد، بدون این‌که در توصیف پدیدار شناختی آن، عناصری دینی از نظر فاعل باشد، برای فیلسوف دین بی‌معناست.

با بررسی این تعاریف، می‌توان لازمه دینی بودن یک تجربه را در دو شرط خلاصه کرد که عبارتند از:

الف) متعلق آن، موجودی فوق طبیعی باشد؛ یعنی تجربه در محدوده دین صورت گیرد؛ ب) فاعل آن در توصیف حالات و تجارب خود از مفاهیم و تعابیر دینی استفاده کند.^۱

انواع تجارب دینی

انواع گوناگون تجربه با خداوند و حقیقت غایی را این‌گونه بیان می‌کند:^۲

۱. محمد تقی فعالی، B، ص ۴۷.

2. Swinburn. R. the existence of god. pp. 249 - 252.

۱. تجربه خداوند یا حقیقت غایی، به واسطه شیء محسوس که در قلمرو تجربه همگانی است، مانند تجربه خداوند با دیدن تمثال شخص مقدس یا غروب خورشید.
 ۲. تجربه خداوند یا حقیقت غایی، به واسطه شیء محسوس نامتعارف و مشاع؛ یعنی گرچه آن پدیده، امری نامتعارف است، ولی مردم حاضر در محل نیز می توانند آن را مشاهده کنند؛ مانند مشاهده بوته‌ای که مشتعل است، اما نمی سوزد.
 ۳. تجربه خداوند یا حقیقت غایی، به واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف، قابل توصیف است؛ مانند تجربه خداوند در رؤیا یا مکاشفه.
 ۴. تجربه خداوند یا حقیقت غایی، به واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف، قابل توصیف نیست.
 ۵. تجربه خداوند یا حقیقت غایی، بدون واسطه هرگونه امر حسی؛ مانند آگاهی شخصی به گونه شهودی و بی‌واسطه از خداوند.^۱
- تقسیم‌بندی دیگری هم برای تجربه دینی توسط % u انجام گرفته است که شامل معنای اعم‌تری از «تجربه دینی» می‌شود. او انواع تجربه دینی را این‌گونه ذکر می‌کند:
۱. تجارب تفسیری؛ یعنی انسان بر اساس اعتقادات و باورهای دینی که دارد، تجارب خود را تفسیر کند؛ مثلاً زلزله را عذابی از طرف خداوند در اثر گناهان و معاصی بداند.
 ۲. تجارب شبه حسی؛ تجاربی که عنصر حسی، چه حس درون و چه حس بیرون در آنها دخیل است؛ مثل دیدن ملائکه یا ائمه علیهم‌السلام یا تکلم موسی علیه‌السلام با خدا و شنیدن وحی و دیدن فرشته وحی توسط پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.
 ۳. تجارب وحیانی؛ مراد از وحیانی اصطلاحی وسیع‌تر از وحیانی در اصطلاح تجارب انبیاست و شامل الهام، وحی و بصیرت ناگهانی می‌شود. تجارب وحیانی،

۱. به نقل از مایکل پترسون و دیگران، B، ص ۳۸-۴۰.

تجارب‌بی هستند که به طور ناگهانی و بدون انتظار قبلی برای فاعل تجربه رخ می‌دهند و دینی بودن آنها از جهت محتوای آنهاست. تجارب و حیانی، چند ویژگی دارند:

(الف) معمولاً ناگهانی‌اند و در مدت زمان بسیار کوتاهی رخ می‌دهند؛ هر چند ممکن است تاثیر آنها دائمی باشد؛

(ب) معرفت جدید بدون واسطه و از طریق این تجارب به دست می‌آید، نه تفکر و استدلال عقلی؛

(ج) به نظر فاعل تجربه، معرفت جدید به وسیله عامل خارجی به او افزوده و القا شده است؛

(د) فاعل تجربه به این تجارب، کاملاً ایمان راسخ دارد و حتی ایمانش مستحکم‌تر از ایمان وی به تجارب حسّی‌اش می‌باشد؛

(ه) غالباً فاعل تجربه ادعا می‌کند که بصیرت حاصل از این تجارب، قابل بیان به وسیله الفاظ و واژه‌ها نیست.

۴. تجارب احیاگر که مردم عادی، معمولاً به این نوع تجارب دست می‌یابند. اینها تجارب‌بی هستند که ایمان تجربه‌کننده را تجدید نموده و وضعیّت اخلاقی و روحی صاحب تجربه را بهبود می‌بخشند؛ مثل تجارب هنگام عبادت و اعمال دینی که ایجاد امید و قوّت و احساس امنیّت در شخص تجربه‌کننده می‌کنند. شفا یافتن مرض‌های جسمی و روحی در اثر توسلات نیز از این قبیل است.

۵. تجارب مینوی؛ یعنی احساس عبودیت و مخلوقیت و حقارت در مقابل جلال و عظمت الهی. این تجربه از یک سو جنبه هراس‌انگیز و دفع‌کننده و از سوی دیگر، حالتی جذب‌کننده و کششی و مسحورکننده دارد. این اصطلاح را $\text{§} \text{ان} \text{ا} \text{ا}$ (۱۸۶۹-۱۹۳۷ م.) به کار گرفت. او تجارب انبیا و پدیده وحی را تجربه مینوی می‌داند.

۶. تجارب عرفانی؛ همان کشف و شهود عارفان است. برای شهودات و تجارب عرفانی، ویژگی‌هایی در آثار عرفای اسلامی ذکر شده است؛ از جمله:

الف) از نظر عارفان تنها راه رسیدن به حقیقت و کُنّه اشیاء، داشتن علم حضوری^۱ است که در معرفت عرفانی حاصل می‌شود و انسان را به ساحت حقیقت و اصل می‌کند و شخص عارف، بدون واسطه، حقیقت را شهود می‌نماید.^۲

ب) در معرفت عرفانی حاصل از طریق صحیح آن، خطا و نسیان راه ندارد؛ چرا که معرفتی شهودی است.^۳

ج) تجربه عرفانی، در مقابل محدودیت دامنه شناخت عقلی، از وسعت بیشتری در شناخت حقایق برخوردار است.^۴

د) برخی از تجربه‌های عرفانی از امور عقل‌گریزند؛ یعنی عقل توان درک، تفسیر و توجیه آنها را ندارد.

ه) هدف معرفت عرفانی، رساندن انسان به حقیقت غایی و نهایی است.^۵

و) کشف و شهود عرفانی، دارای مراتب و شدت و ضعف است و عارفان هم در کسب معارف شهودی، بر اساس تطهیر و تزکیه و طی منازل سلوک متفاوتند.^۶

ز) بسیاری از تجربه‌های عرفانی، وصف ناپذیرند و سرّ وجود «سطحیات» در عرفان نیز همین نکته است.^۷

ح) شناخت عرفانی و شهودی را می‌توان به شناخت شهودی معصوم از خطا،

۱. از دیدگاه حکمای اسلامی، علم به حصولی و حضوری، تقسیم می‌شود: علم حصولی، حضور ماهیت یا صورت معلوم در نزد عالم است و علم به معلوم، با واسطه صورت یا ماهیت آن حاصل می‌شود؛ لذا ممکن است علم ما به معلوم، همراه با خطا باشد. علم حضوری، حضور خود معلوم در نزد عالم است؛ لذا در این نوع علم، واسطه‌ای بین عالم و معلوم وجود ندارد و به همین دلیل در این نوع از علم هرگز خطا راه ندارد.

۲. «AR B-T ۹۲» ج ۱، ص ۹۲-۹۸.

۳. قیصری، «k%j ¥T ~ d%j'» ص ۹.

۴. «Mz ArBwzA5» ج ۱، ص ۸. ۶. عبدالحسین خسرو پناه، B، ص ۳۲۴.

۷. B، ص ۳۲۰.

مانند شهود معصومین علیهم السلام و پیشوایان دین و شهود عارفان غیر معصوم تقسیم کرد و میزان در حقانیت و صدق شهودات عارفان غیر معصوم، مطابقت کتاب و سنت، یعنی «قرآن»، «سنت معصومین علیهم السلام»^۱ و «عقل» می باشد.

تقسیم «تجربه دینی» توسطه %u، شاید کامل ترین تقسیم بندی برای تجارب دینی باشد؛ هرچند از نظر منطقی این ایراد بر آن وارد است که برخی از اقسام با یکدیگر تداخل دارند؛ درحالی که باید متباین باشند؛ مثلاً: ممکن است تجربه ای هم «مینوی»، هم «تفسیری» و هم «احیاگر» باشد.

برخی نیز، «تجربه دینی» را با لحاظ آثار آن تقسیم نموده اند: تجربه ای که نتیجه آن احساس آرامش، امید و سرسپردگی است؛ یا تجربه ای که نتیجه آن احساس وجود ربطی و غیر استقلالی در برابر موجود مستقل الهی است، یا تجربه ای که نتیجه آن، حالت هراس انگیزی، ترس زدایی، انرژی زایی و جذبه است.^۲

چکیده

۱. بحث «تجربه دینی» در غرب، توسط $Bo\%oi$ و به منظور مصون سازی و حفظ دین مسیحیت از نقادی ها و برای جذب نسل نوي پشت کرده به دین مسیحیت مطرح شد.
 ۲. در شکل گیری بحث «تجربه دینی» عواملی هم چون «ظهور مکتب رمانتیک» در غرب، «تعارض علم و دین»، «مخالفت با الهیات طبیعی»، «نقادی کتاب مقدس» و «فلسفه نقادی کانت»، تأثیر گذار بوده اند.
 ۳. این بحث با بحث های کلامی مختلفی از جمله بحث «کثرت گرایی دینی»، «صدف و گوهر دین»، «مسئله وحی»، «بحث هرمنوتیک»، «ارتباط عقل و دین» و «علم و دین» ارتباط پیدا کرد.

۱. همان. ص ۳۲۵. ۲. B، ص ۳۱۲-۳۱۳.

۴. در دوره جدید، «تجربه» به معنای «مواجهه‌ای همراه با انفعال» تعریف شده و خصوصیاتِ مثل دریافت زنده، احساس هم‌دردی، انتقال ناپذیری، شخصی بودن و استقلال از استدلال‌های عقلانی برای آن ذکر شده است.

۵. «تجربه دینی» گاهی به تجربه خدا یا پدر و گاهی به تجربه امر متعالی و گاهی به تجربه‌ای که فاعل تجربه در توصیف آن از حدود و واژه‌های دینی استفاده کند، تعریف شده است.

۶. «تجربه خداوند را به تجربه به واسطه شیء محسوس در قلمرو تجربه همگانی؛ به واسطه شیء محسوس نامتعارف و مشاع؛ به واسطه پدیده شخصی قابل توصیف در قالب زبان حسی و به واسطه پدیده شخصی غیر قابل توصیف در قالب زبان حسی متعارف تقسیم کرد.

۷. «تجربه دینی» را به انواع «تفسیری»، «شبه حسی»، «و حیانی»، «احیاگر»، «مینوی» و «عرفانی» تقسیم کرد.

پرسش

۱. عوامل مؤثر در شکل‌گیری جریان «تجربه‌گرایی» دین را نام برده و تأثیر عامل مخالفت با الهیات طبیعی را توضیح دهید.
۲. مشکلات ایجاد شده در اثر نقّادی کتاب مقدّس را بیان کرده و راه مقابله $\{Bo\}oi$ با این مشکلات را بیان کنید.
۳. دیدگاه «فلسفه انتقادی کانت» نسبت به دین و جواب $\{Bo\}oi$ نسبت به آن را بیان کنید.
۴. خصوصیات و ویژگی‌های «تجربه» را بیان کنید.
۵. تعریف عام و کامل ارائه شده در مورد «تجربه دینی» را توضیح دهید.
۶. انواع «تجارب دینی» از دیدگاه $\{Bo\}oi$ را نام برده، تجارب «مینوی» و «تفسیری» را شرح دهید.
۷. ویژگی‌های «تجربه‌های عرفانی» را بیان کنید.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

11

ماهیت و سرشت تجربه دینی

درباره ماهیت و چیستی «تجربه دینی» چهار نظریه عمده مطرح شده است که عبارتند از: «فردریک تی برونو» (۱۷۶۸-۱۸۳۴ م.) در کتاب «ایمان مسیحی» تجربه دینی را احساس اتکای تعلق به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان می‌داند. از نظر او «تجربه دینی» در بردارنده بار معرفتی و شناختاری نیست؛ بلکه از مقوله احساسات است. به اعتقاد وی این تجربه، مستقل از مفاهیم و اعتقادات و اعمال دینی است و اعتقادات و اعمال دینی در واقع تفاسیر این تجربه‌اند. تجربه دینی بر مفاهیم و مقولات ذهنی مقدم است. لذا تجربه‌ای شناختاری نیست؛ بلکه نوعی حالت انفعالی است. این نظریه با ادیان آسمانی و ابراهیمی و تجربه وحیانی که صاحب کتاب دینی و معرفتی‌اند، سازگار نیست؛ چرا که باورها و گزاره‌های دینی، شناختاری و صدق و کذب بردارند و همین طور، این نظریه بر مکاشفات عرفانی که با علم حصولی تبیین می‌شوند و بار معرفتی پیدا می‌کنند، انطباق ندارد. از جمله نقدهای دیگر که بر این دیدگاه وارد شده است این است که احساسات به مفاهیم و باورها وابسته‌اند و مستقل از آنها نیستند و از طرف دیگر بر اساس این نظریه، تأملات فلسفی و کلامی در رتبه ثانوی و بعد از تجربه قرار خواهند گرفت. حال، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه

دعاوی معرفتی و صدق و کذب بردار، می‌توانند از احساس و تجربه‌ای که خود، جنبه معرفتی ندارد، ناشی شوند؟

«ve Aj A% fl/2»-، فیلسوف دینی معاصر (متولد ۱۹۲۱ م.) ساختار تجربه دینی را مانند ساختار تجربه حسی می‌داند. لذا تجربه دینی را نوعی ادراک حسی می‌شمارد. به اعتقاد او، «تجربه حسی» سه رکن دارد:

(الف) مُدرک (حساس) یا شخص حس کننده؛

(ب) مُدرک (محسوس) که حس می‌شود؛

(ج) پدیدار تجربه یا جلوه و نمود و ظهور مُدرک برای مُدرک.

و همه این ارکان، در «تجربه دینی» هم موجودند که عبارتند از:

(الف) صاحب تجربه یا تجربه گر؛

(ب) متعلق تجربه، که خداست؛

(ج) پدیدار یا ظهور و جلوه خدا در دل صاحب تجربه؛ یعنی خدا در تجربه دینی، چنان خود و افعالش را به انسان می‌نمایاند که انسان قادر می‌شود او و افعالش را بشناسد.

این دیدگاه هم، بر «تجربه و حیانی» انطباق ناپذیر است؛ چرا که در «تجربه حسی» ما، اشیاء را با اوصاف و کیفیات حسی آنها تجربه می‌کنیم؛ در حالی که کسانی که خدا را تجربه می‌کنند، در گزارش تجربه‌های خود، خدا را عاری از اوصاف و کیفیات حسی می‌دانند. در واقع، تجربه خدا از سنخ «علم حضوری» است؛ بر خلاف تجربه حسی که از سنخ «علم حصولی» است.

... U% fl/3 ... AQo.v. U #U U o%AB R-j

حسی معتقد است که ما هیچ تجربه دینی تفسیر نشده‌ای نداریم و هر تجربه‌ای با مقولات اعتقادی و امور مافوق طبیعی تبیین شده^۱ و عقاید و اعمال دینی، تفاسیری از

۱. وین پراد فوت ل «ff% #U» ، ترجمه عباس یزدانی، ص ۲۰۰.

تجربه‌اند.^۱ ایراد این دیدگاه این است که اگر ما تجربه دینی را از سنخ علم حضوری بدانیم، بدون تفسیر، برای صاحب ادراک، ظاهر و معلوم است؛ گرچه برای انتقال به دیگران نیازمند تفسیر و تبدیل آن به علم حصولی است و اگر از سنخ علم حصولی باشد، بدون تفسیر و تبیین، قابل ارائه و انتقال به مخاطبان است.^۲

کلیت قانون‌های طبیعی، مسائل عرفانی را توجیه می‌کند و مذهب اصالت طبیعت را بر عرفان فلسفی خود حاکم می‌سازد و تفسیر معجزه به خرق قوانین طبیعت، یا دعا و شفا به نقض قانون طبیعت را نمی‌پذیرد.^۳ بر خلاف عده‌ای که احوالات عرفانی را موهبت الهی و از عالم ماورای طبیعت، می‌دانند و لذا قائل به ناسازگاری این حالات با قوانین طبیعی هستند، پذیرش حقایق خارج از طبیعت را منافی با اصل طبیعت نمی‌داند؛ چرا که به نظر او دخالت ماورای طبیعت، از قوانین طبیعت خارج نیست. وی معتقد است که احوال عارفان یا «انفسی» و درون‌نگرانه است و یا «آفاقی» و برون‌نگرانه و برای هر یک ویژگی‌هایی ذکر می‌کند.^۳

حق آن است که تجربه‌های دینی و مکاشفات عرفانی، دارای مراتب مختلفی هستند. برخی از مراتب آنها از سنخ علم حصولی و برخی از سنخ علم حضوری بوده و ماهیت هر دو سنخ متفاوت است: یکی از سنخ مفهوم و ماهیت و دیگری از سنخ وجود و هستی است. آن‌که از سنخ علم حصولی و مفهوم است، قابل تقسیم به تصور و تصدیق بوده و تصور آن قابل تقسیم به «حسی»، «خیالی»، «وهمی» و «عقلی» است و قابلیت صدق و کذب دارد و قابل انتقال است، ولی آن‌که از سنخ علم حضوری است، توصیف ناپذیر و غیر قابل انتقال بوده و از عصمت علمی و ارزش

۱. همان، ص ۶۸. ۲. عبدالحسین خسرو پناه، B، ص ۳۰۵.

۳. والتر استیس، Bo، ص ۱۱-۱۵. به نقل از k، ص ۳۰۶.

ذاتی برخوردار است و قابل تقسیم به «معاینه»، «مکاشفه» و «مشاهده» است و متعلق کشف، دارای مراتب خاصی است؛ به گونه‌ای که هر مرتبه می‌تواند متعلق «تجربه عرفانی» قرار گیرد.^۱

هسته مشترک تجربه‌های دینی

برخی از فلاسفه دین، تلاش کرده‌اند تا همه تجارب دینی را به تجربه واحدی ارجاع دهند. به اعتقاد آنها تجربه‌های دینی ذاتاً تنوع و تباین ندارند؛ بلکه تنوع آنها را باید به دلیل اموری بیرون از تجربه، مثل زبان فاعل تجربه، فرهنگ وی، انتظارات و پیش‌دانشته‌های او دانست. در واقع، ما یک قسم تجربه بیشتر نداریم و اختلاف دیدگاهی که بین فلاسفه دین در رابطه با تفکیک‌پذیری و عدم تفکیک‌پذیری تجربه و تفسیر آن وجود دارد، این امر را روشن‌تر می‌کند.

عده‌ای از فلاسفه دین معتقدند که تفاسیر در ذات تجربه حضور ندارند و اموری هستند که بعد از تجربه، بر تجربه بار می‌شوند. این گروه، وجود هسته و ذاتی مشترک برای تجارب دینی را می‌پذیرند. به اعتقاد این دسته، فرهنگ‌های مختلف دینی در ذات تجربه دینی، دخالتی ندارند. لذا همه اقسام تجربه دینی به قسم واحدی رجوع می‌کنند. این دسته از فلاسفه دین، اصطلاحاً «ذات‌گرا» نامیده می‌شوند، اما به اعتقاد دسته‌ای دیگر از فلاسفه دین، تجارب دینی مختلف، هسته مشترکی ندارند و فرهنگ‌های مختلف دینی در متن این تجارب دخیل هستند. لذا حقیقتاً برای تجربه دینی اقسام مختلفی وجود دارد که ذاتاً با هم تفاوت دارند. این دسته از فلاسفه، دین را اصطلاحاً «ساختی‌گرا» می‌نامند. «Bf%o. .]. n,q. LA - TA و u. سه نظریه پرداز دارای نگرش ذات‌گرایانه در تجارب دینی هستند LA-، هسته مشترک همه تجربه‌های دینی را «تجربه مینوی» می‌داند؛^۲ اما به نظر می‌رسد می‌توان این‌گونه قائل به تفصیل

۱. خسرو پناه، B، ص ۳۰۷. ۲. علیرضا قائمی نیا، B، ص ۷۵-۸۳، با تلخیص.

شد که تجربه‌های وحیانی که اختصاص به انبیا دارند، از اصول و هسته‌های مشترکی برخوردارند؛ یعنی تجربه دینی $AMb-fl$.. «w-»، «v...» و «X-wn» در اصول دینی، مشترک است، ولی به لحاظ مقتضیات زمان، از فروع مختلفی برخوردار بوده، اما سایر انواع تجربه‌های دینی، با وجود ویژگی‌های مشترکی که با هم دارند، دارای اختلافات اصولی و معرفتی هستند. لذا میان «عرفان هندو» با «عرفان مسیحی» یا «عرفان اسلامی» تفاوت اساسی وجود دارد.

تجربه دینی و توجیه باورهای دینی

گفتم یکی از دلایل شکل‌گیری جریان فکری تجربه‌گرایی دینی، «فلسفه انتقادی کانت» بود که بر اساس آن، مسائل دینی از قبیل وجود خدا، روح و رستاخیز را نمی‌توان از طریق عقل نظری و استدلال‌های فلسفی اثبات کرد. لذا SfB ، در جست‌وجوی پاسخ به این پرسش‌ها، سراغ عقل عملی و اخلاق رفت و از سویی دیگر، کسانی هم چون... B ، ادله عقلی بر اثبات وجود خدا را زیر سؤال بردند.

متفکرانی هم چون $oi\ B\%o\%$ که به مسئله «تجربه دینی» پرداختند، با الهام از این دیدگاه‌ها تلاش کردند تا وجود خدا را به جای استفاده از استدلال و دلایل عقلی از طریق تجربه دینی اثبات کنند. لذا $oi\ B\%o\%$ مسئله خداپرستی، گناه و نجات را به وسیله تجربه دینی توصیف و توجیه نمود. $oi\ B\%o\%$ (۱۴۸۳-۱۵۴۶م). نیز معتقد بود که انسان با لطف الهی و از طریق مکاشفه به معرفت خدا می‌رسد و نباید به عقل اجازه داد تا جای مکاشفه را بگیرد $oi\ B\%o\%$ - هم عقیده داشت که مراتب عمیق ذات الهی، یعنی قدوسیّت او، امری فراتر از عقل است و تنها از راه تجربه و احساس می‌توان آن را درک کرد و این تجربه و احساس نیز، جز با اذعان و باور به وجود عینی و خارجی چنان موجودی ممکن نیست؛ هر چند که دلیل عقلی بر وجود آن نباشد.

اعتقاد B، ن (۱۶۳۲-۱۷۰۴م.) در مورد گزاره‌های ایمانی این بود که آنها از جانب خدا به انسان الهام می‌شوند و صدق آنها یقینی است و این عقاید ملهم از سوی خدا، و رای عقل هستند، نه مغایر با عقل، چون خدا نباید مطلبی را الهام کند که مغایر مرجع معتبری چون عقل باشد.

در واقع می‌توان گفت که این دسته از فلاسفه دین، با تجربه دینی و عرفانی در صدد توجیه باورهای دینی برآمدند، اما آیا چنین توجیهی ممکن است یا نه؟ پاسخ این است که اگر ما تجربه دینی یا عرفانی را از سنخ احساسات بیان‌ناپذیر بدانیم و توصیف‌پذیری را از احساسات خارج کنیم، توجیه‌پذیری ممکن نخواهد بود و نمی‌توان از تجارب دینی و عرفانی، نظام فکری و اعتقادی را استنباط کرد و اعتقادات دینی را توجیه نمود، اما در اعتقاد کسانی که تجربه دینی را از سنخ ادراک حسی، می‌دانند، توجیه‌پذیری باورهای دینی، توسط تجربه دینی ممکن است، ولی با توجه به خطاپذیری ادراکات حسی، توجیه‌پذیری باورهای دینی مختل خواهد شد. اگر تجربه دینی و عرفانی را از سنخ فطرت مشترک در همه انسان‌ها بدانیم، می‌توان به توجیه‌پذیری نظام اعتقادی از این طریق اعتراف کرد. باورهای دینی به دو دسته شناختاری و هنجاری تقسیم می‌شوند و هر کدام هم به خردپذیر و خردگریز انشعاب می‌یابند؛ پس توجیه باورها به این صورت خواهد بود:

۱. توجیه باورهای دینی شناختاری خردپذیر، با بدیهیات عقل نظری؛
۲. توجیه باورهای دینی هنجاری خردپذیر، با بدیهیات عقل عملی؛
۳. توجیه باورهای دینی شناختاری خردگریز، با باورهای دینی شناختاری خردپذیر؛
۴. توجیه باورهای دینی هنجاری خردگریز، با باورهای دینی هنجاری خردپذیر.^۱

۱. عبدالحسین خسرو پناه، B، ص ۳۱۴.

تجربه دینی و وحی

کسانی که به تأملات در باب تجربه دینی پرداخته‌اند، اموری مثل دیدن فرشتگان و شنیدن وحی و سخن گفتن با خدا را داخل در اقسام تجربه‌های دینی دانسته‌اند. اینان معتقدند که کتاب‌های آسمانی، در واقع، تفسیرهای پیامبران از تجربه‌های درونی‌شان است؛^۱ لذا معتقدند که وجود یک ذات و روح مشترک در میان همه ادیان امری مسلم نیست و اثباتش، امری نزدیک به محال است.^۲ به نظر این دسته از افراد، مقوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آنها، همان وحی یا به اصطلاح امروز، تجربه دینی است و فرق انبیا با سایر عرفا این است که تجربه دینی پیامبر ﷺ، بر خلاف عارف، همراه با عنصر مأموریت است.^۳ اینها نبوت را نوعی تجربه می‌دانند. لذا معتقدند پیامبر ﷺ با گذشت زمان، عالم‌تر، متیقن‌تر، ثابت قدم‌تر، شکفته‌تر، مجرب‌تر و در یک کلام، پیامبرتر می‌شود؛ چرا که هر جا سخن از تجربه است، سخن از تکامل هم هست؛ لذا، وحی را تابع پیامبر می‌دانند، نه این‌که پیامبر تابع وحی باشد. اینان همچنین جبرئیل را تابع او، و نه او را تابع جبرئیل می‌دانند. به نظر این عده، چون دین، تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است، لذا اگر پیامبر ﷺ عمر بیشتری داشت و حوادث بیشتری برای او واقع می‌شد، قرآن می‌توانست بیشتر از این باشد که هست.^۴ این بیان را نمی‌توان پذیرفت؛ چرا که اگر طولانی بودن عمر پیامبر ﷺ منجر به بیشتر شدن قرآن می‌شد، با وجود حضرات معصومین علیهم‌السلام که به تصریح خود پیامبر ﷺ مقام آنها بالاتر از مقام انبیا بنی اسرائیل است، چرا وحی بر آنها نازل نشد تا دینی کامل‌تر از این که داریم، داشته باشیم و چرا در جریان «غدیر» خداوند فرمود: [... أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ...]، در صورتی که به بیان این آقایان، دینی کامل‌تر از این امکان

۱. عبدالکریم سروش، ﴿﴾، ص ۷۷.

۲. عبدالکریم سروش ﴿﴾ - ﴿﴾، ص ۳۴.

۳. همان، ص ۶.

۴. همان، ص ۱۱ - ۲۰.

داشت و این برخلاف حکمت خداوند خواهد بود که بندگان خود را از هدایت بهتر و بیشتر محروم کند.

به نظر این دسته از متفکرین متأثر از اندیشمندان فلسفه دین در غرب، چون پیامبر، انسانی است مثل بقیه انسان‌ها، لذا تجربه دینی او (وحی) هم، انسانی خواهد بود و اطرافیان او هم آدمیان هستند. لذا از مواجهه این عناصر انسانی به تدریج آئینی انسانی زاده می‌شود که در خور آدمیان است و پاسخ به وضع واقعی آنها و اسلام در متن این داد و ستدها و زد و خوردها متولد شد و تولد و تکوّنش تاریخی - تدریجی بوده است.^۱

لازمه چنین تفکری این خواهد بود که در ابلاغ پیام الهی توسط پیامبر، بروز خطا امکان پذیر باشد؛ چرا که هنگام ابلاغ پیام الهی، پیامبر ﷺ تجربه درونی خود را به زبان خود و الفاظی از طرف خود بیان می‌کند و احتمال خطا در این نوع ابلاغ، غیر قابل انکار است.

خلاصه این که برخی «وحی» را تجربه‌های پیامبر ﷺ می‌دانند و برخی دیگر، انزال وحی را می‌پذیرند، ولی معتقدند که دارای الفاظ نبوده. برخی دیگر «وحی» را تراوش باطنی پیامبر ﷺ و الهامات شهودی او می‌دانند. وجه مشترک همه این شبهات، عدم ارتباط زبانی و گفتاری بین خدا و رسول اوست و این که قرآن توسط پیامبر و بر اساس دانش و فرهنگ مخاطبان او نوشته شده است.

fCnk.e.k.w «وحی» را به خاص و عام تقسیم کرده است و وحی خاص را مختص به انبیا و رسل می‌داند که گاهی با واسطه فرشته و گاهی بدون واسطه آن تحقق می‌یابد. نوع اول، مختص به پیامبران اولی العزم و نوع دوم ویژه انبیاست. اما وحی به معنای عام، در همه موجودات، اعم از حیوان، جماد، انسان و شیطان وجود دارد.^۲

۱. عبدالکریم سروش، r-%k%ApOulM، ص ۲۱.

۲. علی شیروانی، «f%o%k%U» fB، ص ۱۵۲.

ظاهراً مراد از وحی در بحث «تجربه نبوی» همان وحی به معنای خاص باشد که اختصاص به انبیا و رسل دارد.

استاد [fC' j A] «مفسر کبیر معاصر، معتقد است که «وحی» از سنخ علم حضوری و کامل ترین نوع آن بوده و عبارت است از مشاهده حقیقتی که آن حقیقت مقوم هستی انسان است و انسان با علم حضوری ناب، مقوم هستی خود را که خدا و کلام خداست، می یابد؛ چنان که خودش را می یابد. «وحی»، یافتن است و یابنده یقین دارد که یافته او، وحی است. از این رو وحی از سنخ «تجربه دینی» نیست؛ چرا که تجربه برای یقین آور بودن، نیازمند تکرار و مشاهده و وجود یک قیاس خفی که وجود ربط ضروری بین موضوع و محمول را ثابت کند، می باشد؛ در حالی که وحی، نیاز به تکرار ندارد؛ بلکه نخستین بار که جرقه می زند، با یقین علمی و شهودی همراه است؛ همان طور که انسان خودش را به علم حضوری می یابد و یقین به آن دارد و نیازی هم به تکرار این شهود ندارد.

z B ءBA در پاسخ پرسش کننده ای که از چگونگی علم انبیا به وحی بودن یافته های آنها پرسیده بود، فرمودند: «یوفق لذلك حتی يعرفه»؛^۱ یعنی «این توفیق الهی است که با نبی همراه است».^۲

از سوی دیگر ادله نقلی و عقلی مثبت خطاناپذیری وحی است:

» f ¥.§.

A: پیامبر ﷺ عقلاً باید در دریافت و حفظ و ابلاغ وحی، معصوم باشد؛ چرا که حکمت الهی اقتضای هدایت انسان ها به وسیله ارسال رسل و انزال کتب آسمانی از طریق وحی را دارد. لذا خداوند باید مقدماتی فراهم کند تا پیام هدایتش، بدون کوچک ترین آسیبی به مردم برسد؛ وگرنه نقض غرض هدایت خواهد شد.

۱. ثقة الاسلام کلینی، A - B / «، ص ۱۷۷.

۲. عبدالله جوادی آملی، «wB{ > %»، ص ۲۳۸ - ۲۴۰.

HFV: این شبهه مبتنی بر این مبناست که الفاظ کتب آسمانی، مخصوصاً قرآن از طرف خود نبی باشد؛ وگرنه در صورتی که الفاظ از طرف خدا باشد و پیامبر نقل کننده باشد، خطا معنا ندارد و آیات قرآنی متعدد، نشان دهنده این مطلبند که الفاظ قرآن توسط فرشته و حی بر پیامبر خوانده شده است: [سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى]؛^۱ «ما این قرآن را بر تو می خوانیم». [إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا...]؛^۲ یا [وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا...]؛^۳ «قرآن را به صورت زبان عربی بر تو نازل کردیم». که نشان می دهد این الفاظ از طرف خداست و آیاتی دیگر که اُمی بودن و درس نخوانده بودن پیامبر ﷺ را مانع این می داند که بتواند چنین کتاب با عظمتی را از پیش خود بیاورد و عقلاً هم نمی توان پذیرفت که شخص اُمی بتواند چنین الفاظ زیبایی را در چنین اسلوبی بیاورد: [وَمَا كُنْتُمْ تَلَوْنَ مِنْ قَبْلِهِ، مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ، بِيَمِينِكَ...]؛^۴ «تو قبلاً نه کتابی خوانده بودی و نه نوشته ای با دستت نوشته بودی».

» f f f \$ A

۱. مصونیت پیامبر ﷺ از خطا در مرحله دریافت کلام خدا: [وَأِنَّكَ لَلتَّلْقَى الْقُرْءَانَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ]؛^۵ «ای پیامبر! تو قرآن را از نزد پروردگار حکیم و دانا دریافت می کنی». در این مرحله، خطا راه ندارد؛ چرا که موطن «لدن» جای شک و اشتباه نیست، چون شک و اشتباه، در جایی حاصل می شود که باطل بتواند در آن راه یابد، ولی در ساحت «لدن» اصلاً باطل راه ندارد؛ پس شک هم راه ندارد.

۲. در مرحله حفظ هم معصوم است: [سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى]؛^۶ «ما قرآن را بر تو می خوانیم و تو آن را فراموش نخواهی کرد».

۳. عصمت در مرحله ابلاغ پیام الهی: [عَلِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ]

۳. شوری، ۷.

۲. یوسف، ۲.

۱. اعلی، ۶.

۶. اعلی، ۶.

۵. نمل، ۶.

۴. عنکبوت، ۴۸.

أَحَدًا] [إِلَّا مَنْ أَرْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَأَنَّهُ يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا] [لِيَعْلَمَ
 أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا]،^۱ این آیات نشان
 می‌دهد که خدا مراقبینی برای رسولانش قرار داده تا مبادا از ابلاغ وحی تخطی کنند.

[وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ] [إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ]؛^۲ یعنی پیامبر از روی هوی و
 هوس سخن نمی‌گوید؛ بلکه آنچه می‌گوید، وحی است که از طرف خدا بر او نازل می‌شود.
 اما آنچه به عنوان تجارب دینی ذکر شده است، برای پیروان دین است، نه برای
 رهبران معصوم و دین آور (انبیا)؛ چرا که آنها به کمک وحی به حقانیت دین الهی
 می‌رسند، نه با تجربه، ولی پیروان دیندار، ممکن است مسائل دینی را بیازمایند؛ لکن
 این‌گونه تجارب دینی، شهود و حیانی انبیا هم‌سنخ نیستند. خداوند موارد متعددی از این
 تجارب دینی را در قرآن ذکر کرده است؛ مثل پیروزی گروه اندکی از مؤمنان بر تعداد
 زیادی از کفار به اذن خدا (بقره، ۲۴۹) و استجابت دعای بنده از طرف خدا (بقره، ۱۸۶).

شهودات و حیانی با تجارب عرفانی عارفان هم تفاوت دارد، چون بین یافته‌های
 انبیا با یک‌دیگر اختلاف وجود ندارد و موافق همنند: [...مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ...]؛^۳ یعنی
 پیامبر پسین، پیامبر پیشین را تصدیق می‌کند؛ همان‌طور که پیامبر سابق، بشارت به
 آمدن پیامبر بعد از خود می‌دهد، اما عارفان در شهود خود، دچار خطا و اختلاف
 می‌شوند. لذا نیاز به میزان و معیار دارند.^۴ بنابراین، می‌توان مدعی شد که گوهر دین
 برای همه اقوام و ملل یکسان است، زیرا اولاً: دینی جز اسلام مقبول حق تعالی
 نیست؛ ثانیاً: حقیقت انسان که آفریده خداست، واحد و لا یتغیّر است؛ ثالثاً: خداوند
 مسئول پرورش این حقیقت است؛ رابعاً: خدا هرگز دچار خطا و جهل و نسیان
 نمی‌شود. لذا خداوند دو دین ندارد: [إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...]؛^۵ [وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ

۱. جن، ۲۸-۲۶.

۲. نجم، ۳، ۴.

۳. بقره، ۹۷.

۴. عبدالله جوادی آملی، B، ص ۲۴۰-۲۴۹.

۵. آل عمران، ۱۹.

أَلِإِسْلَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ...»^۱؛ اگر تکاملی باشد، در ظهورات دین است، نه در حقیقت دین؛ یعنی حقیقت دین، واحد است، اما گاهی مراحل نازل آن ظهور می‌کند و گاهی مراحل میان‌ی آن نازل می‌شود و گاهی مراحل اعلای آن تجلی می‌یابد و با جمله [«...أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...»]^۲ پایان می‌پذیرد.

مقتضیات زمان، موجب تغییر فروع دین است، ولی اصول و کلیات را دگرگون نمی‌کند. به عبارت دیگر: دین، واحد، ثابت و همیشگی است، اما شریعت و منهاج متعدد و متغیر است و می‌تواند موقت باشد؛ مثل ممنوعیت صید ماهی در روز شنبه در آیین «یهود» و نسخ آن در دین «اسلام».^۳

چکیده

۱. در مورد ماهیت «تجربه دینی» چهار نظریه عمده ارائه شده است که عبارتند از: «نظریه احساس» {oi Bo%o، نظریه «ادراک حسی» (T-S-، «نظریه تفکیک ناپذیری تجربه و تفسیر AQ R-j، و «نظریه اصالت طبیعت TWA. u.

۲. از دیدگاه {oi Bo%o، «تجربه دینی» فاقد بار معرفتی و شناختاری است و اعمال دینی و اعتقادات، جدای از تجربه دینی و در واقع، تفاسیر تجربه دینی هستند.

۳. به اعتقاد برخی از متفکرین حوزه «تجربه دینی»، انواع تجربه‌های دینی، ذاتاً تنوع و تباین ندارند و می‌توان همه آنها را به تجربه واحدی ارجاع داد. این دسته، معتقد به وجود هسته مشترکی برای تجارب دینی هستند. این گروه اصطلاحاً «ذات‌گرا» نامیده می‌شوند.

۴. دسته‌ای دیگر معتقد به اختلاف ذاتی میان انواع تجارب دینی هستند و فرهنگ‌های مختلف دینی را در متن این تجارب دخیل می‌دانند. این گروه اصطلاحاً «ساختی‌گرا» نامیده می‌شوند.

۳. همان، ص ۷۳-۷۴.

۲. مائده، ۳.

۱. آل عمران، ۸۵.

۵. «تجربه دینی» به مثابه ابزاری برای توجیه باورهای دینی مورد استفاده قرار گرفت؛ از جمله «مسئله خدا پرستی، گناه و نجات را از این طریق توجیه کرد. برخی مانند **ابن عربین** معتقد بودند که «تجربه دینی» راه شناخت خداست و نباید عقل را جایگزین این روش کرد.

۶. تنها در صورتی که «تجربه دینی» و «عرفانی» را از سنخ فطرت مشترک در همه انسان‌ها بدانیم، می‌توانیم معتقد به توجیه‌پذیری نظام اعتقادی از این طریق باشیم.

۷. کسانی که به بحث «تجربه دینی» پرداخته‌اند، «وحی» را نیز قسمی از «تجربه دینی» دانسته‌اند که برای پیامبر **صلی الله علیه و آله** حاصل می‌شود و آن را مقوم شخصیت نبی دانسته‌اند. لذا معتقد به تکامل در آن بوده‌اند. این دسته، کتاب‌های آسمانی را تعبیر خود پیامبر از تجربه درونی‌اش دانسته‌اند، نه کلام خدا. لذا بر اساس این نظریه، احتمال خطا در جریان انتقال پیام الهی وجود دارد.

۸. استاد **[A] j C** «معتقد است که «وحی» از سنخ علم حضوری است که در آن، مشاهده حقیقت به وضوح صورت می‌گیرد و پیامبر **صلی الله علیه و آله** خدا و کلام او را مانند وجود خودش می‌یابد. لذا هرگز خطا در آن راه نخواهد یافت. به اعتقاد ایشان، نمی‌توان شهود و حیانی را از سنخ «تجربه دینی» دانست.

۹. ادله عقلی و نقلی بر لزوم خطاناپذیری «وحی» در مرحله دریافت توسط پیامبر **صلی الله علیه و آله** و مرحله نگهداری آن و نیز، مرحله ابلاغ آن به مردم اقامه شده است. همین‌طور ادله نقلی متعددی بر این‌که حتی الفاظ قرآن هم از طرف خداست، وجود دارد.

۱۰. گوهر تمام ادیان الهی یکسان است و اگر تکاملی باشد، در ظهورات دین است، نه در حقیقت دین، و مقتضیات زمان، موجب تغییر در فروع دین و تغییر در شریعت است و اصول و کلیات را دگرگون نمی‌کند.

پرسش

۱. دیدگاه‌های مختلف را در باب چیستی «تجربه دینی» بیان کنید و دیدگاه oi Bo%o{ را توضیح دهید.
۲. نظریه مختار در باب «تجربه دینی» را توضیح دهید.
۳. اقوال مطرح شده در باب وجود یا عدم وجود هسته مشترک در «تجارب دینی» را بیان کنید.
۴. آیا می‌توان با «تجربه دینی» به توجیه باورهای اعتقادی پرداخت یا نه؟ (نظریه برگزیده).
۵. ارتباط «وحی» و «تجربه دینی» را بیان کنید.
۶. ادله عقلی و نقلی اقامه شده بر خطاناپذیری «وحی» را بیان کنید.

12

معجزه^۱

واژه‌شناسی معجزه

واژه «معجزه» در لغت به معنای ناتوان کننده و ضعیف کننده است و در عرف عام، برای اشاره به وقایع متنوعی به کار می‌رود. برخی، این لفظ را برای توصیف رویدادهای غیر منتظره به کار می‌برند (همانند موفقیت در امتحان دشوار) و دیگران، آن را به معنای محدودتری به کار می‌برند و صرفاً بر وقایع نامتعارفی اطلاق می‌کنند که بر حسب ظاهر، با قوانین علمی شناخته شده تعارض دارد؛^۲ اما عرف، بیشتر اوقات، معجزه را به امور فراطبیعی^۳ و فوق قدرت بشر اطلاق می‌کند. این واژه در قرآن با الفاظ آیه^۴ و بینه^۵ و... استعمال شده، اما چنانچه خواهیم معجزه را در اصطلاح اهل علم تعریف کنیم، تفاوت‌های بسیاری بین متکلمان اسلامی و متفکران غربی، به چشم می‌خورد:

1. Minracle.

۲. مایکل پترسون و...، «BTA ۴»، ترجمه احمد نراقی، ص ۲۸۷.

3. Super natural event.

۵. بقره، ۹۲.

۴. هود، ۹۶.

الف) تعریف معجزه از دیدگاه متکلمان اسلامی

عمده متفکران اسلامی، معجزه را کار خارق العاده‌ای می‌دانند که پیامبر ﷺ، برای صدق ادعای نبوتش به اذن خداوند نشان می‌دهد. ایشان کارهای خارق العاده دیگر اولیای الهی را «کرامت» نامیده‌اند.^۱

بنابراین، «معجزه» امر خارق العاده‌ای است که با اراده خداوند متعال از شخص مدعی نبوت ظاهر شده تا نشانه صدق ادعای او باشد. البته امور خارق العاده دو گونه‌اند:

۱. اموری که هر چند اسباب و علل عادی ندارند، اما اسباب غیر عادی آنها کم و بیش در اختیار بشر قرار می‌گیرد و می‌توان با آموزش‌های ویژه به آنها دست یافت؛ همانند کارهای مرتاضان؛

۲. کارهای خارق العاده‌ای که تحقق آنها مربوط به اذن خاص الهی می‌باشد و این کارها نه قابل تعلیم و تعلم بوده و نه تحت تأثیر نیروی قوی تری قرار می‌گیرند. این گونه اعمال خارق العاده، مخصوص بندگان برگزیده خداست، ولی اختصاصی به پیامبران ندارد؛ بلکه گاهی سایر اولیای خداوند هم از آنها برخوردار می‌شوند. از این رو همه آنها معجزه نامیده می‌شوند و اگر چنین کارهایی از غیر پیامبران سرزند «کرامت» نامیده می‌شود.^۲

البته «خرق عادت» به معنای گسستن و پاره کردن عادت است و مراد از آن، توالی و تعاقب امور، بدون رابطه علی و معلولی است و به نظر می‌رسد که این تعریف، تنها با مبنای «اشاعره» (که نظام علی و معلولی را در جهان قبول نداشته و معتقدند که تمامی حوادث عالم، بر اساس عادت بوده و علت اصلی، خداست) سازگار است و با مبنای

۱. ر.ک: شیخ مفید، AS fi BT %، ص ۴۸ و ر.ک: السید شریف الجرجانی، RB % T، و ر.ک: علامه حلی، Z % A، z، z، تعلیقه آیه الله سبحانی، ص ۱۵۸ و ر.ک: عبدالجبار المعتزلی، % fi «، ج ۱۵، ص ۱۹۹. ۲. مصباح یزدی، C- p- x k%B، ص ۲- ۲۲۱.

«امامیه» و «معتزله» که قائل به نظام علی و معلولی در عالم هستند، سازگار نمی‌باشد. از نگاه «k.:{» ۵۰ «گاهی به جای «معجزه»، کلمه «خرق عادت» استعمال می‌شود، ولی این همان برداشتی است که «اشاعره» از معنای معجزه داشتند و معنای خوبی هم نیست.^۱

چنانچه مراد از «خرق عادت» راگسستن و پاره کردن سلسله علل بدانیم، حتی بر مبنای «امامیه» و «معتزله» نیز، سخن درستی نیست، زیرا همان گونه که بعداً خواهد آمد هیچ حادثه‌ای در جهان، خارج از نظام اسباب و مسببی و علی و معلولی نیست. چنانکه استاد «۵۰» بیان می‌دارد: «معجزه، حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر است، نه باطل کردن یک قانون با آمدن قانونی دیگر و نسخ کردن قانونی با هیچ قانونی در جهان نسخ نمی‌شود و این حرف بسیار حرف خوب و حسابی هم هست».^۲ از این رو، بسیاری از متفکران اسلامی، قید «خارق العاده» را از «معجزه» حذف نموده و آن را به گونه‌ای دیگر تعریف نمودند.

«kfi > MA» در تعریف آن می‌گوید: «معجزات، افعالی هستند که بشر از انجام مثل آنها ناتوان است و به همین سبب، به آن «معجزه» می‌گویند و از حیطة قدرت بشر خارج است».^۳ بنابراین، تعریف «معجزه»، مورد مناقشاتی قرار گرفته که در این مقوله، مجال پرداختن به آن نیست، اما اجمالاً می‌توان اذعان داشت که «معجزه»، از رویکرد مشهور با توجه به شرایطش هم‌چون فعل خدا بودن، مطابقت با ادعای نبی، خلاف عادت بودن و تحدی و عدم امکان معارضه شناخته می‌شود؛ چنانکه اندیشمندان اسلامی در نوشتارهای خود به آنها پرداخته‌اند.

۱. شهید مطهری، *کشف‌المصابح*، ج ۱، ص ۲۰۴.

۲. شهید مطهری، *کشف‌المصابح*، ج ۴، ص ۴۴۷.

۳. ابن خلدون، «ک»؛ بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸ق، ص ۹۳.

ب) تعریف معجزه از دیدگاه نواندیشان و سنت گرایان غربی

متفکران غربی در تعریف «معجزه» دیدگاه‌های متفاوتی دارند که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

S .L > .fA- f/1

معجزات، افعال مستقیم خداوند هستند که ناقض قوانین طبیعی‌اند از روزگار... (۱۷۱۱-۱۷۷۶م). به این سو، این تعریف از «معجزه»، در حلقه‌های فلسفی رواج بسیار یافته است.^۱

از نگاه...: «معجزه نقض قانون طبیعت است و از آن‌جا که تجربه راسخ و تغییر ناپذیر، آن قوانین را اثبات کرده است، دلیل بر ضد معجزه در حاق واقع به همان اندازه است که هر جا بتوان برهان تجربه‌ای تصور کرد... و معجزه می‌تواند دقیقاً چنین تعریف شود: تخلف از یک قانون طبیعت به وسیله اراده خاص خدا یا به وسیله یک عامل نامرئی».^۲

از نظر C%o B%t: «معجزه به طور کلی، بر حوادثی اطلاق می‌شود که به وسیله عامل ربوبی، در ماورای نظم طبیعی مشهود، به تحقق رسیده باشد».^۳

z AM j q%Ba معتقد است^۴ «معجزه ظاهری، واقعه‌ای است که ظاهراً با یک یا چند اصل از اصول (هشت‌گانه کلی در طبیعت) سازگار نباشد و معجزه واقعی، حادثه‌ای است که در حقیقت با یکی یا بیشتر این اصول ناسازگار باشد».^۵

در پاسخ به این تعریف، «-fi.» می‌گوید: قوانین طبیعی، چیزی جز توضیحاتی ملخّص از نحوه تحقق موجودات در عالم واقع نیستند؛ یعنی توصیفاتی ملخّص از جریان

۱. مایکل پترسون و دیگران، B، ص ۲۸۸.

۲. دیوید هیوم، «trBj» «R A\»، ترجمه محمد امین احمدی، ص ۴۱۰.

3. Antony Flew و Miracles. P.346.

4. Broad.

5. C. D. Broad. Religion Philosophy and psychical Research p. 232-233 .

6. Asisair. Mckinnon.

بالفعل وقایع. بنابراین، وقتی می‌گوییم که واقعه‌ای، قوانین طبیعی را نقض کرده است، در واقع گفته‌ایم که واقعه مورد بحث، وقفه‌ای در جریان بالفعل وقایع است و البته این، امری ناممکن است. او تصدیق می‌کند که چه بسا واقعاً وقایعی رخ دهد که در حال حاضر با تلقی متعارف از نحوه تحقق امور، تعارض داشته باشد، اما اگر آن چه در حال حاضر از قانون طبیعی تلقی می‌کنیم؛ حقیقتاً نقض شود، تنها نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که آن قانون، ناقص بوده است، زیرا قانون طبیعی، مطابق تعریف جریان بالفعل، وقایع را بیان می‌کند و ما اصولاً باید همیشه آماده باشیم که قوانین را بسط دهیم و آنها را با تمام وقایع سازگار کنیم. مطابق تعریف، هرگز نمی‌توانیم قاعده استثنای توأم داشته باشیم.^۱

بنابراین گزاره «منقض قوانین طبیعی» را نمی‌توان به صراحت پذیرفت، زیرا اگر چه ممکن است واقعه‌ای در برهه‌ای از زمان تبیین ناپذیر باشد و به نظر برسد ناقض قوانین طبیعی است، اما نمی‌توان ادعا کرد که این واقعه برای همیشه تبیین ناپذیر بوده و قوانین طبیعی را نقض کرده است؛ پس برای این که بتوانیم واقعه‌ای را برای همیشه تبیین ناپذیر بخوانیم، باید بتوانیم به گونه موجهی ادعا کنیم که علم هرگز به تنهایی نمی‌تواند شرایط طبیعی‌ای را که تحت آن شرایط، وقایعی از نوع وقایع مورد بحث ما می‌توانند منظم‌اً رخ دهند، آشکار سازد.^۲

از نظر f: - اگر چه ممکن است در حال حاضر چنین به نظر رسد که برخی از وقایع را نمی‌توان هیچ‌گاه تبیین کرد، اما همیشه این امکان وجود دارد که در نتیجه پژوهش‌های علمی بیشتر، اطلاعات جدیدی به دست آید که سبب گردد ما در مجموعه قوانین طبیعی مورد قبولمان تجدید نظر کنیم. پس ما هرگز نمی‌توانیم ادعا کنیم که برای فلان نوع خاص از وقایع، هرگز نمی‌توان تبیینی طبیعی عرضه کرد.^۳

۲. همان، ص ۳۰۲.

۱. مایکل پترسون و دیگران، B، ص ۲۰۹.

3. Antony flew. Miracles.P. 348 - 90

» « wA A T«o fi«pA» B6nA

از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان مسلمان، نظام هستی، بر اساس یک نظام علی و معلولی بنا نهاده شده و تمامی فعل و انفعالات موجود در آن، بر مبنای اصل علیت است و از این رو، تمامی پدیدارهای آن - که معجزه نیز از جمله آنها به شمار می آید - از این قانون طبیعت پیروی می کنند و هیچ مورد نقضی در آن یافت نمی شود.

استاد « b B» در این باره می گوید:

قانون علیت به قوت خود باقی است و استثنا بردار هم نیست. معجزه نیز واقعیتی است که هیچ گونه منافاتی با این اصل ندارد، ولی باید توجه داشت که معنای اصلی علیت این نیست که معلول‌ها همیشه از علل عادی شناخته شده صادر می شوند؛ بلکه این قانون همین اندازه اقتضا دارد که ما برای هر معلولی علتی قائل شویم.

دیگر آن که اثبات علت منحصره یک پدیده در همه زمان‌ها و مکان‌ها ممکن نیست، زیرا تجربه بشر، محدود بوده و اگر صدها و هزارها مورد را هم تجربه کند، باز عقل، حصول و پدیدار شدن این معلول را از علتی دیگر که ما علم به آن نداریم ممکن می داند (مثل منبع ایجاد حرارت).^۱

بنابراین، قانون علیت که از بداهت برخوردار است، وجود معلول را منحصر به وجود علتی خاص نمی کند و توان نفی علتی دیگر برای آن معلول ندارد. حال این علت جدید یا صرفاً مادی است، مثل کشفیات علمی که هر روز صورت می گیرد و یا از قبیل علل مادی نمی باشد، اما علتی است و گاهی نیز بالاتر از همه اینها بوده و علتی است معنوی که غیر قابل تحصیل، تعلیم و تعلم باشد، چون موهبتی است از جانب پروردگار که در هر حال این علل نیز می توانند هر یک علت جدیدی برای همان معلول باشند. این مسئله نیز نقض قانون علیت نیست.^۲

۱. محمدتقی مصباح یزدی، « wB(B fi A tA: © rB »، ص ۶۳.

۲. احمد بهشتی، %† v f »، ص ۳۰۴-۳۰۵ و ر.ک: جوادی آملی، «i R B A» ... AM، ص ۲۵۰.

استاد» ۵۰ «نیز در ردّ این مسئله می‌گوید:

معجزه نه نفی قانون علیّت است و نه نقض و استثنای آن؛ بلکه خرق ناموس طبیعت است و البته میان خرق قانون طبیعت و خرق ناموس طبیعت تفاوت است.^۱

برای نمونه، اگر مدّعی نبوّت، ادعا کند که می‌توانم کاری بدون علت انجام دهم، دلیل بر کذب مدّعی اوست، چون خلاف ضرورت عقل است، ولی اگر کسی ادعا کرد که می‌تواند خلاف ناموس طبیعت کاری انجام دهد، هیچ دلیلی بر اعتبارش نداریم.

A2 «ApB " q.f/S c{

در تعریف دومی که نواندیشان غربی از معجزه ارائه داده‌اند، آن را امری شگفت‌انگیز تلقّی کرده‌اند. لذا بعضی از اصحاب فرقه «افرانسیان» و فرقه «دومینیکیان» در اواخر سده سیزدهم که درباره معجزات و امکان وقوع آنها بحث می‌کردند، اغلب، هر واقعه‌ای را که جلب اعجاب می‌کرد و به خداوند منسوب بود، به سادگی بسیار، «معجزه» می‌خواندند.^۲

در پاسخ می‌توان گفت: «اولاً: چه بسا، واقعه‌ای برای عده‌ای و در برهه‌ای از زمان شگفت‌انگیز باشد و برای دیگران در سایر نقاط جهان یا در دیگر زمان‌ها شگفت‌آور نباشد. پس نمی‌توان گفت: اگر حادثه‌ای برای پیروان یک دین شگفت‌آور است؛ برای همگان چنین است.

دوم آن‌که: «تعریف فوق تعریف به لازم شیء است؛ چرا که شگفتی و تحیر، لازمه مشاهده اعجاز است. به دیگر سخن، طراحان تعریف فوق، به دلیل ابهامات و اشکالات نخواستند تعریف جامع و دقیقی عرضه کنند و به کلی‌گویی و ذکر لازم بسنده کرده‌اند».^۳

۱. مرتضی مطهری، B، ج ۲، ص ۱۴۸.

۲. اتین ژیلسون، w « o nj ± v f b n، «، ترجمه ع. داوودی، ص ۵۷۱.

۳. محمد حسن قراملکی، « o" f nj tq\ %o ¥، ص ۶۴.

nABi «j A%n/3

«معجزه» را به «رویداد معنادار» تعریف می‌کند^۱ و f:UQg برای معجزه سه شرط اساسی را برمی‌شمارد:

(الف) حادثه فوق‌العاده تکان دهنده و حیرت‌انگیز، بی‌آن‌که با ساختار عقلانی واقعیت ناسازگار باشد؛

(ب) به راز وجود اشاره کند و ارتباط و نسبت آن را با ما به گونه‌ای معین آشکار سازد؛
(ج) رخدادی که به عنوان «رویداد نشان‌دهنده» از یک تجربهٔ خلسه‌آمیز دریافت شده باشد.^۲

تعاریف دیگری نیز از سوی نواندیشان و سنت‌گرایان غربی، برای «معجزه» آمده است که در این نوشتار مجال پرداختن به آنها نیست.

تفاوت معجزه با حادثه‌های همگون

چنان‌چه «معجزه» به نقض قوانین طبیعت و امری شگفت‌انگیز تعریف شود - همان‌گونه که اندیشمندان غربی بیان داشته‌اند - که منتسب به یک عامل ربوبی و عالم ماورای طبیعی باشد، مهم‌ترین تفاوت «معجزه» با «سحر»، همان انتساب به عامل ربوبی و عدم انتساب است و در دیگر موارد، معجزه، به حادثه‌های همگون، همچون «سحر» شباهت دارد، اما خردورزان مسلمان چند تفاوت بین «معجزه» و حادثه‌هایی همچون «سحر» بیان داشته‌اند که مهم‌ترین آنها، همراه بودن معجزه با «تحدی» بر «نبوت» است. آیهٔ الله [A' j C' f] «در این باره می‌گوید:

معجزه، خارق‌عادی است که با تحدی بر نبوت همراه است و تحدی، قیدی است که آن را از سایر خوارق عادات امتیاز می‌بخشد. امر خارق عادت می‌تواند به

۱. مصطفیٰ ملکیان، «k%j ¥B» (برهان حدوث)، ص ۲۹.

۲. پل تیلیش، «B...S f%o» «»، ترجمهٔ مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، B...، ش ۲۳، ص ۵۲.

وساطت اراده و نفس زکّی یکی از اولیای الهی انجام شود که در این صورت، «کرامت» نامیده می‌شود و در اثر اجابت دعای بنده‌ای از بندگان صالح خدا باشد که در این حال «اعانت» نام می‌گیرد و نیز می‌تواند با اسباب و وسایلی که به تعلیم و تعلّم تحصیل می‌گردد پدید آید؛ مثل سحر و نظایر آن و گاه برای افشای کسی واقع می‌گردد که به دروغ داعیه نبوّت داشته و به تحدّی زبان گشاید که در این حال به «اهانت» موسوم است.^۱

با توجه به آن چه بیان گردید، «معجزه» با «سحر» و سایر «خوارق عادات» و جوهر اشتراک و وجوه افتراقی دارد که در ذیل به این موارد اشاره می‌شود:

[-A A-]

۱. هیچ کدام، از قانون علیّت خارج نیستند؛
۲. تا امر و اراده خدا نباشد، هیچ یک از اسباب، مؤثر نخواهند بود.

[-A A-]

هر چند «معجزه»، «سحر» و امور عادی، همه منوط به اذن و امر خدا هستند، اما «معجزه» و «کرامت» از ضمانت اجرایی قوی و محتومی برخوردارند، برخلاف بقیّه که چنین نیستند. «سحر» به وسیله سحر دیگری ابطال پذیر است و امور عادی تحت تأثیر عوامل مزاحم قرار می‌گیرند و به دلیل حضور موانع، قابل بازگشتند، ولی معجزات، نه قابل بازگشتند و نه قابل ابطال.^۲

«معجزه» با ادعای «نبوّت» همراه است؛ بر خلاف «سحر». سحر به مکان و زمان خاصی اختصاص دارد و ممکن است «ساحر» بدون ممارست و با گذشت زمان، قادر به انجام سحرهایی که در گذشته انجام داده، نباشد.

۱. جوادی آملی، B، ص ۲۵۱.

۲. فلسفه دین، همان، ص ۲۹۸.

امکان معجزه

بسیاری از کسانی که نسبت به «معجزه» رویکردی منفی داشته و آن را ناممکن می‌دانند، معجزه را به نقض قوانین طبیعی معنا نموده‌اند. از این رو، چون که ایشان خود را طرفدار انحصار فعل و انفعالات مادی در علل طبیعی می‌دانند، آن چه را که بر خلاف قوانین طبیعت به گوششان برسد، باور نمی‌کنند و اشکالات متعددی بر امکان معجزه وارد کرده‌اند. در این مقوله، به آراء برخی از موافقان «امکان معجزه» اشاره می‌شود:

Q-ا. در این باره می‌گوید:

دیدگاه سنتی بر وجود خداوند و روایت‌های تاریخی اعجاز، ثابت می‌کند که اگر خدا وجود داشته باشد (بر مبنای قبول وجود خدا) دیگر نمی‌توان معجزات را انکار کرد و معجزات، بهترین تبیین برای رخدادهای خاصی است که در نقل‌های تاریخی آمده است.^۱

« نیز پیرامون این موضوع معتقد است: fi%o Ct B-U

معجزه به این معنا نیست که قانون طبیعی باطل شده یا موقوف و معطل گردد. معجزه، خود طبق قانون اتفاق می‌افتد، اما چون بسیار نادر است، مانع علل و نه عمل آن را می‌توانیم تحقیق کنیم.^۲

«امکان معجزه» را چنین مورد بررسی قرار می‌دهد: oi Bo%o{

دو هزار برابر کردن گرده‌های نان؛ آیا ممکن نیست عیسی علیه السلام از یک قانون سری طبیعت بهره گرفته باشد؛ همان گونه که یک دانه گندم به صد دانه تبدیل می‌شود؟ شفای بیماران نیرویی است که کم و بیش، بسیاری از مردم دارا هستند. شاید عیسی علیه السلام در حد کمال از این قدرت برخوردار بوده است.^۳

1. Richard L. Purtill, Miracles: what if they happen. P. 190.

۲. پروفیسور لوین، S ..e y sCB%t v f، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، ص ۱۵۱.

۳. جلال‌الدین آشتیانی ...du « » %onj « .v. c، ص ۲۱۵.

« نیز می‌گوید: %&£Q»

چنین به نظر ما می‌رسد که گویی این حرکت (معجزه) در جهت مخالف نظم و طبیعت واقع شود و لکن آن را خدایی که خود وی احداث می‌کند، خلاف این نظم نمی‌داند. طبیعت برای خدا، همیشه همان خواهد ماند که خود او چنان خواسته باشد. هر گاه چیزی برخلاف طبیعت بینگاریم، به خطا رفته‌ایم.^۱

آیا ممکن است چیزی مطابق خواست خداوند اتفاق افتد و ضد طبیعت باشد؟ (خیر) چرا که اراده و خواست آفریننده، همانا طبیعت هر شیء آفریده می‌باشد. بنابراین، معجزات، مخالف طبیعت نیستند؛ بلکه مخالف طبیعت متعارف و معهود می‌باشند.^۲

خلاصه سخن آن‌که این عده از اندیشمندان غربی و بسیاری دیگر از آنها «معجزه» را امکان‌پذیر می‌دانند و ادله متعددی بر آن ارائه نموده‌اند. متفکرین اسلامی نیز از باب این‌که «ادل دلیل علی امکان الشیء و وقوعه» معجزه را امکان‌پذیر دانسته و آن را خارج از قانون علیت نمی‌پندارند.

«B B %» پیرامون معجزه و قانون علیت می‌گوید:

قرآن کریم قانون عمومی علیت میان موجودات را تصدیق می‌کند و نتیجه می‌گیرد که نظام موجودات مادی، چه با جریان عادی موجود شوند و چه با معجزه، بر صراط مستقیم است و اختلافی به طرز کار آن علل نیست؛ همه یک گونه‌اند و آن این‌که هر حادثی معلول علت متقدم بر آن است.^۳

امور خارق‌العاده، هر چند که عادت آن را انکار نموده و بعیدش می‌شمارد، الا این‌که فی نفسه، امور محال نیستند و چنان نیست که عقل آن را محال بدانند و همانند امور خوارق عادات از جمله اجتماع و ارتفاع نقیضین و غیره که محال‌تر

۱. اتین ژیلسون، B «، ص ۵۷۳.

۲. «خدا، خلقت و طبیعت در فلسفه آگوستین»، (تاریخ فلسفه کمبریج)، فصل ۲۶، ترجمه سعید

کریمیان، B «%&£Q» شماره ۷۵، ص ۳۱.

۳. محمد حسین طباطبایی «A...» «، ج ۱، ص ۱۲۲ (ترجمه).

نیستند، تنها فرقی که میان روش «عادت» و «معجزه خارق عادت» هست این است که اسباب مادی برای پدید آوردن آن‌گونه حوادث در جلو چشم ما اثر می‌گذارند و ما روابط مخصوصی که آن اسباب با حوادث دارند و نیز شرایط زمانی و مکانی مخصوصش را می‌بینیم و از معجزات را نمی‌بینیم و دیگر این‌که در حوادث طبیعی، اسباب، اثر خود را به تدریج می‌بخشند [اما] در معجزه، آنی و فوری اثر می‌گذارند.^۱

آیه ۳ سوره طلاق... می‌خواهد آن [رابطه علی و معلولی] را اثبات کرده و بگوید: زمام این علل همه به دست خداست و به هر جا و به هر نحو که بخواهد به حرکتش در می‌آورد؛ پس میان موجودات، علت حقیقی و واقعی است و هر موجودی با موجودات قبل از خود مرتبط است و نظامی در میان آنها برقرار است، اما نه به آن نحوی که از ظواهر موجودات به حسب عادات در می‌بایم؛ بلکه به نحو دیگری که تنها خود از آن آگاه است.^۲

استاد {K.: « ۰ ” نیز در این باره می‌گوید:

بدن انسان از نظر ترکیبات و تشکیلاتش قوانینی دارد، [علم] پزشکی تا وقتی بخواهد از قوانین بدنی و مادی استفاده کند، چاره‌ای ندارد إلا این‌که از همین قوانین استفاده کند، ولی در عین حال، یک سلسله قوانین روحی و روانی هم کشف شده است که گاهی یک حالت روانی (نظیر تلقین) روی بدن اثر می‌گذارد. آیا معنای این مطلب آن است که قوانین طبی و پزشکی، حقیقت ندارند یا قطعی نیست؟ نه، قوانین پزشکی حقیقت دارد، قطعی است، ولی این‌جا عامل دیگری که آن غیر [از] عامل پزشکی است؛ عامل روانی است.^۳

اما از اینها گذشته، مهم‌ترین دلیل بر امکان شیء، وقوع آن است. بسیاری از نواندیشان غربی و تمامی اندیشه‌وران اسلامی بر این باورند که چنین رخدادهایی واقع شده است، که این خود می‌تواند بهترین دلیل بر امکان آن باشد. در ذیل به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

۱. همان، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸. ۲. همان، ص ۱۲۱.

۳. « ۱ -nBC» ج ۴، ص ۴۶۱-۴۶۲.

حساب‌داری بازنشسته و اهل فرانسه نابینا بود که یک طرف بدنش فلج شده و پزشکانِ معالجِ وی، نمی‌توانستند برای او درمانی بیابند، اما او نمی‌خواست صرفاً به این دلیل، باور کند که هیچ چیز نمی‌تواند به او کمک کند. او تصمیم گرفت به زیارتگاه مشهور «بانوی ما برنادت» در «لورد» سفر کند و از آن بزرگوار تقاضای معجزه کند. پس از چند ساعت شست و شو در آن چشمه، بینایی خود را بازیافت و توانست بدون چوب زیر بغل راه برود.^۱

مواردی از این قبیل، در کتاب‌های الهیات مسیحی فراوان است، اما مواردی که مسلمانان در کتاب‌های کلامی خود از معجزه برشمرده‌اند بسیار بیشتر است.

متکلمان اسلامی در آثار خود، شمار فراوانی از معجزات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام را برمی‌شمرند که در این جا تنها به ذکر چند نمونه اکتفا می‌شود:

۱. انشقاق قمر؛^۲

۲. خبر دادن از غیب در موارد متعدد؛ همانند خبر دادن شهادت امام حسین علیه السلام، جنگ حضرت علی علیه السلام با ناکثین، مارقین و قاسطین و...، اما مهم‌ترین معجزه نسبت داده شده به پیامبر صلی الله علیه و آله، قرآن است که وجه اعجاز آن هم به فصاحت و بلاغت و هم به اخبار غیبی و... می‌باشد که پیامبر صلی الله علیه و آله به وسیله آن، به نبوت خود تحدی کرد و هیچ‌کس یارای مقابله با آن و آوردن مثل آن را نداشت:

[وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ، وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ
مَنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.]^۳

پس از روشن شدن مسئله «امکان معجزه»، ذکر یک نکته ضروری می‌نماید و آن این‌که آیا «علم» با «معجزه» تعارض دارد یا خیر و هم‌چنین آیا با وجود منافات با قوانین طبیعت، امکان ذاتی دارد یا خیر.

۱. مایکل پترسون و دیگران، «BTA f%oj»، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۸۶.

۳. بقره، ۲۳.

۲. علامه مجلسی AnBi M، ص ۳۵۵.

ANAM q8Ea (۱۸۸۷ - ۱۹۷۱ م.) فیلسوف انگلیسی، بیان می‌کند که هشت گزاره کلی وجود دارد که همه علوم بشری آنها را پذیرفته‌اند و اگر معجزه، با این علوم منافات داشته باشد، با علم در تعارض است. برخی از این گزاره‌ها عبارتند از:

- انسان پس از آن‌که می‌میرد، روح او یا معدوم می‌شود یا حیات دارد، اما به هر حال، دیگر نمی‌تواند بر ماده بی‌جان یا بدن و روح انسان‌ها و دیگر حیوانات اثر گذارد.

- روح انسان نمی‌تواند مستقیماً حرکتی در شیء مادی پدید آورد یا حرکت آن را تغییر دهد؛ مگر در پاره‌ای از اجزای بدنی که آن روح به آن تعلق دارد؛ از قبیل دست‌ها و پاها.

- برای انسان، غیرممکن است که چیزی یا رویدادی را در لحظه‌ای معین ادراک حسّی کند؛ مگر این‌که این شیء فرایندی جسمانی پدید آورده باشد که آن فرایند در آن لحظه، بر بدن مُدرک اثر گذاشته و احساس‌های خاصی را در روح ایجاد کند.^۱

در مورد نظریه ANAM می‌توان اظهار داشت که از نظر ایشان: «وقوع معجزات و امور شگفت‌انگیز و ناقض گزاره‌های هشتگانه، محال نیست».

امور شگفت‌انگیز نه تنها محال نیستند، بلکه واقع هم شده‌اند. بعضی از این امور شگفت‌انگیز، قابل تبیین نیز می‌باشند؛ به طوری که با آن گزاره‌ها تنافی نداشته باشند، اما آیا کلام براد، موافق قول متدینین در باب معجزه می‌باشد؟ ابتدا به نظر می‌رسد که سخن براد، موافق با مذاق پیروان ادیان است، اما پس از دقت معلوم می‌گردد که این توجیحات، موافق نظر پیروان ادیان نیست، زیرا آنها اعمال و کارهایی را به پیامبران نسبت می‌دهند که علاوه بر شگفت‌آور بودن، از دست دیگران قابل صدور نیست و این قسمت دوم در کلام براد ملحوظ و توجیه نشده است؛ بلکه وی معجزه را نهایتاً چیزی مثل پیش‌آگاهی و اندیشه‌خوانی و دورآگاهی دانسته؛ در صورتی که این امور، از دست بسیاری انسان‌ها ساخته است. به اعتقاد پیروان ادیان، همواره در «معجزه» نوعی تحدی نهفته است.^۲

۱. سلسله درس‌های آقای مصطفی ملکیان، (مؤسسه امام صادق)، ج ۲، ص ۵۷-۷۵ (جزوه درسی).

۲. همان، ص ۸۲.

... و عمده‌کسانی که بر مشرب و مسلک «تجربه‌گرایی» هستند، باورهای غیرتجربی را معقول و امکان‌پذیر نمی‌دانند. از نظر...: «معجزه، نقض قوانین طبیعت است»، اما با توجه به این‌که ایشان مسلکی، همانند اشعری‌ها دارد، نمی‌توان به ضرس قاطع حکم کرد که ایشان «معجزه» را امکان‌پذیر نمی‌دانند.

A < A / نیز با همین رویکرد، درباره امکان یا امتناع معجزه می‌گوید:

اگر ما قدر و ارج طرح علمی نظام عالم را کاملاً بپذیریم و معتقد باشیم که علت هر امر و واقعه‌ای در جهان طبیعت، جز امر و واقعه طبیعی نیست، معجزات به نظر ممتنع می‌آید.^۱

WA ¥ نیز در این باره می‌گوید:

اگر قانون را نسخ کنیم، می‌بایست بر امکان معجزه خط بطلان بکشیم، چون معجزه کار خدایی است که قوانین طبیعی را نقض می‌کند.^۲

k fl

الف) یک «معجزه» را لزوماً نمی‌توان واقعه‌ای تلقی کرد که هیچ‌گاه بر مبنای علل طبیعی قابل تبیین نباشد؛ حتی اگر بتوانیم به نحو موجهی ادعا کنیم که آن واقعه، فعل مستقیم خداوند و لذا به عنوان یک واقعه مشخص، صرفاً معلول طبیعی نیست. برای آن‌که بتوانیم واقعه‌ای را به معنای مورد نظر، برای همیشه تبیین‌ناپذیر بخوانیم، باید بتوانیم به نحو موجهی ادعا کنیم که علم هرگز نمی‌تواند به تنهایی شرایط طبیعی را که تحت آن شرایط، وقایعی از نوع وقایع مورد بحث ما می‌توانند منظم‌ارخ دهند، آشکار سازد.^۳

ب) شناخت علت طبیعی واقعی یک پدیده و معلول، کار دشواری است که تنها از

۱. ر.ک: ژان وال «XlM» «L. şk MB. nj .L. †، ترجمه یحیی مهدوی.

۲. ر.ک: راسل، «Aa» «d.v. fl» Tv. †، ترجمه س-الف-س طاهری.

۳. مایکل پترسوم و دیگران، B، ص ۳۰۲ به بعد.

عهده عقل بر نمی آید؛ چرا که عقل، تنها به صورت کلی به توقف هر معلولی به علت حکم می کند، اما این که مثلاً علت «ب» است را نمی توان به ضرس قاطع حکم کرد؛ مگر این که با تجربه و شواهد و ادله متعدد رابطه تکوینی آن ثابت شده باشد. با وجود این، بسیاری از موارد طبیعی وجود دارند که عقل و تجربه، واقعیت خارجی آنها را تصدیق می کند، لکن شناختی نسبت به علل آنها ندارند. نمونه بارز آنها انجام اعمال خارق العاده ای است که به وسیله مرتاضان، ساحران و... رخ می دهد.^۱

البته از دیدگاه متفکران اسلامی نیز، می توان برای این اشکال، پاسخ هایی ارائه نمود که در صفحات قبل، تبیین «B B %» «و استاد» O «از قوانین طبیعی و ارتباط معجزه با آنها ارائه شد و می توان از این استدلالات، عدم منافات معجزه با اصل علیت، تبیین پذیری، عدم نقض قوانین طبیعت و سپس امکان پذیری آن را نتیجه گرفت.

چکیده

۱. در مورد تعریف «معجزه» دیدگاه های متفاوتی وجود دارد:

عمده اندیشمندان اسلامی «معجزه» را امری «خارق العاده» دانسته اند که پیامبر ﷺ برای صدق ادعای نبوتش ارائه می کند، اما متفکران غربی، برای معجزه تعاریف متعددی بیان کرده اند. برخی همانند... «معجزه را به «نقض قوانین طبیعت» و برخی دیگر، آن را «امری شگفت انگیز» و دیگران آن را «رویدادی نشانه دار» تعریف نموده اند. البته گفتنی است که نسبت به هر کدام از تعاریف فوق نقض هایی وارد شده است.

۲. مسئله مهمی که در این بخش به آن پرداخته شده، امکان پذیر بودن «معجزه» است که از یک سو، متفکران اسلامی و سنت گرایان غربی و بسیاری دیگر قرار دارند که نفس معجزه را امری امکان پذیر می دانند و از دیگر سو، افرادی هم چون WA ¥ هستند که معجزه را امکان پذیر نمی دانند.

۱. محمد حسین قدردان قواملکی، B، ص ۱۶۴.

پرسش

۱. «معجزه» از دیدگاه متفکران اسلامی چه تعریفی دارد؟
۲. اندیشمندان غربی چه تعاریفی از معجزه ارائه نموده‌اند؟
۳. چه نقض‌هایی بر تعریف «معجزه» به «نقض قوانین طبیعت» وارد است؟
۴. آیا «معجزه» امکان‌پذیر است؟
۵. دلیل مسلمانان بر امکان‌پذیر بودن «معجزه» چیست؟

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

13

اثبات پذیری معجزه

دیدگاه سنتی (در مغرب زمین) در مورد «اعجاز»، مبتنی بر «عقل‌گرایی کلاسیک» (در برابر عقل‌گرایی انتقادی) است. آنها معتقدند که دستیابی به حقیقتی یقینی و مطمئن، ممکن است و با شهود عقل یا تکیه بر فضایی اولیه متعارف، می‌توان به حقایق کلی دست یافت و سایر حقایق را به کمک قیاس استنتاجی - که استنتاج منطقی از شناخت حاصل از شهود و بینش بی‌واسطه است - به دست آورد. اینان هم‌چنین معتقدند که میان معرفت حقیقی از یک سو و باور عقیده محض از دیگر سو، تفاوت وجود دارد و آن این‌که مشخصه معرفت حقیقی، در اثبات پذیری آن است.^۱

متفکران اسلامی و سنت‌گرایان مسیحی، «معجزه» را اثبات‌پذیر می‌دانند و با استناد به متون دینی و گزارش‌های گزارشگران و اخبار متواتر، وجود «معجزه» را پذیرفته‌اند، اما در مقابل، بسیاری از اندیشمندان غربی، هم‌چون...^۲، اثبات «اعجاز» را رد می‌کنند. از نظر...^۳، معجزه، ذاتاً چنان نامحتمل است که هیچ شاهد تاریخی، هر چند محکم، وقوع آن را به طور قطعی و یقینی اثبات نمی‌کند و این شواهد تاریخی که بر وقوع اعجاز اقامه می‌شوند، فاقد معیارهایی هستند که بتوانند اطمینان انسان را به خود

۱. هانس البرات، «...» BTA j z، ترجمه رحمان افشار، B..، شماره ۳۱، ص ۲۲.

جلب کنند؛ چراکه بررسی‌های روان‌شناختی تاریخی و غیره نشان می‌دهد که در اشاعه و پیدایش چنین گزاره‌هایی، عواملی غیر از حقیقت‌جویی و بازگویی وقایع، نقش داشته‌اند. لذا می‌توان گفت که دلیل و شاهدهی قوی و کافی برای اثبات وقوع اعجاز نداریم. ... تنها راهنمای انسان دربارهٔ امور واقع را «تجربه» می‌داند و در عدم اثبات‌پذیری معجزات می‌گوید:

در تمام تاریخ، هیچ معجزه‌ای یافت نمی‌شود که به وسیلهٔ تعدادی کافی از انسان‌هایی تصدیق شده باشد که واجد چنان فهم، فرهیختگی و آموزش خوب و بی‌چون و چرایی باشند که ما را مطمئن سازد که خودشان دستخوش هیچ‌گونه توهمی نشده‌اند. انسان‌هایی که واجد چنان صداقتی یقینی باشند که آنها را ورای هر بدگمانی مبنی بر طرحی برای فریب دیگران قرار دهد.^۱

برهان هیوم بر اثبات ناپذیری وقوع معجزه

الف) تنها راهنمای ما برای استدلال دربارهٔ امور واقع و مرجع نهایی حل همهٔ نزاع‌ها، «تجربه» است.

ب) شخص عاقل، عقیدهٔ خود را با دلیل هماهنگ می‌کند. لذا هر اندازه موضوع گواهی، از «تجربه» روزمرهٔ ما دورتر باشد، حصول اطمینان از وقوع آن، به دلیل محکم‌تری نیازمند است. این نیاز، در صورتی که موضوع گواهی، به جای شگفت‌انگیز و غیر معمول بودن، آمیخته با اعجاز و مخالف با قانون طبیعت باشد، بسیار تشدید می‌شود، زیرا در این صورت، با تناقض غیر قابل اجتناب دو تجربه مواجه هستیم؛ پس به ناچار تجارب متضاد و مخالف با هم، مقایسه شده و طرف راجح، همراه با شک و تردید انتخاب می‌شود.

ج) اعتماد ما به گزارش شاهدان و گواهان، یک اصل تجربی است.

۱. هیوم، «TBM» « RA»، ص ۴۱۲.

د) دلیل بر ضد «معجزه» در حاق واقع، به همان اندازه تمام است که برهان تجربی را بتوان تصور کرد، چون نقض قانون طبیعت، تجربهٔ راسخ و غیرقابل تغییر این قوانین را اثبات کرده است.^۱

hkw fl >...»

از نظر OM %w «، برای تحقیق یک امر در گذشته، چهار نوع شاهد و دلیل وجود دارد:

۱. از طریق حافظه و خاطره؛
 ۲. از طریق گواهی شاهدان عینی و نقل قول تاریخی؛
 ۳. از طریق آثار فیزیکی به جا مانده از نوع تحقیقاتی که در جرم‌شناسی معمول شده و گسترش یافته است؛
 ۴. از طریق قوانین علمی و این که آنچه بنا بر قوانین علمی، محال و نامحتمل به حساب می‌آید، می‌تواند معیار نقد و ارزیابی دلیل از سه نوع اول باشد.
- او می‌گوید: «...» از چهار نوع دلیل، تنها نوع دوم و چهارم را در نظر داشته و نوع چهارم آن را معیار نقد و طرد نوع دوم قرار داده، اما از دو نوع دیگر، سخنی به میان نیاورده است، که البته در خصوص نوع سوم، برای «...» مقدور نبوده که از آن اطلاع داشته باشد، چون این رشته از روش تحقیق در مورد حوادث گذشته، در آن زمان به وجود نیامده بود.

خلاصهٔ دلیل سوین برن

۱. چهار نوع دلیل و شاهد داریم، نه دو نوع.
۲. در صورت تعارض این دلایل، اصولی داریم که به کمک آنها می‌توانیم دلیلی را بر دلیل دیگر ترجیح دهیم؛ از جمله، این اصل که باید دلایل سازگار و منسجم را

۱. محمد امین احمدی، *...* flk ... «-ز»، ص ۱۵۷.

گرفت و بر غیر آن مقدم نمود. به عبارت دیگر: شواهد و دلایل، هر چند منسجم تر و هماهنگ تر باشند، بر دلیل یا دلایلی که فاقد انسجام بوده یا نسبت به دیگری از انسجام کمتری برخوردار باشند، مقدم می شوند.

۳. دلایل از نظر میزان دقت و استحکام، متفاوتند و هر یک با توجه به رتبه و میزان استحکام خویش، طبقه بندی می شوند. لذا می توان ادراک کرد که دلیل مورد نظر ما در کدام طبقه و رتبه قرار دارد و از کدام نوع است و تا چه اندازه از دقت و وثاقت بهره مند است.^۱

احتمال دیگر بر اثبات ناپذیری معجزات، احتمال تبانی و احتمال خطای ناقلان است... پیروان این موضوع می گویند:

اگر روح دین با عشق به حیرت انگیزی پیوند یابد، پایان عقل سلیم فرا می رسد. در این شرایط، گواهی انسانی، تمامی شایستگی خود را برای مرجع موثق بودن از دست می دهد. ممکن است به کذب داستان خود عالم باشد و با وجود این، با منت های صداقت به خاطر به وجود آوردن سببی چنین مقدس، در آن اصرار بورزد.^۲

در نقد این سخن می توان گفت: بسیاری از معجزات به حد تواتر می رسند و شرط متواتر بودن یک خبر، عدم تبانی است. بنابراین، اگر احتمال تبانی در مورد واقعه ای باشد، موضوعاً از بحث خارج است، اما فرض بر این است که وقوع بسیاری از معجزات به حد تواتر رسیده است؛ بنابراین، احتمال خطای جمعی ناقلان و تبانی آنها محال به نظر می رسد و به عبارت دیگر درست است که ادراکات تک تک افراد، علم آور نیست، اما وقتی که تعداد زیادی از افراد واجد صفات لازم برای شهادت، بالاتفاق ناظر واقعه ای باشند، احتمال خطای آنها بسیار کم می شود و در این صورت شهادت آنان علم آور است.

۱. همان، ص ۱۸۳. ۲. هیوم، B، ص ۴۱۴.

دلالت معجزه

[S z] « »

معجزات یا رخدادهای غیر عادی که در اثر «دعا» و نظیر آن حاصل می‌شود، از اموری هستند که به صورت مقدمه برای اثبات واجب، توسط برخی از متکلمان غربی مسیحی به کار رفته‌اند. به این بیان که نظیر حوادث یاد شده وجود دارد و این‌گونه حوادث، مبدأ و علت مادی و طبیعی ندارند؛ پس برای آنها علت و مبدئی مادی نیست و ناگزیر علت و مبدئی غیر مادی که سبب پیدایش آنها باشد وجود دارد.

برخی از موحدین، تلاش کرده‌اند که «معجزه» را به نقض قانون طبیعت تعریف نموده و از این طریق، مداخله خدا را اثبات نمایند.

استاد [A] z fC «در پاسخ این عده می‌گوید:

اول: کسانی که رخدادهای غیر مادی را نیاز موده باشند و تجارب مربوط به این حوادث به صورت یقینی به آنها منتقل نشده باشد، می‌توانند در اصل وقایع یاد شده تردید نمایند.

دوم: بر فرض قبول حوادث یاد شده، استناد آنها به واجب و در نتیجه، اثبات خداوند از این طریق، می‌تواند محل شک و تردید باشد، زیرا استناد به واجب در صورتی تام خواهد بود که اولاً: اصل علیت مورد اذعان بوده و معلول بودن حوادث یاد شده محرز باشد و ثانیاً: علیت همه راه‌های تصویر شده به استثنای علیت واجب ابطال شود.

طرح برهان به صورت یاد شده، موجب شده تا کسانی که در اصل علیت تردید دارند و از فهم و تفسیر عقلی آن عاجز هستند، آن را مورد نقد قرار دهند؛ چه این‌که بر فرض قبول علیت، چون راه‌های دیگری که در توجیه این‌گونه حوادث می‌تواند مؤثر باشد، ابطال نشده‌اند، برهان یاد شده هم‌چنان ناتمام است.^۱

۱. جوادی آملی، % v f (تبیین براهین اثبات خدا)، ص ۲۴۷ - ۴۴۸.

جان هیک می گوید:

گفته شده که برخی رخدادهای خاص، از نوعی که بسیاری از افراد، خود شاهد آن بوده‌اند، نظیر «معجزات» و «اجابت دعا» وجود خداوند را ثابت می‌کند. بدون شک این احراز، از نظر روانی و روان‌شناسی، درست است که اگر یک رشته از رخدادهای مؤثر از این دست، به عین و عیان مشاهده شوند، مسلماً هر کسی را هر قدر هم شکاک باشد، تکان می‌دهد و به سوی اعتقاد به وجود خدا سوق می‌دهد، لکن بر اساس این قول نمی‌توان دلیلی متقن بر اثبات وجود خداوند که مورد قبول همگان باشد و آنانی که چنان حوادثی را تجربه نکرده‌اند، اقامه نمود. زیرا این دسته از افراد یا می‌توانند پیوسته در این گزارش‌ها شک کنند که دیوید هیوم دلایل آن را در مقاله «معجزات» بیان کرده یا این گزارش‌ها را می‌پذیرند، اما نوعی تفسیر مادی از آنها به عمل می‌آورند.^۱

2 / S & z « R -lfloMq\

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، بسیاری از متکلمان و اندیشمندان اسلامی، ادعای نبوت از جانب نبی ﷺ را داخل در معنای «معجزه» دانستند که این خود بیانگر آن است که «معجزه» بر صدق ادعای مُدعی نبوت دلالت می‌کند. در این مورد، متفکران «امامیه»، «اشاعره» و «معتزله» اتفاق نظر دارند.

» « wA A T«

در بین اندیشمندان اسلامی، « fe ‡» « پیرامون دلالت معجزه بر نبوت می‌گوید: معجزه همراه با ادعا، به نبی ﷺ اختصاص دارد؛ پس اگر معجزه‌ای به دست شخصی ظاهر شد و او ادعای نبوت کند، صدق گفتار او را درمی‌یابیم، زیرا اظهار معجزه به دست یک شخص کاذب، عقلاً قبیح است.^۲

۱. جان هیک، v f %»، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۷۲-۷۳.

۲. علامه حلی، z «A» z، ص ۳۵۲.

فایز در این باره می‌گوید:

و اما وجه دلالت‌ها، فهو انها بمنزلة صریح التصدیق كما اذا ادعى احد انه رسول هذا المَلِك فطوب بالحجة، فقال: ان يخالف الملك عادته؛^۱ اما وجه دلالت معجزه چنین است که خود منجر به منزله تصدیق صریح نبی است؛ هم‌چنان که اگر کسی ادعا کند فرستاده پادشاه است از او حجت مطالبه می‌شود؛ اگر چه این امر با روش پادشاه مخالف باشد.

دلایل عمده دانشمندان مسلمان بر دلالت «معجزه» بر صدق ادعای نبی ﷺ (برهان حکمت)^۲ و «نقض غرض» است. یک تقریر از «برهان نقض غرض» به شرح ذیل است: در بحث خداشناسی، به اثبات رسیده که خداوند حکیم است؛

در بحث نبوت عامه ثابت شده که حکمت خداوند اقتضا می‌کند پیامبرانی به قصد هدایت بشر بفرستد؛

مردم به گونه‌ای آفریده شده‌اند که ادعای نبوت را از کسی که معجزه می‌آورد، سوء سابقه ندارد و بر خلاف عقل سخن نمی‌گویند می‌پذیرند؛

با توجه به مقدمات مذکور، مدعی نبوت، که معجزه آورده و مردم سخنش را پذیرفته‌اند، اگر دروغ‌گو باشد، چون موجب گمراهی مردم می‌شود، باید خدا رسوایش کند، وگرنه به جهل افکندن مردم، «نقض غرض» و خلاف حکمت خواهد بود. نتیجه: چون مدعی نبوتی معجزه آورده و خداوند رسوایش نمی‌کند، معلوم می‌شود که در مدعای خود راستگوست.

در مقابل، برخی دیگر از متفکران اسلامی از جمله «k d» «معجزه» را دال بر صدق مدعی نبوت نمی‌دانند؛ او می‌گوید:

من به صدق حضرت محمد ﷺ و راستی حضرت موسی ﷺ ایمان آورده‌ام، ولی این ایمان به صرف بروز معجزه که شق القمر و اژدها شدن عصاست، حاصل نگشته است،

۱. قاضی عبدالجبار معتزلی، «k B» ص ۵، ج ۱۳-۱۴.

۲. محمد جواد بلاغی، «eo» « > U» ص ۱، ج ۳.

زیرا در آنچه به عنوان معجزه ظاهر می‌گردد، فریب نیز راه می‌یابد و ممکن است مردم در اشتباه و گمراهی واقع شوند و چیزی که چنین باشد، مورد وثوق نخواهد بود.^۱

بنابراین، در این‌که آیا «معجزه» نسبت به صدق گفتار نبی در نبوت، ارزش معرفتی دارد یا خیر، بین مسلمانان اختلاف است، اما غالب مسلمانان، قول به دلالت را پذیرفته‌اند.

» « A T «

در دلالت «معجزه» بر نبوت، بین سنت‌گرایان مسیحی و بسیاری از نواندیشان آنها نیز اختلاف است. عمده سنت‌گرایان، با استناد به کتاب‌های مقدس خود و دیگر ادله، دلالت «معجزه» بر «نبوت» را پذیرفته‌اند.

در این باره، در «انجیل» آمده است: «عیسی بدو گفت: اگر آیات و معجزه‌ها نبینید، همانا ایمان نیاورید».^۲ این آیه و آیات مشابه، مورد استناد بسیاری از سنت‌گرایان قرار گرفته و بر اساس آن، دلالت «معجزه» بر «نبوت» را پذیرفته‌اند.

» « OM %w با ذکر یک مثال می‌گوید:

مثلاً شخصی ادعا کند که از طرف پادشاهی که در کشور دوردست فرمان‌روایی دارد، پیغامی آورده است؛ برای تصدیق گفته این شخص لازم است که پیغام او بر پیش‌بینی حادثه‌ای باشد که اطلاع از آن، فقط در قدرت فهم کسی است که از نزد آن پادشاه آمده است؛ مثلاً او خبر دهد که در آینده‌ای نه چندان دور از طرف آن پادشاه، قاصدی با یک سری خصوصیات خواهد آمد. دیگر آن‌که علامتی را نشان دهد که فقط در نزد آن پادشاه یافت می‌شود و تنها از او می‌توان به دست آورد، نه کسی دیگر.

چنان‌که **g.flxQ** نقل شده، وی سه چیز را در تحقق «معجزه» شرط می‌داند و به نظر او اگر حادثه‌ای این سه شرط را داشته باشد، بر یک قدرت و حیانی و یک معنای دینی دلالت دارد که «نبوت» هم می‌تواند از جمله آنها باشد. بنابراین، این عده و برخی

۱. غلامحسین دینانی، «fi» o flrj S o «، ص ۹۲. ۲. یوحنا، باب ۴، آیه ۴۸.

دیگر از اندیشمندان غربی «معجزه» را راهنمای صدق قول «نبی» در نبوتش می‌دانند. در مقابل اینان، بسیاری هم چون... و دیگران، از آن‌جا که در امکان معجزه و اثبات‌پذیری آن تردید دارند، طبیعتاً آن را هم نمی‌پذیرند.
... می‌گوید:

من هرگز در عمرم معجزه‌ای را نخوانده‌ام که منظور نظر آن، اثبات دیدگاهی جدید از دین نبوده باشد. معجزه‌ای نیست که در اسپانیا برای اثبات انجیل ساخته و پرداخته شده باشد، اما قدیس فرانسیس اکسواویر برای همان هدف، هزار معجزه کاملاً تأیید شده را در هند و چین ساخته و پرداخته است. این معجزات که در اسپانیا نیز کاملاً تصدیق شده‌اند، برای اثبات منشأ اثر بودن صلیب خاص یا اثر خاص ساخته شده‌اند که همیشه نکته‌ای تازه بوده یا دست کم مورد قبول عموم نبوده است.^۱

البته می‌توان گفت بیشتر کسانی که چنین دلالتی را نپذیرفته‌اند، «تجربه‌گرایان» بوده‌اند. آنان برای نقل‌های تاریخی، اعتباری قائل نیستند و وقوع آن و در نتیجه دلالت آن را بر «نبوت» رد کرده‌اند.

۳۱

از بررسی مباحث «معجزه»، چنین به نظر می‌رسد که معجزه تنها راه و اولین راه اثبات «نبوت» به شمار نمی‌آید؛ بلکه صرفاً مؤیدی است برای کسانی که نسبت به «نبوت» یک نبی به یقین نرسیده‌اند؛ بنابراین در مورد شخصیت‌های وارسته‌ای همچون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بیشتر انبیای الهی، در درجه نخست، صداقت و امانت‌داری و سایر ویژگی‌های فردی و کشف و شهودهای ایشان و... شناساننده نبوت آنها بوده و در درجه دوم و در مرحله تأیید، از «معجزه» بهره برده‌اند. تردیدی در این نیست که اگر

۱. تفسیر جدید از مقاله «درباره معجزات»، کرس اسلوپک، ضمیمه کتاب *Bilal* یا غیب نمودن.

پیامبر اکرم ﷺ معجزه هم نمی آورد، باز هم حضرت علی علیه السلام و حضرت خدیجه علیها السلام و بسیاری از صحابه مخلص، ایمان می آوردند و اگر حضرت موسی علیه السلام آن همه معجزه آوردند، برای کسانی بود که در «نبوت» آن حضرت به یقین نرسیدند؛ وگرنه جناب ص به رسالت حضرت موسی علیه السلام ایمان آورد، بی آنکه از او معجزه‌ای ببیند.

چکیده

۱. درحالی که بسیاری، معجزات انبیا و اولیای الهی را اثبات پذیر می دانند، برخی نیز با ادله‌ای همچون: احتمال خطا و تبانی گواهان و این که تنها حواس پنج‌گانه معتبر هستند، معجزات گذشتگان را اثبات پذیر نمی دانند؛ با توجه به این که پاسخ‌های متعددی به این عده داده شده که می تواند راهگشا باشد.

۲. نکته مهم دیگر، بحث از دلالت «معجزه» است. برخی معتقدند که معجزه بر وجود خداوند دلالت می کند که دیگران آن را رد کرده و به آن پاسخ گفته‌اند، اما بسیاری دیگر با دلیل و برهان، دلالت معجزه بر «نبوت» را ثابت کرده‌اند که خدشه‌های وارد شده بر این ادله، قابلیت مقابله با براهین را ندارد.

پرسش

۱. ادله منکرین اثبات پذیر بودن «معجزه» و رد آنها را بیان کنید.

۲. «معجزه» بر چه چیزهایی دلالت دارد؟

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

14

دلایل جاودانگی

در این گفتار به بررسی ادله «جاودانگی» می پردازیم. چنان که پیشتر اشاره شد، برخی از دلایل، تنها حیات پس از مرگ را اثبات یا تأیید می کند، اما بنابر تعریفی که از «جاودانگی» بیان شد و به منظور حفظ جامعیت بحث، این دلایل در ذیل مسئله جاودانگی ارائه می شود. در آغاز باید گفت که درباره مسئله جاودانگی، دلایل متعددی با رویکردهای متنوع طرح شده اند؛ از جمله این رویکردها می توان به رویکردهای «تجربی»، «اخلاقی»، «ایمان گرایانه» و «فلسفی» اشاره کرد؛ البته هر یک از این رویکردها خود، شامل ادله و براهین متعددی می باشد که در این درس به بررسی برخی از آنها می پردازیم.

دلایل تجربی

مقصود از «دلایل تجربی» در مسئله «جاودانگی» در حقیقت، همان دلایل «فراروان شناختی»^۱ است. «فراروان شناسان» بر این باورند که شواهد بی چون و چرایی، بر وجود پدیده های فراطبیعی یافته اند. آنچه برای ما دارای اهمیت است، بررسی این

1. ParaPsychology.

موضوع است که شواهدی که «فراروان شناسان» در اختیار ما می‌گذارند، تا چه اندازه ما را به اثبات یا تأیید نظریه «جاودانگی» نزدیک می‌کند. در این جا ما به مهم‌ترین شواهدی که «فراروان شناسان» به آن استناد جسته‌اند، اشاره می‌کنیم.^۱

²B‡ wA /1

«واسطه‌ها» کسانی هستند که ادعا می‌کنند قادرند با ارواح ارتباط برقرار کنند و پیام‌های آنان را به زندگان برسانند. واسطه‌ها به «واسطه ذهنی» و «واسطه خلسه‌ای» تقسیم می‌شوند: واسطه ذهنی، آرام بر صندلی می‌نشیند و چشمان خود را می‌بندد. پس از مدتی، واسطه شروع به تنفس عمیق و خرناس کشیدن می‌کند. در این حال، واسطه، حالت فردی را پیدا می‌کند که در خوابی عمیق، ولی ناآرام فرو رفته و از کابوسی رنج می‌برد. او پس از چند دقیقه، آرام می‌گیرد. در این حالت می‌توان صدای نوعی نجوا را شنید. سپس واسطه با صدای بلند شروع به صحبت می‌کند. در این حالت وضعیت صدا و حالت واسطه تغییر می‌کند، تا آن جا که گاهی سخن گفتنش با الفاظی کاملاً متفاوت با سخن گفتن معمولی است. در واقع به نظر می‌رسد که شخصیت جدیدی از بدن واسطه به عنوان ابزاری برای سخن گفتن خود استفاده می‌کند. شخصیت جدید، ممکن است یک ساعت یا بیشتر با اطرافیان سخن بگوید. پس از خداحافظی، شخصیت جدید واسطه، به تدریج و با طی روند معکوس، به وضعیت طبیعی باز می‌گردد. هنگامی که واسطه به حالت طبیعی بازگشت. از تمام آنچه در جلسه احضار روح رخ داده، بی‌خبر بوده و مانند کسی است که خوابی دیده، اما خواب خود را فراموش کرده است.

۱. ر.ک: رضا اکبری، «B‡ wA»، ص ۳۱۲.

واسطه‌هایی نیز هستند که به دفعات متعدد به حالت خلسه فرو می‌روند و در هر بار، شخصیت نخستین در آنها ظاهر می‌شود و کنترل او را در دست می‌گیرد. این شخصیت، در تمامی مراحل، صدا، رفتار و کلمات یکسانی داشته و نام تخیلی یکسانی را بر خود می‌گذارد. این شخصیت «کنترل» نام دارد. کنترل‌ها که در حالت خلسه واسطه، کنترل او را به دست می‌گیرند، اغلب پلی برای ارتباط افراد حاضر در جلسه احضار روح با روح دیگر مردگان هستند، اما واسطه‌های فیزیکی که ادعای ارتباط با ارواح را دارند، غالباً پیام‌های آنها را به صورتی ناخودآگاه با زدن ضرباتی بر میز که به علامت‌های مورس شباهت دارد، منتقل می‌کنند. برخی واسطه‌ها هم، قادر به نوشتن ناخودآگاه هستند. این واسطه‌ها به ظاهر، نقشی در نوشتن این کلمات ندارند و ادعا می‌شود که روح، با استفاده از دست واسطه، آن را بر روی کاغذ نوشته است.^۱ صرف نظر از اشکالات عمومی که به رویکرد تجربی وارد می‌شود و در آینده آنها را ذکر می‌کنیم، می‌توان چند اشکال را به نظریه واسطه‌ها وارد دانست: اولاً: اثبات درستی ادعای واسطه، دشوار است؛ چه آن‌که تجربه نشان داده است که شیادان بسیاری، از جهل عوام سوء استفاده کرده‌اند. از این رو، شناخت واسطه حقیقی از شیادان مدّعی، بسیار حائز اهمیت است. نکته دیگر آن‌که یکی از مسائلی که در «روانشناسی» مورد تاکید واقع شده، مسئله انسان‌های چند شخصیتی است. گاه عقده‌های فرد در دوران زندگی در ضمیر ناخودآگاه باقی می‌ماند و گاه، چنان قدرت می‌گیرند که یک انسان، دارای دو شخصیت (مقصود شخصیت روانی است) و یا حتی بیش از دو شخصیت می‌شود. بنابراین، بسیار طبیعی است اگر کنترل را در واسطه‌ها، همان شخصیت دوم روانی یک فرد بدانیم. این دو شخصیت از هم خبر ندارند و

۱. ر. ک: هانس یورگن آنیرونگ و محمد رضا غفاری، k%] y fA b n، ترجمه محمد رضا

گاهی نسبت به هم حسادت می‌کنند. اشکال دیگر آن است که شخصیت‌های جدیدی که در واسطه ظهور می‌کنند، بسیار متأثر از شرایط اجتماعی، زمانی و فرهنگی شخص واسطه هستند. افرادی که دارای قدرت واسطه بودن هستند، در طول تاریخ وجود داشته‌اند. در کتاب ششم «انداید»^۱ داستان زن غیبت‌گوی شهر «کوما»^۲ به میان آمده است. در آن جا می‌خوانیم که او آهسته به دست «آپولو» کنترل می‌شود و دستورات «رب النوع» را با صدا و سیمای متفاوتی از صدا و سیمای خود بیان می‌کند. دورانی که %o%¥ (شاعر رومی) شعر حماسی «انداید» را سروده، دوران پرستش رب النوع‌ها بوده است. لذا شخصیتی که از زبان این زن غیبگو سخن می‌گوید «آپولو» معرفی شده است. هم‌چنین در اواخر دوران کفر و الحاد امپراتوری روم «کنترل»ها مدعی بودند که «دیو» هستند، اما پس از مسیحیت، کنترل‌ها خود را «شیطان» معرفی می‌کردند. اشکال دیگر آن است که در برخی از موارد، می‌توان عمل واسطه‌ها را نوعی اندیشه‌خوانی^۳ دانست. «اندیشه‌خوانی» عملی است که «روان‌شناسان» ادعا می‌کنند که می‌توانند آن را بر اساس قوانین طبیعی تبیین کنند. در اندیشه‌خوانی، می‌توان مواردی را نشان داد که کنترل‌ها، ارواح فرامادی نیستند؛ بلکه حالت‌های اندیشه‌خوانی هستند که شخص به صورت ناخودآگاه آن را انجام می‌دهد.^۴

5 « %af » Aj A' B #U 2

از دیگر پدیده‌هایی که «فرا روان‌شناسان» آنها را بررسی می‌کنند، تجربه‌های ادراکی نزدیک مرگ است. در مواردی، افرادی که از نظر پزشکی واقعاً مرده‌اند و قلب و مغز آنها فعالیتت ندارد، مجدداً زنده می‌شوند. برخی از این افراد، گزارش داده‌اند که پس از

1. Aeneid.

2. cuma.

3. telepathy.

۴. ر.ک: رضا اکبری، « %af »، ص ۳۲۴.

5. near_deth experiences.

مرگ، حقایقی را ادراک کرده‌اند که کاملاً متفاوت با حقایق مادی است. اگر از تفاوت‌های جزئی این گزارش‌ها صرف نظر کنیم، می‌توانیم ویژگی‌های کلی آنها را این‌گونه برشمیریم: احساس خارج شدن از بدن و پرواز کردن در بالای بدن، شنیدن صدایی بلند، احساس کشیده شدن به داخل تونلی تاریک، ورود به عالمی نورانی و روشن، دیدار با دوستان و فامیل مرده خود و در برخی از موارد مواجه شدن با موجودی نورانی، با جذابیتی فراوان و پس از طی این مراحل، نزدیک شدن دوباره به حیات دنیوی، بازگشت به بدن و بالأخره فعال شدن دوباره اعضای بدن، هم‌چون قلب و مغز. این افراد معمولاً تفسیر دیگری از مرگ پیدا می‌کنند و دیگر از مرگ نمی‌ترسند. استدلالی که برای حیات پس از مرگ با استفاده از این تجارب صورت می‌پذیرد، این‌گونه است که ویژگی‌های اصلی تجربه‌های نزدیک مرگ، معمولاً بدون اختلاف گزارش شده‌اند و همین امر نشان می‌دهد که این امور، واقعی هستند. عده‌ای هم این‌گونه استدلال کرده‌اند که تجربه‌های ادراکی نزدیک به مرگ، از طریقی غیر از ادراک به دست آمده‌اند و این امر نشان می‌دهد که در این ادراکات، بدن و اعضای آن نقشی نداشته‌اند و این روح است که پس از مرگ به ادراکات خود ادامه می‌دهد.^۱

مخالفان این دیدگاه، این‌گونه تجربه‌ها را در حقیقت نوعی ادراک وهمی می‌دانند و برای اثبات نظر خود، گفته‌اند: «کودکانی که دارای تجارب ادراکی نزدیک مرگ هستند، بیش از آن‌که انسان‌های مرده را ببینند، انسان‌های زنده را مشاهده می‌کنند» یا گفته‌اند: «می‌توان با تحریک الکتریکی مستقیم مغز در قسمتی از بخش شقیقه راست، ادراکاتی شبیه به تجربه‌های ادراکی نزدیک مرگ تولید کرد». برخی نیز گفته‌اند: «افزایش دی‌اکسید کربن در مغز، یا زیاد شدن «اندرفین» در آن یا مصرف قرص‌های «LSD» عامل ایجاد چنین توهمات است».

۱. جان هیک، *۷ f % ۵*، ص ۲۶۵.

B #U3 " kMAZnB ' <

تجربه‌های خارج از بدن که در سنت اندیشه اسلامی به «خلع» تعبیر می‌شود، سابقه‌ای طولانی در میان فلاسفه و اندیشمندان دارد، تا آن‌جا که در کلمات $A = f \dots$ و $g \dots$ اشاراتی نسبت به آن می‌توان یافت. «فراروان شناسان» و نیز شمار بسیاری از عرفا و فلاسفه معتقدند که در چنین تجربه‌هایی، واقعاً حقیقتی غیرمادی از بدن خارج می‌شود. بر این اساس، حقیقتی غیرمادی که در ادراک، وابسته به بدن نیست، پس از مرگ، از آن جدا شده و به حیات خود ادامه خواهد داد.

این دیدگاه هم، مورد نقد و اعتراض مخالفانی قرار گرفته که بیشتر از موضعی «پوزیتیستی» به ایراد اشکال نسبت به آن پرداخته‌اند. به صورت کلی، در مورد دلایل تجربی «جاودانگی» باید گفت که این دلایل در حقیقت، ناظر به زندگی پس از مرگ هستند و از اثبات جاودانگی به معنای دقیق کلمه ناتوانند. هم‌چنین باید گفت که اصولاً، شواهد تجربی توانایی اثبات قطعی مسائل را ندارند و تنها می‌توان آنها را مؤیداتی برای یک تئوری در نظر گرفت. به عبارت روشن‌تر: شواهد تجربی در آن واحد، ممکن است چند تئوری متفاوت را تأیید کنند؛ چنان‌که در اشکالات مطرح شده، این مسئله به وضوح نشان داده شد. بنابراین می‌توان گفت: این شواهد، زندگی پس از مرگ را در حد یک تئوری تأیید می‌کنند.

دلایل اخلاقی

دلایل اخلاقی در باب «جاودانگی»، به صورت جدی با $S \text{ fB}$ آغاز می‌شود. او در ابتدا وابسته به سنت §^۴ بود که یک عقل‌گرای دکارتی محسوب می‌شد. $S \text{ fB}$ در چنین

1. out of body experince.

۲. افلوپین، j NBCtn، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱، انثاد ۴، رساله هشتم، ۱، ص ۶۳۹.

۳. شهاب‌الدین سهروردی، «\ - # « R Bfi~، ج ۲، ص ۲۱۳.

سنتی رشد کرد، اما به تعبیر خودش، با مطالعه آثار... از خواب جزمی عقل گروی افراطی بیدار می شود... فیلسوفی تجربه گراست که در بسیاری مباحث مطرح فلسفی، تشکیک می کند. از موضع یک شکاک، مباحث مطرح شده از سوی... تأثیر شگرفی بر S fB نهاد. کانت در کتاب «نقد عقل محض» مانند هیوم بر این عقیده است که عقل از اثبات وجود خداوند، اختیار انسان و جاودانگی، قاصر است. او معتقد شد که عقل در حیطه های مذکور، احکامی جدلی الطرفین صادر می کند، اما وی برخلاف هیوم که دچار شکاکیت شده بود، به این نتیجه رسید که با گذر از حیطه عقل نظری و ورود به عرصه عقل عملی، می توان پایه هایی برای اعتقاد به وجود خداوند و وجود اختیار در انسان و جاودانگی یافت.

S fB در حیطه عقل عملی، با برگزیدن نظریه «استقلال اخلاق» و نیز پذیرش گرایش «عینیت گروی» و «وظیفه گروی» به ذکر دلایلی برای اثبات وجود نفس و جاودانگی پرداخت. البته دلایل کانت در مورد مسئله «جاودانگی»، مرتبط با دلایل او بر اثبات وجود خداوند و وجود اختیار در انسان است. او بر این باور است که اراده نیک، شرط لازم و کافی برای اخلاق است. بنابراین، کاری را می توان اخلاقی دانست که در آن «اراده نیک»، تابع اهداف دیگر نباشد. از این رو می توان گفت که اراده نیک، سنگ بنای نظام اخلاقی کانت است؛ از این جهت می توان کانت را یک مبنانگرا دانست. البته این «وظیفه» است که اراده نیک را بر ما واجب می کند، اما از کجا می توان دریافت عملی که از ما صادر می شود، عملی برخاسته از وظیفه است؟ عملی که از وظیفه برخاسته باشد، در نهایت، منجر به سعادت می شود و این ارتباط بین عمل به وظیفه و ادراک سعادت، رابطه ای عینی و حقیقی است. عملی منجر به سعادت می شود که برآمده از قانونی کلی باشد. بنابراین، اراده نیک، برآمده از قانونی کلی است و انسان

باید چنان رفتار کند که بتواند خود را واضح قانون عام اخلاقی بداند. انطباق کامل اراده با قانون اخلاق، همان «معصومیت» است و به عبارت دیگر: «معصومیت» کمالی است که هیچ موجود عاقلی در هیچ لحظه از هستی در جهان محسوسات، قادر به رسیدن به آن نیست، اما معصومیت امری ضروری است و تنها با سلوک بی پایان به سوی معصومیت است که بین اراده و قانون اخلاق انطباق کامل حاصل می شود. این سلوک بی پایان، تنها با فرض موجودیت و شخصیت دائم و پایان ناپذیر همان موجود عاقل، امکان پذیر می شود. استدلال S fB را می توان این گونه نیز توضیح داد: قانون اخلاقی از ما می خواهد که برای رسیدن به «خیر اعلا» تلاش کنیم. این قانون، نشان دهنده اختیار و توانایی ما در محقق ساختن خیر اعلاست. «خیر اعلا» چیزی جز پیروی کامل اراده های فردی ما از قانون اخلاقی نیست و این چیزی است که S fB، آن را «معصومیت» می خواند. تا هنگامی که اراده های فردی ما بر اساس قانون اخلاقی نباشد، ما به معصومیت و یا به تعبیر دیگر «خیر اعلا» دست نیافته ایم، اما خیر اعلا در حیات دنیوی قابل حصول نیست. از سوی دیگر، مکلف بودن ما به پیروی از قانون اخلاقی، خود نشان دهنده امکان حصول به «خیر اعلا» است، اما در این دنیا نمی توان به «معصومیت» و «خیر اعلا» دست یافت. بنابراین، انسان باید پس از مرگ هم دارای حیات باشد. «خیر اعلا» امری بی نهایت است. در نتیجه، انسان پس از مرگ هم جاودانه خواهد بود.^۱

سخنان S fB را نمی توان استدلال های بی چون و چرایی بر «جاودانگی» تلقی کرد. پیش فرض های S fB، از جمله «قانون اخلاقی»، «خیر اعلا»، «معصومیت»، «سعادت»، «وظیفه» و... همگی مفاهیمی هستند که مورد بحث و کنکاش های متعدد قرار گرفته اند. می دانیم که هر چه مفاهیم و اصول به کار رفته در یک نظریه، بیشتر و بحث انگیزتر باشد، قوت نظریه و استدلال، کمتر خواهد بود.^۲

۱. ر.ک: اشتفان کونر، S fB ≠ v f، ترجمه عزت الله فولادوند.

۲. ر.ک: رضا اکبری، « fA B ».

از جمله اشکالاتی که بر نظریه S fB وارد است این که: ما دلیلی نداریم بر این که اولاً کمال اخلاقی در حیات دنیوی دست نیافتنی باشد. به عبارت دیگر، معصومیت با امیال حسی تعارض ذاتی ندارد.

ثانیاً این سخن که معصومیت امری ضروری است و متعلق ضروری اراده عاقل می باشد، سخنی است که دلایل آن، مورد مناقشات فراوانی قرار گرفته است.

” oE, B%A

«ایمان گروی» دیدگاهی است که در آن ارائه استدلال های عقلانی در باب گزاره های دینی، بی فایده یا حتی مضرّ شمرده می شود. «ایمان گروی» در تاریخ اندیشه، عمدتاً با دو رویکرد بیان می شود که در این جا به توضیح مختصری پیرامون آنها می پردازیم:

j nB o% » %A: B%A/1

فیلسوفی وجودی است که ایمان در اندیشه او از جایگاهی والا برخوردار است. او بر این باور است که «حقیقت» امری انفسی است و جست و جوی آن از طریق استدلال های آفاقی، امری نابه جا و حتی مضر است. او با سه دلیل، استفاده از عقل در حوزه دین را نابه جا می شمارد:

۲> .hU ;kTWY SA

استدلال های آفاقی درباره وجود خداوند، همگی اموری تقریبی و محتمل هستند. بنابراین نمی توان ایمان را که نقشی اساسی در زندگی بشر دارد، بر آنها استوار کرد. در مورد این استدلال، باید گفت که این استدلال مبتنی بر پیش فرضی است که درستی آن مورد تردید می باشد. در این پیش فرض، اثبات عقلی خداوند ناممکن معرفی شده است. بنابراین این پیش فرض، استدلال تخمین، خودبه خود از درجه

1. Kierkegard.

2. the approximation argument.

اعتبار ساقط خواهد شد. سخن دیگر دربارهٔ این استدلال آن است که باید میان احتمالات عقلانی و مهم و نیز، احتمالات غیرعقلانی و بی‌اهمیت فرق نهاد. براین اساس، باید گفت اصولاً تمامی فعالیت‌های روزمرهٔ انسان که برخی از آنها نقش حیاتی در زندگی انسان دارند، مبتنی بر احتمالات عقلانی هستند. برای مثال: ما زیر سقف می‌خوابیم یا سوار اتومبیل یا هواپیما می‌شویم و غذا می‌خوریم؛ در تمام این موارد، امکان بروز حادثه‌ای که منجر به مرگ شود وجود دارد، اما در نظر ما این احتمال ناچیز و اندک است، تا جایی که نوعی اطمینان نسبت به انجام این افعال در ما وجود دارد.

o.i.FU kTWAJ

زیر این باور است که استدلال‌های آفاقی، سبب تأخیر در «ایمان» متدینان می‌شوند، زیرا شخص باید پس از بررسی ادلهٔ موافق و مخالف، استدلالی را بپذیرد و از آن‌جا که ایمان امر لازمی برای زندگی انسان است و نقشی اساسی در سعادت او ایفا می‌کند، نباید آن را به تأخیر انداخت.

در پاسخ o% j باید گفت که اولاً: استدلال‌های آفاقی، تنها راه دست‌یابی به ایمان نیستند؛ بلکه شخص می‌تواند ضمن برخوردارگی از ایمانی مستحکم، به بررسی ادله بپردازد. ثانیاً: ایمانی که متضمن استدلالی باشد، نسبت به ایمان غیرمستدل در فرض تساوی دیگر شرایط، از استحکام بیشتری برخوردار است. به عبارت دیگر، می‌توان استدلال را یکی از عوامل تقویت ایمانی دانست.

” kfin- / kTWAZ

بر اساس این استدلال، براهین آفاقی، مهم‌ترین مشخصهٔ متدین، یعنی شورمندی را از او سلب می‌کند و چنین چیزی پذیرفتنی نیست. این استدلال‌ها، تعصب را که برای

1. the postponement argument.

2. the passion argument.

اصولاً یک غیرمتدین، سخن یک متدین را درک نمی‌کند. اعتقاد به یک باور دینی، همراه با گرایش‌ها و امیال مناسب با آن باور دینی است. از این رو، باور دینی، فقط امری شبیه به اطاعتی شورمندانه از مصادیق یا فرامین دینی است و در چنین شرایطی، طبیعی است که این باورها نیازمند استدلال و توجیه نیستند.^۱

با این توضیحات، روشن می‌شود که «%f v f» اصولاً رویکردی غیرشناختاری نسبت به گزاره‌های دینی دارد و آنها را صرفاً بیان‌کننده امیال و گرایش‌های انسان می‌داند. این رویکرد را شاید بتوان به مثابه راهبردی برای فرار از تناقضات متون دینی «مسیحیت» تلقی کرد. از این رو، تعمیم آن به سایر ادیان و از جمله «اسلام»، کاری غیرموجه و بی‌دلیل است. چنان‌که در مباحث علم اصول آمده است: خداوند حکیم است و در مقام گفت‌وگو با بندگان و تعلیم و هدایت ایشان، اصل بر آن است که از الفاظ، معنای تطابقی آنها را قصد کند. بنابراین، تصور هر معنایی جز معنای تطابقی، احتیاج به قراین لفظی یا معنوی دارد. از سوی دیگر «%f v f» هیچ معنای روشن و خالی از ابهامی از قواعد بازی زبانی دین ارائه نکرده است و فهم دین را به بازیگری در متن دین موقوف کرده است و این مسئله، خود، عاملی برای دور کردن زبان دین از معناداری و نسبی کردن مفاهیم دینی است. به هر حال در رویکرد ایمان‌گرایانه، جایی برای استدلال درباره مسئله «جاودانگی» وجود ندارد. البته نباید از ذکر این نکته فروگذار کرد که برخی از مسائل مربوط به کیفیت جاودانگی، اصولاً از قلمرو شناخت انسان خارج هستند و این امر به علت جهل ما به مبادی و مقدمات این مسائل می‌باشد.

بدیهی است که در این نوع از مسائل، ایمان به آموزه‌های تحریف نشده ادیان توحیدی، امری ضروری است، اما اصل مسئله «جاودانگی» چیزی است که می‌توان آن را با ادله فلسفی اثبات کرد.

۱. ر.ک: رضا اکبری، «%f v f».

دلایل فلسفی جاودانگی

دلایل فلسفی مسئله «جاودانگی» عمدتاً به دو صورت کلی تقیر می‌شوند: در صورت نخست، استدلال‌ها با روش‌هایی گوناگون به مسئله «تجرّد نفس» می‌پردازند و با اضافه کردن مقدمه دیگری به تجرد نفس، «جاودانگی» آن را اثبات می‌کنند. مقدمه دیگری که به مقدمه تجرد نفس اضافه می‌شود، آن است که چون نفس، مجرد از ماده است، از ویژگی‌های مادی از قبیل «تجزیه»، «زوال» و «نابودی» و مرگ هم مبرا و پیراسته است. از این دو مقدمه نتیجه می‌گیریم که نفس انسان، جاودان و نامیراست.

استدلال‌های دسته دوم، استدلال‌هایی هستند که در آنها از وجود «واجب الوجود» و یکی از صفات کمالی او در مبانی استدلال استفاده می‌شود. البته برای اّتصاف واجب‌الوجود به این اوصاف کمالی، از اصل دیگری سود جسته می‌شود که واجب‌الوجود را واجد تمامی صفات کمالی می‌داند. با ذکر این مقدمات، ما ابتدا به بیان برخی از براهین «تجرّد نفس» می‌پردازیم و پس از آن، براهین توحیدی «جاودانگی» را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

S v h f k B o M: هیچ یک از حالات روانی انسان، مانند علم، احساس و اراده، دارای ویژگی‌های مادی، از قبیل امتداد و قسمت‌پذیری نیستند. بنابراین، روح هم که موضوع آنهاست، دارای ویژگی‌های مادی نیست؛ پس مادی نیست و مجرد است.^۱

B o M < **z** : وقتی در وجود خودمان، یعنی همان «من درک کننده» دقت کنیم، می‌بینیم وجود «من» امری بسیط و غیرقابل تقسیم است و مثلاً نمی‌توان آن را به دو «نیم من» تقسیم کرد؛ در صورتی که اساسی‌ترین خصوصیت اجسام، تقسیم‌پذیری است، اما در نفس، چنین خاصیتی یافت نمی‌شود؛ یعنی حتی به تبع بدن هم، قسمت‌پذیر نیست؛ پس ناچار مجرد خواهد بود.^۲

۱. محمد تقی مصباح، « $\$ v f x p$ »، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ش، ج ۲.

۲. همان.

Biw> Ma-w < BoM این برهان را که «برهان هواء طلق» نامیده می‌شود، در کتاب «اشارات» خود بر تجرّد نفس اقامه کرده است.

اگر انسان در محیطی باشد که اشیاء خارجی توجه او را به خود جلب نکنند و موقعیت بدن وی هم به گونه‌ای نباشد که موجب توجه به بدن شود، یعنی گرسنگی، تشنگی یا سرما و گرما یا درد و ناراحتی دیگری او را رنج ندهد و حتی هوای کاملاً آرام باشد، به طوری که وزش باد هم توجه او را جلب نکند، در چنین موقعیتی اگر انسان به خود، یعنی همان «من» درک کننده توجه کند، نفس خود را می‌یابد؛ درحالی که هیچ یک از اندام بدن خود را نمی‌یابد و آن چه را که می‌یابد، غیر از آن چیزی است که نمی‌یابد؛ پس نفس، غیر از بدن مادی است. چنان که دیدید، این برهان کمکی است به این که ذهن بتواند تفسیر صحیحی از علم حضوری به نفس داشته باشد و شرایطی که .{. u ذکر کرده نیز، در واقع برای راهنمایی افراد عادی است تا بتوانند توجه را به خودشان متمرکز کنند؛ به طوری که عوامل مادی، موجب جلب توجه ایشان به بدن و متعلقات آن نگردد.^۱

» çfA B R BAnj " k.e.-U ..AM

اکنون به بیان براهینی می‌پردازیم که در آنها وجود خداوند و یکی از صفات علیای او - جلّ اسمہ - مبنای برهان قرار گرفته است:

S " e < BoM

خداوند - عزّ اسمہ - حکیم است و حکیم، کار بیهوده نمی‌کند. معنای حکیمانه بودن افعال الهی آن است که هدف از این افعال، حکیمانه است. از سوی دیگر، همه پدیده‌های این جهان، بنابر حکم قوانین حاکم بر آن، نابود شدنی هستند. بنابراین اگر فراسوی این پدیده‌های زوال پذیر و نابود شدنی، جهان دیگری وجود نداشته باشد، خلقت این جهان عبث و بیهوده خواهد بود.

۱. همان.

در توضیح این برهان باید گفت: هنگامی می توان یک فعل را «حکیمانه» دانست که نتیجه‌ای ارزنده‌تر از خودِ کار داشته باشد. برای مثال: ارزش کارخانه‌ای که با سرمایه و نیروی کار ساخته می شود، به سوددهی و فایده‌مترتب بر آن است. اگر سود کارخانه از پولی که برای آن هزینه می شود کمتر باشد، ساختن کارخانه، کاری احمقانه است یا مثلاً اگر مهندسی، دستگاه رایانه‌ای بسازد و پس از تکمیل، آن را در کوره بیندازد و ذوب کند، بدیهی است کار احمقانه‌ای مرتکب شده است. خدا این جهان را با حکمت‌ها و اسرار شگرف آفریده و موجود پیچیده‌ای چون انسان خلق کرده است. اگر ما این آفرینش باشکوه را نابود شدنی و بی نتیجه بدانیم، «آفرینش»، کاری عبث خواهد بود.^۱

«برهان حکمت» را می توان به صورت دیگری نیز تقریر کرد: «خیر» و «کمال»، عین ذات الهی هستند و مقتضای حکمت الهی، رساندن مخلوقات به غایت و کمال لایق خودشان می باشد. از سوی دیگر، انسان، دارای روحی است که استعداد کسب کمالات ابدی و جاودانگی را داراست. از آن جا که این استعدادها در عالم طبیعت و در دنیا، گرفتار تزاحم‌ها و تعارض‌ها هستند، به فعلیت کامل خود نمی رسند؛ پس باید انسان در عالم دیگری باشد تا به کمال نهایی خود برسد. غایت فعل الهی، هنگامی تحقق می یابد که هر موجودی به کمال نهایی خود برسد. بنابراین، هنگامی می توانیم بگوییم آفرینش الهی حکیمانه است که انسان در جهان دیگر به کمال نهایی خود دست یابد.^۲ این تقریر از «برهان حکمت» را می توان به «برهان رحمت»، بسیار نزدیک دانست. در «برهان رحمت» این گونه استدلال می شود که خداوند، بر افاضه فیض و انتشار رحمت بخلی نمی ورزد؛ از سوی دیگر، انسان قابلیت دریافت فیض همیشگی الهی را داراست؛ بنابراین، برای برخورداری انسان از رحمت جاودانه الهی، باید پس از مرگ، جهانی باشد تا انسان از رحمت بی متتهای خداوند برخوردار گردد.^۳

۱. مصباح یزدی، «ب» ۵، ج ۳، ص ۴۰۹.

۲. عبدالحسین خسرو پناه، «f ۵» ص ۱۴۶.

۳. ر.ک: همان.

خدا به کسی ستم نمی‌کند. از سوی دیگر، انسان‌ها در این جهان برای انجام کارهای خوب و بد، مختار هستند. در سایه این اختیار، دسته‌ای بر هوای نفس چیره می‌شوند و بر سر آرزوها و هوس‌های سرکش خود پا می‌نهند و در مقابل، دسته دیگری هم با تمام نیرو به ارضای شهوت‌ها و آرزوهای شیطانی خود می‌کوشند و در این راه، از هیچ جنایت و ظلمی خودداری نمی‌کنند. در بین این افراد، کسانی هستند که تا آخر عمر، مرفه و برخوردار، غرق در لذت و خوش‌گذرانی، زندگی خود را سپری می‌کنند و به نتیجه اعمال ننگین خود نمی‌رسند و در مواردی هم که برخی از ایشان به مجازات می‌رسند، بین جرم و مجازات، تناسبی وجود ندارد؛ مثلاً: کسی را که جنگ‌های خونین به راه انداخته و به هزاران نفر ستم کرده یا از بین برده، تنها می‌توان یک بار اعدام کرد. بنابراین «برای تحقق عدالت الهی، باید جهانی فراتر از این جهان وجود داشته باشد تا نیکوکار و بدکار به جزای واقعی خود برسند.»^۱

بر این برهان، اشکالاتی وارد شده؛ از جمله این‌که: مقدمه‌ای که در این برهان انتخاب شده، مقدمه‌ای است که از مفاهیم ارزشی اخذ شده است. مفاهیم ارزشی، برهانی و به اصطلاح منطقی «یقینی» نیستند و چنان‌که اهل منطق گفته‌اند: آراء پسندیده‌ای هستند که در جدول کاربرد دارند و برهان از چنین آرائی تشکیل نمی‌شود. از این رو، این استدلال، حداکثر یک استدلال جدلی است که از آراء پسندیده تشکیل شده و ارزش برهانی ندارد. در پاسخ به این اشکال، می‌گوییم چنین نیست که هر مفهوم ارزشی، در برهان، قابل استفاده نباشد؛ مگر مفاهیم ارزشی که اعتباری محض باشند، اما آن دسته از مفاهیم ارزشی و اعتباری که متکی بر واقعیاتند، «برهانی» هستند و صفت «عدل الهی» هم از این‌گونه مفاهیم است.^۲

۲. همان.

۱. محمد تقی مصباح یزدی، B، ص ۴۹۳.

چکیده

۱. واسطه‌ها، تجربه‌های ادراکی نزدیک به مرگ و تجربه‌های خارج بدن (خلع) از دلایل «فراروان‌شناسان» بر اثبات «جاودانگی» است.

۲. از دلایل S fB بر «جاودانگی» می‌توان از قانون اخلاقی وی به نام «خیر اعلا» نام برد. البته سخنان S fB را نمی‌توان استدلال‌های بی‌چون و چرایی بر جاودانگی تلقی کرد و پیش‌فرض‌های وی از جمله «قانون اخلاقی»، «خیر اعلا»، «معصومیت»، «سعادت»، «وظیفه» و... همگی مفاهیمی هستند که مورد بحث و کنکاش‌های متعدد قرار گرفته‌اند.

۳. یکی از رویکردهای معروف درباره‌ گزاره‌های دینی، «ایمان‌گرایی» است که ارائه استدلال‌های عقلانی در باب گزاره‌های دینی (از جمله مسئله جاودانگی) را بی‌فایده و حتی مُضَرّ می‌داند. «از سه دلیل «تخمین»، «تاخیر» و «شورمندی» بر این ادعا استفاده می‌کند.

۴. «متأخر» اصولاً رویکردی غیرشناختاری نسبت به گزاره‌های دینی دارد و آنها را صرفاً بیان‌کننده امیال و گرایش‌های انسان می‌داند. این رویکرد را شاید بتوان به مثابه راهبردی برای فرار از تناقضات متون دینی «مسیحیت» تلقی کرد. از این رو، تعمیم آن به سایر ادیان و از جمله «اسلام» کاری غیرموجه و بی‌دلیل است.

۴. «برهان تجرّد روح»، «بساطت و تقسیم‌ناپذیری نفس» و «هواء طلق» از جمله براهین فلسفی بر اثبات «جاودانگی» شمرده می‌شوند.

۵. «برهان حکمت و عدالت» نیز از براهین توحیدی بر مسئله «جاودانگی» هستند.

پرسش

۱. دو دلیل از «دلایل تجربی» (فراروان شناختی) بر «جاودانگی» را بیان و ارزیابی کنید.
۲. موضع S fB در برابر «جاودانگی» چیست؟ به صورت خلاصه بیان کنید.
۳. ایمان‌گرایی و «هواء طلق» را متاخر) را خلاصه، بیان و ارزیابی کنید.
۴. «برهان تجرد روح» و «هواء طلق» را تقریر کنید.
۵. دو «برهان حکمت» و «عدالت» چگونه می‌تواند دلیل بر «جاودانگی» باشد؟

15

اهمیت مسئله جاودانگی

چگونگی اعتقاد انسان به مسئله «جاودانگی» و «حیات اخروی»، از مسائلی است که از آغاز پیدایش و آفرینش انسان، بیشترین تأثیر را بر «زندگی» او بر جای نهاده است. در نهاد ناآرام او بیم‌ها و امیدها را برانگیخته و شرارهٔ پرفروغ امید را در جان حرمان زده او فروزان کرده یا ابرهای تیره و سرد یأس را بر فراز سرنوشت او سایه گستر نموده است.

گاه «مرگ» را در نظر او، هم چون پلی به سوی سعادت ابدی و حیات جاودانی و گاه آن را پیام آور نابودی و نیستی جلوه گر کرده است. به راستی «مرگ» چیست؟ آیا با مرگ انسان، همه چیز پایان می‌پذیرد؟ آیا می‌توان به «جاودانگی» دست یافت؟ راز «جاودانگی» چیست؟ آیا آب حیات یا به تعبیر افسانه‌های چینی: «اکسیر جاودانگی» وجود دارد؟ آیا انسان حقیقتی جاودانه است؟ آیا زندگی دیگری در انتظار بشر است؟ «حیات اخروی» چیست و چگونه است؟ آیا راهی برای شناخت حیات اخروی وجود دارد؟ آیا فلسفه در این مورد، قدرت پیشگویی خواهد یافت و راز آیندهٔ انسان را فاش خواهد ساخت؟ بین زندگی انسان در این دنیا و زندگی پس از مرگ او چه رابطه‌ای وجود دارد؟

پاسخی که انسان به این پرسش‌ها می‌دهد، بسیار مهم است. او خواه ناخواه، جوابی برای این سؤالات می‌یابد و آنگاه کاخ بلند آرمان‌ها، اهداف و ارزش‌های زندگی خود را بر اصول این پاسخ استوار می‌سازد و نیز بر اساس همین ارزش‌ها و اهداف، فعالیت‌های فردی و جمعی خود را سامان می‌دهد. تأثیر جهان‌بینی خاص انسان نسبت به مسئله «جاودانگی» تا اندازه‌ای است که می‌توان گفت: تنوع نظام‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و در یک کلمه، وجوه مختلف حیات اجتماعی و هم‌چنین گوناگونی الگوهای رفتاری و سلوک فردی در پنهان‌ترین حیطه‌های زندگی شخصی، تا اندازه زیادی، محصول تنوع نگاه او به حیات اخروی و چگونگی تبیین وی از مسئله جاودانگی می‌باشد.

عوامل پیدایش اندیشه جاودانگی

انسان، تعلق دیرپا به مسئله «جاودانگی» دارد و این تعلق، خود از چند عامل نشأت گرفته است:

» çfA B ±MBVfA' o y %ç/1

انسان، سودای «جاودانگی» را از دیرباز در سر، سویدای خویش یافته و در خویشتن خویش و کنه نهاد خود این میل عمیق را احساس کرده است. گرایش فطری انسان به جاودانگی را می‌توان از مهم‌ترین عوامل اندیشه جاودانگی دانست. «گرایش‌های فطری» به گرایش‌هایی گفته می‌شود که به صورت تکوینی در تمام افراد وجود دارد. هر چند ممکن است این گرایش‌ها در طول زمان و بسته به موقعیت اجتماعی، روانی و جغرافیایی، دچار شدت و ضعف شوند، اما هیچ‌گاه از نهاد انسان رخت برنمی‌بندند. فراوانی این میل در انسان تا حدی است که برخی آن را دلیل بر وجود جاودانگی گرفته‌اند. به هر حال، ما چه این استدلال را بپذیریم و چه نپذیریم،

می‌توانیم وجود این میل عمیق و گسترده را منبع و الهام بخش اصلی اندیشه‌های جاودانگی در انسان بدانیم.

o«fv»/2

«مرگ» عامل دیگری است که ذهن انسان را همواره با مسئله «جاودانگی» مواجه می‌کرده و او را در مقابل «پرسش بودن» قرار می‌داده است. مرگ تجربه‌ای است که هر انسانی می‌داند زمانی طعم آن را خواهد چشید و طبیعی است که در مقابل این تجربه و آزمون، اولین مسئله، پرسش از جاودانگی است: «آیا مرگ پایان زندگی است؟»

» «fv» B " n~U3

چنان که بیان شد، انسان از «جاودانگی» پرسش می‌کند و برای این پرسش به پاسخ‌هایی معتقد می‌شود. بسیاری از این پاسخ‌ها «تئوری‌های جاودانگی» هستند که انسان را به زندگی جاودانه نوید می‌دهند و گاه خصوصیات حیات اخروی را نیز به او گوشزد می‌کنند. انتشار این تئوری‌ها در فضای فرهنگ و اندیشه انسان، خود یکی از عوامل پیدایش یا دست‌کم تقویت اندیشه جاودانگی در انسان است. از این جهت، «ادیان توحیدی» را می‌توان بزرگ‌ترین مبشران اندیشه جاودانگی انسان دانست. البته اعتقاد به جاودانگی، منحصر به ادیان توحیدی نیست و می‌توان به ملحدانی اشاره کرد که به جاودانگی اعتقاد داشته‌اند. برای مثال: می‌توان از برخی «فرا روان‌شناسان» معاصر یاد کرد که از پدیده‌ای به نام «ارتباط بعد از مرگ» (ADS) نام می‌برند. در این پدیده، ادعا می‌شود که روح مردگان با افراد تماس می‌گیرند و اطلاعاتی از دنیای دیگر در اختیار آنها می‌گذارند. در برخی از این گزارش‌ها، ارواح گفته‌اند که خدا، بهشت و جهنم وجود ندارد و آنها، خود برای خود تصمیم می‌گیرند. با تمام این اوصاف، باید گسترده‌ترین، عمیق‌ترین و دیرپاترین پاسخ‌ها به پرسش جاودانگی را در ادیان

توحیدی جست‌وجو کرد. در طرحی که برخی از ادیان، از جمله «اسلام» ارائه می‌کنند، زندگی پس از مرگ به صورتی جامع، فراگیر و البته مرتبط با حیات دنیوی ترسیم می‌شود و نسبت آن با اخلاق، حقوق، سعادت، معرفت و دیگر امور انسانی به صورتی دقیق تبیین می‌گردد.

معنای جاودانگی

واژه «جاودانگی» در زبان فارسی، معادل کلمه «خلود» در عربی و کلمه «ایمورتالیتی» (immortality) در زبان انگلیسی است و هر سه کلمه به معنای «بی‌مرگی» هستند. البته کلمه «خلود» همانند «جاودانگی» به جنبه‌ای جایی و استمرار حیات اشاره می‌کند و از این حیث به واژه «eternity» نزدیک‌تر است، اما کلمه «immortality» به مسئله استمرار حیات از حیث سلبی (بی‌مرگی) اشاره دارد.

در باره معنای اصطلاحی جاودانگی باید گفت تعریفی که مکاتب مختلف از آن ارائه می‌دهند، گاه بسیار متفاوت است. از آن‌جا که تعریف دقیقی که بتواند جامع تمام دیدگاه‌ها باشد، دشوار به نظر می‌رسد، برای تعیین دقیق موضوع بحث و روشن شدن صورت مسئله، با ذکر چند نکته به تبیین مقصود خود از جاودانگی می‌پردازیم.

نکته نخست که می‌تواند بسیاری از سوء تفاهم‌ها را از مسیر بحث بردارد آن است که مفهوم «جاودانگی» و مفهوم «زندگی پس از مرگ» دو مفهوم متفاوت هستند: زندگی پس از مرگ می‌تواند بلافاصله پس از مرگ صورت پذیرد یا میان مرگ و زندگی اخروی فاصله زمانی باشد. هم‌چنین زندگی اخروی می‌تواند جاودانه یا محدود باشد؛ حال آن‌که جاودانگی به معنای استمرار حیات انسان پس از مرگ و برای همیشه است. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مفهوم «حیات پس از مرگ» به اصطلاح، اعم از مفهوم «جاودانگی» است. جالب این‌که برخی از نظریات یا دلایلی که به تبیین جاودانگی می‌پردازند، در حقیقت ناظر به حیات پس از جاودانگی به مفهوم

حیات اخروی یا حیات پس از مرگ هستند، اما در عین حال، ذیل عنوان جاودانگی بحث و بررسی می‌شوند. ما به منظور حفظ جامعیت بحث، از «مرگ» که مفهومی اعم است بحث می‌کنیم.

نکته شایان توجه دیگر در تعریف اصطلاحی «جاودانگی» این‌که بنا بر برخی از نظریاتی که دربارهٔ جاودانگی طرح شده‌اند، هر چند انسان پس از مرگ نابود نمی‌شود، اما شخصیت خود را از دست می‌دهد و چون قطره‌ای در دریای وجودی والاتر و برتر محو و مندک می‌شود. برای مثال در جهان بینی «بودایی» شخص، پس از رهایی از چرخهٔ تناسخ، به نیروانا می‌پیوندد و حیات شخصی خود را از دست می‌دهد. معنایی که ما در این مباحث از جاودانگی قصد می‌کنیم، منوط به حفظ شخصیت انسان در حیات اخروی است، زیرا جاودانه بودن یا برخوردار بودن از حیات واپسین، در حقیقت اوصاف شخصیت انسان هستند. بنابراین بدیهی است که با از دست رفتن شخصیت انسان، محملی برای جاودانگی باقی نمی‌ماند. به بیان دیگر: اصولاً معنای جاودانگی انسان این است که هر فردی که در این عالم به وجود می‌آید، همین فرد در جهان دیگر به زندگی خود ادامه می‌دهد و بین این انسان و انسان موجود در حیات واپسین، هویت یا به اصطلاح، «این همانی شخصیت» برقرار است.

با توضیحاتی که بیان شد می‌توان گفت که مقصود از «جاودانگی»، وجود حیات دیگر برای شخصیت انسان، پس از مرگ می‌باشد و همان‌طور که اشاره شد، بدون در نظر گرفتن شرط «این همانی شخصیت»^۱ نمی‌توان «جاودانگی» را به صورتی معقول تصور کرد. از این رو، یکی از پیش فرض‌های بسیار مهم مسئلهٔ جاودانگی، ملاک‌های وحدت شخصیت و چیستی آن می‌باشد. مسئلهٔ شخصیت و چگونگی تبیین آن، تأثیر غیر قابل انکاری بر چگونگی تبیین جاودانگی دارد. از این رو، بهتر است پیش از

1. Personal identity.

بررسی دلایل جاودانگی، به مسئله «شخصیت» پردازیم و آراء و نظرات ارائه شده در این حوزه را مورد بررسی قرار دهیم.

« Bi ” h{ S

«شخصیت» از کلمات مشترک لفظی است که برشمردن تمامی معانی آن، ارتباطی با هدف مورد نظر از این گفتار ندارد. ما در این جا تنها دو معنای نزدیک به هم را مشخص و مقصود خود را از کلمه شخصیت بیان می‌کنیم. شخصیت گاه به معنای «ویژگی‌های روانی و فکری انسان» به کار می‌رود. این معنا بیشتر در علم «روانشناسی» و علوم نزدیک به آن کاربرد دارد و ارتباطی به بحث ما ندارد. معنای دیگر شخصیت که در این مباحث مورد نظر ماست، همان «هویت فردی» و «من» واقعی انسان است. ممکن است انسان در طول زندگی خود در این دنیا، تغییرات زیادی را تجربه کند؛ هم‌چنان که ممکن است در زندگی واپسین خود، از جهاتی متفاوت باشد.

مسئله این است که با تمام این اوصاف، به رغم این تغییرات، چرا می‌توانیم بگوییم که مثلاً آقای «الف» در زمان پیری، همان آقای «الف» در سن جوانی است؟ می‌دانیم که برخی تغییرات، باعث دگرگونی هویت فردی می‌شوند؛ هر چند که جهات مشترکی هم بین آنها باشد؛ مثلاً: روی خاک باغچه، کود می‌پاشیم؛ دانه گُل می‌کاریم و به آن آب می‌دهیم؛ پس از مدتی گُل می‌روید. گرچه به یک معنا همان خاک و آب به گُل تبدیل شده‌اند و حتی می‌توان عناصر مشترکی میان آنها پیدا کرد، اما آیا واقعاً شخصیت گُل، همان شخصیت کود و خاک و آب است؟

در صورتی ما می‌توانیم وحدت میان دو موجود را تعقل کنیم که یک عنصر اساسی بین دو موجود، مشترک باشد؛ عنصر و عاملی که با حفظ آن و به رغم تغییرات دیگر و هویت موجود، حفظ شود و با دگرگونی آن هویت، آن موجود دگرگون گردد. عامل اساسی و مشترکی که هویت انسان را تشکیل می‌دهد «شخصیت» می‌نامیم. با

این تعریف، مثلاً اگر فرض کنیم که آقای «الف» به لحاظ خصوصیات جسمی یا ویژگی‌های روحی، صددرصد مشابه آقای «ب» باشد، نمی‌توانیم بگوییم این دو از نظر شخصیت یکی هستند؛ بلکه تنها می‌توانیم بگوییم آن دو مثل هم هستند، زیرا آقای «الف» و آقای «ب» دو فرد، دو من و دو هویت و دو شخصیت دارند. در ادیان توحیدی، همین معنا از شخصیت است که پایه و مبنای سعادت و شقاوت انسان در دنیای دیگر و تحقق وعده‌ها و وعیده‌های الهی قرار می‌گیرد.

U... > %jo

ممکن است بررسی مسائل مربوط به شخصیت، با رویکردهای مختلفی صورت پذیرد که در هم آمیختگی آنها منشأ اشتباهات فاحشی خواهد شد. از این رو مناسب است که رویکرد خود را در این بحث مشخص سازیم. رویکرد نخست، رویکرد «معرفت شناسانه» در مقابل رویکرد «هستی شناسانه» است. در رویکرد معرفت شناسانه، مسئله این است که چگونه می‌توان دریافت که آقای «الف» است. در این جا مسئله به کیفیت و چگونگی شناخت ما مربوط می‌شود و چگونگی حکم ما به این همانی شخصیت، مورد بررسی قرار می‌گیرد، اما در رویکرد هستی شناسانه، سؤال اساسی این است که ملاک وحدت هویت فردی و شخصیت واحد در آقای «الف» چیست. به عبارت دیگر: صرف نظر از قضاوت ما، واقعاً چه خصوصیت و ملاکی مناط اساسی این همانی شخصیتی است؟ آنچه پایه و اساس مسئله «جاودانگی» شمرده می‌شود، رویکرد «هستی شناسانه» به این مسئله است. هم چنین باید گفت که مسئله شخصیت، علاوه بر بحث «جاودانگی» با مسائلی از قبیل فلسفه ذهن، رابطه نفس و بدن و علوم مانند حقوق و اخلاق، ارتباط می‌یابد. برای مثال: در مباحث حقوقی و اخلاقی، این مسئله چنین مطرح می‌شود که اگر ملاکی در این همانی شخصیت وجود نداشته باشد، شخص مجرم و گناهکار را نمی‌توان در

زمان‌های بعدی، مجازات یا سرزنش نمود، زیرا این شخصیت حقیقی و واقعی انسان است که فاعل و مسئول اعمال خود می‌باشد. بنابراین با انکار یا تغییر شخصیت، نمی‌توان فاعلی برای اعمال نیک و بد تصور کرد یا آن را یافت و مجازات نمود یا پاداش داد.^۱

آنچه قابل ذکر است این‌که ما در این بحث، مسئله «شخصیت» را در پرتو مسئله «جاودانگی» مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بررسی آراء و نظرات

با توجه به نظریات مختلف و گوناگون در معرّفی مناط این همانی شخصیت، می‌توان این نظریات را عمدتاً به چهار گروه تقسیم کرد که به بررسی آنها می‌پردازیم:

fl » S .:h{

در این دیدگاه، اصولاً شخصیت انسان و تصور هویت فردی برای او، نفی شده و «من» یک دروغ بزرگ شمرده می‌شود. اگر کسی خود را دارای هویت و شخصیت بداند، در حقیقت دچار توهم شده است. بر اساس این نظریه، انسان یک واحد اعتباری است، نه یک واحد حقیقی. برای مثال: انسان مانند یک دستگاه است و خود دستگاه، هویتی جز واقعیت اجزاء ندارد. دستگاه یعنی مجموعه چرخ، لوله، پیچ، فنر و مانند آن. انسان هم مانند یک دستگاه است؛ منتها دستگاهی که از اجزای مادی و اجزای روحی ترکیب یافته است. اجزای مادی آن، همین اعضا و جوارح و سلول‌هایی است که ما می‌بینیم و اجزای روحی هم عبارت است از همان خطورات و خاطراتی که در ذهن ما پشت سر هم می‌آیند و می‌روند.^۲ در یک آن، یک تصور به ذهن خطور می‌کند و در آن

۱. ر.ک: رضا اکبری، «B çfA».

۲. مرتضی مطهری، «۱ - «BçfA» B zç ۴، ص ۸۰۳ به بعد (مقاله شخصیت).

بعد، تصور دیگری در ذهن ما پدیدار می‌شود. هیچ خطوری عین خطور دیگر و هیچ خاطره‌ای عین خاطره دیگر نمی‌باشد.

«...k%» را می‌توان از چهره‌های شاخص این دیدگاه دانست. او ادعا می‌کرد که خود را در خلال ادراکاتی جزئی، مانند درد، لذت، سردی و گرمی ادراک می‌کند؛ یعنی بر این باور بود که نمی‌تواند خود را بدون این ادراکات جزئی ادراک کند و دریابد. انسان، چیزی جز مجموعه‌ای از ادراکات مختلف نیست که در حال جریان و حرکت هستند. او ذهن را هم چون صحنه تئاتری می‌دانست که هر یک از ادراکات، به ترتیب، نقش خود را ایفا می‌کنند. وی اضافه می‌کند که تمثیل «تئاتر» شاید تا اندازه‌ای فریب دهنده باشد، زیرا ممکن است کسی صحنه تئاتر را همان نفس بداند. او می‌گوید: ذهن اصلاً چیزی جز ادراکات متوالی نیست و از آن‌جا که ادراکات، متفاوت و متمایز از یکدیگرند، بنابراین، هر شخص، متشکل از ادراکات خاصی است. بنابراین این همانی شخصیت، اصولاً یک توهم است.^۱

بر اساس همین دیدگاه، کسانی که وجود شخصیت را برای انسان نپذیرفته‌اند، به استدلال معروف R nBj اعتراض کرده و گفته‌اند: هنگامی که R nBj می‌گوید: «من می‌اندیشم، پس من هستم» من را یک چیز فرض کرده و اندیشه را چیزی دیگری تصور کرده است؛ در صورتی که «من می‌اندیشم»، چیزی جز «اندیشه می‌کنم» نیست؛ یعنی من همان اندیشه هستم، نه این‌که من موجودی باشم که اندیشه می‌کنم. من مجموعه‌ای اعتباری از همین اندیشه‌ها و خاطرات متوالی هستم؛ مانند هنگ سربازی که از جلو ما رد می‌شوند و حرکت می‌کنند. هنگ، حقیقتی جز افرادی که در صفوف منظم و پشت سر هم حرکت می‌کنند ندارد؛ پس طبیعی است که در این دیدگاه، دیگر جایی برای مسئله «جاودانگی» باقی نمی‌ماند، چون اصولاً شخصیتی برای بحث درباره سرنوشت آن وجود ندارد.

۱. ر.ک: دیوید هیوم، L. J. Bmj ±\$vn .L. J. Bmj ±\$vn، به نقل از رضا اکبری، «A» B «A»، ص ۵۶.

بر این نظریه، اشکالات متعددی وارد است که در این جا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. این ادعا، اصولاً خلاف وجدان و دریافت حضوری هر شخصی از خویشتن است. هر انسانی، خود را می‌یابد و این دریافت حضوری، دریافتی بسیط و واحد است. از دیدگاه فلسفه اسلامی، وجدانیات، یکی از بدیهیات است؛ بنابراین، انکار این مسئله، در حقیقت، انکار امر بدیهی و غیر قابل قبول است.

۲. خاطرات و اندیشه‌هایی که در ذهن انسان وارد می‌شوند، خاطرات و اندیشه‌هایی مطلق نیستند. به عبارت دیگر: اصولاً وجود اندیشه و خاطرات و امثال آن، وجوداتی وابسته هستند. حتی اگر فرض کنیم که دو نفر، یک مکان، مثل گنبد «مسجد امام اصفهان» را تصور بکنند، این دو تصور از هم متفاوت هستند. تصور اولی، متعلق به آقای «الف» و تصور دوم متعلق به آقای «ب» است. هیچ‌کدام از این دو تصور، تصوراتی مطلق نیستند؛ بلکه تصورات خاطرات و اندیشه‌های وابسته و متعلق به دو شخص هستند.^۱

اگر ما شخصیت را امری اعتباری بدانیم و انسان را مرکب از تصورات، خاطرات و اندیشه‌های متوالی بدانیم، این تصورات و خاطرات و اندیشه‌ها را امری مستقل فرض کرده ایم.

۳. اشکال دیگری که بر این دیدگاه وارد شده، اشکالی است که خود «...» آن را طرح کرده است. وی در بررسی این مسئله در نهایت، طبق معمول به شکاکیت می‌رسد و اعتراف می‌کند که مشکل این همانی شخصیت، فراتر از فهم اوست. او در ضمیمه‌ای که بر رساله‌ای در باب طبیعت بشر افزوده، اشکالی بر دیدگاه خود وارد می‌کند و در عین حال هم نمی‌تواند از نظریه خود دست بشوید. از این رو، دچار شکاکیت می‌شود. او دو اصل را متذکر می‌شود که بسیار اساسی هستند؛ در حالی که

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، « %f v f » B z

میان این دو اصل هم نمی‌توان سازش برقرار کرد. از منظر... همه ادراکات انسان، ادراکاتی متمایز از یکدیگرند. از سوی دیگر، ذهن هرگز رابطه‌ای واقعی میان وجودهای متمایز درک نمی‌کند؛ درحالی‌که ذهن واقعاً این کار را می‌کند و این جاست که تعارض غیر قابل حلی برای هیوم آشکار می‌شود.^۱

در مقابل نظریه نفی شخصیت، نظریات دیگر، وجود هویت فردی را برای انسان می‌پذیرند؛ هر چند در تعیین چیستی و ماهیت شخصیت انسان با هم اختلاف دارند. پرسش اساسی در برابر کسانی که وجود شخصیت و هویت فردی را در انسان می‌پذیرند، این است که مناط این همانی شخصیت چیست؟ در پاسخ به این سؤال، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است:

«kMBk%α §A

«بدن» از سوی «طبیعت گرایان» به مثابه مناط این همانی شخصیت، مورد پذیرش قرار گرفته است. بر این اساس، شخص «x» در زمان «t۲» همان شخصیت در زمان «t۱» است، اگر فقط همان بدن را داشته باشد. به عبارت دیگر: این همانی شخص، این همانی بدن او در زمان «t۱» و «t۲» است. بنابراین دیدگاه «شخصیت»، آن کسی است که شما با او ملاقات می‌کنید و معلوم است آن چه ما ملاقات می‌کنیم، بدن شخص است.^۲ مادی‌گرایان، برای اثبات این نظریه، توضیحاتی ارائه داده‌اند؛ از آن جمله این‌که: بسیاری از فعالیت‌های بشر هنگامی حاصل می‌شود که بدنی وجود داشته باشد؛ انسان فعالیت‌های زیادی در طول شبانه روز انجام می‌دهد که تصور وقوع آنها، بدون بدن امکان ندارد؛ بنابراین، می‌توان گفت که بدن، مناط این همانی شخصیت انسان است.^۳ ما با مردم ملاقات می‌کنیم، با آنان دست می‌دهیم، غذا می‌خوریم، آنان را می‌بینیم،

۲. همان، ص ۶۲.

۱. ر.ک: رضا اکبری، «fA B»، ص ۵۶.

۳. همان، ص ۶۲.

صدایشان را می‌شنویم، آنها بیدار می‌شوند، به رختخواب می‌روند، می‌نشینند، لبخند می‌زنند، گریه می‌کنند و تمام این کارها، افعال موجود مادی هستند و این نشان می‌دهد که بدن، ملاک این همانی شخصیت است.^۱ البته، همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، این استدلال بر اساس نفی بُعد مجرد در انسان استوار شده است. به عبارت دیگر می‌توان استدلال را این‌گونه بیان کرد: تمام افعال انسان، افعالی مادی هستند؛ بنابراین، حقیقت انسان، مادی است و بدن چیزی جز حقیقت مادی انسان نیست؛ در نتیجه شخصیت انسان وابسته به بدن اوست.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این سخنان تحت تأثیر بینش «پوزیتیویستی» دال بر اصالت تجربه حسی در شناخت بیان شده است. بنابراین، با رد این گرایش، این سخنان، خودبه‌خود از اعتبار ساقط می‌شوند که تفصیل آن را باید در کتاب‌های معرفت‌شناسانه جست‌وجو کرد، اما در این جا همین قدر اشاره می‌شود که در فلسفه اسلامی به اثبات رسیده است که «نفس» جوهری است که در مقام ذات، مجرد و در مقام فعل، مادی است. بنابراین از مادی بودن افعال نفس نمی‌توان مادی بودن نفس را نتیجه گرفت و بدن را فاعل اصلی افعال دانست.

البته به این دیدگاه، اشکالات دیگری نیز وارد شده؛ از جمله گفته‌اند: فرض کنیم جنایتکاری که در گذشته مرتکب جنایتی شده است، سال‌ها بعد مجازات شود. در طول این سال‌ها، تمام اعضای بدن او تغییری تدریجی داشته، تا آن جا می‌توان گفت دیگر بدن شخص عوض شده است. بنابراین نباید شخص را جنایتکار تلقی کرده و مجازات نمود؛ در حالی که هیچ کس چنین سخنی را نمی‌پذیرد.

در مقابل این اشکال و اشکالاتی مانند آن، طرفداران نظریه «بدن»، نظریه خود را به شکل دیگری بیان کرده و گفته‌اند: ملاک بدن به معنای عینیت سلول‌های بدن نیست تا

۱. همان، ص ۶۳.

باز بین رفتن سلول‌های سابق و جایگزینی سلول‌های جدید، این همانی شخصیت از بین برود؛ بلکه آنچه در این همانی شخصیت بر اساس ملاک بدن لازم است، یکی بودن ساختار درونی سلول‌های هر فرد و یکسانی رشته‌های DNA و نقشه‌های ژنتیک روی آن می‌باشد.^۱

بر این تقریر از نظریه «بدن» هم می‌توان اشکالات متعددی با رویکردهای مختلف وارد کرد؛ از جمله می‌توان گفت: تفاوت مواد در عین یکی بودن صورت و شکل آنها، منجر به مثلثیت می‌شود؛ در صورتی که مادر مسئله شخصیت، باید به دنبال عینیت و وحدت باشیم. به عبارت دیگر: اگر دو چیز شبیه هم باشند، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که آن دو یکی هستند. در این مورد «Q%» مثال جالبی را بیان می‌کند. او به سلول‌های یک تخم در روزهای اول مثال می‌زند: سلول تخم در روزهای اول به دو سلول تقسیم می‌شود که تفاوتی با هم ندارند و دارای رشته‌های DNA و ژنتیک کاملاً شبیه به یکدیگرند. ملاک بدنی، ما را ملزم می‌کند که این دو را یکی بدانیم؛ در حالی که چنین امری برخلاف تجربه و شهود ماست.^۲ هم‌چنین می‌توان به داستانی که [O] " §A در بحث خود آورده اشاره کرد. او می‌گوید: روزی ثروتمندی هنگامی که از خواب برمی‌خیزد متوجه می‌شود که با چهره و اندامی کاملاً متفاوت، در یک کارتن و در گوشه‌ای از خیابان، با وضعی آشفته به سر می‌برد و در مقابل، گدایی که شب گذشته را در یکی از کارتن‌های کنار خیابان سپری کرده، ناگهان خود را با اندام و چهره‌ای جدید و آراسته در رختخواب گران‌بهای مردی ثروتمند می‌یابد. کسی که ملاک بدن را پذیرفته باشد، باید حکم کند که گدا، همان ثروتمند و ثروتمند، همان گداست. همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، داستان §A در حقیقت یک تشبیه برای نشان دادن بی‌اعتباری ملاک بدن می‌باشد.

۲. همان.

۱. همان، ص ۶۴.

‡ B T%α(J

بر اساس این دیدگاه، شخص «V» در زمان «۲» همان شخص «V» در زمان «۱» است، اگر و تنها اگر، دارای همان ویژگی‌های ذهنی از قبیل شعور، خاطرات، خواسته‌ها و محفوظات باشد.

بر اساس این دیدگاه، این همانی حافظه و ویژگی‌های ذهنی، ملاک و مناط این همانی شخصیت به شمار می‌آید. این نظریه، ظاهراً با [B]، آغاز می‌شود.^۱ او می‌گوید: آن چه سبب می‌شود چیزی را همان چیز بدانیم، مبتنی بر هویت و ذات شیء است. بر این اساس، تغییراتی هم چون میوه دادن یا پدید آمدن درختی جدید از درخت قدیمی، این همانی درخت را از بین نمی‌برد، زیرا درخت، هنوز درخت است. با دانستن این امر، سؤال اساسی در باب انسان این است که کدام تغییرات، این همانی شخص را در زمان‌های گوناگون از بین نمی‌برد؟ «شخصیت» موجودی باهوش، متفکر و دارای تعقل و عکس‌العمل است؛ درحالی که «بدن انسان» چیزی جز یک ارگانیزم زنده نیست. آگاهی انجام کاری در یک زمان و توانایی و یادآوری آن در زمان دیگر، ملاک این همانی شخصیت است. در این باره، شعور نقش اساسی را بر عهده دارد، زیرا هم باعث آگاهی از فعل می‌شود و هم باعث به‌خاطر آوردن آن می‌گردد. بر این دیدگاه نیز می‌توان اشکالات متعددی وارد کرد که ما به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

انسان‌ها بسیاری از فعالیت‌های خویش را فراموش می‌کنند و خاطره‌ای از آن ندارند؛ بنابراین، حافظه نمی‌تواند ملاک باشد، چون فراموشی به معنای از دست دادن این همانی شخصیت است؛ درحالی که ما همان فرد سال گذشته هستیم. اما اشکال مهمی که بر این دیدگاه وارد می‌شود این است که ملاک حافظه هم مانند

۱. جان لاک، "B J Bmj †\$vn", ترجمه رضا زاده، فصل ۲۷.

ملاک بدن، تنها می‌تواند مشابهت را تأمین کند. فرض کنید شخص یا اشخاصی خاطراتی مانند خاطرات شما داشته باشند؛ آیا می‌توانیم بگوییم که این افراد متعدد، همان شما هستند؟ اگر خداوند، اشخاصی را در قیامت با ویژگی‌های ذهنی شما بیافریند، آیا می‌توانید ادعا کنید که هویت فردی شما متعدد شده است؟

برخی معتقد به ملاک حافظه - بدن شده‌اند؛^۱ اما این نظریه هم دچار اشکال پیشین می‌شود و حداکثر می‌تواند تشابه بین دو انسان را اثبات کند. به عبارت دیگر: حافظه مشترک و ویژگی‌های سلولی مشترک، وحدت شخصیت انسان در دنیا و آخرت را حفظ نمی‌کند.

u fhk%a(Z

می‌توان این دیدگاه را شایع‌ترین دیدگاه در مسئله ملاک این همانی شخصیت دانست. بر اساس این ملاک، شخص «V» در زمان «t۱»، همان شخص در زمان «t۲» است، و فقط اگر، دارای نفس واحدی باشد. مناسب است این نکته را خاطر نشان کنیم که مقصود ما از «نفس» جوهر مجردی است که به نوعی با بدن اتحاد دارد. بر اساس اصول حکمت متعالیه، می‌توان این مسئله را این‌گونه توضیح داد که هر موجود مادی، مرکب از ماده و صورت است و ماده چیزی جز حیثیت فقدان و پذیرش صورت نیست، اما فعلیت شیء در حقیقت، همان صورت شیء است. این همان اصلی است که در فلسفه اسلامی به این صورت بیان می‌شود که شیئیت شیء، به صورت شیء است. اصل دیگری که در فلسفه اسلامی اثبات می‌شود آن است که اجتماع طولی صورت‌های متعدد، بر شیء واحد، ممکن است. صورت فوقانی شیء، عامل وحدت و تشکیل دهنده هویت شیء است. در نتیجه حرکت جوهری جسم مادی، موجودی غیر مادی به وجود می‌آید. این موجود غیر مادی، صورت فوقانی صورت جسمی و در طول آن واقع می‌شود. به عبارت دیگر: با حفظ صورت جسمانی،

۱. ر.ک، مهدی بازرگان، tk{ » .

صورت جدیدی بر شیء مادی وارد می‌شود و از آن‌جا که شیئیت شیء، به صورت آن است و نفس انسانی، صورت فوقانی و اخیر انسان است. بنابراین، «نفس» هویت حقیقی انسان و مناط این همانی شخصیت می‌باشد.

دیدگاه نفس را می‌توان در بین دیدگاه‌های مختلف، مقبول‌ترین و درعین حال مشهورترین دیدگاه معرفی کرد؛ هر چند طبیعی است که از سوی طبیعت‌گرایان شبهاتی بر آن وارد شود.

در این‌جا به یکی از اشکالاتی که به این دیدگاه (در قالب یک برهان خلف) ایراد شده اشاره می‌کنیم: ^۱ «Q B» معتقد است: «اگر نفس وجود داشته باشد، غیر قابل مشاهده است و اگر نفس غیر قابل مشاهده باشد، نمی‌دانیم اولاً: هرکس چه نفسی دارد؛ ثانیاً: هرکس دارای چند نفس است؛ ثالثاً: آیا نفس یک فرد، در زمان «۲»، همان نفس او در زمان «۱» است».

بر اساس مقدمه دوم نمی‌توانیم یک فرد را بازشناسی کنیم، اما می‌توان این همانی یک فرد را در طول زمان، به شیوه صحیحی مشخص نمود و بنابراین، ملاک این همانی شخصیت افراد، نمی‌تواند «نفس» باشد. به عبارت دیگر: «Q B» می‌خواهد بگوید از آن‌جا که نمی‌توانیم با ملاک روح، شخصیت افراد را ببینیم، نمی‌توانیم آن را تشخیص بدهیم و از آن‌جا که نمی‌توانیم شخصیت را در انسان تشخیص بدهیم، بنابراین «نفس» نمی‌تواند ملاک این همانی شخصیت باشد.

در پاسخ به این اشکال، باید گفت که «Q B» اولاً: بین مسئله‌ای معرفت‌شناختی و مسئله‌ای هستی‌شناسانه خلط کرده است. (پیش از این، تفاوت این دو رویکرد را تذکر داده‌ایم)؛ ثانیاً: بیشتر اشاره کردیم که انسان وحدت خود را با علم حضوری و بدون هیچ شائبه‌ای درمی‌یابد.

۱. جان پری، به نقل از رضا اکبری، «Q B»، ص ۶۶.

چکیده

۱. گرایش فطری انسان به «جاودانگی» را می‌توان از مهم‌ترین عوامل اندیشه «جاودانگی» دانست. گرایش‌های فطری، به گرایش‌هایی گفته می‌شود که به صورت تکوینی در تمام انسان‌ها وجود دارد؛ هر چند ممکن است این گرایش‌ها در طول زمان و بسته به موقعیت اجتماعی، روانی و جغرافیایی، دچار شدت و ضعف شوند، اما هیچ‌گاه از نهاد انسان رخت برنمی‌بندند.

۲. «مرگ» عامل دیگری است که ذهن انسان را همواره با مسئله «جاودانگی» مواجه کرده و او را در مقابل پرسش «بودن» قرار داده است.

۳. انتشار تئوری‌های جاودانی در فضای فرهنگ، و اندیشه انسان، خود، یکی از عوامل پیدایش و یا دست‌کم تقویت اندیشه «جاودانگی» در انسان است.

۴. اصولاً معنای «جاودانگی» انسان این است که هر فردی که در این عالم به وجود می‌آید، همین فرد در جهان دیگر به زندگی خود ادامه می‌دهد و بین این انسان و انسان موجود در حیات واپسین، هویت یا به اصطلاح این همانی شخصیت برقرار است. مقصود از «جاودانگی»، وجود حیات دیگر برای شخصیت انسان، پس از مرگ می‌باشد.

۵. «بدن» از سوی طبیعت‌گرایان به مثابه مناط این همانی شخصیت پذیرفته شده است. بر این اساس، شخص «x» در زمان «t_۲» همان شخصیت در زمان «t_۱» است، اگر و فقط اگر همان بدن را داشته باشد. به عبارت دیگر: این همانی شخص، این همانی بدن او در زمان «t_۱» و «t_۲» است. بنابراین دیدگاه، شخصیت آن کسی است که شما با او ملاقات می‌کنید و معلوم است آن چه ما ملاقات می‌کنیم، بدن شخص است.

۶. دیدگاه «حافظه» می‌گوید: شخص «v» در زمان «t_۲» همان شخص «v» در زمان

« t۱ » است، اگر و تنها اگر دارای همان ویژگی‌های ذهنی از قبیل شعور خاطرات خواسته‌ها و محفوظات باشد.

۷. دیدگاه «نفس» را می‌توان در بین دیدگاه‌های مختلف، مقبول‌ترین و مشهورترین دیدگاه معرفی کرد؛ هر چند طبیعی است که از سوی «طبیعت‌گرایان» شبهاتی بر آن وارد شود.

پرسش

۱. عوامل توجه انسان به «جاودانگی» را بیان کنید.
۲. مقصود از «شخصیت» چیست؟
۳. منظور از «جاودانگی» چیست؟
۴. دیدگاه‌های موجود درباره «جاودانگی» و ملاک آن را به اختصار بیان کنید.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

16

معاد جسمانی

اعتقاد به جاودانگی انسان، طیف وسیع و متنوعی از آرا و تئوری‌ها را در بر می‌گیرد. با این وجود و به رغم این گستردگی و تنوع، می‌توان با توجه به اصول کلی و مشترک و صرف نظر از جزئیات و ویژگی‌های منحصر به فرد هر نظریه، این تئوری‌ها را در سه محور کلی جای داد. ما در این گفتار، پس از معرفی اجمالی دو نظریه «تناسخ» و «معاد روحانی» به بررسی تئوری معاد جسمانی می‌پردازیم و اندیشه‌هایی را که در تفسیر این نظریه صورت پذیرفته، بررسی می‌کنیم.

۱. نظریه تناسخ^۱

واژه «تناسخ» از ریشه «نسخ» و به معنای «انتقال» و در اصطلاح به معنای «انتقال نفس از یک بدن به بدنی دیگر» می‌باشد. عقیده به تناسخ، ابتدا در «هند» و از آیین «هندو» و «برهمن» ظهور یافت و سپس در آیین «بودا» به کمال نهایی رسید. در بعضی از انواع تناسخ، روح انسان تا ابد در چرخه تناسخ قرار می‌گیرد و از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌شود. در نوع دیگری از تناسخ، روح انسان به بدن یک حیوان، سپس از بدن حیوان به یک گیاه و آن‌گاه به یک جماد انتقال می‌یابد. برخی نیز اعتقاد دارند که این فرآیند، به

1. trans formation.

صورت معکوس طی می‌شود. در آیین «بودا» تا زمانی که انسان خود را از آلودگی پاک نگرداند و آرزوها و امیال را در وجود خویشتن قربانی نکرده، باید رنج تحویل و تحوّل تناسخ را تحمّل کند. تنها روح انسان پاک و مهذب است که پس از مرگ به «نیروانا» می‌پیوندد و آرامش ابدی را تجربه می‌کند.^۱ فیلسوفان و متکلمان مسلمان و غربی، براهین و دلایل چندی بر امتناع تناسخ اقامه کرده‌اند که بررسی آنها ما را از هدف بحث دور می‌کند.

۲. نظریه معاد روحانی^۲

پژوهشگران، خاستگاه این نظریه را «یونان باستان» می‌دانند و A - را پرچمدار آن می‌شناسند. او معتقد بود که نفس با شناخت اعیان ثابت، جاویدان و نامیرا می‌گردد و هنگام مرگ، روح به ساحت ربوبی صعود می‌کند و در آن جابه حیات جاودان می‌رسد.^۳

نظریه «روح مجرد» در دستگاه فلسفی Bi.w M اندیشه Biw M را می‌توان این گونه توضیح داد: در میان قوای مختلف، «نفس» تنها قوه عاقله مجرد است؛ از این رو، پس از مرگ، باقی می‌ماند. حقیقت «نفس ناطقه» همان قوه عاقله است. اگر نفس ناطقه با کمالات خود خو گرفته و دارای آنها باشد، پس از مرگ در لذت و سروری دائمی به سر خواهد برد و اگر نفس به کمالات مادی عادت کرده باشد، با از دست دادن قوای مادی، به درد و رنج و غم گرفتار می‌شود.^۴

در دوره جدید فلسفه غرب نیز، نظریه روح مجرد مورد توجه قرار گرفت و R nBj پس از پی افکندن ساختمان نظام فلسفی خویش، به سه حقیقت «خدا»، «نفس»

۱. «nB» ، فرید وجدی، ج ۲، ص ۳۸۸.

2. Disem boclieds soul.

۳. افلاطون، nBCjn z ، ترجمه محمد حسن لطفی، ر.ک: k%B : ص ۵۱۵-۴۹۹.

۴. ابن سینا، Bz «u filj B ,R.B...L» ، المقالة الاولى، الفصل الاول، ص ۶-۱۰.

و «جسم» معتقد شد. او استدلال کرد که نفس، شعور دارد، اما بُعد ندارد، ولی جسم فاقد چنین ویژگی‌هایی می‌باشد. از این رو، نفس، غیر مادی است و با نابودی بدن، نابود نخواهد شد. می‌توان، نظریه R nBj را بازگشتی به نظریه افلاطون ارزیابی کرد که در آن، جسم و نفس، دو جوهر کاملاً جدا از هم معرفی شده‌اند.^۱

۳. نظریه معاد جسمانی

واژه «معاد»، مصدر میمی از ریشه «عود» و به معنای «بازگشتن» است. برخی نیز آن را اسم مکان یا اسم زمان به معنای مکان یا زمان برگشت معنا کرده‌اند. در «قرآن کریم» مفهوم بازگشت با عبارت و اصطلاحات دیگری، مانند «رجوع» و «مآب» توضیح داده شده است. هر چند کلمات هم‌خانواده «معاد» در قرآن به کار رفته، اما خود این واژه در «قرآن» و متون اسلامی دیگر، استعمال نشده است. از این رو می‌توان این کلمه را به اصطلاح «حقیقت متشرّعه» دانست که ظاهراً اولین بار متکلمان آن را استعمال کرده‌اند. در مورد معانی اصطلاحی «معاد جسمانی» نیز باید گفت که در بین متکلمان، فیلسوفان و دین‌شناسان، اتفاق نظر وجود ندارد. از آن‌جا که ما در این درس می‌خواهیم این مسئله را در ابعادی وسیع‌تر و از منظر حوزه‌های معرفتی مختلفی بررسی کنیم، باید معنای جامعی برای معاد جسمانی در نظر بگیریم تا بتوانیم آراء صاحب نظران را در حوزه‌های مختلف اندیشه در ذیل این معنا گرد آوریم و درباره آنها به داوری بنشینیم. به این منظور می‌گوییم: مقصود ما از «معاد جسمانی» آن دسته از نظریات «جاودانگی» است که در آنها حیات واپسین انسان، به صورتی جسمانی ترسیم شده است. ما در این تعریف، «جسم» را اعم «جسم مادی» و «جسم مثالی» در نظر می‌گیریم. شاید برای بعضی، مندرج کردن جسم مثالی در ذیل جسم مادی، کمی عجیب باشد. برای رفع این استبعاد، توضیح مختصری پیرامون این مسئله لازم است.

۱. دکارت «Bk» R n j f v A § «، ترجمه احمد احمدی، تأمل ششم.

در نظر برخی از حکما و اندیشمندان، هم‌چون پیروان «حکمت متعالیه»، جسم مثالی به مراتب از جسم مادی قوی‌تر و واقعی‌تر است و از آن‌جا که جسم مثالی فردی، قوی‌تر و شدیدتر از جسم مادی است، برای اتّصاف به جسمیت، از جسم مادی سزاوارتر می‌باشد.

» h%B# Nv

نظریه «معاد جسمانی» یکی از پر دامنه‌ترین، فراگیرترین و قدیمی‌ترین تفسیرها از «جاودانی انسان» و تبیینی از زندگی فرا روی این موجود خاکی می‌باشد. بررسی شواهد دیرینه‌شناسی، این حقیقت را نمایان می‌سازد که انسان اولیه بر این باور بوده که زندگی واپسین، دست‌کم از جهاتی شبیه زندگی جسمانی او در این دنیا می‌باشد. وجود ابزار و آلات جنگی و مواد غذایی کشف شده از مقبره انسان «نئاندرتال» و دیگر انسان‌های ما قبل تاریخ، مومیایی کردن مردگان و بنا نهادن اهرام بزرگ و بلندپیکر بر فراز قبر ایشان برای بر خورداری آنان از حیات جاودان در «مصر باستان» یا نقش‌های به دست آمده از تمدن قدیمی «بین‌النهرین» و موادی از این دست در میان دیگر ملل و اقوام، از جمله شواهدی هستند که چگونگی اعتقادات ایشان به حیات پس از مرگ را در ذهن انسان معاصر به تصویر می‌کشد. هم‌چنین نگاهی اجمالی به ادیان بزرگ توحیدی، هم‌چون «اسلام» و «مسیحیت» نشان می‌دهد که در میان تئوری‌های «جاودانگی»، نظریه «معاد جسمانی» مورد تأیید قرار گرفته و از جایگاهی و إلا برخوردار گشته است. برای نمونه، می‌توان به آیات متعددی که در عهد جدید و قرآن کریم در این رابطه وجود دارد اشاره کرد. هم‌چنین به روایت «قرآن کریم» تمامی پیامبران پیشین علیهم‌السلام، حشر دوباره انسان از خاک و زندگی او پس از مرگ را یکی از ارکان اساسی دعوت خویش معرفی می‌نمودند. در «قرآن» از زبان حضرت نوح علیه‌السلام می‌فرماید: «خداوند شما را از زمین، چون گیاهی رویانید؛ سپس شما را به آن

برمی‌گرداند و سپس شما را از آن خارج می‌سازد.^۱ زندگی جسمانی پس از مرگ، در مسیحیت نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در نام $\text{u } \text{\textcircled{Q}}$ به مسیحیان شهر «فیلیپس» که شهری در شمال یونان است، نظریه «معاد جسمانی» به صراحت مطرح شده است، اما سرمنزل اصلی ما آسمان است؛ نجات دهنده عیسی مسیح $\text{\textcircled{Q}}$ خداوند - در آن جاست و ما چشم به راه او هستیم تا از آن جا بازگردد؛ او با همان قدرتی که همه چیزها را تحت سلطه خود در خواهد آورد، ما را نیز دگرگون خواهد ساخت. هر چند در اسنادی که اکنون از آیین یهودیت در اختیار ماست، تأکید کمتری نسبت به «معاد جسمانی» یافت می‌شود، با این حال می‌توان به عباراتی اشاره کرد که بر این مطلب دلالت دارند: «مردگان زنده خواهند شد؛ بعضی برای زندگی جاودانی و برخی برای شرمساری و خواری».^۲

» «A» «¥» «oY %Qj % fly %» «j B] v f »

در بررسی سابقه تاریخی نظریه «معاد جسمانی» این نکته معلوم گشت که ادیان توحیدی، تصویری جسمانی از حیات انسان پس از مرگ ارائه کرده‌اند. از این رو، بدون شک باید یکی از ریشه‌های این نظریه را تعالیم این ادیان دانست. می‌توان گفت حداقل طیف وسیعی از نظریاتی که از حوزه فلسفه و کلام «اسلام» و «مسیحیت» برخاسته و به تبیین جاودانگی پرداخته، کم و بیش تحت تأثیر این گونه تعالیم بوده است. این تأثیرات در پاره‌ای از موارد، وضوح بیشتری می‌یابد. برای مثال Biw که به لحاظ مبانی فلسفی، کیفیت جاودانگی انسان را کیفیتی روحانی می‌پنداشت، با استفاده از پیش فرض‌های کلامی به اثبات «معاد جسمانی» پرداخت و برهانی بر آن اقامه کرد که خلاصه برهان او به این ترتیب است: «پیامبر اسلام به وقوع معاد جسمانی خبر داده‌اند؛ ایشان صادق مصدق هستند و در ایشان دروغ راه ندارد؛ بنابراین،

۱. نوح، ۱۸.

۲. $\text{Bf} \text{ J } \text{Bf}$ / ۱۲: ۲۰.

معاد جسمانی تحقق دارد.^۱ بعضی از فلاسفه دین، برای اعتقاد به جسمانی بودن حیات پس از مرگ، دلایل دیگری هم ذکر کرده‌اند؛ از جمله گفته‌اند: انسان‌ها نزدیکان متوفای خود را در خواب در هیئتی جسمانی می‌دیدند. از این رو گمان می‌کردند که حیات پس از مرگ، جسمانی است. هم چنین گفته‌اند: روح برخی از مردگان، به صورتی جسمانی بر انسان‌ها ظاهر شده و با آنها گفت‌وگو کرده‌اند. به هر حال، اگر ما سهم این گونه عوامل را هم در پیدایش نظریه «معاد جسمانی» بپذیریم، نمی‌توانیم در مقابل میزان تأثیر تعالیم ادیان توحیدی، برای آنها نقش عمده‌ای در نظر بگیریم.

«A» ¥ «R B% flR oX nj oY j B « fB v]

همانطور که پیش از این اشاره شد، نظریه «معاد جسمانی» طیف وسیعی از آرا و نظریات را در بر می‌گیرد. به طور کلی می‌توان گفت: در شکل‌گیری نظریات متنوع «معاد جسمانی» سه عامل، تأثیرگذار بوده که به بررسی اجمالی آنها می‌پردازیم:

«B%A .§U1

متون مقدّس هر یک از ادیان، مختصّات و ویژگی‌هایی از زندگی جاویدان را ارائه کرده‌اند. این تحقیقات و ویژگی‌ها، گاه مورد تفسیرهای مختلف نیز قرار گرفته‌اند. از آن‌جا که داده‌های دینی، همواره الهام بخش نظریه‌های معاد جسمانی بوده، طبیعی است که با تنوع این گزاره‌ها یا با وجود تفاسیر مختلف از آنها، نظریه‌های معاد جسمانی نیز، دستخوش تکثر و گوناگونی گردند. این مسئله، به ویژه در حوزه فلسفه و کلام اسلامی ظهور بیشتری می‌یابد. «قرآن کریم» و روایات اسلامی، جهان آخرت را عالمی معرّفی می‌کنند که از جهاتی شبیه و از جهاتی متفاوت از دنیاست. این

۱. ابن سینا، Bz §، الالهیات، الفصل السابع، ص ۴۲۳.

مسئله، ارائه تصویری یگانه و تفسیری واحد از حیات انسان در نشئه دیگر را دشوار ساخته و برداشت‌ها و استنباط‌های مختلفی را در پی داشته است و می‌توان یکی از ریشه‌های اختلاف میان متکلمان و فلاسفه اسلامی را در همین مسئله جست‌وجو کرد.

» « » v f ,» « f R z B { A2

عامل دیگری که می‌توان برای آن سهم بسزایی در تنوع آراء و نظرات در نظر گرفت، اشکالات و نقدهایی بوده که به برخی از نظریات «معاد جسمانی» وارد می‌شده است. در برخی از موارد، این اشکالات باعث شده که در «معاد جسمانی» طرحی نو افکنده گردد و نسبت به آن، تفسیر نوینی ارائه شود. ذکر این نکته را فرو نگذاریم که بسیاری از اشکالاتی که در حوزه مسئله «معاد جسمانی» مطرح شده، ناشی از ضعف قوای ادراکی انسان یا مبتنی بر اصولی نادرست می‌باشد. از این رو می‌تون با نشان دادن موارد نقص و نقض این گونه اشکالات، آنها را از بیخ و بن منحل کرد.

» To «» fB«/3

عامل دیگری که می‌توان آن را بسیار مهم تلقی کرد، تکثر در پیش‌فرض‌های «معرفت‌شناختی»، «انسان‌شناسی»، «هستی‌شناسانه» و «علمی» می‌باشد. بدیهی است با تنوع این پیش‌فرض‌ها، نظریات برآمده از این مبانی و دیدگاه‌ها هم تفاوت خواهند داشت. برای مثال، تنوع آراء در چگونگی رابطه ذات و فعل الهی، چگونگی رابطه نفس و بدن، مجرد یا مادی بودن نفس، ملاک این همانی شخصیت، تعیین اهداف عالی خلقت، ملاک‌های معناداری متن و مانند آن، منجر به تنوع در نظریه «معاد جسمانی» خواهد شد.

بررسی آراء و نظرات

□ k « ¶ BA%o fl

این نظریه، منسوب به عده‌ای از متکلمان «اشعری»، هم چون $\{A \cdot v d \& \cdot M\}$ «o» ، $\{B \cdot M\}$ «fl» ، «j A M B&L» و تعدادی از متکلمان «معتزلی»، هم چون: $\{B \cdot M\}$ «o» ، $\{B \cdot M\}$ «L» ، «و فرزندش $\{B-M\}$ » «می‌باشد. نظریه «اعاده معدوم» مبتنی بر دیدگاه خاصی در رابطه «نفس» و «بدن» می‌باشد. در این دیدگاه به طور کلی، «نفس» موجودی مادی انگاشته می‌شود که با زوال «بدن» نابود خواهد شد. برخی از آنان «نفس» را جوهری مادی و برخی دیگر آن را عرضی از اعراض «بدن» می‌دانند. خلاصه این نظریه را می‌توان این‌گونه توضیح داد: «پس از آن‌که آنان در این دنیا با مرگ نابود شدند، دوباره در قیامت به دست خداوند متعادل ایجاد خواهند شد». طرفداران این نظریه بر امکان «اعاده معدوم» براهینی اقامه کرده‌اند نیازی به ذکر آنها نیست.^۱

مهم‌ترین اشکالی که به این نظریه وارد می‌شود «استحاله اعاده معدوم» است. برخی از فلاسفه، هم چون $\{B \cdot M\}$ استحاله اعاده معدوم را امری بدیهی دانسته‌اند؛ با این حال براهین متعددی هم بر استحاله^۲ اعاده معدوم اقامه شده که ذکر آنها نیز از حوصله این درس خارج است. اشکالات دیگری که به این نظریه وارد می‌شود، از جمله مادی دانستن «نفس» یا پذیرفتن «بدن» به مثابه ملاک این همانی شخصیت، ناظر به معانی و پایه‌های این نظریه می‌باشد. از این رو، داورى نسبت به آنها باید در مباحث پیشینی صورت بگیرد.

۱. ر.ک: علاء‌الدین علی‌بن محمد قوشچی، $\{k B \& k\} Ubo\}$ ، ص ۲۳۴.

۲. در این جا یک برهان بر استحاله اعاده معدوم ذکر می‌کنیم: اگر اعاده معدوم ممکن باشد، آن‌گاه موجود بعد از عدم، همان موجود قبل از عدم خواهد بود و اگر چنین باشد، عدم میان وجود یک شیء متحلل می‌شود و اگر چنین باشد، تقدّم زمانی بر وجود خود خواهد داشت و تقدّم شیء بر خودش محال است.

نظریه «بدل» که به نظریه «اعاده معدوم» نزدیک است، متعلق به B»...^۲ (فیلسوف معاصر مسیحی) است. او تئوری خود را با تعریف «بدل» آغاز می‌کند. از نظر وی، تنها در صورتی می‌توانیم بگوییم آقای «ب» بدل آقای «الف» است که آقای «ب» دست‌کم سه ویژگی داشته باشد: اول آن‌که آقای «ب» از نظر ویژگی‌های بدنی و ذهنی، از قبیل حافظه، باورها، رنگ مو، قد، اثر انگشت، محتویات معده و... کاملاً شبیه آقای «الف» باشد. ویژگی دوم آن است که آقای «ب» تنها نسخه آقای «الف» باشد و بالأخره ویژگی سوم آن است که آقای «الف» و آقای «ب» در یک زمان با هم موجود نباشند. او نظریه خود را این‌گونه توضیح می‌دهد: آقای «الف» می‌میرد و «بدل» او با همان مشخصات در جهانی دیگر که کاملاً متفاوت از جهان مادی است و مکان آن کاملاً مجزا از مکان این جهان است، پدیدار می‌شود. اگر بخواهیم این مسئله را از نظر آقای «الف» بیان کنیم، می‌توانیم چنین بگوییم: «من همان‌گونه که در دنیا از خواب - که در آن شعور وجود ندارد - بزمی خاستم، از حال عدم شعور برخاسته‌ام؛ من هنگام برخاستن، مردن خود را به یاد می‌آورم؛ در خاطر می‌گذرد که در رختخواب مرگ خوابیده بودم و اکنون در جهانی با فضایی کاملاً متفاوت بیدار شده‌ام».^۳

در مقام بررسی نظریه B»... می‌توان گفت که در این نظریه، این‌همانی شخصیت به هیچ وجهی حفظ نشده و «بدل» آقای «الف» تنها، بدل آقای «الف» است، نه خود آقای «الف». از این رو، تلاش جان هیک برای نشان دادن حفظ هویت فردی، تلاشی نافرجام و بیهوده است. با بیان این مقدمه می‌توان اشکال را از دیدگاه دیگری نیز بر نظریه جان هیک وارد نمود: «بدل» را نمی‌توان مسئول عملکرد نسخه اصلی دانست. بنابر اندیشه‌های دینی، انسان در زندگی واپسین، به جزای اعمال خود

1. Peplica.

2. John Hick.

۳. رضا اکبری، B» «، ص ۲۴۰-۲۴۵.

می‌رسد؛ یعنی در برابر اعمال نیکِ خود پاداش می‌بیند و در برابر اعمال بدِ خود دچار عذاب خواهد شد. در نظریهٔ B «...» «بدل»، برخوردار از پاداش یا گرفتار کیفرِ نعمت خواهد شد و این درحالی است که او فاعل افعال خوب یا بد نبوده است.

B A «] •% fl

صرف نظر از این که برخی از آیات متون مقدّس را می‌توان مؤیّد این نظریه تلقی کرد،^۱ بسیاری از متکلمان و فلاسفه به این نظریه گرایش پیدا کرده‌اند؛ از جمله می‌توان به افرادی هم‌چون: «w- > %A.~.ft#] Ai» «در حوزهٔ اسلامی و Tw-£C و t B% C» در حوزهٔ مسیحی اشاره کرد. بنابراین نظریه: خداوند متعال قادر است اعضای بدن مردگان را گرد آورد و آنها را دوباره زنده کند. در این نظریه، گروهی ملاک این همانی شخصیت را «نفس» و «بدن» و گروه دیگر، ملاک آن را تنها بدن می‌دانند. از سوی دیگر، می‌توان به گرایش‌های دیگری در این نظریه اشاره کرد؛ از جمله این که خداوند از اجزاء مرده، بخشی را فراهم می‌سازد و بقیهٔ بدن را بازسازی می‌کند. همان‌گونه که بیان شد، به برخی از گرایش‌های این نظریه اشکالاتی وارد است که بررسی آنها ضروری به نظر نمی‌رسد. ما در این جا، تنها به اشکالات مهم یا عمومی که به این نظریه وارد شده، اشاره می‌کنیم:

/ - B* ¥ C/B { A

این اشکال با تقریرهای مختلفی بیان شده است که ما یکی از این تقریرها را بیان می‌کنیم: اجزاء بدن انسان در طول حیات مادی او ثابت نیستند و چه بسا جزئی از بدن یک انسان، با قرار گرفتن در چرخهٔ طبیعت، وارد عضوی از بدن انسان دیگر می‌شود. در این صورت در هنگامی که همهٔ انسان‌ها با هم و در یک زمان برانگیخته می‌شوند، این جزء متعلّق به کدام بدن خواهد بود؟^۲

۱. انفطار، ۴؛ قیامت، ۴. ۲. علامه حلی، z j A" SA z « j A% Ubo{ z AK% BT z، ص ۴۰۶.

A { B U B f i R B

در متون دینی، تصویر جهان آخرت از جهاتی متفاوت با دنیا ارائه می‌شود. هم‌چنین بر اساس این داده‌ها، قوانین و نظامی که در آخرت وجود خواهد داشت، پس از تلاشی نظام موجود در دنیا، بر پا می‌گردد؛ برای مثال: «قرآن» دنیا را سرای عمل و آخرت را جایگاه جزا می‌داند؛ در دنیا باب توبه گشوده و در آخرت، امکان توبه وجود ندارد؛ دنیا نظامی مبتنی بر حرکت و تکامل و آخرت، نظامی مبتنی بر اراده معرفی شده است؛ در آخرت، تمامی اجزاء عالم، دارای حیات هستند؛ در روز واپسین، اعضا و جوارح انسان، له یا علیه او شهادت می‌دهند؛ در حالی که در دنیا، این ویژگی‌ها وجود ندارد؛ بدن مادی انسان، متناسب با ویژگی‌های این دنیاست، زیرا ملازم با نقص، حرکت، تکامل و نابودی است.^۱

بنابراین، بدن انسان نمی‌تواند با ویژگی‌های دنیوی در عالم آخرت که پیراسته از ویژگی‌های دنیوی است، حضور یابد.

A { B U B g w

اشکال «تناسخ» به نظریه و گرایشی از نظریه جمع اعضا وارد می‌شود که نفس را غیرمادی و ملاک این همانی شخصیت می‌داند. در آغاز درس گفتیم که فیلسوفان و متکلمان مسلمان و مسیحی، براهین و دلایل چندی بر ابطال «تناسخ» اقامه کرده‌اند.^۲

۱. ر. ک: جلال الدین آشتیانی، «تحقیق در معاد جسمانی»، مجله RB: ۹، دانشگاه مشهد، ج ۶.
 ۲. برای ابطال تناسخ، براهین متعددی ذکر شده که به یکی از آنها اشاره می‌کنیم: از آن‌جا که مقتضای حکمت الهی آن است که هر موجود ممکن را به کمال در شأن خود برساند، هرگاه در بدن قابلیت برای تعلق گرفتن نفس به آن به وجود آید، قطعاً به آن نفسی اضافه خواهد شد. اگر تناسخ را بپذیریم، این به آن معنا خواهد بود که به یک بدن، دو نفس تعلق بگیرد: یکی نفسی که در اثر صلاحیت بدن به آن اضافه شده و دیگر، نفس منتقل شده که پس از جدا شدن از بدن اولیه خود به این بدن تعلق گرفته است و از آن‌جا که تشخیص هر فرد وابسته به نفس اوست، فرض دو نفس

بر اساس برخی از این براهین، «نفس» پس از جدایی از «بدن» امکان تعلق به بدن مادی را از دست می‌دهد. از این رو نمی‌توان تصور کرد که نفس انسان در آخرت، دوباره به همین بدن دنیوی باز می‌گردد.

k%j < kM u fl%o fl

« به عنوان مُبدع این نظریه، با توجه به اشکال «آکل و ماکول» به بیان نظریه خویش می‌پردازد. او معتقد بود که نمی‌تواند «بدن» را ملاک این همانی شخصیت قرار داد؛ برای مثال: آقای «الف» در سنین کودکی، بدنی دارد که با بدن او در سنین پیری کاملاً متفاوت است؛ به رغم تغییرات و تفاوتی که بین این دو بدن وجود دارد، این دو بدن، هر دو متعلق به آقای «الف» می‌باشند. «ملاک این همانی شخصیت را «نفس» می‌دانست و معتقد بود که این «نفس» است که لذت پاداش و درد عذاب را درک می‌کند. از این رو لازم نیست که دقیقاً همان بدن دنیوی در آخرت محسوس شود تا وعده و وعیدهای الهی تحقق یابند. به عبارت دیگر: هرچند که «نفس» لذت و درد جسمانی را از راه جسم ادراک می‌کند، اما لازم نیست که این جسم تشکیل یافته از اجزای جسم دنیوی باشد.

این نظریه توسط OM. w. با تقریر دیگری بیان شده است. او با طرح مقدماتی از جمله با پذیرش دوگانگی میان روح و بدن، به بیان رابطه بین روح و بدن می‌پردازد. او معتقد است که باید میان وجود روح و کارکرد آن تفاوت قائل شد؛ برای مثال: هنگامی که شخصی خوابیده، «نفس» وجود دارد، اما کارکرد و نقش آن موقتاً تعطیل شده است. پس از مرگ، «نفس» توانایی انجام فعالیت خود را از دست می‌دهد، زیرا

→ برای یک بدن، به معنای فرض دو ذات و دو وجود یک ذات می‌باشد که باطل است. جعفر سبحانی، «wB j B»، ص ۱۵۹.

1. Richard Swin Burne.

روح، بدون حضور مغز، دارای فعالیت نیست. او «نفس» را به «لامپ» و «بدن» را به «پریز» تشبیه می‌کند: «لامپ» تنها با قرار گرفتن در «پریز» روشن می‌شود، اما لامپ با هر پریز دیگری نیز روشن خواهد شد. بنابراین، در رستخیز، لازم نیست «نفس» با بدنی که در دنیا به آن تعلق داشته، محسوس شود؛ بلکه می‌توان تصور کرد که در رستخیز عمومی، انسانی با بدن کاملاً جدید محسوس گردد.

نظریه «نفس» و «بدن» جدید را می‌توان پاسخی به اشکال «آکل و ماکول» تلقی کرد. با این وجود، می‌توان اشکالی از جمله «تناسخ»^۱ و اشکال تفاوت^۲ نظام با رویکرد دینی را بر آن وارد دانست.

fl % e " S T S †

نظریات برآمده از اصول «حکمت متعالیه» را می‌توان در سه نظریه خلاصه کرد. این نظریات مبتنی بر اصولی هستند که فیلسوف شهیر عالم اسلامی « Ak .f .p » آنها را پی افکنده که در این جا برای رعایت اختصار، از ذکر و توضیح این اصول خودداری می‌کنیم و تنها به مهم‌ترین آنها نگاهی اجمالی می‌افکنیم.

« Ak پس از اثبات دو اصل «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود» به تبیین و معرفی «حرکت جوهری» می‌پردازد. بر اساس اصل حرکت جوهری، علاوه بر حرکات ظاهری و محسوس که در عالم مشاهده می‌شود، یک حرکت عمقی و نا

۱. البته متکلمان در مقابل اشکال تناسخ، این‌گونه پاسخ می‌دهند که قوام تناسخ به دو چیز است: تعدد بدن و سقوط نفس از مرتبه‌ای که در آن بوده است به مراتب پایینی در همین دنیا و هیچ یک از این دو امر در مسئله معاد وجود ندارد؛ بلکه در معاد، نفس، کمالات اولیه خود را از دست نمی‌دهد و از مقام خود تنزل نمی‌کند و در ثانی، تعلق نفس به بدن در نشئه دیگر صورت می‌گیرد، نه در این دنیا.

۲. پاسخ متکلمان به این اشکال هم آن است که اشکالی ندارد که ما معتقد به تفاوت دو نظام باشیم و در عین حال هر دو نظام را مادی بدانیم؛ مثلاً: نظام زندگی انسان در دوران جنینی با نظام زندگی او در این دنیا متفاوت است و در عین حال هر دو نظام، نظام‌های مادی هستند.

محسوس در جوهرهٔ عالم وجود دارد. «حرکت جوهری» حرکتی استعدادی و تکاملی می‌باشد و این بدان معناست که متحرک با حرکت جوهری رو به تکامل می‌رود. اصل دیگری که صدرالمتألهین به معرفی آن پرداخت، دربارهٔ چگونگی رابطهٔ «نفس» و «بدن» بود. به نظر او «نفس» و «بدن» دو جوهر مجزا از یکدیگر نیستند؛ بلکه «نفس» محصول حرکت اشتدادی و تکاملی «بدن» است و بدن مرتبه‌ای از مراتب «نفس» به شمار می‌رود. در ادامهٔ مسیر تکاملی انسان، «نفس» از «بدن» بی‌نیاز شده و از آن جدا می‌شود.

از دیگر اصول بیان نشده از سوی «Ak این است که وی صورت یک جسم را بدون ماده آن تصور کرد و از این لحاظ، خللی به جسمیت آن جسم وارد نمی‌شود. ملاصدرا ملاک این همانی شخصیت را «نفس» می‌داند. بنابراین اگر نفس به یک بدن مثالی هم تعلق بگیرد، ضرری به این همانی شخصیت وارد نمی‌شود. در پرتو اصول فوق که به صورتی بسیار فشرده به آنها اشاره شد، می‌توانیم نظریات برآمده از «حکمت متعالیه» را بیان کنیم:

‘±\$T«S “ e nj / A% fl

«نفس» با «حرکت جوهری» و اشتدادی «بدن» به وجود می‌آید. در ادامهٔ حرکت اشتدادی، نفس به کمال می‌رسد و به تدریج از بدن قطع تعلق کرده، در نهایت از آن جدا می‌شود. قوهٔ «خیال» جوهری مجرد و مرتبه‌ای از مراتب «نفس» می‌باشد. پس از جدایی نفس از بدن، توجه نفس به قوهٔ «خیال» فزونی می‌گیرد و این امر باعث قدرت گرفتن قوهٔ خیال خواهد شد. نفس در قیامت بر اساس ادراکات و ملکاتی که در دنیا تحصیل کرده، تنزل می‌یابد و بدنی مثالی را انشاء می‌کند. در این نظریه، «بدن» سایه و پرتویی از «نفس» است.

۱. ر.ک: صدرالدین محمد شیرازی d\$A “ d\$T \$A “ .. \$AnBw;A» .f. M;A. “ ج ۹، ص ۳۵.

« e nj a j •% fl »

در این نظریه، «بدن مثالی» با «حرکت جوهری» و تکاملی جسم مادی به وجود می‌آید. به عبارت دیگر، انسان دارای دو بدن می‌شود: یکی بدن مادی و دیگری بدن مثالی. این دو بدن، همزمان در دنیا وجود دارند، اما پس از مرگ و نابود شدن بدن مادی، بدن مثالی نابود نخواهد شد. هر چند که بدن مثالی در اثر حرکت جوهری بدن مادی به وجود می‌آید، اما هیئت بدن مثالی را افعال و ملکات انسان صورت می‌دهد. در این دیدگاه، بدن مادی، پس از جدا شدن از نفس، دیگر نسبتی با آن نخواهد داشت.^۱

« e nj a-w•% fl »

این نظریه، بر پایه حرکت عمومی جهان مادی به سوی جهان «آخرت» استوار شده است. در این دیدگاه، «آخرت» در طول «دنیا» قرار دارد. برای رسیدن اجزای عالم ماده به آخرت، باید فاصله بین دنیا و آخرت پیموده شود. «بدن» پس از جدایی از «نفس» هم‌چون دیگر موجودات عالم ماده، به سوی نقطه پایانی حرکت خویش رهسپار می‌شود. این حرکت تا زمانی که جسم از ماده مجرد گردد، ادامه پیدا می‌کند و بدین سان، جسم مادی تبدیل به جسمی قوی‌تر می‌گردد. در این نظریه، «بدن» در آخرت، عیناً همان بدن دنیوی است؛ با این تفاوت که بدن آخرت، از نقایص ماده مبراست. هنگامی که جسم در افقی غیر مادی قرار گرفت، می‌تواند بار دیگر با نفس متحد شود.

در بررسی نظریات «حکمت متعالیه» باید گفت که عمده اشکالات مطرح شده به این نظریات، با دو رویکرد فلسفی و کلامی ایراد شده‌اند. اشکالات فلسفی متوجه اصول تاسیسی صدرالمتألهین و اشکالات کلامی ناظر به عدم تطابق این نظریات با

۱. امام خمینی *علیه السلام*، ج ۳، ص ۴۰۴ و ۴۰۵.

۲. جلال‌الدین آشتیانی *علیه السلام* ... « jB [vB » مجله BM، شماره ۵-۱۳.

برخی از ظهورات «قرآن کریم» می‌باشد. با این حال، نظریات «حکمت متعالیه» را باید گامی به جلو در تبیین فلسفی مسئله «معاد جسمانی» دانست. با این نظریات، همچنین اشکال «تناسخ» و اشکال «تفاوت نظام» برطرف شده و نظام اخروی تبیین می‌گردد.

« $\text{B} \cdot \text{K} \cdot \text{V} \cdot \text{f}$ »

این نظریه در سال ۱۹۵۳م. از سوی $\text{A} \cdot \text{Q} \cdot \text{U}$ ارائه شد. او ملاک این همانی شخصیت را نفس می‌داند. بر اساس نظریه او، جهان پس از مرگ، شبیه چیزی است که در عالم خواب و رؤیا رخ می‌دهد. اشیایی که در حالت خواب با آنها مواجه می‌شویم، دقیقاً شبیه چیزهایی هستند که در بیداری می‌بینیم. با این حال، پرایس زندگی آن جهانی را صددرصد درونی و فردی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که افراد می‌توانند با «تله پاتی» با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. بلکه بر درستی نظریه خود، برهانی اقامه نمی‌کند و تنها معقولیت و امکان آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. بنابراین، ما از ذکر اشکالات فلسفی یا کلامی وارد بر این نظریه خودداری می‌کنیم.

« $\text{B} \cdot \text{K} \cdot \text{V} \cdot \text{f}$ »

در این نظریه که از سوی دانشمندانی هم‌چون $\text{A} \cdot \text{Q} \cdot \text{U}$ ، $\text{B} \cdot \text{K} \cdot \text{V} \cdot \text{f}$ و $\text{B} \cdot \text{K} \cdot \text{V} \cdot \text{f}$ ابراز شده است، از مفهوم «نفس» سخنی به میان نیامده است. بر اساس این دیدگاه، «بدن مثالی»، نسخه دوّم و حقیقی هر انسانی است که در جهان مادی زندگی می‌کند. هنگام مرگ، «بدن مثالی» از بدن خارج می‌شود و در عالمی بدون جرم و در عین حال، مشابه با عالم طبیعی قرار می‌گیرد. طرفداران این نظریه برای تقویت نظریه خود دلایلی ذکر کرده‌اند؛ از جمله $\text{A} \cdot \text{Q} \cdot \text{U}$ « $\text{B} \cdot \text{K} \cdot \text{V} \cdot \text{f}$ » با تأکید بر زبان عرفی و برگزیدن روشی

۱. رضا کبری، « $\text{B} \cdot \text{K} \cdot \text{V} \cdot \text{f}$ »، ص ۲۰۸.

2. Price.

۳. همان، ص ۲۱۹.

همانند روش «*reflective*» متأخر، سعی دارد به مسائل فلسفی پاسخ بدهد. او می‌گوید: مردم هنگام مرگ شخصی، از تعبیر خروج روح از بدن استفاده می‌کنند و این نشان می‌دهد که روح، جسمانی و جایگاه آن بدن می‌باشد «*body*»، برای توجیه نظریه خود از دلیلی مبتنی بر «تجربه دینی» بهره می‌برد. او در یکی از آثار خود از خواهری روحانی یاد می‌کند که روحی را با بدنی کاملاً مشابه با بدن مادی مشاهده کرده است. در مقام بررسی این نظریه، باید گفت دلایلی که برای اثبات این نظریه بیان شده، مبتنی بر اصول بنیادینی است که تحقیق از آنها باید در مباحث معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فلسفی صورت گیرد.

چکیده

1. درباره «معاد» سه نظریه عمده وجود دارد: «معاد جسمانی»، «معاد روحانی» و «تناسخ» که هر یک دلایل و مبانی خاص خود را دارند.
2. نظریه «معاد جسمانی» بیشترین مقبولیت را داراست. از آن‌جا که داده‌های دینی، همواره الهام بخش نظریه‌های معاد جسمانی بوده‌اند، طبیعی است که با تنوع این گزاره‌ها یا با وجود تفاسیر مختلف از آنها، نظریه‌های معاد جسمانی نیز دستخوش تکثر و گوناگونی گردد.
3. عامل دیگری که می‌توان برای آن سهم بسزایی در تنوع آراء و نظرات در نظر گرفت، اشکالات و نقدهایی بوده که به برخی از نظریات «معاد جسمانی» وارد می‌شده است. در برخی موارد، این اشکالات باعث شده که در معاد جسمانی طرحی نو در افکنده گردد و نسبت به آن تفسیر نوینی ارائه شود.
4. عامل دیگری که می‌توان آن را بسیار مهم تلقی کرد، تکثر در پیش‌فرض‌های «معرفت‌شناختی»، «انسان‌شناسی»، «هستی‌شناسانه» و «علمی» می‌باشد. بدیهی است که با تنوع این پیش‌فرض‌ها، نظریات برآمده از این مبانی و دیدگاه‌ها هم متفاوت خواهند بود.

۵. نظریات مختلفی در این باره بیان شده است؛ از جمله: نظریه «اعاده معدوم»، «بدل»، «جمع اعضا» و...؛ «نیز، نظریه «نفس» و «بدن جدید» را ابداع کرده که هریک از این نظریه‌ها با چالش‌هایی روبه‌رو هستند.

۶. بر اساس نظریه S -] o «، می‌توان سه نظریه برآمده از «حکمت متعالیه» درباره معاد را بیان کرد:

الف) «نفس» با حرکت جوهری و اشتدادی «بدن» به وجود می‌آید. در ادامه حرکت اشتدادی، نفس به کمال می‌رسد و به تدریج از بدن قطع تعلق کرده، در نهایت از آن جدا می‌شود. قوه «خیال» جوهری مجرد و مرتبه‌ای از مراتب «نفس» می‌باشد. پس از جدایی نفس از بدن، توجه نفس به قوه خیال فزونی می‌گیرد و این امر، باعث قدرت گرفتن قوه خیال خواهد شد. نفس در قیامت، بر اساس ادراکات و ملکاتی که در دنیا تحصیل کرده، تنزل می‌یابد و بدنی مثالی را انشا می‌کند. در این نظریه، «بدن» سایه و پرتوی از «نفس» است.

ب) در نظریه دوم، «بدن مثالی» با «حرکت جوهری» و تکاملی جسم مادی به وجود می‌آید؛ به عبارت دیگر، انسان دارای دو بدن می‌شود: یکی «بدن مادی» و دیگری «بدن مثالی». این دو بدن، هم‌زمان در دنیا وجود دارند، اما پس از مرگ و نابود شدن «بدن مادی»، «بدن مثالی» نابود نخواهد شد.

ج) در این دیدگاه، «آخرت» در طول «دنیا» قرار دارد. برای رسیدن اجزای عالم ماده به آخرت، باید فاصله بین دنیا و آخرت طی شود. «بدن» پس از جدایی از «نفس»، هم‌چون دیگر موجودات عالم ماده به سوی نقطه پایانی حرکت خویش رهسپار می‌شود. این حرکت تا زمانی که جسم از ماده مجرد گردد، ادامه پیدا می‌کند و بدین سان، جسم مادی تبدیل به جسمی قوی‌تر می‌گردد.

۷. نظریه «رؤیا» در سال ۱۹۵۳م. از سوی ~~۱۰~~ ^{۱۰} ارائه شد. وی ملاک این همانی شخصیت را «نفس» می‌داند. بر اساس نظریه او، جهان پس از مرگ، شبیه چیزی است که در عالم خواب و رؤیا رخ می‌دهد.

۸. بر اساس نظریه «بدن مثالی» بدن مثالی نسخه دوم و حقیقی هر انسانی است که در جهان مادی زندگی می‌کند. هنگام مرگ، بدن مثالی از بدن خارج می‌شود و در عالمی بدون جرم و در عین حال مشابه با عالم طبیعی قرار می‌گیرد.

پرسش

۱. سه نظریه عمده درباره «معاد» را بیان کنید.
۲. عوامل کثرت گرایش به نظریه «معاد جسمانی» را به اختصار بیان کنید.
۳. نظریات «اعاده معدوم»، «بدل»، «جمع اعضا» و «نفس» و «بدن جدید» را به اختصار بیان کرده و خلاصه‌ای از اشکالات هر یک را شرح دهید.
۴. سه نظریه «حکمت متعالیه» را به اختصار توضیح دهید.
۵. نظریه «رؤیا» را با اشاره به مؤسس آن تبیین نمایید.
۶. نظریه «بدن مثالی» را شرح دهید.

فهرست منابع

۱. کتاب‌های فارسی

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. مصباح یزدی، محمد تقی، «C» p- v f x # چ ۳، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران ۱۳۶۸ ش.
۴. عبودیت، عبدالرسول، «B] [R B A n # i j -] Ax n # i j -» - - «، چ ۱، مؤسسه امام خمینی، قم ۱۳۸۲ ش.
۵. لاهوری، محمداقبال، «BeA " f%o» ترجمه: احمد آرام، رسالت، تهران.
۶. هیوم، رابرت، «B] [R B A n # i j -] Ax n # i j -» ترجمه: عبدالرحیم گواهی، چ ۴، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۴ ش.
۷. شیخ صدوق، R A B T A، ترجمه فارسی با حواشی شیخ مفید، ترجمه: سید محمدعلی حسینی، تهران.
۸. سبحانی، جعفر، R B : S A، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم ۱۴۱۶ ق.
۹. خسروپناه، عبدالحسین، «%o p A o z MR AB T i A» ، چ ۱، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، «%o p A o z MB T i A» ، چ ۱، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۸۰ ش.
۱۱. «B] [R B A n # i j -] Ax n # i j -» (سلسله دروس معارف اسلامی)، مؤسسه امام خمینی، قم ۱۳۷۶ ش.
۱۲. الطوسی، خواجه نصیرالدین، «B T # A t B W E» ، تصحیح: مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۱ ش.

۱۳. نراقی، محمد مهدی. fE. «AU» -%e، تصحیح: شهید آیه الله قاضی تبریزی، انتشارات الزهراء، تهران ۱۳۶۳ش.
۱۴. شاکرین، حمیدرضا. AM... RBYA]- j Ki. آماده طبع.
۱۵. سروش، عبدالکریم. M U v M -fi. «، چ ۳، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران ۱۳۷۹ش.
۱۶. کاپلستون، فردریک. B% v f g «، چ ۶، چ ۲، از ولف تا کانت؛ ترجمه: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران ۱۳۷۵ش.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. AM... Ki RBYA. مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۷۵ش.
۱۸. توماس، مایلز. U fi% «، ترجمه: جابراکبری، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران ۱۳۸۰ش.
۱۹. قائمی نیا، علیرضا. U fi% « -E %o، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۱ش.
۲۰. وین پراودفوت. U fi% «، ترجمه و توضیح: عباس یزدانی، طه، ۱۳۷۷ش.
۲۱. آشتیانی، سید جلال الدین. U d... «nj j B v] fB».
۲۲. طباطبائی، محمد حسین. U. «. %o. «، چ ۳، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم ۱۳۹۳ق.
۲۳. ویلم، ژان پل، «B» «B% A» «، چ ۱، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، نقد و بررسی: استاد محمدتقی جعفری، تیان، تهران ۱۳۷۷ش.
۲۴. اکبری، رضا، «B fA».
۲۵. محمد رضایی، محمد و دیگران، «B nBv] %» «nj %k»، چ ۱، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و معاونت پژوهشی دانشگاه قم، قم ۱۳۸۱ش.
۲۶. «S e «T% v f %o. «B] o B» «، چ ۱، (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدر المتالهین)، زیر نظر سید محمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران ۱۳۸۲ش.
۲۷. جوادی، محسن، «Qj k% OM Ki Bv] « v f»، چ ۱، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم ۱۳۷۵ش.
۲۸. میلگل داوانمونو، «B fA nj».
۲۹. «B fB% %o. «Ki fBv] B fB% «. چ بی اوئن، ترجمه: حمید بخشنده، چ ۱، انتشارات اشراق، قم، ۱۳۸۰ش.
۳۰. الیاده، میرجاه %SQ «، چ ۱، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵ش.
۳۱. جوادی آملی، عبدالله. %o «Bv] «، چ ۱، اسراء، قم ۱۳۸۱ش.
۳۲. ویلیام هوردن، «B f fi %» «Bv] Uo QR B. «، ترجمه: طاطه وس میکائیلیان، چ ۱، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸ش.

۳۳. اتین ژیلسون، w o ± v f b n، « ترجمه: ع داوودی، چ ۲، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۰ ش.
۳۴. شیروانی، علی، Bv fAS { ow، (پژوهشی در خدانشناسی فطری)، چ ۱، معاونت اموراساتید و دروس معارف اسلامی، قم ۱۳۷۶ ش.
۳۵. کانت، ایمانوئل، B| oi y \ fiw، ترجمه: میرشمس الدین ادیب سلطانی، چ ۱، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲ ش.
۳۶. همتی، همایون، B%ay fA Si Bi، چ ۱، نقش جهان، تهران ۱۳۷۱ ش.
۳۷. طباطبایی، سید محمدحسین، { .. wAj ±، چ ۱، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، قم ۱۳۶۰ ش.
۳۸. یرببی، سیدیحیی، o fi< Bo، « تحقیق در سیر تکاملی اصول و مسائل تصوّف، چ ۲، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
۳۹. مایکل و دیگران پترسون، ff%oj BTA ¥، «(درآمدی بر فلسفه دین)، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ ۱، طرح نو، تهران ۱۳۷۶ ش.
۴۰. ماکس پلانک، B ±M f « n؟، ترجمه: احمد آرام، چ ۳، چاپخانه رشدیّه، تهران ۱۳۵۴ ش.
۴۱. سروش، عبدالکریم، r-S-k%ApAoLH، چ ۱، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران ۱۳۷۲ ش.
۴۲. الیاده، میرچا، % o i fi o، ویراسته: بهاء الدین خرمشاهی، چ ۱، طرح نو، تهران ۱۳۷۴ ش.
۴۳. حسین زاده، محمد، % o ± v f، چ ۱، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۶ ش.
۴۴. جعفری، محمدتقی، % o ± v f، چ ۲، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران ۱۳۷۸ ش.
۴۵. جان هیک، % o v f، ترجمه: بهزاد سالکی، چ ۱، الهدی، تهران ۱۳۷۶ ش.
۴۶. خسروپناه، عبدالحسین، J o • v f (جزوه درسی، مبحث جان لاک)، مؤسسه امام صادق ؑ، ۱۳۸۳ ش.
۴۷. سروش، عبدالکریم، " v M L " % ^U %، چ ۱، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران ۱۳۷۰ ش.
۴۸. خسروپناه، عبدالحسین، % k%، چ ۲، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه، قم ۱۳۸۱ ش.
۴۹. کمپانی فضل الله، فراهانی، B... S «Fz fi»، چ ۱، تهران ۱۳۶۲ ش.
۵۰. حسین زاده، محمد، «ff%oS o» ff%oS، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹ ش.
۵۱. شیروانی، علی، «B fi» o fi «U' ±»، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۱ ش.
۵۲. مرتضی مطهری، «- rBC±»، صدرا، قم و تهران.

۵۳. سبحانی، جعفر، « ¥i k » « ¥ f nj k%j ¥B »، ج ۱، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم ۱۳۷۵ ش.
۵۴. قمی شیخ عباس، « Bi\ \$Ac .lB ”، ترجمه: موسوی دامغانی، ج ۲، انتشارات قدیانی، تهران ۱۳۷۴ ش.
۵۵. طباطبایی، سید محمدحسین، « d \$A, %Bfl ”، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۵۶. امام خمینی علیه السلام، « ¥ f R A%U »، ج ۳، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۸۱ ش.
۵۷. مصباح یزدی، « nB »، راه و راهنماشناسی، مؤسسه امام خمینی، قم ۱۳۷۶ ش.

۲. کتاب‌های عربی

۵۸. محمدی ری شهری، محمد، « d \$A A. »، ط ۱، مکتب الإعلام الاسلامی، قم ۱۳۶۲ ش.
۵۹. المظفر، محمد رضا علیه السلام، « fi ”، تعلیق: غلام رضا الفیاضی، ط ۳، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۲۴ ق.
۶۰. راغب الاصفهانی، « ' ا » « B \$A R A o »، دارالکتاب العربی.
۶۱. مرکز نشر دانشگاهی Az \$A M \$A k، ط ۲، تهران ۱۳۶۰ ش.
۶۲. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، « B \$A nA » « \$k%U b o{ »، مکتبه الفارابی، تهران ۱۴۰۱ ق.
۶۳. الجرجانی، سید الشریف، « A ” « \$A b o{ ”، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، دارالجیل، ط ۱، بیروت ۱۴۱۷ ق.
۶۴. الشیرازی، صدرالدین d \$A، « \$T ” « \$A nB w zA .f. ” « MzA ”، ط ۴، داراحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۱۰ ق.
۶۵. الحویزی، عبدالعلی بن جمعة العروسی U \$A flo.v .f. »، ج ۵، تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی، افسست علمیه، قم.
۶۶. الکمبانی d \$A, d U، « ... d \$A »، ط ۱، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۶۷. رازی، قطب‌الدین U \$A d \$A A \$A %d fi ” « ... » « z \$A, \$v o \$A b o{ ” « .v. »، ط ۱، منشورات بیدار، قم ۱۳۸۲ ش.
۶۸. ابن خلدون، عبدالرحمن M \$A %B k f >، ج ۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۶۹. فارابی، ابونصر A B eA -f، ترجمه: حسین خدیو جم، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۸ ش.
۷۰. السیوری، مقداد L \$B \$A j B nA، « \$A » « [. fl » « \$A [oTv »، مکتب آیه الله المرعشی العامه، قم ۱۴۰۵ ق.
۷۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله R B .Lfi \$A R A B، ط ۱، نشر البلاغه، قم ۱۳۷۵ ش.
۷۲. طباطبایی، سید محمدحسین d \$A, %M، « ”، تحقیق و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، ط ۱۷، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۲۰ ش.

۳. مجلات

۷۳. سلیمانی فرکی، اسماعیل، مجله نقد و نظر، ویلیام رو، «تجربه دینی و عرفانی» سال ششم، ش ۴ و ۳.

۷۴. فعالی، محمدتقی، «مقاله تجربه گرایی دینی و قرائت پذیری»، سال ششم، ش ۳، ۱۳۸۱ش.

۷۵. «دفاع عقلانی از دین از منظر...» مجله نقد و نظر، ش ۲، جعفر سبحانی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۷۶. «کیهان فرهنگی»، ش ۱۴۶، ۱۳۷۷ش.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی