جستارهایی در

کلام جدید

محمد محمدرضایی، محمدرضا بیات،
محمد سعیدی مهر، محمدامین احمدی،
محسن جوادی، امیرعباس علی‌زمانی،
علی شیروانی، ابوالفضل محمودی،
محمدعلی عبداللهی، امیر دیوانی

۱۳۸۱

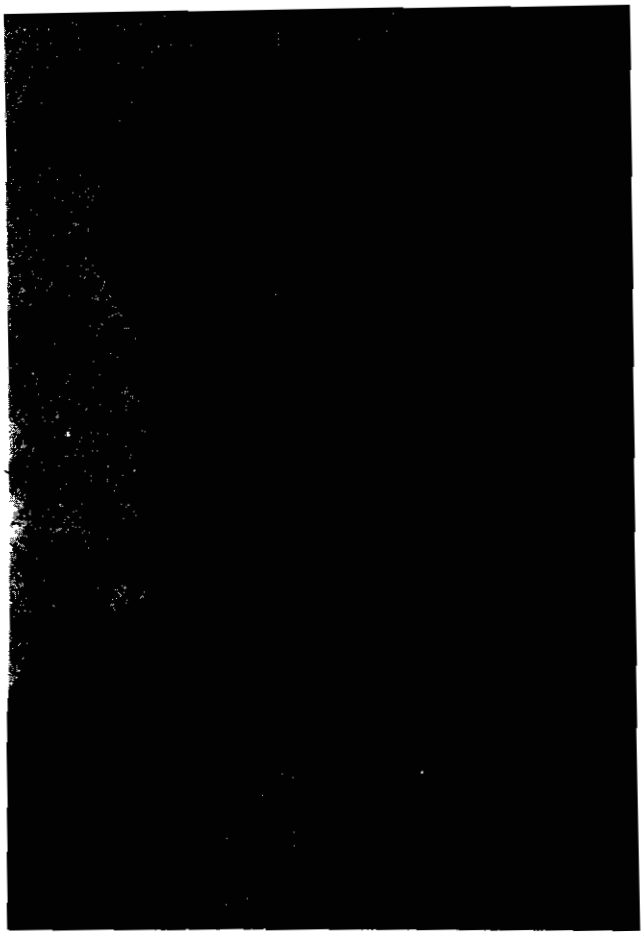
جستارهایی در کلام جدید/ محمد محمد رضایی... [و دیگران]. ـ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)؛ قم: دانشگاه قم، انتشارات اشراق، ۱۳۸۱.
شانزده، ۳۸۸ ص.
بهاء: ۱۴۰۰۰ ریال
ISBN: 964-459-605-6
عنوان به انگلیسی: Essays On New Theology
کتابنامه: ص ۳۸۶-۳۸۸؛ همچنین به صورت زیرنویس
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار)
۱. کلام. الف. محمد رضایی، محمد، ۱۳۳۹- ب. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت). ج. دانشگاه قم، انتشارات اشراق. د. عنوان: کلام جدید.
BP ۲۰۳/ ۵ج
۲۹۷/۴
فهرستنویسی پیش از انتشار از کتابخانه مرکزی دانشگاه قم

● **جستارهایی در کلام جدید**
جمعی از نویسندگان
سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و معاونت پژوهشی دانشگاه قم
چاپ اول: بهار ۱۳۸۱
شمارگان: ۳۰۰۰
حروفچین و صفحه‌آرا: محمدعلی محمدی
چاپ و صحافی: مهر
قیمت: ۱۴۰۰۰ ریال. در این نوبت چاپ قیمت مذکور ثابت است و فروشندگان و عوامل توزیع مجاز به تغییر آن نیستند.

کلیه حقوق اعم از چاپ، تکثیر و نسخه‌برداری، ترجمه و جز اینها برای ناشران محفوظ است.
(نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است)

تهران، خیابان کارگر شمالی، بالاتر از پمپ بنزین، کوچه شهید ابوالفضل خسروی، شماره ۸۴، سازمان مطالعه و تدوین (سمت)، تلفن ۸۰۰۷۳۹۹ دورنویس: ۸۰۰۹۵۳۴
قم، بلوار امین، بعد از شهرک قدس، دانشگاه قم (انتشارات اشراق)، تلفن ۳-۲۹۳۱۷۷۱

بسم الله الرحمن الرحیم



علوم متداوله در کتب الهیه و سنن انبیا و اخبار معصومین، علیهم الصلوة و السلام سه قسمت می‌شود: یکی علم به الله و ملائکه و کتب و رسل و یوم الآخرة؛ که کتب سماویه، و بالخصوص کتاب جامع الهی و قرآن کریم ربوبی، مشحون از آن است. بلکه می‌توان گفت تنها چیزی را که کتاب خدا از هر چیز بیشتر متکفل است همین علم است و دعوت به مبدأ و معاد است به طریق برهان صحیح و تبیان کامل که محققین بیان آن را فرمودند.

چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۳۸۹

فهرست مطالب

برهان نظم — **محمد محمدرضایی**

تعریف مفهوم نظم ۲

ویژگیهای برهان نظم ۳

دیدگاههای متفکران مسلمان در باب براهین اثبات وجود خدا در قرآن ۵

تقریرات برهان نظم ۷

۱. برهان هدفمندی یا راه هدفداری ۷

۲. برهان نظم یا تدبیر ۹

۳. برهان غایی ۱۰

۴. برهان طبیعی ـ کلامی ۱۴

اشکالات برهان نظم ۱۵

۱. اشکال جان هاسپرز ۱۵

۲. اشکالات هیوم بر برهان نظم ۱۶

پاسخ انتقادهای هیوم ۱۸

۳. نظریه تکامل داروین و برهان نظم ۲۳

۴. اشکالات کانت به برهان نظم ۲۵

پاسخ به اشکالات کانت ۲۶

کتابنامه ۲۶

دلیل انباشتی **محمدرضا بیات**

مقدمه ۲۹
برخی اشکالات براهین اثبات آموزه‌های دینی ۳۰
راه‌حلّ، تفسیری دیگر از روند اثباتِ یک مدّعا ۳۲
شیوه‌ای دیگر در استدلال، دلیل انباشتی ۳۳
ویژگیهای دلیل انباشتی ۳۴
الف) اعطاء نقشی درخور به اجزاء دلیل ۳۴
ب) چندبُعدی بودن دلیل انباشتی ۳۵
ج) ارائه تصویری جامع و معنادار از مدّعا ۳۵
اجزاء دلیل انباشتی ۳۵
نقد و بررسی ۳۷
کتابنامه ۴۰

علم الهی و اختیار آدمی **محمد سعیدی مهر**

مقدمه ۴۱
ویژگیهای علم الهی ۴۲
اختیار ۴۳
استدلال نلسون پایک بر ناسازگاری علم الهی با اختیار انسان ۴۳
ادله سه گانه ناسازگاری ۴۸
فروض مشترک ادله ناسازگاری ۴۹
دلیل اوّل ناسازگاری ۵۱
دلیل دوم ناسازگاری ۵۳
دلیل سوم ناسازگاری ۵۴
دلیل ناسازگاری و معنای اختیار ۵۵
تفاوت دلیل نخست ناسازگاری با جبرگرایی ۵۵
دو تفسیر از مفهوم «ایجاب» ۵۸
قضایای ممکن استقبالی فی‌الواقع مربوط به زمان حالند ۵۹

نقد دیدگاه گیج ۶۰
انکار صدق قضایای ممکن استقبالی در زمان حال ۶۱
مبنایی برای صدق قضایای ممکن استقبالی در زمان حال ۶۳
ردّ امکان صدق قضایا در زمانی خاص ۶۴
انکار علم خداوند به قضایای ممکن استقبالی ۶۵
اکامیسم ۶۶
زمان حال محض ۶۹
تفسیرهای گوناگون از تمایز واقعیتهای مستقر و غیرمستقر ۷۰
معیار استلزام ۷۲
وجود فرا زمانی خداوند ۷۴
دو روایت مختلف از تومیسم ۷۴
مروری بر پاسخهای ارائه شده به ادله ناسازگاری ۷۵
سخن پایانی ۷۷
کتابنامه ۷۷

معجزه — **محمد امین احمدی**

تعریف معجزه ۸۲
امکان معجزه ۸۸
تعارض معجزه با علم ۹۰
سازگاری معجزه با اصول و قواعد فلسفی ۹۱
تبیین ناپذیری معجزه به وسیله علل طبیعی ۹۴
اثبات معجزه ۹۸
برهان هیوم در نفی امکان اثبات معجزه ۱۰۰
نقد آنتونی فلو بر هیوم ۱۰۲
تقریر فلو از برهان هیوم بر مبنای قضیهٔ نومولوژیکال ۱۰۳
نقد بر برهان هیوم و فلو ۱۰۶
دلالت معجزه ۱۱۳

سه مشکل عمده در دلالت اعجاز ۱۱۳
دلالت معجزه بر وجود خدا ۱۱۶
دلالت معجزه بر نبوت ۱۱۷
چگونگی دلالت معجزه بر نبوت ۱۱۸
رابطه منطقی بین معجزه و وحی از نگاه متفکران غربی ۱۱۹
رابطهٔ منطقی بین معجزه و وحی از نگاه متفکران مسلمان ۱۲۱
کتابنامه ۱۲۶

ایمان و عقلانیت **محسن جوادی**
الهیات طبیعی ۱۲۹
توجیه بر پایه مصلحت اندیشی ۱۳۱
بلز پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳) ۱۳۲
ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲) ۱۳۵
ایمان‌گرایی ۱۳۸
سورن کی‌یرکگور (۱۸۵۵-۱۸۱۵) ۱۳۹
معضل تخمین و تقریب ۱۴۰
مشکل تعویق و تعلیق ۱۴۱
معضل شورمندی ۱۴۲
لودویگ ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹) ۱۴۳
معرفت‌شناسی اصلاح شده ۱۴۷
آلوین پلانتینجا (۰۰۰-۱۹۳۲) ۱۴۷
کتابنامه ۱۵۳

تجربه دینی **علی شیروانی**
درآمد ۱۵۵
انواع تجربه دینی ۱۵۸
الف) تجارب تفسیری ۱۵۸

ب) تجارب شبه حسی ۱۵۹
ج) تجارب وحیانی ۱۶۲
د) تجارب احیا گر ۱۶۵
هـ) تجارب مینوی ۱۶۶
و) تجارب عرفانی ۱۶۹
هستهٔ مشترک تجربه‌های دینی ۱۷۲
تجربهٔ دینی به مثابهٔ گوهر دین ۱۷۵
تفسیر نخست ۱۷۶
تفسیر دوم ۱۸۱
کتابنامه ۱۸۴

خاستگاه دین **ابوالفضل محمودی**
دیدگاههای جامعه‌شناختی ۱۸۶
اگوست کنت ۱۸۶
مراحل سه گانه ۱۸۷
نقد و بررسی ۱۸۹
دورکهیم ۱۹۰
پیشفرضها ۱۹۱
تحلیل دورکهیم از خاستگاه دین ۱۹۳
تحلیل برخی رفتارها و باورهای دینی براساس نظریهٔ دورکهیم ۱۹۵
نقد و بررسی ۱۹۶
مارکس ۱۹۸
عناصر مؤثر در اندیشه مارکس ۱۹۹
تحلیل مارکس از خاستگاه دین ۲۰۱
نقد و بررسی ۲۰۴
دیدگاههای روانشناختی ۲۰۷
فروید ۲۰۷

پیش‌فرضها ۲۰۸
تحلیل فروید از خاستگاه دین ۲۱۱
نظریهٔ اول ۲۱۱
نظریهٔ دوم ۲۱۴
نقد و بررسی ۲۱۶
یونگ ۲۲۰
یونگ و دین ۲۲۲
تحلیل یونگ از خاستگاه تجربه و اندیشه‌های اساسی دینی ۲۲۴
نقد و بررسی ۲۳۰
دیدگاههای پدیدارشناختی ۲۳۲
اوتو ۲۳۳
تحلیل اوتو از دین ۲۳۴
نقد و بررسی ۲۳۷
الیاده ۲۳۸
تحلیل الیاده از دین ۲۳۹
نقد و بررسی ۲۴۱
کتابنامه ۲۴۲

زبان دینی — **امیرعباس علی‌زمانی**

گزاره‌های کلامی ۲۴۶
نقطهٔ آغاز ۲۴۸
معناشناسی اوصاف الهی ۲۴۹
نظریهٔ تمثیل ۲۵۲
۱. نفی اشتراک معنوی ۲۵۳
۲. نفی اشتراک لفظی ۲۵۴
۳. نظریه تمثیل ۲۵۵
تمثیل اسنادی یا تمثیل تناسبی ۲۵۷

نقد و بررسی ۲۶۱
تمثیل تناسبی ۲۶۲
نقد و بررسی ۲۶۳
اشکال اصلی دیدگاه توماس ۲۶۵
مشکل معناداری ۲۶۶
معناداری زبان دینی ۲۶۷
معناداری و تحقیق‌پذیری ۲۶۸
پاره‌ای از مشکلات و ابهامات این دیدگاه ۲۷۱
الهیات و ابطال‌پذیری ۲۷۳
دیدگاه فلو ۲۷۶
نقد و بررسی ۲۷۸
دیدگاه هیر ۲۷۹
دیدگاه میچل ۲۸۲
نقد و بررسی ۲۸۴
دیدگاه کرمبی ۲۸۶
تحقیق‌پذیری اخروی ۲۸۸
نقد و بررسی ۲۹۴
کتابنامه ۲۹۷

علم و دین — **محمد علی عبداللهی**

مقدمه ۲۹۹
تحدید مفهومی علم و دین ۲۹۹
قلمرو بحث ۳۰۰
تاریخ رابطهٔ علم و دین ۳۰۱
قرن هفدهم و ظهور فلسفهٔ طبیعی ۳۰۱
ویژگیها و نتایج فلسفه طبیعی قرن هفدهم ۳۰۳
برهان نظم، پُلی میان علم و دین ۳۰۵

عصر عقل ۳۰۶
جبرانگاری و مادیگری دو ویژگی قرن هیجدهم ۳۰۷
قرن هیجدهم و ظهور علوم انسانی ۳۰۷
قرن هیجدهم و دو نتیجهٔ معرفت‌شناختی ۳۰۸
اصالت تجربه افراطی هیوم ۳۰۸
کانت و جدایی علم و دین ۳۰۹
قرن نوزدهم و افسانهٔ جنگ میان علم و دین ۳۱۱
نظریهٔ تطوّر و تأثیر آن در بحث علم و دین ۳۱۲
قرن بیستم و گفتگوی همدلانه ۳۱۴
قرن بیستم و نگرشی نو ۳۱۶
عوامل تغییر نگرش در قرن بیستم ۳۱۶
نظریهٔ هرج و مرج ۳۱۷
مکانیک کوانتوم ۳۱۸
نظم دقیق و اصل کیهانشناختی انسان‌محورانه (آنتروپیک) ۳۱۹
تحلیل ماهیت رابطهٔ علم و دین ۳۲۱
تعارض ۳۲۲
تبدیل روش‌شناسی به اصلی مابعدالطبیعی ۳۲۲
اصالت مادّهٔ علمی دربرابر نصّ گرایی ۳۲۲
آیا روش علمی تنها روش فهم و پژوهش است؟ ۳۲۳
استقلال علم و دین ۳۲۴
استقلال در روش و موضوع ۳۲۵
استقلال در زبان ۳۲۶
نقد نظریّهٔ استقلال ۳۲۷
تعامل علم و دین و بسط مابعدالطبیعه‌ای جامع ۳۲۸
گفتگو یا تعامل غیرمستقیم علم و دین ۳۲۸
تشابه در روش ۳۳۰
تأمّلی در باب گفتگوی علم و دین ۳۳۱

مکملیّت یا تعامل مستقیم ۳۳۱
الهیات طبیعی ۳۳۱
الهیات طبیعت ۳۳۲
هماهنگی و مکملیت ۳۳۳
کتابنامه ۳۳۵

زندگی پس از مرگ — **امیر دیوانی**

مسائل زیربنایی ۳۳۸
انسان چگونه موجودی است؟ ۳۳۸
الف) معیار معرفت‌شناختی ۳۴۰
ب) ملاک ناظر به مکان ۳۴۱
ج) ملاک «التفاتی بودن» ۳۴۱
مسأله هویت شخصی ۳۴۸
معانی قوی و ضعیف «بقاء شخص انسانی» ۳۵۳
زندگی شخصی پس از مرگ ۳۵۴
سه نکته ۳۵۵
نظریه رستاخیز ابدان ۳۵۶
چند نکته ۳۶۱
نظریه بقای روحی یا نامیرایی روحی یا روح دائماً نامجسّد ۳۶۵
شواهدی بر وجود روح ۳۷۰
نظریه تناسخ ۳۷۳
نظریه جاودانگی روحی ـ جسمی ۳۷۸
نظریه «عود روح به بدن» یا «عدم تجسد موقت» ۳۷۹
نظریهٔ اتصال روح به بدن مثالی منفصل ۳۸۳
نظریهٔ همراهی روح با بدن مثالی ۳۸۴
نظریه لحوق بدن به روح ۳۸۵
کتابنامه ۳۸۶

سخن ناشران

پژوهش مشترک به معنای بهره‌وری بهینه از امکانات اندک برای انجام کارهای بزرگ است که نتیجهٔ آن رشد کیفی و کمّی دانش و فنآوری در کشور است.

البته چنین اقدامی نیازمند وسعت‌نظر، سعهٔ صدر و رفق و مدارای مدیران مراکز پژوهشی و پژوهشگران ارجمند است تا بتوانند مدیریت جمعی و پژوهش گروهی را به جای شخص محوری اداری و علمی بنشانند.

اثر حاضر تلاشی است برای تحقق این ایده که با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) که وظیفهٔ تدوین منابع و متون درسی علوم انسانی را برعهده دارد، و معاونت پژوهشی دانشگاه قم که با توجه به موقعیت و جغرافیای علمی خود، پژوهش در حوزه علوم انسانی را رسالت اصلی خود می‌داند، به انجام رسیده است.

در این مکتوب برخی از مباحث اصلی فلسفهٔ دین توسط جمعی از محققان ارجمند حوزه و دانشگاه به نگارش درآمده است.

آشنایی با اندیشه‌های نوین در حوزه‌های فلسفی و کلامی، فراهم‌ساختن بسترهای لازم برای انجام مطالعات تطبیقی در عصر جهانی شدن قلمرو نفوذ آراء و اندیشه‌های بشری و وجود دروس دانشگاهی مرتبط با مباحث مذکور در برنامهٔ درسی دانشگاه‌های کشور، از مهم‌ترین دلایل نشر این کتاب است.

شایان ذکر است که غرض اصلی اثر آشنایی عموم علاقه‌مندان با مباحث

فلسفهٔ دین و کلام جدید و به‌ویژه تهیهٔ متن درسی مسائل کلامی جدید برای دانشجویان کارشناسی ارشد فلسفه و کلام است. به همین جهت، مباحث انتقادی تحت‌الشعاع چهرهٔ گزارشی و توصیفی آن قرار گرفته است.

امید است این اثر در تحقق هدف مذکور مفید و مؤثر باشد و تلاش نویسندگان گرانقدر و مسؤولان محترم و همهٔ کسانی که در به‌سامان رساندن آن زحمت کشیده‌اند، مقبول درگاه کریمانه خداوند سبحان قرار گیرد.

برهان نظم

محمد محمد رضایی

بدون شک، برهان نظم یکی از مردم‌پسندترین براهینی است که بر وجود خدا اقامه شده است. این برهان همانند بعضی از براهین اثبات وجود خدا تاریخی به بلندای عمر انسان دارد. آدمیان از دیرباز با مشاهده پدیده‌های منظم و هماهنگ به این فکر می‌افتادند که این نظم و هماهنگی، معلولِ چیست. آیا خود اجزاء با همکاری همدیگر این نظم را پدید آورده‌اند یا اینکه ناظمی دارای شعور با تدبیر خود، این اجزاء را منظم کرده است؟ بنابراین می‌توان صورت ساده برهان نظم را چنین مطرح کرد:

مقدمه اول: عالم طبیعت، پدیده‌ای منظم است یا اینکه در عالم طبیعت پدیده‌های منظم وجود دارد.

مقدمه دوم: هر نظمی [بر اساس بداهت عقلی] از ناظم حکیم و باشعوری برخاسته است که از روی آگاهی و علم خویش اجزاء پدیده منظم را با هماهنگی و آرایش خاصی و برای وصول به هدف مشخصی درکنار هم نهاده است. بنابراین عالم طبیعت بر اثر طرح و تدبیر ناظم باشعوری پدید آمده است.

فیلسوفان و اندیشمندان الهی هرکدام تقریر و شکلی از برهان نظم را مطرح کرده‌اند، اما قبل از هر چیز خودِ مفهوم نظم نیاز به توضیح دارد.

تعریف مفهوم نظم

نظم از سنخ معقولات ثانیه فلسفی است که ما بازاء مستقل خارجی ندارد ولی منشأ انتزاع دارد و برای انتزاع آن، باید اجزاء یک مجموعه به نحوی در کنار هم و در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته باشند که در مجموع هدف مشخصی را تعقیب کنند. بنابراین نظم را می‌توان چنین تعریف کرد: نظم گرد آمدن اجزاء متفاوت باکیفیت و کمیت ویژه‌ای در یک مجموعه برای یک هدف معین است.

نظم را به سه نوع تقسیم می‌کنند:

الف) نظم زیباشناختی، اگر گروهی از عناصر و اجزاء به شیوه خاصّی کنار هم قرار گیرند که ادراک یا مواجهه با آن لذتبخش باشد آن را نظم زیباشناختی می‌گویند. مثل نظم در تابلوی نقاشی یا آسمان پرستاره.

ب) نظم علّی، اگر عناصر خاصی در یک تقارن زمانی و مکانی اتفاق بیفتند ما می‌توانیم از نظم علّی صحبت کنیم.

ج) نظم غایی، ساختارهایی که برای ایجاد یک نتیجه مشخص و باارزش هماهنگ شده‌اند، نظم غایی دارند، نمونه‌های نظم غایی، موجودات زنده‌اند.

تفاوت بین نظم علّی و غایی در این است که در نظم غایی، نتیجه واجد ارزش است، ولی در نظم علّی چنین نیست. اگر چنین تفاوتی نباشد هر رابطه علّی و معلولی، حالتی از نظم غایی خواهد بود. گفتن اینکه باد موجب حرکت خاک نرم در هوا می‌شود، همانقدر صحیح است که بگوییم مکانیسم چشم باعث دیدن می‌شود. مورد اخیر نمونه‌ای از نظم غایی محسوب می‌شود در حالی که حرکت خاک نرم در هوا این‌گونه نیست. زیرا ما دیدن را واجد ارزش می‌دانیم ولی حرکت خاک در هوا را فاقد ارزش می‌دانیم.[1]

به اعتبار اینکه پیوند و ارتباط بین اشیاء مختلف لازمه و شرط پیدایش مفهوم نظم است، نظم را به سه قسم تقسیم می‌کنند:

---

1. Alston, William P., "Teleological Argument For The Existence of God", in *Encyclopedia of Philosophy*, ed, Paul Edwards, Vol. 8, P. 84.

ادواردز، پل، *براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب*، علیرضا جمالی‌نسب، محمد محمدرضایی، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، ۱۳۷۱، ص ۷۶.

الف) نظم اعتباری. این‌گونه از نظم تابع قرارداد اعتبارکنندگان است و در حالات مختلف متفاوت است مانند نظم کتابها در کتابخانه که براساس الگوهای خاصی کتابها چینش دارند.

ب) نظم صناعی. این نوع نظم براساس قوانین علمی و برای هدف خاصی ساخته می‌شوند مانند نظم حاکم بر ساعت، کامپیوتر و هواپیما.

ج) نظم طبیعی. مانند نظم در بدن انسان و گیاهان و جانوران. این نوع نظم، معلول ارتباط و ترتیب طبیعی و تکوینی حاکم بر اجزاء یک پدیده طبیعی است نه ناشی از چینش قراردادی یا صناعی اجزاء.[1]

باتوجه به انواع و اقسام نظم، می‌توان گفت که همه آنها بهره‌ای از نظم را دارند و به تعبیری نظم یک امر مشکک و ذومراتب است که مصادیق متعددی دارد که در بعضی از مصادیق، نظم پیچیده و در بعضی دیگر نظم ساده است. اگر در مجموعه‌های منظم دقت شود، آشکار می‌گردد که دو عنصر اصلی سازنده مفهوم نظم است:

۱. طراحی و برنامه‌ریزی دقیق.

۲. داشتن هدف.

اگر مجموعه‌ای فاقد یکی از این عناصر بود آن مجموعه منظم نخواهد بود. حال که با مفهوم نظم و انواع آن آشنا شدیم لازم است ویژگیهای برهان نظم را بیان کنیم.

ویژگیهای برهان نظم

۱. یکی از مقدمه‌های برهان نظم قریب به حس است و مقدمه دیگر عقلی. قریب به حس به این معنا که انسان از طریق حواس خود پدیده‌هایی را که منشأ انتزاع نظمند می‌بیند. عقلی به این معنا که انسان براساس قاعده عقلی یعنی سنخیت بین علت و معلول، درک می‌کند که پدیده منظم و دارای هدف، باید از ناظمی حکیم و باشعور نشأت گرفته باشد.

۲. برهان نظم نیاز به اثبات در سراسر جهان ندارد. همین که بعضی از موجودات پیرامون خود یا حداقل وجود خود را منظم یافتیم برای نتیجه مورد نظر کافی است.

---

۱. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، چاپ دوم، مرکز نشر إسراء، قم، ۱۳۷۵، ص ۲۲۸؛ دیلمی، احمد، *طبیعت و حکمت*، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم، ۱۳۷۶، ص ۶۲-۶۳.

۳. برهان نظم یک برهان پویاست، یعنی با پیشرفت علم، اسرار نظام‌مند موجودات هر چه بیشتر کشف می‌شود و آدمی مبهوت این ساختارهای منظم و پیچیده می‌شود.

۴. ادیان الهی مخصوصاً قرآن و روایات معصومین به این برهان توجه داده‌اند که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾ (فرقان / ۲)

هر چیزی را آفریده و بدان‌گونه که درخور آن بوده اندازه گیری کرده است.

در آیه دیگر می‌فرماید:

﴿إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ * وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ * وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ (جاثیه / ۶-۳).

به‌راستی در آسمانها و زمین، برای مؤمنان نشانه‌هایی است و در آفرینش خودتان و آنچه از انواع جنبنده[ها] پراکنده می‌گرداند، برای مردمی که یقین دارند نشانه‌هایی است و نیز پیاپی آمدن شب و روز و آنچه خدا از روزی از آسمان فرود آورده و به [وسیله] آن، زمین را پس از مرگش زنده گردانیده است، و [همچنین در] گردش بادها [به هر سو] برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی است. این[ها] است آیات خدا که به‌حق آن را بر تو می‌خوانیم، پس بعد از خدا و نشانه‌های او به کدام سخن خواهید گروید.

امیرالمؤمنین علی ﷺ در خطبه‌ای می‌فرماید:

اَلاٰ يَنظُرُونَ اِلَى صَغيرِ ما خَلَقَ كيفَ اَحكَمَ خَلْقَهُ وَ أَتْقَنَ تَركِيبَهُ، وَ فَلَقَ له السَّمعَ وَ البَصَرَ و سَوّىٰ له العَظْمَ و البشَرَ ...

اُنظُروا الى النَّملَةِ فى صِغَرِ جُثَّتها وَ لَطافَةِ هَيئَتِها ...

فَانظُر الٰى الشمس و القمَر و النَّباتِ وَ الشجر و الماءِ و الحجَر و اختلافِ هذا الليل و النهار ....[1]

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۷.

آیا نگاه نمی‌کنند حیوان کوچکی راکه آفریده چگونه آفرینش او را استوار و به هم پیوند کردنش را محکم گردانیده و با همه کوچکی برای آن گوش و چشم شکافته و استخوان و پوست برایش پرداخته.

نگاه کنید به مورچه باکوچکی جثه و نازکی اندامش که به نگاه باگوشه چشم دیده نمی‌شود و به اندیشه درک نمی‌گردد، چگونه مسیر خود را می‌پیماید و برای به‌دست آوردن روزیش می‌شتابد، ... اگر در مواضع خوردن و در بالا و پایین و آنچه در درون مورچه است از اطراف اضلاع شکمش و آنچه در سر آن است از چشم و گوش، اندیشه کنی از آفرینش آن به شگفت آمده و از وصف آن به رنج درآیی ... پس به خورشید و ماه و گیاه و درخت و آب و سنگ و گردش شب و روز و روان بودن این دریاها و بسیاری این کوهها و درازی قله‌ها و گوناگون بودن لُغتها و زبانها نگاه کنید.

همان‌طور که ملاحظه می‌فرمایید از آیات و روایات به‌خوبی برمی‌آید که اگر آدمیان خرد خود را به کارگیرند و باتوجه به پدیده‌ها و موجودات منظم بنگرند به وضوح دست توانایی را در ورای این موجودات احساس می‌کنند که بر آن ناظم حکیم و باتدبیر، نام خدا می‌نهند.

امّا متفکران مسلمان در باب براهین اثبات وجود خدا از جمله برهان نظم نظرات متفاوتی دارند.

دیدگاههای متفکران مسلمان در باب براهین اثبات وجود خدا در قرآن

دیدگاه متفکران مسلمان درباب براهین وجود خدا درقرآن رامی‌توان به‌سه صورت مطرح نمود:

۱. دیدگاه اوّل. بعضی از متفکران برآنند که در قرآن اصل وجود خدا بدیهی انگاشته شده است. استدلال به آیات الهی در قرآن صرفاً برای تنبه و یادآوری می‌باشد.[۱] چنان‌که در قرآن می‌خوانیم:

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ... فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ﴾ (غاشیه/ ۱۷-۲۲)

---

۱. طباطبایی، محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ج ۱، ص ۳۹۵.

آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است؟ ... یادآوری کن، تو فقط یادآوری و بر آنها مسلط نیستی.

۲. دیدگاه دوّم. قرآن در پاره‌ای از آیات، استدلالهای مختلفی از جمله برهان نظم را برای پی بردن به وجود خدا مطرح کرده است.[۱] هرچند که زمانی که قرآن نازل شده است مشرکین منکر وجود خدا نبودند:

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان / ۲۵).

اگراز آنها بپرسی: چه کسی آسمانها و زمین راآفریده‌است؟مسلماً خواهندگفت:خدا.

۳. دیدگاه سوم. ممکن است قرآن کریم مستقیماً درصدد اثبات وجود خداوند برنیامده باشد یا وجود خدا را قریب به بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌دانسته است. ولی به هر حال می‌توان از بیانات قرآن، استدلالهایی بر این مطلب به‌دست آورد و حتی بعید نیست که خود قرآن هم به‌طور مستقیم درصدد اثبات یگانگی خدا باشد ولی به‌طور غیرمستقیم اصل وجود خدا را هم ثابت کند.[۲] مثل آیه «لَو کانَ فیهِما آلِهَةٌ الّا اللّه لَفَسَدتا».

هر چند این آیه مستقیماً دلالت بر وحدانیت خدا می‌کند ولی می‌تواند به نحو غیرمستقیم اصل وجود خدا را نیز اثبات کند. یعنی اگر برای عالم دو خدا تصور بشود، خود همکاری آنها مصداقی از نظم خواهد بود و دوباره هر نظمی نیاز به ناظم دارد.

اینک با ذکر این مقدمات، نوبت آن است که تقریرهای مختلف برهان نظم را از دیدگاه فیلسوفان مغرب زمین مطرح کنیم؛ چراکه فیلسوفان اسلامی کمتر به این برهان پرداخته‌اند.

فیلسوفان اسلامی از برهان نظم فقط برای اثبات علم و وحدانیت و دیگر اوصاف الهی بهره برده‌اند و نه برای اثبات وجود خدا. خواجه نصیرالدین طوسی از این برهان برای اثبات علم خدا استفاده می‌کند، آنجاکه می‌فرماید: و الإحکام و التجرُّد و استنادُکل شيء إلیه دلائل العلم[۳] «اتقان و سنجیده بودن افعال او ... دلیلی بر علم خداست». این امر را به دلیل محدودیتی می‌دانند که این برهان در ذات خود داراست. ولی فیلسوفان مغرب زمین این برهان را یکی از براهین

---

۱. مطهری، مرتضی، شرح منظومه، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۹-۲۴.

۲. مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، انتشارات در راه حق، قم، ۱۳۷۳، ص ۲۴.

۳. نصیرالدین طوسی، *کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد*، با تعلیقه آیت‌الله سبحانی، ص ۱۹.

سه گانه کلاسیک اثبات وجود خدا می‌دانند، دو برهان دیگر عبارتند از: برهان جهانشناختی و برهان وجودشناختی.[1] برهان نظم در مغرب زمین تقریرهای مختلفی دارد و نامهای متعددی بر آن اطلاق شده است. برخی از فیلسوفان این نامهای متعدد را تعابیر مختلف از یک برهان می‌دانند، ولی برخی دیگر معتقدند که تقریرهای مختلف اندکی با هم تفاوت دارد.

تقریرات برهان نظم

نامهای این برهان عبارتند از:

۱. برهان هدفمندی یا هدفداری.[2]

۲. برهان نظم یا طرح و تدبیر.[3]

۳. برهان غایی.[4]

۴. برهان طبیعی ـ کلامی.[5]

ما ابتدا تقریرهای این براهین را بیان می‌کنیم و سپس اشکالات وارد بر این براهین را مطرح و در آخر به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. برهان هدفمندی یا راه هدفداری

توماس آکویناس فیلسوف و متکلم برجسته مسیحی در کتاب کلیات کلام پنج راه بر اثبات وجود خدا ذکر می‌کند که راه پنجم را «راه هدفداری» می‌نامد و بدین‌صورت تقریر می‌کند:

> راه پنجم از تدبیر جهان اخذ می‌شود. ما مشاهده می‌کنیم اشیایی که فاقد علم هستند همچون اجسام طبیعی برای هدفی، عمل و فعالیت می‌کنند. این مطلب، از این امر روشن می‌شود که آنها همیشه یا تقریباً همیشه به شیوه واحدی برای نیل به بهترین نتیجه عمل می‌کنند. از این‌رو، روشن است که آنها غایت خود را نه به‌طور اتفاقی بلکه

---

1. Alston, William P., *Loc, Cit.*
2. Argument of purpositiveness
3. Argument of design
4. Teleological argument
5. Physico - theological argument (or proof)

از روی طرح و برنامه به دست می‌آورند. امّا هر آنچه فاقد علم است نمی‌تواند به‌سوی غایتی حرکت کند مگر اینکه توسط موجودی که برخوردار از علم و هوش است، هدایت شود؛ همچون تیری که توسط تیرانداز هدایت می‌شود. بنابراین موجود هوشمندی وجود دارد که همه موجودات طبیعی را به‌سمت غایتشان هدایت می‌کند و ما این موجود را خدا می‌نامیم.[۱]

نقطه شروع راه پنجم: این شاهد بدیهی و روشنی است که موجودات طبیعی از نظام خاصی تبعیت می‌نمایند و همان‌طور که پیداست به‌خاطر اهداف خاصی عمل می‌کنند. فی‌الواقع، این امر شاهد فراگیر است زیرا اگرچه اعتراضاتی را می‌توان نسبت به کمال نظم در این جهان مطرح کرد، امّا وجود آن نظم با همان واقعیت که انسانها وجود دارند تضمین می‌شود؛ چراکه آنان خود را در جهانی می‌یابند که در آن حیات، ممکن است و خلاصه آنکه فیلسوفانی وجود دارند که امکان می‌یابند تحت شرایطی درباره درجات کمال پرسش و تحقیق کنند و درباره نظم جهانی بیندیشند.

توماس در گفتن اینکه اجسام طبیعی همواره ـ یا تقریباً همواره ـ به طریق واحدی عمل می‌کنند می‌خواهد این نکته را به ما بفهماند که استثنائات تصادفی ناشی از اتفاق، از اعتبار نقطه شروع یعنی نظم نمی‌کاهد.[۲]

مفروضات و داده‌های این مسأله، ساده است. ما در جهانی هستیم که در آن تعداد بسیار زیادی از حوادث و فعالیتها نشاندهنده نظمی هستند که نمی‌تواند نتیجه تصادف باشد. از سوی دیگر، تعداد زیادی از این حوادث و عملکردها از موجوداتی ناشی می‌شوند که فاقد علم هستند. در نتیجه، علت نظم و غایتمندی موجود در جهان در درون خود این موجودات نیست. بنابراین باید خارج و در ورای قلمرو این موجودات، موجودی باشد که دارای علم و هوش است و به واسطهٔ آن، اشیای فاقد علم به سمت غایتشان هدایت می‌شوند، همان‌طور که تیر توسط تیرانداز به سمت هدف هدایت می‌شود.[۳]

---

۱. ژیلسون، اتین، *مبانی فلسفه مسیحیت*، محمد محمد رضایی، سید محمود موسوی، انتشارات دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷.

۲. همان

۳. همان، ص ۱۲۸.

۲. برهان نظم یا تدبیر

دیوید پایلین برهان نظم را متمایز از برهان غایی می‌داند و برای آنها دو عنوان ذکر می‌کند که هم اینک به برهان نظم می‌پردازیم.

برطبق این برهان، بررسی جریانات و محتویات عالم طبیعی نشان می‌دهد که آنها علایم و نشانه‌های آشکاری از نظم هوشمندانه را از خود بروز می‌دهند. امّا چنین نظمی به طور خود به خودی رخ نمی‌دهد. در نتیجه خصیصه و ویژگی جهان شاهد و دلیلی قوی بر واقعیت وجود هوشمند و متعالی است که علت ساختار اجزای جهان است. این وجود (یعنی علت نظم) به عنوان خدا شناخته می‌شود. کسانی که مدافع این برهان هستند، اغلب از کشفیات علمی روز برای مصداق نظم بهره می‌گیرند. برهان نظم برهانی است که در روزگاران نخستین علم جدید فوق‌العاده عامه‌پسند بود. مردم از کشفیات علمی جدید مبهوت می‌شدند، آنان در آنها علایم و نشانه‌های واضحی از حکمت، قدرت، خیر خالق الهی می‌یافتند.[1]

برای مثال جان ری[2] دلیل حکمت خالق را در ساختار پا و پرهای دم دارکوب که مناسب برای صعود و نشستن درکنار تنه‌های درخت است، یافت.

ویلیام درهام[3] معتقد است که مدارهای سیارات و ستاره‌های دنباله‌دار ثابت می‌کند که منظومه شمسی با طرح و تدبیر ساخته شده‌است نه بر اثر ضرورت طبیعت یا صدفه. او همچنین ساز و کار قابل ستایش معده را به عنوان نشانه خلاقیت بسیار چشمگیر و هنر خالق نامتناهی می‌دید.[4]

ویلیام پالی[5] فیلسوف قرن هیجدهم درکتاب الهیات طبیعی[6] از میان اشیای منظم، به روش کار چشم، عضلات و زردپی، هیدرولیک کیسه صفرا، زیبایی اشیای طبیعی، ترکیب نور و تنوع امیال حیوانی اشاره و از آنها بحث می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که نشانه‌های نظم آن‌چنان قوی

---

1. Pailin, David, *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth press, 1986, PP. 166-7.
2. John Ray
3. William Derham
4. *Ibid*, 167.
5. Willam Paley
6. Natural Theology

است که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت.[1]

«فی المثل در مورد ساختار چشم به شیوه‌هایی تأکید ورزیده که در آنها اجزای مختلف چشم برای بینایی به روش پیچیده‌ای همکاری می‌کنند. او چنین استدلال می‌کند که فقط در صورت فرض یک ناظم و مدبر فراطبیعی است که سازگاری اجزا در جهت هدف معین تبیین می‌شود. این ادعا که سازگاری فقط با فرض وجود ناظم می‌تواند تبیین شود، حاق و جان برهان نظم است. پالی چشم را با یک ساعت مقایسه کرده و چنین استدلال می‌کند که اگر شخصی که در یک جزیره دورافتاده زندگی می‌کند ساعتی را بیابد، او این فرض را که این ساعت را موجود هوشمندی ساخته است تصدیق می‌کند. به همین دلیل انسان محق است که با بررسی چشم خود، این نتیجه را بگیرد که آن را موجود هوشمندی ساخته است. یعنی همان‌طور که اجزای ساعت برای نشان دادن وقت هماهنگ شده‌اند و می‌فهمیم که این هماهنگی از فعالیت خلاق یک سازنده ناشی شده است به همین ترتیب در موارد طبیعی سازگاری که منشأ آنها روشن نیست تنها طریقی که آنها را معقول می‌سازد این است که فرض کنیم آنها از ناظم با شعوری ناشی شده‌اند. از آنجا که ما هیچ ناظم و طراحی را مشاهده نمی‌کنیم باید یک ناظم و طراح نامرئی را در پشت این صحنه فرض کنیم.»[2] و همچنین مطرح می‌کند که نظم باید ناظم داشته باشد و ناظم باید شخص باشد و آن شخص خداست.

پالی همچنین خاطرنشان می‌کند که ما نباید عملکرد هر جزء یا عملکرد یک ساختار را بفهمیم تا ببینیم که آن، محصول نظم است. توانایی موجود برای تولید مجدد خودش یک علامتی از نظم خلاق و کاملاً ماهرانه است و موارد نقص و بی‌نظمی در یک ساختار مانع از آن نیست که آن ساختار منظم باشد.[3]

۳. برهان غایی

دیوید پایلین این برهان را چنین تقریر می‌کند:

برهان غایی اغلب به‌عنوان شکلی از برهان نظم تلقی می‌شود ولی بهتر است که آن را برهانی

---

1. *Ibid.*
2. Alston, William, *oP.ciT.* P. 86; Hick, John H. *Philosophy of Religion*, Fourth Edition, America, 1990, P. 23.
3. Pailin, *Loc.cit.*

مجزا در نظر بگیریم. در حالی که برهان نظم بر نشانه‌های ظاهری و هوشمندانه‌ای که موجودات طبیعی از خود بروز می‌دهند، متمرکز شده است، برهان غایی به اینکه آیا ساختار واقعیت دلالت بر آن دارد که اساساً هدفمند است، توجه دارد. برهان غایی مبتنی بر دو ادعاست:

اوّلین ادعا، آن است که نظم و سیستم کلی جهان آشکارا مناسب برای تحقق ارزشهاست.

دومین ادعا، آن است که به سختی قابل قبول است که جهان با چنین ساختاری از طریق تأثیر متقابل تصادفی نیروهای کور به وجود آمده باشد.

بنابراین نتیجه می‌شود که خصیصه اساسی جهان قویاً دلالت بر آن دارد که جهان محصول آگاهانه اراده هوشمندی است که به نحو عقلانی با ارزشها ارتباط دارد.[1]

اف. آر. تنانت[2] در کتاب الهیات فلسفی[3] یک بیان نیرومند از برهان غایی ارائه داده است.

او اذعان می‌کند که موارد جزئی که به‌عنوان شاهد در برهان نظم به کار برده می‌شود ممکن است هرکدام با ارجاع به علل قریب که حالّ در نظم طبیعی است، توضیح داده شود. قوت برهان غایی بیشتر در آن چیزی قرار دارد که تنانت تعاون علل بی‌شمار را که با عمل به هم پیوسته و متقابلشان، نظم کلی طبیعت را تولید و حفظ می‌کنند، توصیف می‌کند. به‌علاوه، این نظم به نحو معقولی می‌تواند چنین فهمیده شود که با تحقق ارزشها سر و کار دارد. پنج عامل وجود دارد که تنانت به نحو خاص آنها را در منتهی شدن به این نتیجه مهم می‌داند که خداگرایی توحیدی[4] محتملترین فرضیه را برای فهم جهان به‌عنوان اینکه جهان نتیجه عقل و تدبیر و غرض الهی است، عرضه می‌کند:

۱. سازگاری و انطباق متقابل فکر (ذهن) و اشیاء (جهان خارج) است که طبیعت را یک ساختار معقول و قابل فهم می‌سازد.

۲. پیشرفت یا ترقی‌خواهی کلی (یا فراگیر) جریان تکاملی و هدایت کلی آن.

۳. آمادگی ظاهری جهان غیرآلی که صحنه و عرصه ظهور و بقاء حیات می‌شود. این احتمال که این آمادگی ظاهری ناشی از اتفاق یا بخت باشد بی‌اندازه ضعیف است.

---

1. *Ibid*, 169.
2. Tennant
3. philosophical Theology
4. theism

۴. چهارمین عامل، عامل زیباشناختی است. به‌نظر تنانت، جهان حامل ارزشهاست. نه صرفاً به این معنا که اشیای ارزشمند ممکن است از آن تولید بشود (فی‌المثل به طریقی که یک قطعه سنگ ممکن است گفته شود که حامل بالقوه ارزش یک قطعه تندیس عالی است) بلکه به این معنا که جهان طبیعی خودش شامل ساختارها و هستیهایی است که خود زیبایی و علو آنها لذت زیباشناختی را عرضه می‌کند. جهان به‌عنوان حامل ارزشها به‌نظر می‌رسد که پیوستگی اساسی با موجوداتی دارد که احساس زیباشناختی دارند. در حالی که ساختار جهان ممکن است به قدرت هوشمندانه‌ای اشاره داشته باشد، ولی توجه به ارزشها که ذاتی جهان است به تنهایی می‌تواند هدایتی را درباره معنای جهان عرضه کند.

۵. طبیعت که موجودات اخلاقی را به‌وجود می‌آورد، برای حیات اخلاقی مؤثر است ... و نسبتاً به وسیله فاعلهای اخلاقی که به دنبال آرمانها هستند، قابل تغییر است. یا به تعبیری این جهان به حیات اخلاقی انسانها کمک می‌کند یا کل فرآیند طبیعت ممکن است به نحو معقول ابزاری برای تحول و تکامل موجودات اخلاقی و هوشمند لحاظ شود.

او در آخر نتیجه می‌گیرد که این پنج عامل، هنگامی که با هم درنظر گرفته شوند، به قوت تأکید می‌کنند که جهان باید محصول نظم الهی فهمیده شود و این نظم، آن‌گونه که با غرض الهی سروکار دارد، متضمن ارزش رضایتبخشی است. یعنی اینکه این پنج عامل وابستگی و هماهنگی مناسب در جهان را نشان می‌دهد و از این پیوند و هماهنگی پی می‌بریم که مدبّر و ناظم توانایی در ورای عالم وجود دارد.

بنابراین برهان غایی برخلاف برهان نظم بر انواع جریانهای فردی متمرکز نیست، آن برهان در پی تشخیص خصیصه کل است.[1]

ویلیام پی. آلستون در دایرةالمعارف فلسفی پل ادواردز این برهان غایی را تحت عنوان «برهان آوردن از جهان به‌عنوان یک کل» مطرح می‌کند.

او می‌گوید: اگر به‌جای بررسی موارد جزئی نظم موجود در جهان، آن را یک کل در نظر بگیریم به سادگی می‌توانیم ادعاهای علمی رقیب را در این مورد کنار بگذاریم. طرق مختلفی برای انجام دادن این کار وجود دارد. ما می‌توانیم کل جهان را یک وسیله برای هدفی متعالی در

---

1. *Ibid*, 169 - 70; William, Alston, *oP. ciT*. P. 86.

نظر بگیریم یا می‌توانیم جهان را نظامی واحد از ساختارهایی که به‌طور متقابل هماهنگ و به‌طور متقابل حافظ سازگاری آن هستند، لحاظ کنیم.

در نظر گرفتن کل جهان به‌عنوان وسیله‌ای برای هدف متعالی، متقن‌ترین برهان را به ما می‌دهد؛ زیرا تشبیه جهان به مصنوعات منظمی که از روی شعور ساخته شده‌اند از همه بیشتر است. مصنوعاتی مانند خانه، کشتی یا ساعت برای تحقق اهدافی خارج از عملکرد درونی‌شان طراحی شده‌اند. آنها هرکدام برای انجام‌دادن کاری در نظر گرفته شده‌اند. بنابراین اگر تشبیه با مصنوعات پشتوانه اصلی برای این نظر است که جهان محصول باشعوری است، در این صورت اگر بتوان جهان را به‌عنوان یک کل که کاملاً مناسب انجام کاری است در نظر گرفت، این تشبیه اساس محکمتری خواهد داشت و اگر این هدف، والاترین ارزش را واجد می‌بود، ما مبنایی خواهیم داشت که خیر مطلق را به ناظم جهان نسبت دهیم.

در مقابل این سؤال که چگونه ما تبیینهای علمی رقیب راکنار می‌گذاریم، می‌گوید:

اگر فرض اساسی ما این است که ساختار جهان به‌عنوان یک کل است، علوم تجربی فی‌نفسه نمی‌تواند در این مورد تبیینی ارائه دهد. سعی علوم (تجربی) این است که نظمهایی را در مجموعه اجزاء و مراحل مختلف یا جنبه‌هایی در درون جهان مادی بیابد.

علم (تجربی) درمورد سؤالاتی نظیر اینکه چرا جهان به‌عنوان یک کل وجود دارد؟ یا چرا جهان به این شکل خاص است و نه شکل دیگری؟ ساکت می‌ماند.

بالاخره علت ناتوانی علم تجربی این است که فقط به سؤالاتی پاسخ می‌دهد که قابلیت تحقیق تجربی را داشته باشند. انسان با مشاهده می‌تواند تعیین کند که آیا بین دو حالت مختلف در جهان ارتباط منظمی هست یا نه (مثلاً درمورد ارتباط افزایش درجه حرارت و جوشیدن)؛ امّا هیچ روشی برای مشاهده ارتباط جهان مادی به‌عنوان یک کل با چیزی خارج از آن وجود ندارد. بنابراین هیچ تبیین علمی نمی‌تواند جانشین پاسخ توحیدی به این سؤال که چرا «جهان نظام واحدی از سازگاریهاست؟» باشد.[1]

بنابراین می‌توانیم بگوییم که برهان نظم، از موارد جزئی نظم و برهان غایی از نظم کلی جهان پی به ناظم می‌برد.

---

1. Alston, William, *oP.ciT*. PP. 86 - 7.

۴. برهان طبیعی ـ کلامی

کانت، فیلسوف بزرگ مغرب زمین می‌گوید: اگر براهین وجودی و جهانشناختی نمی‌توانند اساس کافی برای برهان وجود خدا ارائه دهند، ما می‌توانیم از تنها راه یعنی نظم و ساختارهای اشیای جهان مددگیریم تا بررسی کنیم که آیا می‌توانیم در این راه استدلال متقنی ارائه دهیم و من چنین استدلالی را استدلال طبیعی ـ کلامی یا گیتی ـ یزدانشناختی می‌نامم و اگر این استدلال ثابت بشود که نارساست، عقلِ نظری، دیگر ناتوان از اثبات وجود خداست.

کانت می‌گوید: برهان نظم شایستگی آن را دارد که همواره با احترام از آن نام برده شود. این برهان قدیمی‌ترین، روشنترین و برای خرد همگانی آدمی، مناسبترین برهان است و این برهان به مطالعه طبیعت روح می‌دهد. جهان فعلی آن چنان نظم و هدفمندی و زیبایی در برابر ما می‌گشاید که در برابرش حیران می‌شویم و زبان از توصیف این تعداد شگفتیهای بسیار بزرگ، عاجز است.

مراحل عمده در این برهان عبارتند از:

۱. در جهان همه جا نشانه‌های واضحی از نظم وجود دارد و اشیاء، اهداف و اغراض مشخصی را دربردارند.

۲. این اشیای منظم (هماهنگی اجزاء در جهت غایت) نمی‌توانند خود علت نظم باشند، بلکه نظم درآنها یک امر عاریتی و ممکن است. به‌عبارت دیگر: اگر اشیاء با یک مبدأ عقلانی و نظم‌دهنده،هماهنگ و منظم نشوند خودشان نمی‌توانندبرای تحقق آن‌نظم با هم همکاری‌کنند.

۳. بنابراین یک (یا چند) علت حکیمانه و متعالی وجود دارد که علت جهان است و نه صرفاً یک طبیعت کاملاً توانایی که کورکورانه از راه باروری خود عمل می‌کند، بلکه همچون موجود هوشمندی که مختارانه عمل می‌کند.

۴. یگانگی این علت، می‌تواند با یگانگی رابطه متقابل بخشهای جهان چونان عضوهای یک ساختمان مصنوع در چیزهایی که در حیطه مشاهده ما قرار دارند، با قطعیت، نتیجه گیری شود. یک نتیجه یا استنتاجی که همه مشاهده ما و هرگونه اصول قیاس تمثیلی مؤید آن است.[۱]

از مجموع تقریرهای برهان نظم به این نتیجه می‌رسیم که نظم موجود در عالم برخاسته از

---

۱. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۶۸۵.

خود عالم ماده نمی‌باشد، بلکه دست توانا و هوشمندی در کار است که همگان نام خدا بر آن می‌نهند. بنابراین می‌توان گفت که وظیفه برهان نظم آن است که ما را از سطح طبیعت و جهان مادی به ماورای این جهان مادی که علیم و حکیم است برساند و این برهان به‌خوبی از انجام وظیفه خود برمی‌آید. قرآن در این زمینه می‌فرماید:

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾

آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است و به آسمان که چگونه برافراشته شده است و به کوهها که چگونه نشانده شده است و به زمین که چگونه گسترده شده است، یادآوری کن که تو فقط یادآوری [و] بر آنها مسلط نیستی.

یعنی اینکه ای انسان، اگر به موارد نظم و پیچیدگیهای خلقت توجه کنی بیدرنگ به عالم ماورای ماده که حکیم و علیم است توجه می‌کنی و پی می‌بری که این عناصر اصلی طبیعت مادی عاجز از ایجاد چنین نظم و هماهنگی دقیق هستند.

البته بعضی از فیلسوفان مغرب زمین از جمله دیوید هیوم انگلیسی و ایمانوئل کانت آلمانی و جان هاسپرز اشکالاتی بر برهان نظم وارد کرده‌اند که آنها را مطرح کرده و سپس به پاسخگویی می‌پردازیم.

اشکالات برهان نظم

۱. اشکال جان هاسپرز

مفهوم نظم، مفهوم روشنی نیست و انسانها برداشت یکسانی از آن ندارند. پدیده‌ای که برای کسی منظم به‌نظر می‌رسد برای دیگری غیرمنظم است. برای مثال تابلویی که برای مشاهده کننده‌ای منظم به نظر می‌رسد برای دیگری بی‌نظم جلوه می‌کند.[1] یا لکه‌های جوهری که برای کسی منظم به نظر می‌رسد برای دیگری منظم به‌نظر نمی‌رسد.[2]

---

1. Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Routledge, 1970, P. 459.
2. Pailin, David, *oP.ciT*. P. 168.

پاسخ: برای پاسخ به این پرسش لازم است که انواع نظم را یک بار دیگر مورد توجه قرار دهیم تا مشخص شود که کدام‌یک از مصادیق نظم دارای چنین ویژگی است. آیا همه مصادیق نظم از چنین خصلتی برخوردارند یا دسته خاصی از آنها؟

انواع نظم را به اعتباری به سه صورت مطرح نمودیم:

الف) نظم زیباشناختی، مثل تابلوی نقاشی یا ترغیب به اعتقاد به وجود خدا از طریق بررسی آسمان پرستاره.

ب) نظم علّی، مانند تقارن زمانی و مکانی اشیاء مختلف.

ج) نظم غایی، مانند موجودات زنده یا ساختارهایی که برای ایجاد یک نتیجه مشخص و با ارزش، هماهنگ شده‌اند.[1]

باتوجه به اقسام مختلف نظم روشن می‌شود که مواردی از نظم وجود دارند که همه اجزاء در یک هماهنگی کامل در پی ایجاد یک نتیجه می‌باشند، چنین مواردی بدون شک منظمند. موجودات زنده نظیر انسان، جانوران، پرندگان، مواردی از چنین نظم هستند که هیچ کسی شک و شبهه‌ای در آن ندارد و مانند تابلو نقاشی نیست که به‌نظر کسی منظم و به نظر کس دیگری غیر منظم جلوه کند.

و ثانیاً، همه تابلوهای نقاشی چنین نیست که به نظر بعضی منظم و به نظر بعضی دیگر غیرمنظم جلوه کند بلکه تابلوهای نقاشی بر دو دسته‌اند: یک دسته از آنها تابلوهایی است که همه در آن متفقند که تابلو منظم و زیباست و دسته دیگر ممکن است مصداق پرسش فوق باشد. ولی آیا می‌توان حکم یک قسم کوچکی از اقسام نظم را به بقیه سرایت داد؟ هرگز.

۲. اشکالات هیوم بر برهان نظم

هیوم اشکالاتی در کتاب محاوراتی درباره دین طبیعی به برهان نظم وارد می‌کند. تقریباً می‌توان گفت مهمترین اشکالات به برهان نظم است. جی. ال. مکی یکی از منتقدان بزرگ معاصر در کتاب معجزه خداگرایی اشکالات هیوم را این‌طور خلاصه می‌کند: هیوم انتقادات خود را به برهان نظم بتفصیل مورد بحث قرار داده است ولی ما پنج نکته اصلی را در این انتقادات مشخص می‌کنیم.

---

1. Alston, William, *oP.ciT*. P. 84.

الف) تمثیل و تشبیه بین محصولات منظم انسانی و موجودات طبیعی، ضعیف است و چنین تمثیلی صحیح نمی‌باشد؛ بنابراین هر نتیجه‌ای که از این تمثیل حاصل شود مبهم است.

ب) فرضیه‌های رقیب در تبیین نظمِ جهان طبیعی وجود دارد. نظم در طبیعت ممکن است ناشی از زاد و ولد حیوانی و گیاهی باشد. حتی جهان به‌عنوان یک کل ممکن است نتیجه چیزی شبیه توالد و تناسل زیست‌شناختی باشد یا نتیجه نظم تصادفی اجزایی است که طبیعتاً در حرکت دایم هستند، یا نتیجه کثرت موجودات مافوق طبیعی است یا نتیجه روح و نفس جهانی که جهان مادی به‌منزله بدن برای اوست.

ج) نکته سوم این است که حتی اگر معقول باشد که نظم در جهان مادی با علم الهی تبیین شود. باید اذعان کنیم که در خود علم الهی نظم پیچیده‌ای وجود دارد که حداقل به اندازه نظم جهان، نیازمند تبیین است.

حتی اگر بگوییم نظم در علم الهی، ذاتی است، و احتیاج به تبیین ندارد، چرا این نظم ذاتی را در خود جهان فرض نکنیم.

د) چهارمین نکته به مسأله شرور می‌پردازد، استنتاج صفات اخلاقی خدا یا ناظم الهی از این جهان مادی به سختی ممکن است.

ه) ما هرگز نمی‌توانیم نتایج دیگری درباره جهان متعارف یا تجربه آینده‌مان که بسیار فراتر از داده‌ها و مفروضاتی است که تجربه می‌کنیم، استنتاج کنیم.[1]

این پنج نکته و اشکال را می‌توان بدین صورت مطرح کرد:

الف) آیا تشبیه و تمثیل بین جهان طبیعی و مصنوعات بشری کافی است که خداگرایی توحیدی را یک تبیین معتبر برای نظم طبیعی بسازد؟

ب) حتی اگر جواب به سؤال و اشکال اوّل مثبت باشد، فرضیه‌های بدیل گوناگون، تأیید و اثبات وجود خدا را تضعیف می‌کند.

ج) حتی اگر توان فرضیه توحیدی (علی‌رغم انتقادات اوّل و دوّم) در تبیین نظمِ جهان تأیید و تحکیم بشود، خود علم الهی حداقل به اندازه نظم در جهان، نیاز به تبیین دارد.

د) حتی اگر فرضیه توحیدی از طریق نظم در طبیعت تأیید و اثبات شود (علی‌رغم انتقادات

---

1. Mackie, J. L., *The Miracle of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1982, PP. 135 - 136.

اول و دوم و سوم) صفات اخلاقی آن ناظم الهی با رخداد شر در جهان انکار می‌شود یا حداقل آنها در جهانی که هم شر وجود دارد و هم خیر، مورد تأیید واقع نمی‌شوند.

ه) حتی اگر فرضیه توحیدی از چهار انتقاد اول جان سالم به در برد و به‌طور کلی این فرضیه اثبات و تأیید شود باز بی‌ثمر و بی‌فایده است. چنین فرضیه‌ای نمی‌تواند ویژگیهای خاصی را درمورد جهان یا زندگی خود ما مشخص کند. برای مثال، پیشگویی در مورد مسیر آینده طبیعت و اجابتِ دعا و سعادت متدینان و انسانهای شریف که متفاوت از عاقبت بیدینان و انسانهای رذل است و زندگی بعد از مرگ که متضمن پاداش و کیفر مناسب است.[1]

پاسخ انتقادهای هیوم

الف) هیوم می‌گوید بین مصنوعات انسانی و آثار طبیعی شباهت بسیاری وجود ندارد تا نتیجه بگیریم چون مصنوعات انسانی از روی فکر و اندیشه ساخته شده‌اند پس آثار طبیعی هم از روی فکر و اندیشه ساخته شده‌اند.

ما از تجربه آموخته‌ایم که مصنوعات انسانی نتیجه طرح و تدبیر است اما ما چنین تجربه‌ای از آثار طبیعی و اینکه آنها چگونه به‌وجود آمده‌اند، نداریم.[2]

این صحیح است که ما در برهان نظم می‌گوییم همان‌طور که مصنوعات بشری احتیاج به طراح و ناظم دارد، پس موجودات طبیعی نیز احتیاج به طراح و ناظم دارند ولی پشتوانه این تشابه صرف تمثیل نیست تا اشکال هیوم وارد شود. بلکه پشتوانه واقعی این موارد سنخیت بین علت و معلول است یعنی معلول خاص باید از علت خاصی ناشی شود نه از هر علتی. یعنی یک کتاب پیشرفته ریاضی را نمی‌تواند یک فرد بی‌سواد و یا غیرمتخصص آن فن نگاشته باشد. قاعده سنخیت یک قاعده عقلی است که اثبات صحت آن نیازی به تجربه ندارد. برای مثال درمورد قاعده علیت می‌توانیم بگوییم اگر موجود فقیر و ضعیفی متحقق باشد عقل براساس قانون علت و معلول نتیجه می‌گیرد که موجود فقیر و ضعیف حتماً باید به موجود دیگری اتکا داشته باشد.

---

1. *Ibid*, 137.
2. Popkin and Stroll, *Philosophy Made Simple*, London, 1970, P. 146.

این قاعده نیازی به تجربه ندارد. البته ممکن است برای تشخیص مصداق آن نیاز به تجربه باشد ولی حکم کلی آن خدشه‌ناپذیر است.

ما می‌گوییم مصنوعات بشری مصداقی از معلول منظم هستند و به حکم قاعده سنخیت، معلول منظم باید از علت عالِم و حکیمی صادر شده باشد. همین قاعده سنخیت درمورد طبیعت و پدیده‌های آن نیز صادق و جاری است یعنی چون معلول منظم است به حکم قاعده سنخیت باید علت آن حکیم و عالم باشد. پس مصنوعات بشری و موجودات طبیعی دو مصداق برای قانون سنخیت هستند و تشبیه و تمثیل اساس شباهت آنها نیست.

البته هیوم چون یک تجربی‌مسلک است قواعد عقلی را به آن نحو که عقل‌گراها قبول دارند، قبول ندارد که این یک بحث مبنایی است و باید در مبناها بحث شود. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که مدافعان برهان نظم از صرف تمثیل استفاده نمی‌کنند.

ب) هیوم مطرح می‌کند که ایجاد مصنوعات با طراحی انسانی ذاتاً معقولتر از ایجاد موجودات بر اثر تولید مثل بیولوژیکی نیست و می‌پرسد که چرا ما اوّلی را و نه دومی را به‌عنوان مدل خلقت جهان اخذ می‌کنیم؟ حتی اگر ما بپذیریم که جهان نمایانگر نظم است به چه دلیل این فرض که جهان را یک موجود ذی‌شعور و طراح خلق کرده است، موجه‌تر از این فرض است که بگوییم جهان مولود اتحاد جنسی دو جهان دیگر است که همچون پدر و مادر این جهان هستند؟[1]

در جواب هیوم می‌توان گفت که خلقت برخلاف تولید نسل تبیین کاملتر و قانع‌کننده‌تری عرضه می‌کند؛ زیرا تولید نسل عبارت است از تکثیر فرد دیگری از همان نوع. بنابراین پای موجود دیگری از همان نوع به میان می‌آید که درمورد آن دقیقاً همان سؤال مطرح می‌شود. اگر ما درابتدا مخیر شویم که چرا خرگوش اندامی دارد که مناسب با برآورده کردن نیازهایش است؟ این پاسخ که آن خرگوش از خرگوش دیگری با همان تناسب بدنی ناشی شده است، قانع‌کننده نمی‌باشد؛ امّا اگر بتوانیم بپذیریم که این خرگوش به‌طور ارادی آن چنان ساخته شده است که بتواند نیازهایش را برآورده سازد، یا بر اثر طراحی و تدبیر ناظم حکیم این‌گونه ساخته شده

1. *Ibid*, P. 167.

است، پاسخ مناسبی داده‌ایم.[1] و همچنین فرضیه‌های دیگر نیز کامل و قانع‌کننده نیستند. مثلاً این فرضیه که تمام موجودات این عالم بر اثر برخورد تصادفی عناصر اولیه متحرک با هم به وجود آمده‌اند، فرضیه‌ای است که ذهن و ضمیر انسان از پذیرش آن امتناع می‌ورزد و مخالف قواعد عقلی و بدیهی است. بنابراین، این فرضیه که نظم در عالم محصول طراحی ناظم، حکیم و عالم است، معقولترین و قانع‌کننده‌ترین فرضیه است.

ج) اگر نظم در جهان با علم الهی تبیین شود. ذهن الهی نیز مصداقی از نظم است که به اندازه نظم جهان نیازمند تبیین است. اگر بگوییم نظم در علم الهی ذاتی است چرا نگوییم که نظم در جهان ذاتی است.

در مقابل این انتقاد می‌توان گفت که هر چند این تبیین مشکلاتی را به دنبال دارد، امّا این مشکل، مشکل قبلی نیست و اگر ما هر تبیینی را که مشکلات تازه‌ای به دنبال دارد رد کنیم باید همه علوم را کنار بگذاریم.[2] به‌علاوه اصل اشکال صحیح نیست. در جای خود به اثبات رسیده است که هر صفت یا کمالی یا به نحو ممکن وجود دارد یا به نحو واجب. به عبارت دیگر موجودات دو قسمند: واجب‌الوجود و مستقل از هر موجودی یا ممکن‌الوجود که وابسته به موجود دیگری است. و هرکدام از این دو قسم ویژگیهای خاص خود را دارند. برای مثال در بحث کنونی اگر نظم بخواهد ذاتی موجودی باشد دارای ویژگیهای خاصی است که عناصر مادی این جهان نمی‌توانند این ویژگیها را دارا باشند، یعنی عالم و قادر و زنده باشند. پس بالاجبار ناگزیریم که بگوییم نظم نمی‌تواند ذاتی این جهان باشد. پس نظم، ذاتی موجود دیگری است که خصیصه مادی بودن را دارا نیست.

د) هیوم می‌گوید: در عالم شر وجود دارد، پس نمی‌توان صفات اخلاقی را با برهان نظم به ناظم الهی نسبت داد.

در پاسخ به این انتقاد هیوم می‌گوییم: ما فقط با برهان نظم می‌خواهیم علم و شعور و آگاهی را برای ناظم این جهان اثبات کنیم. صفات دیگر این ناظم الهی را از راهها و استدلالهای دیگر به اثبات می‌رسانیم. حتی اگر گفته شود با وجود شرور در عالم نمی‌توان علم نامتناهی را به ناظم الهی

---

1. Alston, William, *oP.ciT*. P. 85.
2. *Ibid*.

نسبت داد، در جواب می‌گوییم: اوّلاً راه‌حلهایی برای مسأله شرور مطرح شده است و آن اشکالی بر براهین اثبات وجود خدا تلقی نمی‌شود. در ضمن ما در پی آن نیستیم که علم نامتناهی را برای خدا اثبات کنیم بلکه فقط این اندازه ثابت می‌کنیم که ناظم از علم و آگاهی نسبت به نظمی که پدید آورده، برخوردار است. از طرف دیگر هر صفت کمالیه‌ای که برای خدا ثابت شود ذات الهی به نحوی است که باید آن کمال را به نحو نامتناهی واجد باشد که این استدلال دیگری است. پس اثبات نامتناهی بودن علم از راه برهان نظم نیست.

موجودات زنده و جهان با وجود مسأله شرّ، باز می‌توانند حاکی از علم و آگاهی ناظم باشند. برای مثال اگر ما کتاب علمی دقیقی را مشاهده کنیم که فصلهای متعددی دارد که به طرز نیکو و ماهرانه‌ای نوشته شده است ولی در این کتاب بنابه فرض، بعضی عبارتهای نامفهوم وجود دارد، آیا ما از این امر دست می‌کشیم که این کتاب را مؤلف توانایی نگاشته است؟ هرگز.

بنابراین حتی اگر بنابه فرض به وجود شرور در جهان اعتراف کنیم باز در مجموع، برهان نظم از وظیفه‌ای که برعهده دارد بخوبی برمی‌آید.

ه) هیوم در انتقاد پنجم خود مطرح می‌کند که برهان نظم نمی‌تواند بعضی از نتایج کلامی را ـ برای مثال مسیر آینده طبیعت و سعادت دنیا و آخرت انسانها و نیز زندگی بعد از مرگ ـ را اثبات کند؛ در پاسخ باز باید گفت: این اشکال ناشی از عدم شناخت توانایی برهان نظم است. برهان نظم وظیفه خاصی به‌عهده دارد که از انجام آن بخوبی برمی‌آید و لازم نیست که برهان نظم خصوصیات زندگی بعد از مرگ را به اثبات برساند. و چون این مسائل را اثبات نمی‌کند پس نتیجه بگیریم که برهان نظم برهانی نارساست.

البته اشکالات دیگری را هیوم مطرح کرده که جی.ال. مکی آنها را مطرح نکرده است که مختصراً به آنها اشاره می‌کنیم.

ز) با برهان نظم نمی‌توان خدای واحد را اثبات کرد؛ زیرا حداکثر نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود این است که هر موردی از نظم، ناشی از فعالیت یک ناظم و طراح هوشمندی است. دیگر این برهان اثبات نمی‌کند که همه موارد صرفاً فعل یک ناظم است.[1]

در جواب این اشکال مطرح می‌کنیم که ما با برهان نظم فقط می‌خواهیم قدرت و آگاهی را

1. Popkin and Stroll, *oP.ciT.* P. 148.

در ناظم، نسبت به موجود منظمی که پدید آورده است، اثبات کنیم نه چیز دیگری را. وحدت ناظم را می‌توان با برهان دیگری به اثبات رساند. در یک مرحله بنابه فرض ناظمهای متعدد را اثبات می‌کنیم و در مرحله بعد این نکته راکه ناظمهای متعدد که خود مصداقی از نظمند از یک ناظم الهی سرچشمه گرفته‌اند. بنابراین، این اشکال، نقصی به برهان نظم نیست و ما انتظار نداریم که همه ویژگیها و خصایص ناظم الهی را با برهان نظم اثبات کنیم.

ح) هیوم اشکال دیگری بدین صورت مطرح کرده است: اگر به فرض این جهان محصول کاملی باشد باز هم نامعلوم و غیریقینی است که بتوان همه خوبیهای آن اثر را بحق به سازنده آن نسبت داد؛ اگر ما یک کشتی را بررسی کنیم البته اندیشه عالی و بلندی درباره هوشمندی سازنده چنین ماشین پیچیده و سودمند و زیبایی پیدا خواهیم کرد. امّا وقتی دانستیم که او میکانیک کودنی است که به دیگران تأسی کرده و از صنعتی تقلید نموده که طی ادوار و اعصار متوالی پس از آزمایشها و اشتباهات و تصحیحات و سنجشها و گفتگوها، تدریجاً اصلاح شده و پیشرفت کرده است؛ آیا باز نسبت به او این احساس را خواهیم داشت؟

پیش از آنکه نظام موجود رقم زده شود ممکن است عوالم بسیار در سراسر ازل سرهم‌بندی شده باشد و پیشرفت و بهبود آهسته امر مداوم در طی ادوار و اعصار نامتناهی صنعت ساخت جهان را پیش برده باشد. در چنین مسائلی چه‌کسی می‌تواند تعیین کند که حقیقت چیست و حتی چه‌کسی می‌تواند حدس بزند که در میان بسی فرضها که ممکن است پیشنهاد یا تصور شود فرضی که بیشتر احتمال وقوع دارد کدام است؟

در جواب هیوم می‌توان گفت: وظیفه برهان نظم این است که اثبات کنیم ناظم این جهان دارای علم و قدرت است و همان‌طور که از ضمن سخنان هیوم برمی‌آید برهان نظم این مقدار را می‌تواند اثبات کند.

و امّا این نکته که این ناظم چگونه این علم و آگاهی را به دست آورده است بحث دیگری است که باید جدای از برهان نظم مورد بحث و گفتگو قرار گیرد. آیا تغییر و تبدل در ناظم الهی رواست یا نه؟ آیا نقص و فقر در او رواست یا نه؟ اینها مسائلی است که باید جداگانه مورد بحث قرار گیرد. امّا اجمالاً اشاره می‌کنم که چون ناظم این جهان نمی‌تواند مادی باشد و باید از خصایص ماده مبرا باشد پس تغییر و نقص در او روا نیست و چون زمانمند نیست نمی‌تواند

کمالی را در طول زمان به دست آورد و اگر ناقص باشد ممکن الوجود است که خود احتیاج به واجب‌الوجودی دارد که در آن صورت او مخلوق موجودی برتر خواهد شد و درواقع ناظم و طراح اصلی آن موجود برتر خواهد بود نه موجود ناقص و متغیر.

۳. نظریه تکامل داروین و برهان نظم

مطابق نظریه داروین، ساختارهای موجودات زنده امروزی، بر اثر یک فرایند طبیعی محض از موجودات ساده‌تر ناشی شده‌اند. در این نظریه، همان‌طور که از زمان داروین عرضه شده است، دو عامل نقش اساسی دارند:

۱. جهشها (موتاسیونها).

۲. ازدیاد نسل.

جهش یا موتاسیون هنگامی اتفاق می‌افتد که کودک از والدینش چنان متفاوت باشد که بتواند این دگرگونی را به نسلهای بعد انتقال دهد و آنها هم به نسلهای بعد و الی آخر. یعنی جهش، یک تغییر ژنتیکی نسبتاً ثابت است طریقه عملکرد این عوامل را می‌توان با یکی از موارد سازگاری یادشده توضیح داد. اگر ما به گذشته برگردیم و نژادهای اولیه سگ را بررسی کنیم، به سگهایی برمی‌خوریم که گوشهای آنها رو به جلو نبوده است. اکنون فرض می‌کنیم که جهشی اتفاق افتاده، بدین صورت که یک گوش مقداری از حد متعارف جلوتر آمده است. حال اگر بپذیریم که موجودات بیش از ظرفیت محیط تولید مثل می‌کنند، در این صورت برای ذخیره غذای موجود، رقابت شدیدی درمی‌گیرد و بنابراین هر نوع موجودی که در تأمین غذا از همنوعان خود قوی‌تر باشد، یا دیگر موجودات نتوانند او را شکار کنند، برای ادامه حیات شانس بیشتری دارد و خصوصیات خود را به نسل خود منتقل می‌کند. بدین ترتیب، در شماری از نسلهای بعد، سگهایی که گوشهای آنها رو به جلو است، می‌توانند جایگزین سگهای دیگر شوند و فقط آنها باقی می‌مانند. از آنجا که جهشها (موتاسیونها) گاه به گاه رخ می‌دهند، و از آنجا که بعضی از آنها سودمند هستند، ما مجموعه‌ای از عوامل طبیعی محض خواهیم داشت که با عملکرد آنها، جهان زنده، مدام در جهت سازگاری بیشتر و بیشتر متحول می‌شود.[1]

---

1. Alston, William, *oP. ciT.*; *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed, Edward Craig, Vol. 4, London and NewYork, 1995, P.

نظریه داروین نمی‌تواند تبیین کاملی از وجود نظام غایی در جهان ارائه دهد بلکه صرفاً بیانگر این است که چگونه بعضی از موجودات یعنی موجودات زنده پیچیده‌تر، از بعضی دیگر یعنی موجودات زنده ساده‌تر حاصل شده‌اند و درباره منشأ ساده‌ترین موجودات چیزی نمی‌گوید. بنابراین به تنهایی نمی‌تواند جایگزین تبیین توحیدی باشد.

مسأله دیگر این است که آیا مسائل و نظریات علمی موضع فلسفی خاصی را القا می‌کنند یا آنها نسبت به مسائل فلسفی بی‌طرف هستند؟

دانشمندان فقط رابطه و تأثیر بین دو پدیدهٔ تجربه‌پذیر را می‌توانند مورد بحث قرار دهند و در ورای حوزه تجربه به دلیل تجربه‌ناپذیر بودن حق اظهار نظر ندارند. برای مثال، در مورد همین نظریه داروین، نهایت چیزی که دانشمندان می‌توانند بگویند (البته درصورت صحت نظریه داروین، و حال آنکه شواهد مخالف نظریه داروین بسیار است و کم‌کم زیست‌شناسان از آن روی برمی‌تابند) این است که ما مشاهده می‌کنیم که موجودات زنده پیچیده‌تر از موجودات زنده ساده‌تر به‌وجود آمده‌اند، بدون اینکه بگویند تنها توجیه و تبیین همین است.

اگر دانشمندان و هرکس دیگری بگوید تنها توجیه و تبیین به‌وجود آمدن موجودات زنده پیچیده‌تر همین است و یا این فرضیه بهترین فرضیه است یک نظریه و دیدگاه فلسفی را اظهار نموده که از حوزه علوم تجربی خارج شده است. یعنی اینکه اعتقاد دارد که تنها جهان قابل تصور همین حوزه تجربه است و هیچ عامل غیرتجربی دیگری دخیل در این مسأله نیست و این امری نیست که بتوان بسهولت از نظر داروین و یا هر نظریه علمی دیگر استخراج کرد. پس نظریه داروین درمورد اثبات و انکار حوزه غیرتجربی، حق اظهارنظر ندارد و اینکه این روند تکامل نیاز به ناظم دارد یا نه امر دیگری است که باید جداگانه آن را مورد بحث قرار داد. و نیز درصورت صحت نظریه داروین، این نظریه مبطل نظریه ناظم الهی نیست. زیرا طرفداران نظریه ناظم الهی تاکنون عقیده داشتند که ناظم الهی طرحهای آنی و کوتاه‌مدت را برای طرح خود در نظر گرفته است، حال می‌توانند بگویند که ناظم الهی برای خلق جهان و موجودات پیچیده‌تر طرح بلندمدتی را برگزیده است و این‌طور نیست که باکم و زیاد شدن زمان اصل نیاز به ناظم از بین برود. برای مثال اگر یک طرح و پروژه ساختمانی و یک دایرةالمعارف بزرگ در مدت کوتاهی نوشته شود بگوییم احتیاج به طراح و نویسنده دارد ولی اگر بیش از سالهای متعارف

طول بکشد بگوییم دیگر نیازی به طراح و نویسنده ندارد. پس کم و زیاد شدن زمان، اصلِ نیاز به وجود ناظم را برطرف نمی‌سازد.

و باز از این نظریه فراتر برویم و مانند فرضیه فیلسوف یونان باستان اپیکوروس بگوییم که علت حوادث و موجودات منظم در عالم چیزی جز حرکات کورکورانه و بی‌اراده اتمهای صلب و مادی نیست که در فضا درحرکتند و تصادفاً بدون طرح و نقشه به یکدیگر برخورد می‌کنند و چنین پدیده‌های منظمی را شکل می‌دهند و یا فرضیه‌هایی شبیه این.

در جواب می‌گوییم آری این یک فرضیه است ولی فرضیه‌ای است که هیچ عقل سلیمی آن را نمی‌پذیرد و برای توجیه پدیده‌ها، صرف ارائه فرضیه هرچند سست و بی‌بنیان کافی نیست بلکه باید از استحکام و اقناع عقلی نیز برخورداز باشد.

بنابراین، در آخر نتیجه می‌گیریم که متقن‌ترین و بهترین فرضیه برای تبیین نظم عالم فرضیه نیاز به ناظم الهی است که با دست توانای خود این چنین آنها را خلق کرده است.

۴. اشکالات کانت به برهان نظم

کانت در کتاب نقد عقل نظری سه اشکال به برهان نظم وارد می‌کند که عبارتند از:

الف) برهان نظم فقط می‌تواند امکان و حدوث صورت جهان را اثبات کند نه ماده جهان را و برای اثبات امکان ماده جهان باز لازم است که اثبات شود که همه اشیای جهان در ذاتشان عاجز از ایجاد این نظم و هماهنگی هستند و یا اینکه اثبات شود که آنها هم به لحاظ جوهر خود معلول علت متعالیه هستند که این امر نیازمند استدلالی دیگر غیر از این برهان است یعنی نیازمند برهان جهانشناختی است.

ب) برهان نظم حداکثر می‌تواند وجود معمار جهان را اثبات کند نه خالق جهان را. او به‌خاطر قابلیتی که مصالح دارد می‌تواند صورتی را به جهان بدهد. درصورتی که ما می‌خواهیم وجود موجود قائم بالذات را اثبات کنیم و اگر بخواهیم امکان ماده جهان را اثبات کنیم پس باید به استدلال استعلایی (یعنی اصل علیت) متوسل شویم که در این برهان می‌خواستیم از آن پرهیز کنیم.

ج) چون تجربه ما محدود است، این برهان ما را منتهی به این امر می‌کند که خدای

صورت‌دهنده عالم، واجد عقل زیادی است نه اینکه عقل نامتناهی دارد (به دلیل تناسب بین علت و معلول).[۱]

پاسخ به اشکالات کانت

اشکال عمده به کانت آن است که او فکر می‌کند که باید با برهان نظم تمام صفات خدا را اثبات کرد در صورتی که ما از هر برهانی انتظار خاصی داریم. با یک استدلال، اثبات خالق بودن خدا و با استدلال دیگر اثبات نامتناهی بودن علم خدا را. از برهان نظم تنها این انتظار را داریم که فقط ثابت کند که مبدأ جهان باشعور است یعنی دارای علم و حکمت است و نه مانند ماده بی‌شعور که عاری از علم و حکمت است و چنین چیزی نمی‌تواند پدیدآورنده این همه نظم و پیچیدگیهای شگفت‌آور شود.

پس با این برهان نمی‌خواهیم عقل و حکمت نامتناهی خدا را ثابت کنیم تا اشکال شود که این برهان عاجز از اثبات آن است، زیرا نامتناهی بودن علم خدا مسأله دیگری است که با استدلال دیگری اثبات می‌شود پس هدف برهان نظم این است که ما را به مرز ماورای طبیعت بکشاند و برهان نظم در برآوردن این هدف توانا است و بر این اساس مبتنی بر هیچ برهانی نیست. از این‌رو، از انتقادات مذکور نتیجه می‌گیریم که اگر از اول توانایی و محدوده برهان نظم روشن می‌شد دیگر این همه انتقادات وارد نبود. بنابراین، ما می‌توانیم از نظم و پیچیدگیهای جهان خلقت به علم و آگاهی مبدأ پی ببریم و بگوییم در ورای عالم ماده، ناظم حکیم و باشعوری است که نظم موجود در انسان و جهان را تدبیر کرده است و دربرابر او سر به کرنش می‌آوریم.

کتابنامه

۱. ادوارز، پل، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، علیرضا جمالی نسب، محمد محمدرضایی، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، ۱۳۷۱.

---

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به:

Kant, *Critique of Pure Reason*, trans, Abbot in the Great books, University of Chicago, 1992, P.189.

کرم، یوسف، *فلسفه کانت*، محمد محمدرضایی، چاپ دوّم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، ۱۳۷۵، ص ۸۲.

۲. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، چاپ دوم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵.
۳. دیلمی، احمد، طبیعت و حکمت، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
۴. ژیلسون، اتین، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، انتشارات دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۵.
۵. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۱.
۶. طوسی، نصیرالدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، با تعلیقه آیت الله سبحانی.
۷. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
۸. کرم، یوسف، فلسفه کانت، محمد محمدرضایی، چاپ دوم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.
۹. مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، انتشارات در راه حق، قم، ۱۳۷۳.
۱۰. مطهری، مرتضی، شرح منظومه، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۱.

11. Alston, William.P. "*Teleological Argument for the Existence of God*" in Encyclopedia of philosophy, ed, Pual Edwards, vol, 8.
12. Craig, Edward, ed, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol, 4, London and New York, 1995.
13. Hick, John.H. *Philosophy of Religion*, fourth edition, America, 1990.
14. Hospers, John, *An Introduction to philosophical Analysis*, Routledge, 1970.
15. Kant, *Critique of pure Reason*, trans, Abbot in the Great book, university of Chicago, 1992.
16. Mackie.J.L, *The Miracle of Theism*, Clarendon press, Oxford, 1982.
17. Pailin, David, *Groundwork of philosophy of Religion*, Epworth press, 1986.
18. Popkin and Stroll, *Philosophy made simple*, London, 1970.

دلیل انباشتی[1]

محمدرضا بیات

مقدمه

اثبات و تأیید باورها و آموزه‌های دینی با استدلالهای عقلی سابقه‌ای دیرینه در میان فیلسوفان دین و الهی‌دانان دارد. این رویکرد باور به عقائد و آموزه‌های دینی را منوط به اثبات و تأیید آنها با استدلالهای عقلی می‌داند. نقدهای فراوانی هم بر اصل این رویکرد و هم بر ناکارآمدی ساز و کارهای رایج در آن شده است. این نوشتار به تلاش برخی از فیلسوفان دین در ارائه استدلالی متفاوت از استدلالهای عقلی (قیاسی، استقرائی) در اثبات آموزه‌های دینی و نقد و بررسی آن می‌پردازد.

در نگاه اول طبیعی به نظر می‌رسد که باورها و آموزه‌های دینی نیز مانند بسیاری از باورها و آموزه‌های دیگر آدمی با سازوکارهای عقلی سنجیده شوند تا استحقاق اعتماد و باور انسان به خویش را بیابند، اما بسیاری از فیلسوفان دین اساساً تعیین اعتبار یا عدم اعتبار باورهای دینی با منطق و خِرد را، در واقع، برتری منطق و خرد بر باورهای دینی می‌دانند ولذا جستجوی ایمان دینی در این وادی راگام زدن در بیراهه می‌دانند. کی‌یرکگارد[2] فیلسوف اگزیستانسیالیست (۱۸۵۵ـ۱۸۱۳) بر این باور است که باید علی‌رغم دلیل ایمان آورد:

> بدون خطرکردن ایمان درکار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکرانِ روح فرد و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم. اما دقیقاً از آن‌روکه بدین کار قادر نیستم، باید ایمان آورم.[3]

---

1. Cumulative Argument
2. Soren Aaby Kierkegaard
3. بنگرید به: پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۸۰.

این دیدگاه علاوه بر ارائه استدلالات عدیده به نفع خویش، بر این باور است که تعالیم، آموزه‌ها، داستانها و وقایعی در متون مقدس و سنتهای ادیان آمده است که تنها باید بدانها ایمان داشت وگرنه با هیچ قرائت عقل‌گرایانه‌ای نمی‌توان آنها را اثبات کرد. بهمین جهت در الهیات بسیاری از ادیان بخش مستقلی را به آموزه‌های فراعقلی اختصاص می‌دهند. ناکامی براهین و ادلّه عقلی در اثبات باورها و آموزه‌های دینی نیز تأییدی دیگر بر ایمان‌گرایی و تضعیف دیدگاه عقل‌گرایانه به باورهای دینی گرفته شده است. مثلاً با اینکه باور به وجود خدا در متون دینی مسلم گرفته شده است ولی جریان غالب در میان خداگرایان حکایت از تلاشی پیگیر در اثبات آن دارد گویی با اثبات وجود خدا توجیه باورهای دینی دیگر کار آسانی است و لذا فیلسوفان و الهی‌دانان هر یک به تناسب، دلیل یا دلایلی را در اثبات وجود خدا اقامه کرده‌اند تا آنجاکه می‌توان این براهین را به نُه دسته دلیل، البته با تقریرهای متفاوت از هر دسته، شماره کرد. ولی این براهین با ایرادات و اعتراضات فلسفی، کلامی و منطقی فراوانی روبرو شده‌اند تا جایی‌که بازیل میچل می‌گوید:

> این (تأیید عقلی باور به وجود خداوند) مسأله‌ای است دیرینه و فقدان یک راه‌حل مورد توافق ممکن است چنین القاء کند که بیش از این پیگیری بحث بی‌فایده است.[1]

یاکالین براون از این هم فراتر رفته می‌گوید:

> جای تعجب نیست که امروزه در بسیاری از محافل فلسفی این تصور وجود دارد که چون استدلالات عقل‌گرایانه قدیمی ارسطویی در مورد اثبات وجود خدا دیگر مورد قبول نیست پس تمام پایه‌های عقلی ایمان به خدا از بین رفته است.[2]

برخی اشکالات براهین اثبات آموزه‌های دینی

اذعان به ناتوانی براهین و ادّله عقلی در اثبات آموزه‌های دینی تنها از سوی فیلسوفان ایمان‌گرا ابراز نشده است بلکه بسیاری از فیلسوفانی که همچنان به دفاع عقلی از آموزه‌های دینی باور دارند نیز این ادّله و براهین را دارای اشکالاتی اساسی می‌دانند.[3]

---

1. Mitchell, Basil, *The Justification of Religious Belief*, P. 30.

۲. براون، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه وس میکایلیان، ص۱۶۷.

۳. این اشکالات جدا از اشکالات مبنائی ایمان‌گرایان است همچنانکه غیر از اشکالات موردی هریک از براهین ←

الف) پیچیدگی فلسفی مقدمات براهین و ادّله اثبات آموزه‌های دینی یکی از اشکالات این ادّله شمرده شده است. پیچیدگی مقدمات این براهین بدین معناست که این مقدمات چنان دستخوش تفسیرهای گوناگون شده‌اند که فهم و شناخت آنها و درنتیجه ترجیح یکی از آنها را کاری بس پیچیده و مشکل کرده است و لذا نمی‌توان ایمان دینی را بر چنین بنیانی بنا نهاد. گری کاتینگ به این اشکال توجه کرده است:

> در اینجا ما نیاز داریم که درباره سرچشمه‌های ناتوانی براهین سنتی به عنوان دلایل باور اندکی به تأمل بپردازیم. سرچشمه نخست، اتکاء مقدمه یا مقدمات ادّله بر ملاحظات فلسفی پیچیده و ظریفی است که تقریباً فراتر از فهم هر کسی است. مؤمنان نمی‌توانند در ایمان متکی بر استدلال، از گزند اشکالاتی که توان پاسخگویی یا حتی فهم آنها را ندارند در امان بمانند.[1]

ب) اشکال دیگر ادّله و براهین اثبات آموزه‌های دینی به تعبیر گاتینگ تک‌بُعدی بودن آنهاست. یک باور دینی را نمی‌توان و نباید تنها بر یک پایه استوار ساخت زیرا با خلل در آن پایه، باور دینی فرومی‌ریزد به همین سبب باید در جستجوی شیوه استدلال دیگری بود:

> سرچشمه دیگر آن است که براهین سنتی، به تعبیر من، یک‌بُعدی‌اند یعنی قوت آنها بر پایه صحت هر یک از مقدماتی است که جداگانه به کار گرفته شده‌اند، به طوری که اگر در هریک ازاین مقدمات خوره تردیدافتد دلیل قوّت خویش‌را ازدست خواهد داد.[2]

ج) اشکال دیگر این ادّله و براهین ارائه تصویری ناقص از آموزه‌های دینی است. بدین معنا که هر یک از ادّله تنها وجهی از یک باور دینی را اثبات می‌کنند در حالیکه یک باور دینی دارای وجوهی است که باید همگی آنها اثبات شوند تا بتوان از اثبات یک باور کامل سخن گفت. مثلاً یک مسیحی که به خدا ایمان دارد حداقل به سه صفت (علم، قدرت و خیرخواهی مطلق) او ایمان دارد و هیچیک از ادّله به تنهایی نمی‌توانند این صفات را اثبات کنند. مایکل پترسون این اشکال را درباره براهین اثبات وجود خدا چنین بیان می‌کند:

← اثبات آموزه‌های دینی است بلکه اشکالاتی است که فیلسوفان عقل‌گرا به شاکله این براهین و ادّله دارند. در واقع، با طرح این اشکالات زمینه‌ای برای دلیل انباشتی که به گمان ایشان عاری از این اشکالات است فراهم می‌کنند.

1. Gutting, Garry, *Religious Belief and Religious Skepticism*, P. 7.
2. Ibid, P. 7.

خطاست اگر [مثلاً] اعتقاد به خداوند [به عنوان اساسی‌ترین آموزه دینی] را بر یک برهان واحد مبتنی کنیم یا براهین را مستقلاً مورد توجه قرار دهیم... [چرا که] برهان جهان‌شناختی به قوت مدعی است که، موجودی واجب وجود دارد موجودی که اگر وجود داشته باشد موجودیتش قائم به موجودات دیگر نیست. برهان غایت‌شناختی نشان می‌دهد موجودی وجود دارد که جهان را در مسیر پیدایش حیات ذی‌شعور آفریده است... برهان اخلاقی مدعی است که این موجود با قانون اخلاقی رابطه دارد و ما می‌توانیم قانون اخلاقی را به نحوی بر وجود او مبتنی بدانیم [ولی] اجزاء این مجموعه در کنار یکدیگر دلیل خوبی برای اعتقاد ورزیدن به وجود نوعی امر غایی فراهم می‌آورند.[1]

راه‌حلّ، تفسیری دیگر از روند اثباتِ یک مدّعا

تأکید بر دفاع عقلانی از آموزه‌های دینی از یک سو و ناتوانی ادّله و براهین سنتی در اثبات آموزه‌های دینی از سوی دیگر، بسیاری از فیلسوفان دین را به ارائه تفسیری دیگر از اثبات و روند آن و استفاده از استدلالی متفاوت از استدلالهای قیاسی یا استقرایی رایج در اثبات آموزه‌های دینی کشانده است. این فیلسوفان بر این باورند که با این نگاه و این شیوه استدلال می‌توان به خوبی از دیدگاه عقل‌گرایانه به باورهای دینی دفاع کرد. از دیدگاه این فیلسوفان در فرایند اثبات یک مدعا مجموعه‌ای از عوامل معرفتی و غیرمعرفتی پیدا و پنهان تأثیر دارند که روند اثبات تا حدود زیادی وابسته بدانهاست. بدین معنا که تعیین اعتبار یک استدلال، با فرض رعایت قواعد کلی یک استدلال، متکی به خصلتها و ویژگیهای خاصّ فردی است که فرایند استدلال را از سر گذرانده است. اما تفسیر رایج از اثبات، این فرایند را امری عینی و فارغ از هر گونه تأثیر و تأثر جدّی می‌داند و در واقع دخالت عوامل معرفتی و غیرمعرفتی در ضمیر و ذهن استدلال‌کننده را تنها در مرحله گردآوری مقدمات یک استدلال می‌پذیرد و مرحله داوری را عاری از چنین تأثیراتی می‌داند. افزون بر این، با این تفسیر از اثبات، اختلافات غیرقابل فیصله فیلسوفان و الهی‌دانان در اثبات آموزه‌های دینی ناکامی ایشان به حساب می‌آید ولی بر طبق

---

۱. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص۱۶۷.

تفسیر نخست از اثبات نه تنها ناکامی نیست بلکه امری کاملاً طبیعی است. زیرا این تفسیر از اثبات بیشتر به آنچه گیلبرت رایل[1] معقولیت نظریه‌ها می‌نامید نزدیک است تا اثبات به معنای دقیق آن. آنچه در معقولیت نظریه‌ها مهّم است یکی معنا دادن به تمام قرائن و شواهد در پرتو یک تفسیر یا نظریه است، به عبارت دیگر غفلت نکردن از تمام شواهد و قرائن موجود در تفسیر متن یا واقعه یا تجربه است. دیگری سازگاری شواهد و قرائن در سایه یک تفسیر است. بهمین جهت معقولیت یک نظریه رهین تضعیف، تقویت و حتی کشف قرینه و شاهدی جدید است. به گمان آنان باورهای دینی در مقام داوری و ارزیابی عقلی هیچ فرقی با باورهای دیگر آدمی ندارند و برای رهایی از این مشکلات باید از دستاوردها و تجربیات حوزه‌های دیگر معرفتی بهره بُرد. میچل در این باره می‌گوید:

> ... من سعی خواهم کرد تا نشان دهم که معمولاً در غیر حوزه الهیات، از استدلال‌هایی غیر از برهان یا احتمال به معنای دقیق کلمه استفاده می‌کنیم که کاری است موجه و استدلال‌های الهیاتی نیز نوعاً از همین قبیلند.[2]

شیوه‌ای دیگر در استدلال، دلیل انباشتی

در این الگوی بحث و استدلال با انباشت ادّله، شواهد و قرائن گوناگون اما همگرا یک مدعا یا باور اثبات یا معقولیت آن نشان داده می‌شود. به بیان دیگر با دلیل انباشتی درصدد اثبات معقولیت یک نظریه بر نظریه‌های بدیل در سایه قرائن و شواهد هستیم، این الگوی استدلال به گفته بازیل میچل، علی‌رغم اینکه در قالب هیچ یک از ادّله قیاسی و استقرایی نمی‌گنجد دلیلی عقلی است و در حوزه‌های زیادی از حیات آدمی بکار می‌رود:

> در میان ادّله فلسفی و الهیاتی مؤثرترین دلیل برای انکار اینکه دلیلی عقلی به نفع مسیحیت می‌تواند وجود داشته باشد این فرض بوده است که هر استدلالی برای اینکه عقلی باشد باید شرایط اثبات یا احتمال به معنای دقیق کلمه را دارا باشد در این فصل سخن این است که فرض مورد بحث خطاست.[3]

---

1. Gilbert Ryle
2. Mitchell, Basil, *The Justification of Religious Belief*, P. 39.
3. Ibid, P. 39.

او در جای دیگر می‌گوید:

به نظر می‌رسد تنها دو راه باقی می‌ماند یا الف) [اساساً] هیچ دلیلی عقلی نمی‌توان به سود مسیحیت یا به زیان آن آورد یا ب) دلیل باید دلیلی انباشتی باشد که دلیلی عقلی است ولی شکل اثبات به معنای دقیق آن یا استدلال از راه احتمالات را ندارد.[1]

ویژگیهای دلیل انباشتی

الف) اعطاء نقشی درخور به اجزاء دلیل

در این روش اجزاء دلیل انباشتی به مدد اجزاء دیگر دلیل نقشی درخور می‌یابند نقشی را که به تنهایی یا حتی در یک استدلال قیاسی یا استقرایی از آن برخوردار نیستند. به عبارت دیگر اجزاء دلیل انباشتی ممکن است به تنهایی توان اثبات و توجیه یک مدعا را نداشته باشند ولی در قالب دلیل انباشتی بتوانند معقولیت یک مدعا را نشان دهند. نیومن[2] این ویژگی اجزاء دلیل انباشتی را چنین تصویر می‌کند:

این الگوی بحث و استدلال، برآیند نهایی احتمالاتی است که مستقل از یکدیگرند و از ماهیت و وضعیت موضوع مورد بحث ناشی می‌شوند. احتمالاتی که کوچکتر از آن هستند که جداگانه فایده‌ای داشته باشند و ظریفتر و پیچ در پیچ‌تر از آن هستند که قابل تبدیل به قیاس باشند و حتی اگر قابل تبدیل به قیاس می‌بودند بیشتر و متنوع‌تر از آن هستند که به چنین تبدیلی تن دردهند.[3]

جان ویزدم[4] نیز همین ویژگی را به بیان دیگری روشن می‌سازد:

فرایند استدلال سلسله‌ای از ادله، که به قصد اثبات اقامه شوند نیست بلکه نشان دادن و بازنشان دادن جنبه‌هایی از یک دلیل است که بارها به نفع نتیجه همکاری می‌کنند.[5]

---

1. Ibid, P. 39.
2. J.H.Newman
3. C.f. Ibid, P.51.
4. John Wisdom
5. C.f. Ibid, P.45.

ب) چندبُعدی بودن دلیل انباشتی

همچنین این الگوی بحث و استدلال، چنانکه گری گاتینگ می‌گوید، چندبُعدی است و در واقع مدعا بر چند استدلال یا قرینه و شاهد همگرا و مؤید یکدیگر متکی است و هرکدام بُعد یا ابعادی از یک مدعا را تأیید می‌کنند:

> قبل از هر چیز، ادّله‌ای هستند که من به جای یک‌بُعدی، آنها را چندبُعدی می‌نامم، این ادّله، مقدماتشان نتیجه را مکرر تأیید می‌کنند یعنی تعداد زیادی از مقدمات مختلف اما همگرا نتیجه را تأیید می‌کنند و حتی هنگامی که بعضی از مقدمات مورد تردید قرار گیرند یا رد شوند نتیجه من حیث‌المجموع به قوّت خود باقی است.[1]

ج) ارائه تصویری جامع و معنادار از مدّعا

افزون بر این، به مدد اجزاء دلیل انباشتی می‌توان تصویری جامع، معنادار و معقول از مدعا ارائه داد. چنانکه در تفسیر یک متن یا یک واقعه تاریخی یا... تلاش می‌شود تا با انباشت شواهد و قرائن و ادّله گوناگون تفسیری معقول از آنها ارائه شود. بازیل میچل این ویژگی دلیل انباشتی را درباره براهین اثبات وجود خدا چنین بیان می‌کند:

> اهمیت براهین خداشناسی در گرو آن است که به عنوان بخشی از مجموعه قرائن مؤید اعتقاد به خداوند مورد ملاحظه قرار گیرند به نحوی که هر یک از بخشهای این مجموعه مؤید یکدیگر باشند تا به این ترتیب تصویری جامع و معنادار به دست آوریم.[2]

اجزاء دلیل انباشتی

دلیل انباشتی یا از استدلالها و براهین مستقل و متفاوت اما همگرا سامان می‌یابد یا از شواهد و قرائنی که به گفته نیومن، ظریفتر و پیچ در پیچ‌تر از آن هستند که قابل تبدیل به قیاس باشند. به عبارت دیگر اجزاء در دلیل انباشتی یا هر یک بُعدی از یک مدعای جامع را اثبات می‌کنند چنانکه با انباشت هریک از ادّله اثبات وجود خدا مفهومی جامع از خدا اثبات می‌شود یا تمام

---

1. *Religious Belief and Religious Skepticism*, P. 9.

۲. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۱۶۷.

اجزاء یک مدعا یا تفسیر و نظریه خاص را تأیید می‌کنند چنانکه در تفسیر و تحلیل یک متن، یک تجربه دینی، یک واقعه تاریخی یا در اثبات یا انکار یک اتهام در محاکم قضایی، توثیق یا تکذیب یک راوی یا روایت در علم رجال و درایه، اثبات نبوت خاصه و معجزات آنها در علم کلام و حتی در زندگی روزمره برای اثبات بسیاری از مسائل عادی بهره برده می‌شود. در اثبات و توجیه باورهای دینی از هر دو سنخ از اجزاء دلیل انباشتی استفاده شده است چنانکه گری گاتینگ هر دو سنخ را پشتوانه ایمان مؤمنان می‌داند:

> به نظر می‌رسد دو گونه دلیل از سنخ دلیل انباشتی پشتوانه ایمان بسیاری از مؤمنان است یکی مبتنی بر قدرت ظاهری ساختار خداشناسانه است که تبیین‌کننده جنبه‌های مختلف جهان و زندگی ماست. دیگری، مبتنی بر دعوی بسیاری از افرادی است که حضور بی‌واسطه خدا را تجربه کرده‌اند. هر دو دلیل چنانکه خواهیم دید، دلائلی انباشتی هستند که قوّت و ضعف آنها به یک مقدمه گره نخورده است.[1]

برخی از فیلسوفان دین از انباشت ادّله و براهین گوناگون اثبات وجود خدا بهره جسته‌اند تا به تصویری معقول از خدای ادیان با اوصاف معین آن دست یابند. مایکل پترسون همین نکته اخیر را مدّ نظر داشته است:

> اما آیا این موجود واجب و صاحب غرض [که در ادّله وجودشناختی و غایت‌شناختی اثبات شده‌اند] همان خدای ادیان است؟ اگر بخواهیم خدای انجیل یا قرآن را از دل این براهین اثباتی بیرون بیاوریم ناکام خواهیم ماند. این براهین حداکثر حاکی از موجودی هستند که واجد اوصاف آشکارا فلسفی است نه اوصاف اختصاصاً دینی... الهیات طبیعی مبتنی بر انباشت ادّله زمینه‌ای فراهم می‌کند که بر مبنای آن اعتقاد به خداوند را معقول بدانیم.[2]

اما امروزه با توجه به اهمیت تجربه دینی در فلسفه دین، طیف گسترده‌ای از فیلسوفان دین به مدد انباشت گزارشات مؤمنان از تجربه‌های دینی‌شان موجودی ماوراء این تجربه‌ها را اثبات می‌کنند و در واقع تفسیری خداگرایانه از آنها ارائه می‌دهند. میچل این بحث را

---

1. Gutting, Garry, *Religious Belief and Religious skepticism*, P. 8.

۲. *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۹ ـ ۱۶۸.

اینگونه تصویر می‌کند:

... هنگامی که ادعای برخی از افراد را مبنی بر آگاهی از حضور خداوند و ادعای برخی دیگر را مبنی بر اینکه شاهد عمل خداوند در جهان یا مورد خطاب او بوده‌اند به حساب آوریم وضعیت از قرار دیگری خواهد بود. این ادعا را نمی‌توان به سادگی و بدون دلیل وانهاد... از این گذشته، اگر خدایی وجود داشته باشد که خالق جهانی است که در آن ممکن است موجوداتی عاقل با توانایی واکنش محبت‌آمیز و همدلانه به او و به یکدیگر پدید آیند باید انتظار داشت که او نیز به نحوی با آنها ارتباط برقرار کند. بنابراین وجود آن چیزی که به نظر می‌رسد «انکشافهایی» از این دست باشند چیزی است که باور به خدایی را تأیید می‌کند که بدین طُرق [تجربه‌های دینی] خود را آشکار کرده است.[1]

پیداست که انباشت گزارشات مؤمنان از تجربه‌های دینی‌شان به عنوان اجزاء دلیل انباشتی و تفسیر خداگروانه از آنها برای اثبات و توجیه خداگروی نزد انسانهای فاقد این تجربه‌هاست وگرنه چه بسا با یک تجربه وجود خداوند برای شخص تجربه کننده آشکار شود.

نقد و بررسی

الف) اگرچه سبک و سیاق دلیل انباشتی قیاسی نیست ولی می‌توان تا حدودی آن را به دلیل استقرائی نزدیک دانست با این تفاوت که اجزاء (موارد استقراء) در دلیل استقرایی از داده‌های حسّی است ولی اجزاء دلیل انباشتی لزوماً چنین نیست. چنانکه اجزاء دلیل استقرائی تنها یک جنبهٔ مدعا را تأیید می‌کنند ولی در دلیل انباشتی، بنا بر تعریف، جنبه‌های مختلف امّا همگرا از یک مدعا را تأیید می‌کنند.

همچنین در دلیل انباشتی هدف اثبات یک مدعا به معنای دقیق آن نیست بلکه چنانکه جان‌ویزوم گفت در این الگوی بحث و استدلال تلاش در این است که با استمداد از اجزاء دلیل، که هریک جنبه‌هایی از دلیل را نشان می‌دهند، معقولیت یک مدعا یا نظریه نشان داده شود. ولی در استقراء ناقص، به کمک قیاسی خفّی، و استقراء تام هدف اثبات یک مدعا به معنای دقیق آن است.

1. Mitchell, Basil, *The Justification of Religious Belief*, P. 40.

ب) چنانکه گذشت اجزاء دلیل انباشتی یا از ادلّه و براهین مستقل و متفاوت اما همگرا سامان یافته است یا از شواهد و قرائن دیگری که به تنهایی توان اثبات نظریه یا مدعایی را ندارند. در حالت اول، هرکدام از ادلّه و براهین مستقل یا با اشکال یا اشکالاتی مواجه‌اند یا مواجه نیستند. اگر هر یک از ادلّه، مثلاً ادلّه اثبات وجود خدا، دارای اشکال خاصّی هستند چگونه می‌توان از آنها به عنوان اجزاء دلیل انباشتی بهره بُرد. در واقع هرگاه دلیل نقص داشته و از اثبات مدعای خود ناتوان باشد، هیچ چیز را نشان نمی‌دهد نه اینکه چیزی کمی را نشان می‌دهد. البته اگر هر یک از ادلّه در دلیل انباشتی نقص دلیل دیگر را برطرف می‌کرد دلیل انباشتی قادر به اثبات مدعای خویش بود. ولی در دلیل انباشتی هیچ یک از نقص‌های ادّله دیگر بر طرف نمی‌شود زیرا هر دلیل در صدد اثبات مدعای خاصّی است. بنابراین نمی‌توان با انباشت ادلّه‌ای که هر یک به تنهایی ناتوان از اثبات مدعای خویش هستند دلیل مستقلی را سامان داد. آنتونی فلو[1] این نکته را به روشنی بیان کرده است:

> ضمناً اینکه اعتراف کنیم که در هر دسته استدلال، هر یک از آنها به تنهایی نادرست است، امّا اصرار بورزیم که در عین حال این استدلالها مجموعاً یک دلیل مؤثر را تشکیل می‌دهند و... شاید به عنوان باج سبیلی به نقّادان ـ این را بیفزاییم که مخاطب این دلیل، کُلّ شخصیت [آدمی] است و نه صِرفِ عقل فلسفی او، سودی ندارد.[2]

امّا اگر ادلّه و براهین ـ که اینک اجزاء دلیل انباشتی‌اند ـ عاری از اشکال باشند در واقع با انباشت ادلّه متفاوت مدعا یا نظریه‌ای جامع و معقول را نشان می‌دهیم که هریک را جداگانه اثبات کرده‌ایم و تنها چنانکه مایکل پترسون گفت با انباشت آنها زمینه‌ای فراهم می‌شود تا از مدعایی جامع و کامل مثلاً خدای خیرخواه، قادر و عالم مطلق ادیان توحیدی، تصوری معقول بدست آوریم.

ج) با دلیل انباشتی به پشتوانه اجزاء آن می‌توان به تصویری جامع از یک مدعا یا باور دست پیدا کرد، امّا، اگر چه پیچیدگی مقدمات فی‌نفسه اشکال فلسفی به حساب نمی‌آید و تنها برای بسیاری دیریاب است، پیچیدگی فلسفی مقدمات همچنان باقی است زیرا اجزاء دلیل انباشتی در

---

1. Antony Flew
2. C.f. Ibid, oP.ciT. P. 40.

واقع یا از همان براهین و ادلّه مستقلی سامان یافته‌اند که به گفتهٔ گری گاتینگ مقدماتی پیچیده داشته و فراتر از فهم بسیاری از مؤمنانند یا از قرائن و شواهد گوناگونی تشکیل شده‌اند که روند انتخاب، تنظیم، تقویت یا تضعیف برخی از آن قرائن و شواهد و سرانجام ارائه تفسیر جامع و معقول از میان سایر تفسیرها روندی پیچیده است.

د) نقد دیگر بر دلیل انباشتی، طعنی است که بسیاری از فیلسوفان با عنایت به نحوه گزینش فرضیه‌ها در علوم تجربی به این الگوی بحث و استدلال می‌زنند. این فیلسوفان بر این باورند که در علوم تجربی واقعیات در انتخاب فرضیه‌ها تأثیر مستقیم دارند ولی در تحلیل و تفسیر یک واقعه تاریخی، یک متن یا تجربهٔ دینی... و سرانجام گزینش یکی از آنها تأثیری نداشته و لذا تحلیلهایی ذهنی و فاقد عقلانیت است. زیرا با انباشت شواهد و ادلّهٔ عدیده می‌توان تفسیرهای مختلف از آنها ارائه داد که مسلّم نمی‌توان تمام آنها را با واقعیات منطبق دانست چنانکه ترجیح یکی از آنها بر دیگری را نیز نمی‌توان متأثر از واقعیات دانست. پاسمُر[1] این دیدگاه را به نقل از پُوپر درباره فرضیه‌های تاریخی چنین خلاصه کرده است:

> فرضیه‌های تاریخی فرضیه‌هایی ارتجالی هستند و ما آزادیم تا به دلخواه از میان این پیش‌فرضهای ارتجالی [فرضیه‌ای را] انتخاب کنیم. در مقابل فرضیه‌های علمی از آن‌رو طرّاحی می‌شوند که در وضعیت‌هایی غیر از وضعیت‌هایی که آنها را القاء کرده‌اند به‌کار روند. بدین نحو واقعیات ما را وامی‌دارند تا از میان آنها انتخاب کنیم. ما از میان فرضیه‌ها آن فرضیه‌ای را می‌پذیریم که ما را وامی‌دارد تا وقوع تحولاتی را انتظار کشیم که بعداً شاهد وقوع آن خواهیم بود امّا در تاریخ تمام واقعیت‌های مربوط، همین حالا پیش روی ما هستند، لذا در مقام گزینش میان فرضیه‌ها، واقعیات، مورّخان را بر خلاف فیزیکدانان، مجبور به انتخاب یک فرضیه نمی‌کند. ذهنی بودن تاریخ در این تفاوت نهفته است.[2]

بسیاری از فیلسوفان مانند خود پاسُمر در مقام دفاع از این الگوی بحث و استدلال بر این باورند که در فرایند تفسیر یک متن یا تجربه‌های دینی یا یک واقعه تاریخی چیزی شبیه تجربه و آزمون وجود دارد. مثلاً در تفسیر یک متن یک مفسّر همیشه بر تفسیر خویش پافشاری نمی‌کند،

---

1. J. A. Passmore
2. C.f. Ibid, P. 54.

در موارد زیادی یک مفسّر با توجه به معانی جدیدی که فقراتی از یک متن پیدا می‌کند مجبور به وانهادن تفسیر خویش می‌شوند. معانی جدیدی که فقراتی از یک متن می‌یابد مرهون توجه دوباره به ساختار کُل متن، شرایط و وضعیت زمانی و مکانی نگارش آن و حال و هوای روحی و فکری نویسنده و... است و این عوامل چیزی جز تأثیر واقعیات بر تفسیر یک متن یا واقعه تاریخی یا تجربه‌های دینی مؤمنان نیست.

با وجود این اگر چه می‌توان با انباشت قرائن و شواهد گوناگون از تجربه‌های متفاوت روحی و دینی مؤمنان یا یک متن یا یک واقعه تاریخی تفسیر و تحلیلی معقول‌تر از تفسیرها و تحلیل‌های بدیل ارائه کرد ولی هیچگاه نمی‌توان تفسیر و تحلیل بدیل را به کلی منتفی دانست. در واقع این الگوی بحث و استدلال با تفسیری که همین فیلسوفان از اثبات و توجیه آموزه‌ها و باورهای دینی ارائه دادند همخوانی تام و تمامی دارد. اما این تفسیر از اثبات را حتی اگر در دعاوی حقوقی یا مسائل روزمره زندگی یا... بپذیریم، به سختی می‌توان در اثبات آموزه‌ها و باورهای دینی پذیرفت. زیرا چنانکه میچل به درستی می‌گوید این تفسیر از اثبات و این الگوی بحث و استدلال مؤمنان را قانع نمی‌کند چنانکه به نظر می‌رسد غیرمؤمنان را نیز قانع نسازد:

> ولی مسیحیان ادعا می‌کنند که اگر این طرح چنان است که آنان باور دارند شامل یک عنصر رازآلودی است که غیرقابل فروکاستن است و آنان انتظار ندارند که فوراً هر چیز را با آن جفت و جور کنند.[1]

کتابنامه

۱. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طا طه وس میکایلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۲. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، مترجمان احمد نراقی و ابراهیم سلطانی.

3. Gutting, carry, *Religious Belife and Religious skepticism*, University of Notvre Dame Press, 1982.

4. Mitchell, Basil, *The Justification of Religious Belife*, The Macmilan Press, LTD, 1973.

1. Ibid, P.40.

علم الهی و اختیار آدمی

محمد سعیدی مهر

مقدمه

یکی از مسائل عمیق و پیچیده فلسفی، که از یک‌سو با خداشناسی و از سوی دیگر با انسان‌شناسی پیوند می‌یابد، مسأله سازگاری علم الهی با اختیار انسان است. علم الهی، در نظر غالب متألّهان، علمی نامحدود است و خداوند ذاتی است آگاه به همه امور که نه‌تنها به امور گذشته و حال، بلکه بر تمام حوادثی که در آینده نیز رخ می‌دهند واقف است. در نتیجه، خدا از پیش، تمام افعالی راکه آدمیان در آینده انجام خواهند داد، می‌داند. حال، این پرسش بنیادین رخ می‌نماید که آیا باور به علم پیشین الهی با اعتقاد به اختیار و آزادی انسان سازگار است.

در پاسخ به پرسش بالاگروهی چنین پنداشته‌اند که اگر خدا از پیش بداند که شخص خاصی عمل معینی را در آینده انجام خواهد داد، انجام آن عمل ضرورت می‌یابد و خودداری از آن ناممکن می‌گردد و این معنایی جز مجبوربودن آن شخص در انجام آن عمل نخواهد داشت. بدین ترتیب، اعتقاد به علم پیشین الهی، از دورانهای کهن، یکی از مبانی جبرگرایی بوده است.[1]

آشتی‌پذیری دانایی خداوند با آزادی آدمی، هنوز مسأله‌ای زنده و جدّی است و امروزه ـ به‌ویژه در حوزهٔ فلسفهٔ دین ـ صورتهای نوینی از آن مورد بحث و گفت‌وگو است؛ گروهی از فیلسوفان دین غربی باور به علم پیشین الهی را منافی اعتقاد به اختیار انسان دانسته‌اند و جماعتی دیگر، بر سازگاری این دو احتجاج ورزیده‌اند. نوشته حاضر نگاهی گذرا به دیدگاههای برخی از این فیلسوفان خواهد داشت.

---

۱. پرسش از سازگاری علم الهی با اختیار آدمی، در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، سابقه‌ای دیرینه دارد و یکی از مهمترین ادله اشاعره بر جبرگرایی همانا ناسازگار دیدنِ این دو با یکدیگر بوده است. پاسخ نهایی اندیشمندان مسلمان برای این مسأله به اجمال آن است که علم خداوند به رفتارهای اختیاری انسان، با وصف *اختیاری بودن* تعلق می‌پذیرد؛ یعنی خداوند می‌داند که رفتار خاصی از شخص معینی در زمان خاصی (در آینده)، به صورت *اختیاری*، سر می‌زند و چنین علمی نه‌تنها منافی اختیار نیست، بلکه آن را تأکید می‌کند.

ویژگیهای علم الهی

پیش از آغاز بحث، لازم است که مقصود از دو مفهوم اساسی «علم الهی» و «اختیار» روشن گردد. امّا ارائهٔ تعریفی دقیق و جامع از این دو مفهوم کاری بس دشوار است، به‌ویژه آنکه در هر دو مورد دیدگاههای فلسفی متنوع و گاه متعارضی، وجود دارد. آنچه که در این مجال محدود گفتنی است، اشاره‌ای مختصر به پاره‌ای از ویژگیهای علم الهی است که تقریباً مورد اتفاقند و پذیرفتن آنها برای شکل‌گیری بحث حاضر ضرورت دارد. این ویژگیها عبارتند از:

۱. **نامحدودیت (اطلاق).** دانایی خداوند نامحدود و مطلق است و از هرگونه محدودیت زمانی و مکانی مبرّا است؛ گذشته، حال و آینده، از جهت آنکه معلوم خداوندند، یکسانند.

۲. **تعلق به جزئیات.** حوزهٔ آگاهی خداوند نه تنها شامل کلیات می‌شود، که جزئیات را نیز دربر می‌گیرد. بنابراین، حوادث خاص در عالم و همچنین رفتارهای خاص آدمیان همگی در حوزهٔ علم الهی قرار دارند.

۳. **خطاناپذیری.** وقوع خطا در علم خداوند و عدم تطابق آن با واقعیت، عقلاً محال است. بنابراین، محال است علم خدا با متعلق آن، مثلاً یک رفتار خاص که در زمان معینی رخ می‌دهد، سازگار نباشد.

شایان ذکر است که در فلسفه دین معاصر، علم خداوند نوعی معرفت[1] (به معنای مصطلح آن) تلقی می‌شود. معرفت، در معرفت‌شناسی معاصر، عبارت است از باور درست و موجّه[2]. نتیجهٔ قابل توجه این دیدگاه آن است که علم خداوند متضمن باور (اعتقاد) او به قضایای درست می‌باشد. البته نسبت دادن مفاهیمی همچون «اعتقاد» و «باور» به خداوند، در زبان فارسی، امری نامأنوس و غریب می‌نماید، ولی در فلسفه دین معاصر غرب کاربردی مأنوس و رایج دارد.

از آنجا که هدف اصلی مقالهٔ حاضر ارائهٔ گزارشی فشرده از دیدگاه فیلسوفان دین معاصرِ غربی است، چاره‌ای جز آن نیست که تا حدّ امکان از ادبیات و اصطلاح‌شناسی مورد استفادهٔ این فیلسوفان بهره بریم. با این حال، از این پس، در نقل دیدگاه آنان، به جای تعبیر «اعتقاد یا باور خدا» از همان عبارتِ «علم خدا» استفاده خواهیم کرد، امّا بر این نکته تأکید می‌ورزیم که مقصود از این تعبیر همان مفهومی است که فیلسوفان غربی از واژهٔ «باور[3]» اراده می‌کنند.

---

1. knowledge
2. true justified belief
3. belief

اختیار

«اختیار» نیز به گونه‌های مختلفی تعریف شده است. برپایه یک تعریف نسبتاً رایج در میان فیلسوفان غربی، اختیار عبارت است از: توانِ انتخاب یکی از دو یا چند کار بدیل.[1] در هر موردی که انسان قادر باشد کاری غیر از آنچه که فی‌الواقع انجام می‌دهد، انجام دهد، به معنای یادشده در بالا، مختار است؛ به عبارت دیگر، شخص A در صورتی در انجام دادن عمل X مختار است که بتواند با انتخاب انجام ندادن آن، از انجام آن خودداری کند.

استدلال نلسون پایک بر ناسازگاری علم الهی با اختیار انسان

هرچند مسأله ناسازگاری علم الهی با اختیار انسان در فلسفه غرب و کلام مسیحی از دیرباز مورد گفت و گو بوده است، نلسون پایک در سال ۱۹۶۵ استدلالی نو و جالب توجه بر ناسازگاری آن دو، ارائه داد و در پی آن، فصل نوینی از منازعات فلسفی در این باب آغاز گشت.[2] پایک بر این اعتقاد بود که اختیار انسان با علم مطلق خدا ناسازگار نیست، بلکه با ذاتی‌بودن علم مطلق خدا ناسازگار است. همان‌گونه که در آینده اشاره خواهد شد، شیء x ذاتاً دارای وصف p است اگر محال باشد که x وجود داشته ولی فاقد p باشد.

پایک، در استدلال خود، موقعیت شخصی فرضی به نام جونز را درنظر می‌گیرد که در زمان خاصی، مثلاً عصر شنبهٔ گذشته، عملی مانند کوتاه کردن چمن باغچه منزل خود را انجام داده است. به اعتقاد پایک، در صورتی که خداوند ذاتاً عالم مطلق باشد، می‌باید از پیش بداند که جونز چمن باغچه را در عصر شنبه کوتاه خواهد کرد و در این صورت، جونز نمی‌تواند از انجام این عمل در زمان مذکور خودداری ورزد و از این رو، در انجام آن مختار نخواهد بود.

---

۱. برای مروری بر معانی مختلف «اختیار» بنگرید به:

Reese, W. L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Press inc. 1980, pp. 179-181.

۲. استدلال پایک نخستین بار در مقاله وی با عنوان «علم مطلق الهی و عمل اختیاری» منتشر گردید:

Pike, Nelson, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *The Philosophical Review*, 74, 1965, pp. 27-46, reprinted in J.M.Fisher (ed.), *God, Foreknowledge and Freedom*, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 57-73.

پایک در تقریر استدلال خود می‌گوید:

۱. «خدا در t_1 وجود داشته است» مستلزم آن است که «اگر جونز عمل x را در t_2 انجام دهد، خدا در t_1 علم دارد که جونز عمل x را در t_2 انجام خواهد داد».

۲. «خدا به x علم دارد» مستلزم آن است که «x صادق است».

۳. هیچ‌کس قادر نیست در زمان مفروضی کاری انجام دهد که دارای وصف منطقاً متناقض باشد.

۴. هیچ‌کس قادر نیست در زمان مفروضی کاری کند که سبب شود شخصی که دارای اعتقادی یقینی در زمانی قبل از زمان مورد بحث بوده است، آن اعتقاد را در زمان مزبور نداشته باشد.

۵. هیچ‌کس قادر نیست در زمان مفروضی کاری کند که سبب شود شخصی که در زمانی پیش از زمان اوّل وجود داشته است، در زمان مذکور (زمان پیش از زمان اوّل) وجود نداشته باشد.

۶. اگر خدا در t_1 وجود داشته و در t_1 علم داشته باشد که جونز عمل x را در t_2 انجام خواهد داد، آنگاه اگر جونز در t_2 قادر بر خودداری از انجام x باشد، آنگاه یا الف) جونز در t_2 قادر خواهد بود کاری کند که سبب شود خدا در t_1 علم کاذبی داشته باشد و یا ب) جونز در t_2 قادر خواهد بود کاری کند که سبب شود خدا دارای علمی که در t_1 داشته است، نباشد و یا ج) جونز در t_2 قادر خواهد بود کاری کند که موجب شود هر شخصی که در t_1 باور داشته که جونز عمل x را در t_2 انجام خواهد داد (که طبق فرض یکی از این اشخاص خدا است) دارای اعتقادی کاذب بوده و از این‌رو، خدا نباشد. به عبارت دیگر، خدا (که طبق فرض در t_1 وجود داشته است) در t_1 وجود نداشته باشد.

۷. شقّ (الف) در تالی بند ۶ کاذب است. (به دلیل بند ۲ و ۳).

۸. شقّ (ب) در تالی بند ۶ کاذب است. (به دلیل بند ۴).

۹. شقّ (ج) در تالی بند ۶ کاذب است. (به دلیل بند ۵).

۱۰. بنابراین، اگر خدا در t_1 وجود داشته و در t_1 علم داشته باشد که جونز عمل x را در t_2 انجام خواهد داد، آنگاه جونز قادر بر خودداری از انجام x در t_2 نبوده

است. (به دلیل بند ۶الی ۹).

۱۱. نتیجه آنکه اگر خدا در t_1 وجود داشته باشد و اگر جونز عمل x را در t_2 انجام دهد، آنگاه جونز قادر بر خودداری از انجام x نخواهد بود. (به دلیل بند ۱ الی ۱۰).

در این دلیل، بند ۱ و ۲ بیانگر علم مطلق (ذاتی) خداوند است. بندهای ۲، ۴ و ۵ آنچه راکه در نظر من بخشی از منطق مفهوم قدرت انسانی است، آشکار می‌سازند. بند ۶ به عنوان یک حقیقت تحلیلی پیشنهاد می‌شود. اگر به جونز قدرت خودداری از انجام x در t_2 را نسبت دهیم (با این فرض که خدا در t_1 علم داشته که او x را در t_2 انجام خواهد داد)، تا آنجا که من می‌فهمم، این قدرت را می‌توان به یکی از سه گونهٔ بیان شده در تالی بند ۶ توصیف کرد. من دلیلی بر انحصار شقوق ممکن در این سه شقّ سراغ ندارم، لیکن شقّ دیگری را نیافته‌ام. بند ۱۱ نیز هرگاه نسبت به همهٔ فاعلها و افعال گسترش یابد و با آنچه که در نظر من حداقل شرط «عمل اختیاری» است، ضمیمه گردد، نتیجه می‌دهد که اگر خدا وجود داشته باشد، (به همان نحوی که توصیف کردم، یعنی ذاتاً عالم مطلق باشد) هیچ‌یک از اعمال آدمیان اختیاری نخواهد بود.[1]

آلوین پلانتینجا در کتاب خدا، اختیار و شرّ به نقد استدلال پایک پرداخته است.[2] وی بحث خود را با بررسی مقدمهٔ ششم استدلال مزبور آغاز می‌کند. به اعتقاد پلانتینجا مقدمهٔ (۶) در مقام بیان مطلب ذیل است:

قضیهٔ زیر را درنظر می‌گیریم:

الف) خدا در t_1 وجود داشته و در t_1 علم داشته است که جونز عمل x را در t_2 انجام خواهد داد و جونز قادر است از انجام دادن x در t_2 خودداری کند.

ظاهراً مقصود پایک از مقدمهٔ (۶) این است که (الف) مستلزم یکی از سه قضیه ذیل (قضایای ب، ج، د) است:

---

1. Fisher, J.M., *God, Foreknowledge and Freedom*, pp. 63-64.
2. Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, Michigan: Wm.B.Erdmans Publishing Co., 1977, PP.56-66.

ب) جونز قادر است در t_2 کاری کند که سبب شود خدا در t_1 علم کاذبی داشته باشد.

ج) جونز قادر است در t_2 کاری انجام دهد که سبب شود خدا در t_1 علمی را که داشته است، نداشته نباشد.

د) جونز قادر است در t_2 کاری انجام دهد که سبب شود هر شخصی که در t_1 باور داشته که جونز عمل x را در t_2 انجام خواهد داد (که یکی از آن افراد، به حسب فرض، خداست) دارای اعتقادی کاذب بوده و از این رو خدا نباشد؛ یعنی، خدا (که برحسب فرض در t_1 وجود داشته است) در t_1 وجود نداشته باشد.

باقیماندهٔ استدلال پایک، از دید پلانتینجا، عبارت است از اثبات این مطلب که اگر خدا ذاتاً عالم مطلق باشد، هریک از سه قضیهٔ (ب)، (ج) و (د) ضرورتاً کاذب خواهد بود. در نتیجه اگر خدا ذاتاً عالم مطلق باشد، (الف) ضرورتاً کاذب خواهد بود. بدین معنا که ذاتی‌بودن علم مطلق خدا با اختیار انسان ناسازگار است.

اشکال اساسی استدلال پایک، در نظر پلانتینجا، آن است که قضیهٔ (الف)، مستلزمِ هیچ یک از قضایای (ب)، (ج) و (د) نیست. ابتدا قضیهٔ (ب) را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. این قضیه می‌گوید که جونز قادر است کاری انجام دهد (مانند این که از انجام x در t_2 خودداری کند)، که اگر آن را انجام می‌داد، آنگاه قضیه‌ای که خدا فی‌الواقع به آن علم می‌داشت، کاذب می‌شد، اما اگر جونز از انجام x در t_2 خودداری کند، آنگاه خدا (از آنجا که عالم مطلق است) در t_1، دیگر به این مطلب علم نمی‌داشت که جونز در t_2، x را انجام می‌دهد، بلکه در فرض مذکور، متعلق علم صادق خداوند این بود که جونز در t_2 از انجام دادن x خودداری خواهد کرد. بنابراین، آنچه که از (الف) نتیجه می‌شود، بیش از این نیست که:

(ب ـ ۱) جونز قادر است کاری انجام دهد که در صورت انجام آن، علمی را که خدا فی‌الواقع در t_1 دارا می‌بود، کاذب می‌گشت.

به‌نظر می‌رسد که می‌توان مدعای پلانتینجا را، با بیانی ساده‌تر، چنین تقریر کرد: مختاربودن جونز در انجام x در t_2، بدین معناست که جونز بتواند x را در t_2 انجام ندهد و اگر چنین کند، لازم می‌آید که علمی را که خداوند، با فرض انجام گرفتن x در t_2 از سوی جونز، می‌داشت کاذب گردد، ولی در این صورت، آن فرضی که تحقق پیدا کرده است، همانا فرض انجام نگرفتن x از سوی جونز در t_2 است و در این فرض، علم خدا به انجام نگرفتن x از سوی جونز تعلق پذیرفته

است و در نتیجه، به هیچ وجه لازم نمی‌آید که خدا، به صورت بالفعل و در واقع امر، واجد علم کاذبی گردد: بلکه صرفاً لازم می‌آید که علمی که خدا، در فرض آن‌که جونز x را انجام می‌داد، می‌داشت، کاذب گردد.

پلانتینجا با بهره گیری از مفهوم جهان ممکن[1]، صورت روشنتری از اعتراض خود را بیان می‌کند. قضیهٔ (الف) بیان می‌دارد که در جهان فعلی، خدا علم دارد که جونز در t_2، عمل x را انجام می‌دهد و علاوه بر این، جونز قادر است که از انجام دادن x خودداری کند. حال جهان ممکنی مانند w را درنظر می‌گیریم که در آن جونز از انجام x سر باز می‌زند. در چنین جهانی، علمی را که خدا در جهان کنونی، داراست، کاذب است. به عبارت دیگر، اگر به جای جهان کنونی، w فعلیت یافته بود، آنگاه علمی را که خدا در جهان کنونی و عالم واقع داراست، کاذب می‌گشت. اما از این مطلب، نتیجه نمی‌شود که در w، خدا علم کاذبی دارد، زیرا نتیجه نمی‌شود که اگر w فعلیت یافته بود، خدا سلم می‌داشت که جونز عمل x را در t_2 انجام می‌داد. اگر خدا ذاتاً عالم مطلق باشد؛ یعنی، در هر جهان ممکنی که در آن وجود دارد، از علم مطلق بهره‌مند باشد،[2] آنگاه در w خدا در t_1 علم ندارد که جونز x را در t_2 انجام می‌دهد، بلکه متعلقِ علم خدا این است که جونز از انجام x خودداری می‌کند. اما دربارهٔ (ج) چه می‌توان گفت؟ به اعتقاد پلانتینجا، (ج) به دوگونهٔ ذیل قابل تفسیر است:

(ج ـ ۱) جونز قادر است در t_2 کاری انجام دهد که سبب شود خدا در t_1 دارای علمی که در t_1 دارد، نباشد.

براساس تفسیر فوق، جونز قادر است وضعیت متناقضی را بیافریند و از این‌رو، قضیه (ج ـ ۱) به‌وضوح کاذب است، ولی هیچ دلیلی در دست نیست که (الف) مستلزم (ج ـ ۱) باشد، بلکه آنچه (الف) مستلزم آن است قضیهٔ ذیل (تفسیر دوم از قضیهٔ (ج)) می‌باشد:

(ج ـ ۲) جونز قادر است در t_2 کاری انجام دهد که اگر آن را انجام می‌داد، آنگاه خدا علمی را که در جهان کنونی (جهان واقع) داراست، نمی‌داشت.

اما قضیهٔ (ج ـ ۲) قضیه‌ای درست است، فرض کنیم که (الف) صادق باشد و جهان w را به

---

1. possible world

۲. با استفاده از مفهوم جهان ممکن می‌توان وصف ذاتی را چنین تعریف کرد: شی x در صورتی ذاتاً دارای وصف p است که در هر جهان ممکنی که در آن، x وجود دارد، x دارای وصف p باشد.

گونه‌ای درنظر می‌گیریم که در آن جونز از انجام دادن x در t_2 خودداری می‌کند. اگر خدا ذاتاً عالم مطلق باشد، آنگاه او در جهان w عالم مطلق است و در نتیجه، در t_1، خداوند علم دارد که جونز x را در t_2 انجام نخواهد داد، هرچند در جهان کنونی متعلق علم خدا این است که جونز عمل x را در t_2 انجام خواهد داد.

مطلب کاملاً مشابهی دربارهٔ قضیهٔ (د) وجود دارد. در جهانی مانند w، که در آن جونز از انجام x خودداری کند، این مطلب صادق است که هرکس در t_2 باور داشته باشد که جونز در t_2، عمل x را انجام می‌دهد، دارای باور کاذبی است. ولی مطلب اینجاست که در چنین جهانی، خداوند (که عالم مطلق است) علم ندارد که جونز در t_2، عمل x را انجام می‌دهد تا آنکه لازم آید خداوند دارای علم کاذبی باشد، بلکه در جهان مذکور، متعلق علم خدا صرفاً این است که جونز، عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد.

بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که استدلال پایک بر نوعی خلط استوار است. به اعتقاد پلانتیجا، آنچه در ذیل می‌آید، احتمالاً یکی از عوامل خلط مذکور است.

اگر خداوند ذاتاً عالم مطلق باشد، آنگاه او در جهان ممکنی که در آن وجود دارد، عالم مطلق است. براین اساس، هیچ جهان ممکنی نیست که در آن، خدا دارای علم کاذبی باشد. حال فرض کنیم در جهان کنونی (یعنی، جهان ممکنی که از انبوه بیشمار جهانهای ممکن، به فعلیت رسیده است). خداوند به قضیهٔ صادق p علم داشته باشد. شاید فریب‌خورده، گمان کنیم که چون علم مطلق خدا صفتی ذاتی برای اوست، خدا در هر جهان ممکنی که در آن وجود دارد، می‌باید دارای علم به p باشد. اما روشن است که چنین امری از ذاتی بودن علم خدا نتیجه نمی‌شود. خصوصیت ذاتیِ خدا این نیست که علمی راکه در جهان کنونی دارد، دارا باشد. آنچه ذاتی اوست، این خصیصهٔ کاملاً متفاوت است که او تنها به قضایای صادق علم دارد. بنابراین اگر p در جهان کنونی صادق ولی در جهان w کاذب باشد، آنگاه خداوند در جهان کنونی به p علم دارد ولی در w به p علم ندارد.

ادله سه‌گانه ناسازگاری

پس از عرضه قالب نوین استدلال بر ناسازگاری علم خداوند با اختیار انسان از سوی پایک، گروهی از فیلسوفان دین درصدد ارائه استدلالهای جدیدتری برآمدند (از این پس، برای

اختصار، استدلال بر ناسازگاری علم پیشین خداوند با اختیار انسان را «دلیل ناسازگاری» می‌نامم) و در مقابل، گروه دیگری از فیلسوفان به نقّادی ادله ناسازگاری و ردّ آن پرداختند. در ادامه، به بررسی سه دلیل از ادلّه ناسازگاری، که از دیدگاههای فیلسوفان دین معاصر قابل استنباط است، می‌پردازم.[۱]

فروض مشترک ادله ناسازگاری

ادله سه گانهٔ ناسازگاری، که مورد بحث قرار خواهند گرفت، فروض مشترکی دارند که شایسته است در ابتدا توضیح داده شوند:

فرض ۱. واژهٔ «خدا»[۲] یک اسم خاص است.

فرض ۲. همه صفات خداوند، صفات ذاتی اویند. مقصود از ذاتی‌بودن صفات اجمالاً آن است که ممکن نیست خدا موجود باشد، ولی فاقد این صفات باشد. نتیجهٔ این فرض آن است که اگر برای مثال خداوند را واجد صفت علم مطلق بدانیم، آنگاه هر شخص مفروضی که عالم مطلق نباشد، خدا نیست.

فرض ۳. خداوند دستِ‌کم دارای دو وصف ابدیت[۳] و علم مطلق[۴] است. به دیگر سخن، هرچند خداوند در نظر متألهان واجد صفات متعددی است، حداقلِ صفات مورد نیاز برای اقامهٔ دلیل ناسازگاری دو صفت ابدیت و علم مطلق است.

از ابدیت خداوند دو تفسیر متفاوت وجود دارد: بر پایه تفسیر نخست، خدا در چارچوب زمانی سایر موجودات، از جمله آدمیان، قرار دارد و ابدی‌بودن او به معنای وجود او در همهٔ زمانها

---

۱. دیدگاههای موافق و مخالف فیلسوفان دین معاصر غربی، در این بحث، در ضمن مقاله‌های متعددی منتشر گردیده که بخش قابل توجهی از مهمترین مقاله‌ها در کتاب زیر گردآوری شده است:

Fisher, John Martin (ed.), *God, Foreknowledge and Freedom*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

جان مارتین فیشر، افزون بر ویراستاری این کتاب، مدخل نسبتاً طولانی و جامعی را در آغاز آن آورده است که در نگارش مقاله حاضر، بسیار مورد استفاده قرار گرفته است.

2. God

3. eternality

4. omniscience

است؛ او در گذشته وجود داشته، اکنون هست و در آینده نیز وجود خواهد داشت. امّا در تفسیر دوم، ابدیت خداوند یک ابدیت فرازمانی است؛ خدا خارج از محدودهٔ زمانی سایر موجودات، یا دستِ‌کم خارج از چارچوب زمانی انسانها، قرار دارد. شایان توجه است که آنچه به عنوان یکی از فروض مشترک ادله ناسازگاری مطرح است، تفسیر نخست از ابدیت خداوند می‌باشد. امّا بر پایه تفسیر دوم، خدا دارای علم پیشین نیست، هرچند عالم مطلق است و همان‌گونه که در آینده اشاره خواهیم کرد، برخی از فیلسوفان تفسیر اخیر را مبنایی برای پاسخگویی به دلیل ناسازگاری اختیار کرده‌اند.[1]

فرض ۴. شخصی عالم مطلق است که نسبت به هر زمانی مانند t و هر قضیه‌ای مانند p، او تنها در صورتی معتقد به (صدق) p در زمان t باشد که p در زمان t صادق باشد (= تعریف عالم مطلق). همچنین، شخصی ذاتاً عالم مطلق است که در هر جهان ممکنی که در آن وجود دارد، عالم مطلق باشد.

در تعریف بالا از «عالم مطلق»، دو جنبهٔ قابل توجه به چشم می‌خورد:

الف) قضایا می‌توانند در زمانهای جزئی و خاص صادق (یا کاذب) باشند.

ب) یکی از شروط لازم علم مطلق، باورداشتن (معتقدبودن) به همهٔ قضایای صادق است. براین اساس، لازمهٔ علم مطلق الهی آن است که خدا به همهٔ قضایای صادق علم داشته باشد.

فرض ۵. زمان گذشته، در حال حاضر، تثبیت شده[2] و از کنترل ما خارج است، به گونه‌ای که اکنون نمی‌توان هیچ‌گونه تغییری در حوادث گذشته ایجاد کرد. برای مثال، ما در سال ۱۳۸۰ نمی‌توانیم هیچ تأثیری در این واقعیت که در سال ۱۳۶۷ زلزله‌ای شهرهای شمالی کشور ما را لرزاند، داشته باشیم.

مسأله تثبیت‌یافتگی گذشته را به گونهٔ دیگری نیز می‌توان بیان کرد: برخی از واقعیتها صرفاً به گذشته اختصاص دارند به نحوی که اینک از حوزهٔ هرگونه تغییری خارج‌اند. در مقابل، پاره‌ای از واقعیتها چنین نیستند و انتخاب فعلی ما می‌تواند بر آنها تأثیر گذارد. می‌توان واقعیتهای نوع اوّل را واقعیتهای مستقر[3] و نوع دوم را واقعیتهای غیرمستقر[4] نامید. برای مثال، این واقعیت که

---

۱. این بحث در ضمن بررسی راه‌حل توماس آکوئیناس برای دلیل سازگاری خواهد آمد.

2. fixed

3. hard facts

«دیروز سعید به مدرسه رفت» یک واقعیت مستقر مربوط به زمان گذشته است؛ امّا این واقعیت که «دیروز سعید، قبل از آنکه من فردا به مسافرت روم، به مدرسه رفت» واقعیتی غیرمستقر دربارهٔ گذشته است، زیرا من می‌توانم با انصراف از مسافرت فردا، کاری کنم که واقعیت مزبور یک واقعیت نباشد.

در آینده دربارهٔ تعریف دقیق واقعیت مستقر و واقعیت غیرمستقر بحث خواهم کرد، ولی فعلاً در مقام ارائه یک تعریف اوّلیه می‌توان گفت: در صورتی یک واقعیت دربارهٔ یک زمان خاص، مستقر است که انحصاراً مربوط به همان زمان باشد و در غیر این صورت، واقعیتی غیرمستقر دربارهٔ زمان مذکور خواهد بود. در سایه این تفکیک می‌توان اصل تثبیت زمان گذشته را به صورت ذیل تعریف کرد:

اصل تثبیت گذشته. برای هر عملی مانند y و هر فاعلی مانند s و هر زمانی مانند t، اگر صادق باشد که انجام گرفتن y از سوی s مستلزم آن است که یک واقعیت مستقر درباره گذشته (مربوط به زمان t) یک واقعیت نباشد، آنگاه s قادر بر انجام y در t نخواهد بود.

به تعبیری ساده‌تر، اصل تثبیت گذشته می‌گوید: کاری که انجام آن سبب واقع‌نشدن یک واقعیت مستقر مربوط به گذشته گردد، از حوزهٔ اختیار انسان خارج است.

پس از مروری بر فرضهای مشترک ادله سه گانه ناسازگاری، اینک به تقریر این ادله می‌پردازم.

دلیل اوّل ناسازگاری

دلیل اوّل ناسازگاری بر یک قاعدهٔ استنتاجی استوار است که می‌توان آن را اصل انتقال عجز نامید. براساس این اصل، اگر شخصی قادر نباشد از وقوع واقعیت (الف) جلوگیری کند و نیز نتواند از استلزام واقعیت(الف) نسبت به واقعیت (ب) ممانعت به عمل آورد، آنگاه نمی‌تواند از وقوع (ب) جلوگیری کند.

برای مثال، فرض کنیم فردا باران خواهد بارید و شما نمی‌توانید از باریدن آن جلوگیری کنید. همچنین، اگر باران ببارد زمین‌تر خواهد شد و شما توانِ ممانعت از وقوع این رابطهٔ استلزامی

---

4. soft facts

و شرطی را نیز ندارید. حال اگر اصل انتقال عجز درست باشد، شما نمی‌توانید از ترشدن زمین در فردا جلوگیری کنید.

با توجه به اصل انتقال عجز، دلیل اوّل ناسازگاری به صورت زیر قابل تقریر است: فرض کنیم شخص s عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد و نیز فرض کنیم که خداوند وجود دارد و از اوصاف ابدیت و علم مطلق برخوردار است. در این صورت، در زمانی مانند t_1 ـ که بر t_2 مقدم است ـ این قضیه صادق است که s، عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد. از آنجا که خدا عالم مطلق و موجودی ابدی است، در t_1 علم دارد که s عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد. از سوی دیگر، علم خدا در t_1 ظاهراً یک واقعیت مستقر دربارهٔ گذشته است و برپایهٔ اصل تثبیت گذشته نتیجه می‌شود که s قادر نیست در t_2 چنان عمل کند که خداوند در t_1 علم نداشته باشد که s از انجام x در t_2 خودداری خواهد کرد.

از سوی دیگر، با ملاحظهٔ علم مطلق و ذاتی خداوند، اگر خدا در t_1 علم داشته باشد که s، عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد، آنگاه لازم می‌آید s، عمل x را در t_2 انجام ندهد و بی‌تردید، شخص s در t_2 قادر به جلوگیری از استلزام فوق نیست. بدین ترتیب، با استفاده از اصل انتقال عجز می‌توان نتیجه گرفت که s در t_2 قادر بر جلوگیری از این واقعیت که s، عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد، نخواهد بود.[1] از آنجا که ظاهراً می‌توان این استدلال را در تمام افعال انسانها جاری کرد، نتیجه می‌شود که علم پیشین الهی با وقوع اختیاری افعال آدمیان ناسازگار است.

---

۱. می‌توان کاربرد اصل *انتقال عجز* را در دلیل مورد بحث، به نحو صوری، به شکل زیر نشان داد. عبارت صوری $N^s_t(p)$ به معنای آن است که وقوع p (هر قضیه‌ای که داخل علامت ( ) دارد) در زمان t از حیطهٔ قدرت s خارج است، به گونه‌ای که s نمی‌تواند در t از وقوع p جلوگیری کند. حال اگر *قضیهٔ خدا در t_1 علم دارد که s، عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد* با p و *قضیهٔ s عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد* با q نشان داده می‌شود، اصل انتقال عجز به صورت زیر جاری می‌گردد:

$N^s_{t_2}(q)$

$N^s_{t_2}(p \supset q)$

$N^s_{t_2}(q)$

و نتیجهٔ آن این است که s در t_2 قادر بر جلوگیری از وقوع Q، یعنی اینکه s عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد، نیست و به عبارت دیگر، s نمی‌تواند x را در t_2 انجام دهد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، دلیل اوّل ناسازگاری مبتنی بر درستی اصلِ انتقال عجز است امّا این اصل هرچند قابل فهم و تصوّر می‌رسد، اثبات درستی آن کاری دشوار می‌باشد.

دلیل دوم ناسازگاری

دلیل دوم ناسازگاری نیز از فرضهای پنجگانه مشترکی که پیشتر ذکر گردید، سود می‌برد. بار دیگر فرض می‌کنیم که شخص s عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد. بنابراین، خدا در زمان مقدّمی مانند t_1 علم دارد که s در t_2 عمل x را انجام نخواهد داد. حال فرض کنیم s بتواند x را در t_2 انجام دهد، در این صورت، یکی از سه شقّ ذیل واقع خواهد شد:

الف) s می‌تواند در t_2 موجب شود که خدا در t_1 علم کاذبی داشته باشد.

ب) s می‌تواند در t_2 موجب شود که خدا در t_1 وجود نداشته باشد.

ج) s می‌تواند در t_2 موجب شود که علم خدا در t_1 تغییر یافته و خدا در t_1 علم داشته باشد که s عمل x را در t_2 انجام خواهد داد.

براساس چه قاعده‌ای می‌توان یکی از شقوق سه گانه را از فرض توانایی s بر انجام x در t_2 نتیجه گرفت؟ این قاعده هرچه باشد می‌باید از مفهوم «ایجاب وقوع یک قضیه» استفاده کند. شاید بتوان چنین قاعده‌ای را در قالب اصل زیر بیان کرد:

اصل قدرت. اگر s بتواند موجب وقوع p گردد و اگر صادق باشد که: اگر p واقع شود، آنگاه q واقع خواهد شد، آنگاه s می‌تواند موجب وقوع q شود.

اگر اصل قدرت معتبر باشد، استنتاج یکی از شقوق سه گانه (الف)، (ب) و (ج) از فرض توانایی s بر انجام x در t_2 استنتاجی معتبر خواهد بود. امّا شقوق مزبور همگی باطل‌اند: بطلان شقّ اوّل از آن روست که با علم مطلق ذاتی خداوند ناسازگار است. شقّ دوم نیز با اصلِ تثبیت‌گذشته مخالفت دارد. البته، این سخن مبتنی بر آن است که واقعیت وجودداشتن خدا در t_1 یک واقعیت مستقر دربارهٔ t_1 باشد، امّا حتی اگر در مستقر بودن این واقعیت تردید داشته باشیم، می‌توان شقّ دوم را با توجه به این اصل شهودی که ممکن نیست وجود خدا وابسته به افعال انسانها باشد (به گونه‌ای که انسان بتواند کاری کند که خدا معدوم گردد) ابطال کرد.

شقّ سوم نیز با توجه به اینکه علم خدا در t_1 یک واقعیت مستقر دربارهٔ t_1 است، با اصل تثبیت گذشته مخالفت دارد و از این‌رو، باطل است. با ابطال شقوق سه گانه، نتیجه گرفته می‌شود

که s نمی‌تواند عمل x را در t_2 انجام دهد. با تعمیم این استدلال به همهٔ افعال انسانی، ثابت می‌شود که انسان فاقد هرگونه اختیاری است.

همچنان‌که دلیل اوّل ناسازگاری بر اصل انتقال عجز مبتنی بود، دلیل دوم نیز بر اصل قدرت استوار است و از این‌رو، هرگونه تردیدی در درستی اصل قدرت، به تردید در اعتبار دلیل دوم می‌انجامد.

دلیل سوم ناسازگاری

دلیل سوم نیز مبتنی بر همان فرضهای مشترک است. بار دیگر فرض می‌کنیم که s عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد. در این صورت، لازم می‌آید یکی از سه قضیه شرطیه زیر صادق باشد:

الف) اگر s عمل x را در t_2 انجام می‌داد، آنگاه خدا در t_1 دارای یک علم کاذب می‌بود.

ب) اگر s عمل x را در t_2 انجام می‌داد، آنگاه خدا در t_1 وجود نمی‌داشت.

ج) اگر s عمل x را در t_2 انجام می‌داد، آنگاه خدا در t_1 علمی غیر از آنچه که فی‌الواقع داشته است، می‌داشت؛ یعنی خدا معتقد بود که s عمل x را در t_2 انجام می‌دهد.

اگر قضیهٔ (الف) صادق باشد، با توجه به علم مطلق ذاتی خداوند، لازم می‌آید s عمل x را در t_2 انجام ندهد. اگر قضیهٔ (ب) صادق باشد، آنگاه اصل تثبیت گذشته مستلزم آن است که s عمل x را در t_2 انجام ندهد. صدق قضیهٔ (ج) نیز، با توجه به اصل تثبیت گذشته و با فرض آنکه علم خدا در t_1 یک واقعیت مستقر دربارهٔ t_1 باشد، مستلزم آن است که s عمل x را در t_2 انجام ندهد.

بدین ترتیب، روشن می‌شود که با فرض صدق هریک از احتمالات (الف)، (ب)، (ج)، s عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد و چون (برحسب ظاهر) احتمال دیگری در کار نیست، نتیجه می‌شود که در صورتی که s فی‌الواقع x را در t_2 انجام ندهد، s از انجام x در t_2 ناتوان است و با تعمیم این استدلال به سایر افعال نتیجه می‌شود که آدمی در کارهای خود فاقد اختیار است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، دلیل سوم ناسازگاری (برخلاف دو دلیل قبلی) بر اصولی همچون اصل انتقال عجز یا اصل قدرت ـ دستِ‌کم به صورت صریح ـ تکیه ندارد و از این‌رو، حتی اگر اصول یادشده پذیرفته نشوند (و در نتیجه دلیل اوّل و دوم بی‌اعتبار گردند) اعتبار دلیل سوم (با فرض آنکه از جهت دیگری مورد اشکال قرار نگیرد) محفوظ خواهد ماند.

با این حال، اعتبار ادله ناسازگاری بر درستی شماری از فروض استوار است؛ مانند این فرض که خداوند موجودی زمانمند است یا قضایای ممکن استقبالی پیش از فرارسیدن زمان مربوط می‌توانند درست باشند. این فروض خود محل بحث و گفت و گو می‌باشند و از این‌رو، در ادامه مروری بر دیدگاه‌های انتقادی فیلسوفان معاصر غربی درباره فروض مزبور خواهم داشت، امّا پیش از آن مناسب است به چند نکته ـ که به روشنتر شدن مفاد ادله ناسازگاری مدد می‌رساند ـ اشاره شود.

دلیل ناسازگاری و معنای اختیار

اگر دلیل ناسازگاری معتبر باشد، نتیجهٔ آن این خواهد بود که هیچ انسانی آزاد نیست تا اعمال خویش را به گونه‌ای متفاوت با آنچه که بالفعل انجام می‌دهد، انجام دهد. بنابراین، معنایی از «اختیار» که براساس دلیل ناسازگاری با علم الهی منافات دارد، عبارت است از: آزادی در انجام یک عمل به گونه‌ای دیگر.

برخی از فیلسوفان بر این باورند که انسان می‌تواند آزادانه و از سرِ اختیار عمل کند بدون آنکه قدرتِ عمل‌کردن به گونه‌ای دیگر را داشته باشد.[1] روشن است که اگر چنین معنایی را از اختیار انسان درنظر داشته باشیم و به تعبیر دیگر، اگر عمل اختیاری با نفی قدرت بر عمل کردن به گونه‌ای دیگر سازگار باشد، دیگر ادله ناسازگاری، به تقریری که ارائه شد، نافی اختیار آدمی نخواهند بود.

تفاوت دلیل نخست ناسازگاری با جبرگرایی

مقصود از جبرگرایی[2] اعتقاد به یک حقیقت منطقی یا عقلی است مبنی بر اینکه هیچ شخصی در انجام اعمال خویش به گونه‌ای دیگر (غیر از آنچه فی‌الواقع انجام می‌شود) آزاد نیست. نتیجهٔ

---

۱. نمونه‌ای از این دیدگاه در مقاله‌های زیر مطرح شده است:

Frankfurt, Harry G., "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy*, 66, 1969, pp. 824-834, and "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, 68, 1971, PP. 5-20.

2. fatalism

استدلال بر جبرگرایی با نتیجهٔ ادله ناسازگاری یکی است، ولی مدعای جبرگرایی آن است که می‌توان این نتیجه را صرفاً از حقایق منطقی و مفهومی (حقایق مبتنی بر تحلیلهای مفهومی) به دست آورد بدون آنکه به پادرمیانی فرضهای خاصی (مانند وجود خداوند) نیاز باشد.

بار دیگر فرض کنیم که شخص s از انجام دادن عمل x در زمان t_2 خودداری می‌کند. مدعای جبرگرایی (به تفسیر بالا) آن است که در زمان مقدمی مانند t_1، این قضیه صادق بوده است که شخص s، عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد و لازمهٔ این مطلب آن است که s، عمل x را در t_2 انجام ندهد. استدلال جبرگرایانه را می‌توان به شکل دقیقتری بیان کرد.

الف) در t_1 این مطلب صادق است که s عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد.

ب) s در t_2 قادر نیست از وقوع این امر جلوگیری کند که اگر در t_1 صادق باشد که s عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد، آنگاه s عمل x را در t_2 انجام ندهد.

نتیجه: s در t_2 قادر نیست از وقوع این امر که s عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد جلوگیری کند.

اگر تقریر بالا آن چیزی باشد که از استدلال جبرگرایانه مورد نظر است، این استدلال به وضوح فاقد اعتبار صوری خواهد بود، زیرا شکل منطقی آن (با استفاده از نماد «N_t^s» که قبلاً به معنای مورد نظر از آن اشاره شد) به نحو زیر است:

1. P

2. $N_t^s(p \supset q)$

$\therefore N_t^s(q)$

در حال که هیچ قاعدهٔ معتبری برای چنین استنتاجی در دست نیست، بلکه شکل معتبر (در صورت اعتبار اصل انتقال عجز) چنین است:

1. $N_t^s(p)$

2. $N_t^s(p \supset q)$

$\therefore N_t^s(q)$

برای جبران نقیصه بالا دو راه وجود دارد: ۱) ایجاد تغییر در مقدمه اوّل استدلال، یعنی قضیهٔ (الف) و ۲) ایجاد تغییر در مقدمهٔ دوم، یعنی قضیهٔ (ب).

قضیهٔ (ب) را می‌توان به شکل زیر اصلاح کرد:

(* ب): اگر در t_1 صادق باشد که s عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد آنگاه s در t_2 قادر

نیست از وقوع این امر جلوگیری کند که s عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد. برخلاف قضیهٔ (ب)، قضیهٔ (*ب) با ترکیب با مقدمهٔ (الف) یقیناً نتیجه مورد نظر را به دست می‌دهد.[1] امّا مشکل اساسی (*ب) آن است که، برخلاف (ب)، کاملاً بحث‌انگیز و قابل مناقشه است. به تعبیر دیگر، قضیهٔ (ب) بیانگر ضروری‌بودن رابطهٔ مقدم با تالی است، امّا قضیهٔ (*ب)، از ضروری‌بودن تالی حکایت می‌کند. بدین ترتیب، هرچند جایگزینی (*ب) به جای (ب) در استدلال جبرگرایانه، این استدلال را به لحاظ صوری معتبر[2] می‌سازد، امّا آن را از جهت‌معنایی نادرست[3] می‌گرداند.

امّا راه دیگر آن است که مقدمهٔ اول را به شکل زیر تغییر دهیم:

(* الف) s قادر نیست در t_2 از وقوع این امر جلوگیری کند که در t_1 صادق باشد که s عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد.

با جایگزینی (* الف) به جای (الف)، بار دیگر استدلال مورد بحث از جهت صوری معتبر می‌شود[4] ولی درستی آن محل تردید قرار می‌گیرد: تنها راه اثبات درستی (* الف) توسل به اصل تثبیت گذشته است و این مطلب وابسته به آن است که مفاد (الف)، یعنی این مطلب که در t_1 صادق است که s عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد، یک واقعیت مستقر مربوط به t_1 باشد، حال آنکه این مطلب محل تردید است.

از اینجا می‌توان به تفاوت اساسی دلیل ناسازگاری با استدلال جبرگرایانه راه یافت: در حالی که تقریباً روشن است که واقعیت «در t_1 صادق است که s عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد»

---

۱. زیرا صورت استدلال، در این فرض، چنین است:

1. p
2. $p \supset N^{s}_{t}(q)$

$\therefore N^{s}_{t}(q)$

2. valid
3. unsound

۴. در این فرض، صورت استدلال چنین خواهد بود:

1. $N^{s}_{t}(p)$
2. $N^{s}_{t}(p \supset q)$

$\therefore N^{s}_{t}(q)$

یک واقعیت غیرمستقر دربارهٔ t_1 است، چندان روشن نیست که واقعیتِ «خدا در t_1 اعتقاد دارد که s عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد» نیز یک واقعیت غیرمستقر دربارهٔ t_1 باشند.

دو تفسیر از مفهوم «ایجاب»

با تأمل در دلیل دوم ناسازگاری روشن می‌شود که در این دلیل، مفهوم «ایجاب»[1] نقشی اساسی برعهده دارد. همان‌گونه که اشاره شد، این دلیل بر اصل قدرت استوار است که براساس آن، اگر شخصی بتواند موجب وقوع مقدم شود، آنگاه او می‌تواند وقوع تالی را نیز ایجاب کند.

یکی از پاسخهایی که به دلیل دوم ناسازگاری داده شده است، بر تفکیک میان تفسیر عِلّی[2] و تفسیر غیرعِلّی از مفهوم «ایجاب وقوع یک قضیه» استوار است. در این پاسخ، ادعا می‌شود که دلیل دوم ناسازگاری بر پایه تفسیر عِلّی از مفهوم «ایجاب» به لحاظ صوری غیرمعتبر[3] و بنا بر تفسیر غیرعِلّی آن، نادرست خواهد بود.

در صورتی که تفسیر عِلّی را درنظر داشته باشیم، اصل قدرت نادرست می‌شود و در نتیجه دلیل دوم ناسازگاری غیرمعتبر می‌گردد. برای روشن‌شدن این مدعا می‌توان دو قضیهٔ زیر را در نظر گرفت:

الف) من فردا به مسافرت خواهم رفت.

ب) اگر من فردا به مسافرت بروم، آنگاه ۴=۲+۲

روشن است که من قادر نیستم موجب وقوع «۴=۲+۲»، به معنای عِلّی ایجاب، شوم؛ حال آنکه بر پایه اصل قدرت، از آنجا که توانِ ایجاب قضیهٔ (الف) را دارم، می‌باید بتوانم، به نحو عِلّی، موجب وقوع تالی آن، یعنی «۴=۲+۲» گردم.

از سوی دیگر، اگر تفسیر غیرعِلّی از ایجاب مقصود باشد، هرچند دلیل دوم ناسازگاری اعتبار نحوی و صوری خود را حفظ می‌کند، امّا اعتبار معنایی خود را از دست می‌دهد، زیرا در این فرض راهی برای ابطال احتمال سوم وجود ندارد و می‌توان به نحو معقولی مدعی شد که شخص می‌تواند در t_2 کاری کند که در صورت انجام آن زمان گذشته (در t_1) به گونهٔ دیگری، غیر از

1. bringing about
2. causal interpretation
3. invalid

آنچه که فی‌الواقع بوده است، باشد.

البته، ممکن است گروهی از طرفداران ناسازگاری، به رغم پذیرش تفکیک میان تفسیر عِلّی و غیرعِلّی از ایجاب، با ادعای اخیر مخالفت ورزند و مدعی شوند که همان‌گونه که شخص نمی‌تواند در t_2 آغازگر یک سلسلهٔ عِلّی قهقرایی (از زمان t_2 به قبل از آن) باشد، به همان صورت نیز نمی‌تواند کاری کند که با انجام آن، گذشته به گونه‌ای غیر از آنچه که بالفعل بوده است، باشد. به عبارت دیگر، این گروه معتقدند که هرچند می‌توان از «ایجاب»، در دلیل دوم ناسازگاری، دو تفسیر مختلف ارائه داد، این تفکیک نقشی در بی‌اعتبار ساختن این دلیل ندارد.

در مقابل این دو گروه، بخشی دیگر از طرفداران دلیل دوم ناسازگاری، بر این نکته اصرار دارند که قرائتِ عِلّی، تنها قرائت مناسب از تعبیر «ایجاب p» است و اصل معتبری به عنوان اصل قدرت وجود دارد که مبنای اعتبار دلیل دوم می‌باشد.

اکنون نوبت آن رسیده است که به بررسی پاره‌ای از پاسخهای ارائه شده به ادله ناسازگاری بپردازیم. اوّلین مجموعه از این پاسخها در این جهت مشترکند که هر یک، به گونه‌ای، واقعی‌بودن آینده را انکار می‌کنند. برخی از این پاسخها عبارتند از:

قضایای ممکن استقبالی فی‌الواقع مربوط به زمان حالند

پیتر گیچ مدعی است که برخی از قضایایی که ظاهراً به زمان آینده مربوط می‌شود، فی‌الواقع تنها دربارهٔ زمان حال‌اند و مطلبی را راجع به زمان حال بیان می‌کند.[1] مدعای گیچ در خصوص قضایای مربوط به وقایعی است که ممکن است در آینده واقع شوند.

قضایای مورد بحث را می‌توان قضایای ممکن استقبالی نامید.[2] بر این پایه، قضیهٔ s عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد، هنگامی که در زمانی مقدم بر t_2 مانند t_1 اظهار می‌شود، فی‌الواقع بدین معنا است که شرایط کنونی در t_1 به گونه‌ای است که گرایش آن به سوی انجام نگرفتن x در t_2 از سوی s می‌باشد. به اعتقاد گیچ، قضیه خدا در t_1 علم دارد که s عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد بدین

---

۱. گیچ دیدگاه خود را به تفصیل در کتاب زیر آورده است:

Geach, Peter T., *Providence and Evil*, Cambridge, 1977.

2. future contingent propositions

معنا است که خدا در t_1 علم دارد، که گرایش جهان[1] به سوی انجام نگرفتن x از سوی s در t_2 است. نتیجهٔ این تفسیر آن است که قضیهٔ خدا در t_1 علم دارد که s عمل x را در t_2 انجام نمی‌دهد با قضیهٔ s عمل x را در t_2 انجام می‌دهد سازگار خواهد بود؛ زیرا گرایش جهان در t_1 به انجام نگرفتن x از سوی s در t_2 با این واقعیت که s عمل x را در t_2 انجام دهد سازگاری دارد.

بدین ترتیب، می‌توان دلیل ناسازگاری را چنین پاسخ داد: فرض انجام‌گرفتن x در t_2 از سوی s، مستلزم آن نخواهد بود که خدا در t_1 علمی غیر از آن علمی داشته باشد که فی‌الواقع داشته است یا آنکه دارای علمی کاذب باشد.

نقد دیدگاه گیچ

دیدگاه گیچ با اشکالاتی روبه‌روست: نخست آنکه لازمهٔ این دیدگاه آن است که خدا هیچ علمی نسبت به آنچه که واقعاً در آینده رخ می‌دهد نداشته باشد و این تصویر بسیار محدودی از علم مطلق است. مسأله این نیست که گیچ اعتقادی به علم مطلق خداوند ندارد، بلکه سخن در اینجا است که در تصویر وی، علم مطلق الهی شامل امور ممکن استقبالی نمی‌شود و این تفسیر چندان رضایتبخشی از علم مطلق نیست. ثانیاً، پذیرفتنی نیست که قضایای استقبالی فی‌الواقع دربارهٔ زمان حاضر باشند، شاهد این مدعا آن است که قضیهٔ:

(۱) هرچند جهان در حال حاضر به سوی وقوع حادثهٔ x در فردا گرایش دارد، x در فردا واقع نخواهد شد.

در نظر همگان قضیه‌ای سازگار و خالی از تناقض است. امّا بر پایه دیدگاه گیچ، قضیهٔ (۱) معادل است با:

(۲) جهان در حال حاضر به سوی وقوع حادثهٔ x در فردا گرایش دارد و جهان در حال حاضر به سوی وقوع حادثهٔ x در فردا گرایش ندارد.

در حالی که قضیهٔ (۲)، به وضوح، دارای تناقض درونی است. به عبارت دیگر، تفسیر گیچ از قضایای استقبالی با شهود عمومی ما نسبت به مفاد این قضایا منافات دارد و از این رو، قابل پذیرش نیست.

---

1. world's tendency

انکار صدق قضایای ممکن استقبالی در زمان حال

در کنار دیدگاه گیچ، گروهی از فیلسوفان بر این باورند که هر چند قضایای به‌ظاهر استقبالی، فی‌الواقع نیز مربوط به آینده‌اند، امّا از آنجاکه آینده واقعیتی ندارد، قضایای مزبور نیز نمی‌توانند صادق باشند. این گروه خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: دستهٔ اوّل معتقدند که تمام قضایایی که مفاد آنها امکان استقبالی دارد (یعنی، ممکن است در آینده واقع شود)، پیش از فرارسیدن زمان مربوط کاذبند. آرتور پرایر در این دسته جای دارد.[1] در مقابل، گروه دیگری می‌اندیشند که قضایای مزبور، پیش از فرارسیدن زمان مربوط، نه صادقند و نه کاذب، بلکه فاقد ارزش صدق معین هستند. از جمله اعضای این گروه می‌توان به لوکازویچ اشاره کرد.[2] روشن است که با انکار صدق قضایای استقبالی، ادله ناسازگاری اعتبار خود را از دست خواهند داد؛ یکی از فرضهای اصلی ادله ناسازگاری آن بود که خداوند، از آن روکه عالم مطلق است، به تمام قضایای علم باور دارد و از آنجاکه قضایای استقبالیِ مربوط به اعمال آتی انسانها می‌توانند در زمانهای پیشین صادق باشند، متعلق علم خداوند قرار می‌گیرند. حال اگر صدق این قضایا مورد انکار قرار گیرد، تعلق علم خدا به آنها منتفی می‌گردد و دیگر زمینه‌ای برای جریان دلیل ناسازگاری وجود نخواهد داشت.

یک استدلال برای انکار صدق قضایای ممکن استقبالی در زمان حاضر می‌تواند چنین باشد: برای صدق یک قضیه در زمان حال تحقق شرایطی چند در زمان حال لازم است؛ شرایطی که بدون تحقق آنها صدق قضیه مزبور محقق نمی‌شود. حال اگر شرایط مزبور در مورد قضایای ممکن استقبالی در زمان حاضر محقق نباشند، نمی‌توان از صادق بودن آنها سخن گفت و اگر بالفعل محقق گردند، قضایای مورد بحث صادق هستند، لیکن دیگر نمی‌توان آنها را ممکن دانست، بلکه قضایایی ضروری می‌شوند، زیرا با فرض تحقق شرایط لازم برای صدق آنها، ضرورتاً صادق خواهند بود.

بدین ترتیب، اگر قضایای ممکن استقبالی خصوصیت ممکن بودن خود را حفظ کنند،

---

1. Prior, Arthur, "The Formalities of Omniscience", *Philosophy*, 37, 1962, pp. 114-129.
2. Lukasiewicz, Jan, "On Determinism" and "Philosophical Remarks on Many-valued Systems of Propositional Logic", in Storrs McCall (ed.), *Polish Logic 1920-1939*, Oxford, 1964.

صادق بودن آنها بی‌معنا می‌گردد و اگر صادق باشند، دیگر قضایای ممکن نخواهند بود. بنابراین، قضایایی از قبیل s آزادانه عملی را در آینده انجام خواهد داد، که می‌توان آنها را «قضایای ممکن استقبالی مطلق»[1] نامید، نمی‌توانند در حال حاضر صادق باشند.

گروه دیگری از فیلسوفان استدلال مشابهی را دربارهٔ قضایایی با شکلِ:

اگر موقعیت c واقع شود، آنگاه s عمل x را آزادانه انجام خواهد داد

ارائه کرده‌اند. این قضایا را می‌توان «قضایای ممکن استقبالی مشروط»[2] نامید. رابرت آدامز از جمله کسانی است که چنین موضعی را برگزیده است. استدلال او بر صادق نبودن قضایای ممکن استقبالی مشروط به قرار ذیل است:

داستان داوود و شائول در کتاب مقدس، منبع خوبی برای متکلمان یسوعی است که با استفاده از آن اثبات می‌کنند که خدا به صدق قضایای زیر علم داشته است:

(۱) اگر داوود در شهر قعیله[3] اقامت می‌کرد، شائول آن شهر را محاصره می‌نمود.

(۲) اگر داوود در شهر قعیله اقامت می‌کرد و شائول شهر را محاصره می‌نمود، اهالی قعیله داوود را به جالوت تسلیم می‌کردند.[4]

با توجه به اینکه اعمال مورد نظر در قضایای بالا اعمالی اختیاری بوده‌اند و با این فرض که داوود هیچ‌گاه در شهر قعیله سکنی نگزید، صدق این قضایا بی‌معنا خواهد شد. اولاً علم به قضایای شرطی خلاف واقع، که با فرض اختیاری بودن پاره‌ای از اعمال شکل می‌گیرند، یک علم پیشین صرف نیست، زیرا هیچ‌یک از اعمال مورد بحث (اقامت داوود در شهر قعیله، محاصره شهر از سوی شائول و...) در واقع انجام نپذیرفت و در آینده نیز واقع نخواهد شد.

از سوی دیگر، تالی در قضایای مورد بحث، نه به ضرورت علّی و نه به ضرورت منطقی، از مقدم آنها نتیجه نمی‌شود، چراکه بر حسب فرض شائول در محاصره کردن شهر و اهالی شهر نیز در تسلیم کردن داوود مختار بوده‌اند.

حال که مبنایی ضروری برای صدق قضایای مورد بحث نداریم، ممکن است به دنبال مبنایی

---

1. absolute future contingents
2. conditional future contingents
3. Keilah

۴. این داستان در باب ۲۳ از کتاب اوّل سموئیل در عهد عتیق ذکر شده است.

غیر ضرورت‌بخش در نیات، خواسته‌ها و شخصیت شائول و اهالی قعیله باشیم. امّا این نیز کاری بیهوده است، زیرا یک فاعل مختار می‌تواند برخلاف مقتضای شخصیت خود عمل کند یا نیات خویش را تغییر دهد یا از تحقق بخشیدن به آنها ناکام ماند. در نتیجه، قضیه (۱) به صورت زیر درمی‌آید:

اگر داوود در قعیله اقامت می‌کرد، شائول احتمالاً آن شهر را محاصره می‌نمود

امّا قضیهٔ فوق خواستهٔ طرفداران علم مطلق الهی را تأمین نمی‌کند، زیرا به اعتقاد آنان خداوند به نحو خطاناپذیر آنچه راکه دقیقاً و مشخصاً اتفاق خواهد افتاد می‌داند؛ نه صرفاً آنچه راکه محتملاً واقع خواهد شد، یا آفریده‌های مختار احتمالاً انجام خواهند داد.[1]

مبنایی برای صدق قضایای ممکن استقبالی در زمان حال

اگر قضایای ممکن استقبالی، خواه مطلق و خواه مشروط، صادق نباشند، ادله ناسازگاری از طریق رد یکی از فرضهای آن (یعنی این فرض که خداوندِ عالم مطلق، به قضایای ممکن استقبالی پیش از فرارسیدن زمان مربوط، باور دارد) غیر معتبر می‌شوند.

ولی به نظر می‌رسد که اعتقاد به صدق قضایای ممکن استقبالی در زمان حاضر اعتقادی نامعقول و تناقض‌آمیز نیست. فرض کنید که سعید در t_2 به مدرسه می‌رود. در این صورت، کاملاً معقول است که این قضیه راکه سعید در t_2 به مدرسه می‌رود، در زمان t_1، صادق بدانیم. در غیر این صورت، اساساً چه معنایی برای زمان آینده می‌توان در نظر گرفت؟

حال پرسیدنی است که در زمان حاضر چه مبنایی برای صدق قضایای ممکن استقبالی وجود دارد؟ یک پاسخ به این پرسش می‌تواند آن باشد که واقعیتهای کنونی مربوط به شخصیت افراد مبنای فعلی صدق این قضایا را فراهم می‌آورد، بدون آنکه پای ضرورت عِلّی در میان باشد (یعنی، لازم نیست واقعیتهای مزبور به گونه‌ای باشند که وقوع فعل اختیاری را، به نحو علّی، ضروری گردانند). برای مثال، واقعیتهای مربوط به شخصیت یک فروشندهٔ مفروض (شامل

1. Adams, Robert, "Middle Knowledge and the Problem of Evil", *American Philosophical Quarterly*, 14, 1977, P. 110.

اعتقادات، خواستها و نیّات او) می‌توانند مبنای صدق قضیه زیر باشند:

اگر مبلغ تعیین شده را به فروشنده بپردازم، جنس مورد نظر را به من خواهد داد.

بدون آنکه اختیاری بودن فعل او مورد خدشه قرار گیرد.

پاسخ دیگر بر پایه تشبیه قضایای ممکن استقبالی به قضایای مربوط به زمان گذشته شکل می‌گیرد: بی تردید قضیه‌ای مانند هیتلر مُرده است در حال حاضر صادق است. حال می‌پرسیم که مبنای صدق این قضیه در زمان حاضر چیست؟ چنین می‌نماید که در نظر گرفتن شرایطی مربوط به زمان حال برای صدق این قضیه در زمان حال، لزومی ندارد بلکه تحقق شرایطی در گذشته برای صدق فعلی قضیه مزبور کافی است. به نحو مشابهی می‌توان مدعی شد که برای صدق قضایای استقبالی در زمان حاضر، وجود شرایطی مربوط به زمان حاضر ضرورت ندارد، بلکه وقوع شرایطی در زمان آینده می‌تواند مبنای صدق این قضایا در زمان حاضر باشد.[1]

ردّ امکان صدق قضایا در زمانی خاص

تاکنون دو دیدگاه دربارهٔ قضایای ممکن استقبالی بررسی گردید که هر یک می‌تواند پاسخی برای دلیل ناسازگاری تلقی شود. دیدگاه اوّل (دیدگاه گیچ) قضایای مزبور را فی‌الواقع قضایای مربوط به زمان حال می‌دانست و در دیدگاه دوم، صادق بودن این قضایا، مورد انکار بود. در این میان، رأی دیگری وجود دارد که اساساً با این مطلب که یک قضیه در زمان خاصی صادق باشد، مخالفت می‌ورزد و منکر انسجام منطقی عباراتی نظیر «قضیه p در زمان t صادق است» می‌باشد. بر پایه این دیدگاه، قضیهٔ s عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد نمی‌تواند در t_1 صادق باشد و در نتیجه، نمی‌توان گفت که خدا در t_1 علم دارد که s عمل x را در t_2 انجام نخواهد داد. بدین ترتیب، دیدگاه مورد بحث از رهگذر نفی آن مفهومی از علم مطلق که مبنای ادله ناسازگاری بود، دلیل مزبور را رد می‌کند. به یاد داریم که بر پایه تعریف عالم مطلق، که در ادله ناسازگاری مورد استفاده قرار گرفت، شخصی عالم مطلق است که در هر زمانی مانند t به تمام قضایایی که در t صادقند باور داشته باشد. حال اگر بپذیریم که هیچ قضیه‌ای نیست که در زمان خاصی (مانند t) صادق باشد، خدا عالم مطلق، به معنای بالا، نخواهد بود و در نتیجه، ادله ناسازگاری بی‌اعتبار خواهند شد.

1. Fisher, John, *oP.ciT* , pp.26-28.

با شبیه‌سازی مکان به زمان می‌توان تأییدی برای دیدگاه مورد بحث فراهم کرد: همان‌گونه که صدق یک قضیه در یک مکان خاص بی‌معنا است، صدق آن در یک زمان معین هم بی‌معنا خواهد بود. در طرف مقابل، ممکن است ادعا شود که سخن گفتن از صدق یک قضیه در زمانی خاص، امری کاملاً معقول است و قیاس کردن زمان به مکان، در این مسأله، وجهی ندارد.

شایان ذکر است که حتی اگر دیدگاه مورد بحث (صادق نبودن قضایا در زمان خاص) پذیرفته شود، می‌توان با ایجاد تغییر در تعریف عالم مطلق، ادله ناسازگاری را از معرض ایراد رهانید. فی‌المثل می‌توان گفت: شخصی عالم است که در هر زمان مفروضی، به همه و تنها آن قضایایی که (بدون لحاظ زمان خاصی) صادقند، باور داشته باشد. چنین تعریفی از عالم مطلق، برای اجرای ادله ناسازگاری کافی است، حتی اگر صدق قضیه در یک زمان خاص، امری بی‌معنا باشد.[1]

انکار علم خداوند به قضایای ممکن استقبالی

راه حل دیگری در مقابل ادله ناسازگاری قابل طرح است که همانند سه پاسخ پیشین، منکر هرگونه باوری برای خداوند نسبت به قضایای ممکن استقبالی است. در این دیدگاه، قضایای ممکن استقبالی می‌تواند هم‌اکنون صادق باشند و با این حال، از حوزهٔ علم الهی خارجند. به عبارت دیگر، مدعا آن است که معرفت به قضایایی که بیانگر انجام یک عمل آزادانه از سوی فاعلی مختار در آینده‌اند، منطقاً محال است و از این‌رو، حتی خداوند عالم مطلق نیز به قضایای مزبور علم ندارد در حالی که این عدم آگاهی محدودیتی برای علم مطلق خدا ایجاد نمی‌کند.

ممکن است طرفداران دیدگاه بالا علم مطلق خداوند را به قدرت مطلق او تشبیه کنند: همان‌گونه که قادرنبودن خدا بر ایجاد امور منطقاً ممتنع (مانند ایجاد تناقض) سبب محدودشدن قدرت مطلق او نیست؛ عالم نبودن او به قضایای مورد بحث نیز علم مطلق او را مخدوش نمی‌کند. ریچارد سوین برن از فیلسوفانی است که دیدگاه مورد بحث را پذیرفته است.[2] مدعای او دارای

---

1. *Ibid.*, p, 28

۲. دیدگاه سوین برن در منبع ذیل مطرح شده است:

Swinburne, Richard, *The Coherehce of Theism*, Oxford,1995, PP.180-183.

دو بخش اساسی است:

۱) منطقاً محال است که شخصی به اینکه کسی در آینده عملی را آزادانه انجام خواهد داد، علم داشته باشد.

۲) فقدان چنین علمی برای خداوند موجب محدودشدن او نمی‌گردد. (همان‌گونه که فقدان قدرت بر انجام محالات منطقی، نقصی برای خداوند به شمار نمی‌آید).

به اعتقاد سوین برن، فرض معلوم‌بودن یک عمل اختیاری از پیش، با اختیاری بودن آن ناسازگار است و از این‌رو، منطقاً محال است شخصی (حتی اگر یک عالم مطلق باشد) به وقوع یک عمل اختیاری قبل از وقوع آن علم داشته باشد. خداوند جهان را با مخلوقات مختار آفریده و در نتیجه، به یک معنا، علم خود را محدود ساخته است، ولی این محدودیت ناشی از گزینش آزاد خدا دربارهٔ نحوه آفرینش جهان است. به تعبیر سوین برن: «گذشته متعلق علم الهی است و آینده تحت تسلط او».[1]

اکامیسم

پیشتر به تفکیک میان واقعیتهای مستقر و غیر مستقر اشاره شد. اینک به بررسی پاسخ دیگری برای ادله ناسازگاری، که از این تفکیک سود برده است، می‌پردازم. می‌توان این پاسخ را، که از آرای ویلیام اُکام نشأت می‌گیرد، اکامیسم نامید. اکام در کتاب تقدیر، علم پیشین الهی و قضایای ممکن استقبالی تفکیکی را مطرح ساخته که با تفکیک بین واقعیتهای مستقر و غیر مستقر، متناظر است. به اعتقاد وی، قضایای مربوط به زمان حال بر دو قسمند:

۱) قضایایی که هم جمله‌بندی و هم مفاد آنها دربارهٔ زمان حال است، مانند: سقراط نشسته است. متناظر با هر یک از چنین قضایایی، در صورت صادق بودن، قضیه‌ای ضروری وجود دارد که دربارهٔ گذشته است.

۲) قضایایی که صرفاً جمله‌بندی آنها با زمان حال مربوط است ولی مفاد آنها دربارهٔ آینده می‌باشد، زیرا صدق آنها منوط بر صدق قضایایی است که دربارهٔ آینده‌اند. تفاوت این دسته با دسته اوّل، آن است که متناظر با قضایای دسته اخیر، قضیه‌ای ضروری که دربارهٔ گذشته باشد،

---

1. *Ibid*, p.181

وجود ندارد.[1]

همان‌گونه که اشاره شد، قضیهٔ

سقراط نشسته است

در دستهٔ اوّل جای دارد. متناظر با این قضیه، قضیهٔ دیگری دربارهٔ گذشته هست، یعنی قضیه

سقراط نشسته بود

به اعتقاد اکام، قضیه اخیر، پس از زمان نشستن سقراط، از نوعی ضرورت برخوردار می‌شود که وی آن را ضرورت عارضی[2] می‌نامد.[3] امّا قضیه زیر مثالی برای قضایای دسته دوم است:

سعید به درستی معتقد است که خورشید در صبح اوّلین روز بهار سال ۳۰۰۰ طلوع خواهد کرد.

زیرا قضیه متناظر با آن، یعنی قضیهٔ

سعید به درستی معتقد بود که خورشید در صبح اوّلین روز بهار سال ۳۰۰۰ طلوع خواهد کرد.

پس از گذشت زمانی که در آن سعید دارای اعتقاد مورد بحث گردید، (مثلاً در سال ۲۰۰۲) واجد ضرورت نمی‌شود. آنچه راکه اکام دربارهٔ قضایای مربوط به زمان حال اظهار داشته است، دربارهٔ زمان گذشته نیز جاری است: برخی از قضایای راجع به زمان گذشته صرفاً به زمان گذشته مربوط می‌شوند، مانند قضیهٔ

آلمان در جنگ جهانی دوم شکست خورد

امّا برخی دیگر از قضایا، هر چند جمله‌بندی آنها مربوط به زمان گذشته است، به زمان آینده مربوط می‌شوند، مانند قضیهٔ

سعید در سال ۱۹۹۰ می‌دانست (معرفت داشت) که در ۲۰۲۰ کسوفی رخ خواهد داد

قضایای دسته اوّل، اگر صادق باشند، بیانگر یک واقعیت مستقر دربارهٔ گذشته‌اند، در حالی که

---

1. Ockham, William, *Predistination, God's Foreknowledge and Future Contingents,* Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann(trans.), NewYork, 1969, PP.46-47.

2. necessity *per accidents*

۳. وجه این نامگذاری آن است که چنین قضایایی صرفاً پس از گذشت زمان معینی، ضروری می‌گردند نه آنکه از آغاز ضروری باشند. فرض کنیم سقراط در زمان t_1 نشسته باشد. قضیه *سقراط نشسته بود*، پیش از t_1، قضیه‌ای نادرست است ولی پس از t_1، به یک قضیه درست ضروری تبدیل می‌گردد.

قضایای نوع دوم، در صورت صادق بودن، واقعیتهای غیرمستقری را دربارهٔ گذشته بیان می‌کنند.[۱]

با توجه به تفکیک فوق، مدعای طرفداران اکامیسم آن است که واقعیتهایی نظیر وجود خدا یا علم خدا، در زمان مربوط به خود، واقعیتهای غیر مستقرند و از این‌رو، نمی‌توان از اصل تثبیت گذشته استقرار چنین واقعیتهایی را نتیجه گرفت. بدین ترتیب، ادله ناسازگاری، که همگی بر ادعای استقرار واقعیتهای مزبور (وجود خداوند و علم او) استوارند، مخدوش خواهند شد.

می‌توان اکامیسم را به دو نحلهٔ مختلف تقسیم کرد: الف) **اکامیسم وجودی** که وجود خدا را یک واقعیت غیرمستقر دربارهٔ گذشته می‌داند که اصل تثبیت گذشته بر آن تطبیق نمی‌شود. ب) **اکامیسم غیروجودی** که معتقد است علم خدا در زمانی خاص یک واقعیت غیر مستقر دربارهٔ آن زمان است و از این‌رو، مشمول اصل تثبیت گذشته نمی‌شود.

دیدگاه اکامیسم وجودی از سوی خانم آدامز در مقالهٔ «آیا وجود خدا یک واقعیت مستقر است؟» مطرح شده است.[۲] وی ابتدا تفسیری از واقعیتهای غیر مستقر ارائه می‌دهد و سپس بر اساس تفسیر مزبور، احتجاج می‌کند که وجود خدا یک واقعیت غیر مستقر است. می‌توان صورت ساده شدهٔ تفسیر مزبور را چنین بیان کرد:

> واقعیت F دربارهٔ زمان t_1 است اگر و تنها اگر تحقق F مستلزم وقوع امری در t_1 باشد. واقعیت F دربارهٔ زمان t_1 یک واقعیت غیرمستقر دربارهٔ t_1 است اگر و تنها اگر تحقق F مستلزم وقوع امری (ممکن) در زمانی متأخر مانند t_2 باشد. واقعیت F دربارهٔ زمان t_1 یک واقعیت مستقر دربارهٔ t_1 است اگر و تنها اگر یک واقعیت غیرمستقر دربارهٔ t_1 نباشد.

به نظر می‌رسد که می‌توان از تفسیر آدامز نوعی معیار استلزام[۳] در باب غیر مستقربودن واقعیات به دست آورد. بر اساس این معیار، **یک واقعیت غیر مستقر دربارهٔ t_1 مستلزم آن است که**

---

۱. آلوین پلانتینجا در مقاله زیر به تفصیل به شرح و بررسی اکامیسم پرداخته است:
Plantinga, Alvin, *"On Ockham's Wayouts"*, *Faith and Philosophy*, 3, 1986, pp.235-69, reprinted in *God, Foreknowledge and Freedom*, PP. 178-215.

2. Adams, Marilyn McCord, "Is the Existence of God a Hard Fact?," *The Phiosophical Review* 75, 1967, pp.492-503, reprinted in *God, Foreknowledge and Freedom*, PP. 74-85.

3. Entailment Criterion

واقعیت ممکنی در زمان متأخری، مانند t_2، به وقوع پیوندد.

اشکال اساسی تفسیر آدامز[1] آن است که ایجاب می‌کند تمام واقعیات واقعیتهای غیرمستقر باشند و هیچ واقعیت مستقری نداشته باشیم. برای مثال، این واقعیت که سعید در t_1 می‌خندد، علی‌القاعده باید واقعیتی مستقر دربارهٔ t_1 باشد، زیرا صرفاً واقعیتی دربارهٔ t_1 (و نه زمانهای پس از آن) است. با این حال، واقعیت مزبور مستلزم آن است که: چنین نیست که سعید در t_2 برای نخستین‌بار می‌خندد. از آنجا که مطلب فوق را می‌توان دربارهٔ همهٔ واقعیتها جاری دانست، لازم می‌آید که تمام واقعیتها غیرمستقر باشند و به همین جهت، تفسیر آدامز قابل قبول نیست.

طرفداران اکامیسم غیروجودی کوشیده‌اند تفاسیر دقیقتری را از تمایز میان واقعیتهای مستقر و غیرمستقر ارائه کنند و در سایهٔ این تفاسیر نشان دهند که علم خداوند واقعیتهای غیرمستقرند. پیش از مروری فشرده بر این تفاسیر، مناسب است نگاهی به پاره‌ای از اصول مشترک میان طرفداران اکامیسم داشته باشیم.

زمان حال محض

آلفرد فردوسو در مقاله «ضرورت عارضی و تعین‌گرایی منطقی»[2] اظهار داشته است که همه طرفداران اکامیسم به تقدم متافیزیکی زمان حال محض[3] اعتقاد دارند. فردوسو مفهوم زمان حال محض را چنین توضیح می‌دهد: برای هر لحظه‌ای مانند t و هر جهان منطقاً ممکنی مانند w، مجموعه‌ای مانند k متشکل از قضایای حالی (مربوط به زمان حال) محض هست به‌گونه‌ای که:

الف) هر عضوی از k در w در لحظهٔ t صادق است.

ب) k بیانگر تمام اموری است که در لحظهٔ t در w به نحو زماناً مستقل صادقند؛ یعنی به نحوی که صدق آنها زماناً وابسته به آنچه که در زمانهای قبل از t در w یا در زمانهای پس از t واقع

---

۱. مارتین فیشر در مقاله زیر به تفصیل دیدگاه آدامز را مورد ارزیابی قرار داده است:

Fisher, M., "Freedom and Foreknowledge",*in God, Foreknowledge and Freedom*, pp.86-96.

2. Freddoso, Alfered, "Accidental Necessity and Logical Determinism", *Journal of Philosophy*, 80, 1983,pp. 257-78, reprinted in *God, Foreknowledge and Freedom*, PP. 136-158.

3. metaphysical primacy of the pure present

خواهد شد، نباشد. ظاهراً مقصود از تقدم حال محض، آن‌گونه که فردوسو بیان می‌کند، این است که صدق هر امری در لحظهٔ t منوط بر آن است که نسبت به لحظه t چیزی، به نحو محض، (قبلاً) وجود داشته است یا (فعلاً) وجود دارد یا (در آینده) وجود خواهد داشت. البته، مقصود از تعبیر «منوط بر آن» در عبارت فوق، وابستگی علّی نیست تا آنکه مستلزم ترتب عِلّی گذشته یا آینده بر آنچه که به نحو محض حاضر بوده یا خواهد بود، باشد، بلکه مقصود نوعی وابستگی زمانی[1] است.

بدین ترتیب، حقایق مربوط به گذشته به دلیل وقوع آنها در زمان حال محض در زمانهای گذشته، هم اینک صادقند و حقایق مربوط به آینده نیز، با نظر به وقوعشان در زمان حال محض در زمانهای آینده، هم‌اکنون به صدق متصف می‌گردند. در نتیجه، مجموعهٔ قضایای صادق به لحاظ زمان حال محض، حاکی از مجموعه واقعیتهای مستقرند؛ واقعیاتی که وقوع آنها وابستگی به امور قبل یا بعد آنها ندارد.

اکامیستها، همچنین، در امور ذیل اتفاق‌نظر دارند: قضایای استقبالی (برخلاف رأی ارسطو) در زمان حال یا صادقند یا کاذب و (برخلاف نظر گیچ) دست‌کم شماری از جمله‌های استقبالی بیانگر قضایایِ دربارهٔ آینده‌اند نه آنکه صرفاً مطلبی را راجع به زمان حال اظهار کنند و (برخلاف رأی پرایر) برخی قضایای امکانی در حال حاضر آن‌چنانند که در آینده صادق خواهند بود.

تفسیرهای گوناگون از تمایز واقعیتهای مستقر و غیرمستقر

اینک مناسب است مروری فشرده بر دیدگاههای مختلف دربارهٔ تمایز واقعیتهای مستقر از واقعیتهای غیر مستقر داشته باشیم.

۱. ادی زیماخ و دیوید ویدرکر در مقاله «واقعیات، اختیار و علم پیشین»[2] مفهوم «مجموعه‌ای از واقعیات سازگار با پایان یافتن جهان در t» را، به عنوان بخشی از تفسیر زمان حال محض در زمان t، به کار می‌گیرند، بر این اساس، تفسیر آنان از واقعیتهای مستقر مربوط به t چنین است:

---

1. temporal dependence
2. Zemah Eddy and David Widerker, "Facts, Freedom and Foreknowledge", *Religious Studies*, 23, 1988, PP.19-28, reprinted in *God, Foreknowledge and Freedom*, PP.111-122.

مجموعه‌ای از واقعیتها که با پایان یافتن جهان در زمان t سازگارند.

۲. فردوسو، در مقام تعریف واقعیتهای مستقر، از مجموعهٔ واقعیتهای حالی (مربوط به زمان حال) و اتمی که نسبت به زمان t زماناً لابشرط[1] اند آغاز می‌کند. واقعیت F نسبت به زمان t لابشرط است اگر و تنها اگر:

الف) F (و نقیض آن) در زمان t در برخی جهانهای ممکن که در آنها t اوّلین لحظه زمان است، واقع شود.

ب) F (و نقیض آن) در زمان t در برخی جهانهای ممکن که در آنها t آخرین لحظه زمان است، واقع شود.

ج) F (و نقیض آن) در زمان t در برخی جهانهای ممکن که در آنها t لحظه‌ای از لحظات میانی زمان است، واقع شود.

سرانجام، فردوسو واقعیات مستقر مربوط به زمان t را چنین تعریف می‌کند:

مجموعه‌ای از واقعیتهای حالی، اتمی و زماناً لابشرط.

۳. ویلیام هاسکر، در مقالهٔ «علم پیشین و ضرورت»[2]، مفهوم «قضیهٔ لابشرط به لحاظ زمان t» را مطرح می‌کند: چنین قضیه‌ای یک قضیه اتمی[3] است که با استمرار زمان پس از t و نیز عدم استمرار زمان پس از t سازگار است. یک قضیهٔ لابشرط نسبت به زمان t می‌باید تجویز کند ـ هر چند مستلزم نباشد ـ که کل جهان پس از t نابود شود. هاسکر سپس واقعیات مستقر را چنین تعریف می‌کند:

مجموعه‌ای از واقعیتهای اتمی که نسبت به زمان آینده لابشرطند.

۴. در مقالهٔ «واقعیتهای مستقر و غیرمستقر»[4] هافمن و روزنکرانتس اظهار می‌دارند که زمان

---

1. temporally indifferent

2. Hasker, W., "Foreknowledge and Necessity", *Faith and Philosophy*, 2, 1985, pp.121-157, reprinted in *God, Foreknowledge and Freedom*, PP.216-253.

۳. در نظر هاسکر، قضیهٔ اتمی تقریباً قضیه‌ای است که صفتی را به یک فرد (یا شیء) استناد می‌دهد یا نسبتی را میان دو یا چند فرد (یا شیء) بیان می‌کند.

4. Hoffman Jashua and Gary Rosenkrantz, "Hard and Soft Facts", *Philosophical Review*, 93, 1984, pp.419-434, reprinted in *God, Foreknowledge and Freedom*, pp.123-135.

حال محض در زمان t از مجموعهٔ واقعیتهای حالی تشکیل می‌شود که در t واقع می‌شوند و به نحو نامحدودی قابل تکرارند و مستلزم واقعیتهای به نحو نامحدود قابل تکراری که در زمانهای بعد از t واقع شوند، نمی‌باشند.

یک واقعیت به نحو نامحدود تکرارپذیر واقعیتی است که ممکن است واقع شود، سپس واقع نگردد و پس از آن برای بار دوم وقوع یابد و به همین ترتیب به صورت نامتناهی در طول همهٔ زمانها تکرار شود. برای، مثال، نشستن سعید یک واقعیت به نحو نامحدود تکرارپذیر است، برخلاف نشستن علی در t_1 یا نشستن علی برای اوّلین بار که چنین نیست.

هافمن و روزنکرانتس سپس با استفاده از مفهوم تکرارپذیری، به تعریف واقعیتهای مستقر مبادرت می‌ورزند: **مجموعه‌ای از واقعیتهای حالی که به نحو نامحدود تکرارپذیرند و مستلزم واقعیتهای به نحو نامحدود تکرارپذیر مربوط به آینده نیستند.**

از اینجاست که هافمن و روزنکرانتس معیار استلزام پیش‌گفته برای واقعیات غیر مستقر را اصلاح می‌کنند. بر پایه معیار اصلاح شده، این کافی نیست که یک واقعیت برای غیر مستقر بودن مستلزم وقوع واقعیت ممکنی در آینده باشد، بلکه صرفاً باید مستلزم وقوع سنخ خاصی از واقعیت ممکن، یعنی واقعیت به نحو نامحدود تکرارپذیر در زمانهای بعدی باشد.

معیار استلزام

یکی از نقاط اشتراک تفاسیر چهارگانه یادشده این است که هر یک غیرمستقر بودن واقعیتها را برپایه صورت خاصی از معیار استلزام تعریف می‌کند. در پاره‌ای از این تفاسیر، مانند دیدگاه هافمن و روزنکرانتس، معیار استلزام مورد نظر به صورت آشکار بیان می‌شود: هر واقعیت غیر مستقر مستلزم یک واقعیت ممکن به نحو نامحدود تکرارپذیر در زمانهای بعدی است. امّا در پاره‌ای دیگر از تفاسیر، معیار استلزام مورد نظر به صورت ضمنی و غیرصریح ارائه می‌گردد. برای مثال، می‌توان از دیدگاه ویدرکر و زیماخ معیار استلزام ذیل را استخراج کرد: واقعیت غیرمستقر واقعیتی است که مستلزم تداوم جهان در زمانهای بعدی باشد.

امّا استلزام یک واقعیت نسبت به واقعیتی دیگر، چگونه به غیرمستقر بودن واقعیت نخست مربوط می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش شاید بتوان گفت: ما زمانی یک واقعیت مربوط به یک زمان خاص را واقعیتی غیرمستقر می‌پنداریم که وقوع واقعیت مزبور به تحقق واقعیتی در زمانهای

بعدی وابسته باشد. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که مفهوم استلزام می‌تواند وابستگی یک واقعیت را به واقعیت دیگر تبیین کند: هرگاه قضیه p مستلزم قضیهٔ q باشد، صدق p وابسته به صدق q خواهد بود.

برخی از فیلسوفان معاصر در کفایت مفهوم استلزام برای تبیین وابستگی یک واقعیت به واقعیتی که بعد از واقعیت نخست واقع می‌شود، تردید کرده‌اند. این تردید در قالب مثال زیر قابل بیان است:[1]

فرض کنیم کتاب خطاناپذیری وجود دارد که تمام جمله‌های آن ضرورتاً صادق است. همچنین، فرض کنیم کتاب مزبور در t_1 شامل جمله زیر باشد:

شخص s عمل x را در t_3 انجام نخواهد داد.

این واقعیت را که کتاب مورد بحث در t_1 شامل جملهٔ فوق می‌باشد، واقعیت F می‌نامیم. ما شهوداً واقعیت F را یک واقعیت مستقر دربارهٔ t_1 می‌دانیم. امّا F مستلزم آن است که s عمل x را در t_3 انجام ندهد. بنابراین، با توجه به معیار استلزام، لازم می‌آید که F واقعیتی غیرمستقر دربارهٔ t_1 باشد و این با شهود ما مبنی بر مستقر بودن F ناسازگار است.

می‌توان مستقر بودن F در t_1 را چنین تأیید کرد: فرض کنیم در زمانی پس از t_1 و قبل از t_3، که آن را t_2 می‌نامیم، کتاب خطاناپذیر ما نابود شود. در این موقعیت، به نظر می‌رسد که F یک واقعیت مستقر دربارهٔ t_1، یا دست‌کم دربارهٔ زمانی قبل از t_3، است، در حالی که ـ همان‌گونه که اشاره شد ـ لازمهٔ معیار استلزام آن است که F واقعیتی غیرمستقر دربارهٔ t_3 باشد.

اگر مثال بالا قابل قبول باشد، نشان می‌دهد که معیار استلزام (در روایتهای مختلف آن که از دیدگاه طرفداران اکامیسم قابل برداشت است) نمی‌تواند مبنای درستی برای تفکیک واقعیتهای مستقر از غیرمستقر فراهم آورد.

به هر تقدیر، راهبرد مشترک طرفداران اکامیسم در پاسخ به دلیل ناسازگاری آن است که پس از ارائه تفسیری از تمایز واقعیتهای مستقر و غیرمستقر، نشان دهند که وجود خداوند در زمان خاص یا علم خداوند در زمان خاص یک واقعیت غیر مستقر دربارهٔ آن زمان است.

---

۱. جان مارتین فیشر این مثال را از قول دیوید ویدرکر نقل کرده است:

Fisher, J.M., *oP.ciT* ,pp.43-44.

وجود فرا زمانی خداوند

راه دیگر مقابله با دلیل ناسازگاری انکار فرض دیگر آن، یعنی تفسیر زمانی از ابدیت خداوند، است. در این دیدگاه، خدا درون چارچوب زمانی‌ای که انسانها در آن قرار دارند، جای نمی‌گیرد. دراین صورت، علم مطلق الهی یک علم پیشین و قبلی (به معنای دقیق کلمه) نیست. علم خدا در زمان گذشته واقع نمی‌شود (زیرا فراتر از چارچوب زمانی قرار دارد) و از این‌رو، انسان می‌تواند به‌گونهٔ دیگری، غیر از آنچه عمل می‌کند، عمل کند بدون آنکه اختیار او به معنای قدرت بر تغییر گذشته از آنچه که بالفعل بوده است، باشد. می‌توان این دیدگاه را، از آنجا که از سوی توماس آکوئیناس برگزیده شده است، تومیسم نامید.

گفتنی است که برپایه تومیسم، متعلق علم خداوند می‌تواند شامل جنبه‌های زمانی باشد. برای مثال، خدا می‌داند که انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ به پیروزی رسید، امّا علم خدا خود فاقد هرگونه چارچوب زمانی است.

روشن است که با پذیرفتن دیدگاه فوق می‌توان پاسخ صریحی به دلیل ناسازگاری داد: برپایه این دیدگاه، علم خداوند در زمان گذشته واقع نمی‌شود (زیرا فراتر از چارچوب زمانی است) و از این‌رو، آدمی می‌تواند در افعال خویش مختار باشد بدون آنکه اعمال اختیاری او سبب تغییر گذشته از آنچه که بالفعل بوده است، گردد.

دو روایت مختلف از تومیسم

می‌توان دو روایت مختلف از تومیسم را از یکدیگر بازشناخت: در روایت نخست، خداوند در زمان قرار ندارد و در هیچ چارچوب زمانی نمی‌گنجد، امّا در روایت دوم، خدا واجد چارچوب و ظرف زمانی ویژه خودش، که با چارچوب زمانی مربوط به مخلوقات او تفاوت دارد، می‌باشد. در این دیدگاه، وجود خداوند هم دارای استمرار[1] است و هم واجد توالی[2]، امّا به معنایی متفاوت با معنای رایج این مفاهیم.

روایت دوم تومیسم، برخلاف روایت اوّل، در معرض این اشکال است که اگر خدا واجد

---

1. duration
2. succession

چارچوب زمانی خاص خودش باشد، می‌توان با استدلالی مشابه با دلیل ناسازگاری ثابت کرد که خداوند یک فاعل مختار نیست! از آنجا که خدا عالم مطلق است، از پیش می‌داند که به لحاظ زمان خاص خودش، چه کاری را انجام خواهد داد. امّا در این صورت، به همان طریقی که در دلیل ناسازگاری بیان گردید، می‌توان نشان داد که اختیار او در اعمالش ایجاب می‌کند قدرت بر انجام کاری داشته باشد که در صورت انجام آن، گذشته(البته گذشته‌ای که در چارچوب زمان الهی معنا می‌یابد) با آنچه که واقعاً بوده است، متفاوت باشد.

یک پاسخ به استدلال بالا آن است که بگوییم خداوند تمام تصمیمات خود را در ازل اتخاذ کرده است و در نتیجه، دربارهٔ او مفهوم اختیار در زمانهای بعدی جاری نیست. به هر تقدیر، ظاهراً در این مطلب جای گفت‌وگو نیست که روایت دوم تومیسم، به‌رغم آنکه در مقایسه با روایت نخست از جذابیت بیشتری برخوردار است، می‌تواند بحث انگیزتر باشد. در هر حال، طرفداران تومیسم از رهگذر ارائه تفسیری غیرزمانمند از خدا (به وسیلهٔ انکار این مطلب که خداوند و افعالش در چارچوب زمانی متعارف قرار دارند) در صدق مفهوم علم پیشین دربارهٔ خدا تردید می‌ورزند و از این طریق دلیل ناسازگاری را به چالش می‌خوانند.

مروری بر پاسخهای ارائه شده به ادله ناسازگاری

دیدگاههایی که تا کنون به عنوان پاسخهای ارائه شده به ادله ناسازگاری بررسی شد، در این جهت مشترکند که هریک با برخی از فرضهای مورد قبول ادله مذکور به مخالفت برمی‌خیزند و از این رهگذر، اعتبار ادله ناسازگاری را مورد تهدید قرار می‌دهند. در یک نگاه کلی، پاسخهایی که در خلال مباحث گذشته مطرح شد، عبارتند از:

۱. قضایای ممکن استقبالی، به رغم آنکه ظاهراً به زمان آینده مربوط می‌شوند، فی‌الواقع مربوط به زمان حال هستند و صرفاً از گرایش جهان در زمان حال به سوی وقوع واقعیتی خاص در آینده، حکایت می‌کنند. در این صورت، دربارهٔ شخص s که عمل x را به صورت اختیاری انجام می‌دهد، این مطلب صادق است که او می‌توانست به‌گونهٔ دیگری (غیر از آنچه که فی‌الواقع عمل کرده است) عمل کند، زیرا عمل کردن او به‌گونه‌ای دیگر با گرایش جهان به سوی انجام عمل x از سوی s سازگار است.

این پاسخ، به دلیل مخالفت با دیدگاه رایج متألهان در باب علم مطلق الهی و شمول آن نسبت

به آینده، و نیز ناسازگاری با شهود عمومی اهل زبان از مفاد قضایای ممکن استقبالی موجّه نمی‌نماید.

۲. قضایای ممکن استقبالی، پیش از فرارسیدن زمان مربوط، کاذبند یا آنکه نه صادقند و نه کاذب و به تعبیر دیگر، نمی‌توانند صادق باشند. بنابراین، خداوند از پیش به چنین قضایایی علم ندارد، زیرا ـ برپایه آموزه علم مطلق ـ خدا تنها به قضایای صادق علم دارد و با انتفای علم خدا به قضایای مزبور، ادله ناسازگاری مخدوش می‌شوند.

روشن است که اگر بتوانیم مبنایی برای امکان **صادق بودن قضایای ممکن استقبالی** (پیش از فرارسیدن زمان مربوط) بیابیم، پاسخ فوق اعتبار خود را از دست خواهد داد.

۳. اساساً چنین نیست که یک قضیه در زمان **خاصی صادق باشد و تعابیری هم‌چون «قضیه p** در زمان t صادق است» منطقاً نادرستند. **بنابراین، نمی‌توان خداوند را عالم مطلق**، به معنای **موجودی که در هر زمان مفروضی مانند t به همهٔ قضایای صادق در t عالم** است، دانست.

حتی اگر دیدگاه بالا درست بوده و مقیدکردن صدق قضایای صادق به زمان خاصی بی‌معنا باشد، طرفداران ادله ناسازگاری می‌توانند با ایجاد تعدیلی در تعریف «عالم مطلق» ادله مزبور را از معرض ایراد مصون دارند. برای مثال، ممکن است گفته شود: موجودی عالم مطلق است که در هر زمان مفروضی به همهٔ قضایای صادق و تنها همان قضایا (و نه قضایای کاذب) باور داشته باشد (بدون آنکه صدق قضایا مقید به زمان خاصی شود).

۴. در پاسخ چهارم، علم خداوند به قضایای ممکن استقبالی انکار می‌شود: تعلق علم (معرفت) به قضایایی که بیانگر انجام یک عمل آزادانه از سوی فاعلی مختار در آینده‌اند، منطقاً محال است و از این‌رو، حتی خداوند عالم مطلق نیز به چنین قضایایی علم ندارد. در این دیدگاه، فرض معلوم بودن (وقوع) یک عمل اختیاری از پیش، با اختیاری بودن آن منطقاً ناسازگار است.

در صورتی که بتوان ناسازگاری تعلق پیشین علم به (وقوع) یک عمل را با اختیاری بودن آن عمل ثابت کرد، پاسخ چهارم می‌تواند به‌درستی به چالش جبرگرایانهٔ ادله ناسازگاری پاسخ گوید، ولی به نظر می‌رسد که اثبات این امر کار چندان ساده‌ای نیست.

۵. وجود خداوند یا علم او در زمان گذشته واقعیتهای غیرمستقر دربارهٔ گذشته‌اند و از این‌رو، می‌توان، در قالب قضایای شرطی خلاف واقع، فرض کرد که شخصی قادر باشد که در زمان آینده کاری کند که در صورت انجام آن، واقعیت وجود خداوند یا علم او محقق نگردند.

اعتبار این راه‌حل، که از آن به اکامیسم یادکردیم، در گرو آن است که اولاً: معیار روشنی برای تفکیک واقعیتهای مستقر از واقعیتهای غیرمستقر ارائه شود و ثانیاً، با به کارگیری معیار مزبور نشان داده شود که دست‌کم علم خدا در هر زمانی، یک واقعیت غیرمستقر دربارهٔ آن زمان است. همان‌گونه که در خلال بحثهای قبلی روشن شد، ارائه چنین معیاری، به گونه‌ای که از ایراد مصون باشد، کاری بسیار دشوار و پیچیده است.

۶. خداوند یک موجود زمانمند نیست و از این‌رو، علم خداوند در زمان گذشته واقع نمی‌شود تا آنکه اختیار آدمی مستلزم آن باشد که گذشته، از آنچه که بالفعل بوده است، متفاوت شود. این دیدگاه ـ که آن را تومیسم نامیدیم ـ با مفهوم علم پیشین الهی، به معنای علمی که زماناً بر وقوع معلوم مقدم است، مخالفت می‌ورزد و از این طریق ادله ناسازگاری را رد می‌کند.

سخن پایانی

همان‌گونه که در آغاز این نوشته اشاره شد، هدفِ مکتوب حاضر ارائهٔ تصویری کلی از مهمترین آرای فیلسوفانِ دین معاصر غربی دربارهٔ مسأله رابطه علم خداوند با اختیار انسان است. می‌دانیم که این مسأله در فلسفه و کلام اسلامی نیز پیشینه‌ای طولانی دارد و آن دسته از اندیشمندان مسلمان که به اصلِ مختار بودن آدمی باور دارند، کوشیده‌اند تا بر پایه اصول و مبانی خاص فلسفی، سازگاری علم مطلق خداوند را با اختیار و آزادی آدمیان (در پاره‌ای از اعمال خود) مدلّل سازند. از این رو، بررسی تفصیلی آرای اندیشمندان مسلمان و مقایسه آن با دیدگاههای فیلسوفان غربی کاری بایسته است که البته، از چارچوب این مقاله خارج است. با این حال، مناسب است که در پایان این نوشتار، به اجمال دو نکته را (که می‌توان آنها را در نقد ادلّه ناسازگاری مورد ملاحظه قرار داد) یادآور شویم.

۱. ادلّه ناسازگاری بر مفهوم خاصی از علم الهی استوار است که ظاهراً مورد پذیرش مخالفان و ناقدان این ادلّه نیز هست. به عبارت دیگر، موافقان و مخالفان ناسازگاری علم الهی با اختیار انسان، کمابیش تصویر یکسانی از علم الهی به دست می‌دهند؛ تصویری که تا حد زیادی از تشبیه علم خداوند با معرفت انسانی متأثر است. در این دیدگاه، علم خداوند در چارچوب تعاریف رایج در معرفت‌شناسی معاصر تعریف می‌شود و علم خدا نیز نوعی باور صادق موجّه به شمار می‌آید. امّا روایی این تصویر کاملاً محل تردید است. برای مثال، پرسیدنی است که مقصود از

واژهٔ باور[1]، آنگاه که در مورد خداوند به کار می‌رود، چیست؟ این واژه، در کاربرد انسانی آن، از نوعی حالت روانی یا ذهنی حکایت می‌کند که در پی فهم پاره‌ای گزاره‌ها، برای شخص حاصل می‌شود. آیا اصلاً می‌توان چنین معنایی را درباره خدا درنظر گرفت؟ اگر بخواهیم از اصطلاحات فلسفه اسلامی بهره گیریم، در واقع، این گروه از فیلسوفان دین علم خدا را نوعی علم حصولی می‌دانند که حقیقتِ آن متمایز از علم و معرفت بشری نیست و تفاوت آن با علم انسانها صرفاً از جهت گستردگی آن است (به گونه‌ای که خداوند، به همهٔ قضایای صادق معرفت دارد).

به هر تقدیر، چنین می‌نماید که موضوع طراحان ادله ناسازگاری دربارهٔ سرشت علم الهی کاملاً بحث‌انگیز و قابل خُرده گیری است و اتخاذ موضعی دیگر (برای مثال، آن‌گونه که فیلسوفان اسلامی در باب حضوری بودن علم خداوند می‌اندیشند) می‌تواند چهرهٔ بحث حاضر را کاملاً دگرگون سازد و زمینه را برای پاسخگویی مبنایی و اصولی به ادلّه ناسازگاری فراهم سازد.

۲. دلیل سوم ناسازگاری، در مقایسه با دو دلیل نخست، از موقعیت بهتری برخوردار است، زیرا ـ همان‌گونه که گذشت ـ دلیل سوم بر اصولی همچون اصل انتقال عجز یا اصل قدرت (که درستی آنها اثبات نشده است) استوار نیست. با این حال، اعتبار منطقی این دلیل درگرو این فرض است که شرطیهای خلافِ واقع منحصر د رهمان سه قضیه شرطی، که در متن استدلال آمده‌اند، باشند و احتمال چهارمی درکار نباشد؛ در حالی که می‌توان با روشی مشابه با آنچه که پلانتینجا در نقد استدلال پایک درپیش گرفت، نشان داد که هیچ یک از سه قضیه شرطیه ذکر شده در دلیل سوم ناسازگاری (قضیه (الف) و (ب) و (ج)) صادق نیست و از این رو، نمی‌توان از نادرستی تالی این قضایا، نادرستی مقدّم آنها را نتیجه گرفت.[2]

کتابنامه

1. Adams, Robert, "Middle Knowledge and the Problem of Evil", *American Philosophical Quarterly*, 14, 1977.

---

1. belief

توضیح و تبیین دقیقتر این مدعا درگرو تفکیک میان معانی گوناگونِ استلزام (مانند استلزام مادی و استلزام اکید) و نیز بررسی شرطیهای خلافِ واقع، به‌ویژه معناشناسی این‌گونه شرطیها، است که طرح این مباحث از حوصلهٔ نوشتار حاضر خارج است.

2. Adams, Marilyn McCord, "Is the Existence of God a Hard Fact?,"*The Phiosophical Review* 76, 1967, reprinted in *God, Foreknowledge and Freedom*.

3. Frankfurt, Harry G., "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy*, 66, 1969.

4. Frankfurt, Harry G., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, 68, 1971.

5. Freddoso, Alfered, "Accidental Necessity and Logical Determinism", *Journal of Philosophy*, 80, 1983, reprinted in *God, Foreknowledge and Freedom*.

6. Geach, Peter T., *Providence and Evil*, Cambridge, 1977.

7. Hasker, W., "Foreknowledge and Necessity", *Faith and Philosophy*, 2, 1985, reprinted in *God, Foreknowledge and Freedom*.

8. Lukasiewicz, Jan, "On Determinism" and "Philosophical Remarks on Many-valued Systems of Propositional Logic", in Storrs McCall (ed.), *Polish Logic 1920-1939*, Oxford, 1964.

9. Ockham, William, *Predistination, God's Foreknowledge and Future Contingents,* Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann(trans.), NewYork, 1969.

10. Pike, Nelson, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *The Philosophical Review*, 74, 1965, reprinted in J.M.Fisher (ed.), *God, Foreknowledge and Freedom*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

11. Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, Michigan: Wm.B.Erdmans Publishing Co., 1977.

12. Plantinga, Alvin, *"On Ockham s Wayouts"*, *Faith and Philosophy*, 3, 1986, reprinted in *God, Foreknowledge and Freedom*.

13. Prior, Arthur, "The Formalities of Omniscience", *Philosophy*, 37, 1962.

14. Reese, W. L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Press inc. 1980.

15. Swinburne, Richard, *The Coherehce of Theism*, Oxford,1995.

16. Zemah Eddy and David Widerker, "Facts, Freedom and Foreknowledge", *Religious Studies*, 23, 1988, reprinted in *God, Foreknowledge and Freedom*.

معجزه

محمد امین احمدی

معجزه چیست؟ آیا معجزه ناقض قانون طبیعت است؟ آیا تعبیر متکلمان مسلمان از معجزه به «خرق عادت» معادل است با اینکه آن را نقض قانون طبیعت بدانیم؟ آیا معجزه امکان وقوع دارد؟ آیا خداوند می‌تواند گاه گاهی، به‌طور اعجازآمیز درکار زمین مداخله کند و قانون طبیعت را نقض نماید؟ آیا وقوع معجزه به کمک شواهد و دلایل قابل اثبات است؟ اگر معجزه نقض قانون طبیعت و حاصل مداخله دست غیبی است باید با علل و عوامل طبیعی قابل تبیین نباشد؛اما سؤال این است چگونه می‌توانیم معلوم کنیم که حادثه اعجازآمیز، تبیین طبیعی ندارد؟ سرانجام اینکه معجزه بر چه چیز دلالت می‌کند، چه چیز را و چگونه اثبات می‌کند؟

بحث از تعریف معجزه و امکان وقوع آن از دیرباز مطرح بوده است. در علم کلام اسلامی معجزه بر حوادث خارق‌العاده‌ای اطلاق می‌شود که با دعوت نبوت و تحدّی همراه باشد. توماس آکویناس (۱۲۲۵ـ ۱۲۷۴) یکی از بزرگترین نمایندگان الهیات مسیحی غرب، معجزه را بر حوادثی اطلاق می‌کند که به وسیله عامل ربوبی در ورای نظم طبیعی مشهود، محقق شود. در این‌گونه از تعریفها سخن «از نقض قانون طبیعت» در معجزه نبوده است. تا اینکه برای اولین بار دیوید هیوم (۱۷۱۱ـ۱۷۷۶) فیلسوف تجربه گرای اسکاتلندی، معجزه را به نقض قانون طبیعت تعریف کرد و از آن به بعد معجزه به عنوان رویداد مفروضی که در آن قانون نقض شود، محل نزاع و خاستگاه پرسشهای جدیدی شده است. این تحول یک نقطه عطف در مباحث مربوط به اعجاز محسوب می‌شود و باید دید چه دلایلی درکار بوده است که هیوم این تعبیر را به کار برده است و چه تفاوتی با مفهوم خرق عادت دارد. امکان معجزه ـ برخلاف گذشته از آن جهت که با اصل علیت و اصل سنخیت بین علت و معلول ناسازگار می‌نمود بیشتر محل مناقشه بود ـ امروز

کمتر محل مناقشه است و تعداد اندکی از فیلسوفان منکر آنند. در حال حاضر فیلسوفان دین عمدتاً در مورد معجزه این سؤالات را مطرح می‌کنند:

ـ تحت چه شرایطی می‌توان به نحو معقول پذیرفت که حوادث اعجازآمیز به نحوی که نقل می‌شود رخ داده است؟

ـ تحت چه شرایطی می‌توان به نحو معقول پذیرفت که واقعه‌ای می‌تواند فاقد هرگونه تبیین طبیعی باشد؟

ـ تحت چه شرایطی می‌توان پذیرفت که خداوند در پدید آمدن آن حادثه مستقیماً نقش داشته است؟

تمامی این پرسشها به پنج مسأله زیر مربوط می‌شوند و لذا تحت این عناوین بحث و پژوهش خود را ادامه می‌دهیم:

۱. تعریف معجزه؛

۲. امکان معجزه؛

۳. تبیین ناپذیری معجزه به وسیله علل طبیعی؛

۴. اثبات معجزه؛

۵. دلالت معجزه.

تعریف معجزه

معجزه در عرف عام بر حوادث شگفت‌آور، فوق قدرت بشر، خارج از جریان عادی طبیعت و حوادث فراطبیعی[1] اطلاق می‌شود.[2] اما در ادیان توحیدی چون اسلام و مسیحیت بر حوادثی اطلاق می‌شود که توسط مداخله عامل ربوبی در روند طبیعی امور به صورت خارق‌العاده، ورای نظم طبیعی مشهود محقق می‌شود و دارای معنا و دلالت دینی است. به عبارتی معجزه نوعی تصرف و مداخله مستقیم خداوند در نظام طبیعی مشهود محسوب می‌شود که آن‌را به منظور آشکار ساختن حقیقتی از مسیر طبیعیش خارج می‌کند. اما سؤال اینجاست که یک واقعه غیرعادی دقیقاً باید واجد چه ویژگیهایی باشد تا فعل مستقیم خداوند محسوب شود، معنا و

1. super natural events

2. Encyclopedia Britanica, V.15, p.585

دلالت دینی پیدا کند و از زمره وقایع معجزه‌آمیز محسوب شود؟ تعریفهای گوناگونی که از معجزه به دست داده شده ناظر به بیان این ویژگیهاست.

اکنون پاره‌ای از این تعریفها را به اختصار شرح می‌دهیم:

۱. **مخالف نظم طبیعی مشهود.** توماس آکویناس معجزه را بر حوادثی اطلاق می‌کرد که در ماورای نظم طبیعی مشهود توسط عامل ربوبی محقق شود. توضیح اینکه او به دو نوع نظم در طول هم قائل بود:

یکی نظم طبیعی موجود در اشیاء که ـ به نظر او ـ از ارادهٔ آزاد و مختار خداوند ناشی می‌شود نه از ضرورت ذاتی و طبیعی اشیاء. آکویناس می‌گفت خداوند نظم علّی و معلولی در طبایع اشیاء قرار داده است؛ علل و عوامل طبیعی اگر عامل قاسری درکار نباشد بر طبق همین نظم طبیعی عمل می‌کنند. لکن این نظم طبیعی مانع از مداخلهٔ خداوند نمی‌شود، چون تابع اراده اوست و او در کنه طبیعت قوه‌ای و امکانی به نام «قوه مطاوعت» قرار داده است تا مشیت او به هر چیزی تعلق گیرد همان‌گونه شود ولو مخالف نظم طبیعی باشد. اما این از نظر آکویناس بدان معنا نیست که آن حادثه از حیطه نظم فراتر می‌رود؛ چون او به نظمی فراتر از نظم طبیعی نیز قائل بود و آن‌را نظم عام الهی می‌دانست که از علم و اراده الهی ناشی می‌شود. لذا هر چند معجزه مخالف نظم طبیعی مشهود است اما مطابق ناموس اعلی و نظم عام الهی است.[1]

۲. **ناقض قانون طبیعت.** از قرن هفده میلادی این نظریه به میدان آمد که آثار اشیاء را نه بر مبنای «طبایع» آنها بلکه بر مبنای قوانین طبیعت (قوانین طبیعی) تبیین کند. هیوم بر طبق این دیدگاه می‌گوید: «معجزه نقض قانون طبیعت است...[و] می‌تواند دقیقاً چنین تعریف شود: تخلف از یک قانون طبیعت با اراده خاص یا با یک عامل نامرئی»[2] در این ارتباط چندین سؤال مطرح

---

1. Aquinas, S.T.Thomas , "Miracles" (selection from Suma Contra Gentiles), in Miracles, edited with an introduction by Richard Swinburne, NewYork, Macmellan Publishing Compony, P.19-20

ـ آکویناس، توماس، «در تدبیر و حکومت الهی»، *فلسفه نظری*، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۳، ج ۱، ص۷۹ـ۸۰ و به نقل از: ژیلسون، اتین، *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمهٔ ع.داوودی، ص۵۵۹ـ۵۶۰.

۲. هیوم، دیوید، «درباره معجزات»، (بخش دهم از کتاب *تحقیق در فاهمه انسانی*) *تناقض‌نما یا غیب‌نمون*، محمد امین احمدی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۷۸، ص ۴۱۰.

می‌شود که باید پاسخ داده شود: اول اینکه مراد از قانون طبیعت چیست و دوم اینکه از نقض قانون طبیعت چه معنایی را اراده می‌کنیم؟ سوم اینکه چه چیز تلقی هیوم را از آکویناس متمایز می‌کند؟

قوانین طبیعی گزاره‌هایی هستند که توضیح می‌دهند تحت شرایط معین چه چیز رخ خواهد داد و یا چه چیز رخ نخواهد داد. این گزاره‌ها به لحاظ صورت کلی یا آماری هستند. قوانین کلی به این صورت بیان می‌شوند که x بالضروره y است و یا آن‌را پدید می‌آورد. از قرن هیجدهم تا آغاز قرن بیستم قوانین طبیعی بلا استثناء از این نوع دانسته می‌شد و تمامی اشیاء نیز محکوم قوانین طبیعت محسوب می‌شد. حاصل ترکیب این دو آموزه این نظریه بود که حالت قبلی جهان و اجزای آن، حالت بعدی آن را به‌طور اجتناب‌ناپذیر تعیین می‌کند، این نظریه موسوم به «ضرورت‌گرایی فیزیکی» است. اما با به میان آمدن نظریه کوانتوم در قرن بیستم، بسیاری از دانشوران معتقد شدند قوانین بنیادین طبیعت و یا دست‌کم بخشی از آنها آماری هستند. این قوانین بیان می‌کند تحت شرایط معین به میزانی از احتمال چه چیزی رخ خواهد داد و یا رخ نخواهد داد.[1]

مراد از نقض قانون طبیعی را چارلز.دی.برود (۱۸۸۷ ـ ۱۹۷۱) خوب توضیح داده است. او نخست هشت قانون کلی را که بر جهان طبیعت و ذهن انسان حاکم است معرفی می‌کند. این قوانین جنبه سلبی دارند یعنی معلوم می‌کنند چه چیزهایی رخ نمی‌دهد. آنگاه می‌گوید مراد از نقض قانون طبیعت در رویداد اعجازآمیز این است که حقیقتاً وقوع آن به دلیل یکی از این قوانین ممنوع باشد. مثلاً «برای انسان غیرممکن است که معرفتی غیر استنتاجی به رویدادی که هنوز رخ نداده است، داشته باشد و اگر انسان پیشاپیش بداند که رویدادی اتفاق خواهد افتاد یا باید خودش آن‌را از معرفتی که به قوانین عام و امور واقع خاصی در گذشته و آینده دارد، استنتاج کرده باشد و یا باید نتایج چنین استنتاجی را که دیگری انجام داده و ثبت، ضبط و گزارش کرده است، پذیرفته باشد.»[2]

اما تفاوت دیدگاه هیوم با آکویناس گذشته از اینکه به تفاوت دیدگاههایشان در مورد طبیعت

---

1. Swinburne, Richard, edited with an introduction, *Miracles*, P.1-9.
2. C.D.Broad. *Religion, Philosophy and Psychical Reserch* (Humanities Press, NewYork 1969) P.232.233

بر می‌گردد (آکویناس قائل به طبایع و صور نوعی اشیاء بود اما هیوم به پیروی از طبیعت‌شناسی نیوتن به جای طبایع مفاهیم نظری چون جرم، ماده و نیرو را در تبیین پدیده‌ها به کار می‌بَرد) آکویناس قایل به نظم عام الهی و علل اولیه است و نظم طبیعی در طول آن و تابع آن است و آنچه در فرایند نظم طبیعی مشهود، منشأ اثر دانسته می‌شود در واقع علل ثانویه است که تابع اراده و خواست خداوند است. لذا هرگاه خداوند بخواهد می‌تواند علل دیگری را جانشین آنها نماید و یا خود مستقیماً بدون اینکه علل ثانویه‌ای در کار باشد پدیده‌ای را ایجاد کند. اما هیوم به دلیل التزامش به نوعی از عقلانیت که می‌توان آن‌را «تجربه‌گرایی شکاکانه» نام نهاد نتوانسته بود برای خودش اعتقاد به چنین نظم الهی را مدلل نماید و لذا به نظر او معجزه بر طبق تعریف، چیزی جز نقض قانون طبیعت توسط عامل نامرئی محسوب نمی‌شود.

به‌هر حال تعریف معجزه به نقض قانون طبیعت بعد از هیوم عمدتاً مورد قبول فلاسفه و متألهان غربی واقع شده است و از معاصران بیش از همه ریچارد سوین‌برن استاد فلسفه مسیحی دانشگاه آکسفورد انگلستان بر مفهوم نقض قانون طبیعت در معجزه تأکید دارد. به‌گمان او به هر میزان که نقض قانون طبیعت «معجزه آشکارتر و رویداد اعجازآمیز شگفت‌انگیزتر و غریب‌تر باشد بهتر می‌تواند فعل مستقیم خداوند محسوب شود.»[1]

سوین‌برن در کنار مفهوم نقض قانون طبیعت دو مفهوم دیگر را نیز در تعریف معجزه به‌کار می‌گیرد: اول اینکه نقض قانون طبیعت فعل خداوند است و دوم اینکه معنا و اهمیت دینی دارد و به نظر سوین‌برن این سه مفهوم تعریف جامعی از معجزه به دست می‌دهد که مورد قبول پیروان ادیان توحیدی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) است.[2]

یک برداشت بسیار کلی و وسیع از معنای دینی وجود دارد که بر طبق آن هر حادثه خوب ـ از نگاه مؤمن که معتقد است اراده نیک و خیرخواهانه‌ای بر جهان حاکم است ـ واجد معنای دینی دانسته می‌شود. بنابراین شفا یافتن یک بیمار از دیدگاه مؤمن واجد معنای دینی است. لکن از معنای دینی در معجزه معنای محدودتری مراد می‌شود و آن اینکه در جهت اثبات آموزه دینی خاص باشد؛ مثلاً متکلمان مسلمان اعجاز را بر رویدادی اطلاق می‌کنند که ادعای نبوت

---

1. Swinburne, Richard, "The Possibility of Miracles", In *Philosophy of Religion An Anthology*, ed.P.Pojman, The University of Mississippi Press, P.276-277.

2. Swinburne, Richard, *Miracles*, P.1-9

معجزه گر را اثبات کند و پاپ بندیکت چهارم معجزه بودن حادثه اعجازآمیز را مشروط به این می‌داند که در جهت تایید ایمان مسیحیت کاتولیک باشد.

۳. رویداد معنادار در تقارن غیرمتعارف رویدادها. بعضی قبول ندارند که فعل معجزه‌آمیز خداوند را باید واقعه‌ای تلقی کرد که هیچ تبیین طبیعی مقبول برای آن وجود ندارد. بلکه می‌توان حوادثی را نشان داد که علی‌رغم اینکه با علل و عوامل طبیعی وقوع آنها قابل تبیین است مع‌ذلک برای بعضی از انسانها معجزه محسوب می‌شود. آر.اف.هلند، فیلسوف امریکایی، چنین نظری دارد. او می‌گوید گاهی تقارن وقوع دو حادثه که هر کدام مسبوق به علل و اسباب طبیعی است رویداد نادر الوقوع و خلاف متعارفی را موجب می‌شود که ارتباط وثیقی با زندگی بعضی از آدمیان، نیازها، امیدها، و ترس و لرزهای آنان دارد و چنان تأثیری بر زندگی او از جهت خوشبختی و بدبختی می‌گذارد که برایش احساس برانگیز[1] و با اهمیت[2] است و این حادثه چون برایش مهم و حیاتی است بر اساس نگرش دینی خویش موهبت خداوند و معجزه‌اش محسوب می‌کند.

اما این تعریف تنها ناظر به استعمال معجزه در عرف عام پیروان ادیان است که بر رویدادهای صرفاً غیرمتعارف[3] اطلاق می‌شود و لذا معجزات منقول در کتب مقدس ادیان را شامل نمی‌شود. خود هلند نیز متوجه این اشکال بوده است. لذا می‌گوید: وقایعی که نقض قانون طبیعت محسوب می‌شود ممکن است واقعیت داشته باشد اما تعریف اعجاز به نقض قانون طبیعت وجهی ندارد؛ چون اگر نقض قانون طبیعت برای مؤمن حیاتی نبوده و به نحوی معنادار به زندگی او مربوط نشود، از نگاه او خصوصیتی متمایز از رویدادهای عادی ندارد.[4] جواب از این اشکال هلند واضح است؛ چون در تعریف اعجاز علاوه بر اخذ مفهوم نقض قانون طبیعت، شرط می‌کنیم که واجد معنای دینی هم باشد.

۴. تعریف متکلمان مسلمان از معجزه. اعجاز در نزد متکلمان مسلمان عمدتاً به عنوان ابزاری

---

1. impressive
2. significant
3. ubnormal
4. Holland, R.F, "The Miraculous", in *Miracles*, edited with an introduction by Richard Swinburne, P.53-56,66.

برای اثبات نبوت معجزه کننده شناخته می‌شود. اینان در بحث از نبوت سعی نموده‌اند به این سؤال پاسخ دهند که صدق ادعای نبوت را چگونه و با چه روشی می‌توان اثبات کرد. پاسخ آنها به این سؤال عمدتاً این بوده است که تنها روش قابل استفاده برای عموم، در اثبات صدق ادعای نبوت ظهور معجزه است.[1] لذا در تعریف آن سعی نموده‌اند مفاهیمی را اخذ نمایند که دلالت آن را بر صدق دعوی نبوت واضح کنند؛ تا جایی که عضدالدین ایجی معجزه را در کارکرد آن در اثبات صدق مدعی نبوت خلاصه می‌کند و اموری چون خرق عادت، تعذر معارضه و امثال آن‌را جزو شرایط معجزه می‌داند. البته او تصدیق می‌کند که بدون این شرط معجزه بر صدق مدعی نبوت دلالت نمی‌کند.[2]

اما متکلمان مسلمان غالباً با مقداری اختلاف در شرایط، معجزه را اینگونه تعریف می‌کنند: اعجاز عبارت است از امر (تعبیر به امر شده تا شامل فعل و ترک خارق‌العاده، مثل اژدها شدن عصا، و «صرف» فصیحان عرب و بازداشتن آنان از اینکه بتوانند کلامی مانند قرآن بیاورند) خارق عادتی که از مدعی مقام نبوت سرمی‌زند، مقرون به تحدی، معارضه‌طلبی و عدم معارضه بوده و با دعوی او نیز مطابقت داشته باشد؛ برای مثال اگر بگوید که من به اعجاز این کور را بینا می‌کنم و او به جای بینا شدن شنوایی خود را از دست بدهد و یا کار خارق‌العاده دیگری صورت گیرد بر آن عمل خارق‌العاده، معجزه اطلاق نمی‌شود.[3] به طور کلی می‌توان گفت این قیود و شروط بر محور سه مفهوم خلاصه می‌شوند: ۱ـ در حقیقت اعجاز خرق‌عادت نهفته است و معجزه بدون خرق عادت نیست؛ ۲ـ با ادعای مقام و منصب الهی همراه باشد؛ ۳ـ رویداد اعجازآمیز به‌گونه‌ای باشد که بتوان ارتباط آن را با ادعای نبوت به‌دست آورد و لذا معجزه را توأم با تحدی، تعذر معارضه و ادعای نبوت می‌دانند.

۵. مفهوم خرق‌عادت و مقایسه آن با نقض قانون طبیعت. آیا مفهوم خرق‌عادت صرفاً معادل خلاف عادت و حوادث غیرمتعارف[4] است و یا اینکه حقیقتاً بر رویدادی اطلاق می‌شود که فی

---

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات (من) الشفاء*، قم، منشورات‌مکتبة آیةالله العظمی مرعشی نجفی، ص۴۴۲.

۲. جرجانی، سید شریف‌الدین علی‌بن‌محمد، *شرح المواقف*، جزء۸، قم: منشورات الشریف الرضی، ص۲۲۲ـ۲۲۷.

۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل المعروف بنقدالمحصل*، بیروت، دارالاضواء، ص۴۸۹، علامهٔ حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، با تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زادهٔ آملی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۰۷، ص ۳۵۰ـ۳۵۱.

4. ubnormal

المثل بر اساس قوانین طبیعی قابل تبیین نباشد؟ از نظر متکلمان مسلمان مفهوم خرق‌عادت در معجزه معطوف به حوادثی چون اژدها شدن عصا، نسوزاندن آتش و... است که در آنها علی الظاهر رابطه بین اسباب و مسببات عادی طبیعی قطع می‌شود و با چنین ویژگی، از حوادثی صرفاً نادرالوقوع و شگفت‌انگیز متمایز می‌شوند. اما آنچه به نظر علل و اسباب طبیعی می‌نماید از نظر متکلمان اشعری جز عادت خداوند نیست که بدان‌گونه در طبیعت بلاواسطه عمل می‌کند؛ چون به اعتقاد اینان ساز و کار طبیعت عاری از سببیت بین اجزای آن بوده و نظم مشهود در طبیعت را صرفاً توالی حوادثی می‌داند که خداوند مستقیماً می‌آفریند.[1] بنابراین، «خرق عادت» از نظر اینان صرفاً به این معناست که خداوندگاهی برخلاف عادت مألوف خود عمل می‌کند. البته آنچه را اشاعره صرفاً «خرق عادت مألوف» می‌نامند حکما نظم مبتنی بر علیت تلقی می‌کنند.

حکمای اسلام معتقدند که نظام طولی علّی و معلولی بر جهان حاکم است و ساز و کار طبیعت را حقیقتاً مبتنی بر رابطه سببیت و علیت بین خود اجزای آن، که ساحتی از این نظم است، می‌دانند. بنابراین مفهوم خرق‌عادت در اعجاز از نظر اینان این است که دست‌کم سطحی از این رابطه که در طبیعت برقرار است نقض می‌شود اما مع‌ذلک قانون عام علیت، سنخیت بین علل و معلول و نظم سلسله مراتبی و طولی عالم نقض نمی‌شود.[2] و لذا سعی نموده‌اند وقوع معجزه را بر طبق این اصول تبیین نمایند (در بخش دوم به نحوه تبیین آنها از وقوع معجزه خواهیم پرداخت.) چنانکه می‌بینید در این تلقی سخن از قانون طبیعت نیست اما به لحاظ محتوا می‌پذیرد که جریان اسباب و مسببات عادی در معجزه نقض می‌شود.

امکان معجزه

آیا معجزه امکان وقوع دارد؟ آیا خداوند می‌تواند گاه گاهی به طور اعجازآمیز در کار زمین مداخله کند؟ امکان وقوع معجزه از دو جهت محل مناقشه است: اول از این جهت که معجزه را

---

۱. الغزالی، ابوحامد محمد، *تهافت الفلاسفه*، بیروت، دارالفکر اللبنانی ۱۹۹۳م. ص ۱۶۹-۱۷۰. ولفسن، هری اوسترین، *فلسفه علم کلام*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸، ص۵۸۴-۵۹۱.

۲. ابن‌سینا، ابوعلی بن الحسین، *الاشارات و التنبیهات*، مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، دفتر نشر کتاب ۱۴۰۳، هـ ق، ص ۳۹۵-۴۱۸؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، طبع بیروت، ص۷۲-۸۳. مطهری، مرتضی، *مجموعهٔ آثار*، ج ۴، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴، ص ۴۳۲.

نقض قانون طبیعت بدانیم. از این حیث دو سؤال در مورد امکان معجزه مطرح می‌شود: ۱) آیا معجزه ـ بنا بر اینکه نقض قانون طبیعت باشد ـ مفهوماً خود متناقض نیست؟ ۲) آیا نقض قانون طبیعت با عوامل فراطبیعی از نظر علمی ممکن است؟ آیا وقوع چنین امری را علم، مجاز می‌شمرد؟ دوم از این جهت که معجزه چگونه می‌تواند با «اصل علیت» و «اصل سنخیت بین علت و معلول» سازگار باشد؟ اینک به تفصیل در مورد هر یک بحث می‌کنیم.

انسجام مفهوم معجزه: آیا معجزه مفهوماً خود متناقض است؟ بعضی مدعی‌اند که اگر معجزه را نقض قانون طبیعت بدانیم با یک قیاس دو حدی یا جدلی‌الطرفین[1] مواجه می‌شویم و آن جمع بین قاعده و استثناست. توضیح اینکه وقتی می‌گوییم معجزه حادثه‌ای است که با جریان طبیعی امور و نظم موجود ناسازگار است و آن‌را نقض می‌کند، بالطبع این نکته را تصدیق کرده‌ایم که معجزه تابعی از وجود نظم طبیعی است که بر اساس آن، معجزه، استثنایی در آن به حساب می‌آید، چون استثنا در مورد وجود قانون محکم و نظم طبیعی استوار معنا دارد. در اینجا با این مشکل مواجه می‌شویم از یک سو باید قانون محکم و لایتغیری در کار باشد که به‌طور ضابطه‌مند شیوه کار جهان را نشان می‌دهد و از سویی دیگر، وقوع استثنا در آن به این معناست که چنین قانونی وجود ندارد؛ زیرا قاعده و نظمی که عملاً نقض شود، نمی‌تواند واقعاً قانون طبیعت باشد.

الستایر مکینون با تکیه بر جایگاه معرفتی و منطقی گزاره‌های علمی قایل است به اینکه در معجزه چنین قیاس دو حدی لازم می‌آید. او می‌گوید: قوانین علمی که حاکی از قانون طبیعت است، تلخیصی از مجموع آن چیزی است که در طبیعت رخ می‌دهد؛ به عبارت دیگر «توصیفاتی ملخص از نحوه تحقق موجودات در عالم واقع و از جریان بالفعل وقایع» به دست می‌دهد. و معجزه ـ بنا بر تعریف که آن را نقض قانون طبیعت می‌دانیم ـ تعلیق قانون طبیعت است. بنابراین ـ از یکسو ـ قانون طبیعت؛ طبق تعریف مکینون شامل جمیع چیزهایی است که در طبیعت رخ می‌دهد، باید همواره به‌گونه‌ای اصلاح و تعدیل شود تا شامل جمیع حوادث گردد. از سویی دیگر معجزه بر طبق تعریف، تعلیق این قانون در مورد رویداد خاص است و شامل آن نمی‌شود. این نشان می‌دهد که تعریف معجزه به نقض قانون طبیعت ـ یعنی استثنا در قاعده‌ای که استثنا بر نمی‌دارد ـ خود متناقض است.[2]

---

1. dilema

2. Makinnon, Alastair, "Miracle and Paradox", in *Miracles*, ed. Richard Swinburne, p.99-52.

این استدلال همانگونه که مایکل پترسون، جی.ال.مکی و تعدادی دیگر از فیلسوفان دین می‌گویند مبتنی بر این فرض است که هر حادثه‌ای علت طبیعی دارد. بنابراین فرض، وقوع معجزه با تمامیت قوانین ناسازگار خواهد بود. چون قانون طبیعت آنچه راکه تحت سلسله‌ای خاص از شرایط طبیعی رخ می‌دهد به‌طور کامل در برمی‌گیرد. اما مدعا در رویداد اعجازآمیز که گفته می‌شود قانون طبیعت را نقض می‌کند این است که عاملی بجز عوامل طبیعی، خارج از این سیستم، مداخله می‌کند و آن حادثه را ـ که استثنا محسوب می‌شود ـ پدید می‌آورد. بنابراین چنین رویدادی حاکی از وجود نقص در خود قانون طبیعت نیست تا گفته شود آن قانون باید به‌گونه‌ای اصلاح شود تا این مورد را شامل شود. چون قانون طبیعت فقط بیان رویدادهایی است که تحت شرایط طبیعی رخ می‌دهد. لذا آنچه که به‌گفته مایکل پترسون نیازمند اصلاح است این فرض است که تمامی حوادث علت طبیعی دارند و می‌توان تمامی آنها را در قالب اصطلاحات قوانین طبیعی توضیح داد.[1]

تعارض معجزه با علم

علم نمی‌تواند ثابت کند که معجزه امکان وقوع ندارد. این مطلبی است که امروزه بسیاری از فلاسفه باگرایشهای مختلف بدان معتقدند. در این مورد به شرح نظریه و استدلال دو تن از فیلسوفان معاصر بسنده می‌کنیم:

۱ـ آر. اف. هلند می‌گوید از نظر فلسفی دلیلی بر امتناع حوادثی که نقض قانون طبیعت به حساب آید وجود ندارد. در حقیقت تز او این است: چیزی که از نظر علمی وقوع آن ممتنع دانسته می‌شود، از نظر فلسفی وقوعش ممکن است. جمع بین این دو نظریه که ممکن است از نظر علمی وقوع امری را محال بدانیم (گزاره علمی حاکی از قانون طبیعت نشان می‌دهد که تحت شرایط طبیعی خاص x امکان وقوع ندارد) با وجود این بتوانیم از وقوع آن بر اساس دلایل و شواهد، مثلاً بر اساس مشاهده مستقیم مطمئن شویم مبتنی بر قبول سه مطلب دیگر است که هلند قبول داشته است.

---

1. Makie, J.L., *The Miracle of Theism*, Oxford University press, P.20-22. Peterson, Hosker, Reichenbach, Binger, *Reason and Relegious Belief*, Oxfrod University Press.1991, P.158-159. Routledge Encyclopedia of Philosophy, v.6,p.412-413.

الف) نقض قانون طبیعت از نظر فلسفی امتناع ندارد؛

ب) بر اثر رویداد اعجازآمیز از قانون علمی به دلیل این احتمال که ممکن است علت ناشناخته طبیعی داشته باشد دست بر نمی‌داریم. چون دست برداشتن به عنوان مثال، از این قانون علمی که می‌گوید مرده مجدداً زنده نمی‌شود موجب سلب اعتماد از معرفت علمی موجود می‌شود و به طور کلی آن‌را از بنیاد متزلزل می‌کند؛

ج) گزاره‌های علمی نمی‌تواند معیار قاطعی برای رد هرگونه شاهد و تجربه‌ای که حاکی از وقوع حوادث اعجازآمیز باشد قرار گیرد؛ چون اگر چنین معیاری را اتخاذ کنیم و بر مبنای آن هر گونه مشاهده مستقیم و شواهد متعددی را که حاکی از وقوع اعجاز باشد، مردود بدانیم، در حقیقت اساس اطمینان خود را به گزاره‌های علمی ویران کرده‌ایم. چون اگر در جزئیات امور و گزاره‌های مشاهدتی نتوانیم به علم دست پیدا کنیم چگونه توانسته‌ایم به قوانین علمی مبتنی بر گزاره‌های مشاهدتی اطمینان نماییم؟ بنابراین می‌توانیم رویدادی را به عنوان نقض قانون طبیعت که از نظر علمی محال است تجربه کنیم و نسبت به آن از منظرهای دیگر ـ ایمان، دیدگاه مابعد الطبیعی ـ اعتقاد پیدا کنیم.[1]

۲ـ چارلز. دی برود می‌گوید کسی که به عدم اعتبار منطقی استقرا اذعان می‌کند و با وجود این علوم تجربی را مبتنی بر استقرا می‌داند باید قبول کند که معنای گزاره‌های بنیادین علمی این است که تاکنون خلاف آنها دیده نشده است. استقرا از جهت منطقی یقین‌آور نیست و لذا وقوع گزاره‌هایی که از نقض آنها حکایت می‌کنند محال نیست. افزون بر آن نه تنها وقوع آنها محال نیست که وقوع خارجی نیز داشته است. مثلاً امروزه پدیده «دورآگاهی» (تله پاتی)، «اندیشه‌خوانی» و «پیش‌آگاهی» مورد قبول همگان است.[2]

سازگاری معجزه با اصول و قواعد فلسفی

معجزه از آن جهت که محصول مداخله مستقیم عامل فراطبیعی در پدید آمدن یک رویداد طبیعی شمرده می‌شود با اصل سنخیت بین علت و معلول ناسازگار به نظر می‌رسد؛ چون براساس این اصل نمی‌توان صدور معلول و پدیدهٔ «الف» را فی‌المثل از هر علتی انتظار داشت، بلکه باید

---

1. Holland, R.F., "Miraculous", P.62-69

2. Broad, C.D., *Religion, Philosophy and Psychical Research*, P.233-235.

بین آن دو سنخیت و مناسبت برقرار باشد و اگرنه لازم می‌آید از هر چیزی انتظار هرگونه اثر را داشت. این اشکال در الهیات اسلامی از قدیم مطرح بوده است و احتمالاً یکی از انگیزه‌های اشاعره، از جمله غزالی در انکار اصل علیت این بوده است که جا برای معجزه باز کنند. البته روشن است که این اشکال بر کسانی وارد می‌شود که می‌خواهند در عین قبول اصل علیت عامه و قول به رابطه ضروری بین علت و معلول و لزوم سنخیت بین آن دو، اعجاز را توجیه کنند. فلذا کسانی که این اصول را از نظر فلسفی قبول ندارند از منظر علم و یا تجربه گرایی نمی‌توانند اثبات کنند که وقوع معجزه عقلاً و منطقاً محال است. به همین دلیل متفکران جدید از هیوم به بعد مشکل اعجاز را از این جهت که آیا عقلاً وقوع آن ممکن است یا نه مطرح نمی‌کنند، بلکه بیشتر بر سر معقولیت و میزان احتمال وقوع معجزات که در متون دینی نقل شده است مناقشه می‌نمایند.

حکمای اسلام عموماً معجزه را با اصل سنخیت بین علت و معلول سازگار می‌دانند واز اشکال یاد شده به شرح زیر جواب می‌دهند:

اولاً، بین دو نوع علیت و رابطه علی و معلولی فرق می‌گذارند: یکی رابطه علی و معلولی از نوع علت ایجادی که در آن علّت به معلول وجود می‌دهد و دیگر رابطه علی و معلولی از نوع علت معدّه است که در آن علّت حرکتی در معلول به وجود می‌آورد و آن‌را دچار تغییر و تحول می‌نماید. سنخیت لازم میان علت و معلول از نوع اول این است که علت واجد کمال معلول باشد و اگر نه، فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد. روشن است از این جهت اشکالی متوجه اعجاز نیست. سنخیت لازم بین علت و معلول از نوع دوم این است که باید مناسبتی بین آن دو باشد، زیرا در غیر این صورت، از هر چیزی می‌توان انتظار هرگونه اثری را داشت، چنانکه مثلاً از یخ انتظار گرم شدن را داشته باشیم.

ثانیاً، تعیین قطعی کیفیت و چگونگی سنخیت بین علت و معلول خاص و اینکه هر پدیده‌ای با چه علل و عواملی سنخیت دارد و با چه علل و عواملی سنخیت ندارد، از طریق روشهای علمی میسر نیست. بر اساس روش علمی اگر بتوانیم تمامی مکانیسم و ساز وکارهای طبیعت را حقیقتاً به دست دهیم، اما با وجود این، این احتمال را نمی‌توانیم طرد کنیم که اگر عامل فراطبیعی بیرون از این دستگاه، با یکی از مکانیسمها و ساز وکارهای درونی آن ارتباطی که چگونگی آن برای ما نامعلوم است، پیدا کند و آن را تحت تصرف خود درآورد آثاری عجیب و غریب پدیدار خواهد شد، بدون اینکه اصل سنخیت نقض شود.

به نظر ابن‌سینا علل امور عجیب و غریب که معجزات نیز از آن جمله هستند، منحصر در سه امر است:

۱. خصوصیت و حالت نفسانی که برای بعضی از افراد حاصل می‌شود؛

۲. خصوصیات طبیعی اجسام عنصری؛ نظیر خاصیت جذب آهن به وسیله مغناطیس؛

۳. اجرام آسمانی نسبت به مزاج برخی از اجسام زمینی که بینشان وضع و هیئت مخصوصی برقرار باشد.

به نظر او سحر، کرامات و معجزات از سنخ اول است؛ یعنی همه از نفس انسانی ناشی می‌شوند و به وجود می‌آیند.[1] مرحوم علامه طباطبایی در تبیین اعجاز بر این نکته تأکید می‌کند که هر حادثه‌ای که در طبیعت رخ می‌دهد، علت مباشر طبیعی هم دارد. اما تفاوت معجزه با رویدادهای دیگر این است که تعدادی از علل طبیعی زمانی به کار می‌افتد که برای مثال انسان کامل بر اثر اتحاد با یک مبدأ عالی، ارتباطی خاص با آن علل طبیعی مباشر پیدا کند و در آنها به اذن خداوند تصرف نماید. بنابراین در وقوع معجزه نه اصل علیت نقض می‌شود و نه اصل سنخیت و نه قانون طبیعت، بلکه مسأله از سنخ محدود شدن قانونی با قانون دیگر است. به عنوان مثال پزشک برای درمان بیماری انسان به قوانین زیست‌شیمیایی حاکم بر بدن مراجعه می‌کند و آنها را واقعی می‌داند ولی در عین حال اگر یک سلسله قوانین روحی و روانی کشف شود که در درمان بیماری مؤثر واقع می‌شود به معنای آن نیست که قوانین زیست‌شیمیایی حقیقت ندارد بلکه فقط به این معناست که در این مورد خاص یک عامل دیگر که از سنخ عوامل زیست‌شیمیایی نیست، دخالت کرده است.[2]

برای درک دقیق این مسأله که حکمای مسلمان چگونه معجزات را از نظر فلسفی تبیین می‌کنند فضل الرحمن نویسنده و محقق پاکستانی‌تبار امریکایی به تفاوت برداشت این حکما از نظم موجود در جهان با جهان‌نگری نیوتنی اشاره می‌کند؛ او می‌گوید: تصور حکمای اسلام از نظم موجود در جهان و ضرورت علّی، با تلقی میکانیکی از جهان و جبر علّی مکانیکی که در جهان‌نگری نیوتنی مسلم گرفته می‌شود، تمایز ماهوی و اساسی دارد و آن اینکه به نظر حکیمان

---

۱. ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، جزء۳، ص۴۱۷ـ۴۱۸.

۲. ر.ک: طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ص ۷۲ـ۸۳. مطهری، مرتضی، مجموعه *آثار*، ج ۴، ص ۴۶۱ـ۴۶۲.

مسلمان و در رأس همه ابن‌سینا، جهان ارگانیسم زنده‌ای است که عشق فراگیر، همهٔ اجزای آن را به هم پیوند می‌دهد، موجودات مادی برحسب استعدادی که دارند درصدد کسب صورت کاملتر بوده و چه بسا موجوداتی که در تکاپوی کمال بیشتر و تشبه به موجودات عالی و مینوی هستند، آثار و خصوصیاتی می‌یابند که می‌توانند بر اجسام با ارادهٔ خود تأثیر بگذارند... چون عشق، اراده، همدلی و همنوایی نظم جهان را سامان داده است.[1]

تبیین ناپذیری معجزه به وسیله علل طبیعی

چگونه می‌توان فهمید که حادثهٔ اعجازآمیز، تبیین طبیعی ندارد؟ از زمان هیوم به بعد غالب فیلسوفان و متفکران غربی بر نقض قانون طبیعت در تعریف معجزه تأکید کرده‌اند و به عبارتی این عده بر این نکته متفقند که حادثهٔ اعجازآمیز بر حوادثی اطلاق می‌شود که نمی‌توان برای آنها تبیین کاملاً طبیعی به دست داد. حکمای مسلمان برای حادثه‌ای اعجازآمیز علل و عوامل خاصی را در پیوند طبیعت با عوامل فراطبیعی جست‌وجو می‌کنند و به تأثیر نفوس قدسی انبیا(از باب مثال) براثر اتحاد با مبادی عالیه در پدیدآمدن حادثهٔ اعجازآمیز اذعان می‌کنند. متکلمان مسلمان معجزه را به خرق‌عادت تعریف می‌نمایند که در آن جریان عادی اسباب و مسببات با دخالت مستقیم خداوند نقض می‌شود. بنابراین بر طبق این تعاریف، معجزه رویدادی است که تبیین طبیعی ندارد. در چنین فرضی، این سؤال به وجود می‌آید که آیا می‌توان به‌طور قابل قبولی ادعا کرد که چنین حادثه‌ای برای همیشه غیرقابل تبیین می‌ماند؟ آیا روشی وجود دارد که به مدد آن معلوم کنیم که حادثه «ب» (برای مثال، زنده شدن مجدد کسی بعد از گذشت سه روز از مرگ او) نقض قانون طبیعت است؟ در این مورد دو نظریه وجود دارد:

۱ـ یک نظریه که آنتونی‌فلو و جان هاسپرس مدافع آن است، مدعی است که روش و معیاری برای شناخت و تمیز حادثهٔ طبیعی از غیرطبیعی نداریم، و نمی‌توانیم معلوم نماییم که رویداد اعجازآمیز هیچگاه تبیین طبیعی نخواهد یافت؛ برای مثال دانشوری با حادثه‌ای مواجه می‌شود که با قوانین علمی موجود ناسازگار است، نمی‌تواند این احتمال را منتفی نماید که ممکن است در تحقیقات علمی میلیونها سال آینده وقوع آن بر اساس قانون طبیعت تبیین شود. افزون بر این،

---

1. Rahman, F., *Prophecy in Islam*, George Allen and Unwinltd. 1985, p.52-95.

مقتضای روش علمی؛ که دانشور بدان پایبند و بدان سبب استحقاق عنوان دانشوری را دارد، آن است که همواره در پی تبیین طبیعی از رویدادها بوده و نمی‌گوید که این حادثه تبیین طبیعی برنمی‌دارد، بلکه مفروض او بر این است که همهٔ حوادث، ساز و کار طبیعی دارد و لذا منتهای کوشش او کشف این ساز و کار است.[1]

۲ـ ریچارد سوین‌برن و مارگارت بادن مدعی هستند که معیاری برای تشخیص امر فراطبیعی از امر طبیعی وجود دارد. سوین‌برن بحث خود را با این سؤال آغاز می‌کند: «آیا می‌توان مدلل کرد که قانون طبیعت در رویداد اعجازآمیز نقض شده است؟» او ابتدا به طور کلی معیاری به دست می‌دهد که به کمک آن می‌توانیم تشخیص دهیم رویداد اعجازآمیز و یا به عبارتی وقوع مورد مخالف با پیش‌بینی حاصل از «L» که بنا بر شواهد و دلایل قانون طبیعت محسوب می‌شود نقض قانون طبیعت است یا نه. و آن اینکه اگر وقوع این مورد مخالف تحت شرایط مشابه قابل تکرار نباشد، نشان می‌دهد که فرمول «L» قانون طبیعت نیست، اما اگر قابل تکرار نباشد و در عین حال دلیل خوبی داشتیم که «L» قانون طبیعت است در چنین صورتی رویداد مذکور را نقض قانون طبیعت محسوب می‌کنیم.

سوین‌برن خودش این سؤال را مطرح می‌کند که از کجا بدانیم رویداد مذکور (وقوع مورد مخالف «L») غیرقابل تکرار است تا آن را نقض طبیعت محسوب نماییم نه مبطل فرمول «L»؟ در پاسخ به این سؤال می‌گوید: شاهد و دلیل بر قابل تکرار بودن مورد مخالف (که اختصاراً آن را «E» می‌نامیم این است که اگر توانستیم فرمول جدیدی را تقریر کنیم که در عین سادگی از قدرت پیش‌بینی بیشتری برخوردار باشد و حتی مورد مخالف (E) نیز به وسیله آن پیش‌بینی و تبیین شود معلوم می‌شود که مورد مخالف مذکور قابل تکرار است و در این صورت فرمول دوم را جانشین فرمول اوّل می‌کنیم، اما اگر در تقریر فرمول دوم توفیق نداشتیم و فرمول دوم پیچیده‌تر از فرمول اوّل و فاقد قدرت پیش‌بینی باشد و نتواند مورد (E) را علاوه بر مواردی که فرمول اوّل می‌توانست پیش‌بینی کند، پیش‌بینی نماید، در این صورت چاره‌ای نداریم جز اینکه فرمول اول را به عنوان قانون طبیعت اخذ کنیم و مورد مخالف «E» را نقض قانون طبیعت به حساب آوریم.

---

1. Flew, Antony, "*Miracles*" *in Encyclopdia of Philosophy*, v.3-4, p.348-349.

و ر.ک: هاسپرس، جان، فلسفه دین، ترجمهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی (قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی) ص۶۸ـ۵۸.

آنچه گفته شد مبتنی بر این فرض است که قوانین طبیعت کلی باشند. لذا سوین‌برن برای استیفای تمام جوانب مسأله این فرض را مطرح می‌کند که اگر قوانین طبیعت آماری باشند (آنگونه که از نظریه کوانتوم به دست می‌آید) در این صورت، در هیچ موردی روشن نیست که چه چیز را مورد مخالف یا نقض قوانین طبیعت بنامیم، چون تشخیص مورد نقض و استثنا در قانون کلی، آسان است و دلیل آن این است که قانون کلی بنا بر صورت خود، از عدم وقوع مورد مخالف به طور مطلق، حکایت می‌کند. اما قوانین آماری برعکس از لحاظ صورت، موارد مخالف را منع نمی‌کند؛ چون از نظر صورت، کلی نیست و به این صورت نشان داده می‌شود که: n درصد از افراد و مصادیق «A»، «B» خواهند بود، و لذا محتمل است مصادیقی از «A»، «B» نباشند.

با وجود این، به نظر سوین‌برن، نمونهٔ مخالف در قوانین آماری نیز به نحوی ممکن است و آن اینکه، بنا بر فرض صادق بودن چنین قوانینی، وقوع نمونه شدیداً مخالف به میزانی زیاد نامحتمل می‌شود. به عنوان مثال، صورت‌بندی آماری از قانون دوم ترمودینامیک از لحاظ صورت منع نمی‌کند که آب کتری‌ای که روی آتش قرار دارد، به جای جوش آمدن یخ ببندد، اما وقوع این حادثه بسیار غیر محتمل است. لذا صحیح است که چنین رخدادی را استثنایی در قانون آماری به حساب آوریم و این سؤال را دربارهٔ آن مطرح کنیم که آیا در شرایط مشابه قابل تکرار است یا قابل تکرار نیست، و اگر قابل تکرار نبود آن را نقض قانون دوم ترمودینامیک بدانیم. غیرقابل تکرار بودن آن را با همان معیار پیشین که در مورد قانون کلی گفتیم می‌سنجیم و آن اینکه نتوانیم قانون بدیلی برای به حساب آوردن این نمونه که واجد شرایط سادگی و قدرت پیش‌بینی (هر چند به نحو احتمالی) باشد، ارائه دهیم.

با وجود این، او این احتمال را از نظر دور نمی‌دارد که در آینده ممکن است خلاف آنچه ما امروز نقض قانون طبیعت به حساب می‌آوریم، ثابت شود. برای مثال حادثه‌ای که به نظر می‌آید نقض قانون طبیعت است، صرفاً به این دلیل باشد که تاکنون ذهن بشر به قانون راستین طبیعت که بتواند آن حادثه را تبیین کند، دست نیافته است و یا اگر چنین قانونی هم به ذهن کسی رسیده باشد، ارتباط آن قانون با این حادثه به قدری پیچیده بوده است که دانشمند ممکن است قبل از آزمایش آن را رها کرده باشد و یا اینکه قانون یاد شده، پیچیده‌تر از آن است که بدون آزمایش پیشتر معلوم شود و یا نحوه انجام آن آزمایش، مشکلتر از آن است که قابل اجرا باشد. خلاصه به یکی از این

دلایل، آن قانون علمی که می‌تواند حادثه اعجازآمیز را تبیین کند، در جامعهٔ علمی تثبیت نشده است. سوین‌برن در حل این مشکل بر تصدیق‌پذیری[1] دعاوی علمی درباره جهان مادی، تکیه می‌کند و اذعان می‌دارد که دعاوی علم در مورد جهان مادی تصدیق‌پذیرند و ما بر اساس شواهد و دلایلی که در دست داریم می‌توانیم قانون طبیعت را معلوم نماییم. بعضی از این قوانین آنچنان خوب اثبات می‌شوند که ایجاد هرگونه اصلاح و تعدیل در آن به منظور به‌حساب‌آوردن نمونه مخالف نامعقول است و اگر دست به این کار بزنیم، کل ساختار علم را واژگون کرده‌ایم.

بنابراین دلیل خوبی وجود دارد که اذعان کنیم حوادث زیر در صورت وقوع از موارد نقض قانون طبیعت هستند:

شخصی به پرواز درآید و در فضا معلق بماند؛

مرده‌ای بعد از اینکه به مدت ۲۴ ساعت قلبش از حرکت ایستاده باشد و مرگ طبیعی او محرز شده باشد، مجدداً در کمال تندرستی زنده شود؛

آب بدون درکار بودن مواد شیمیایی و عامل شتاب‌دهنده و کاتالیزور ناگهان به شراب تبدیل شود؛ و... .

بنابراین می‌توانیم به طور معقول معلوم نماییم چه حوادثی وقوع آنها محال فیزیکی است (نه منطقی).[2] راه حل سوین‌برن بر این فرض متکی است که در صورت وقوع نمونهٔ مخالف با قانون علمی، یکی از دو کار را باید انجام داد و راه سومی وجود ندارد؛ یا باید قانون را به منظور اندراج نمونه‌های مخالف در آن، به‌گونه‌ای اصلاح نماییم که بساطت و قدرت پیش‌بینی خود را از دست ندهد و اگر این اصلاح موجب شود که قانون علمی بساطت و قدرت پیش‌بینی خود را از دست بدهد، باید همان قانون قبلی را نگه داشت و نمونهٔ مخالف را نقض قانون به حساب آورد. به‌گفته مایکل پترسون در اینجا راه سومی نیز وجود دارد و آن اینکه می‌توانیم مادامی که نمونهٔ مخالف، غیرقابل تکرار به نظر می‌رسد، هم قانون را تصدیق کنیم و هم نمونهٔ مخالف را اما در عین حال، کار تحقیق را به منظور یافتن قوانین جدید و اصلاح قوانین قبلی (که در پرتو آنها حوادث غیرمعمولی نیز تبیین شود) ادامه دهیم. اما تا آن موقع، این حوادث را به جای این که نقض قانون

---

1. corrigible
2. Swinburne, Richard, "Violation of Law of Nature" in *Miracles* ed. Richard Swinburne P.78-84. *Reason and Religious belief*, P.165-166.

طبیعت و غیرقابل تبیین به حساب آوریم، حوادثی نامأنوس که عجالتاً تبیین طبیعی نیافته‌اند، می‌نامیم.

مایکل پترسون این نقد را به لحاظ دینی چندان مهم نمی‌داند. زیرا فلاسفه غالباً مایلند بدانند چگونه می‌توان نقض قانون را معلوم کرد، اما اکثر مؤمنان به این مسأله علاقه نشان نمی‌دهند. در عوض تنها چیز مهم برای اینان این است که اگر خداوند، حوادث مورد نظر را نیافریده بود، آیا دقیقاً در همان زمان و به همان شیوه به وجود می‌آمد که اکنون به وجود آمده است؟[1] پترسون به این پرسش، که اگر مؤمنان با تأمل عقلی به این مسأله بنگرند با همان مشکلی که فلاسفه مواجه شده‌اند روبرو نخواهند شد؟ جواب نمی‌دهد. نتیجه‌ای که از سخن مایکل پترسون به دست می‌آید این است که از نظر عقلی راهی برای تعیین اینکه حادثه اعجازآمیز برای همیشه غیرقابل تبیین باقی خواهد ماند، وجود ندارد. در این مورد در بخش پنجم (دلالت معجزه) بتفصیل بحث می‌کنیم و در اینجا فقط به این نکته توجه می‌دهیم که اگر مجموعهٔ شرایط اعجاز ـ آنگونه که متکلمان مسلمان بیان می‌کنند ـ در حادثه‌ای فراهم آید، و خارق عادت بودن آن با معیار دانش و قوانین طبیعی‌ای که علم موجود می‌شناسد مسجل شود، آیا معقول نیست کسی اذعان کند که بیّنه و حجتی بر صدق دعوی نبوت فراهم آمده است؟ چون معرفت علمی و اطمینان خاطری که به‌کارکرد ذهن و قدرت شناخت آن وجود دارد از جمله علایمی است که بشر در امور مهم و خطیر زندگی به آن اعتماد و استدلال می‌کند. آیا ظهور این علامت مستقر بین مردم همراه با علایمی چون تحدّی و ادعای نبوّت که آن را در خدمت ادعایی قرار می‌دهد که مستقیماً به خداوند برمی‌گردد، در دست مدعی کاذب، برخلاف حکمت، عنایت و تجلّی خداوند به صفات کمال خویش نیست؟

اثبات معجزه

آیا وقوع معجزه به‌کمک شواهد و دلایل قابل اثبات است؟ بسیاری از مؤمنان بر این باورند حوادثی که می‌توان آنها را معجزه نامید واقعاً رخ داده است. لکن از نگاه یک فیلسوف دین این پرسش مطرح می‌شود حوادثی از این دست که مخالف قوانین طبیعت به نظر می‌رسد چگونه

1. *Reason and Religious belief*. p.166-167.

می‌توان به کمک دلایل و شواهد وقوع آنها را اثبات و یا مدلل نمود؟ آیا مخالفت این گونه از حوادث با قانون طبیعت (به تعبیر دقیقتر قوانین علمی) موجب نمی‌شود که فی حد ذاته چنان نامحتمل باشند که به کمک هیچ شاهد و برهانی قابل اثبات نباشد، آیا ـ به‌فرض ـ اگر وقوع معجزه به کمک دلایل قابل اثبات باشد، شواهد تاریخی معتبر بر وقوع آن وجود دارد؟

هیوم فیلسوف اصالت تجربی اسکاتلندی اولین کسی بود که این پرسشها را مطرح کرد. او در مقالهٔ بسیار مشهورش «دربارهٔ معجزات» (فصل دهم از کتاب تحقیق در فاهمهٔ انسانی) بتفصیل در این موضوع بحث کرده است. در بخش اول این مقاله کوشید تا نشان دهد که وقوع معجزه به دلیل مخالفتش با قوانین طبیعت نامحتملتر از آن است که به مدد شواهد تاریخی هر چند بسیار قوی اثبات شود، بلکه در بهترین حالت وقوع آن با این دلایل محتمل می‌شود. در بخش دوم از مقاله یادشده استدلال می‌کند که به فرض، معجزه قابل اثبات باشد اما شواهد و دلایل تاریخی‌ای که مؤمنان با استناد به آنها از وقوع معجزات خبر می‌دهند به هیچ وجه قابل اعتماد نیستند و لذا شواهد تاریخی خوبی بر وقوع معجزه نداریم.

نخست مدعای اول هیوم را بررسی می‌کنیم. در واقع بخش اصلی مقاله هیوم همان بخش اول است که در آن مدعی می‌شود وقوع معجزه اصلاً قابل اثبات نیست. این ادعا و برهانی که برای به کرسی نشاندن آن می‌آورد محور عمدهٔ نزاعها و گفتگوهای بعدی بوده است. البته بنابر تفسیر غالب از این مقاله، هیوم در این بخش مدعی است که معجزه اثبات نمی‌شود هر چند وقوع آن را عقلاً ممکن می‌داند. اما دو تفسیر دیگر نیز در مورد این بخش از مقاله وجود دارد: آر. اف. هلند مدعی است هیوم در این مقاله نه تنها وقوع معجزه را قابل اثبات نمی‌داند بلکه امکان وقوع آن را نیز نفی می‌کند و دقیقاً به همین دلیل آن را قابل اثبات نمی‌داند.[1] تفسیری دیگر که جدیدترین تفسیر از مقالهٔ هیوم است کاملاً در نقطهٔ مقابل هلند، مدعی است که هیوم در بخش اول از مقاله خویش امکان اثبات معجزه را نفی نکرده است. کرس اسلوپک می‌گوید این ادعا که هیوم منکر امکان اثبات معجزه بوده است با سخن دیگر هیوم در بخش دوم از همین مقاله سازگار نیست، آنجا که می‌گوید: اگر منابع متعدد و موثق خبر از وقوع هشت شبانه روز تاریکی سراسری در ژانویه ۱۶۰۰ م می‌دادند می‌پذیرفتیم. به نظر اسلوپک اگر مقاله هیوم را در بافت تاریخی

---

1. Holland, R.F.,"The Miraculous", *oP.ciT,* P.56-58.

صحیحش بنگریم معلوم می‌شود که ناظر به شیوهٔ استدلالی بوده است که متکلمان آن عصر علی‌الخصوص بارکلی در اثبات معجزات به کار می‌برده است.[1] اما با مراجعه به خود مقاله و توجه به نحوهٔ استدلال او در نفی اثبات معجزه، تفسیر مشهور را به مراد و منظور اصلی هیوم نزدیکتر می‌یابیم.[2] و لذا بهتر است که برهان هیوم را در نفی اثبات معجزه تقریر نموده و قضاوت را در مورد این مسأله جانبی به خواننده وا گذاریم.

برهان هیوم در نفی امکان اثبات معجزه

برهان هیوم در نفی امکان اثبات معجزه مبتنی بر اصول ذیل است:

۱. تجربه تنها راهنمای ما در استدلال در مورد امور واقع و مرجع نهایی حلّ همهٔ نزاعهاست.

۲. شخص عاقل عقیدهٔ خود را با دلیل هماهنگ می‌کند، لذا هر اندازه موضوع گواهی از تجربه روزمره ما دورتر باشد، حصول اطمینان از وقوع آن به دلیل محکمتری نیاز دارد. این نیاز، در صورتی که موضوع گواهی، نه تنها شگفت‌انگیز که مخالف با قانون طبیعت باشد بسیار تشدید می‌شود. زیرا در این صورت، با تناقض اجتناب‌ناپذیر دو تجربه روبرو هستیم، به ناچار تجارب متضاد و مخالف با هم مقایسه شده و طرف راجح، همراه با شک و تردید انتخاب می‌شود.

۳. اعتماد ما به گزارش شاهدان و گواهان، یک اصل تجربی است. دلیل اینکه ما به شاهدان و مورخان اعتماد می‌کنیم به هیچ وجه ناشی از رابطهٔ ضروری نیست که بین گواهی و واقعیت به نحو ماتقدم کشف کرده باشیم. بلکه ناشی از مشاهدهٔ درستی گواهی انسانها و موافقت امور واقع با گزارش شاهدان عینی است.

۴. «دلیل بر ضد معجزه در حاق واقع به همان اندازه تمام است که برهان تجربی را بتوان تصور کرد» چون بر ضد تجربهٔ ممتد و مکرر انسان است.

بر مبنای این اصول، هیوم می‌گوید: در جایی که شاهد و گواه کاملاً مورد اعتماد، از وقوع معجزه خبر دهد موردی شکل می‌گیرد که می‌توان نام آن را دلیل بر ضد دلیل نامید، چون از

---

۱. اسلوپک، کرس، «تفسیری جدید از مقاله درباره معجزات هیوم» *تناقض‌نما یا غیب‌نمون* (نگرشی نو به معجزه)، محمدامین احمدی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ص ۴۳۶ ـ ۴۳۹.

۲. هیوم، دیوید، «درباره معجزات» *تناقض‌نما یا غیب‌نمون*، ص ۴۰۳ ـ ۴۱۲.

یکسو شاهد و گواهی که از معجزه خبر می‌دهد در حدّی از قوّت و اعتبار است که اگر موضوع خبر را لحاظ نکنیم فی حدنفسه دلیل کامل محسوب می‌شود. اما از سوی دیگر موضوع خبر، معجزه است و تجربه راسخ که در حد یک دلیل کامل است برخلاف معجزه است لذا با تناقض غیر اجتناب بین دو دلیل مواجه هستیم که باید قویترین آن دو بر طبق اصل دوم بر دیگری ترجیح داده شود. اما آیا می‌توان دلیلی یافت که بتواند «بر دلیل کامل و مستقیم که در حاق واقع بر ضد هر نوع معجزه است فایق آید.» و آیا در صورت یافتن چنین دلیلی می‌توان گفت دلیل راجح معجزه را اثبات می‌نماید؟ هیوم به هر دو پرسش پاسخ منفی می‌دهد. به نظر او احتمال کذب و خطای گواه و شاهدان عینی کمتر است مگر اینکه احتمال تقلب و خطای شاهدان عینی و راویان معجزات، اعجازآمیزتر از وقوع معجزه باشد.در این صورت ممکن است موازنه احتمال به نفع معجزه تمام شود، لکن حتی در چنین موردی نیز با تخریب متقابل دو برهان روبرو هستیم و برهان راجح تنها چیزی که عاید ما می‌کند اطمینانی متناسب با آن درجه از قوتی است که بعد از کسر کردن برهان مرجوح باقی می‌ماند.[۱]

مراد هیوم از «دلیل»، حجتی است که از تجربه مستمر ناشی می‌شود و آخرین درجه اطمینان را درباره یک حادثه به ما می‌دهد و جایی برای هیچگونه شک و احتمال مخالف نمی‌گذارد، برای مثال باور ما به این قضیه که «خورشید فردا طلوع می‌کند» از این موارد است. اما مراد او از «احتمال»، حجتی است که در آن، تجارب گذشته در مورد رویدادی خاص در هم و مخلوط است؛ در گذشته وقوع و عدم وقوع آن هر دو تجربه شده است. بنابراین در حال حاضر نظر به تجارب گذشته و تطبیق آن بر وضعیت کنونی هر دو احتمال در مورد آن می‌رود. هیوم براساس این تمایز بین دلیل و احتمال می‌گوید گواهی شاهدان عینی در مورد معجزه هیچ وقت در حد دلیل نمی‌رسد. چون تجربه ممتد برخلاف آن است.[۲]

نکته مهمتری که هیوم در این برهان به آن اشاره می‌کند تفاوتی است که به تعبیر دیوید اوئن بین اعتماد به خودگواهی (به عبارتی دقیق قابل اعتماد بودن گواه[۳]) و اطمینان حاصل از آن نسبت

---

۱. همان.

۲. همان، ص ۴۰۷.

3. reliabiliby of the witness

به موضوع گواهی (قابل باور بودن گواهی[1]) می‌گذارد و این نکته‌ای است که در بادی نظر باعث حیرت می‌شود که چگونه احتمال وقوع حادثه که گواه از آن خبر می‌دهد کم‌تراز باور و اعتقاد ما به خود آن گواهی است.

هیوم در قالب یک استعارهٔ میکانیکی به این سؤال مقدر پاسخ می‌دهد و آن اینکه اگر قوّت گواهی به پشتوانه استدلال ما در حد یک دلیل کامل باشد، لکن به همان اندازه از قوّت، دلیل برخلاف موضوع گواهی باشد، در این صورت اطمینان ما از گواهی به همان نسبت کمتر می‌شود، یعنی احتمال پیشین در مورد موضوع گواهی برخلاف احتمال لاحق است که از گواهی ناشی می‌شود و از قوّت احتمال لاحق به مقدار احتمال پیشین کاسته می‌شود؛ لذا ممکن است، خود گواهی فی حد نفسه قابل اعتماد باشد اما با توجه به موضوع آن قابل باور نباشد.[2]

نقد آنتونی فلو بر هیوم

آنتونی فلو فیلسوف معاصر امریکایی استاد فلسفه (دانشگاه گیل) مانند هیوم تصدیق می‌کند که معجزه به مدد شواهد تاریخی قابل اثبات نیست و بسیاری از نکات اصلی استدلال هیوم را نیز می‌پذیرد. اما با وجود این بر تقریر هیوم ایراد دارد. او می‌گوید: تحلیل هیوم از اصل «علیّت» برداشت او را از قانون طبیعت در حد پیوستگی و تداعی ذهنی دو پدیده تنزل داده است. در حالی که هیوم برای اینکه بتواند اولاً تمایز دقیقی بین معجزه و امور صرفاً غیرمعمول و شگفت‌انگیز به دست دهد و ثانیاً تصویر روشنی از تقابل برهانها که اصل چهارم از اصول برهان او است ارائه دهد نیازمند برداشت محکمتری از قانون طبیعت است.

بنا به نظر هیوم علیت موجود بین «A» و «B»، صرفاً به این معناست که «A»هایی را که تاکنون دیده‌ایم، آمدن «B»ها را به دنبال دارند و ما بنا بر عادت ذهنی و روانشناختی حاصل از این تکرار، این دو را با هم تصور می‌کنیم و از وقوع یکی، وقوع دیگری را انتظار و توقع داریم. بر این اساس قانون طبیعت جز سیاهه‌ای از یک سلسله مشاهدات طولانی و مستمراً یکسان که به ضرب عادت ذهنی بین آنها ارتباط برقرار می‌کنیم و توقع داریم که آینده نیز بر همین منوال باشد چیز دیگری

---

1. cridibiliby of testemony
2. Owen, David, "Hume Versus Price on Miracles and Prior Probabilities" in *Miracles*, *Op.ciT*. P.119,126-131.

نیست. وقوع استثنا بر اساس این تلقی از قانون طبیعت صرفاً امری شگفت‌انگیز و خلاف عادت خواهد بود و تقابل برهانها که مدعای اصلی هیوم بود نیز به وجود نمی‌آید چون قانون طبیعت مطابق این برداشت از وقوع استثنا منع نمی‌کند. بنابراین رد شواهد تاریخی علی‌الخصوص شواهد تاریخی قوی، با استناد به این قانون معقول نیست و جز نفی و طرد شواهد و دلایل به نفع پیشداوریهای خویش محسوب نمی‌شود و این نحو از استدلال به این نحو از احتجاج شبیه خواهد بود که «شیر من برده است و خط شما باخته است.»

اما با وجود این، آنتونی‌فلو به‌کارگرفتن شیوهٔ نقد تاریخی را در نفی اثبات معجزه ممکن می‌داند و این امکان چنانکه توضیح خواهیم داد به برداشت او از قانون طبیعت مربوط می‌شود و لذا برهان هیوم را از نو تقریر می‌کند.

تقریر فلو از برهان هیوم بر مبنای قضیهٔ نومولوژیکال

آنتونی فلو در تقریر مجدد برهان هیوم می‌کوشد تا صورت منطقی روشنی به اصل چهارم یعنی تقابل براهین در مورد گواهی شاهدان عینی از وقوع معجزه به دست دهد. به این منظور بر این نکته تأکید می‌کند که گزاره‌های علمی «نومولوژیکال» هستند؛ یعنی در حدود دانش ما این‌گونه از قضایا کلی و ضروری‌اند و قانون طبیعی محسوب می‌شوند. براساس این تلقی از گزاره‌های علمی و قانون طبیعت می‌توان به نحو روشمند و منطقی مشخص کرد که رویداد این‌گونه از حوادث به لحاظ ساز و کار طبیعی محال است؛ یعنی قانون کلی طبیعی وقوع چنین حوادثی را ممتنع می‌داند و در صورت وجود شواهد تاریخی بر این رخدادها، تقابل بین «علم» و شواهد تاریخی پدید می‌آید. در چنین صورتی در بدو امر این احتمال موجه به نظر می‌آید که چنین حوادثی ممکن است رخ داده باشد و لذا این احتمال را می‌دهیم که آنچه راکه قضیه نومولوژیکال می‌نامیم حقیقتاً نومولوژیکال نباشد پس آن را به تست و آزمون بیشتری می‌سپاریم و اگر باز هم از آزمون جان سالم به در برد تقابل براهین محکمتر می‌شود و بالطبع با این سؤال مواجه می‌شویم که کدام جانب را ترجیح دهیم؟ آیا دست از قضیهٔ نومولوژیکال برداریم و گزاره حاکی از اعجاز را بپذیریم و یا اینکه به استناد قضیهٔ نومولوژیکال وقوع چنین رویدادی را قبول ننماییم هر چند شواهد تاریخی از وقوع آن خبر می‌دهند؟ فلو در تقریر مجدد خود از برهان

هیوم سعی نموده است شق دوم را اختیار نماید.[۱]

چنانکه گفتیم فلو با «نومولوژیکال» دانستن قوانین علمی به این نتایج می‌رسد. پس نخست لازم است تفاوت قضیهٔ نومولوژیکال با برداشت هیوم از قانون طبیعت معلوم شود تا هم (I) مراد فلو از قضیه نومولوژیکال روشن گردد و (II) هم معلوم شود چگونه و با چه ملاکی قضیهٔ نومولوژیکال را بر شواهد تاریخی ترجیح می‌دهد و بر پایهٔ آن قبول وقوع هرگونه استثنا را غیرمعقول تلقی می‌کند.

بر قضایایی از این نوع که منظور نظر فلو است سه واژه مترادفاً اطلاق می‌شود: nomicproposition, nomological prorosition, lawlike proposition ، دو واژه اول در فارسی به قانون‌وار ترجمه شده است و همچنین واژه دوم و سوم را می‌توان به قضیهٔ طبیعی ترجمه کرد و علم‌شناسان دو خصوصیت عمده برای این‌گونه از قضایا برشمرده‌اند:

۱. تعمیم کلی.[۲] قضایای نومولوژیکال به لحاظ منطقی کلی است و منسلخ از زمان است و لذا همراه با سور قضیه کلیه می‌آید.

۲. صدق و کذب‌پذیری. فرض این است که قانون علمی یا صادق است یا کاذب و گزاره‌های مشاهدتی یا مؤید آنهاست و یا آنها را ابطال می‌نماید. بنابراین، قضیهٔ نومولوژیکال نقش اطلاع‌دهندگی و محتوای معرفتی دارد.

این دو خصوصیت عمده، کم و بیش مورد وفاق است، اما موضوعی که بر سر آن مناقشه شده این است، آیا هر قضیه کلی که این دو خصوصیت را داشته باشند می‌توان آن را نومولوژیکال نامید و یا اینکه باید میان قضایای نومولوژیکال و قضایای کلی اتفاقی فرق گذاشت و اگر فرق دارند فرقشان در چیست؟ در این موضوع دو مشرب عمده وجود دارد: یک مشرب ضرورت[۳] و دیگری مشرب انتظام[۴].

بنا بر مشرب ضرورت فرق و تمایز منطقی میان قضایای کلی اتفاقی و نومولوژیکال در این

---

1. Flew, Antony, "Scientific Versus Historical Evidence" *in Miracles*, *oP.ciT*. P.97-102. "Miracles", in *Encyclopdia of Philosophy*, V.3-4, P.350-351.
2. Universal Generalization
3. Necessity View
4. View Regularity

است که قضایای نومولوژیکال منطقاً از کلیهای اتفاقی که صرفاً مبتنی بر کلیت و تعمیم اتفاقی است قوی‌ترند و می‌توانند به نحو جزمی و یا موجه[1] بیان شوند و میان اجزای آن یک نوع ضرورتی وجود دارد. لذا به کار پیش‌بینی می‌آیند و حتی مصادیق مقدر و ممکن را نیز فرامی‌گیرند. تفاوت این دوگونه از قضایا از مقایسه دو مثال زیر روشن می‌شود:

۱. نقطه ذوب همه نمونه‌های طلا 1063C° است.

۲. همه تخته سنگهای موجود در باغ من رسوبی هستند.

گزاره‌های نومولوژیکال از نوع اول است و یک گزاره به صورت شرطی بدین‌گونه نوشته می‌شود: «هر چیزی که x باشد و در تمامی زمانها t، اگر x نمونه‌ای از طلا باشد و در معرض دمای 1063C° قرار گیرد، در آن صورت ذوب خواهد شد.» بنابراین، این گزاره حتی در صورتی که نمونه‌ای از طلا نباشد که در معرض دمای مزبور قرار گیرد باز هم صادق است.

میان طرفداران مشرب ضرورت در چگونگی ضرورت موجود در قضایای نومولوژیکال اختلاف است. جمعی این ضرورت را منطقی می‌دانند و جمعی آن را ضعیفتر از ضرورت منطقی شمرده‌اند، اما اغلب طرفداران مشرب ضرورت، امروز بر نظر دوم هستند. به نظر می‌آید که آنتونی فلو طرفدار مشرب ضرورت است.

اما بنا بر مشرب انتظام، لازم نیست عبارات نومولوژیکال متضمن ضرورتی باشند، از این جهت هیوم را می‌توان پیشتاز مشرب انتظام نام برد. بنابراین، طبق مشرب هیوم قوانین علمی با قضایای کلی اتفاقی فرق چندانی ندارند که صرفاً مانند قضیهٔ خارجیه از تقارن یا توالی اوصاف و حوادثی در جهان خبر می‌دهند.[2] آنتونی فلو همانگونه که گفتیم طرفدار مشرب ضرورت است و لذا می‌گوید: قضیه‌ای چون هر x باید ϕ باشد قضیه نومولوژیکال است و این نوع قضیه مستلزم قضیه شرطیه خلاف واقع است. مانند «اگر می‌بایست x ی باشد (ولو در واقع چنین لزومی درکار نباشد) آن x، ϕ می‌بود» قضیهٔ نومولوژیکال بسی فراتر از بیان اتصال حرف x ، ϕ در عالم واقع است، بلکه علاوه بر آن می‌گوید که میان x و ϕ یک پیوند و اتصال دائمی برقرار است به‌گونه‌ای

---

1. Modal

۲. والترز، آر. اس. «قوانین علمی و عبارات قانون وار»، *علم‌شناسی فلسفی*، عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۴۱ـ۵۵ و. ر. ک:

The Combridge Dictionary of Philosophy, ed, Robert Audi, p.423.

که شامل صور فرضی خلاف واقع هم می‌شود.

به نظر فلو، اتصال و پیوندی که از قضایای نومولوژیکال حکایت می‌کنند، قابل اعتماد است چراکه به دلیل اینکه فراتر از کلی اتفاقی است می‌توان آنها را مستقیماً تست و آزمون کرد. اما گزاره‌ی که از وقوع معجزه حکایت می‌کند جزئی و شخصی بوده قابل تکرار نیست و نمی‌توان آزمایش کرد و از درستی آن مطمئن شد. مثلاً در برابر قضیهٔ صادقهٔ نومولوژیکال که می‌گوید: هر x ی باید ϕ باشد قضیه‌ای که از معجزه گزارش می‌دهد، جزئی و شخصی بوده به صورت ماضی ساده بیان می‌گردد، مثلاً گفته می‌شود، «این x در موردی ϕ نبوده است» و چون قضیه اولی (نومولوژیکال) در هر زمان قابل آزمایش مستقیم است و لذا می‌توان از درستی آن مطمئن شد می‌تواند معیاری برای رد قضیه دوم محسوب شود. بنابراین اصول عقلانی نقد و بررسی تاریخی ایجاب می‌کند که هر گزاره جزئی حاکی از گذشته که با قضایای صادقه نومولوژیکال ناسازگار است، باید کنار گذاشته شود؛ چون آنچه از آثار و علایم وقایع گذشته در دسترس ماست در پرتو معرفت کنونی ما از انسان و جهان تفسیر می‌شود و لذا دانش کنونی ما از انسان و جهان معیار نقد و ارزیابی گزارشهای تاریخی است.[1]

نقد بر برهان هیوم و فلو

بنا بر استدلال فلو و هیوم به هیچ وجه و با هیچ شاهد و دلیلی نمی‌توان وقوع رویدادی را که مخالف قانون طبیعت یا قضیه نومولوژیکال محسوب شود، باور نمود.بنابراین به گفته مایکل پترسون اگر گروه بزرگی از اطبای مشهور جهان خبر دهند که چندین بار دیده‌اند که پای مفلوجی به ناگهان شفا یافته و حالت طبیعی خویش را باز یافته است نباید باور کرد؛ چون گفتهٔ آنان خلاف قانون طبیعی و قضیه نومولوژیکال است، در حالی‌که به وضوح درمی‌یابیم که از قول آنان به وقوع چنین وقایعی باور می‌کنیم.

مایکل پترسون توجه ما را به یک مثال نقضی دیگر نیز جلب می‌کند: او می‌گوید فرض کنید این حوادث را به چشم سر دیده باشیم و یا از گذشته به خاطر داشته باشیم، طبیعی است که به وقوع آنها اذعان می‌کنیم. توضیح اینکه انسانها طبیعتاً به طور قابل ملاحظه‌ای دارای استعدادهایی

---

1. Flew, Antony," *Miracles*", *oP.ciT*. P.352.

هستند که اعتقادشان را سامان می‌دهند؛ به عنوان مثال تعداد زیادی از ما صرفاً به دلیل اینکه درختی را دیده‌ایم یا دیروز صبح تخم‌مرغ خورده‌ایم و یا دردسر خویش را احساس می‌کنیم، آنها را باور داریم؛ هر چند نمی‌توانیم اثبات کنیم این اعتقادهای بلاواسطه و مستقیم، صادق هستند. اعتقاد ما به این امور ناشی از اعتماد ما به استعدادها و تواناییهای روزمره ماست که می‌بینیم آنها بخوبی انجام وظیفه می‌کنند.

گذشته از این کسی که قوانین طبیعی را صورتبندی و تصدیق می‌کند قبلاً قابل اعتماد بودن این تواناییها و استعدادها را مسلم گرفته است؛ چراکه به تصدیق خود فلو دست کم در برخی موارد قانون علمی از تعمیم مشاهدات افراد حاصل می‌شود. بنابراین در مواردی که با خاطرات و مشاهدات بصری مستقیم خود مواجهیم، دلیلی وجود ندارد که در مورد آنها تردید کنیم. همین مطلب در مورد گزارشهای دیگران نیز صادق است. فرض کنید اشخاص بسیار فرهیخته و معتبر و خوشنامی از رویدادی اعجازآمیز خبر می‌دهند و ما دلیلی نداشته باشیم که در ساختن چنین داستانی نفع شخصی و یا گروهی دارند و دلیلی نداشته باشیم که مؤید احتمال خطا و اغفالشان باشند در چنین اوضاع و احوالی، کاملاً موجه است که ادعا کنیم حادثه‌ای که آنها گزارش می‌کنند، روی داده است.[1]

کسی که بیش از همه به تفصیل، برهان هیوم و فلورا نقد کرده است استاد فلسفه مسیحی دانشگاه آکسفورد ریچارد سوین‌برن است. او برخلاف هیوم و فلو اثبات معجزات تاریخی را به مدد دلیل و شواهد، ممکن می‌داند.

سوین‌برن می‌گوید برای تحقیق امری که در گذشته رخ داده باشد چهار نوع شاهد و دلیل می‌تواند وجود داشته باشد؛

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 جُرم‌شناسی معمول شده و گسترش یافته است؛

۴. قوانین علمی و آنچه بر طبق قوانین علمی وقوعش محال یا نامحتمل است می‌تواند معیار

---

1. *Reason and Religious Belief*, p.159 - 164.

نقد و ارزیابی محفوظات و خاطرات، گواه شاهدان عینی و گزارشهای تاریخی و آثار فیزیکی برجای مانده قرار گیرد. اما فلو و هیوم از این چهار نوع دلیل تنها به نوع دوم و چهارم توجه داشته‌اند و نوع چهارم را معیار نقد و طرد نوع دوم قرار داده‌اند. این در حالی است که می‌توان به وضوح مواردی را فرض کرد که به مدد دلیل از نوع اول و سوم به وقوع معجزه اطلاع پیدا کنیم. مثلاً به چشم سر می‌بینیم که کسی دارد روی آب راه می‌رود و یا با بررسی آثار فیزیکی بر جای مانده از یک رویداد پی می‌بریم که درَ آن رویداد قانون طبیعت نقض شده است. فرض کنید حادثه اعجازآمیزی که از آن به علامت اختصاری «E» یاد می‌کنیم موقعیت و حالتی به نام «x» باشد که حالت و موقعیت دیگری به نام «y» را به دنبال دارد. حال اگر ما آثار فیزیکی برجا مانده از دو حالت «X» و «Y» را در دست داشته باشیم می‌توانیم وقوع «E» را احراز نماییم.

البته سوین‌برن به مشکل عملی‌ای که فراروی استفاده از روش مطالعه آثار فیزیکی در تحقیق معجزات تاریخی قرار دارد، اذعان می‌کند و می‌گوید: این روش در اثبات معجزاتی که به تازگی رخ داده باشد بیشتر کاربرد دارد تا معجزاتی که مدتها از وقوع آنها گذشته است؛ چون به مرور زمان تعداد زیادی از آثار محو می‌شوند. اما با وجود این، آثاری هم هست که با مرور زمان محو نمی‌شوند و در تحلیل تاریخی از آنها استفاده می‌شود؛ برای مثال از خصوصیات سبک نگارش نویسنده یک متن، تاریخ و زمانی راکه نویسنده آن متن در آن می‌زیسته است تشخیص می‌دهند و این جریان همچنان ادامه داشته و علم پیوسته انواع جدیدی از آثار را به دست می‌دهد که می‌تواند رویه‌های تاریخ باستان را آشکار کنند.

حاصل اینکه به نظر سوین‌برن چهار نوع دلیل و شاهد برای تحقیق در مورد معجزات وجود دارد اما سؤال اصلی اینجاست که در مورد معجزه بین دلیل از نوع چهارم و سه نوع دیگر تعارض بر قرار است و این تعارض را چگونه می‌توان از میان برداشت؟ برای حل این مشکل سوین‌برن اصول ذیل را برای مقایسه و سنجش دلایل متعارض و ترجیح یکی از آنها پیشنهاد می‌کند.

۱. دلایل و شواهد گوناگون قطع‌نظر از اینکه اعتبار وثاقت آنها را تجربه کرده باشیم میزان اعتبارشان فرق می‌کند. مثلاً آنچه را خود انسان به چشم سر درگذشته دیده است و اکنون به خاطر دارد، بر گواهی شاهدان عینی دیگر ترجیح می‌دهد. دلیل این ترجیح این است که در گواهی شاهدان عینی احتمال کذب وجود دارد اما در مورد خاطره خود انسان این احتمال وجود ندارد.

۲. دلایل و شواهد گوناگون بنابر تجاربی که از آنها داریم برای آنها اعتبار و اهمیت متفاوت

قایل می‌شویم و می‌توانیم با روش طبقه‌بندی (کلاسه) رتبه و مرتبه هر یک از دلایل و شواهد را از نظر میزان اعتبار و وثاقت مشخص کنیم. بنابراین می‌توانیم در صورتی که دلایل با هم تعارض داشته باشند از طریق طبقه‌بندی مشخص کنیم که هر کدام به کدام طبقه مربوط می‌شوند و چه اندازه از وثاقت و اعتبار برخوردار است. برای مثال اگر حسن و محمود هر دو بر امری خلاف هم گواهی دادند، وظیفه ما این است که ببینیم گزارش و گواهی آنان در موارد دیگر چگونه بوده است. به کمک دلایل و شواهد دیگر می‌توان نشان داد که در موارد دیگر گزارش حسن با واقع بیشتر مطابقت داشته است تا گزارشهای محمود.

۳. تا آنجا که امکان دارد دلایل و شواهد هر چه بیشتر، به میزان حداکثر ممکن پذیرفته شود. بنابراین اگر یک نفر از چیزی خبر داد و پنج نفر دیگر خلاف آن را گفتند، باید گواهی پنج نفر را پذیرفت. همچنین اگر از یک دادهٔ(پدیدهٔ)تاریخی نتیجه‌ای به دست آید و از پنج داده تاریخی نتیجه‌ای مخالف آن باید دومی را برگزید.

۴. از دلایل سازگار و منسجم که مؤید یکدیگرند، نباید دست برداشت مگر اینکه برای سازگاری و انسجامشان تبیین دیگری غیر از واقعی بودن مدعای آن دلایل به دست داده شود. بنابراین، اگر پنج شاهد عینی همگی به اتفاق یک چیز را گفتند، رد گواهی آنان عملی ناموجه است، مگر اینکه بتوانیم تبیینی به دست دهیم که وجه توافق آنان را بر دروغگویی و یا خطای دسته‌جمعی آنان را آشکار کند.

سوین‌برن مدعی است که به کمک این اصول می‌توانیم تعارض بین دلیل از سه نوع اول را با دلیل از نوع چهارم حل کنیم. به نظر سوین‌برن اولاً برخلاف نظر فلو قضایای تاریخی و قوانین علمی هر دو بر طبق روش علمی قابل تحقیق است و از این جهت قوانین علمی برگزاره‌های حاکی از اعجاز (قضایای تاریخی) رجحان ندارد. ثانیاً به مدد اصل چهارم، محقق و پژوهشگر تاریخی می‌تواند دلایل از سه نوع اول را که بر وقوع رویداد تاریخی (مثلاً اعجازآمیز) دلالت می‌کند بر دلیل از نوع چهارم (قضیه نومولوژیکال) ترجیح دهد.

توضیح اینکه مانند قانون طبیعت که از حیث صورت کلی یا آماری است بین وقوع رویداد اعجازآمیز و گواهی شاهدان که از آن خبر می‌دهد ارتباط کلی یا آماری وجود دارد. اگر ارتباط بین آن دو از نوع اول باشد از وقوع آن به‌طور قطعی خبر می‌دهد و اگر ارتباط بین آن دو از نوع دوم باشد به میزان زیاد احتمال وقوع آن را بالا می‌برد. بنابراین گواهی شاهدان عینی مانند قانون

طبیعت بر طبق یک روش تحقیق می‌شود و در صورت تعارض بین آنها دلیل بهتر بر طبق اصول یاد شده، رجحان داده می‌شود. مثلاً گواهی‌ای که از آن به علامت اختصاری «T»یاد می‌کنیم در دو نمونه (نوع) و یا بیشتر از وقوع «E» (معجزه) خبر می‌دهد. انواع گواهیها را به علامت اختصاری...T_1,T_2,T_3 نشان می‌دهیم و فرض بر این است که ما قبلاً ارتباط این چند نوع گواهی را با واقعیات سنجیده‌ایم و نتیجه آزمون نشان داده است که گواهیهایی از این نوع قابل اعتمادند. این گزارهٔ دوم را که حاکی از قابل اعتماد بودن گواهیهاست، با علامت اختصاری «C» نشان می‌دهیم و به تعداد انواع گواهیها، گزاره‌هایی که از موثق بودن آنها حکایت می‌کنند، به گزاره‌های...C_1,C_2,C_3 منحل خواهد شد. بنابراین...T_1,T_2,T_3، هر کدام براساس...C_1,C_2,C_3 وثاقتشان اثبات شده است دلیل بر وقوع حادثه «E»است و این دلیل به جهت تعداد و انسجام بیشترشان (اگر در صورتی که انبوه گواهیها و دلایل وثاقتشان قابل چشم‌پوشی نباشد) بر اساس اصول سوم و چهارم بر دلیل ناشی از قانون طبیعت مقدم می‌شود. سوین‌برن می‌گوید هر چند نمی‌توانیم به نحو کمی دقت و میزان استحکام دلایل از نوع «C_{1+n}»را تعیین نماییم لکن با توجه به مباحث گذشته می‌توانیم به‌طور معقول نشان دهیم که استحکام «C_1+n» فراتر از استحکام و قوت دلیل ناشی از نامحتمل بودن نقض قانون طبیعت است. البته او تصدیق می‌کند که تطبیق این روش بر گواهیهای حاکی از اعجاز که در گذشته‌ای دور رخ داده‌اند، به دلیل اینکه اطلاعات ما درباره آنها محدود و ناچیز است، مشکل می‌باشد، و لذا سعی و کوشش طاقت‌فرسا می‌خواهد تا بتوانیم ارتباط گواهی آنان را با واقع آزمایش کنیم.[1]

برهان هیوم و فلو از سه جهت دیگر نیز قابل نقد است و آن اینکه در این برهان سه مسأله مفروض گرفته شده است در حالی که هر سه تای آنها محل مناقشه است. اول اینکه به نظر هیوم و فلو قانون طبیعت (قانون علمی) گزاره جزئی مخالف خود را نامحتمل می‌کند؛ دوم اینکه قوانین علمی با گزاره‌های حاکی از اعجاز تعارض دارند و سوم اینکه در بررسی حوادث تاریخی نقش عوامل غیرطبیعی از جمله اراده و خواست خداوند را نادیده می‌گیرد و صرفاً قوانین طبیعت (قوانین علمی) را مرجع و معیار نهایی نقد و بررسی حوادث تاریخی قرار می‌دهد.

۱. آیا قوانین علمی گزاره جزئی مخالف خود را نامحتمل می‌کند؟ این امر را به یکی از سه

---

1. Swinburne, Richard, "Historical Evidence" in, *Miracles*, p. 133 - 151.

صورت زیر می‌توان احتمال داد:

اوّل اینکه استقرای محدود را به کمک اصول عقلی‌ای چون اصل علیت، اصل امر اتفاقی، دائمی و اکثری نیست و اصل یکنواختی طبیعت در جمیع موارد مشابه تعمیم دهیم و یک قانون کلی که در واقع به تعداد مصادیق خویش به گزاره جزئی منحل می‌شود از آن به دست آوریم. در این صورت با استناد به قانون کلی علمی می‌توان گفت وقوع گزاره جزئی مخالف آن نامحتمل است. اما تعمیم استقرای محدود بر اساس اصول یاد شده در دوره جدید علی‌الخصوص بر مبنای نظر خود هیوم محل مناقشه است و راه حل قاطعی نیافته است.[1]

دوم اینکه گزاره‌های مشاهداتی میزان احتمال قانون علمی را بالا می‌برد و با افزایش احتمال آن، احتمال گزاره‌های جزئی مشاهدتی مخالف آن تضعیف می‌شود. این راه‌حل هر چند به طور شهودی قابل قبول به نظر می‌آید که به همان اندازه که مؤیدات مشاهدتی قانون کلی افزایش می‌یابد بر احتمال صدق آن افزوده می‌شود لکن به گفته ماکس بلک «طرحهای بسیار عظیمی که تاکنون برای ایفای آن مقصود (استنتاج یک نظریه و قانون محتمل از استقرا و گزاره‌های مشاهدتی) طراحی شده با مشکلات فنی بسیار جدی روبرو هستند، برای مثال طرح کینز نیازمند آن است که احتمال یک قضیه کلی نسبت به رشته‌ای ناگسسته از قراین، پیوسته به سوی یک میل می‌کند. از شروط لازم این امر، یکی این است که آن قضیه کلی از ابتدا احتمالی بیش از صفر داشته است و دیگر اینکه قراین مؤید، مستقل و بی‌پایانی داشته باشد. [تا بتواند احتمال آن قضیه کلی را بالا ببرد، زیرا قضایای کلی روی تمام عالم و تعداد بی‌نهایت قرینه و لازمه‌ای که این قوانین دارند پخش می‌شوند. در حالی که مؤیدات و گزاره‌های مشاهدتی همواره محدود و متناهی است و نسبتش با مؤیدات نامتناهی مورد نیاز صفر یا متمایل به صفر است و لذا به کمک مؤیدات نمی‌توان احتمال یک قانون کلی را افزایش داد.][2]

سوم اینکه احتمال صدق به جای قوانین و نظریه‌های علمی، معطوف به هر یک از پیش‌بینی‌هایی باشد که براساس قوانین علمی ممکن می‌شود. طبق این رویکرد هدف علم، به عنوان مثال تعیین احتمال طلوع فردای خورشید است و نه تعیین احتمال اینکه خورشید همیشه طلوع خواهد کرد و بر این اساس احتمال صدق گزارهٔ مخالف، ضعیف می‌شود. لکن این راه

---

۱. تفصیل این مطلب را بنگرید در: *تناقض‌نما یا غیب‌نمون*، ص ۲۰۵ ـ ۲۲۱.

۲. بلک، ماکس، «استقرا»، *علم‌شناسی فلسفی*، عبدالکریم سروش، ص ۲۱۵ ـ ۲۶۰.

حل، مواجه با همان مشکلی است که راه حل قبلی بود، چون احتمال صحت و درستی پیش‌بینیهای منفرد متکی بر نظریه‌ها و قوانین کلی است و این اتکا «تلاش استقراگرایان [را] برای اینکه مقدار احتمال پیش‌بینیهای منفرد را، تعیین نمایند که صفر نباشد، ناکام می‌سازد.»[۱]

۲. آیا قوانین علمی با گزاره‌های حاکی از اعجاز تعارض دارند؟ تصور تعارض بین قوانین علمی و گزاره‌های حاکی از اعجاز آنگونه که هیوم و فلو بیان می‌کنند مبتنی بر قبول این فرض است که تجربه‌های متفاوت، موجب تقابل اجتناب‌ناپذیر می‌گردد؛ چون قوانین علمی و گزاره حاکی از اعجاز به دو تجربه مربوط است. لکن در گزارهٔ حاکی از اعجاز وجود قانون طبیعت و درستی قانون علمی مسلم تلقی می‌شود و فقط از نقض آن که بنا بر فرض توسط مداخلهٔ یک عنصر مافوق طبیعی بوده، خبر می‌دهد و قوانین علمی نیز نمی‌تواند مدعی باشد که قوانین طبیعت به هیچ‌وجه حتی توسط مداخله عامل مافوق طبیعی نقض نمی‌شود؛ بنابراین بین این دو نوع از گزاره که به دو تجربه متفاوت مربوط می‌شود تعارضی وجود ندارد تا تقابل براهین به وجود آید.

۳. آیا قوانین طبیعت تنها مرجع و معیار بررسی و نقد حوادث تاریخی است؟ هیوم و فلو عوامل غیرطبیعی را در تبیین رویدادهای تاریخی نادیده می‌گیرند. این شیوه از استدلال به اعتقاد برخی از متفکران غربی تحکم‌آمیز و پیشداوری طبیعت‌گرایانه است. سؤال این گروه این است که قوانین علمی به کدام دلیل، معیار و مرجع نهایی و قطعی پژوهش و بررسی حوادث تاریخی است؟ چرا، چگونه و به چه دلیل، عوامل غیرطبیعی نادیده گرفته می‌شود؟ به عنوان مثال، بسیاری از اهل ایمان به دلیل اعتقادشان به امور غیبی و دلایل غیرطبیعی، تصوری از الگوی حاکم بر جهان دارند که وقوع اعجاز را برای آنان موجه می‌کند؛ برای مثال معجزات گزارش شده، مؤمنان را به این باور نزدیک می‌کند که مشیت خداوند، هم اکنون در طبیعت مؤثر و نافذ است. مایکل پترسون این اشکال را بر فلو وارد نمی‌داند؛ چون فلو مکرر این سؤال را مطرح می‌کند که آیا کسی می‌تواند قطع‌نظر از ایمان و مستقل از آموزه‌ای که از طریق معجزات بر درستی آن استدلال می‌شود و صرفاً با توجه به شواهد و دلایل تاریخ طبیعی وقوع معجزه را اثبات کند.[۲] ولی به نظر می‌آید کسی می‌تواند از معقولیت مداخله، عوامل فراطبیعی در جریان تاریخ و طبیعت به مدد

---

۱. چالمرز، آلن.اف. چیستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران، شرکت‌انتشارات علمی و فرهنگی،۱۳۷۴، ص۲۹ـ۳۰.

۲. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.

دلایل فلسفی و عقلی، بدون مراجعه به آموزه‌هایی که از طریق معجزه درستی آنها اثبات می‌شود، دفاع کند و در چنین دستگاهی از عقیده و باور، وقوع اعجاز محتمل می‌شود.[۱]

دلالت معجزه

پرسشهای عمده در باب دلالت معجزه به شرح زیر می‌باشد:

- دلالت معجزه بر وجود خداوند؛
- دلالت معجزه بر نبوت معجزه گر؛

مسأله دوم باز به دو مسأله دیگر منحل می‌شود:

- آیا معجزه منطقاً بر پیام‌آور بودن معجزه گر دلالت می‌کند؟
- آیا معجزه صدق تعالیم معجزه گر را اثبات می‌نماید؟

در دلالت معجزه بر این آموزه‌ها علاوه بر ایرادهای مشترک یک سلسله ایرادهای اختصاصی از سوی منتقدان مطرح شده است. نخست: ایرادهای مشترک را نقل و نقد خواهیم کرد و آنگاه مسائل یاد شده را جداگانه با ایرادهای اختصاصی هر مورد بررسی می‌کنیم.

سه مشکل عمده در دلالت اعجاز

اولین پیشفرض مهم در دلالت معجزه این است که اعجاز فعل مستقیم خداوند یا به تأیید خاص اوست. این پیشفرض در صورتی مورد قبول است که وقوع معجزه به نحوی دیگر قابل توجیه نباشد. در غیر این صورت دلالت معجزه بر آموزه‌های یاد شده ناتمام خواهد بود. از متفکران مسلمان فخر رازی و امام ابوحامد غزالی در این پیشفرض مناقشه کرده‌اند. فخر رازی در توجیه وقوع معجزه سه احتمال دیگر را از مداخله خداوند مطرح می‌کند: او می‌گوید محتمل است که نفس معجزه گر با نفوس آدمیان دیگر فرق داشته باشد و لذا او بر کاری تواناست که دیگران از آن عاجزند؛ محتمل است که معجزه گر بر جسمی دست یافته باشد که منشأ این آثار عجیب بوده و او را در اعمال خارق‌العاده کمک کرده باشد و محتمل است که جن، شیاطین، ملائک و یا ارواح

---

۱. برای تفصیل این مطلب بنگرید به: *تناقض‌نما یا غیب‌نمون*، ص ۲۴۳ـ۲۸۱.

فلکی نبی را در اعمال عجیبش کمک کرده باشد[۱] و غزالی نیز احتمال می‌دهد که شاید فی‌المثل تبدیل عصا به اژدها از روی حیله و فریب باشد.[۲] در دوره‌ای جدید این‌گونه اشکالها به صورت دیگری تقریر شده است و عمدتاً سه اشکال مهم فرا روی دلالت معجزه ذکر می‌شود.

۱. **معجزه و امکان تبیین علمی.** این مسأله در حقیقت به این سؤال برمی‌گردد که چگونه می‌توان اطمینان حاصل کرد که معجزه تبیین طبیعی ندارد. به گفته ریچارد پورتیل، یکی از مشکلات عمده‌ای که فراروی ارزش استشهادی[۳] معجزه قرار دارد احتمال امکان تبیین طبیعی آن است. لکن او این احتمال را بنا بر دلایل زیر قابل اعتنا نمی‌داند:

اولاً، احتمال اینکه در آینده چنین کشفی به وقوع پیوندد، ضعیف است، لذا به آن اعتنا نمی‌شود.

ثانیاً براساس این احتمال که ممکن است در آینده علل طبیعی معجزات معلوم شوند چگونه می‌توان توجیه کرد افرادی که ظاهراً از علوم و فنون سر رشته‌ای نداشتند توانسته‌اند برای مَثَل کوران مادرزاد را بینا نمایند و مرده‌ها را مجدداً زنده کنند؟ اگر بگوییم که اینگونه حوادث، حتی زنده شدن مرده عوامل ناشناخته طبیعی دارند می‌بایست به سؤال دیگر پاسخ دهیم و آن اینکه آیا قوانین و عوامل ناشناخته از سر تصادف با تصمیم حضرت مسیح «شفا دادن بیماران جذامی، کوران مادر زاد، زنده کردن مجدد مرده‌ها» تقارن می‌یافت و عمل می‌کرد؟ و یا باید گفت: یک نجّار محلی گاهی می‌تواند از قوانین علمی‌ای مطلع باشد و نیروهایی از طبیعت را به کار اندازد که تاکنون هیچ یک از فرزانگان و پژوهشگران ژرف‌نگر نتوانسته‌اند راز آن‌را به دست آورند و مسخر خویش نمایند.»[۴] البته دلیل اول پورتیل ضعیف است چون وجود همین احتمال موجب می‌شود که نتوانیم معجزه را به خداوند منسوب کنیم. اما دلیل دوم او از قدرت اقناعی لازم بهره‌مند است.

۲. **معجزه و مداخله عوامل فراطبیعی.** مشکل دومی که به گفته پورتیل فرا روی ارزش

---

۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، ص ۹۴.

۲. الغزالی، ابوحامد، *القسطاس المستقیم*، بیروت، دارالشرق، ۱۹۹۱م، ص ۸۰.

3. evidential value

4. Purtill, Richard L.," Miracles: What if Thay Happen?" *in Miraclels*, *oP.ciT*. P. 203.

استشهادی معجزه قرار دارد این احتمال است که ممکن است برخی از عوامل فوق‌طبیعی غیر از خدا و پایینتر از او، در پدید آمدن معجزات نقش داشته باشد. چه بسا ممکن است کسی با آموختن فنون یوگا نیروی اسرارآمیزی پیدا کند. ریچارد پورتیل در حل این مشکل به سه نکته اشاره می‌کند:

۱. مخالفان را به تحدی فرا می‌خواند و می‌گوید برای اثبات ادعایشان در حد نازلترین معجزه مسیح بیاورند و اگر بگویند که دیگران نیز توانسته‌اند امور خارق‌العاده ایجاد کنند در این صورت مشکل در حد تعارض معجزات تنزل می‌کند.

۲. نظر به حاق حقیقت[1] معجزاتی چون زنده شدن مرده و خلق غذا حقیقتاً تنها از خداوند برمی‌آید نه عامل دیگر.

۳. جای این پرسش کلامی است که آیا خداوند حکیم[2] و محب[3] (خیرخواه) اجازه می‌دهد با خلق معجزه توسط عوامل فراطبیعی کوچکتر، انسان گمراه شود؟ چه بسا ممکن است که چنین واقعه‌ای موجب پیدایش عقیدهٔ باطلی گردد و یا چالشی را در برابر عقیده حق به وجود آورد.[4]

پورتیل توضیح نمی‌دهد چگونه با نظر به حاق حقیقتی چون زنده‌شدن مرده می‌توان یافت که خداوند آن را به وجود آورده است نه عامل فراطبیعی دیگر. استناد به تحدی (نکتهٔ اوّل) و حکمت(نکتهٔ سوم) خداوند از سوی متفکران مسلمان نیز در احراز دلالت معجزه بر نبوت معجزه‌گر به‌کار گرفته شده است. بعداً خواهیم دید که استناد به این دو خالی از اشکال نیست و باید برهان را به‌گونه‌ای تقریر نمود که آن اشکالات برآن وارد نباشد.

۳. معجزات متناقض. ریچارد پورتیل می‌گوید (البته این اشکال را قبل از او هیوم نیز مطرح کرده بود[5]): اگر معجزات از ادیان متعارض که هرکدام دعوی وحیانی بودن را دارند حمایت کنند مثل آن است که به نفع دو طرف نزاع شهادت داده‌اند. در چنین موردی مجبوریم که به یکی از سه نظریه تن در دهیم:

---

1. by their nature
2. Wise
3. Leaving
4. *Ibid*. p.204

۵. هیوم، دیوید، «درباره معجزات»، *تناقض‌نما یا غیب‌نمون*، ص ۴۱۹ـ ۴۲۰.

ـ یا بگوییم معجزات بر هیچ یک از آموزه‌های یاد شده دلالت ندارند؛

ـ یا تناقض در معجزات، ظاهری است؛

ـ یا اینکه یکی از معجزات متناقض حقیقتاً معجزه نیست. ریچارد پورتیل بیشتر شقّ ثالث را انتخاب می‌کند. به نظر او معجزات حضرت مسیح منحصر به فردند و هیچ معجزه‌ای به پای آنها نمی‌رسد. افزون بر آن تناقض و تعارض بسیاری از معجزات ادیان و معجزات ظاهری است.[1] از نگاه متفکران مسلمان نیز معجزات ادیان سلف برخلاف آیین اسلام و مسلمانی نیستند و امور خارق‌العاده‌ای که کاهنان و مرتاضان و... انجام می‌دهند می‌توانند نشان کمال و قوت نفسانی آنان باشند اما نشانه حقانیت آنان نیستند؛ چون انجام فعل خارق‌العاده در صورتی که با دعوت نبوت و تحدی مخالفان و عجز آنها همراه شود می‌تواند دلیل بر حقانیت معجزه‌گر محسوب شود. از این جهت باز می‌بینیم که دلالت معجزه با استناد به تحدی و حکمت خداوند مدلل می‌شود و در این مورد بتفصیل بحث خواهیم کرد. افزون بر آن، با این بیان دیگر نمی‌توان معجزه را دلیلِ وجود خداوند دانست و پاره‌ای از مدافعات پورتیل نیز فقط می‌تواند دفاع از دلالت معجزه بر نبوت معجزه‌گر محسوب شود نه بیش از آن.

دلالت معجزه بر وجود خدا

متألهان غربی از طریق معجزات بر وجود خداوند استدلال می‌کنند و می‌گویند: معجزات زیادی در زمانهای مختلف اتفاق افتاده‌اند وقوع این معجزات بجز اینکه خداوند در مسیر طبیعی حوادث مداخله کرده باشد قابل تبیین نیستند. بنابراین وقوع معجزات اثبات می‌کند خداوند وجود دارد.

مهمترین اشکال بر این برهان، این است که از کجا می‌توانیم معلوم کنیم این‌گونه از حوادث را که معجزه می‌نامیم تبیین طبیعی ندارد. اثبات وجود خدا از طریق معجزات مستلزم آن است که قبلاً به نحو قاطع معلوم شود که معجزات، تبیین طبیعی ندارند چون در این صورت نمی‌توان با استناد حکمت خداوند و قبح اغرای به جهل استدلال نمود

به‌هر حال ریچارد سوین‌برن در تقریر این برهان سعی بلیغ نموده است. او می‌گوید معجزه

---

1. *Ibid*

نقض قانون طبیعت است و از طریق وقوع این نقض می‌توان وجود خداوند را اثبات کرد. اما اینکه چگونه می‌توان لاادری یا ملحد را متقاعد کرد که معجزه فعل خداوند است و لذا خدا وجود دارد، سوین‌برن به وجود دو خصوصیت در معجزه اشاره می‌کند: اول اینکه نقض قانون طبیعت که در معجزات رخ می‌دهد شباهت بسیار زیادی با فعل انسان (فاعل هوشمند) دارد به طوری که می‌توان آن را بر اساس غایتی که از آن فعل مراد بوده است تبیین نمود، دوم اینکه نفس عمل و حادثه آن چنان قوی و فوق‌العاده است که بدون فرض عامل هوشمند، مجرد و واجد صفات و خصوصیاتی که خداوند به آن صفات شناخته می‌شود، قابل توجیه نیست.[1] اگر به این استدلال از نگاه متفکران مسلمان بنگریم بدون ابطال دور و تسلسل نمی‌توان وجود خداوند را با استناد به آن اثبات کرد؛ بلکه به کمک آن فقط می‌توان به وجود عامل هوشمند، فراتر از طبیعت و قوای آن، اذعان کرد.

دلالت معجزه بر نبوت

اولین سؤال در مورد دلالت معجزه بر نبوت این است که با معجزه چه چیز را می‌خواهیم اثبات کنیم. آیا با معجزه تنها بر پیام‌آور بودن معجزه گر (نبوت نبی) استدلال می‌کنیم، یا بر صدق تعالیم او استدلال می‌نماییم و یا بر هر دو؟ دیدگاه متفکران غربی در این مورد انسجام و روشنایی لازم را ندارد. هیوم می‌گوید اهل ایمان از طریق اعجاز بر رسالت منجی (مسیح) استدلال می‌کنند؛[2] اکویناس و جان لاک معتقدند که معجزه بر صدق آموزه‌های خاص ایمان، علی‌الخصوص آن دسته از آموزه‌هایی که ادیان در آن اختلاف دارند، دلالت می‌کند و بر طبق همین مبنا می‌گویند: در مسیحیت آموزه الوهیت[3] مسیح به وسیله معجزات او اثبات می‌شود. این دیدگاه که می‌توان با معجزه بر صدق تعالیم و آموزه‌های فرقه‌ای خاص استدلال کرد، در سنت کلامی غرب کم و بیش ادامه یافته است؛ به عنوان مثال سوین‌برن با استناد ـ به قول او ـ به معجزات منحصر به فرد عیسی مسیح، دو آموزه مسیحی را قابل اثبات می‌داند: یکی اثبات تجسد خداوند در عیسی مسیح

---

1. Swinburne, Rihard, " Miracles and Revelation" *in Philosophy of Religion An Anthology*, P.Pojman ,p.303 - 306.

۲. دیوید هیوم، «درباره معجزات» *تناقض‌نما یا غیب‌نمون*، ص ۴۰۳-۴۰۴.

3. divinity

و نفی نبوت ختمیه برای حضرت محمد ﷺ و دیگر اینکه شیوه نیایش، حضور مرتب و منظم در عشای ربانی است نه نمازهای یومیه؛ یعنی معجزات مسیح را دلیل بر صدق تعالیم او می‌داند.[۱] ریچارد پورتیل و ویلیام پالی (۱۷۴۳ ـ ۱۸۰۵م) نیز برای اثبات رجحان تعالیم مسیحیت بر سایر ادیان به معجزات عیسی مسیح تمسک کرده‌اند.

با این حال ریچارد سوین‌برن در پاره‌ای از تعبیرات خود به این مطلب اشاره می‌کند که متعلق دلالت معجزه اثبات نبوت معجزه گر است. او می‌گوید: پاره‌ای از آموزه‌ها و تعلیمات انبیا برای زندگی انسان خطیر و بسیار پر اهمیت است، اما راهی برای احراز صدقشان جز اینکه آنها را سخن پیام‌آور الهی (وحی) بدانیم نداریم. دلیل و یا دلایلی که پیام‌آور بودن شخص را اثبات کند، بنابر نظر توماس اکویناس که به تصویب اولین شورای واتیکان نیز رسیده است، متعدد و متنوع است، اما همگی مشتمل بر عنصری قاطع و محوری به نام معجزه است.[۲]

بنابراین از دیدگاه این متفکران نمی‌توان گفت که معجزه فقط بر صدق نبوت دلالت می‌کند بلکه آن را دلیل بر صدق تعالیم معجزه گر نیز می‌دانند. اما متفکران مسلمان عمدتاً معجزه را، دلیل بر صدق نبوت مدعی نبوت می‌گیرند نه بر صدق تعالیم او. چون به نظر آنان رابطه‌ای بین یک عمل خارق‌العاده و صدق تعلیمات کسی که چنین امر خارق‌العاده‌ای را انجام داده، وجود ندارد بلکه برای دانستن صدق تعالیم او نیازمندیم که اول نبوت آن شخص و سپس عصمت او را اثبات کنیم.

چگونگی دلالت معجزه بر نبوت

نحوه دلالت معجزه بر نبوت چگونه است؟ آیا رابطه عقلی و منطقی بین معجزه و صدق ادعای نبوت وجود دارد؟ آیا دلالت معجزه صرفاً در حد یک دریافت شخصی است که برای فردی به دلیل تجارب و حالات شخصیش از معجزه حاصل می‌شود از این طریق به حقانیت یک آموزه دینی باور می‌کند؟ و آیا معجزات دینی دلیل اقناعی است بر نبوت معجزه گر تا برهان عقلی؟

در مجموع این سه رهیافت عمده در باب چگونگی دلالت معجزات وجود دارد.[۳] البته کسی

---

1. Swinburne, Richrd, "Miracles and Revelation", p.299 -302.

2. *Ibid*.

۳. تفصیل این سه رهیافت را بنگرید در: *تناقض‌نما یا غیب‌نمون*، ص ۳۴۷ ـ ۳۷۱.

که قایل به رهیافت اول یعنی قایل به رابطه منطقی بین معجزه و صدق ادعای نبوت است الزاماً منکر دو نوع دلالت دیگر نیست. پس آنچه بیشتر محل مناقشه است رابطه منطقی و عقلی بین معجزه و وحی است. لذا برای اجتناب از طولانی شدن این مقال فقط به بررسی این رهیافت می‌پردازیم و به جستجوی رابطه منطقی بین معجزه و وحی (به عبارتی صدق ادعای نبوت) ادامه می‌دهیم. در اینجا باز هم این مسأله را از دیدگاه متفکران غربی و متفکران مسلمان بررسی می‌کنیم:

رابطه منطقی بین معجزه و وحی از نگاه متفکران غربی

در دیدگاه سنتی مسیحیت، آنگونه که اکویناس بیان کرده است و دکترین کلیسای کاتولیک محسوب می‌شود و مصوب اولین شورای واتیکان است، معجزه دلیل و شاهد قاطع بر صدق وحی است. این رهیافت هنوز طرفدارانی چون ویلیام پالی، ریچارد پورتیل و ریچارد سوین‌برن دارد.[1]

بیشترین سعی و جدیدترین صورتبندی در این مورد باز از آن ریچارد سوین‌برن است. او کوشیده است رابطه عقلی روشنی بین معجزه و صدق ادعای نبوت به دست دهد. در اینجا به اختصار حاصل سعی او را مرور می‌کنیم.

۱ـ وجود خداوند با توجه به شواهد و دلایل از جمله برهان نظم، دست‌کم فرض پذیرفتنی[2] است، اگر نگوییم یقینی است.

۲ـ با دانش فلسفی می‌توان اثبات کرد که خداوند علم و قدرت مطلق دارد و همچنین می‌توان اصول کلی اخلاق را ادراک نمود.

۳ـ بشر نسبت به پاره‌ای از مسائل مورد نیاز خویش که بسیار برای او مهم و حیاتی است جاهل است و از طریق علم و فلسفه نمی‌تواند به درک آن مسائل نایل شود. این مسائل عبارتند از: حقیقت جهان، موقعیت انسان در جهان، زیستن بایسته در این جهان، چگونه می‌توان فضل و

---

1. Legenhausen, Mohammad, "The Contemporary Revival of the Philosophy of Religion in the United States "*Al - TAWHID Quarterly Journal of Islamic Toughi and Culture*, Vol. XII, No, 1,p.131 -132.

2. Plausible hypothesis

عنایت خداوند را به خود جلب کرد، به چه نحو باید خداوند را پرستید، حیات واپسین چگونه است و چطور می‌توان به سعادت ابدی در حیات واپسین دست یافت و... .

۴ـ خداوند به مقتضای حکمت، علم، قدرت و خیرخواهی‌اش لزوماً عنایت خویش را شامل حال انسان سرگردان و نیازمند می‌کند و وحی را به توسط پیامبران بر او ارزانی می‌نماید.

۵ـ راهی برای احراز صدق آنچه پیامبران می‌گویند وجود ندارد جز اینکه به وحیانی‌بودن گفته‌های آنها باور نماییم. لذا این سؤال مطرح می‌شود که چگونه باور کنیم سخن آنان وحی است؟ به نظر سوین‌برن در صورتی می‌توانیم گفته‌های آنان را وحی خداوند محسوب کنیم که واجد شرایط زیر باشند و اعجاز یکی از این شرایط است:

الف) تعلیمات مدعی نبوت مشتمل بر کذب بیّن نبوده و احکام او از لحاظ اخلاقی زشت و تنفرآور نباشد؛

ب) بخشهایی از تعلیمات او که علی‌الاصول با معیارهای عقلی بشر قابل تحقیق است، عقل مؤید آنها باشد؛

ج) تعلیمات او این توانایی را به آدمیان بدهد که بتوانند در پرتو آن تعالیم تجارب خویش را معنی‌دار کنند؛

د) در تعلیمات او پیشگوییهایی وجود داشته باشد که از قدرت بشر خارج و نقض قانون طبیعت محسوب شود؛

ه) زندگی مدعی نبوت با مواردی از نقض قانون طبیعت آمیخته بوده به گونه‌ای که بتوان از وقوع آنها تصدیق تعلیمات او را استنتاج کرد.

در واقع سعی سوین‌برن این است که با اجتماع این شرایط می‌توان نشان داد که معجزه فعل خداوند است و خداوند آن را به وجود می‌آورد. گویا همین‌که اثبات شد معجزهٔ مدعی نبوت فعل خاص خداوند است تأیید او دانسته می‌شود، بنابراین به نظر او اجتماع شرایط یادشده در یک شخص می‌تواند مؤید نبوت او محسوب شود. او دلالت اعجاز بر این مطلب را با یک تمثیل توضیح می‌دهد؛ مثلاً کسی ادعا می‌کند حامل پیغام از سوی پادشاهی است که در کشوری دور حکومت می‌کند، در صورتی می‌توان ادعای او را تصدیق کرد که پیغام او مشتمل بر پیش‌بینی حادثه‌ای باشد که اطلاع از آن فقط در قدرت فهم کسی است که از نزد آن پادشاه آمده باشد؛ مثلاً در پیغام ذکرشده باشد که در آینده‌ای نه‌چندان دور قاصدی از طرف آن پادشاه با علایم

مخصوص او، که فقط در نزد او یافت می‌شود، خواهد آمد. به نظر او نقض قانون طبیعت توسط خداوند به دست مدعی نبوت همان علامت مخصوص است که خداوند در تأیید او می‌فرستد، اگر غیر از این باشد، یعنی اعجاز علامت و نشانهٔ تصدیق معجزه گر نباشد به این معنا خواهد بود که خداوندی که خیرخواه مطلق است انسان را در مسائلی که دارای کمال اهمیت است و راهی جز وحی برای دانستن آنها وجود ندارد، هدایت نکند.[1]

استدلال سوین‌برن، بر اثبات قبلی اینکه (I) معجزه تبیین طبیعی ندارد و (II) فعل خداوند است، توقف دارد. از این جهت در معرض این دو پرسش است که: چگونه می‌توان کاملاً مطمئن شد که رویداد اعجازآمیز تبیین طبیعی ندارد و فعل خداوند است؟ چگونه می‌توان ملاک قاطعی برای تمیز پدیدهٔ طبیعی از فراطبیعی به دست داد؟ پاسخ سوین‌برن به این دو سؤال را قبلاً از نظر گذراندیم.

نکته دیگر در استدلال سوین‌برن این بود که معجزه به عنوان فعل خداوند نشانهٔ تأیید خداوند از معجزه گر است. لکن چون تلازم روشنی بین معجزه که از سنخ قدرت است و صدق ادعای نبوت که از سنخ علم است وجود ندارد، در صورتی می‌توان از معجزه تأیید معجزه گر را فهمید که ظهور آن در دست مدعی کاذب برخلاف حکمت و خیرخواهی خداوند تلقی شود. بنابراین، این برهان بر قبح اغرای به جهل متکی است و طبعاً این سؤال در مورد آن پدید می‌آید که چگونه پدید آمدن معجزه در دست مدعی کاذب مصداق اغرای به جهل و اضلال است؟ در مورد این مسأله متفکران مسلمان دقت بیشتری نموده‌اند و لذا از نگاه آنان بتفصیل بررسی خواهد شد.

رابطهٔ منطقی بین معجزه و وحی از نگاه متفکران مسلمان

پیشفرضهای دلالت معجزه بر نبوت: به طور کلّی می‌توان گفت که دلالت معجزه بر صدق ادعای نبوت معجزه گر بر قبول این امور که ذکر می‌شود توقف دارد:

۱. معجزه از نگاه متکلمان فعل خداوند و از نگاه فلاسفه معلول تأثیر نفس قدسی نبی است که بر اثر اتصال قدسی با مبدأ حقیقی عالم چنین قدرتی یافته است.

۲. فعل خداوند خالی از حکمت و هدف نیست؛ (البته متکلمان ـ بجز اشاعره ـ می‌گویند فعل

---

1. Swinburn, Richard," Miracles and Revelation", P.302-306.

خداوند معلل به اغراض است.)

۳. غرض از معجزه که به یکی از دو معنای یاد شده فعل خداوند محسوب می‌شود، تصدیق نبی در ادعای نبوت است.

۴. ایجاد معجزه در دست مدعی کاذب اضلال و یا اغرای به جهل است.

۵. اضلال بندگان یا اغرای به جهل آنان از جانب خداوند قبیح و یا دست‌کم برخلاف حکمت و عنایت اوست.

مقدمهٔ دوم و پنجم را اشاعره قبول ندارند و پاره‌ای از اشکالات فخر رازی ناظر به عدم قبول این دو مقدمه است.[1] اما این دو مقدمه مورد قبول حکما و متکلمان شیعه و معتزله است و در اثبات آنها سعی بلیغ نموده‌اند. ما هم در اینجا این دو مقدمه را می‌پذیریم و وارد نزاع اشاعره و عدلیه نمی‌شویم. مهم اثبات مقدمهٔ اول و سوم است، چون اگر این دو مقدمه اثبات نشود اغرای به جهل یا اضلال آدمیان با ظهور معجزه در دست مدعی کاذب (مقدمه چهارم)؛ چنانکه توضیح خواهیم داد، تحقق پیدا نمی‌کند.

در مورد مقدمهٔ اول (به گفته فخر رازی) این احتمال داده می‌شود که ممکن است معجزه ناشی از قوت نفسانی معجزه کننده، تأ . افلاک، شیاطین و ملائک (بنابراین که عصمت آنها تنها از طریق نصوص دینی اثبات می‌شد . لذا نمی‌توان با استناد به عصمت آنها گفت کار خارق عادتی که از آنها سر زند نشانهٔ خاص . وردگار است) باشد نه فعل مستقیم خداوند و یا مؤید به تأیید خاص او. مقدمه سوم نیز اولاً . فخر رازی با این احتمال مواجه است که غرض از ایجاد معجزه ممکن است امتحان عقول مد ان باشد و ثانیاً چگونه می‌توان گفت که غرض از معجزه تصدیق نبی در ادعای نبوت است درحالیکه بین معجزه و ادعای نبوت سنخیتی وجود ندارد. استدلال بر نبوت از طریق معجزه مانند این است که کسی بیست روز غذا نخورد و زنده بماند و این خارق عادت را دلیل بگیرد بر اینکه او هندسه می‌داند. از این اشکال پاسخ داده‌اند که اولاً معجزه دلیل بر اتصال معجزه گر به عالم غیب است نه دلیل بر صدق تعلیمات او و ثانیاً نشانه رسالت او از جانب خداوند است و خداوند معجزه گر را با ایجاد معجزه در دست او تصدیق نموده است. فخر رازی در جواب می‌گوید: بنابراین ادعای شما این است که هرکسی که معجزه

---

۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، معروف *نقد المحصل*، ص۹۴.

در دست او ظاهر شود، رسول است و حال آنکه این کبرای کلی را مدلل ننموده‌اید. البته به مثال ارجاع داده و گفته‌اید معجزه مانند نشان مخصوص سلطان است که اثبات می‌کند دارندهٔ آن نشان قاصد سلطان است.[1] فخر رازی و ابن‌رشد هر دو بر این استدلال اشکال می‌کنند ابن‌رشد در رد این استدلال می‌نویسد:

> این ادعا را نمی‌توان پذیرفت، مگر اینکه معلوم باشد علامتهایی که به دست وی ظاهر می‌گردد از علامتهای سلطان است و این تنها از دو طریق امکان‌پذیر است: طریق اول این است که سلطان به مردم گفته باشد: هرگاه کسی را دیدید که علامتهای مخصوص مرا به همراه داشت، او را رسول من بشناسید. طریق دوم شناخت عادتی از سلطان است، مبنی بر اینکه علامتها را جز به دست رسول خود ظاهر نمی‌گرداند و در این جا این مشکل پیش می‌آید که شناخت این معنا از راه شرع ممکن نیست، زیرا بنا بر فرض شریعت هنوز به اثبات نرسیده است، عقل نیز نمی‌تواند به نحو قطعی حکم کند که این علامتها اختصاص به رسول دارد، مگر اینکه چندین بار وجود آنها را در مورد کسانی که به رسالت آنان معترف است از پیش ادراک کرده باشد.[2]

با وجود این اشکالات در مورد مقدمه اول و سوم، مقدمهٔ چهارم به‌خودی‌خود با این سؤال مواجه می‌شود که: آیا با این حال می‌توان گفت که ظهور معجزه در دست مدعی کاذب اضلال و یا اغرای به جهل خواهد بود؟ از این سؤال به چندین صورت جواب داده شده است:

۱ـ بین قدرت بر اعجاز و شهود (دریافت مستقیم) معارف الهی (وحی) به دور از هرگونه لغزش (خطا، اشتباه و نسیان)، بدون استناد به قبح اغرای به جهل و اضلال یک نوع رابطهٔ عقلی وجود دارد و آن اینکه نیل به مقام نبوت امری خارق‌العاده است و قدرت بر اعجاز نیز از سنخ نیل به مقام نبوت بوده و امری خارق‌العاده است که جز به تأیید خاص خداوند ممکن نمی‌شود. و هر دو (نیل به مقام نبوت و قدرت بر اعجاز که تصرف در نظام کیهانی است) با قداست روح و نفس قدسی ملازمند، چراکه قداست روح در مقام علم حضوری مایه شهود معصومانهٔ معارف غیبی است و در مقام قدرت پایه تصرف در نظام کیهانی خواهد بود. پس

---

۱. همان.

۲. به نقل از: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *مطلق و معرفت در نظر غزالی*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر ۱۳۷۰، ص ۹۴.

اعجاز نشانهٔ تصدیق نبوت است.[۱]

این استدلال نیازمند است که دو نکته را روشن نماید:

اول اینکه قدرت بر اعجاز و آوردن معجزات، مثلاً تبدیل عصا به اژدها حقیقتاً خارق‌عادت، و تابع سبب غیرمغلوب است و قابل تعلیم و تعلم نیست و لذا در قیاس با سایر اعمال خارق عادت از «قداست روح» و «قدسیت نفس» معجزه گر (که شرط لازم مقام نبوت است) حکایت می‌کند. در عین حال اگر کسی به این درجه از تعالی روحی رسیده باشد می‌تواند معارف غیبی را به‌طور مستقیم دریافت کند و به این پایه از قدرت (به تأیید و اذن خاص خداوند) رسیده است که می‌تواند این‌گونه در طبیعت تصرف کند. لکن سؤال این است که چگونه می‌توان اطمینان حاصل کرد که این اعمال خاص تابع سبب غیرمغلوب است و قابل تعلیم و تعلم نیست و لذا بجز از کسی که به این پایه از مقام روحی رسیده باشد صادر نمی‌شود؟ از این سؤال جواب داده‌اند: «معیار تشخیص آن به عهدهٔ متخصصان رشته‌ای است که آن رشته شبیه معجزه می‌باشد و مدار تشخیص آنان نیز حدس قوی است که صلاحیت تشکیل قیاس برهانی دارد، لکن در حدسیات نه اولیات»[۲]. لکن «حدسیات» آنگونه که موردنظر منطقدانان و فیلسوفان مسلمان است، به اعتراف ابن‌سینا به «مجربات» برمی‌گردد.[۳]

اعتبار مجربات و هم‌ارزهایش (متواترات و حدسیات) در معرفت‌شناسی منطقدانان و فیلسوفان مسلمان مبتنی بر راه حل ارسطویی از مسأله استقراست که در آن از طریق مشاهدهٔ مکرر تقارن دو پدیده با استناد به قیاس خفی رابطهٔ ضروری وکلی بین دو شیء کشف می‌شود. به عبارتی تقارن مکرر و اکثری دو پدیده کشف می‌کند که طبیعت شیء الف خاصیت ب را دارد. اما این راه حل در دورهٔ جدید بیش از پیش مورد نقد و ایراد است.

دوم اینکه قدرت بر اعجاز بر فرض اینکه ملازم با قداست روح و تابع «سبب غیرمغلوب» باشد و ما نیز چنین ارتباطی را بین رویدادی خاص که معجزه نامیده می‌شود (یعنی مصداق چنین معجزه‌ای را در خارج احراز کرده باشیم) و قداست روح به وجود آورندهٔ آن اثبات نماییم باز به

---

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، دارالمکتب الاسلامیة ۱۳۷۲، ص ۸۲ ـ ۸۵ و ر.ک: جوادی آملی، عبدالله، *پیرامون وحی و رهبری*، ص ۸۳ـ۸۴.

۲. *پیرامون وحی و رهبری*، ص ۸۴.

۳. ابوعلی سینا، *الاشارات و التنبیهات*، الجزء الاول، ص ۲۱۸.

نظر نمی‌آید بدون استناد به قبح کذب و قبح اضلال و اغرای به جهل بتواند نبوت معجزه‌گر را اثبات کند: چون اوّلاً محتمل است که قداست روح به آن پایه که به شخص این توانایی را می‌دهد که بتواند در طبیعت تصرف کند، شرط لازم نبوت باشد نه شرط کافی آن؛ به دلیل اینکه این احتمال وجود دارد که این دو خرق عادت (قدرت بر معجزه و دریافت وحی) در یک سطح نباشند، بلکه نبوت استعداد و شایستگی بیشتری را اقتضا می‌کند. البته نمی‌توان گفت چنین شخصی به دروغ ادّعای نبوت کرده است؛ چون دروغگویی به حکم قاعدهٔ اخلاقی با قداست روح سازگار نیست اما نمی‌توان احتمال اشتباه نبی را که می‌خواهیم نبوت او را از طریق اعجازش ثابت کنیم، دست‌کم در تفسیر تجربه‌های عرفانیش منتفی دانست. ثانیاً بر فرض اگر قدرت بر این دو نوع خرق عادت (معجزه و تلقی وحی) در یک سطح باشند جز با استناد به قبح کذب (و اینکه با قداست روح نمی‌سازد) و قبح اغرای به جهل و اضلال، چگونه می‌توان معلوم ساخت که در وقوع نیز بین آن دو تلازم برقرار است؟ لذا این استدلال نیازمند استناد به قبح کذب و قبح اغرای به جهل و اضلال است.

۲ـ خداوند به مدعی کاذب، قدرت بر تصرف در بخشی از جهان را با خصوصیاتی که ذکر شد نمی‌دهد؛ چون مستلزم اغرای به جهل و اضلال است و اغرای به جهل بر خلاف حکمت و عدالت خداوند است. در تحکیم پایه‌های این استدلال، علاوه بر اعجاز، حکمت و اغرای به جهل، بر «تحدی» و «ادعای نبوت» نیز تکیه شده است، یعنی مدعی، امر خطیری چون نبوت را ادعا می‌کند و برای اثبات ادعای خود اعجاز را توأم با تحدی می‌آورد. حال اگر خداوند به چنین شخصی که به دروغ ادعای نبوت می‌کند قدرت بر اعجاز عطا کند اغرای به جهل کرده است.

این استدلال مستند به قاعدهٔ عقلی قبح اغرای به جهل است. شهید محمدباقرصدر این استدلال را خالی از اشکال نمی‌داند. او می‌گوید: دلالت معجزه بر نبوت نمی‌تواند متوقف بر قاعدهٔ عقلی قبح کذب و قبح اغرای به جهل باشد. چون در این صورت، حتی اگر این قاعده مورد قبول هم باشد، معجزه نمی‌تواند دلیل بر نبوت معجزه‌کننده ـ که ادعای نبوت می‌کند ـ باشد؛ به دلیل اینکه این کبرای کلی که اغرای به جهل قبیح است در خارج مصداق خود را معین نمی‌کند. لذا مصداق آن باید قطع نظر از استناد به این کبرای کلی محقق باشد. اما در این استدلال قطع نظر از استناد به این قاعده احراز نشده است که معجزه موجب اغرای به جهل می‌شود چون در آن فرض شده است که معجزه بدون ضمیمه شدن این کبرای کلی، بر نبوت معجزه‌کننده دلالت

نمی‌کند. لذا توقف دلالت معجزه بر نبوت، بر کبرای کلی قبح کذب و قبح اغرای به جهل مستلزم دور است، زیرا از یکسو، فعلیت کبرای عقلی قبح اغرای به جهل متوقف بر دلالت معجزه بر نبوت است و از سوی دیگر دلالت معجزه متوقف بر کبرای عقلی قبح اغرای به جهل است.

شهید صدر سعی نموده است که تقریری بدون ایراد از این استدلال به دست دهد. او می‌گوید هر چند معجزه فی حد نفسه قطع نظر از استناد به کبرای کلی قبح اغرای به جهل، به دقت عقلی، نمی‌تواند بر نبوت، دلالت کند، اما بر طبق فهم متعارف، برای غالب مردم واجد چنین دلالتی است و به همین مقدار اغرای به جهل مصداق پیدا می‌کند و اغرای به جهل نیز قبیح است و بر خلاف حکمت الهی است. به این نحو می‌توان گفت که معجزه برهان عقلی بر نبوت است.[1]

کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت در نظر غزالی، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰.

۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الالهیات (من) الشفاء، منشورات مکتبة آیةالله العظمی مرعشی، قم.

۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیهات، مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

۴. اسلوپک، کرس، «تفسیری جدید از مقاله دربارهٔ معجزات هیوم»، محمد امین احمدی، تناقض‌نما یا غیب‌نمون.

۵. اکویناس، توماس، «تدبیر و حکومت الهی»، فلسفه نظری (ج ۱)، ترجمه منوچهر بزرگمهر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۳.

۶. الغزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفه، دارالفکر اللبنانی، بیروت، ۱۹۹۳ م.

۷. الغزالی، ابوحامد محمد، القسطاس المستقیم، دارالشرق، بیروت، ۱۹۹۱ م.

۸. بلک، ماکس، «استقرا»، علم‌شناسی فلسفی، عبدالکریم سروش، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.

۹. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران،

---

۱. هاشمی، سید محمود، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۴، قم، المجمع العلمی للشهید الصدر (قدس‌سره)، ۱۴۰۵هـ ق ص ۱۳۵ـ۱۳۶.

۱۳۷۶.

۱۰. جرجانی، سید شریف‌الدین علی‌بن محمد، شرح المواقف، جزء ۸، منشورات الشریف الرضی، قم.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله، پیرامون وحی و رهبری، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۹.

۱۲. چالمرز، آلن. اف. چیستی علم، سعید زیباکلام، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.

۱۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، با تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، قم، ۱۴۰۷ق.

۱۴. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، بیروت.

۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، دارالاضواء، بیروت.

۱۶. مطهری، مرتضی، مجموعهٔ آثار (ج ۴)، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۴.

۱۷. والترز، آر.اس. «قوانین علمی و عبارات قانون‌وار»، علم‌شناسی فلسفی، عبدالکریم سروش، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.

۱۸. ولفسن، هری اوسترین، فلسفهٔ علم کلام، احمد آرام، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۶۸.

۱۹. هاسپرس، جان، فلسفهٔ دین، ترجمهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۱.

۲۰. هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول (ج ۴)، المجمع العملی للشهید الصدر (قدس سره)، قم، ۱۴۰۵ق.

۲۱. هیوم، دیوید، «دربارهٔ معجزات» (بخش دهم از کتاب تحقیق در فاهمهٔ انسانی)، تناقض‌نما یا غیب‌نمون، محمد امین احمدی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۸.

22. Aquinas, S.T. Thomas,"Miracles in: ed. Richards Swinburne, *Miracles*, (New York, Macmellan Publishing company, 1999.

23. Audi, Robert (ed.), The Combridge Dictionary of Philosphy, Cambridge University Press, 1996.

24. C.D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Reserch*, Humanities press, New York, 1696.

25. *Encylopedia Britanica*, V.15.

26. Flew, Antony, "Miracles" in *Encyclopedia of Philosophy*, V.3-4.

27. Flew, Antony, "Scientific Versus Historical Evidence", ed. Richard Swinburne, *Miracles*.

28. Holland, R.F. "The Miraculous" in: ed. Richard Swinburne, *Miracles*.

29. Legnhausen, Mohammad, "The Contemporary Revival of The Philosophy of Religion in The United State" Al-TAW-HID Quarterly Jornal of Islamic Tought and Culture, Vol.XII, No, 1.

30. Makie, J.L., *The Miracle of Theism*, Oxford University press.

31. Makinnon, Alastair, "Miracle and Paradox" in: ed. Richard Swinburne, *Miracles*.

32. Owen, David, "Hume Versus Price on Miracles and Prior Probabilities" in ed. Richard Swinburne, *Miracles*.

33. Peterson, Hosker, Reichenbach, Binger, *Reason and Religious Belief*, Oxford University press, 1991.

34. Purtill, Richard, L., "Miracles: What if Thay Happen?" in ed. Richard Swinburne, *Miracles*.

35. Rahman, F., *Prophecy in Islam*, George Allen and Unwinltd, 1985.

36. *Routledge Encylopedia of Philosophy*, V.6 "Miracles".

37. Swinburne, Richard (ed. with an introduction) *Miracles*.

38. Swinburne, Richard, "The Possibility of Miracles", in: ed. P. Pojman, *Philosophy of Religion An Anthology*, The University of Missippi press.

39. Swinburne, Richard, "Violation of Law of Nature" in *Miracles*.

40. Swinburne, Richard, "Historical Evidence" in *Miracles*.

41. Swinburne, Richard, "Mircles and Revelation" in P.Pojman, Philosophy of Religion An Anthology.

ایمان و عقلانیت

محسن جوادی

یکی از بحث‌های مهم در فلسفه دین توجیه اعتقاد دینی است. شیوه‌های گوناگونی برای توجیه ایمان به خداوند که شاخص‌ترین مصداقِ اعتقاد دینی است، وجود دارد که مهم‌ترین آنها به اختصار توضیح داده می‌شود.

الهیات طبیعی[1]

سنّت الهیات طبیعی که گاهی الهیات عقلی هم نامیده می‌شود، سابقه طولانی دارد. در این سنّت اعتقادات آدمی به دو گروه اساسی تقسیم می‌شوند: بدیهی و نظری. اعتقادهای بدیهی چون واضح و آشکارند موجّه و معقولند و نیازی به دلیل ندارند ولی اعتقادهای نظری فقط در صورت وجود دلیل، معقولند. اعتقادهای بدیهی بر دو دسته تقسیم می‌شوند: بدیهی حسّی که بداهت خود را از قوای حسّی می‌گیرد مانند اعتقاد به وجود درختی که مورد مشاهده است و بدیهی ذاتی که بدون بهره گیری از قوای حسّی واضح و آشکار است، مانند اعتقاد به امتناع اجتماع نقیضین. چون اعتقاد به وجود خداوند جزء هیچ‌کدام از دو دسته مذکور نیست بنابراین فقط در صورت داشتن دلائل قانع‌کننده، معقول و پذیرفتنی است.[2]

---

1. Natural Theology

۲. به گفته کلیفورد، ریاضی‌دان انگلیسی، «همیشه، همه‌جا و برای همه کس، اعتقاد به هر چیزی بر مبنای قرائن ناکافی، کاری خطا و نادرست است» ر.ک: پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ص ۷۳.

در هر استدلالی دو عنصر نقش دارد یکی مقدماتِ معلوم که در اصطلاح ماده استدلال نامیده می‌شود و دیگری الگویی که ترتیب قرارگرفتن مقدمات را تعیین می‌کند و صورتِ استدلال نامیده می‌شود. بدین ترتیب برحسب نوع مقدمات و صورت استدلال می‌توان گونه‌های مختلفی از استدلال برای توجیه اعتقاد دینی فراهم کرد.

یکی از پرجاذبه‌ترین الگوهای استدلال برهان است. مقدمات برهان معمولاً از امور بدیهی یقینی و صورت آن از نوع قیاس منتج است.

اقامه برهان بر وجود خداوند در نخستین آثار مکتوب فلسفی دیده می‌شود. برهان محرّک اوّل ارسطو یکی از این موارد است.[1] فیلسوفان مسلمان علاوه بر برهان مذکور براهین جدیدی مانند وجوب و امکان[2] و صدیقین[3]، اقامه کردند. در عالم مسیحیت هم شاهد کوشش‌های فراوان برای اقامه برهان بر وجود خداوند هستیم. توماس آکویناس یکی از چهره‌های شاخص سنّت الهیات طبیعی است و مجموعه استدلال‌های وی به نام پنج راه اثبات وجود خدا معروف است. آنسلم قدیس پایه استدلالی را بنا نهاد که بعدها بسیار مورد اقبال قرار گرفته، به نام برهان وجودی شهرت گرفت. در دو قرن اخیر مجادلات زیادی درباره برهان غایت‌شناختی (نظم) صورت گرفته است.

هرچند مدافعان الگوی برهانی استدلال بر وجود خداوند در درستی و اعتبار براهین خود هیچ تردیدی ندارند اما برخی از فیلسوفان غربی در اعتبار همگی آنها خدشه کرده و دشواری‌هایی فراروی برهان بر وجود خداوند ایجاد کرده‌اند. دیوید هیوم به‌ویژه بر بی‌اعتباری برهان وجوب و امکان و ایمانوئل کانت بر بی‌اعتباری برهان وجودی دلائلی آورده‌اند.

این نقد و ایرادها و نیز شرایط دشوار تحصیل برهان، بسیاری از متکلمان مسیحی را بر آن

---

۱. ر.ک: ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، کتاب لامبدا، فصل ششم، ص ۳۹۵.

۲. ر.ک: جوادی، محسن، *درآمدی بر خداشناسی فلسفی*، معاونت امور اساتید و دروس معارف، فصل سوم، ص ۹۰-۱۲۳.

۳. صدرالمتألهین شیرازی آنچه راکه ابن‌سینا برهان صدیقین نامیده است (روایت سینوی از برهان وجوب و امکان) شایسته این نام نمی‌داند و برهان دیگری را به این نام می‌آورد. ر.ک: شیرازی، صدرالدین، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۶، ص ۱۴-۱۷.

داشت تا به الگوهای استدلال جایگزین برای برهان روی آوردند. در این استدلال‌ها، از جهتِ صورت استدلال توسعه‌ای داده شده است و مثلاً علاوه بر قیاس از استقراء و حساب احتمالات هم استفاده می‌شود. در یکی از مدل‌های صوری جدید از مفهوم بهترین تبیین[1] بهره گرفته می‌شود و علاوه بر اینها، بازل میچل براساس جمع دلائل مختلف دلیل جدیدی می‌سازد که به نام دلیل انباشتی معروف است.[2]

علاوه بر توسعه‌ای که در ناحیه صورت استدلال صورت گرفته در مواد آن هم چنین توسعه‌ای داده شده و لذا گاهی از مقدماتی بهره گرفته می‌شود که چندان یقینی نیستند تا بتوانند مقدمه برهان قرار گیرند. در غرب به این‌گونه استدلال‌ها جدلی[3] می‌گویند.

به هرحال تعداد فزاینده‌ای از متکلمان معاصر به جای برهان بر وجود خداوند به این نوع استدلال‌ها اکتفاء کرده و کار خود را بهره گیری از امکانات مختلف انسان برای تحصیل معرفت دانسته، آن را معقول و خردمندانه می‌دانند. اینان حوزه برهان را بسیار محدود و معمولاً خاص ریاضی و منطق می‌دانند.

پرداختن به تفاصیل براهین و یا استدلال‌های غیربرهانی بر وجود خداوند و نیز نقد و ایرادهایی که بر آنها شده است، کاری پردامنه است که از حدّ یک کتاب هم فراتر می‌رود.

به هر حال سه گزاره زیر می‌تواند ویژگی‌های اصلی الهیات طبیعی باشد:

۱. اعتقاد دینی فقط وقتی معقول است که مبتنی بر دلیل باشد.

۲. دلیل یا دلایلی بر صدق اعتقاد دینی وجود دارد.

۳. پس اعتقاد دینی کاملاً معقول و موجه است.

توجیه بر پایه مصلحت اندیشی

برخی از دانشمندان بدین نتیجه رسیدند که مسأله وجود خداوند را نمی‌توان با استدلال نظری حلّ و فصل کرد. احتمال وجود یا عدم وجود خداوند از لحاظ معرفتی تقریباً مساوی است

---

1. Best explanation

۲. ر.ک: همین کتاب مقالهٔ «دلیل انباشتی»

3. Dialectical

و صرفاً براساس اطلاعات نظری نمی‌توان یکی از دو طرف مسأله را انتخاب کرد. استدلال‌های مطرح شده در سنت الهیات طبیعی از این دیدگاه نامعتبر است و نمی‌تواند آدمی را قانع کرده، به اعتقاد دینی وادار سازد. به‌علاوه حتی اگر فرض کنیم در مواردی قدرت اقناع انسان را داشته باشد، بسیار آسیب‌پذیر است و نمی‌تواند مبنای استواری برای اعتقاد به وجود خداوند باشد.

روح حاکم بر این دیدگاه آن است که توجیه ایمان نباید بر مؤلّفه‌های علمی و معرفتی انسان استوار باشد، بلکه باید براساس ملاحظه‌های مصلحت‌اندیشانه[1] سامان گیرد.

بلز پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳)

بلزپاسکال، دانشمند و ریاضی‌دان پرآوازه فرانسوی، به‌رغم روحیه استدلالی که در عرصه ریاضیات و علم داشته است، در مورد اعتقاد به وجود خداوند از هرگونه استدلال نظری خودداری می‌نماید و برای توجیه اعتقاد دینی روشی را دنبال می‌کند که بعدها به مصلحت‌اندیشی پاسکال[2] شهرت یافت. مصلحت‌اندیشی پاسکال تقریرهای مختلف دارد که یکی از بهترین آنها بیان وی را در دفاع از اصل معقولیت اعتقاد دینی می‌داند، نه برهان یا استدلالی برای وجود خداوند. به عبارت دیگر، پاسکال در بیان معروف خود درباره وجود خدا ساکت است و برای این منظور به ندای وجدان یا دلایل قلبی خود اکتفاء می‌کند، اما درخصوص معقولیت و به‌هنجاربودن اعتقاد به وجود خداوند براساس مصلحت‌اندیشی احتجاج می‌کند.

یکی از پیش‌فرضهای اساسی بحث پاسکال این است که اعتقادورزی یک فعل نفسانی و یک تصمیم و انتخاب آزاد فردی است. از دیدگاه پاسکال انسان در برخورد با مسأله وجود خداوند، با فرض این‌که از لحاظ معرفتی در حالت ابهام است، سه موضع ذهنی می‌تواند داشته باشد: اعتقاد به وجود خدا، اعتقاد به عدم وجود خدا و یا شک و تردید، که البته از جهت بحث حاضر تفاوتی بین دو حالت اخیر وجود ندارد و از این رو می‌توان گفت در عمل، آدمی یا اعتقاد به خداوند را برمی‌گزیند یا بی‌اعتقادی را.

---

1. Prudentialist Accounts

۲. (Pascal s wager) این واژه در آثار ترجمه شده معمولاً به شرطیه یا قمار ترجمه می‌شود ولی با توجه به محتوای آن مصلحت‌اندیشی بهتر است.

پاسکال معتقد است معقولیت یک تصمیم تابع میزان انتظار و امیدی است که از انجام آن می‌رود. برآورد میزان امید براساس الگوی زیر است.[1]

هزینه‌ها ـ (سود محتمل × احتمال وقوع) = میزان امید

این الگو در تصمیم‌گیری عقلانی انسان حاکم است و همواره وقتی آدمی درصدد انجام کاری است سه عنصر اساسی را درنظر می‌گیرد: احتمال وقوع، سود محتمل و مقدار هزینه‌ای که باید برای انجام آن صرف کرد. کاملاً طبیعی است که آدمی در میان دو عمل که هر دو احتمال وقوع و هزینه‌های مساوی دارند آن را انتخاب کند که سود محتمل بیشتری دارد. پاسکال در تصمیم پیرامون اعتقاد به خدا از همین الگو پیروی می‌کند. فرض مسأله این است که احتمال وجود یا عدم وجود خدا مساوی است بنابراین باید به سراغ مؤلفه‌های دیگر معقولیت تصمیم رفت.

در فرض وجود خدا سود محتمل چنان زیاد است که اصلاً حدّی برای آن قابل تصوّر نیست. به عبارت دیگر سود محتمل از لحاظ ریاضی بی‌نهایت (∞) است. اگر خدایی باشد زندگی انسان به آن سوی مرزهای ماده هم کشیده خواهد شد و امکان بهره‌مندی از حیات جاودان و اقامت در بهشت الهی فراهم خواهد شد، جایی که هر آرزویی برآورده شده، حد و مرزی از ناحیه تزاحم اسباب درکار نخواهد بود. البته پاسکال ضمن تأکید بر بی‌نهایت بودن سود محتمل در فرض وجود خدا، به هزینه‌های زیادی که پذیرش وجود خدا درپی دارد هم اعتراف می‌کند. زیرا اگر خدایی باشد آدمی باید از سرِ تسلیم، خواست خداوند را بر تمایلات خود ترجیح دهد و از لذات آزادی عنان شهوات خود صرف‌نظر کرده، رنج صبر بر سختی‌های عبودیت را تحمل کند.

اما اگر خدایی نباشد سود محتمل در حد و مرزهای عالم ماده باقی می‌ماند و هرچه اوج گیرد از سقف محدود آن فراتر نمی‌رود. در این فرض هزینه‌ها چندان زیاد نیست و زندگی بر مدار خواهشهای حیوانی و افسارگسیختگی و خوش‌باشی، دشواری‌های زندگی در چارچوب دین را ندارد.

---

1. Geivett and Sweetman, (eds), *Contemporary perspectives on Religious Epistemology*, Oxford, P.258.

براساس الگوی مذکور میزان امید که مبنای تصمیم‌گیری (و در این مورد اعتقادورزی) است براساس فرمول مذکور چنین می‌شود.

	هزینه‌ها	سود محتمل	احتمال وقوع		میزان امید
فرض وجود خدا	زیاد ولی محدود	بی‌نهایت	$\frac{1}{2}$	=	بی‌نهایت
فرض عدم وجود خدا	بسیارکم	زیاد ولی محدود	$\frac{1}{2}$	=	محدود

نتیجه‌ای که پاسکال می‌گیرد این است که اعتقادورزی به خداوند کاملاً معقول است و برعکس، بی‌اعتقادی به خداوند یک تصمیم غیرعقلانی است. مؤمن کاری معقول انجام داده است و این ملحد است که برخلاف عقلانیتِ عملی تصمیم گرفته است. به گفتهٔ دان‌کیوپیت

> در اینجاست که در آثار پاسکال، اوّلین مرحله دگرگونی در تفکر دینی را مشاهده می‌کنیم. این دگرگونی بعدها بر مکاتب پروتستان و کاتولیک اثر عمیق نهاد... اندیشه دینی، به جای مضمونهای کهنه کیهانی، به روانشناسی آدمی، به ارشاد، فیض ایزدی و حیات باطنی دینداران می‌پردازد.[1]

به تعبیر دیگر می‌توان گفت رویکرد پاسکال به موضوع اعتقاد به خداوند از نوع وجودشناسی نیست و بیشتر به تحلیل روانشناسیِ اعتقاد دینی و چگونگی تصمیم‌گیری شبیه است.

برخی ازنویسندگان معاصر به تشابه مصلحت‌اندیشی پاسکال و احتجاجی ازامام صادق‌علیه‌السلام با ابن‌ابی‌العوجا[2] اشاره کرده، چنین راهی را مناسب دیده‌اند.[3] البته درباره مضمون روایت مذکور باید بررسی کرد که آیا به قصد تبیین معقولیت اعتقاد دینی صورت گرفته است یا برای احتجاج با دیگری و بر مبنای پذیرفته‌های او، و این موضوعی است که در جای خود باید به آن پرداخته شود.

اما به هرحال مصلحت‌اندیشی پاسکال حتی به عنوان راهی برای تبیین معقولیت اعتقاد دینی مورد نقد وایراد قرار گرفته است.

اشکال شده است که اعتبار مصلحت‌اندیشی پاسکال در بهره گیری از مفهوم سود بی‌نهایت

---

۱. کیوپیت، دان، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، طرح نو، ص ۷۲.

۲. الکلینی، *اصول الکافی*، دارالاسوه، باب حدوث العالم، الحدیث الثانی، ص ۹۷.

۳. خرمشاهی، بهاءالدین، *جهان غیب و غیب جهان*، انتشارات کیهان، ص ۳۴.

است در حالی که آنچه در عالم واقع وجود دارد هرچند زیاد باشد بی‌نهایت نیست. بنابراین اگر مفهوم سود بی‌نهایت از معادله تعیین میزان امید خارج گردد، در آن صورت از اعتبار قطعی و جاذبه استدلال پاسکال کاسته می‌شود و مجال ردّ و انکار آن فراهم می‌آید.

جان‌هیک بر دیدگاه پاسکال اشکال کرده، می‌گوید حتی اگر فرض کنیم که در صورت وجود خداوند، سود بی‌نهایت برای مؤمن وجود دارد، بی‌تردید برای آن دسته از مؤمنان خواهد بود که ایمان خود را براساس درک حقیقت و عشق به واقعیت ربوبی به‌دست آورده باشند و نه براساس محاسبه سود و زیان خود. بنابراین سود بی‌نهایت که رکن استدلال پاسکال است برای کسانی است که از این استدلال بهره نگیرند و این در نهایت به بی‌اعتباری مصلحت‌اندیشی پاسکال منتهی خواهد شد.[1]

ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲)

وی یکی از چهره‌های اصلی پراگماتیسم یا مکتب صلاح عملی است. این مکتب در آمریکا ظهور کرد و در همانجا به وسیله کسانی مانند جان‌دیویی و چارلز پیرس بسط و گسترش یافت. نکته اصلی تلاش جیمز در خصوص تبیین معقولیت ایمان دینی آن است که اراده انسان در برخی موارد می‌تواند در تکون اعتقاد در آدمی سهیم باشد. هرچند منتقدان این مکتب بر عدم وضوح مفهوم سودمندی یا مطلوبیت عملی تأکیدکرده، آن‌را نقطه ضعفِ مکتب صلاح عملی به‌حساب می‌آورند ولی می‌توان گفت مراد جیمز از مطلوبیتِ یک چیز تطابق آن با اراده انسان است.

اراده از دیدگاه وی برآیندگرایش‌های زودگذر و دیرپای آدمی است و پرسش اصلی جیمز این است که آیا اراده می‌تواند در بازشناسی حقیقت سهیم باشد یا نه؟ وی که یک روانشناس است قدرت دخالت اراده در فرایند اندیشه برای تعیین حقیقت را می‌پذیرد ولی بحث از مجازبودن چنین دخالتی را خارج از وظیفه روانشناسی می‌داند.

ویلیام جیمز معتقد است که گاهی به انتظار کشف حقیقت به‌وسیله عقل ماندن، فرصت بهره‌مندی انسان را از بین می‌برد. در چنین مواردی دخالت اراده در ساختن باور مجاز است. جیمز در توصیف این موارد به سه نکته اشاره می‌کند: اضطرار[2] به انتخاب یکی از دو طرف مسأله

---

۱. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام‌راد، انتشارات الهدی، ص ۱۲۴.

2. Forced

و عدم امکان انتخاب راه سوم، حیاتی[1] بودن هریک از دو طرف مسأله به‌طوری که نادیده گرفتن آنها ممکن نباشد و بالاخره فوری[2] بودن گزینش و عدم امکان تعلیق یا تأخیر در انتخاب یکی از دو طرف.

یکی از این موارد، انتخاب بین واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی است. به نظر جیمز انسان ناچار است یکی از دو گزینه حیاتی و مهم مذکور را بدون تأخیر انتخاب کند. از طرف دیگر این گزینش نمی‌تواند براساس استدلال عقلی صورت گیرد زیرا خود استدلال پس از پذیرش واقع‌گرایی ممکن می‌شود.

به نظر جیمز در چنین مواردی ما مجاز به استفاده از اراده به عنوان نمود مصلحت فردی در انتخاب یکی از دو گزینه هستیم. اگر براساس ترس از امکان وقوعِ خطا دست از انتخاب برداریم، بیم آن می‌رود که بهره‌های بسیاری از دست بدهیم. وی می‌پرسد چرا در این‌گونه موارد تسلیم ترس از خطا بشویم و امید به صواب را نادیده بگیریم؟ آیا بهتر نیست که ترس از خطا را نادیده گرفته، به امید صواب دست به گزینش بزنیم؟

ویلیام جیمز موضوع انتخاب بین ایمان و الحاد را هم از این موارد می‌داند، به‌طوری که گزینش عقلانی براساس شواهد عینی ممکن نیست و به ناچار باید اراده را دخالت داد. جیمز براساس پژوهش‌های روانشناختی اراده‌باور در آدمی را بازشناسی کرده، براساس آن تصمیمِ ایمانی فرد را کاملاً معقول می‌داند. وقتی سرجمع تمایلات انسان وی را به سوی اعتقاد به خداوند سوق می‌دهد و این مورد از موارد مجاز دخالت اراده در ساختن باور است، چرا وی از ایمان به خدا سرباز زده، گرفتار الحاد شود، اگرچه بیم وقوعِ خطا در باور به خدا می‌رود ولی امید به صواب هم در آن موج می‌زند و بهتر است امید به صواب را بر بیم از خطا ترجیح دهیم.

نکته اصلی دیدگاه جیمز این است که احتمال می‌رود برخی حقایق اساسیِ حیات آدمی چنان باشد که با تور عقل صید نشود و فقط با توجه به سرشت اراده کننده[3] انسان قابل تحصیل باشد و از این رو مصلحت آن است که اراده انسان را از میدان بازی بازشناسی حقیقت‌ها بیرون نکنیم.

---

1. Live
2. Momentous
3. Willing nature

من نمی‌توانم قاعده‌های لاادری‌گرایانه جستجوی حقیقت را بپذیرم و نیز نمی‌توانم با رضایت خاطر، اراده خود را از میدان بازی بدَر کنم، زیرا واضح است که قاعده اندیشه‌ای که مرا از رسیدن به برخی حقائق در فرض این‌که وجود داشته باشند، مطلقاً بازمی‌دارد، قاعده‌ای نابخردانه است.[1]

باری با اندک توجهی می‌توان دریافت که چرا دیدگاه جیمز در ردیف تحلیل‌های مصلحت‌گرایانه قرار گرفته است زیرا ایمان بر پایه بازشناسی حقیقت از رهگذرِ اراده معطوف به مصلحت استوار شده است.

جان‌هیک معتقد است تحلیل ویلیام جیمز از ایمان دو اشکال اساسی دارد:[2] یکی این‌که با دخالت دادن اراده در بازشناسی واقعیت‌ها مجال آرزواندیشی و خیالپردازی باز می‌شود، به‌ویژه آن‌که جیمز شرایط مجازبودن دخالت اراده را به گونه‌ای بیان می‌کند که قابلیت انعطاف زیاد دارد. مثلاً فرض کنید کسی که به راستگویی معروف است ناگهان مدّعی می‌شود که رستگاری در گرو ایمان به اوست. در این مورد شرایط دخالت اراده در بازشناسی واقعیت فراهم است ولی آیا مجازدانستن آن به معنای تابع‌ساختن حقیقت به تمایلات انسان نیست؟

ضعف اساسی موضع جمیز در این است که مجال نامحدود برای اوهام و آرزوها قایل است... . روش جمیز تنها به محبوس گردیدن هرچه بیش‌تر همه‌کس در پیش‌داوری‌های مألوف خود راه خواهد برد. این روش ما را به آنجا می‌کشاند که هرآنچه راکه دوست می‌داریم حتی اگر در واقع برای ما زیان‌آور باشد، باور کنیم، لیکن اگر هدف ما ایمان آوردن به چیزی است که حقیقی است، و نه ضرورتاً آنچه که ما دوست می‌داریم، آسان‌گیری آشکار جیمز کمکی به ما نخواهد کرد.[3]

دیگر این‌که اصلاً ایمانی که از چنین راهی فراهم آید به آدمی ایمنی و آرامش نمی‌دهد زیرا اطمینانی به وجود متعلّق آن نیست. ایمانی که براساس قطع و یقین به وجود خداوند سامان‌گیرد می‌تواند مایه ایمنی و آسودگی خاطر باشد، اما ایمانی که در عمق آن تردید و شک رخنه کرده و تنها براساس مصحلت‌اندیشی در کسب منافع حاصل از اعتقاد به آن سامان‌گرفته باشد، هرگز

---

1. C.F., *Faith and Reason*, ed. Paul Helm, Oxford, P.244.

۲. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام‌راد، ص ۱۲۷.

۳. همان.

نمی‌تواند اضطراب و نگرانی‌های آدمی را بزداید.

در پایان لازم است توجه کرد که سخن جیمز غیر از بیان عارفان مسلمان است که می‌گویند چون عشق به کمال مطلق در نهاد ما انسانها فعلیت دارد پس ناگزیر خود کامل مطلق که معشوق انسان است هم وجود دارد.

> پس این عشق فعلی شما معشوق فعلی خواهد؛ و نتواند این موهوم و متخیّل باشد، زیرا که هر موهوم ناقص است و فطرت متوجه به کامل است، پس عاشق فعلی و عشق فعلی بی‌معشوق نشود، و جز ذاتِ کامل معشوقی نیست که متوجهٌ‌الیه فطرت باشد، پس لازمهٔ عشق به کاملِ مطلق، وجود کامل مطلق است.[1]

در این بیان نوعی گذر از روانشناسی به وجودشناسی است که به استناد بداهت آن صورت گرفته است. اما در بیان جیمز اصولاً هدف تبیین معقولیت اعتقاد دینی است و نه تأکید بر ثبوت واقعی متعلق آن.

در پایان این بخش ذکر این نکته لازم است که در کلام اسلامی معمولاً برای بیان وجه تحقیق در مورد خدا و آخرت به مسأله احتمال عقاب اشاره می‌کنند. وقتی پرسیده می‌شود که انسان چرا باید در مورد خدا و آخرت تحقیق کند پاسخ داده می‌شود که چون پای احتمال عقوبت در میان است و برای دفع ضرر محتمل باید اقدام کرد. نکته این است که این سخن متکلمان مسلمان را نباید تحلیلی مصلحت‌اندیشانه از ایمان دانست زیرا آنها احتمال ضرر را دلیل توجیه اعتقاد دینی نمی‌دانند بلکه دلیل استدلال و تحقیق درباره اعتقاد دینی می‌دانند و بین این دو مسأله تفاوت زیادی است.

ایمان‌گرایی

ایمان‌گرایی[2] این عقیده است که عقل برای توجیه اعتقاد دینی مناسب نیست و اعتقاد دینی نباید بر بنیاد عقل سامان گیرد.

در طول تاریخ اندیشه، دو بیان متفاوت از ایمان‌گرایی دیده می‌شود: یکی این‌که اعتقاد دینی در تقابل با احکام عقلی است و اگر با معیارهای عقلی سنجیده شود باید به کنار نهاده شود؛ دیگر

---

۱. امام خمینی، شرح چهل حدیث، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام، ص ۱۸۴.

2. Fideism

این‌که اعتقاد دینی یک فعل انسانی است که معیارهای عقل نظری فاقد صلاحیت ارزیابی آن است، هرچند ممکن است تقابلی بین آن و احکام عقلی نباشد، برای نمونه می‌توان ترتولین[۱] متألّه بزرگ قرن سوم میلادی را یکی از چهره‌های عمده بیان اوّل از ایمان‌گرایی دانست زیرا وی معتقد است که اعتقاد دینی هم در ورای عقل و هم برخلاف آن است. اما بسیاری از ایمان‌گرایان وابسته به جنبش اصلاحی مسیحیت بیان دوم راکه به ایمان‌گرایی معتدل[۲] معروف است، می‌پذیرند.

در دوران اخیر فیلسوف سرشناس اگزیستانسیالیست، سورن‌کی‌یرکگور، را می‌توان مدافع بیان اوّل و فیلسوف برجسته معاصر، لودویگ ویتگنشتاین را مدافع بیان دوم دانست. در این قسمت به اختصار ایمان‌گرایی این دو فیلسوف را بررسی می‌نماییم.

سورن کی‌یرکگور (۱۸۵۵-۱۸۱۵)

وی در متن تعالیم فلسفی ایده‌آلیستی آلمان پرورش یافت و از رهگذر شاگردی شلینگ با افکار هگل آشنا شد. امّا در مخالفت با نگرش کل‌گرایانه هگل به تأسیس بنیادهای فلسفه فردگرایانه اگزیستانسیالیسم روی آورد. برخلاف هگل بهای زیادی به تفرّد انسان داده، جوهر دین را مربوط به فردیت انسان دانست. وی در شِکْوه از روحیه گریز از تنهایی که بستر معنویت است، می‌گوید:

> فرق مرد معنوی با ما این است که او می‌تواند تنهایی را برتابد، مقام او به منزله فردی روحانی متناسب با توان او در تحمل تنهایی است، حال آن‌که ما مردم مدام نیازمند «دیگران»، نیازمند جماعتیم، ما اگر در میان جمع نباشیم، یا هم‌عقیده جمع نباشیم و غیره و غیره، می‌میریم یا ماتم می‌گیریم.[۳]

کی‌یرکگور در مقایسه ایمان و خردورزی بهای زیادی به ایمان می‌دهد. ایمان در دیدگاه او برترین فضیلتی است که انسان می‌تواند کسب کند. تحقق ذات آدمی با ایمان است زیرا ایمان

---

۱. Tertullian، یکی از متألهان لاتین در قرن دوم و سوم میلادی و از آباء اولیّه کلیسا است که در ارائه مبنای زبانی و مفهومی نظریه تثلیث نقش مهمی دارد.

2. Moderate fideism

۳. کیوپیت، دان، *دریای ایمان*، ص ۱۸۹.

عمیق‌ترین آرزو و امید بشر است. اما درباره ربط اعتقاد دینی و استدلال عقلی اولاً منکر وجود استدلال معتبر در تأیید اعتقاد دینی است و ثانیاً می‌گوید حتی اگر چنین استدلالی وجود داشته باشد برای ایمان مفید نیست بلکه برعکس ابزاری برای تخریب روح ایمان و شور و نشاط اعتقاد دینی می‌شود.

> ایمان محتاج برهان نیست. آری، ایمان باید برهان را خصم خود بداند... وقتی ایمان رو به کاهش می‌نهد و کم‌کَمَک شورمندی خود را از دست می‌دهد، وقتی بتدریج به حالی درمی‌افتد که دیگر ایمانش نمی‌توان خواند، آنگاه به برهان محتاج می‌شود تا به وساطت او، جناح کفر حرمتش نهد.[1]

ایمان مقوله‌ای درونی و انفسی[2] است در حالی که تعقّل مقوله‌ای عینی و آفاقی[3] است و بنابراین کوشش در بنانهادن ایمان بر تعقّل از بین بردن جوهر انفسی آن است.

وی با اشاره به این‌که ربط اعتقاد دینی به استدلال‌های آفاقی ایمان را تخمینی، معلّق و فاقد شور و نشاط می‌سازد به ردّ هرگونه تلاشی در جهت تحکیم معیارهای عقلانی بر حوزه دینداری انسان می‌پردازد.

معضل تخمین و تقریب[4]

از دیدگاه کی‌یرکگور ایمان یک کلّ است که اعتقاد به خداوند، نبوت و معاد را دربر می‌گیرد و بنابراین بدون اعتقاد به ظهور تاریخی پیامبران سامان نمی‌گیرد. توجه به لزوم اعتقاد به نبوت در ساختار ایمان از نکات مهم و قابل تأمل در اندیشهٔ کی‌یرکگور است. حال که بدون اعتقاد به ظهور تاریخی عیسی علیه‌السلام به عنوان نجات‌بخش انسان، ایمان آدمی سامان نمی‌گیرد، اگر پای استدلال را به عرصه اعتقاد تاریخی به مسیح باز کنیم چیزی جز تردید در وجود عیسی ثمر نخواهد داد.

اگر تحقیق تاریخی را به عنوان نمودی از استدلال آفاقی مبنای ایمان به مسیح بدانیم باید از

---

۱. کی‌یرکگور، سورن، *انفسی‌بودن حقیقت است*، ترجمه مصطفی ملکیان، در مجله نقد و نظر، سال اوّل، شماره سوم و چهارم، ص ۶۸.

2. Subjective

3. objective

4. The Approximation Problem

یقین دست برداریم و به ظنّ و گمان بسنده نماییم زیرا در حوزه پژوهش تاریخی همواره با احتمال سر و کار داریم. کی‌یرکگور با ردّ یقینی‌بودن برخی مسائل تاریخی به استناد نقل تواتر آنها، به صراحت اعلام می‌دارد که براساس شواهد تاریخی هرگز نمی‌توان قطع و یقین به وجود عیسی داشت و بنابراین اگر ایمان را بر آن مشروط سازیم، جوهر یقینی ایمان را از آن گرفته‌ایم. با این تصوّر است که کی‌یرکگور نتیجه مطالعه انتقادی کتاب مقدس و تاریخ مسیحیت را ایجاد شک و تردید درباره موضوعات اصلی دین مانند نبوت و تعالیم وحی می‌داند و بدین ترتیب با توجه به اینکه سعادت ابدی با ظنّ و گمان حاصل نمی‌آید به نفی نقش استدلال آفاقی در ایمان دینی می‌پردازد.

> چیزی از این واضحتر نیست که بیشترین یقینِ قابلِ حصول در باب امور تاریخی صرفاً تقریب و تخمین است و تقریب و تخمین، وقتی به چشمِ مبنای سعادت ابدی در آن بنگریم، یکسره ناکافی است، چون عدم تناسب این دو حصول نتیجه را مُحال می‌سازد.[1]

مشکل تعویق و تعلیق[2]

ایمان امری ثابت است که هیچ حالت تعویق و تعلیقی در آن نیست، التزامی است که فرد در هیچ شرایطی حاضر به رهاکردن آن نیست. در حالی که التزام به نتیجه استدلال‌هایی مانند برهان نظم مشروط است به این‌که شواهد و دلایل جدیدی علیه نظم و تدبیر موجود در طبیعت پیدا نشود. از این روست که کی‌یرکگور به پی‌ریزی ایمان براساس استدلال به دیده تحقیر و تردید می‌نگرد و در توضیح اینکه چرا شروع به استدلال برای اعتقاد دینی خود نمی‌کند، می‌گوید:

> حتی اگر شروع می‌کردم هرگز ختم نمی‌توانستم کرد و از این گذشته، مجبور می‌بودم که پیوسته در حالت تعلیق بسر ببرم، از بیم آن‌که مبادا دفعتاً امری بسیار هائل روی دهد و شیرازه برهان مرا بگسلد.[3]

---

۱. به نقل از رابرت مِری هیو آدامز، ادّله کی‌یرکگور بر ضدّ استدلال آفاقی در دین، ترجمه مصطفی ملکیان، در مجلّه نقد و نظر، پیشین، ص ۸۳.

2. Postponement problem

۳. به نقل از همان، ص ۹۰

بنابراین ایمان دینی نمی‌تواند مبتنی بر تحقیقاتی باشد که با پیش‌رفت آنها امکان تجدیدنظر در نتایج وجود دارد. ایمان دینی برخلاف پژوهشهای علمی نمی‌تواند به صورت مشروط و معلّق باشد.

معضل شورمندی[1]

کی‌یرکگور ایمان را عالیترین شورمندی انسان می‌داند. اگر انسان براساس دلائل آفاقی یقینی به چیزی اعتقاد یابد مانند اعتقاد به قضایای علمی یا ریاضی خواهد بود که دیگر جایی برای ظهور شورمندی و یا اعمالِ اراده‌ی او باقی نمی‌ماند. توجّه به ماهیّت شورمندی که از نظر کی‌یرکگور اساسی‌ترین خصیصه دینداری است و نوعی تصمیم‌گیری در حالت عدم تعیّن است، نشان می‌دهد که ایمان دینی باید همراه خطرکردن باشد. خطرکردن که پایه ایمان است تنها در صورتی ممکن است که انسان به متعلّق اعتقاد خود یقین آفاقی و عینی نداشته باشد و احتمال خلاف آن را بدهد و هر قدر این احتمال خلاف بیشتر باشد خطرکردن بیشتر است.

اگر ما می‌توانستیم وجود خداوند و علاقه او به خودمان را با دلائل محکم ثابت کنیم، دیگر نوبت به ایمان نمی‌رسید. ایمان یعنی تصمیم‌گیری در وضعیت مبهم معرفتی که همراه خطرکردن است.

> بدون خطرکردن، ایمانی درکار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکرانِ روح و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم، امّا دقیقاً از آن روکه بدین کار قادر نیستم، باید ایمان آورم.[2]

رابرت آدامز به هر سه مطلب کی‌یرکگور ایرادهایی مطرح کرده است،[3] که ما از ذکر آن‌ها صرف‌نظر می‌نماییم ولی گفتنی است که ایمان‌گرایی کی‌یرکگور با پرسشی جدّی مواجه است و آن این‌که در عالم واقع گزینه‌های ایمانی متعددی اعم از توحیدی و غیرتوحیدی فراروی انسان است. اگر چنانچه ایمان جهشی بدون سنجش عقلانی باشد پس

---

1. The Passion problem

۲. به نقل از پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۸۰.

۳. برای آگاهی از نقدهای رابرت مری‌هیو آدامز بر ادلّه کی‌یرکگور ر. ک: ادلّه کی‌یرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین، مجله *نقد و نظر*، پیشین، ص ۸۰.

باید به داخل کدامین دریای ایمان جهید؟

اگر فرض کنیم که ایمان نوعی جهش است، شخص چگونه تصمیم می‌گیرد که به درون کدام ایمان «جست بزند»؟... بدون شک، ضروری است که پاره‌ای روشهای معقول و خردپسند در اختیار داشته باشیم تا بر مبنای آنها بتوانیم نظامهای اعتقادی رقیب را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم، اما ما حتی برای مردود دانستن آیین‌های صددرصد موهوم چه مبنایی در اختیار داریم.[۱]

لودویگ ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹)

وی یکی از پرنفوذترین فیلسوفان قرن بیستم است. نبوغ وی چنان بود که دو استاد سرشناس فلسفه در قرن بیستم؛ راسل و مور، آشنایی با او را یکی از هیجان‌انگیزترین ماجراهای فکری زندگیشان به شمار آورده‌اند.

وی ابتدا در سال ۱۹۲۲ کتاب رساله منطقی ـ فلسفی را منتشر کرد، کتابی موجز، به سبکی وزین و گزین‌گویانه که بی‌درنگ شهرت پیدا کرد. این رساله تأثیر زیادی بر اعضای حلقه وین یعنی پدیدآورندگان «پوزیتیویزم منطقی» نهاد.

افکار پخته او در کتاب پژوهشهای فلسفی که در ۱۹۴۹ به انجام رسید و پس از مرگش نشر یافت، به چشم می‌آیند. معمولاً اندیشه‌های اولیه ویتگنشتاین را که در رساله آمده است، به عنوان «تفکر متقدم» و اندیشه‌های بعدی وی را که در پژوهشهای فلسفی آمده است به عنوان «تفکر متأخر» می‌نامند.[۲]

آنچه به «ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی» شهرت یافته است در واقع مربوط به تفاسیری است که شاگردان وی به‌ویژه دی.زد.فیلیپس از سخنان او دارند.[۳]

برای توضیح ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی ابتدا باید گفت که «بازیهای زبانی» مختلفی وجود دارد به طوری که در درون هر بازی می‌توان راجع به موجه و مجازبودن حرکت‌های خاص پرس

---

۱. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۸۲.

۲. ر.ک: هادسون، ویلیام دانالد، *لودویگ ویتگنشتاین*، ترجمه مصطفی ملکیان، انتشارات گروسی، تهران، ۱۳۷۸.

۳. ر.ک: اِستُن، ام.دبلیو.اف. معرفت‌شناسی دینی، ترجمه محسن جوادی در فصلنامه اندیشه دینی، شماره سوم و چهارم، دانشگاه شیراز، ۱۳۷۹، ص ۳۲.

و جو کرد ولی پرسش از موجه‌بودن کل یک بازی خاص نارواست.

هر بازی زبانی در متن یک «نحوه معیشت» معنا پیدا می‌کند و بدون مشارکت در آن نحوه معیشت نمی‌توان وارد آن بازی زبانی شد.

ویتگنشتاین می‌گوید: «اگر شیر می‌توانست سخن بگوید ما نمی‌توانستیم مقصود او را بفهمیم»[1]، زیرا نحوه معیشت انسان و شیر متفاوت است.

ایمان‌آوردن یک بازی زبانی خاص است که در متن حیات دینی می‌روید. گفتارهای اعتقادی همگی فقط در درون حیات دینی قابل ارزیابی است. آنچه میان مؤمن و ملحد فرق می‌اندازد تحقیقات علمی یا حتی فلسفی نیست؛ چنین نیست که مؤمن به استناد آزمون علمی و یا برهان فلسفی راه خود را از ملحد جدا کرده باشد. آموزه‌های علمی و فلسفی ربط و نسبتی با ایمان و باور دینی ندارند زیرا آنها مربوط به بازیهای زبانی دیگری‌اند که از نحوه معیشت علمی و فلسفی می‌رویند. ایمان دینی نه از جانب علم و فلسفه مددی می‌یابد و نه هرگز گزندی می‌بیند، بلکه فقط از معیشت دینی ارتزاق می‌کند.

مؤمن کسی است که با استفاده از یک تصویر در پیش‌زمینه تفکّر خود کل زندگی‌اش را نظم و نسق داده، ضبط و مهار می‌کند. بنابراین ایمان از روی تفکر ساخته نمی‌شود بلکه این تفکر دینی یعنی الهیات و کلام است که از روی ایمان ساخته می‌شود.

باورهای علمی و فلسفی هرگز قابل قیاس با باور دینی از جهت رسوخ و نفوذ نیستند. باور دینی چنان نفوذی در ذهن و جان آدمی می‌یابد که به حکم آن انسان چیزهایی را به مخاطره می‌افکند که براساس باورهایی که به نظرش به مراتب اثبات‌شده‌ترند به مخاطره نمی‌افکند.

> به نظر من اعتقاد دینی فقط می‌تواند چیزی شبیه به تعهد آتشین به نوعی نظام راهنما باشد. بدین ترتیب، با آن که اعتقاد است، در حقیقت شیوه‌ای زیستن، طریقه‌ای ارزیابی زندگی است. با شور و حرارت دو دستی به این تعبیر و تفسیر چسبیدن است.[2]

---

۱. هادسون، ویلیام دانالد، *لودویگ ویتگنشتاین*، ص ۱۰۰.

۲. به نقل از کیوپیت، دان، *دریای ایمان*، طرح نو، ص ۲۸۱.

بدین ترتیب ویتگنشتاین ایمان یا باور دینی را از رهگذر معیشت دینی به حیات جمعی انسان‌ها که خصلتی تاریخی دارند، ربط می‌دهد و شاید دلیل عمده اعتنای محافظه کاران مذهبی به آراء وی همین است. دان کیوپیت می‌گوید:

> طرز تفکر ویتگنشتاین را می‌توان عمیقاً محافظه کار خواند. اصطلاحات او ممکن است تازه باشد، ولی استدلال، همان استدلال ادموند برک است. ویتگنشتاین پیوسته می‌کوشید که خودنماییها و تأثیرات ویرانگر علم را محدود کند و نشان دهد که تمامی حیات و افکار و عقاید ما به طرزی ناگسستنی با بازیهای زبانی گروهی و شکلهای زندگی که در طول تاریخ نشو و نما یافته، پیوند خورده است. کار فیلسوف جلوگیری از این توهم در ماست که می‌توانیم از بازیهای زبانی بگریزیم. باید به کژروهایی که خیال می‌کنند از نهادهای موجود می‌توان خارج شد فهمانید که راه فراری نیست.[۱]

بنابراین جایی برای پرسش از موجّه‌بودن باور دینی و یا حیات دینی نیست و به تعبیر مالکولم، شاگرد و شارح معروف ویتگنشتاین، اصولاً صورت‌های مختلف حیات و از جمله حیات دینی بی‌مبنا هستند.[۲] البته می‌توان در درون یک نحوه معیشت از موجه‌بودن پاره‌ای عقائد پرسش کرد و جوابی با استناد به معیارهای درونی آن نحوه معیشت گرفت.

استن می‌نویسد:

> براساس این نظریه بیشتر فعالیتهایی که نمایانگر حیات عقلانی ما هستند، به معنایی که مالکولم مراد می‌کند بی‌مبنا هستند. بنابراین فعالیتهای [مربوط به] علوم طبیعی به همان اندازه بی‌مبنا هستند که اعمال دینی. پس صورت دینی حیات، درست به اندازه هر صورت دیگر زندگی معقول است و اعتقاد دینی برای تحلیل تفاوتی که از انواع دیگر اعتقاد دارد، نیاز به توجیه اضافی ندارد.[۳]

هرچند تأکید ویتگنشتاین بر استقلال ایمان به طوری که آن را از گزند تهاجم علم و فلسفه و اصولاً هر فعالیت دیگر انسانی مصون می‌ساخت، برای محافظه کاران مذهبی خوشایند بود اما تأکید بیش از اندازه‌وی بر قیاس‌ناپذیری باور دینی با باورهای علمی و فلسفی وی را به دیدگاه

---

۱. همان، ص ۲۸۵.

۲. ر.ک: مالکولم، *بی‌دلیلی باور*، ترجمه احمدرضا جلیلی، مجله نقد و نظر، سال هفتم، شماره یکم و دوم، ص ۱۰۱.

۳. اِستُن، ام.دبلیو. اف. *معرفت‌شناسی دینی*، پیشین، ص ۳۳.

ناواقع‌گرایی نزدیک می‌کرد.

اگر دعاوی دینی مانند دعاوی علمی یا فلسفی نیستند پس در مورد عالم واقع سخن نمی‌گویند و این نکته‌ای است که اکثریت دینداران آن را نمی‌پذیرند. دان‌کیوپیت با قاطعیت و هادسون با اندکی تردید، تفسیری ناواقع‌گرا از ویتگنشتاین ارائه می‌کنند، به طوری که اعتقاد به خدا فقط به معنای داشتن تصویری در ذهن برای راهنمایی است اما به قول هادسون «آیا نباید جلوتر رفت و نشان داد که این تصویر در عالم خارج مابه‌ازایی دارد؟»[1]

از همین‌جا می‌توان بنای اشکالی را بر ویتگنشتاین ریخت زیرا حتی اگر بپذیریم که ایمان یک بازی زبانی برخاسته از حیات دینی است، چنانکه گذشت، این حیات دینی نوعی حیات جمعی وابسته به یک سنت تاریخی است. حیات دینی یک مسلمان ریشه در تاریخ اسلام دارد و همین‌طور ادیان دیگر. ما وقتی به تاریخ حیات دینی ادیان بزرگ می‌نگریم درمی‌یابیم که در درون بازی زبانی ایمان، مؤمنان هر وقت می‌گویند «خدایی وجود دارد» درصدد اِخبار از عالم واقع‌اند و از این جهت بین جمله مذکور با جملهٔ «درختی در خانه ما وجود دارد» تفاوتی نیست.

از دیدگاه مؤمنان همان‌طور که علی‌الاصول امکان کذب جمله دوم وجود دارد، امکان کذب جمله اوّل هم هست. بنابراین نمی‌توان به صرف اینکه ایمان یک باری زبانی خاص است، خط فاصلی بین آن با بازی‌های زبانی دیگر کشید. در نتیجه می‌توان گفت که برخی از فعالیت‌های زبانی در حوزهٔ بازی زبانی ایمان دقیقاً مشابه بازی زبانی فلسفه است و می‌تواند با معیارهای آن ارزیابی شود. اعتقاد به خداوند را چون خبری از عالم واقع است می‌توان با معیارهای منطقی و فلسفی آزمود و نیز اعتقاد به ظهور عیسی در دو هزار سال پیش را چون ادعایی تاریخی است، می‌توان با معیارهای آزمون دعاوی تاریخی آزمود.

اما اشکال مهم‌تر این‌که اصولاً تصور ویتگنشتاین از استقلال بازی‌های زبانی نادرست است.

> این تصور که نظامهای اعتقادات دینی مبین «بنیادی‌ترین» مفروضات شخص مؤمن هستند و بنابراین هیچ چیز دیگر نمی‌تواند آنها را مورد آزمون و سنجش قرار دهد، احتمالاً ناشی از ابهامی است که در واژه بنیادین وجود دارد. اعتقادات یک مؤمن مخلص به این معنا «بنیادین» است که راهنمایی اساسی و جامع برای نحوه زندگی

---

۱. هادسون، ویلیام دانالد، *لودویگ ویتگنشتاین*، ص ۱۱۷.

شخص به دست می‌دهند، این اعتقادات به زندگی شخص جهت خاصی می‌بخشند و برای زندگی وی اهداف و دلایلی پدید می‌آورند. اما از این امر نتیجه نمی‌شود که این اعتقادات «بنیادین»اند، بدین معنا که از سایر معلومات و اعتقادات شخص معلومتر و بدیهی‌الصدق‌ترند.[۱]

یک مؤمن ناگزیر است که به استناد قواعد منطق که بدیهی‌اند، انسجام نظام اعتقادی دینی خود را بیازماید و یا در صورت اتهام از آن دفاع کند. کوتاه سخن آن‌که اجتناب از ارزیابی عقلانی دعاوی دینی برخلاف نظر ایمان‌گرایانه حتی اگر شدنی باشد کاری نادرست و خطاست.

معرفت‌شناسی اصلاح شده[۲]

«معرفت‌شناسی اصلاح شده» عنوان نوعی از معرفت‌شناسی دینی است که به وسیلهٔ برخی از فیلسوفان پروتستان مانند ویلیام پی. آلستون، آلوین پلانتینجا و نیکولاس ولترستورف در سالهای اخیر مطرح گردیده است. دلیل این نام‌گذاری تشابه دیدگاه این معرفت‌شناسان با دیدگاههای کلامی رهبران اصلاحات دینی در قرن شانزدهم به‌ویژه جان‌کالوَن است. مهم‌ترین نکته معرفت‌شناسی اصلاح شده این است که معرفت ما از خداوند بی‌واسطه[۳] و بدون نیاز به دلیل و برهان است. در اینجا به تقریر آلوین پلانتینجا از توجیه اعتقاد دینی می‌پردازیم.

آلوین پلانتینجا (۰۰۰-۱۹۳۲)

پلانتینجا یکی از فیلسوفان دین معروف آمریکاست که در طول بیش از چهل سال آثار ارزشمندی در عرصه فلسفه دین پدید آورده است.[۴] وی به شیوه فلسفه تحلیلی ولی با رویکرد

---

۱. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ۱۳۷۶، ص ۸۲-۸۳.

2. Reformed Epistemology

3. Immediately

۴. (Alvin Plantinga) پلانتینجا یکی از پرنفوذترین و بحث‌انگیزترین فیلسوفان دین آمریکاست. وی در حال حاضر استاد دانشگاه نتردام آمریکا و رئیس مرکز فلسفه دین آن است که مقالات زیادی در مجلات فلسفی و کلامی نگاشته است و کتابهای ارزشمندی تألیف کرده است. برخی از آثار وی عبارتند از: *برهان وجودی از آنسلم تا دکارت* (۱۹۶۵)؛ *خدا و دیگر اذهان* (۱۹۶۷)؛ *ماهیت ضرورت* (۱۹۷۴)؛ *اختیار و شر* (۱۹۷۴) (این کتاب ←

دینی به کاوش در مسائل فلسفه دین می‌پردازد. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های او مسأله توجیه اعتقاد دینی یا چنانکه عنوان یکی از مهم‌ترین نوشته‌های اوست، بررسی رابطه عقل و ایمان است.

پلانتینجا از نظر معرفت‌شناسی مبناگرا[1] است؛ یعنی اعتقادهای آدمی را به دو دسته پایه و غیر پایه تقسیم می‌کند. باورهای پایه سنگ بنای ساختار معرفتی انسان را تشکیل می‌دهند زیرا نه تنها برای توجیه خود نیازی به باورهای دیگر ندارند، بلکه آنها را هم توجیه می‌کنند. سنّت مبناگرایی سابقه زیادی دارد و به فیلسوفان بزرگ یونان مانند ارسطو برمی‌گردد و در طول تاریخ فلسفه غرب فیلسوفان بزرگی مانند دکارت و لاک هم به آن اعتقاد داشتند.

البته باید توجه کرد که باور پایه چیزی است که برای توجیه نیاز به باورهای دیگری به عنوان دلیل[2] ندارد، امّا ممکن است به چیزهای دیگری مانند تجربه و یا تذکّر و یادآوری و... به عنوان مبنا[3] نیازمند باشد، پس الگوی توجیه یک باور غیرپایه متفاوت از توجیه یک باور پایه خواهد بود اوّلی براساس استنتاج از باورهای دیگر موجّه می‌شود امّا دومی صرفاً براساس ملاحظه مبنای آن و یا به تعبیر دیگر بررسی چگونگی تحقّق آن موجّه می‌گردد.

آنچه که در میان مبناگرایان مشترک است تقسیم باورها (و یا گزاره‌ها) به دو نوع پایه و غیرپایه است. تلقّی عمومی مبناگرایان این است که باورهای غیرپایه مبتنی بر باورهای پایه‌اند. آلوین پلانتینجا برای بیان این وجه اشتراک مبناگرایان از اصطلاح ساختارمعرفتی[4] بهره می‌گیرد. امّا به رغم توافق عمومی مبناگرایان در کلیات ساختار معرفتی، در این باره که چه نوع باورهایی واقعاً پایه‌اند، اختلاف زیادی وجود دارد. افزون بر این در مورد چگونگی ابتناء یک باور غیرپایه بر

← وسط آقای دکتر محمد سعیدی مهر به فارسی ترجمه و به وسیله انتشارات طه در قم چاپ شده است.) ولی بدون تردید مهم‌ترین کار پلانتینجا نگارش سه جلد کتاب درباره تجویز (warrant) است.

1. Foundational
2. Evidence
3. Ground
4. ساختار معرفتی (Noetic Structure) هر شخصی عبارت است از مجموعه گزاره‌هایی که به آنها اعتقاد دارد همراه با ربط و نسبت‌های خاص معرفتی که میان خود و آن گزاره‌ها می‌یابد. ر.ک:
Plantinga, Alvin, "Reason And Belif In God", in *Faith And Rationality*, eds., Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstroff, (Notre Dome: University of Notre Dome press,

باور پایه نیز اختلاف وجود دارد به طوری که برخی ابتناء را فقط به قیاس برهانی محدود می‌کنند و برخی استقراء و گونه‌های دیگر استدلال را هم ابتناءِ مجاز می‌دانند.[۱]

اختلاف دوم میان مبناگرایان اهمیت زیادی برای بحث پلانتینجا ندارد، اما این‌که چه باورهایی واقعاً پایه‌اند، بسیار مهم است. مبناگرایان قدیمی مانند آکویناس دو نوع باور را واقعاً پایه می‌دانستند؛ یکی باورهای بدیهی[۲] و دیگری باورهای حسّی[۳] امّا مبناگرایان جدید مانند دکارت و لاک به جای باورهای حسّی، باورهای خطاناپذیر[۴] «که مفاد آنها بیان حالات نفسانی آدمی است مانند این‌که «الان درختی در برابر من نمایان است» پایه می‌دانند زیرا باورهای حسّی در نظر آنان یقینی نیست.[۵] ولی به هرحال هر دوگروه باور به خدا را غیرپایه می‌دانند زیرا جزء هیچ‌کدام از سه نوع باور مذکور نیست. پلانتینجا چنین مبناگرایانی راکه باور به خدا را باوری استنتاجی می‌دانند دلیل‌گرا[۶] می‌نامد.[۷]

پلانتینجا اگرچه اصل مبناگرایی را می‌پذیرد ولی به شدت با حصر باورهای پایه در دو یا سه نوع مذکور مخالفت است و به تعبیر خود در ویرانی چنین مبناگروی می‌کوشد[۸] و در عوض مبناگروی اصلاح شده[۹] را مطرح می‌کند که باور به خدا را جزء باورهای پایه می‌شمارد وکار انبوه مؤمنانی راکه بدون دلیل به خداوند ایمان آورده‌اند موجّه و درست می‌داند.

او برای تثبیت دیدگاه خود نخست ادعای انحصار باورهای پایه در دو یا سه نوع مذکور را رد و سپس نشان می‌دهد که ویژگی‌های باور پایه در باور به وجود خداوند هم است. این دوگام به

---

1. C.F. *Faith and Rationality, p.3.*
2. Self - evident
3. Evident to the senses
4. Incorrigible
5. *Faith and Rationality*, p. 58.
6. Evidentialist

۷. برای توضیح این وجه تسمیه ر.ک:

Hoitenga, Dewey J. *Faith and Reason* from Plato to Plantinga, (State University of New York press, 1991), 181.

۸. این تعبیر (The Collopse of Foundatialism) عنوان فصلی از مقاله وی است.

Plantinga, Alvin "Reason And Belief" in *Faith and Rationality*, P.59.

9. Reformed Foundationalism

اجمال چنین‌اند.

در گام اوّل وی به نشان دادن باورهایی می‌پردازد که همگان آن‌ها را بدون هیچ استدلالی می‌پذیرند در حالی که نه بدیهی‌اند و نه حسّی و نه خطاناپذیر. مثلاً وقتی کسی با تکیه بر حافظه خود معتقد می‌شود که دیروز در تهران بوده است، چنین باوری بدون هرگونه دلیلی می‌تواند موجّه باشد مشروط بر این‌که حافظه فرد قابل اعتماد باشد و کارکرد مناسب خود را داشته باشد. حافظه هم مانند حسّ در صورتی که درست کار کند، باورهای مربوطه پایه خواهند بود.

مورد دیگری که توجه پلانتینجا را جلب کرده است، باور به وجود اشیای مادی است. وی معتقد است که اصولاً هیچ دلیل قابل قبولی در تاریخ فلسفه برای وجود اشیای مادی ارائه نشده است ولی این باور چون پایه است، موجّه است.[۱]

پلانتینجا علاوه بر نشان دادن موارد نقضِ ادعای انحصار باورهای پایه در دو یا سه نوع، با استدلال جالبی آن را رد می‌کند. به نظر وی این ادعا که باورهای پایه فقط دو نوع بدیهی و حسّی یا خطاناپذیرند، خود باوری است که باید دید پایه است یا غیرپایه؟ روشن است که چنین ادعایی باور پایه نیست زیرا نه بدیهی و نه حسّی و نه خطاناپذیر است پس ناگزیر برای توجیه آن محتاج دلیل هستیم. امّا طرفداران مبنا گروی کلاسیک و مدرن هیچ دلیلی برای ادعای خود نمی‌آورند و از این روی نمی‌توان آن را پذیرفت.[۲]

پلانتینجا و معرفت‌شناسان اصلاحی هیچ معیاری برای تشخیص باورهای پایه ندارند تا جایگزین معیار مبنا گروی کلاسیک (یا مدرن) کنند ولی تأکید دارند که نابودی مبنا گروی را نباید به معنای عدم امکان تمییز بین باورهای معقول و نامعقول دانست.[۳]

پلانتینجا وجود معیار پیشین[۴] برای شناسایی باورهای پایه را ردّ می‌کند و تشخیص باورهای پایه را براساس مطالعه پسینی در ساختارهای معرفتی مردم ممکن می‌داند.[۵]

---

1. Plantinga, Alvin, "Reformed Epistomology" in Philip L. Quinn, *A Companion to the Philosophy of Religion* (Oxford, Blackwell, 1999), P.386.
2. Plantinga, Alvin, "Reason And Belief" in *Faith and Rationality*, P.61.
3. Ibid, p.4
4. Apriori
5. Ibid, p.76

هرچند مجال پرداختن به این موضوع اساسی نیست ولی به اجمال می‌توان گفت که از دیدگاه آلوین پلانتینجا، معرفت‌شناسی از دیدگاه دینی خنثی نیست، یعنی معرفت‌شناسی، سازنده اعتقاد دینی نیست، بلکه این اعتقاد دینی است که یکی از عناصر سازنده معرفت‌شناسی است.[1] به هرحال با تأمّل در موارد اجماعی باورهای پایه مانند باور حسّی است که می‌توان در خصوص موارد مشتبه و مورد اختلافِ باور پایه داوری کرد.

با اندک تامّلی در ساختارهای اعتقادی مؤمنان تردیدی نمی‌ماند که عموم آنها اعتقاد دینی خود را از راه استنتاج و استدلال به دست نیاورده‌اند. این نکته برای پلانتینجا مهم است به‌ویژه با توجه به این‌که در کتاب مقدس هم شیوه استدلال درباره وجود خداوند در پیش گرفته نشده است.

وی در گام دوم می‌کوشد تا نشان دهد که باور دینی واقعاً پایه[2] است زیرا مانند باورهای حسّی و یا باورهای حافظه، ویژگی اصلی باورهای واقعاً پایه را دارد. ویژگی اصلی «باور واقعاً پایه» وجود یک شرایط توجیه کننده است که زمینه و مبنای اعتقاد مذکور است. با توجه به همین مبنا داشتن است که می‌توان از ورود باورهای نامعقول و خرافه به حریم باورهای واقعاً پایه جلوگیری کرد. باور حسّی در صورتی واقعاً پایه است که مبتنی بر تجربه حسّی فرد در شرایط مناسب باشد. بی‌تردید هر احساسی نمی‌تواند معقولیت باور حسّی را تضمین کند زیرا ممکن است شرایط برای ادراک حسّی مناسب نبوده و یا قوای حسّی نادرست عمل کرده باشد. در خصوص باور دینی هم چنین است یعنی در صورتی واقعاً پایه است که مبتنی بر تجربه دینی در شرایط مناسب باشد.

البته بیان جزئیات شرایط مناسب تجربه حسّی و یا دینی کار دشواری است که در این مقال نمی‌گنجد ولی نکته مهم تشابه ساختاری توجیه و معقولیت باور دینی با باور حسّی است.

در این قسمت پلانتینجا کاملاً از کالون اثر پذیرفته است و این امکان را که در وجود ما نوعی قوه شهود و آگاهی از خداوند به صورت طبیعی نهاده شده باشد که مانند قوه ادراک حسّی در صورت وجود شرایط مناسب عمل کند، می‌پذیرد.

---

1. C.F. Hoitenga, Dewey, J., *Faith and Rationality From Plato to Plantinga*, P.184

2. properly basic

بنابراین همانطور که باگشودن چشم خود در فضای روشن میزی را می‌بینیم، باگشودن چشم به گلی زیبا در فضایی خالی از غرض‌ورزی و پیش‌داوری، دست خداوند را در طراحی آن می‌بینیم.[۱]

بدین ترتیب پلانتینجا بر مبنای تجربه دینی می‌کوشد تا واقعاً پایه بودن باور دینی را نشان دهد و از این طریق معقولیت ایمان بدون دلیل به خداوند را نشان دهد.

تجربه حضور خداوند یکی از مهم‌ترین مبانی اعتقادات دینی بسیاری از مؤمنان در طول تاریخ بوده است. آنها همانطور که اعتقاد به وجود درختی در برابر دیدگان خود را به استناد درک مستقیم و تجربه حسّی خود موجّه می‌دانستند، اعتقاد به وجود خداوند را هم به استناد تجربه دینی خود موجّه می‌دانستند. برای آنان پرسش از چگونگی توجیه اعتقاد دینی پاسخی آسان داشته، به استدلال‌های پرپیچ و خم متکلمان و فیلسوفان نیازی نمی‌دیدند.

در درون سنّت‌های مختلف دینی گزارش‌های دل‌انگیزی از تجربه‌های مختلف دینی وجود دارد ولی درجه تأکید برخی از سنّت‌های دینی بر تجربه دینی و نقش انحصاری آن در توجیه اعتقاد دینی بیشتر است. راداکریشنان می‌گوید:

> قاطع‌ترین برهان بر وجود خداوند همان امکان تجربه و درک حضوری اوست. خدا یک داده (*given*) تجربی و محتوای عینی یک تجربه و حالت روحانی است.[۲]

در دهه‌های آغازین قرن بیستم که دوره شکوفایی مباحث فلسفه دین است، کمتر به نقش تجربه دینی در توجیه اعتقادات دینی توجه شده است. استُن دو دلیل برای این موضوع ذکر می‌کند: یکی این‌که در این دوره معمولاً تجربه دینی را ذهنی و فاقد جنبه‌های عینی و حکایی می‌دانستند و از این رو هرگز برای توجیه اعتقاد دینی به آن استناد نمی‌کردند و دیگر این‌که آن را چیزی مبهم و غیرقابل شناسایی می‌دانستند و از این روی در توجیه اعتقاد دینی بهایی به آن نمی‌دادند.[۳] امّا اینک ما شاهد توجه فزاینده‌ای به نقش توجیهی تجربه دینی هستیم.

به هرحال تجربه دینی احساس آگاهی‌ای است که از مواجهه با خداوند و شهود او به دست

---

1. Plantinga, Alvin, "Reason And Belief in God" in *Faith and Rationality*, p.80
2. C.F. Taliaferro, Charles, *Contemporary Philosophy of Religion* (Oxford, Blackwell, 1998), P.246.

اِستُن، ام.دبلیو. اف. معرفت‌شناسی دینی، ص ۳۴.

می‌آید. انسان خداوند را به گونه‌های مختلفی شهود می‌کند. گاهی این شهود به واسطهٔ شیء محسوس و در دسترس همگان صورت می‌گیرد و گاهی به واسطه پدیده‌ای شخصی و منحصر به فرد و گاهی از راه‌های دیگر.[۱]

در خاتمه باید گفت که باورهای حسّی چون مبتنی بر تجربه در دسترس همگان‌اند عمومی‌اند ولی باورهای دینی چون مبتنی بر تجربه دینی‌اند که در دسترس همگان نیست، غیرعمومی‌اند، ولی این موضوع مانع از این نیست که باورهای دینی واقعاً پایه باشند زیرا چنین شرطی برای باورهای پایه نیست و اگر بخواهیم باورهای پایه را به آن مقید کنیم دچار تناقض خواهیم شد.[۲]

کتابنامه

۱. ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۶۶.

۲. الکلینی، اصول الکافی، دارالاسوه، الطبعة الاولی، تهران، ۱۳۷۶.

۳. امام خمینی، شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ بیست و یکم، تهران، ۱۳۷۸.

۴. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۶.

۵. جوادی، محسن، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، چاپ اوّل، قم، ۱۳۷۵.

۶. خرمشاهی، بهاءالدین، جهان غیب و غیب جهان، انتشارات کیهان، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۶۵.

۷. شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، داراحیاء التراث العربی، الطبعة الرابعه، بیروت، ۱۴۱۰ق.

۸. فصلنامه اندیشه دینی، سال اول، شماره سوم و چهارم، دانشگاه شیراز، ۱۳۷۹.

۹. کیوپیت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، طرح نو، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۶.

۱۰. مجلّه نقد و نظر، سال اوّل، شماره سوم و چهارم، ۱۳۷۴.

۱۱. مجلّه نقد و نظر، سال هفتم، شماره یکم و دوم، ۱۳۸۰.

۱۲. هادسون، ویلیام دانالد، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه مصطفی ملکیان، انتشارات گروسی،

---

۱. ر.ک: پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۳۸.

2. C.F. Hoitenga, Dewey, J., *Faith and Resson From Plato to Plantinga*, 184-185.

چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۸.

۱۳. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات الهدی، چاپ اوّل، تهران.

14. Geivett, R. Douglas, and Sweetman, Brendan (eds.), *Contemporary perspectives on Religious Epistemology*, New York, Oxford University press, 1992.

15. Helm, Paul (ed), *Faith and Reason*, Oxford, New York, 1999.

16. Hoitenga, Dewey, *Faith and Reason From Plato To Plantinga*, State University of New York press, 1991.

17. Plantiga, Alvin and Wolterstroff, Nicholas (eds), *Faith and Rationality*, Notre Dome: University of Nort Dome press, 1983.

18. Plantinga, Alvin, Reformed Epistemology, in Philip L.Quinn, *A Companion to the Philosophy of Religion*, Oxford, Balckwell, 1999.

19. Taliaferro, Charles, *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell, 1998.

تجربه دینی

علی شیروانی

درآمد

تجربهٔ دینی، حال دینی و رویداد دینی واژه‌های گوناگونی است که مترجمان فارسی زبان در برابر واژهٔ انگلیسیِ Religious experience به‌کار برده‌اند. از این میان رایجترین معادل، تجربهٔ دینی است ـ هرچند در بسیاری از موارد، حال دینی یا احساس دینی معنای مورد نظر از این واژه را بهتر افاده می‌کند ـ و از این رو در این گفتار از این واژه به عنوان معادل تعبیر انگلیسی استفاده می‌کنیم.

تجربهٔ دینی معنا و مفهومی است متعلق به غرب مدرن که در دو سدهٔ اخیر کانون توجه دین‌شناسان قرار گرفته است. در این مفهوم جدید، دین معنایی بسیار گسترده یافته که از ابتدایی‌ترین جلوه‌های آن در طول تاریخ بشر تا پیشرفته‌ترین اشکال سنتهای مذهبی را شامل می‌گردد. در یک معنای گسترده، هرگونه احساس، حال، مشاهده و دریافت شخصی که آدمی را به‌گونه‌ای با جهان ناپیدا و ماوراء طبیعت و نیروهای غیبی حاکم بر انسان و دیگر موجودات عالم ماده مرتبط سازد و توجه آدمی را بدانها معطوف دارد تجربه دینی خوانده می‌شود. در این معنای عام تجربهٔ دینی شامل تجربه‌های بصیرت‌آمیز که مؤمنان از سر می‌گذرانند نیز می‌شود. آنان با مشاهدهٔ پاره‌ای رویدادهای متعارف در زندگی خود دربارهٔ وجوه غیر مادی خویش و نیز ارتباط و نسبت موجودی ماورایی با جهان بصیرتهای تنبه انگیزی می‌یابند. اما تجربهٔ دینی به معنای اخص آن تجربه‌ای است که در آن به نظر می‌رسد خداوند خویش را به‌گونه‌ای بر انسان آشکار یا متجلّی ساخته است، تجربه‌ای که شخص متعلّق آن را خداوند می‌انگارد یا تجلّی خداوند در یک

فعل یا موجودی که به نحوی با خداوند مرتبط است. به دیگر سخن می‌توان گفت: تجربه دینی به معنای خاص آن عبارت است از گونه‌ای ظهور یا تجلّی خداوند بر شخص تجربه گر.

برخورداری از تجربهٔ دینی به کسانی که با مفهوم خدا ـ بدان‌گونه که در ادیان ابراهیمی مطرح است ـ آشنایند و بدان اعتقاد می‌ورزند، اختصاص ندارد، بلکه افراد قبایل ابتدایی و کسانی را هم که مفاهیم الهیاتی آنان هنوز در مرحلهٔ خامی است شامل می‌شود.

ظهور مفهوم تجربه دینی در اواخر قرن هجدهم و مطرح شدن آن به عنوان گوهر دین مرهون تلاشهای شلایر ماخر (۱۷۶۸ ـ ۱۸۳۴م) فیلسوف و متکلم آلمانی است. و این به نوبهٔ خود مولود شرایط فکری و فرهنگی خاصی بوده است که بر غرب گذشت. در واقع توجه دین شناسان به بحث تجربه دینی برآمده از تحول فکری است که در دورهٔ مدرنیته[1] پدید آمد. این دوره که از حوالی قرن هفدهم آغاز می‌گردد دارای دو ویژگی عمده است:

۱. انسان‌محوری یا خود بنیاداندیشی. بدین معنا که به هر چیز از منظر انسان نگریسته می‌شود و انسان محور مختصات می‌گردد.

۲. تکیه بر تواناییهای عقل. انسان مدرن با تکیه بر تواناییهای عقل در پی دستیابی به روایتهای بزرگ[2] دربارهٔ جهان هستی برآمد، با این گمان که عقل می‌تواند فارغ از محدودیتهای فرهنگی و زبانی، بی‌طرفانه، به کل هستی بنگرد و تصاویر بزرگ و روایتهای کلی از آن ترسیم کند.

هر یک از این دو ویژگی دورهٔ مدرن به گونه‌ای در اهتمام ورزیدن به تجربه دینی و دادن نقش کانونی به آن در دین مؤثر بوده است، البته به دو گونهٔ کاملاً متفاوت، یعنی نقش یکی ایجابی و نقش دیگری سلبی بوده است.

توضیح اینکه عقل گرایی افراطی از سوی بسیاری از اندیشمندان پس از دکارت نفی شد. شاید بیش از همه هیوم در این باره اصرار داشت. از نظر او براهین اثبات وجود خدا ناتمام بود و تثلیث امری غیر برهانی به شمار می‌آمد. تعارض علم با آموزه‌های مسیحیت نیز مشکل را دو چندان کرده بود. علم نوین که با گالیله شروع به بالیدن کرده بود سر سازگاری با تعالیم رسمی کلیسا نداشت.

---

1. modernity

2. grand narative

کانت نیز این نکته را که دین با عقل‌گرایی افراطی سازگار نمی‌افتد و آموزه‌های دینی را با عقل نمی‌توان به اثبات رساند، از هیوم پذیرفت و بهتر از او آن را تبیین کرد. پیشنهاد کانت این بود که دین را باید از حوزهٔ عقل نظری خارج کرد و به قلمرو عقل عملی، یعنی اخلاق، درآورد. از نظر او وجود خدا از آن رو پذیرفتنی است که پیش فرض عقل عملی و اخلاق است، نه به خاطر ادله‌ای که از سوی عقل نظری بر اثبات آن اقامه شده است، چراکه آن ادله دارای معارض است. این اندیشه موجب گشت که کانت حقیقت دین را همان اخلاق بداند و فتوا دهد که دین و اخلاق یکی هستند.

چهرهٔ خشک و بی روح عقل‌گرایی افراطی، زمینه‌ای برای پیدایش رمانتیسم شد که بر احساسات و عواطف تکیه دارد. در این بستر شلایرماخر از یک سو با عقل‌گرایی افراطی ـ که به تحویل دین به عقاید کلامی می‌انجامید ـ و از سوی دیگر با یکی انگاری دین با اخلاق به مخالفت پرداخت. شلایرماخر که در فضای رمانتیسم می‌زیست، حقیقت دین را در احساسات و عواطف تشخیص داد و گوهر دین را احساس میل به بی نهایت (در کتاب دربارهٔ دین) و احساس وابستگی مطلق (در کتاب ایمان مسیحی) دانست.

ناگفته نماند که شلایرماخر در اشاره به این احساس بیشتر بر واژهٔ حال[1] تکیه دارد و واژهٔ تجربه و تجربهٔ دینی را کمتر به کار برده یا اصلاً به کار نبرده است. هرچند تعبیر تجربهٔ دینی را بسیاری از نویسندگان آورده‌اند اما معنای تازه و خاص آن، که امروزه مطرح است، ریشه در آثار ویلیام جیمز دارد.[2] جیمز به موازات جریانی است که از شلایر ماخر آغاز شده است.

حاصل آنکه شکست عقل‌گرایی افراطی و الهیات طبیعی و نیز نارسایی راه حل ارائه شده از سوی کانت مبنی بر تحویل دین به اخلاق، متکلمان مسیحی را در جستجوی حوزه‌ای برای دین که مستقل از استدلالهای کلامی باشد، سوق داد. و از آنجاکه در مدرنیته دیدگاه اومانیستی غالب بود، انسان مرکز و محور حقایق قرار گرفت و سنگ بنای نجات و حقایق در درون انسان دانسته شد.[3] و این نقطهٔ کانونی همان تجربهٔ دینی است.

---

1. moment
2. Cupitt, Don, *Mysticism after Modernity*, London, Blackwel, 1988, P.21.
3. *Ibid.*, P.23.

انواع تجربه دینی

فیلسوفان دین و بویژه کسانی که به تحقیق گسترده دربارهٔ تجارب دینی پرداخته‌اند، با انواع گوناگونی از این تجارب مواجه شده‌اند، که به لحاظ پدیدارشناسی منجر به بازشناسی گونه‌ها و انواع متفاوتی از این تجارب گشته است. در یک تقسیم‌بندی نسبتاً جامع، اقسام زیر را می‌توان برای تجربهٔ دینی در نظر گرفت:

الف) تجارب تفسیری[1]

مقصود از تجارب تفسیری، آن دسته از تجارب است که دینی بودن آنها به خاطر ویژگیهای خود تجربه نیست، بلکه از آن رو دینی به شمار آمده‌اند که از پیش آنها را در پرتو شبکهٔ تفسیری دینی نگریسته‌اند. در این موارد فاعل تجربه بر اساس یک دسته تفاسیر پیشینی به تجربهٔ خویش می‌نگرد، مانند آنکه مسلمانی مرگ فرزند خود را عقوبت گناه خویش به شمارآورد، و یا شخص مسیحی آن را شرکت در رنجهای عیسی علیه‌السلام قلمداد کند و در نتیجه در برابر آن شکیبایی بورزد و در اثر آن احساس اندوه و یا لذت و شادمانی کند. چنین حالی را می‌توان تجربه دینی به شمار آورد.[2]

نکتهٔ شایان توجه در این باره آن است که به مدد شبکهٔ تفسیری پیشین، می‌توان‌به همهٔ رویدادهای زندگی رنگ دینی داد و آنها را به نحو دینی تجربه کرد. البته بُعد معرفت‌شناسی این تجارب اهمیت چندانی ندارد. از جمله مهمترین مصادیق این نوع تجارب، استجابت دعاست. نقطهٔ محوری در این گونه تجارب، تفسیری است که شخص از حادثه می‌کند. این حادثه هرچند هم عادی باشد، براساس تفسیر خاصِ شخص متدین، می‌تواند منشأ برانگیختن شورانگیزترین احوال و محرک‌ترین انگیزه‌ها در وجود آدمی باشد.[3]

---

1. interpretive experiences
2. Davis, Caroline Franks, *The Evindential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, 1989, pp. 33 - 35.
3. در تعالیم اسلامی تأکید فراوانی بر آن شده که آدمی حوادث را همواره فعل خدا ببیند، دست خدا را در همهٔ رویدادها مشاهده کند، و همه امور را به او مستند ساخته، خواست و ارادهٔ او را در همه چیز نافذ ببیند. تکیهٔ قرآن کریم بر توحید افعالی، مفاهیم تقدیر و مشیت الهی و مانند آن را می‌توان بر همین اساس تبیین کرد.

ب) تجارب شبه حسی[1]

تجارب شبه حسی آن دسته از تجاربند که نوعی ادراک حسی توسط حواس پنجگانه در آنها نقش دارد. رؤیاهای دینی، احساس درد به هنگام تجربه دینی، رؤیت فرشتگان، شنیدن وحی و تکلم موسی با خداوند همه را می‌توان در این بخش قرار داد.[2]

ریچارد سوین‌برن، تجاربی را که حس به نحوی در آنها مدخلیت دارد بر چهار قسم تقسیم می‌کند (به عقیدهٔ سوین‌برن تجربهٔ دینی، تجربهٔ خداوند یا حقیقت غایی است، که گاهی با واسطهٔ امر محسوس صورت می‌گیرد، و گاهی بدون واسطهٔ امر محسوس)، به این صورت که امر محسوسی که واسطهٔ تجربهٔ خداوند است یا در قلمرو تجربهٔ همگانی هست، و یا نیست. اگر در قلمرو تجربهٔ همگانی نباشد (که در این صورت نامتعارف خواهد بود) یا امری همگانی[3] است و یا نیست (امری شخصی است). اگر امری شخصی باشد یا در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف است، و یا قابل توصیف نیست.[4] بنابراین اقسام چهارگانه تجارب حسّی در تقسیم سوین‌برن عبارتند از:

یکم. تجربهٔ خداوند به واسطهٔ شیء محسوسی که در قلمرو تجربهٔ همگانی است. برای مثال، ممکن است شخص خداوند را در تمثال شخصیتی مقدس، غروب خورشید یا اقیانوس ببیند. این امور هیچ یک خدا نیستند، اما شخص در قالب این امور یا از طریق آنها با خداوند یا امر فوق طبیعی مواجهه می‌یابد.[5] مایکل پترسون مثال زیر را برای این نوع تجربه یاد می‌کند:

---

1. quasi - sensory experiences
2. *Ibid.*, pp. 35 - 39.
3. public
4. Swinburn, Richard, *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 1979, PP. 249-52.
5. نباید گمان شود که این قسم، در واقع به همان تجارب تفسیری بازمی‌گردد. زیرا در این قسم آنچه تجربهٔ دینی خوانده می‌شود معرفت حاصل از یک احساس است، اما در قسم پیشین، حال خاص پدید آمده در اثر مواجهه با یک رویداد، تجربهٔ دینی را تشکیل می‌دهد، البته این دو می‌توانند مقارن باشند و غالباً هم چنین هستند، اما دو جنبهٔ مختلف را تشکیل می‌دهند که به لحاظ آن می‌توان آنها را در دو قسم مختلف جای داد.

در گذرگاه دشتی لخت، در گودالی برف گرفته، در تاریک روشنای شفق، در زیر آسمان ابری... من سرشار از شعفی ژرف بودم... در جنگل، جوانیِ جاودانه جاری است. در این کشتزارهای خداوندی، سلطنتی شایسته و مقدس، جشنی جاودانه برپای داشته‌اند... ایستاده بر زمین برهنه... سرم در نسیمی نرم فرو شد و به فضای نامتناهی برآمد ـ تمام خودیهایم از میانه برخاست. من دو چشم روشن شدم، من هیچم، من همه چیز را می‌بینم، جریان وجود کیهانی در من جاری است، من پاره‌ای، جزئی از خداوندم.[۱]

دوم. تجربهٔ خداوند به واسطهٔ شیئی محسوس که نامتعارف اما مشاع و همگانی است. تجربهٔ موسی علیه‌السلام به زعم برخی از فیلسوفان دین از این قسم به شمار می‌رود:

و اما موسی گلهٔ پدر زن خود، تیرون، را شبانی می‌کرد... و فرشتهٔ خداوند در شعلهٔ آتش از میان بوته‌ای بر وی ظاهر شد، و چون او نگریست، اینک آن بوته به آتش مشتعل است اما سوخته نمی‌شود... خداوند از میان بوته به وی ندا در داد و گفت: ای موسی، ای موسی.[۲]

به زعم ایشان برآمدن شعله از آتش و در عین حال نسوختن آن امری همگانی بود، یعنی بسیاری از مردم حاضر در محل (علی الاصول) می‌توانستند آنچه را که واقع می‌شود، مشاهده

---

۱. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ اوّل، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶هـ.ش، ص ۳۸. این عبارت را پترسون از منبع زیر نقل کرده است:

Emerson, Ralph Waldo, «Nature», «Essays and Addresses», Selected Writings of Ralph Waldo Emerson, New York, New American Library, 1965, p. 189.

مضمون روایت معروفِ منقول از امیر مؤمنان که «ما رأیت شیئاً إلّا و رأیت اللّه قبله و بعده و معه؛ چیزی را ندیدم مگر آنکه خدا را پیش از آن و همراه با آن و پس از آن مشاهده کردم.» می‌تواند بنابر تفسیری خاص، بیانگر این نوع تجربه باشد. البته باید این نکته را متذکر شویم که هنگام مواجهه با یک رویداد حسی ممکن است برای انسان بصیرت یا حالی حاصل شود که چندان جنبهٔ معرفتی و شهودی نداشته باشد. این موارد فعلاً از محل بحث بیرون است، مثل آنکه شخصی خاک باغش را زیر و رو می‌کند و در این هنگام درمی‌یابد که اگر ریشه‌های درختی را که در آن نزدیکی است، از خاک در نیاورد، ریشه‌ها رفته رفته پیشروی می‌کنند و سبزیهای او را از بین می‌برند. شخص می‌تواند این پدیده را ببیند و از روی آن نسبت به نحوهٔ پیشروی گناه و تسلط آن بر انسان بصیرتی پیدا کند.

۲. *کتاب مقدس*، سفر خروج، باب سوم، آیه ۱ ـ ۴.

کنند و خداوند را از طریق آن تجربه نمایند. اما این پدیده‌ها نامتعارف و نامعمولند، چراکه فقط موسی علیه‌السلام بوته‌ای مشتعل راکه نمی‌سوخت، دیده است.[۱]

سوم. تجربهٔ خداوند به واسطهٔ پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف است. در برخی موارد رویداد تجربه شده شخصی است و دیگران حتی اگر در کنار شخص باشند، نمی‌توانند در آن تجربه با وی مشارکت ورزند. رؤیاها، کشفها و مشاهده‌ها از این قبیل است. در برخی موارد رویداد مشاهده شده را هرچند که شخصی و غیر عمومی باشد، می‌توان با زبان حسی بیان کرد. نمونهٔ خوبی از این قبیل تجارب تمثل جبرئیل به صورت دحیه برای پیامبر و نیز تمثل فرشته (روح) برای حضرت مریم است که قرآن کریم آن راگزارش کرده است:

> پس روح خود را به سوی او فرستادیم تا به [شکل] بشری خوش‌اندام بر او نمایان شد. [مریم] گفت: «اگر پرهیزگاری، من از تو به خدای رحمان پناه می‌برم.[۲]

چهارم. تجربهٔ خداوند به واسطهٔ پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف نیست. در این مورد شخص چیزی را احساس می‌کند یا می‌بیند، اما آن چیز به مثابهٔ امری توصیف‌ناپذیر به تجربهٔ او درمی‌آید. ماجرای زیر که از قدیسه ترزا (۱۵۱۲ـ ۱۵۸۲) گزارش شده نمونه‌ای از این نوع تجربهٔ دینی به شمار می‌رود:

> من در جشن باشکوه سنت پطرس در حال نیایش بودم که مسیح را در کنار خویش دیدم، یا بهتر بگویم از حضورش آگاهی یافتم، برای آنکه نه با چشم سر چیزی می‌دیدم، نه با چشم دل. احساس می‌کردم که او کاملاً به من نزدیک است و می‌دیدم و فکر می‌کردم که خود اوست که با من سخن می‌گوید... در تمام مدّت به نظر می‌رسید که عیسی مسیح در کنار من است، اما این امر دیداری وهمی نبود. نمی‌توانستم او را در

---

۱. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، پیشین، ص ۳۹. در این نمونه بر مشتعل بودن بوته و نسوختن آن تکیه شده است نه بر تکلم خداوند با موسی علیه‌السلام. در هر حال این رویداد در صورتی در این قسم می‌گنجد که حادثه در عالم ماده رخ داده باشد و با باصرهٔ متعارف مشاهده شده باشد، در حالی که به احتمال زیاد می‌توان گفت این رویداد مربوط به خیال منفصل بوده و با چشم برزخی دیده شده است، بویژه آنکه همراه با شنیدن وحی است که قطعاً هرکس توانایی شنیدن آن را ندارد. یعنی چنان نبوده است که هرکس در کنار موسی علیه‌السلام می‌بود حتماً آن بوته مشتعل را می‌دید و یا آن وحی را می‌شنید. در این صورت این رویداد مثالی برای قسم سوم خواهد بود.

۲. سورهٔ مریم، آیهٔ ۱۷ و ۱۸.

هیچ قالبی رؤیت کنم، فقط در تمام مدت به وضوح احساس می‌کردم که او درست پشت سر من است و تمام اعمالم را نظاره می‌کند.[۱]

ج) تجارب وحیانی[۲]

به گفتهٔ دیویس این‌گونه تجارب شامل وحی، الهام و یا بصیرت ناگهانی می‌شود. تجارب وحیانی به طور ناگهانی بدون انتظار قبلی به فاعل تجربه خطور می‌کند و دینی بودن آنها به لحاظ محتوایشان است. به عقیدهٔ دیویس این تجارب پنج ویژگی دارند:

۱. ناگهانی و کوتاه مدت بودن؛

۲. دستیابی به معرفت جدید از غیر طریق استدلال و تفکر؛

۳. دخالت داشتن عامل بیرونی (دست‌کم به نظر فاعل تجربه) در پیدایش معرفت جدید؛

۴. ایمان راسخ فاعل تجربه به درستی آن؛

۵. غیرقابل بیان بودن بصیرت حاصل شده (دست‌کم به ادعای فاعل تجربه).[۳]

دربارهٔ این‌که از نظر یک عالم مسلمان و تلقی رایجی که اندیشمندان مسلمان دربارهٔ وحی دارند آیا می‌توان وحی را یک نوع تجربهٔ دینی به شمار آورد و این نام را بر آن اطلاق کرد یا نه؟ باید بگوییم تا آنجاکه مربوط به نامگذاری و اصطلاح‌سازی باشد مانعی ندارد. ما می‌توانیم اصطلاحی را جعل کنیم و بی‌آنکه داوری خاصی درباره آن انجام دهیم آن را بر مواردی اطلاق کنیم و بگوییم موارد الف، ب و ج را X می‌نامیم. تا آنجاکه به نامگذاری مربوط می‌شود مشکلی پدید نمی‌آید. اما اینکه برخی از این نامگذاری نتایج خاصی به این صورت گرفته‌اند که «وحی تجربهٔ دینی است، و چون تجربه است در اثر تکرار پخته می‌شود، چون خاصیت تجربه آن است که در آن تکامل راه دارد» و آنگاه نتیجه گرفته‌اند که «پیامبر با گذشت زمان و تکرار وحی، به رسالت و غایت کار خود آشناتر و بصیرتر و در انجام وظیفهٔ خود مصمم‌تر شده است،

---

۱. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۴۰؛ به نقل از:

Peers, Allison, ed., *The Life of Teresa of Jesus*, Garden City, NY, Image Books, 1960, p. 249.

2. revelatory experiences

3. Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, pp. 39 - 44.

درست همان‌گونه که یک دانشمند در مقام تجربه و آزمون چنین سیر تکاملی را طی می‌کند»[۱]، باید گفت این نحوه استدلال مغالطه‌ای بیش نیست. اساساً واژهٔ تجربه در اصطلاح «تجربه دینی» با تجربه به معنای آزمون و آزمایش که در علوم تجربی مورد نظر است، تفاوت دارد و بیشتر به مشترک لفظی می‌ماند. واژهٔ Experience هرچند از واژهٔ لاتینی Pericuium به معنای تجربه و آزمایش گرفته شده اما این واژه در انگلیسی متأخر در معانی دیگری از قبیل احساس و حالت و حتی ادراک نیز به‌کار رفته است و در فلسفهٔ دین منظور از Religious experience عمدتاً معانی اخیر است.

جالب توجه اینکه ایشان معتقدند:

> چون وحی تجربهٔ دینی است و تجربهٔ دینی دربارهٔ دیگر انسانها نیز روی می‌دهد، پس تجارب دینی دیگران نیز به فربهی و غنای دین می‌افزاید، و باگذشت زمان، دین بسط و گسترش می‌یابد. از این رو، تجربه‌های دینی عارفان، مکمل و بسط‌دهندهٔ تجربهٔ دینی پیامبر است و در نتیجه دین خدا رفته رفته پخته‌تر می‌گردد. این بسط و گسترش نه در معرفت دینی بلکه در خود دین و شریعت صورت می‌گیرد.[۲]

آنچه موجب شگفتی است این است که عارفان خود چنین دعویی ندارند. عارفان بلندپایهٔ مسلمان همواره پیامبر را دارای امتیاز خاصی دانسته‌اند و آن برخورداری از وحی رسالی است. آنان تأکید کرده‌اند که شریعت خداوند تنها بر پیامبر القا می‌شود و عارفان و اولیای پس از هر پیامبر در شریعت باید پیروی کامل از او داشته باشند. برای نمونه، ابن‌عربی در موارد فراوانی از فتوحات مکیه تصریح می‌کند که نبوت در پیامبر اسلام پایان پذیرفته و شریعت او آخرین شریعت است و اولیا و عارفانِ پس از او هرچند از نوعی الهام و کشف و شهود، که مربوط به ولایت ایشان است، بهره‌مند هستند، امّا از نبوت و پیامبری و آنچه مربوط به بسط شریعت محمدی است، هیچ بهره‌ای ندارند و در این بخش تابع و پیرو محض نبیّ گرامی اسلام هستند.[۳]

---

۱. ر.ک: سروش، عبدالکریم، بسط تجربهٔ نبوی، چاپ اوّل، تهران، انتشارات صراط، ص ۱۳.

۲. ر.ک: همان، ص ۲-۲۸.

۳. ر.ک: شیروانی، علی، «ضرورت پیروی از شریعت در سلوک عرفانی»، کتاب ماه، دین، شماره ۲۵. در این مقاله پاره‌ای از عبارات ابن‌عربی در این زمینه نقل و بررسی شده است.

نکتهٔ مهمی که دربارهٔ وحی ـ که گاهی نوعی تجربهٔ دینی به‌شمار می‌رود و با عنوان تجربهٔ نبوی از آن یاد می‌شود ـ باید درنظر داشت ویژگیهای خاص آن است که آن را از هر گونه تجربهٔ دیگری، حتی تجربهٔ عرفانی، متمایز می‌سازد. از مهمترین ویژگیهای وحی، حقانیت و صحت قطعی آن است. وحی نوعی دریافت، تلقّی و شهود غیبی است که به هیچ وجه خطا و باطل در آن راه ندارد. آنچه پیامبر هنگام وحی دریافت می‌کند، به تعبیر قرآن «لا ریب فیه» است، یعنی هیچ تردید و شکی در حریم آن راه ندارد. در واقع پیامبر به مقامی می‌رسد که در آنجا حق محض است و چون حق محض است، مجالی برای شک باقی نمی‌ماند. شک در جایی است که حق و باطل درآمیخته باشند. این ویژگی در کشف و شهود عارفان وجود ندارد. از این‌رو، عارفان گرانمایه، خود تصریح دارند آنچه می‌یابند و مشاهده می‌کنند، ممکن است خطا، سراب و ساخته متخیّلهٔ خویش باشد. این امکان کاملاً وجود دارد که عارف تصویری را که ساختهٔ متخیّلهٔ خویش است و در همان ظرف مثال متصل و درون وجودش نقش بسته، مشاهده کند و گمان کند که در حال شهود یک واقعیت عینی و خارجی است. در واقع همان‌گونه که ما دو نوع رؤیا داریم: رؤیایی که اضغاث احلام است و رؤیایی که صادق و مطابق با واقع است، شهود نیز دو گونه است.[1]

تفاوت دیگر آن است که تجربه نبوی حامل پیام و رسالت است. پیامبر از طریق وحی، رسالتی را برعهده می‌گیرد و پیامی را دریافت می‌کند که مأمور به ابلاغ آن است؛ به دیگر سخن، تجربهٔ نبوی شریعت آفرین است، یعنی دستورهایی از طرف خدا برای سامان‌دادن و تنظیم روابط متقابل انسانها و جامعه و محیط طبیعی و از همه مهمتر رابطهٔ انسان با خدای متعال به مردم ابلاغ می‌کند.

همچنین در تجربهٔ عرفانی، تعبیر و تفسیر عارف از تجربهٔ خود و گزارشی که از آن می‌دهد ممکن است ناقص، خطاآلود و متأثّر از فرهنگ زمانه و ذهنیّت او باشد، امّا این مطلب در تجربهٔ نبوی راه ندارد. در وحی چون مسأله رسالت و ابلاغ پیام الهی مطرح است، خداوند خود صحت و درستی همهٔ مراحل آن را تضمین کرده است.

---

۱. ر.ک: شیراونی، علی، *دین عرفانی و عرفان دینی*، چاپ اوّل، قم، انتشارات دارالفکر، ص ۵۵-۶۱.

د) تجارب احیاگر[1]

این دسته از تجارب از رایجترین اقسام تجارب دینی به شمار می‌روند. بسیاری ایمان خود را مرهون چنین تجاربی می‌دانند. تجارب احیاگر تجاربی هستند که در اثر آنها ایمان فاعل تجربه شکوفا و بارز می‌شود. این تجارب موجب تغییرات مهمی در وضعیت روحی و اخلاقی فاعل تجربه می‌شوند، در این تجارب شخص احساس می‌کند خداوند در موقعیت ویژه‌ای وی را هدایت و به سوی حقیقت راهبری کرده است.[2]

نمونه‌ای از این تجارب را ویلیام جیمز در کتاب انواع تجربه دینی از یک نفر سوئیسی گزارش کرده است:

> سی و شش سال داشتم... کاملاً سالم بودم. روز ششم بود که با عده‌ای در یک راه‌پیمایی شرکت داشتم. به ما خوش گذشته بود. روز پیش از جایی که به نام «سکیس» است از طریق «بوئت» به «ترینت» رسیده بودیم. هیچ‌گونه خستگی، گرسنگی، تشنگی در خود احساس نمی‌کردم... در حال تعادل روحی بودم. اما ناگهان احساس کردم مثل اینکه وجود من اوج گرفته است. قرب به خدا را در خودم حس کردم ـ آنچه را که درک کرده‌ام می‌نویسم ـ گویا که رحمت خداوند و قدرت او سراسر وجودمرا فرا گرفته است. خلجان احساسات و هیجان عواطف من در آن لحظه به اندازه‌ای شدید بود که فقط توانستم به همراهان خود بگویم که بروند و منتظر من نباشند. سپس بر تخته سنگی نشستم، چه دیگر یارای ایستادن نداشتم، اشک از چشمان من سرازیر شد. خدای را شکر کردم که به من تعلیم داد که چگونه او را بشناسم و بر مخلوق ناچیز و گناهکاری همچون من رحمت آورده است. با شوق و حرارت بسیار از درگاه او طلب کردم که به من توفیق دهد عمر خود را در راه انجام دادن خواستهای او سرآورم؛ جواب او را اینگونه احساس کردم که من بایستی به اوامر او بر حسب مشیت او، روز بروز عمل کنم، آن هم در حال بینوایی و خاکساری، و داوری را به روز حساب، آن روزی که او معین خواهد کرد، واگذارم.[3]

---

1. regenerative experiences
2. *Ibid.*, pp. 44 - 48.
3. James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Chapter 3. →

هـ) تجارب مینوی[1]

از نظر رودلف اتو، متکلم و دین‌شناس برجستهٔ آلمانی (۱۸۶۹ ـ ۱۹۳۷م) دین بر پایهٔ مواجههٔ روح و جان آدمی با حقیقتی پدید می‌آید که هم دارای جنبهٔ عقلانی است و هم دارای جنبهٔ غیرعقلانی. اصطلاح رایج برای اشاره به این حقیقت متعالی، امر قدسی[2] است. امّا این واژه در سیر تطوّرات معنایی خود در طول زمان، چنان با مفاهیم عقلانی آغشته گردیده که بُعد اصیل و غیرعقلانی‌اش پنهان مانده و مورد غفلت قرار گرفته است.

شاید مهمترین مفهومی که در معنای قدسی داخل شده و بیشتر همان معنا باشد که با شنیدن لفظ به ذهن متبادر می‌شود، عبارت باشد از: خیرخواهی، خوبی و خیر محض، به گونه‌ای که اینک امر قدسی، حقیقتی به شمار می‌رود که به معنای خیر محض و ارادهٔ خیر می‌باشد. از نظر اتو غلبهٔ این گونه مفاهیم اخلاقی و نظری موجب اختفای بعد مهمتر امر قدسی می‌شود، بعدی که هرگز در هیأت مفاهیم در نیامده، توسط دستگاه عقل نظری قابل اکتشاف نمی‌باشد و تنها از طریق حال و احساسی عمیق در وجود انسان مکشوف می‌گردد.[3]

اُتو برای اشاره به آن بعد این حقیقت، و به تعبیری برای پرهیز از پیرایه‌های اخلاقی و نظری که واژهٔ قدسی را فرا گرفته، لفظ نومن[4] را که واژه‌ای لاتینی است انتخاب می‌کند و از آن صفت نومینوس[5] را می‌سازد. اتو خود در متن آلمانی کتاب مفهوم امر قدسی در فهرست واژگان بیگانه در تعریف نومن می‌نویسد: «حقیقتی فوق طبیعی بدون آنکه تصویری دقیق از

← در کتاب دین و روان، ص ۴۹، ترجمهٔ این قسمت آمده است. شایان ذکر است که جملهٔ اخیر کاملاً حاکی از احوال خاصی است که اتو در بیان تجربهٔ مینوی شرح می‌دهد، احساس بندگی کامل و اینکه باید در حال بینوایی و خاکساری اوامر الهی را فرمان برد و داوری را برعهدهٔ خداوند گذارد. در واقع تجارب دینی حالات پیچیده‌ای هستند که دسته‌بندی آنها به طور کاملاً مشخص میسور نیست. در یک تجربهٔ دینی جنبه‌های گوناگونی می‌تواند وجود داشته باشد که آن تجربه با توجه به هر یک از آنها در یک دسته خاص قرار می‌گیرد.

1. numinous experiences
2. The Holy
3. Otto, Rudolf, The Idea of the Holy, Trans. sohn w. Harvey, NewYork, Oxford University Press, 1958.
4. numen
5. numinous

آن موجود باشد.»[۱]

واژهٔ نومینوس در فارسی معادلی که بتواند کاملاً مقصود اتو را برآورد، ندارد، اما یکی از برابر نهاده‌های آن، امر مینوی[۲] است و ما این لفظ را تنها به صورت عنوان مشیری برای معنایی که اُتو از نومینوس قصد می‌کند، به‌کار می‌بریم.

numen در زبان لاتین برگرفته از ریشهٔ nuere می‌باشد که هنوز در دو لفظ abnuere (تکذیب با جنباندن سر) و adnuere (تأیید و تصدیق با جنباندن سر) حضور دارد. بنابراین، numen از نظر معنایی به واژهٔ nutus (جنبش و تکان سر) برمی‌گردد. منشأ دورتر این لفظ واژهٔ هندو اروپایی neu است که معادل و هم معنای واژهٔ یونانی neuma است.[۳]

نکتهٔ بسیار مهم آن است که اتو در کتاب مفهوم امر قدسی، واژهٔ نومینوس را دوگونه استعمال می‌کند، گاهی آن را بر خود آن حقیقت متعالی اطلاق می‌کند و گاهی نیز بر احساسی خاص و منحصر به فرد که بر اثر مواجهه با این حقیقت در آدمی برانگیخته می‌شود. روشن است که این دو معنا در عین حال که کاملاً با هم مرتبطند، باید از هم تفکیک شوند و درآمیختن آن دو با هم موجب ابهام و پیچیدگی در فهم مقصود و حتی سوء برداشت می‌گردد. برای جلوگیری از این خطا، واژهٔ امر مینوی و یا نومن را بر آن حقیقت مینوی، و تجربهٔ مینوی را بر آن حال نفسانی اطلاق می‌کنیم.

به اعتقاد اتو امر مینوی از دسترس ادراک مفهومی کاملاً بیرون است، و از این رو ناگفتنی[۴] و وصف ناشدنی[۵] است. امر مینوی را نه از طریق فکر و اندیشه و در هیأت مفاهیم و مقولات ذهنی بلکه به کمک احساسی خاص و یگانه در وجود آدمی که در مواجهه با آن حقیقت مرموز و اسرارآمیز برانگیخته می‌شود باید دریافت. این نکته یکی از مهمترین ارکان و شاید مهمترین اصلِ اندیشه‌ای است که اتو با همهٔ وجود تلاش می‌کند در کتاب مفهوم امر قدسی بیان کند.

---

۱. متن آلمانی، ص ۲۲۵، (به نقل از: زمانی، مسعود، وجههٔ قدسی، پایان نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، ص ۲۰. این بخش از کتاب اتو در ترجمهٔ انگلیسی آن حذف شده است.)

۲. مینوی در لغت به معنای معنوی و بهشتی و جهان مینوی به معنای جهان روحانی به‌کار رفته‌است.

3. Pobert, Schilling, "Numen", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, Vol. 11, London, Macmilan Publishing, 1986, p.21.

۴. «arreton»، واژه‌ای یونانی است به معنای غیرقابل بیان، امری که نمی‌توان از آن سخن گفت.

۵. «ineffabie» واژه‌ای لاتینی است به معنای غیرقابل توصیف.

تعبیر سرّ هیبت‌انگیز و مجذوب‌کننده[1] که اُتو برای توصیف امر مینوی به کار می‌برد، در واقع توصیف تجربهٔ مینوی، یا به عبارتی دقیقتر، توصیف امر مینوی است آن‌گونه که در تجربهٔ مینوی جلوه می‌کند. درست به همین دلیل است که اتو در مفهوم امر قدسی ـ با آنکه عنوان کتاب اشاره به نفس نومن دارد ـ دربارهٔ حال و احساس مینوی که نوعی تجربهٔ دینی است، سخن می‌گوید و تلاش می‌کند خودآگاهی خواننده را با این احساس خاص که در اعماق وجود او نهفته و گاه سر بر می‌آورد و در برخی انسانها به اوج شکوفایی خود می‌رسد، برانگیزاند:

> ما خواننده را به تأمل دربارهٔ تجربه‌ای دینی که در عمق جان احساس می‌شود، فرامی‌خوانیم.[2]

اما احساس ویژه‌ای که در مواجهه با امر مینوی برانگیخته می‌شود (تجربهٔ مینوی) نیز خود احساسی یگانه، بی‌نظیر و در نتیجه غیرقابل توصیف است و مانند هر معلوم بالاصاله‌ای به معنای دقیق کلمه تعریف ناشدنی است و تنها می‌توان پیرامون آن سخن گفت و تلاش کرد آن را در شنونده برانگیخت. در حقیقت اُتو در عین حال که به توصیف احوال مینوی می‌پردازد و حتی توصیف نفس نومن را جایز می‌شمارد، به معنای دقیق کلمه این امور را وصف‌ناشدنی می‌داند. روشن شدن این نکته منوط به تأمل دربارهٔ دیدگاه اتو دربارهٔ زبان دینی است.

احساس مینوی شامل جنبه‌های گوناگونی است، و از این رو برخی اندیشمندان آن را نه نوعی احساس، بلکه مجموعهٔ پیچیده‌ای از احساسات دانسته‌اند.[3] در واقع این احساس، افزون بر آن که در هستهٔ درونی خود دارای جنبه‌های گوناگونی است، به لحاظ مراتب شدت و ضعف نیز دارای گسترهٔ وسیعی است. این مراتب گوناگونِ تجربهٔ مینوی از یک سو به لحاظ تاریخی قابل بررسی است، بدین معنا که در طول تاریخ و سیر تحولات ادیان، این تجربه متناسب با شرایط تاریخی خود دارای اوج و افول می‌گردد. و از سوی دیگر، هر فردی نیز می‌تواند ظهورهای گوناگونی از این احساس را واجد گردد که به لحاظ شدت و ضعف متفاوتند.

اتو امر مینوی را در سه نوع احساس خاص متجلّی می‌یابد. نوع اول احساس وابستگی و تعلق است. ما مخلوقاتی بیش نیستیم و «در برابر آن موجودی که برتر از جمیع مخلوقات است

---

1 mysterium tremendum fascinans

2. Otto, *The Idea of the Holy*, p. 8.

۳. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ۱۳۷۶، ص ۴۲.

محفوف و مغروق در عدم خویشتنیم».[1] نوع دوم، احساس خوف دینی (یا خشیت) و مغلوبیت در برابر راز هیبت‌انگیز است. ما در هنگام رؤیت خداوند به لرزه می‌افتیم. سرانجام احساس شوق ماست نسبت به آن موجود متعالی که مجذوبمان می‌کند. این بی‌تابی و شوق نسبت به خداوند جزئی از وجود ماست.[2]

و) تجارب عرفانی[3]

یکی از مهمترین انواع تجارب دینی همان تجارب عرفانی است. اتو در کتاب عرفان شرقی و غربی تجارب عرفانی را دو دسته می‌داند: تجارب مربوط به «عرفان درون‌نگری[4]» و تجارب مربوط به «عرفان مشاهدهٔ وحدت[5]».[6] در عرفان درون‌نگری، عارف از اشیاء پیرامون خود کناره می‌گیرد و به درون خود توجه کرده در ژرفای آن غرق می‌گردد و می‌کوشد تا قدرت قدسی[7] یا عمق یا بنیادی[8] را بیابد که به اعتقاد او در مرکز یا نهایی‌ترین نقطهٔ روح او نهفته است. این قدرت قدسی ممکن است با خود راستین عارف یا با اساس و بنیان جهان[9] یکی انگاشته شود.

در عرفان درون‌نگری، عارف می‌کوشد روزنهٔ حواس جسمانیش را مسدود سازد تا هیچ احساسی نتواند به ضمیر آگاهش راه یابد. این امر با تمرکز کامل بر یک امر صورت می‌پذیرد. انسان هرگاه موفق شود همهٔ توجه خویش را بر یک نقطه متمرکز سازد، دیگر صورتها و احساسها، حتی احساس درد و مانند آن از صحنهٔ ضمیر هشیار او رخت برمی‌بندد. عارف پس از آنکه از هجوم حسیات رها و موفق شد همهٔ صورتهای حسی را از صفحهٔ ضمیر خویش پاک سازد، می‌کوشد تا تمامی اندیشه‌های انتزاعی، طرق عقلی و استدلالی، میل و خواهش، و سایر محتویات ذهنی را از آن بزداید. در این مرحله هیچ محتوای ذهنی باقی نخواهد ماند و آنچه

---

1. Otto, *The Idea of the Holy*, p.10.
2. Ibid
3. mystical experiences
4. mysticism of introspection
5. mysticism of unifying vision
6. این دو نوع، عرفان انفسی و عرفان آفاقی نیز نامیده می‌شوند.
7. the holy power
8. ground
9. world - ground

می‌ماند تهی‌وارگی و خلأ محض است. بنابر آنچه عرفای گوناگون در این باره گزارش کرده‌اند، در چنین مرحله‌ای، حالت هشیاری یا آگاهی محض به آنان دست می‌دهد. این آگاهی از آن رو محض و ناب خوانده می‌شود که به هیچ موضوع و محتوای تجربی ناظر نیست، و هیچ محتوایی غیر از خودش ندارد. و چون چنین تجربه‌ای فاقد محتواست، عرفا غالباً از آن به خلأ، یا نیستی تعبیر کرده‌اند و گاه نیز آن را یگانه[1] و نامتناهی[2] نیز خوانده‌اند.

می‌توان گفت که عارف در این تجربه، از قید من یا نفس تجربی[3] رها شده و از آن پس «من» یا نفس بحت بسیط[4] پدیدار می‌گردد. نفس تجربی همان سیالهٔ آگاهی است و نفس بحت و بسیط وحدتی است که باریکه‌های متکثر آن سیاله را به هم می‌پیوندد. این وحدت بی‌تمایز همانا کنه تجربهٔ عرفان انفسی است. مایستر اکهارت که اتو در کتاب خویش به بررسی و مقایسهٔ عرفان او با عرفان شانکارا پرداخته است، عبارات متعددی در توصیف این نوع تجربه عرفانی دارد:

> بدین‌سان نفس به وحدت تثلیث مقدس راه می‌یابد، و با فراتر رفتن و رسیدن به مرتبهٔ واحدیت که تثلیث تجلی آن است، از نعمت قرب بیشتر بهره‌مند می‌شود. در مرتبهٔ واحدیت فعل و فعالیت نیست، و روح پس از وصول به وادی واحدیت که صورت و فعالیت در آن راه ندارد، ناپدید می‌شود و هویتش زایل می‌گردد.[5]

و در جای دیگر می‌نویسد:

> اگر می‌خواهی این ولادت والا را بیازمایی باید از همهٔ شواغل دست بشویی... شواغل همانا عوامل و آمال نفسانی است: ذاکره[6]، فاهمه[7] و اراده از هر نوع. باید از همهٔ آنها مهذب شوی. از ادراکات حسی، از تخیل... و بدین طریق می‌توانی آن ولادت را درک کنی، نه به طریق دیگر.[8]

---

1. one
2. infinite
3. emperical ego
4. pure ego
5. به نقل از: استیس، *عرفان و فلسفه*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۶ ش، ص ۹۶.
6. memory
7. understanding
8. همان، ص ۹۷.

این عبارات اکهارت تصریح دارد که با تخلیهٔ لوح ضمیر از تمامی محتویات ذهن می‌توان به این حال دست یافت.

نوع دوم عرفان، یعنی عرفان مشاهدهٔ وحدت، به اعتقاد اتو، سه مرحله دارد:

در مرحلهٔ نخست عارف وحدت طبیعت را درک می‌کند. پدیده‌های طبیعی هر کدام با دیگری و با عارف یکی می‌شوند. اشیا شفاف[1]، درخشنده[2] و مرئی[3] می‌گردند و زمان می‌ایستد.[4] متعلّق تجربه در این مرحله طبیعت است، اما طبیعتِ تبدیل صورت یافته، بی‌زمان و به نحو مرموزی یگانه.

متعلّق تجربه در مرحلهٔ دوم، تنها طبیعت نیست، بلکه قدرت و نیروی نهفته در ورای آن است که مقوّم آن می‌باشد و خود را از طریق آن می‌نمایاند: واحدی که در پس پردهٔ کثیر[5] است.

در مرحلهٔ سوم، طبیعت حذف شده از صحنه بیرون می‌رود و عارف، واحدِ بدون کثیر را مشاهده می‌کند که هیچ اختلاف و کثرتی هرگز در آن راه نمی‌یابد.[6] اتو در این زمینه نیز به عبارتی از اکهارت تمسک می‌کند:

> آنچه انسان در جهان دارد و درمی‌یابد، در ظاهر، کثرت و در باطن، وحدت دارد. هر سبزهٔ نودمیده‌ای، هرچوبی، سنگی، همه چیز همانا «یکی» است. این ژرفترین ژرفناهاست.

اکهارت در عبارتی دیگر می‌نویسد:

> خداوندا چه هنگام انسان گرفتار عقل جزئی است؟ به گمان من: «وقتی که اسیر تفرقه است و چیزها را جدا از یکدیگر می‌بیند.» و کی فراتر از عقل جزئی است؟ می‌توانم بگویم: «وقتی که کل را در کل ببیند از این حد فراتر است.»[7]

اتو در تفسیر و توضیح این عبارات می‌گوید: «نه سیاه از سیاهی خودش عاری می‌شود، نه

---

1. transparent
2. luminous
3. visionary
4. Otto, *Mysticism East and West*, p. 46.
5. the One behind the many .
6. *Ibid*., p. 52.
7. *Ibid*., chapter 4.

سفید از سفیدی. ولی سیاه، سفید است و سفید، سیاه است. اضداد با هم جمع می‌شوند بی آنکه از خود خلع شوند.»[1] به عقیدهٔ اتو اینها لقلقهٔ زبان نیست، بلکه عارف آن را واقعاً مشاهده می‌کند.[2]

هستهٔ مشترک تجربه‌های دینی

با توجه به انواع گوناگون تجربه دینی این پرسش مطرح می‌شود که آیا تمام تجارب دینی دارای عناصر مشترکی هستند به گونه‌ای که بتوان ویژگیهای خاصی را به عنوان وجه عام و همگانی آنها برشمرد؟ یا آنکه مجموعهٔ عظیم احوال و احساسهایی که تحت نام تجربهٔ دینی گرد می‌آیند، چندان گوناگون و متفاوتند که با هیچ ریسمانی نمی‌توان حلقات آن را به هم پیوند داد؟

این امر بویژه هنگامی اهمیت خود را می‌نمایاند که تجربهٔ دینی به عنوان گوهر و لُبّ و مبنای تغییرناپذیر دین مطرح گردد که همه چیز حتی عقاید و اعمال و اخلاق نیز برگرد آن پایه‌ریزی می‌شود، و نیز هنگامی برجسته‌تر می‌شود که مسألهٔ معرفت بخشی تجربهٔ دینی مطرح گردد و تجربه‌های دینی راهی به سوی آشنایی و شناخت حقیقت غایی به‌شمار آید، چراکه این امر تنها در صورتی به نتیجهٔ مطلوب راه می‌یابد که نوعی معرفت واحد و مشترک، هرچند با درجات متفاوتِ عمق و ژرفا، از آن تجارب به دست آید، زیراکه در غیر این صورت، شناخت به دست آمده از هر کدام، در برابر معرفت حاصل از دیگری قرار خواهد گرفت.

نکتهٔ مهم دیگر آن است که وجود هستهٔ مشترک میان تجارب دینی می‌تواند مبنایی برای کسانی که در پی دستیابی به نوعی تکثرگرایی در ادیان هستند، به دست دهد، برای اتو این دو امر از اهمیت سرشاری برخوردار است. او هم به پیروی از شلایرماخر و ویلیام جیمز، تجربهٔ دینی را

---

1. *Ibid.*

۲. اتو معتقد است در تجربهٔ عرفانیِ وحدت بین، قاعدهٔ امتناع اجتماع نقیضین و قاعدهٔ امتناع ارتفاع نقیضین هر دو مرتفع می‌شوند. به تعبیر او «منطق خاص عرفان پدید می‌آید که این دو قاعده را ندیده می‌گیرد، همان‌گونه که هندسهٔ غیراقلیدسی، اصل موضوع خطوط متوازی را کنار می‌گذارد، منطق عرفانی هم دو اصل موضوع را ندیده می‌گیرد، و به همین جهت است که جمع اضداد (Coincidentia oppositorum) و وحدت ضدین (identity of opposites) و مفهوم دیالکتیک (dialectic conception) بروز می‌کند. (*عرفان شرقی و غربی*، فصل چهارم).

گوهر و اساس و بنیان دین می‌داند، هم برای آن شأن معرفت بخشی قائل است و هم از تکثرگرایی در ادیان حمایت می‌کند.

در میان کسانی که به بحث دربارهٔ تجربهٔ دینی پرداخته‌اند با دو دسته از اندیشمندان مواجه می‌شویم. در یک طیف کسانی چون شلایرماخر، ویلیام جِیمز، رودلف اتو و والتر استیس قرار دارند که از وجود هستهٔ مشترک میان تجارب دینی به طور عموم و یا تجارب عرفانی به خصوص خبر می‌دهند. و در طیف دیگر افرادی همچون استیفن کتز و وین پراودفوت قرار دارند که تجارب دینی را متکثر و غیرقابل ارجاع به نوعی واحد می‌دانند.

کتز معتقد است که باورهای پیشین تجربه‌گر علت پیدایش تجربهٔ او هستند. هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که از طریق مفهوم و باور شکل نگرفته باشد. همهٔ تجربه‌ها، حتی خودآگاهی انسان، در چارچوبی مفهومی و در مقولاتی خاص پدید می‌آید. چارچوب مفهومی و مقولات خاص را می‌توان علت حصول تجربه دانست. هر تجربه‌ای بر شکل و اساس همان چارچوب و ساختارهای از پیش موجود است و این ساختارها از طریق تعالیم مربیان و معلمان شکل می‌گیرد.[1]

پراودفوت گامی پیشتر می‌نهد و می‌گوید باورهای پیشین و چارچوب مفهومی قبلی، جزئی از تجربه است. رابطه میان باور و تجربه رابطه علیت نیست، بلکه از آن محکمتر است و رابطهٔ جزئیت است، یعنی می‌توان میان آنها ارتباطی منطقی (تحلیلی) برقرار کرد.[2] این برداشت در بارهٔ تجربهٔ دینی به ساخت‌گرایی[3] موسوم است، در برابر ذات‌گرایی[4] که به وجود هستهٔ مشترک میان تجارب دینی باور دارد.

شلایرماخر در کتاب دربارهٔ دین احساس بی‌نهایت و شوق و میل به نامحدود را و در کتاب ایمان مسیحی احساس وابستگی مطلق را به عنوان وجه عام تجارب دینی بیان می‌کند و آن را گوهر

---

1. C.F. Katz, Steven, "language Epistemology and Mysticism" in: *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Katz, Oxford: Oxford University Press, 1978.

۲. ر.ک: پراودفوت، وین، تجربهٔ دینی، ترجمهٔ عباس یزدانی، قم، مؤسسه طه.

3. constructivism

4. essentialism

دین می‌شمارد.[۱]

ویلیام جیمز در خصوص تجارب عرفانی معتقد است که این تجارب دارای چهار خصیصهٔ مشترکند:

الف) وصف ناپذیری. عارف وقتی به حال عادی بازمی‌گردد از اینکه چیزی را دیده که نمی‌تواند بیان کند، می‌نالد، همچنان که یک موسیقی‌شناس نمی‌تواند زیبایی موسیقی را به دیگران انتقال دهد.

ب) معرفت‌بخشی.[۲] تجربهٔ دینی هرچند بسان حالت نفسانی مانند خشم و خشنودی و گرسنگی و تشنگی است اما این تفاوت را با آنها دارد که حالات نفسانی، معرفتی از خارج به ما نمی‌دهند و هر چه هست درون انسان است، در حالی که تجربهٔ دینی، معرفتی از خارج در اختیار ما می‌نهد.

ج) زودگذر بودن. ما می‌توانیم به یک شیء چند ساعت بنگریم، اما تجربهٔ دینی عارف زودگذر است و نمی‌تواند مدت زیادی دوام یابد.

د) انفعالی بودن. هرچند می‌توان در اثر عمل کردن به برخی آداب و مقدمات زمینهٔ پیدایش حالتهای عرفانی را در خود فراهم آورد، اما همینکه آن حالت فرا رسد، عارف حس می‌کند که ارادهٔ او سلب شده و گویا در اختیار یک قدرت و ارادهٔ برتر از خود قرار گرفته است.[۳]

---

۱. در کتاب دربارهٔ دین می‌نویسد: «علم حقیقی، بینش کامل است؛ عمل حقیقی، فرهنگ و هنرخودجوش است؛ دین حقیقی، احساس و میل به بی‌نهایت است.» (ص ۳۹) و در *ایمان مسیحی* می‌نویسد: «عنصر مشترک در تمام تعبیرهای متفاوت از دینداری، که باعث می‌شود این تعابیر توأماً از همهٔ احساسات دیگر تفکیک شوند یا به عبارت دیگر، جوهر مطابق با ذات دینداری این است: آگاهی از وابستگی مطلق، یا به تعبیری دیگر که همان محتوا را داراست، آگاهی از مرتبط بودن با خدا. (ص ۴) مشخصات این دو کتاب به شرح زیر است:

On Religion : Speeches to its Cultured Despisers, Trans. J. Oman, New York, Harper and Row, 1958.

The Christian faith, 2ded, Trans H. R. Mackintosh and J. s Stewart, Edinburgh, T. and T. Clark, 1928.

۲. تعبیر ویلیام جیمز (noetic quality) است که متأسفانه آقای قائینی در کتاب دین و روان (که ترجمهٔ هفت فصل از بیست فصل *انواع تجربهٔ دینی* است)، آن را به غلط «وجدانی بودن» و آقای خرمشاهی در *عرفان و فلسفه* و نیز مترجمان کتاب *عقل و اعتقاد دینی* به تبع ایشان آن را به غلط «ذوقی بودن» ترجمه کرده‌اند.

3. James, Wiliam, *The Varieties of Religious Experience*, Chapter 16.

استیس (۱۸۸۶ـ۱۹۶۷) در پی آن است که با بررسی عینی و پدیدارشناسانه از تجربه‌های عرفانی و تمایز نهادن میان تجربه و تعبیر آن تجربه، توصیفی ناب و خالص از نفس تجربهٔ عرفانی ارائه دهد. به عقیدهٔ او گوهر تجربه عرفانی دارای هفت ویژگی است:

۱. آگاهی وحدانی[1]، وحدت حقیقی[2]، خلأ[3]؛

۲. بی‌زمان و بی‌مکان بودن؛

۳. احساس عینیت یا حقیقت داشتن؛

۴. احساس تبرک و تیمن[4]، صلح و صفا و مانند آن؛

۵. احساس امر قدسی، حرمت‌دار یا الوهی؛

۶. متناقض‌نمایی؛

۷. بیان‌ناپذیر بودن.[5]

تجربهٔ دینی به مثابهٔ گوهر دین

اندیشمندانی همچون شلایرماخر و اتو تجربهٔ دینی راگوهر دین به شمار می‌آورند و برای عقاید و اخلاق نقشی ثانوی قائلند. از نظر اتو اگر دین بر پایهٔ شناخت عقلانی اوصاف خداوند مبتنی گردد و اعتقاد و تصدیق به مجموعه‌ای از گزاره‌های مربوط به ذات خداوند گوهر دین دانسته شود، در فهم دین دچار خطا گشته‌ایم. همچنین اگر دین را به مجموعه‌ای از قوانین حاکم بر رفتار[6]

---

1. unitary consciousness

2. the one

۳. در عرفان اسلامی گاهی واژهٔ عدم، در عباراتی مانند «پس عدم گردم عدم چون ارغنون»، در معنایی نزدیک به void بکار می‌رود.

4. blessedness

۵. استیس، و. ت. *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، فصل دوم.

۶. در نوشته‌های اتو و بسیاری از نویسندگان، قوانینی مانند «باید راست گفت و نباید دروغ گفت.» در قلمرو اخلاق قرار می‌گیرد، در حالی که در فرهنگ اسلامی، چنین محتوایی که در قالب «راست گفتن واجب است و دروغ گفتن حرام است.» در حوزهٔ فقه است و اخلاق ناظر بر ملکات و خلق و خوهای نفسانی می‌باشد که از حوزهٔ فقه خارج است. بنابراین اگر عالمان غربی از تحویل دین به اخلاق سخن می‌گویند تا حدود زیادی ناظر بر یکی انگاری دین با همان چیزی است که در حوزهٔ فرهنگ اسلامی فقه و شریعت خوانده می‌شود، هر چند دایرهٔ فقه ←

تحویل ببریم و آن را در همین محدوده منحصر سازیم، یعنی آنچه پس از کانت در جهان مسیحیت غالب گشت، باز هم بر خطا رفته‌ایم. فهم صحیح دین هنگامی است که لبّ و مرکز اصلی آن را تجربه دینی بدانیم و تجربهٔ دینی از نظر اتو همان تجربهٔ مینوی است که در طول تاریخ زندگی بشر به صور و اشکال گوناگون تجلّی کرده است. تکیه بر تجربهٔ دینی به عنوان گوهر دین اندیشه‌ای بود که در مغرب زمین رویید و مولود زمینهٔ فرهنگی خاص آن سرزمین است.

برای بررسی این دیدگاه، دو تفسیر برای گوهر دین مطرح کرده و موضع اتو و ابن عربی را در قبال هر یک از آن دو تفسیر بررسی می‌کنیم:

تفسیر نخست

تجربه دینی گوهر دین است بدین معنا که حقیقت دین همان احوال و عواطف خاصی است که در انسان هنگام مواجهه با حقیقت‌غایی پدید می‌آید و امور دیگر جز آن، اعم از عقاید، مناسک و اخلاق، جملگی از حقیقت دین بیرون می‌باشد. در نتیجه هر جا و در هر کس این احوال وجود داشته باشد، دین هست وگرنه، دین نیست. میزان تدین شخص نیز به درجهٔ شدت و ضعف این احوال در او بستگی دارد. هرچه این احوال شدیدتر باشد، انسان متدین‌تر است، و به هر میزان که این احوال در او ضعیف‌تر باشد، تدین او کمتر خواهد بود.

داوری دربارهٔ این دیدگاه به تعریف ما از دین بستگی دارد، یعنی پاسخ به این پرسش که دین چیست؟ تردیدی نیست که اگر همچون جیمز دین را «احساسات، اعمال و تجربیات افراد هنگام تنهایی، آنگاه که خود را در برابر هر آنچه که الهی می‌نامند، می‌یابند»[1] بدانیم، تجربهٔ دینی حقیقت دین و در نتیجه گوهر آن خواهد بود. شلایر ماخر نیز معتقد است «دین حقیقی احساس و میل به بی نهایت است.»[2] و می‌گوید: «[دین] به خودی خود، عاطفه است، تجلی موجود

← اسلامی بسیار فراتر از چیزی است که در غرب اخلاق به شمار می‌رود. در واقع باید و نبایدهای اخلاقی تا آنجا که مربوط به حوزهٔ رفتار می‌باشد، بخشی از احکام فقهی اسلام است. از آن سو، در اخلاق جنبه‌هایی وجود دارد که بیرون از حوزهٔ فقه است. غرض توجه دادن به دو نکته است: یکی آنکه در مسیحیت شریعت به معنای مصطلح وجود ندارد و تا حدودی اخلاق جانشین آن شده است. دوم اینکه در اخلاق اسلامی دربارهٔ احوال نفسانی سخن گفته می‌شود نه قوانین رفتار.

هیک، جان، فلسفهٔ دین، ترجمه بهرام راد، چاپ اول، تهران، انتشارات بین المللی هدی، ۱۳۷۲، ص ۲۳.

2. Schleiermacher, *on Religion*, p.39.

نامحدود در مورد موجود محدود، رؤیت خدا در موجود محدود و رؤیت موجود محدود در خداوند.»[1] اتو نیز به این امر تمایل دارد.

روشن است که نزاع بر سر تعریف دین تا حدودی نزاعی لفظی و بی ثمر است. شخص می‌تواند ادعا کند «دین یعنی احساسات خاصی که در انسان هنگام مواجهه با امر قدسی برانگیخته می‌شود.» آنگاه با شیوهٔ پدیدارشناسی این احساسات را بررسی و توصیف نماید و سپس ادعا کند که گوهر دین همین احساسات است و هرچه بیرون از آن باشد، جنبهٔ ثانوی دارد.

این سخن نه قابل رد است و نه برهانی آن را پشتیبانی می‌کند، بلکه بیشتر به همان گویی می‌ماند.

از سوی دیگر، اگر دین را مضمون پیام پیامبران بدانیم و بگوییم دین یعنی آنچه خداوند (حقیقت غایی) توسط رسولان خود برای هدایت بشر در اختیار ایشان گذارده است، باید به نفی گوهر دین بودن تجربه دینی به معنای یاد شده (که یکسان انگاری حقیقت آن دو است) فتوا داد. چراکه تجربهٔ دینی مؤمنان و پیروان رسولان، احوالی است که در حیطهٔ وجودی آنان پدید می‌آید و به طور کلی خارج از وحی پیامبران است. در مراجعه به آنچه پیامبران از جانب خداوند برای هدایت انسان به ارمغان آورده‌اند، با مجموعه‌ای مواجه می‌شویم که مشتمل است بر گزاره‌های معرفتی که باید به آنها باورداشت (عقاید)، و احکام و قوانینی که باید بدانها عمل کرد (فقه در اصطلاح اسلامی و اخلاق در فرهنگ غربی) و احوال و ملکاتی که باید در خود پدید آورد (اخلاق در اصطلاح اسلامی، و تجارب دینی در فرهنگ غربی)[2]. این احوال (تجارب دینی) اولاً مربوط به بخشی از دین است و نه همهٔ آن، ثانیاً آنچه به معنای دقیق کلمه جزء دین است دعوت به ایجاد این احوال در خود و ارائهٔ راه دستیابی به آنهاست، نه خود آن احوال.

ممکن است گفته شود که حتی اگر دین را این گونه تفسیر کنیم. باز هم می‌توانیم تجربه دینی را گوهر دین به شمار آوریم بدین معنا که هدف و غرض خداوند از ارسال پیامبران دعوت مردم به

---

1. *Ibid.*, p 36.

۲. البته همهٔ احوال و ملکات ممدوح در اخلاق اسلامی را نمی‌توان در زمرهٔ تجارب دینی دراصطلاح رایج آن به شمار آورد، و نیز همه تجارب دینی در جرگهٔ مباحث اخلاقی نمی‌گنجد. مثلاً ملکه سخاوت در اصطلاح رایج، تجربه دینی به شمار نمی‌رود، و از آن سو، تجربهٔ فنا در قلمرو اخلاق نیست. اما اموری مانند خوف، رجا، حزن، امید، محبت به خدا و اولیای خدا در قلمرو اخلاق در اصطلاح اسلامی آن قرار دارد.

شکوفا ساختن تجارب دینی در خودشان است. تمام احکام و دستورات و عقایدی که در متن وحی الهی و پیام پیامبران آمده است، نهایتاً رو به همین سو دارد و مقدمهٔ همین هدف اصیل به شمار می‌آید.

در پاسخ می‌گوییم: این نکته هر چند قابل دفاع است (که بعداً بدان می‌پردازیم) اما از محل بحث بیرون بوده، یگانگی دین به معنای یاد شده، با تجربهٔ دینی را به اثبات نمی‌رساند.

ممکن است گفته شود: دین اگر به معنای تدین در نظر گرفته شود، حتی در معنای یاد شده می‌توان گوهر دین را همان تجربه دینی دانست.

در پاسخ باید گفت: تدین به معنای قبول، التزام و پذیرش دین است. و اگر دین همان پیامی باشد که پیامبران از سوی خداوند مأمور به ابلاغ آن بوده‌اند، تدین به معنای قبول، التزام و پذیرش کلی این مجموعه خواهد بود که واجد احوال ایمانی و تجارب دینی شدن بخشی از آن را تشکیل می‌دهد و نه همهٔ آن را.

با مراجعه به آثار ابن عربی[1] دانسته می‌شود که او شریعت[2] را که مشتمل بر قوانین رفتار است،

---

۱. نگارنده در کتاب *مبانی نظری تجربهٔ دینی* بتفصیل مستندات این دعاوی را از آثار ابن عربی نقل وبررسی نموده است.

۲. در تفسیر شریعت، طریقت و حقیقت، کلمات عرفا مختلف است.

برخی مانند مولانا در *مثنوی معنوی*، شریعت را به معنای مطلق علم دینی و طریقت را به معنای عمل دینی و حقیقت را به معنای رسیدن به غایات و نتایج و تحقق یافتن دین در وجود آدمی و چشیدن ذوق ایمانی و دگرگونی شخصیت و تبدل حال دیندار می‌داند و می‌نویسد: «حاصل آنکه شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا کتاب، و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است، و حقیقت زر شدن مس.» (*مثنوی معنوی*، مقدمهٔ دفتر پنجم، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۷۰۷) این تفسیر با روایت منقول از پیامبر گرامی ﷺ که «الشریعة اقوالی والطریقة افعالی والحقیقة احوالی» مطابق است.

برخی دیگر شریعت را احکام عملی و عمل به آن، طریقت را اخلاق و کسب فضایل و حقیقت را احوال ایمانی می‌دانند. ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: «الشریعة افعال فی افعال، والطریقة اخلاق فی اخلاق والحقیقة احوال فی احوال» (محمد بن المنور، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید*، مصر، الدار المصریة للتألیف والترجمة، بیتا، ص ۳۵۲.)

اما در اصطلاح ابن عربی، چنان‌که عبدالرزاق کاشانی نیز بیان می‌دارد احوال نیز مربوط به طریقت بوده به معنای قطع و در نوردیدن منازل و ترقی و بالا رفتن در مقامات است و حقیقت عبارت است از شهود حق تعالی در صور اسمائش، به‌گونه‌ای که عارف وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را شهود نماید و به مقام فنا و بقای ←

جزء انفکاک‌ناپذیر دین می‌داند و بر آن است که:

اولاً، شریعت بخشی از مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد که توسط پیامبران در اختیار بشر نهاده شده‌اند.

ثانیاً، برای دستیابی به تجارب دینی و عرفانی عمل و التزام به آن امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر و یا دست‌کم بهترین راه است.[1]

ثالثاً، التزام به شریعت نه تنها در آغاز سلوک عرفانی بلکه تا نهایت آن بر پویندهٔ طریق کمال امری لازم و ضروری است، حتی هنگامی که عارف به اوج تجارب عرفانی دست می‌یابد مشمول احکام شریعت است، مگر آنکه تجربهٔ عرفانی چنان او را فراگیرد و به حال سکر فرو برد که هوشیاری و اختیار از کفش برود که در این صورت شرط تکلیف را فاقد می‌گردد و چونان هر انسان مضطر و فاقد اختیاری از دایرهٔ تکلیف بیرون می‌رود. به همین دلیل است که پیامبران الهی، که صاحب بالاترین تجارب عرفانی بوده‌اند، در رعایت شریعت از همه بیشتر برخود سخت می‌گرفتند.

رابعاً، راه دستیابی به تجارب عرفانی کامل و متعالی و در واقع نخستین گام در آن، عمل به شریعت می‌باشد. التزام به شریعت از نظر ابن عربی شرط لازم ـ و البته غیرکافی ـ برای دستیابی به تجارب عرفانی است.

بنابراین، ابن عربی بدین معنا گوهر دین را تجربهٔ دینی نمی‌داند، و این یکی از تفاوتهای عمده میان اتو و ابن عربی در تبیین جایگاه تجربهٔ دینی در دین است. البته ریشهٔ این تفاوت نظر، امر دیگری است و آن اینکه اتو اساساً در معنا و حقیقت دین کمتر به نقش پیامبر به عنوان آورندهٔ

← پس از فنا دست یابد. در این نوشتار بر اساس تفسیر اخیر بحث می‌شود. (کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیة*، ص ۶۵ و ۱۵۶).

روشن است که بر اساس این تفسیر، تجارب دینی به معنای وسیع کلمه، مرتبهٔ طریقت و حقیقت هر دو را شامل می‌گردد. یعنی هم احوال ایمانی و مقاماتی که سالک یکی را پس از دیگری در می‌نوردد مصداق تجربهٔ دینی است و هم مقام فنا و بقای پس از فنا که شهود تام عرفانی است، مصداق آن می‌باشد. در این تفسیر تصدیق ذهنی گزاره‌های عقیدتی نیز در واقع جزء و یا مقدمهٔ شریعت به شمار می‌رود و از حوزهٔ طریقت و حقیقت بیرون است.

۱. در این باره باید میان قاصر و مقصر تفکیک قائل شده کسی که به واسطهٔ جهل قاصرانه پیام حق رادریافت نکرد و بدان ملتزم نشد، و خود طریقه‌ای به سوی حق در پیش گرفت البته می‌تواند به نجات دست یابد.

دین توجه می‌کند. او بیشتر دین را در درون احوال و تجارب مینوی می‌جوید و از این رو پیوند میان دین و پیامبر نزد او برجسته نبوده بلکه تا حد زیادی مورد غفلت قرار گرفته است. در برابر، ابن عربی در فصوص الحکم تمام سخنان خود را بر محور پیامبران الهی مطرح می‌کند. از نظر او پیامبران الهی آورندگان دین و دعوت‌کنندگان به آن از سوی خداوندند.

از مطالعهٔ آثار اتو چنین برداشت می‌شود که او هر چند برای معنویت و مواجهه با امر قدسی (خداوند) اهمیتی فراوان قائل است و تمام زندگی خود را مصروف دفاع از آن و دعوت به آن نمود، اما در اندیشهٔ او دین بسان مادهٔ اولیه‌ای است که می‌تواند هر شکل و صورتی را بپذیرد، و ترجیحی میان اشکال گوناگون آن وجود ندارد جز انضمام عناصر عقلانی به آن. از نظر او عامل عمدهٔ برتری مسیحیت بر دیگر ادیان نیز در همین امر نهفته است که تأملات عقلانی دربارهٔ نومن موجب باروری و تکامل تجربهٔ مینوی در آن گشته است، همان‌گونه که آموزشهای کلاسیک موسیقی، حس موسیقیایی انسان را بارور و متکامل می‌سازد.

ابن عربی با این نظر توافق کلی ندارد، او هر چند پرستش خدا را در شکلی خاص محصور نمی‌سازد، در عین حال وجود سلسلهٔ پیامبران را می‌پذیرد و معتقد است شریعت هر پیامبری ناسخ شریعت پیامبر پیشین بوده، و انسان در هر عصری باید از شریعت آخرین پیامبر پیروی کند و در راه او سلوک نماید.

ناگفته نماند که به یک معنا می‌توان گفت که از نظر ابن عربی گوهر دین، یعنی حقیقت آن، همان تجربهٔ دینی است، و آن اینکه مقصود از تجربهٔ دینی را همان تجربهٔ نبوی بدانیم که پیامبر از آن برخوردار می‌گردد و در اثر آن پیام الهی را دریافت می‌کند. از نظر ابن عربی دریافت وحی (تجربهٔ نبوی) خود نوعی تجربهٔ دینی (شهود عرفانی) است که البته نه فقط با سعی و تلاش سالک الی الله، بلکه با عنایت ربانی تنها نصیب برگزیدگان خداوند می‌گردد.

از این منظر، حقیقت دین نوعی تجربهٔ عرفانی خواهد بود و به تصریح ابن عربی، پیامبران تنها کسانی هستند که از آن برخوردار می‌گردند. هر چند گونه‌های دیگر وحی و الهام اختصاص به پیامبران نداشته در حق دیگر اولیای الهی نیز تحقق می‌یابد، اما خصوص وحی رسالی از ویژگیهای اختصاصی پیامبران است و از این رو، ولیّ ملزم به پیروی از رسول است.

تفسیر دوم

تجربه دینی گوهر دین است بدین معناکه هدف، غایت و غرض اصلی از دین می‌باشد. ابن عربی بدین معنا تجربه دینی راگوهر دین می‌شمارد. به اعتقاد او شریعت راهی است که سالک با عمل به آن به وادی طریقت راه می‌یابد (و طریقت همان احوال گوناگونی است که سالک در طی راه واجد آنها می‌شود) و سرانجام به حقیقت می‌رسد که همان شهود اسماء و صفات حق تعالی است. این مرحلهٔ اخیر که غایت دین و قلهٔ کمال است در واقع همان تجربهٔ عرفانی فناست که در آن سالک به مقام ولایت دست می‌یابد. میزان تدین آدمی بستگی به درجهٔ نزدیکی او به این مرحله دارد.

تجربهٔ دینی که از نظر ابن عربی و پیروان او گوهر و هدف و مقصد و مقصود اصلی دین به شمار می‌رود، همان تجربهٔ توحیدی است، یعنی اینکه انسان توحید افعالی، صفاتی و ذاتی را نه تنها درک و تصدیق کند ـ که این گام نخست و ایمان اصغر به شمار می‌رود ـ بلکه آن را در شهود عرفانی خود دریابد و به فنای در فعل، صفت و ذات حق دست یابد.[۱]

ابن عربی و به طور کلی سلسلهٔ عارفان مسلمان در این نقطه از برخی از فقیهان و متکلمان و مفسران و به طور کلی آن دسته از عالمان که منکر گوهر عرفان هستند، متمایز می‌گردند.[۲]

به عقیدهٔ نگارنده نقطهٔ اصلی و مرکزی اختلاف میان عارفان و این گروه از عالمان دین را در همین جا باید جست. در برداشت ایشان، دین برنامهٔ زندگی است و محتوای اصلی آن را احکام و مقررات شریعت تشکیل می‌دهد، عقاید در واقع مقدمه و مدخلی برای پرداختن به وظایف

---

۱. محوری بودن مسألهٔ توحید در اسلام چندان بارز و آشکار است که در همهٔ سطوح خود را نشان‌داده است. در قرآن کریم محور همهٔ مباحث خداوند است. آموزهٔ اصلی و اساسی دین در قالب شعار «*لا اله الا الله*» بیان شده است. درکلام همهٔ مسائل بر محور توحید است و همهٔ اصول عقاید از آن منشعب می‌گردد. در فقه هدف نهایی سلوک بر طبق منهجی است که شارع نمایانده است و مقصد و مقصود نشان دادن حالت بندگی و تسلیم محض بودن عبد در برابر خدای یگانه است. در اخلاق ریشهٔ همه ملکات و فضائل خدانگری و خداخواهی در برابر خود خواهی و خودنگری است. در عرفان نیز تحقق به توحید در مراتب گوناگون آن هدف نهایی به شمار می‌رود. از این رو می‌توان روح تعالیم اسلام را توحید و دعوت به بندگی خدای یگانه دانست، که البته این حکم دربارهٔ همه ادیان الهی صادق است، هر چند در اسلام به بالاترین درجهٔ کمال خود رسیده است.

۲. نگارنده بر این باور است که بسیاری از فقیهان و متکلمان مسلمان خود عارف و برخوردار ازاحوال ایمانی و مراتب بالای کشف و شهود بوده‌اند.

است. این احکام، بنا بر نظر متکلمان شیعه و معتزله، بر یک سلسله مصالح حقیقی استوار است و عمل کردن به آنها انسان را به سعادت و کمال می‌رساند و این سعادت چیزی نیست جز برخورداری از زندگی خوب در دنیا و ورود به بهشت اخروی و برخورداری از لذتهای مادی فراوان مهیا در آنجا.

از نظر عرفا چنین برداشتی از غایت دین حاکی از کوته بینی و جهل به حقایق است. از نظر ایشان اولاً: میان شریعت و رسیدن به کمال واسطه‌ای به نام طریقت وجود دارد که عرفان‌ستیزان وقعی بدان نمی‌نهند؛ ثانیاً: سعادت و کمالی که در انتظار آدمی است و دین بدان دعوت می‌کند، بسی ارجمندتر از آن است که در دیدهٔ اینان آمده است. آن کمال همان رؤیت شهودی صفات و اسماء الهی و فنای عبد در پروردگار خویش است. در این باره حدیث قرب نوافل و فرایض و تمسک مکرر عرفا و از جمله ابن عربی بدان، بی نیاز از شرح است؛ ثالثاً: خداوند فقط شارع احکام نیست، بلکه محبوب و معشوق است.

از اینجا دانسته می‌شود که عرفا و از جمله ابن عربی، هم در تعیین راه سعادت و هم در تشخیص مصداق سعادت تفسیری متفاوت از تفسیر منکران عرفان عرضه می‌دارند و در این تفسیر است که می‌توان گفت: تجربهٔ دینی هدف و غرض اصلی دین و به تعبیر امروزی گوهر دین است.

حاصل آنکه بر اساس اصطلاحات ابن عربی، سالک باید از شریعت عبور و از نردبان احوال و مقامات صعود نماید و به ولایت راه یابد. از نظر او ولایت باطن دین است و شریعت پوستهٔ آن به شمار می‌رود. آنان که همهٔ تلاش خود را مصروف عمل به احکام فقهی نموده‌اند و در وادی طریقت گام ننهاده‌اند و به حقیقت (مقام ولایت) نرسیده‌اند، از گوهر دین بی نصیب و از رسیدن به کمال انسانی بی بهره‌اند.

همین سخن را عرفا با متکلمان ـ که حقیقت دین را اذعان به پاره‌ای گزاره‌های کلامی شمرده‌اند ـ و با فلاسفه ـ که تمام کمال را اذعان معرفتی با اتکا به براهین عقلی به پاره‌ای گزاره‌های مابعدالطبیعی دانسته‌اند ـ دارند. از نظر ایشان حقیقت دین، ایمان است و ایمان همان باور داشت پاره‌ای گزاره‌ها با استناد به ادلهٔ آن است. ابن عربی و سایر عرفا با این رویکرد نیز مقابله کرده‌اند. از نظر ایشان، اینان نیز مقدمهٔ رسیدن به سعادت را با سعادت یکی دانسته‌اند.

روشن است که عارف برای آغاز سلوک باید شماری اصول مابعدالطبیعی را باور داشته باشد که بدون آن، اقدام به سلوک در طریقت میسور نیست، اما این باورداشتها تنها امکان دستیابی به سعادت را فراهم می‌آورد.

کسی که دانست خدا هست باید بکوشد در مسیری گام نهد تا سرانجام به خدا برسد و او را در مکاشفه‌ای عرفانی شهود نماید و همهٔ هستی را تجلی فعل و وصف و ذات او ببیند. البته اگر او به همان دانستن نخستین بسنده کند، چونان کسی خواهد بود که معنای شیرینی را تصور می‌کند اما آن را نمی‌چشد.

در اینجا میان اتو و ابن عربی تا حدودی توافق نظر وجود دارد. اتو نیز به شدت علیه تحویل دین به اخلاق (قوانین رفتار) و عقاید می‌شورد. از نظر او آنان که دین را صرفاً مجموعه‌ای از احکام و قوانین ظاهری می‌دانند یا آن را با اذعان و باور داشت به پاره‌ای اعتقاد نامه‌ها یکی می‌شمارند، حقیقت دین را، که تجربهٔ دینی است، مکتوم داشته‌اند.

البته یادآور می‌شویم که تجربهٔ دینی از نظر اتو خاستگاه دین و نقطهٔ آغازین آن است و همان چیزی است که مناسک و عقاید از آن سر برمی‌آورد، اما از نظر ابن عربی غایت و هدف دین است و چیزی است که مناسک و عقاید بدان می‌انجامد. منشأ این اختلاف در حقیقت، مرتبط دانستن و مستقل دانستن دین از وحی رسالی است. چنان که گذشت اتو بر جنبهٔ شخصی و درونی دین تکیه می‌کند که از درون آدمی می‌جوشد، و عقاید و مناسک و شعائری را پیش روی او می‌نهد. طبیعتاً در چنین برداشتی از هدف و غرض دین سخن گفتن چندان موجه نمی‌نماید و در نتیجه گوهر دین را مطلوب آن معنا کردن صحیح نمی‌باشد. بر خلاف ابن عربی که دین را ره آورد پیامبران می‌داند و آن را به مصدر بیرونی (خداوند) منسوب می‌کند که رویکردی کاملاً متفاوت را عرضه می‌دارد.

در حقیقت این تفسیر اتو از دین، نمایندهٔ رویکردی جدید در قرون اخیر به دین از سوی دین‌شناسان غربی است که در آن مفهوم دین (religion) معنایی بسیار وسیع داشته همهٔ مکاتب و آیینهایی راکه به نحوی با امری مابعدالطبیعی مرتبط می‌گردد و به جنبهٔ معنوی حیات انسانی نظر دارد، شامل می‌شود.

کتابنامه

۱. استیس، والتر ترنس، **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۶.

۲. پترسون، مایکل، و دیگران، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ اوّل، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶ ش.

۳. پراودفوت، وین، **تجربه دینی**، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه طه، ۱۳۷۷.

۴. شیروانی، علی، **مبانی نظری تجربه دینی**، چاپ اوّل، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.

۵. شیروانی، علی، **دین عرفانی و عرفان دینی**، چاپ اول، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۶.

۶. کاشانی، عبدالرزاق، **اصطلاحات الصوفیه**، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.

۷. منور، محمد، **اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید**، مصر، الدار المصریة للتألیف و الترجمه، بی‌تا.

۸. مولوی، جلال‌الدین محمد، **مثنوی مولوی**، چاپ اوّل، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۹. هیک، جان، **فلسفه دین**، بهرام راد، چاپ اوّل، تهران، انتشارات بین‌المللی هدی، ۱۳۷۲.

10. Davis, Caroline Franks, *The Evidential force of Religious Experience*, Oxford University press, 1989.

11. Don, Cupitt, *Mysticism after Modernity*, London, Blackwel, 1988.

12. James, William, *The varieties of Religious Experience*, New York, Longmans, Green, 1902.

13. Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Trans. John W. Harvey, New York, Oxford university press, 1958.

14. Otto, Rudof, *Mysticism Eset west*, Trans. B.L. Bracey and R.C.Payne, New York, Macmillan.

15. Pobert, Schilling, "Numen", in The *Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade.

16. Schleiermacher, Friedrich Danial Ernst, on Religion: *Speeches to its Cultured Despisers*, Trans. I. Oman, New York, Harper and Row, 1958.

17. Swinburn, Richard, *The Existence of God*, Oxford University press, 1979.

خاستگاه دین

ابوالفضل محمودی

بحث در مورد خاستگاه و منشأ دین همچون بسیاری دیگر از مباحث فلسفه دین و الهیات جدید، از تشکیکها و پرسشهای انسان دوره جدید در مورد دین و باورهای دینی زاده شده است. تلاش اصلی بیشتر شخصیتهایی که در این زمینه نظریه‌پردازی کرده‌اند پاسخ به معمایی خودساخته است. آنها از سویی براساس علم‌مداری و خردمحوری جدید، عدم اصالت دین و باورهای دینی را فرض نهاده‌اند و از دیگر سو در برابر گسترهٔ گستردهٔ جغرافیایی و تاریخیِ نفوذ باورهای دینی، و ژرفای ایمان مذهبی، قرار گرفته‌اند و اکنون می‌بایست به این پرسش پاسخ گویند که چگونه امری که ـ لااقل به‌گمان برخی از آنها ـ چیزی جز پندار و توهماتِ کودکانه و آرزومندانه نیست، چنین عمیق در روح و جان آدمی ریشه دوانده است. این معما آنگاه پیچیده‌تر شد که به‌رغم برخی ساده‌انگاریهای عصر روشن‌گری و تحولات پس از دورهٔ رنسانس که به موازات رشد علم و آگاهی، زوال تدریجی ایمان دینی را انتظار می‌کشید، مشاهده شد که ایمان و اعتقاد دینی همچنان بخش مهمی از حیات مادی و معنوی انسان را در سیطره خود دارد و حتی در جهتی رو به فزونی است.

برای پاسخ به این پرسش، هرکسی از ظن خود و با توجه به حوزهٔ مطالعاتی و تخصص خود، امری را به عنوان منشأ ایمان دینی معرفی کرد و آن را، و تنها آن را، خاستگاه همه ادیان و باورهای دینی دانست. از نمونه‌های شاخص این نگرش، می‌توان به تحلیلهای مارکس، فروید و دورکهیم اشاره کرد. این رویکرد، که مهمترین رویکرد در تحلیل دین در قرون اخیر بویژه قرن

نوزدهم و اوایل قرن بیستم بود به روش تبیین فروکاهشیِ[1] دین مشهور است. پیروان این روش با همان پیشفرضهای مذکور، بر این عقیده‌اند که دین نمود و گویای چیزی دیگر است؛ به عبارت دیگر، استقلال وجودی دین را باور نداشته، بلکه آن را متغیری وابسته و تابع می‌دانند که به یک عامل اصیل اجتماعی و یا روانی و یا زیستی و غیره، قابل تحویل است. این جریان در دهه‌های اخیر از سوی بسیاری از پژوهشگران بویژه پدیدارشناسان، مورد انتقاد واقع شده و روش اخیر بتدریج تفوق یافته است.

اکنون مهمترین نظریاتی که در مورد خاستگاه دین مطرح شده است متعلق به سه حوزه است: ۱) نظریه‌های جامعه‌شناختی. ۲) نظریه‌های روانشناختی. ۳) نظریه‌های پدیدارشناختی. در نوشته حاضر از همین تقسیم‌بندی سه گانه پیروی کرده‌ایم؛ در بخش دیدگاههای جامعه‌شناختی نظریات آگوست‌کنت، دورکهیم و مارکس مطرح شده است. در بخش دیدگاههای روانشناختی به نظریات فروید و یونگ پرداخته شد و در بخش پایانی یعنی دیدگاههای پدیدارشناختی، نظریات اوتو و الیاده مورد توجه قرار گرفته‌اند. البته برخی از این نظریه‌ها همچون دیدگاه مارکس و یونگ می‌توانست در بخشی دیگر جای گیرد، ولی در این موارد نیز به روش رایج عمل شد. واضح است که آنچه در این نوشتار مختصر آمده است، تمامی نظریه‌ها در مورد خاستگاه دین نیست، بلکه صرفاً گزینشی است که بر اساس معیار اهمیت انجام گرفته است.

دیدگاههای جامعه‌شناختی

اگوست کنت

اگوست کنت (۱۷۹۸ ـ ۱۸۵۷) فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی است که معمولاً او را بنیانگذار جامعه‌شناسی جدید و فلسفه پوزیتیویسم می‌دانند. او تحت‌تأثیر تجربه‌گرایی زمان خود فلسفه اثباتی یا پوزیتیویسم را بنیاد نهاد که می‌توان آن را پیشینه پوزیتیویسم منطقی قرن بیستم به‌شمار آورد. بنا بر بینش پوزیتیویستی اگوست کنت، شناخت جهان تنها به روش علمی یعنی مشاهده و آزمایش، امکانپذیر است. از این‌رو، شناخت اموری را که قابل مشاهده نیستند غیرممکن دانست. او این شیوه را «پوزیتیویسم» یا روش اثباتی یا تحصّلی نامید که به اعتقاد او برترین روش و محصول ذهن پوزیتیویستی است، که آخرین مرحله تحول و تکامل ذهن محسوب می‌شود.

---

1. reductionism

مراحل سه‌گانه

کنت در توضیح این مطلب نظریهٔ مشهور خود را درمورد مراحل سه گانه گذارِ ذهن بشر مطرح ساخت. براساس این نظریه، ذهن انسان در روند تکامل خود از سه مرحله عبور کرده است: ۱) مرحله الهی[1]. ۲) مرحله مابعدالطبیعی[2]. ۳) مرحله اثباتی[3]. ذهن انسان در هرکدام از این مراحل، در برخورد با اشیاء و برای فهم آنها شیوه خاصی داشته است.[4]

۱. مرحله الهی. انسان در این مرحله که دوره آغازین تحول فکر بشری است، پدیده‌ها را به نیروهایی همانند خود نسبت می‌دهد. این مرحله به اعتقادکنت خود به سه دوره تقسیم می‌شود: اول، دوره‌ای که شاید بتوان آن را دوره آنیمیسم یا جاندارانگاری نامید. در این دوره انسان برای همه اشیاء جاندار و بیجان شخصیتی همانند خود قائل می‌شود و در اعتقاد او درختها و سنگها و حیوانات، همگی همچون انسان دارای درک و اراده و حب و بغض و سایر خصلتهای انسانی هستند. جهان، قابل فهم و پُر از موجوداتی انسانوار تلقی می‌شود. دوم، دوره چندخدایی یا شرک، در این دوره ارواح و نیروهایِ نوعی، جانشین ارواح شخصی می‌شوند که در خارج از موجودات قرار داشته و آنها را اداره و تدبیر می‌کنند مثلاً به‌جای آنکه هر درختی جان و روحی در درون خود داشته باشد، بتدریج این اعتقاد شکل گرفت که مجموعه درختان و یا نوعِ درخت، روح و یا خدای خاصی دارد که در فراسوی آنها قرار داشته و بر همه آنها حاکم است. بدین ترتیب اندیشه خدایان متعدد که ویژگی دوره شرک است شکل گرفت. انسانها این خدایان را به‌طور انفرادی و یا به صورت جمعی در مناطق مختلف جهان مورد پرستش قرار می‌دادند، و با تضرّع دربرابر آنها و یا مدح و ستایش در مشکلات خود از آنها مدد می‌جستند و از خشم و غضب احتمالی آنها، امان می‌طلبیدند. بدین سان نظام کاهنان و یا طبقه روحانیان به‌وجود آمد که به‌صورت واسطه‌ای میان خدایان و انسانها عمل می‌کرد. سوم، دوره یکتاپرستی است که

---

1. theological
2. metaphysical
3. positive
4. C.f.Ten, C.L, ed., *Routledge History of Philosophy*, V.7, P. 152. and Edwards Paul, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, V.2, P.174.

ویژگی آن ظهور ادیان بزرگ است.[1] خدایان گوناگون که در دوره قبل هرکدام نماینده نوعی و یا بخشی از نیروهای عالم بودند بتدریج در هم ادغام و جنبه‌ها و اوصاف مختلف یک خدا تلقی شدند.

۲. مرحله مابعدالطبیعی. در این مرحله مفاهیم عام و انتزاعی فلسفی به‌جای خدا و یا خدایانِ متشخص می‌نشینند و امور جهان به واقعیاتی مثل علت‌العلل، محرک اول و عقول گوناگون و مجردات و امور معقول دیگر نسبت داده می‌شود.[2]

۳. مرحله اثباتی یا پوزیتیویسم. مرحله نهایی تحول ذهن و یا اندیشه علمی است که در آن «انسان به این اکتفا می‌کند که نمودها را مشاهده کند و بستگیهای منظمی را که ممکن است خواه در لحظه‌ای معیّن و خواه در طی زمان در بین آنها یافت شود تعیین کند. انسان در این مرحله از کشف علل پدیده‌ها چشم می‌پوشد و به همین اکتفا می‌کند که قوانین حاکم بر پدیده‌ها را معین کند.»[3]

هدف او از این‌کار تنها ارضای حس کنجکاوی و یا حقیقت‌جویی نیست بلکه «بیشتر کسب توانایی برای بهره‌برداری از منابع طبیعی و نظم بخشیدن به ذهن خود ماست.»[4] روش دست یافتن به چنین هدفی مشاهده و آزمایش است. این شیوه در همه علوم قابل اجراست و همه آنها از مراحل الهی و مابعدالطبیعی گذر کرده و به مرحله پوزیتیویستی خواهند رسید. اما این گذر، همزمان و به یک صورت نیست در برخی علوم مرحله اثباتی زودتر تحقق پیدا کرده است. این روش حتی در زمینه‌هایی که امروزه به حوزه الهیات و مابعدالطبیعه مربوط می‌شود قابل تعمیم است و باید اموری را که به موجودات فراطبیعی و علل مجرد نسبت داده می‌شود با همین شیوه مورد بررسی قرار داد. تنها در این صورت و با دگرگون کردن شیوه تفکر الهی به اثباتی است که اصلاح اجتماعیِ واقعی تحقق پیدا می‌کند.[5]

---

1. Ibid
2. Ibid

۳. آرون، ریمون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، ص ۸۶

۴. همان، ص ۱۲۶.

۵. بنگرید به: توسلی، غلامعباس، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، ص ۶۲-۶۳، و گولدنر، آلوین، *بحران جامعه‌شناختی غرب*، ترجمه فریده ممتاز، ص ۱۲۱-۱۲۲.

باتوجه به دیدگاههای فوق، اگوست کنت نمی‌توانست پشتیبان ادیان موجود و یا معتقد به بقای آنان باشد، زیرا در آن صورت ادیان موجود محصول مرحله خاصی از تحول ذهن آدمی بودند که اکنون زمان آن گذشته است و ذهن علمی و اندیشه اثباتیِ موجود دیگر نمی‌تواند به الوهیت و موجودات مجرد فراطبیعی باور داشته باشد. با وجود این اگوست کنت، وجود دین را برای بشر یک ضرورت می‌دانست که بدون آن جامعه دچار بحران و فروپاشی می‌شود و همین باور دوگانه موجب شد تا او علی‌رغم نفی ادیان سنتی به‌دنبال دین دیگری باشد که بتواند در عصر اثباتی همان نقش را بازی کند یعنی به نیاز کمال‌جویی و وحدت‌طلبی انسان پاسخ گوید و با تعدیل احساسات و عواطف آدمیان در جامعه تعادل ایجاد کند و در عین حال بر اصول درست علمی استوار باشد. در اعتقاد کنت این دین جدید، دین انسانیت است و آنچه موضوع تقدیس و پرستش است همان انسانیت و یا مجموعه کمالات و خصلتهای ماندگار آدمیان است و جامعه‌شناس نیز کاهن این دین جدید است:

> چون علمی که با فهم اصول وحدت و انسجام اجتماعی سر و کار دارد، جامعه‌شناسی است. پس دین نوین نیز باید نوعی جامعه‌شناسی کاربُردی باشد و جامعه‌شناس هم باید بلندپایه‌ترین کاهن این آیین نوپدید دنیوی باشد.
>
> از این جهت کنت با بیشتر دنباله‌روانش تفاوت دارد زیرا بیشتر این افراد معتقدند که دین در یک جامعه نو و عقل‌گرا یکسره ناپدید می‌شود. به‌نظر آنها خرد به تنهایی بر رفتار انسانها چیرگی خواهد یافت.[1]

نقد و بررسی

۱. به‌نظر نمی‌آید که الگوی مراحل سه گانه گذار ذهن، به نحوی که کنت آن را تقریر می‌کند بر همه جوامع قابل تطبیق باشد. به عبارت دیگر، نمی‌توان نتایج حاصله از بررسی محدودی از جوامع را به همه جوامع بشری تعمیم داد.

۲. در تحلیل کنت نوعی تنگ‌نظری وجود دارد که بر اساس آن به‌نظر می‌آید نگاه دینی به رُخدادها با برخورد علمی با آنها قابل جمع نیست و اکنون جای این سؤال باقی می‌ماند که به چه دلیل نمی‌توان سه ساحت معرفت دینی و فلسفی و علمی را با هم جمع کرد؟ آیا واقعاً نمی‌توان

---

۱. همیلتون، ملکلم، همان کتاب، ص ۴۰.

در آنِ واحد از حوادث، هم تحلیلی الهی داشت و هم فلسفی و هم علمی؟

۳. تجربهٔ انسان معاصر و گرایش مجدد به باور و اندیشهٔ دینی و ارزش‌نهادن به مفاهیم مابعدالطبیعی و تجارب دینی در پایان قرن بیستم نادرستی و یا عدم دقت تحلیل و پیش‌بینی کنت را آشکار می‌سازد. بویژه آنکه این امر در اوج رشد علوم تجربی، آن هم در میان گروه وسیعی از تحصیل کردگان و متخصصان علوم جدید که بعضاً از چهره‌های علمی درجهٔ اوّل این قرن محسوب می‌شوند، اتفاق می‌افتد.

دورکهیم

امیل دورکهیم (۱۸۵۸ ـ ۱۹۱۷) جامعه‌شناس مشهور فرانسوی در یک خانواده مذهبی یهودی متولد شد و تحت تربیت یک آموزگار کاتولیک رشد کرد. با آنکه به مطالعه در حوزه دین علاقه‌مند بود ولی شخصاً فردی لاادری به‌شمار می‌رفت. او به‌تدریج به حوزه مطالعات اجتماعی علاقه‌مند شد و مطالعات خود را در آن زمینه متمرکز کرد. در ادامه مطالعات خود اولین کرسی علم‌الاجتماع و تعلیم و تربیت را در یکی از دانشگاههای وطن خود تأسیس نمود. آثار متعددی از او منتشر شد که نوعاً بحث‌انگیز و جنجالی بود. سرانجام در دهه پایانی عمر، مشهورترین و مهمترین اثر خود را که اتفاقاً در حوزه دین‌پژوهی بود منتشر ساخت. این کتاب که صور ابتدایی حیات دینی نام گرفت، دربردارنده نظریهٔ معروف او درمورد منشأ اعتقادات و مناسک دینی بود و نام او را در کنار برجسته‌ترین نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی و به عنوان کسی که بیشترین تأثیر را بر جامعه‌شناسی دینی داشته است، ثبت کرد.

اساس نظریهٔ دورکهیم این است که مهمترین جنبه‌های حیات بشری همچون قوانین و اخلاقیات، کار و تفریح، خانواده و شخص، علم و فرهنگ و از همه مهمتر دین، زاده اجتماع هستند. او در کتاب صور ابتدایی حیات دینی تلاش کرده است تا نشان دهد که چگونه جامعه در زایش و شکل‌گیری مناسک و اعتقادات دینی نقش ایفا می‌کند. به اعتقاد او دین نه امری موهوم و ساختگی بلکه کاملاً حقیقی است اما این حقیقت، همان چیزی نیست که معتقدان به ادیان تصور می‌کنند. برای فهم حقیقت دین، باید آن را دارای ماهیتی نمادین درنظر بگیریم و آنگاه به حقیقتی که در پس این نمادها وجود دارد راه پیداکنیم. در این صورت، حقیقت دین کدام است؟ و آنچه در پس نمادهای گوناگون در ادیان مختلف وجود دارد چیست؟ برای فهم پاسخ

دورکهیم به این سؤال، و نظریهٔ او در این مورد، لازم است ابتدا با مقدمات این نظریه و اصول و تعاریفی که مفروض گرفته است آشنا شویم:

پیشفرضها

۱. دورکهیم دین را چنین تعریف می‌کند:

> دین نظام یکپارچه‌ای از باورداشتها و عملکردهای مرتبط با چیزهای مقدس است، یعنی چیزهایی که جدا از چیزهای دیگر انگاشته شده و در زمره محارم به‌شمار می‌آیند؛ این باورداشتها و عملکردها، همهٔ کسانی را که به آنها عمل می‌کنند در یک اجتماع اخلاقی واحد همبسته می‌کند.[۱]

آنچه در این تعریف مورد تأکید و توجه دورکهیم است مفهوم «چیزهای مقدس» است که به اعتقاد او محور اندیشه دینی است. در اعتقاد او ویژگی اصلی اعتقادات دینی مسأله مابعدالطبیعه نیست بلکه تقسیم امور جهان به دو حوزه مقدس و نامقدس است.

> امور مقدس، همواره به‌عنوان والا، قدرتمند و در برابر برخوردهای عادی دارای حریم،[۲] و شایسته احترام فراوان، از سایر امور تمایز می‌یابند. برعکس امور غیرمقدس مربوط به امور عادی، کم‌اهمیت و مسائل جاری و عملی زندگی روزمره هستند. تعلق خاطر اساسیِ دین به امور دسته اول است ... امور مقدس همواره مربوط به مسائل بزرگ است؛ یعنی علایق و آسایش همه مردم و نه یکی و یا تعداد کمی از آنها ... و از سوی دیگر امور نامقدس امور جزئی هستند یعنی کسب و کار روزانه هر فرد و فعالیتهای خصوصی و امور شخصی و خانوادگی ... امور مقدس بویژه درارتباط با هر آنچه مربوط به جامعه است مطرح می‌شود و امور غیرمقدس طبیعتاً مربوط به حوزه امور خصوصی و شخصی است.[۳]

۲. در نظر دورکهیم، جامعه هویتی مستقل و کارکردی متمایز از کارکرد افراد دارد. جامعه امری صرفاً ذهنی و اعتباری نیست بلکه وجودی حقیقی دارد که از عناصری مثل زبان و قوانین

---

۱. همیلتون، ملکلم، همان کتاب، ص ۱۶۹.

2. forbideen

3. Plas, D.L, *Seven Theories of Religion*, P. 99.

و آداب و رسوم و اندیشه‌ها و ارزشها و سنتها و جز اینها تشکیل شده است. این مجموعه چنان به هم پیوسته است که وجودی مستقل از افراد و بسیار توانمندتر از آن را سامان داده است که بر وجود فرد سیطره دارد. پیش از وجود فرد وجود دارد، زمان تولد، خود را به ما می‌نمایاند، هنگام رشد، ما را شکل می‌دهد و در طول زندگی، هدایتمان می‌کند و پس از مرگ موجب بقای ماست. جامعه هدفها و ویژگیهای خود را دارا بوده و این توانایی را دارد که برای رسیدن به اهدافش بر فرد فشار آورد. این اهداف لزوماً هماهنگ و منطبق با اهداف فرد نیست و حتی در بسیاری اوقات کاملاً خلاف خواسته‌ها و منافع فرد است. البته سیطره جامعه بر فرد از طریق فشارهای مادی و جسمانی نیست بلکه مبتنی است بر اقتدار اخلاقی جامعه. جامعه به تعهدات افرادش نیازمند است و از هر فرد می‌خواهد که برای ایجاد و حفظ انسجام و همبستگی جامعه از خواسته‌های فردی خود بگذرد و به خواست جامعه تن دهد. انسانها نیز نوعاً به خواست جامعه تن می‌دهند و دلیل آن برتری و شایستگی جامعه و حس احترامی است که در فرد برمی‌انگیزد.

۳. دورکهیم معتقد است که برای شناخت حقیقت اصلی دین و پی بردن به پایدارترین، ثابت‌ترین و اساسی‌ترین ویژگیهای آن باید به سراغ ابتدایی‌ترین و ساده‌ترین صور دین برویم و با تحلیل آنها، به حقایق بنیادین دین که در صورتهای پیشرفته و تحولات بعدی دین، در پس‌نمادها و پیرایه‌های فراوان پنهان مانده است دست پیدا کنیم و از این طریق بتوانیم به نظریه‌ای درمورد ادیان عالی‌تر برسیم. نظریهٔ دینی دورکهیم دقیقاً براساس همین روش و با تحلیل مناسک و عقاید دینی اقوام بدوی استرالیا پی‌ریزی شده است.

۴. در اعتقاد دورکهیم «توتم‌پرستی کلان» ساده‌ترین و قدیمی‌ترین شکل دین است و همه ادیان دیگر، از ادیان ابتدایی تا ادیان بزرگ، از آن سرچشمه گرفته‌اند. بنابراین با تحلیل آن می‌توان سرشت و حقیقت دین را فهمید.

این دین در بسیاری از مناطق جهان کهن وجود داشته و تا قرون هیجدهم و نوزدهم هنوز میان بومیان استرالیا باقی مانده بود که مورد مطالعه اسپنسر و ژیلن قرار گرفته است. تحقیقات ایندو از منابع اصلی مطالعات دورکهیم است. واژه «توتم» واژه‌ای بومی و مربوط به برخی قبایل بومی امریکای شمالی است و مقصود از آن حیوان و یا گیاه و یا پدیدهٔ طبیعی دیگری است که در نزد اقوام بدوی از قداست ویژه‌ای برخوردار بود و اقوام توتمیست، با آن نوعی احساس خویشاوندی و ارتباط می‌کردند. کشتن توتم حرام و یا «تابو» تلقی می‌شد و تصاویر او بر

دیوارهای قبیله و یاکلان توتمی ترسیم می‌شد و به نوعی نشان و یا شعار قبیله بود. درنزد این اقوام هر آنچه مرتبط با توتم بود و یا نقش آن را بر خود داشت محترم و مقدس تلقی می‌شد و مراسم دینی آنها نیز در پیرامون نشان توتم برگزار می‌گردید.

تحلیل دورکهیم از خاستگاه دین

پس از ذکر این مقدمات، اکنون می‌توان به شرح نظریه دورکهیم در مورد منشأ دین پرداخت:

دورکهیم معتقد است که منشأ همه ادیان بزرگ و کوچک، توتم‌پرستی است و پرستش توتم نیز نمادی از پرستش جامعه است. بنابراین، آنچه در همه ادیان مورد پرستش قرار می‌گیرد و نیروها و ویژگیهای فراطبیعی به آن نسبت داده می‌شود چیزی جز جامعه نیست. او در توضیح این فرایند چنین می‌گوید که برخلاف آنچه در ظاهر به‌نظر می‌آید، توتم‌پرستی پرستش یک حیوان و یاگیاه نیست، حقیقت توتم‌پرستی چیزی غیر از این است. توتم‌پرستی پرستش «نیروی بی‌نام و غیرمشخصی است که در هر یک از این موجودات وجود دارد بی‌آنکه با هیچ‌کدام از آنها آمیخته شود. هیچ موجودی تماماً مالک آن نیست بلکه همه در آن شریک هستند.»[1] این نیرو قبل از افراد وجود داشته و پس از آنها نیز باقی خواهد ماند. نیرودهنده نسلهای پیاپی بوده و هست و خواهد بود و اگر بخواهیم با تسامح سخن بگوییم می‌توان گفت: «خدایی فاقد شخصیت است، بدون نام و یا تاریخ که در درون جهان قرار دارد و در انبوه بی‌شمار چیزها منتشر شده است».[2] دورکهیم این نیروی جاوید بی‌نام و نشان و غیرمتشخص را «اصل توتمی» می‌نامد که به اعتقاد او همان چیزی است که در فرهنگها و آیین‌های دیگر به اسامی دیگری مثل «مانا»، «مانیتو»، «اُرندا» و ... نامیده شده است.[3]

اما حقیقت این نیروی ماندگار مرموز و یا همان «اصل توتمی» چیست؟ و چرا تقدیس می‌شود؟ در اعتقاد دورکهیم، «اصل توتمی» درواقع همان جامعه و یاکلان است که به‌صورت

---

۱. دورکهیم، امیل، *صور بنیادین حیات دینی*، ص ۲۶۹، به نقل از:آرون، ریمون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ص ۳۸۱ و نیز ر.ک:

Pals, D.L, *oP.ciT*, P. 103.

۲. همان.

3. Pals, D.L. *Loc.ciT.*

حیوان و یا گیاهی تصور شده و تشخص یافته است ولی پرستندگان تصور می‌کنند که موجودی الوهی را می‌پرستند که در فراسوی جهان قرار دارد و می‌تواند به خواسته‌های آنها پاسخ گوید و مشکلات آنها را رفع نماید.

دلیل این تقدیس و فرمانبرداری این است که «جامعه همهٔ آن چیزهایی را که برای برانگیختن حس خداوندی لازم است، به‌خاطر قدرتش بر همه این چیزها دراختیار دارد، زیرا برای اعضایش همان حالتی را دارد که خداوند به پرستندگانش القا می‌کند.»[1]

درست همانگونه که خدایان، در اندیشه پرستندگانشان بر آنها برتری دارند و در آنها احساس وابستگی ایجاد می‌کنند و از آنها فرمانبرداری می‌طلبند، جامعه نیز نیازمند تبعیت افراد از خویش است و حفظ وحدت و انسجام جامعه اقتضا می‌کند که هرکس از منافع و علایق فردی خود بگذرد و تسلیم خواست و اوامر جامعه باشد. بنابراین جامعه از همه ویژگیهای خداوندگاری برخوردار است، به تعبیر دقیقتر، این ویژگیها اصالتاً متعلق به جامعه است که به موجودی مقدس و الوهی که در تصور مؤمنان در فراسوی این جهان است، فرافکنده شده است.

دورکهیم، فرایند فرافکنی را چنین توضیح می‌دهد که انسانها در شرایط عادی و در برخوردهای شخصی و روزمرهٔ زندگی خود این‌گونه ویژگیها را نمی‌یابند ولی در شرایط خاصی مثل اعیاد و اجتماعات قبیله‌ای، غلیان احساسات، که خود زاییده شدت نهایی حیات جمعی است، در فرد آمادگی کنشها و احساساتی را پدید می‌آورد که هیچگاه به تنهایی قادر به انجام آن نیست. در این شرایط چنان جذبه‌ای به فرد دست می‌دهد که دیگر خود را باز نمی‌شناسد و در حالی که خویش را در سیطرهٔ نیرویی خارجی احساس می‌کند، فردانیت خود را در دریای موّاج جمع رها کرده به حوزه‌ای دیگر وارد می‌شود که حال و هوایی بسیار متفاوت از زندگی عادی دارد. هنگامی که این تجربیات بارها تکرار شود به تدریج این تصور در افراد شکل می‌گیرد که گویا دو ساحت وجود دارد: یکی ساحتی که در هنگام شور و هیجان جمعی به آن وارد می‌شوند که سرشار از شور و نشاط و نیروست و دیگر ساحت واقعیات روزمره و مادی زندگی که محدود، ناقص و ملال‌آور است و یا ساحت امور قدسی و ساحت امور غیرقدسی. این نگرش دوگانه و تقسیم جهان به دو حوزه مقدس و نامقدس، همانگونه که پیشتر اشاره شد، اساس

---

۱. دورکهیم، امیل، صور بنیادین حیات دینی، به نقل از: ملکلم، همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ص ۱۷۱.

و ویژگی اصلی دین و باورداشتها و رفتار دینی است. دورکهیم این فرایند را در این عبارات خلاصه می‌کند که: «در میان این جوشش و غلیان اجتماعی و از میان این خودِ جوشان است که اندیشه دینی متولد می‌شود.»[1]

مقصود از اندیشه دینی باور به وجود امری مقدس است که بر افراد سلطه و برتری دارد و شایسته تبعیت و تقدیس است. این واقعیت، که چیزی جز همان «اصل توتمیِ» دورکهیم نیست، در مرحله بعد با نماد توتم مورد تقدیس واقع می‌شود که به نوبه خود و در تحولات بعدی به ارواح، خدایان و خدای یکتا ارتقا می‌یابد.

براین اساس، نظریهٔ دورکهیم را می‌توان در این عبارت خلاصه کرد که: اعتقادات و مناسک دینی در تحلیل نهایی، بیان نمادین واقعیات اجتماعی هستند. در این صورت هدف حقیقی دین نه عقلانی بلکه اجتماعی است. دین نمادها و آیینهایی را فراهم می‌آورد که انسانها را قادر می‌سازد تا احساسات و هیجانات عمیق خود را که آنها را به جامعه پیوند می‌زند ابراز دارند و بدینسان به استحکام و انسجام جامعه یاری می‌رساند. به همین دلیل است که در نظر دورکهیم مناسک دینی، از اهمیتی بیش از عقاید دینی برخوردار هستند.

تحلیل برخی رفتارها و باورهای دینی براساس نظریهٔ دورکهیم

دورکهیم، پس از طرح نظریه‌اش تلاش می‌کند تا براساس آن اعتقادات و رفتارهای اصلی دینی را توجیه و تفسیر نماید که از میان آنها می‌توان به اعتقاد به روح، جاودانگی روح، ریاضتها و پرهیزهای دینی، و مناسک و شعائر دینی اشاره کرد.

اعتقاد به روح، در نظر دورکهیم نماد و بازتابی است از همان «اصل توتمی» و یا روح جمعی. همان‌طور که جامعه و یا اصل توتمی فراتر از افراد است و در عین حال در درون ذهن افراد و ازطریق آنها وجود دارد، روح نیز در تصور معتقدان به آن، حقیقتی است برتر از جسم که در عین حال در جسم جای دارد و حاکم بر جسم و راهبر آن است. درحقیقت، روح، وجدان خویشتنِ فرد است و صدای جامعه در درون اوست که فرد را از وظایفش در قبال جامعه آگاه می‌سازد.

---

1. Pals, D.L.*oP.ciT*, P. 105.

جاودانگی روح نیز نشان و نمادی است از ماندگاری جامعه، افراد می‌میرند ولی جامعه باقی می‌ماند، همان‌طور که پیش از آنها وجود داشته پس از آنها نیز ادامه خواهد یافت.

گرایشهای ریاضت‌جویانه در ادیان نیز ابراز نمادین این امر است که فرد باید تا حدودی از خواسته‌های خود بگذرد تا نظم و انسجام جامعه پایدار بماند.

مناسک و شعائر دینی نیز مفهوم و نشانی اجتماعی دارند و مهمترین کارکرد آنها این است که افراد از طریق آنها میثاق خود را با جامعه تجدید کنند و به یاد داشته باشند که آنها متعلق به جامعه و جامعه متعلق به آنهاست تا بدینسان انسجام و همبستگی جامعه هر چه بیشتر محفوظ بماند.

نقد و بررسی

از زمان انتشار دیدگاه دورکهیم درباره منشأ دین در کتاب «صور بنیادین حیات دینی» تا به امروز، انتقادات فراوانی بر آن وارد کرده‌اند[1] که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. نظریات دورکهیم بر مبنای مطالعاتی ارائه شده است که او بر روی گزارشهای اسپنسر و گیلن از برخی قبایل استرالیا انجام داده است.[2] در این مورد باید گفت اولاً نمی‌توان استنباطهای مبتنی بر یک تجربهٔ خاص را تعمیم داد و ماهیت اساسی دین را بر آن اساس، مشخص کرد. ثانیاً اگر گزارشهای فوق و یا برداشت دورکهیم از آنها مورد سؤال قرار گیرد اساسی برای این نظریه باقی نمی‌ماند همانطور که در هر دو زمینه فوق تردیدهایی ایجاد شده است و قسمت زیادی از تفاسیر و شواهد مربوط به توتمیسم که بخشی از نظریه دورکهیم را تشکیل می‌دهد توسط مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان مردود شناخته شده است.

۲. دورکهیم در تعریف خود از دین می‌گوید که دین در همه جوامع از تمایز بین امور مقدس و امور نامقدس آغاز می‌شود و حتی تصریح می‌کند که دین، ایمان به حوزهٔ ماوراءالطبیعه نیست. زیرا برای انسانهای بدوی، ماوراءالطبیعه از طبیعت جدا نیست. در پاسخ دورکهیم باید گفت که اولاً اینگونه نیست که انسانهای بدوی هیچگونه تصوری از مابعدالطبیعه

---

1. C.f. Eliade Mircea, *Encyclopedia of Religion*, v.4, P.518.
2. C.f. *Ibid*, P.517, and Pals, D.L, *oP.ciT*, P. 117.

نداشته باشند البته ممکن است که دقیقاً تصور ما را از مابعدالطبیعه نداشته باشند ولی از حوادث، تصوراتی از نوع عرفانی و ماوراءطبیعی دارند که به تصورات امروزین ما شبیه است. افزون بر اینکه بسیاری از آنها در همه موارد، مقدس را از نامقدس متمایز نمی‌کنند خصوصاً به شکلی که دورکهیم قائل است.[1]

۳. دورکهیم شباهتهای میان ویژگیهای الوهیت و خصوصیات جامعه را دلیل بر این می‌داند که موضوع اصلی دین که همان الوهیت است چیزی جز جامعه نیست، اما جای این سؤال هست که آیا به مجرد وجود همانندیهایی بین این دو می‌توان به چنین نتیجه‌ای رسید؟ افزون بر اینکه دورکهیم تنها ویژگیهایی از جامعه را برگزیده که با هدفش هماهنگی دارد.

۴. از جمله اشکالات مهم و اساسی نظریهٔ دورکهیم تقلیل‌گرایی و فروکاهی است. دورکهیم می‌گوید که آنچه حقیقی و اصیل است ساختار اجتماعی است و دین تنها ظهور و بروز این ساختار است. جامعه تعیین‌کننده است و دین، تعیین‌شونده. بنابراین دین را به امری خارج از آنچه هست یعنی به اقتضائات و نیازهای جامعه تقلیل می‌دهد. بدون‌تردید مناسک و عقاید دینی کارکردهای اجتماعی مختلفی دارد، اما اینکه بگوییم دین در کنار داعیه‌ها و اهداف و نتایجش کارکرد اجتماعی هم دارد با اینکه بگوییم دین فقط کارکرد اجتماعی دارد کاملاً فرق دارد. برداشت یکسویه و یک‌جانبه‌نگری نسبت به دین گمراه کننده است و موجب غفلت از سایر جنبه‌ها می‌شود.

۵. ایستادگی انبیاء و بسیاری از مردان بزرگ دربرابر اکثریت جامعه نشان‌دهنده آن است که تنها جامعه ایجادکننده و تقویت‌کننده سرشت دین و اخلاق نیست بلکه باورهای دینی، بسیار بیشتر از جامعه می‌توانند بر افراد تأثیر بگذارند و در واقع آنها بیشتر جامعه سازند تا اینکه ساختهٔ جامعه باشند.

۶ـ دورکهیم دین و مناسک دینی را عاملی می‌داند برای ایجاد و حفظ وحدت و یکپارچگی جامعه، در صورتی که تفاوتهای مذهبی و شکل‌گیری فرقه‌ها به همان نحو نیز می‌تواند باعث تجزیه و گسستن یکپارچگی جامعه شود.[2]

---

1. *Ibid*, P. 116.

۲. همیلتون، ملکلم، *جامعه‌شناسی دین*، ص ۱۸۳.

مارکس

کارل مارکس در ۱۸۱۸ در آلمان متولد شد و در ۱۸۸۳ در انگلستان درگذشت. او از جمله شخصیتهایی است که اندیشه‌هایش بیشترین تأثیر را در تحولات فکری و اجتماعی و سیاسی قرن بیستم داشته است. شکل‌گیری بلوک شرق و نظامهای کمونیستی در این قرن و حوادث مرتبط با آنها از جمله این تحولات است. او در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد که اکثر پیشینیانش از روحانیون یهودی بودند. اما پدرش به دلیل برخی انگیزه‌های اجتماعی و اقتصادی به آیین پروتستان گروید. مارکس دوران دانشجویی خود را در دانشگاههای بُن و برلن تحصیل کرد و در همانجا بود که با اندیشه‌های هگل آشنا شد و به گروهی موسوم به «هگلیان جوان» پیوست. در این زمان فلسفهٔ هگل، روح حاکم بر زندگی فکری آلمان بود. در همین دوره بود که با لودویک فویرباخ یکی دیگر از «هگلیان جوان» آشنا شد که انتشار کتاب او تحت‌عنوان «گوهر مسیحیت» بر نظریات او تأثیری ماندگار بر جای نهاد و می‌توان این آشنایی را از نقاط عطف زندگی مارکس دانست. گرایشهای سیاسی خاص این گروه، موجب بی‌مهری دولتمردان آلمانی نسبت به آنها شد. از این‌رو مارکس مجبور شد که پس از طی دوره دکتری خود دانشگاه را ترک کند و به‌صورت آزاد به فعالیت بپردازد. گرایش فکری مارکس در این زمان همچون سایر هگلیان جوان، نوعی لیبرال دمکرات رادیکال بود. اما بتدریج جریان حوادث که با تبعیدها و مهاجرتهای پی‌درپی او همراه بود او را به کمونیسم علاقه‌مند کرد و به آنها پیوست. در حدود سال ۱۸۴۷ به همراه دوست و همکار نزدیک و همفکرش انگلس، اثر معروف مانیفست را برای «جبهه کمونیستها» نوشت که به‌صورت مرامنامه کمونیسم بین‌المللی درآمد. مارکس تا زمان مرگ خود در انگلستان آثار مختلفی نوشت که مهمترین آنها کتاب سرمایه است.[1]

نظریات مارکس در مورد دین بیشتر در کتاب نقدی بر فلسفه حق هگل مطرح شده است و دیدگاه معارضه‌جویانه او نسبت به دین، مشهورتر از آن است که نیازمند توضیح و یادآوری باشد. با وجود این، چند عبارت مشهور می‌تواند نشان‌دهنده دیدگاه کلی او در این مورد باشد:

---

1. C.f. Morris Brian, *Anthropological studies of Religion*, PP. 25-7.

انسان سازنده دین است، نه دین سازنده انسان ... دین افیون مردم است.[۱]

در یک کلام من از همه خدایان بیزارم.[۲]

عناصر مؤثر در اندیشه مارکس

بینش دینی مارکس و نظریهٔ او در مورد دین بخشی از نظام فکری اوست که به «ماتریالیسم دیالکتیک» مشهور است. مارکس در بنای این نظام از اندیشمندان متعددی تأثیر پذیرفته است از میان آنها اندیشه‌های دو تن از هم‌عصران او برجسته و تعیین‌کننده است: دیالکتیک هگل و مادی‌اندیشی فوئرباخ.[۳] بنابراین پیش از آنکه به شرح و گزارش نظریهٔ دینی مارکس و مبانی آن بپردازیم لازم است به‌طور گذرا اشاره‌ای به نظریات مهم این دو داشته باشیم.

دیالکتیک هگل. هگل، همه هستی و تاریخ را فرایند حرکت و تحول روح مطلق و یا خدا می‌داند که براساس آن روح مطلق، همچون معماری که طرح ذهنی خود را در قالب یک ساختمان محقق می‌سازد، در مسیر رسیدن به خودآگاهی، آزادی و کمال، خودگشایی و تجلی می‌کند و خود را به صورت طبیعت و جهان مادی تحقق می‌بخشد. این فرایند به روشی دیالکتیکی صورت می‌پذیرد به این نحو که در یک مرحله با خودگشایی روح، طبیعت تحقق پیدا می‌کند. با آنکه طبیعت چیزی جز تحقق روح نیست با این وصف روح چون حالت آرمانی خود را در آن نمی‌یابد، نسبت به آن و یا به تعبیر دقیقتر نسبت به خود، بیگانه است. از این‌رو برای تصحیح آن، ضد آن را نیز ایجاد می‌کند. تعارض بین آن‌دو با شکل‌گیری حالت سومی که ترکیبی از آن دو است حل می‌شود. هگل حالت اول را «تز» حالت دوم را که ضد حالت اول است، «آنتی‌تز» و صورت سوم را که نتیجه حل تضاد و ترکیبی از آن دو است «سنتز» می‌نامد. این سنتز نیز به نوبه خود تز و حالت جدیدی است که ضد آن ایجاد می‌شود و این فرایندِ ایجاد، تضاد و ترکیب ادامه می‌یابد. در اعتقاد هگل همه حوادث جهان از همین دیالکتیک بزرگ به‌وجود می‌آید. بدین‌سان، جهان چیزی جز تحقق ذهن خداوند که در جهت آزادی و خودآگاهی کامل سیر می‌کند، نیست. همان‌طور که از خودبیگانگی روح با تجلی و خودانکشافی او آغاز شد،

---

۱. مارکس، کارل، *خانواده مقدس*، به نقل از: پی‌یتر، آندره، *مارکس و مارکسیسم*، ترجمهٔ شجاع‌الدین ضیائیان، ص ۲۳۶، و نیز ر.ک: Morris Brain, *oP.ciT*, P.34

2. Eliade Mircea, *oP.ciT*, V.9, P. 238.

3. C.f. Morris Brain, *oP.ciT*, PP. 32-33.

سرانجام در پایان تاریخ نیز درنتیجه فرایند دیالکتیکی پیش‌گفته، روح به خویشتن باز می‌گردد و این همان آگاهی و آزادی کامل روح است.[۱]

مارکس ایدئالیسم هگل را ردکرد اما نظریهٔ از خودبیگانگی و فرایند تعارض و تضاد را پذیرفت و آنها را در نظریهٔ خود به کار گرفت.

ماتریالیسم فوئرباخ. فوئرباخ، شاگرد هگل بود اما برخلاف او بینشی کاملاً مادی و الحادی داشت. او نظریهٔ از خودبیگانگی هگل را اقتباس کرد و آن را بر اصل الوهیت و اعتقاد به خدا تطبیق نمود. فوئرباخ به خدا باور نداشت و اندیشه خدا و دین را زاییدهٔ طبیعت انسانی می‌دانست: «هستی متعال همانا جوهر انسان است ... لحظه حساس تاریخ هنگامی خواهد بود که انسان آگاه شود که تنها خدای انسان، خود انسان است»[۲]، «فلسفه جدید، انسان را ـ و همچنین طبیعت راکه مبنای انسان است ـ موضوع یکتا، جهانشمول و متعالی خود می‌داند.»[۳]

فوئرباخ معتقد بود که آنچه ما به‌عنوان خدا و یا مطلق می‌خوانیم چیزی نیست جز مجموعه‌ای از صفات و یاکیفیات قابل تحسین انسانی مثل خوبی، زیبایی، خرد، عشق، محبت و قدرت و ...که از صاحبان اصلی آن انتزاع شده و به آسمان فرافکنده شده است و تحت عنوان موجودی فراطبیعی به عنوان خدا یا مطلق، مورد پرستش قرارگرفته است. مفاهیمی مثل عقلانیت و آزادی نیز (که هگل در مورد روح مطلق به کار می‌برد) اوصاف جنبه‌های زندگی مادی و طبیعی خود ما هستند. اما انسان دربرابر خدای خودساخته، از این صفات واقعی خویش‌بیگانه گشته است. الهیات مسیحی و فلسفه هگل هر دو در مورد از خودبیگانگی ما مقصر هستند، زیرا اموری راکه اساساً انسانی هستند به موجودی بیگانه به نام خدا و یا مطلق نسبت داده‌اند.[۴]

مارکس، تحلیل فوئرباخ در مورد اندیشه خدا و از خودبیگانگی انسان را مشتاقانه پذیرفت اما آن را ناتمام دانست، زیرا به اعتقاد او فوئرباخ مشخص نساخته است که چه عاملی موجب فرافکنی صفات انسانی و از خودبیگانگی انسان می‌شود. از این‌رو تلاش کرد تا خود به این سؤال پاسخ گوید.[۵] پاسخ مارکس بیانگر دیدگاه او در مورد منشأ و نتایج اعتقادات دینی است.

---

۱ ر ک: کیوپیت، دان، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، ص ۱۷۲-۱۷۳ و Pals, D.L. *oP.ciT*, P. 141.

۲ فوئرباخ، لودویک، *جوهر مسیحیت*، به نقل از: پی‌یتر، آندره، *مارکس و مارکسیسم*، ص ۲۳۶.

۳. همان.

4. C.f.Morris Brain, *oP.ciT*, PP 20-22.

5. C.f.Smart Ninian, *The Religious Experiences of Mankind*, P.559.

تحلیل مارکس از خاستگاه دین

در اندیشه مارکس، از خودبیگانگی دینی انسان، همچون سایر جنبه‌های از خودبیگانگی انسان، ریشه در شرایط زندگی اجتماعی و تضادهای طبقاتی دارد که آن نیز به نوبهٔ خود وابسته به روابط تولیدی و زیربنای اقتصادی جامعه است. براساس نظریات او در هر جامعه دو جنبه را می‌توان تشخیص داد یکی زیربنا و دیگر روبنا. مقصود از زیربنا زیرساختهای اقتصادی جامعه و روابط و شیوه‌های تولید است و مقصود از روبنا، نهادهای حقوقی و سیاسی و دینی و همچنین طرزفکرها، ایدئولوژیها، فلسفه‌ها و هنر و غیره می‌باشند. براین اساس دین و سایر امور روبناییِ جامعه، اموری تابع و تحت‌تأثیر زیرساختهای اقتصادی و روابط تولیدی جامعه‌اند.[1]

بر مبنای نظریات مارکس در همه جوامع بشری از آغاز تاکنون، روابط و شیوه‌های تولید دچار تحولات و دگرگونیهایی شده و از مراحلی گذر کرده است و پیدایش و تغییرات دین و باورهای دینی نیز تحت‌تأثیر همین وقایع اتفاق افتاده است به گونه‌ای که هرگاه تغییری در حیات اقتصادی جامعه رخ داده است به دنبال آن در باورهای دینی و اخلاقی، همچون سایر امور روبنایی جامعه دگرگونیهایی صورت پذیرفته است.

مارکس، مراحل اصلی گذار جوامع بشری راکه به دگرگونیهای دینی و علمی و فرهنگی و ... انجامیده است به این نحو ترسیم می‌کند که در آغاز و در جوامع اولیه، انسانها به‌صورت اشتراکی زندگی می‌کردند و وسایل و ابزاری که می‌ساختند متعلق به همه بود. در این زمان هنوز طبقات اجتماعی شکل نگرفته بود اما بتدریج و درنتیجه گسترش نیازهای مادی و شکل‌گیری مشاغل و وظایف گوناگون، تقسیم کار و درنتیجه طبقات اجتماعی به‌وجود آمد به این صورت که عده‌ای به دلیل موقعیتها و فرصتهای خاصی که برای آنها پیش آمد ابزار و وسایل تولید، مثل زمین و ابزار کشاورزی را دراختیار گرفتند و عده‌ای دیگر که فاقد این وسایل بودند، در خدمت دسته اول قرار گرفتند. با شکل‌گیری طبقات اجتماعی، نبرد طبقاتی نیز آغاز شد و این همان چیزی است که به اعتقاد مارکس شکل‌دهنده تاریخ و همه جوامع بشری است:

> تاریخ تمامی جوامع تا به امروز همانا تاریخ نبرد طبقات است. آزادمردان و بردگان، نُجبا و عوام، خوانین و رعایا، استادکاران و شاگردان، خلاصه ستمگران

---

1. Ibid

و ستمدیدگان که در تضادهای دائمی رودرروی یکدیگر ایستاده‌اند. نهان یا آشکار در نبردی بی‌امان بوده‌اند که هر بار با واژگونیِ انقلابیِ همه جامعه و یا با ویرانی مشترک طبقات درگیر، نبرد خاتمه یافته است.[۱]

با توسعه نیروهای تولید و تغییر روشها و مناسبات تولیدی نظامهای مختلفی شکل می‌گیرد و بدین سان جامعه اشتراکی اولیه به جامعه برده‌داری و سپس نظام ارباب و رعیتی تبدیل شد و سرانجام نظام سرمایه‌داری در زمان ما جانشین نظام قبل و ادامه همان فرایند است.

قانون حاکم بر این تحولات تاریخی، دیالکتیک و محرک حرکت تاریخی، تناقض است که در لحظات خاص میان نیروها و روابط تولیدی به‌وجود می‌آید:

در مراحل انقلابی یعنی در مراحل تناقض نیروهای تولیدی با روابط تولیدی، یک طبقه به روابط تولیدی قدیم که اکنون تبدیل به مانعی در سر راه توسعه نیروهای تولیدی می‌شوند می‌چسبد و در عوض طبقه‌ای دیگر مترقی است و نمودار روابط تولیدی تازه است.[۲]

طبقه اخیر، در بطن نظام پیشین پرورش یافته و در عین حال، ضد آن است. از تضاد و درگیری این‌دو، نظام تازه‌ای با روابط تولیدی جدید سر برمی‌آورد که آن نیز در بستر خود ضد خود را خواهد پرورد و این همان قانونی است که مارکس از هگل وام گرفت.

در هر زمان، دین و علم و فرهنگ و هنر و سازمانهای حقوقی و اجتماعی بازتاب شیوه و روابط تولیدی آن زمان هستند و آدمیان نیز بدون آنکه خود بخواهند و یا انتخاب کنند به این روابط وارد شده و مناسبات خاص آن دوره بر آنها تحمیل می‌شود و فکر و اندیشه آنها را شکل می‌دهد به گونه‌ای که هیچ‌کس نمی‌تواند جهان را جز از جایگاه طبقاتی خود بنگرد و یا درباره آن بیندیشد مثلاً بورژوا جهان را تنها در چهارچوب حقوقی که خود در آن دارد می‌نگرد.

بنابراین، دین به‌عنوان امری روبنا «چیزی نیست جز بازتاب تخیلی نیروهای خارجی حاکم بر زندگی روزانه در ذهن انسانها، که طی آن نیروهای زمینی صورت نیروهای فراطبیعی به خود

---

۱. مارکس کارل و انگلس فردریک، *مانیفست*، به نقل از: آرون، ریمون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ص ۱۵۹ و نیز: پی‌یتر آندره، *مارکس و مارکسیسم*، ص ۲۴۶.

۲. آرون، ریمون، همان کتاب، ص ۱۶۵ و نیز: کارل، مارکس، *نقد اقتصاد سیاسی* به نقل از: پی‌یتر آندره، همان کتاب، ص ۲۴۳.

می‌گیرند.»[1] مارکس دین را نمونه کاملی از ایدئولوژی می‌داند که در تعریف او عبارت است از یک نظام اعتقادی که هدف عمده آن توجیه وضع موجود به نفع ستمگران است.

دین به فقیران توصیه می‌کند که نظام و ترتیبات اجتماعی که در آن به سر می‌برند، امری از پیش تعیین شده و مقدر است و باید به همین نحو باشد. بنابراین باید از وضع خود خشنود باشند و برای تغییر آن کوشش نکنند، زیرا مرجعی بالاتر آن را مقدر ساخته است. خدا خواسته است که مالکان ثروتمند و کارگران فقیر به همین نحو باقی بمانند و در همان حال برای تسلی آنها، بهره‌مندی از نعمتهای جهان دیگر را به آنها وعده می‌دهد و عقوبت ستمِ ستمگران را به دوزخ اخروی موکول می‌کند. به‌رغم این توجیه گری، آرزوی جهانی بهتر، که از رنج و ستم کنونی فارغ باشد، خود بیان اعتراضی است بر ضدّ رنج و ستم. بنابراین دین هم ابزار ستمگری و توجیه آن است و هم بیان اعتراضی است بر ضدّ ستمگری.

دین، تسلی‌بخش است امّا تسلی دین، راه حل واقعی به‌دست نمی‌دهد بلکه با تحمل‌پذیر ساختن رنج و توجیه آن، از هرگونه راه حل واقعی جلوگیری می‌کند و بدین‌سان به ایفای شرایط ایجادکننده رنج و ستم یاری می‌رساند و به‌جای دگرگونی جهان، تسلیم را تقویت می‌کند. دین همچون افیون، تحمل رنج را ساده می‌سازد و با ایجاد اوهام و پندار مربوط به جهان دیگر موجبِ شادمانی موهوم مردم می‌شود و انگیزه هرگونه تلاش را در نطفه خفه می‌کند و با هدایت ناصواب خشم و احساسات ستمدیدگان که می‌توانست برای سازماندهی یک انقلاب به کار رود، آنها را فلج و با عطف آرزوها و امیدهای محرومان به آسمان، آنها را از زمین بیگانه می‌سازد.[2]

مارکس معتقد بود که با توجه به این آثارِ دین، باید با آن مبارزه کرد و آن را کنار نهاد. اما از آنجا که دین محصول نوعی شرایط اجتماعی و یا به تعبیر مارکس، نه بیماری بلکه نشانه بیماری است،[3] بدون از میان برداشتن آن شرایط نمی‌توان دین را کنار نهاد. با تحقق جامعه کمونیستی که

---

۱. انگلس، فردریک، به نقل از: همیلتون، ملکلم، *جامعه‌شناسی دین*، ص ۱۴۲.

۲. ر.ک: مارکس، کارل، *خانواده مقدس*، به نقل از: پی‌یتر آندره، ص ۲۳۷؛ همیلتون، ملکلم، همان کتاب، ص ۱۴۲-۱۴۳ و

Terrell, Carver, *The Cambridge Companion to Marx*, PP. 320 - 21. and: Morris Brain *oP.ciT*, PP. 34, 36-38.

3. Pals, D.L, *oP.ciT*, P. 143.

در آینده و پس از به اوج رسیدن نظام سرمایه‌داری حاصل می‌شود، شرایط نیاز به پندار دین نیز منتفی می‌شود. با ذکر بند مشهوری از سخنان مارکس در کتاب نقد فلسفه حق هگل، این بخش را به پایان می‌بریم:

> شالوده نقد غیردینی چنین است: انسان دین می‌سازد، دین انسان نمی‌سازد. دین، خودآگاهی آدمی است که یا هنوز به خود دست نیافته است و یا باز خود راگم کرده است ... رنج دینی در آنِ واحد هم بیانگر رنج واقعی است و هم اعتراضی علیه رنج واقعی. دین آه موجود ستمدیده، احساس جهان سنگدل، روح زمانهٔ بی‌روح است ... دین نیکبختی واهی مردم است و الغای آن در عین حال درخواستی برای نیکبختی واقعی آنان. درخواست کنار نهادن توهمات وضع آنها درخواست کنار نهادن وضعی است که به توهم نیاز دارد.[1]

نقد و بررسی

از زمان طرح دیدگاههای مارکس تاکنون هزارها کتاب پیرامون آن نگاشته شده و نظریات او مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. برخی از نقادان به مبانی فلسفی نظریات او پرداخته و برخی دیگر شواهد و پیشگوییهای او را مورد ارزیابی قرار داده و گروه سوّمی در علمی‌بودن روشها و تعمیمهای او تردید کرده‌اند. افزون بر همه اینها عدم موفقیت نظامهای کمونیستی که بنا به ادعای خودشان از مدل مارکسی تبعیت می‌کردند، راه نقد و انتقاد را هر چه بیشتر بر روی این نظریات گشود. با وجود اهمیتی که نقد و بررسی اصول و مبانی فلسفی مارکس بویژه اصول چهارگانه دیالکتیک همچون اصل تضاد و یا تکامل، و یا نظریه شناخت‌شناسی مارکس در تحلیل و بررسی نظریات او دارد، در این مجال نمی‌توان به نقد و ارزیابی آنها پرداخت. نگارنده، علاقه‌مندان را به آثار متعددی ارجاع می‌دهد که در همین زمینه به فارسی نوشته و یا ترجمه شده است.[2] در اینجا به برخی از انتقاداتی که بر تفکر مارکسیستی

---

۱. کیوپیت، دان، *دریای ایمان*، ترجمهٔ حسن کامشاد، ص ۱۷۸ و نیز:

Morris Brian, *oP.ciT*, P.34.

۲. در این مورد، این آثار مفید و قابل توجه هستند: *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، اثر علامه طباطبایی به همراه پاورقیهای شهید مطهری، *نقدی بر مارکسیسم*، شهید مطهری، *علمی بودن مارکسیسم*، مهدی بازرگان و یدالله سحابی، *فلسفتنا*، شهید صدر ـ این کتاب به فارسی تحت عنوان «فلسفه ما» ترجمه شده است، *نقد و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی*، عبدالکریم سروش، *پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک*، محمدتقی مصباح.

وارد شده است اشاره می‌کنیم:

۱. براساس تحلیل مارکس، دین محصول تعارضهای طبقاتی است و طبیعتاً نمی‌تواند در دوره اشتراکی اولیه وجود داشته باشد. امّا این امر با شواهد و دلایل تاریخی موافقت ندارد، زیرا بررسیهایی که در تاریخ ادیان بویژه ادیان ابتدایی انجام شده است نشان می‌دهد که آثار پرستش و نوعی اعتقاد دینی از قدیمی‌ترین ایام زندگی بشر وجود داشته است.

۲. براساس تحلیل مارکس، دین اساساً ایدئولوژیک بوده و توجیه گر نظام موجود است و بیشتر به نفع طبقه حاکمه، دعوت به تسلیم و مدارا می‌کند، این امر لااقل در مورد برخی از ادیان مثل اسلام و یا یهودیت صادق نیست. موسی بنی‌اسرائیل را بر طبقه حاکمه و فرعونیان شورانید و خواستار تغییر وضع موجود آنها بود و اسلام نیز در جزیرةالعرب برضدّ شرایط موجود اقدام کرد و در مدت کوتاهی بخش مهمی از جهان آن روز را متحول ساخت و امپراتوری عظیم ساسانی را با همه اقتدارش فرو ریخت و این نبود جز با دعوت به کوشش و جهاد و عزم برای تغییر و بهبود شرایط موجودِ آن روز. در میان اولین پیروان پیامبر نیز برده و برده‌دار هر دو حضور یافتند و فقیر و ثروتمند درکنار هم و با همهٔ وجود در پیشبرد آن کوشیدند از خدیجه تا سمیه و از مصعب بن عمیر تا بلال و عمار.

۳. می‌پذیریم که دین در زمانها و جوامع مختلف به صورتهای گوناگون مورد سوءاستفاده و بهره‌برداری سیاسی قرار گرفته و موجب مشروعیت بخشیدن به طبقات حاکم شده است اما به صرف وجود این موارد نمی‌توان گفت که دین علی‌الاصول عامل فریبکاری است و اعتقادات دینی تنها وسیله‌ای برای حمایت و حفظ یک نظام خاص اجتماعی است.

۴. تحلیل مارکس از دین بسیار ساده‌انگارانه است و بسیاری از ابعاد و جنبه‌های دین را نادیده گرفته و با فروکاهیِ آن به برخی کارکردهای اجتماعی خاص، ناگزیر از تعمیمهای بسیار بعید و بی‌دلیل شده است. مارکس نقش مهم دین را در معناداری زندگی و مرگ و هدفدار ساختن آن که فراتر از منافع طبقاتی و موقعیتهای خاص است، نادیده گرفته است و از این امر غفلت کرده است که آدمی در جامعه سرمایه‌داری و نیز جامعه آرمانی کمونیستی به همان میزان به معناداری و هدفمندی زندگی محتاج است که در جوامع فئودالی و ابتدایی، و این امری است که بسیاری از غیر معتقدان به دین نیز به آن اذعان دارند.[1]

---

۱. ر.ک: همیلتون، ملکلم، جامعه‌شناسی دین، ص ۱۴۷.

۵. مارکس دین را ایدئولوژی دانسته که همچون حکومت و هنر و اخلاق و غیره از امور روبنایی جامعه و وابسته به زیربنای اقتصادی است و نیز تأکید می‌کند که تحقیقات و نظریات او دارای ماهیتی علمی است اما با تحلیل و بررسی نظریات او هرگز نمی‌توان آنها را در چهارچوب علمی منظمی قرار داد، برای مثل به فرض که بپذیریم انشعاب پروتستانتیسم از آیین کاتولیک تحت‌تأثیر پیدایش کاپیتالیسم در پایان قرون وسطی بود، اما جای این سؤال هست که آیا با تغییرات جزئی‌تر نیز روبنای دینی جامعه تغییر می‌کند؟ افزون بر این چرا در موارد دیگری که سرمایه‌داری ظهور پیدا کرده، تغییری از نوع پروتستانتیسم به ظهور نرسیده، مثلاً بسیاری از حکومت شهرهای ایتالیایی در اواخر قرون وسطی به سمت کاپیتالیسم حرکت کردند اما پروتستانتیسم در آنجا شکل نگرفت. آیا این امکان وجود ندارد که برخلاف آنچه مارکس می‌گوید ظهور آیینهای جدید، علت و موجب تغییرات اقتصادی باشد همانگونه که ماکس وبر آن را مطرح ساخت، و ظهور روح سرمایه‌داری در اروپای غربی را مرهون اخلاق پروتستانی دانست؟ با وجود انتقاداتی که بر نظریهٔ ماکس وبر وارد کرده‌اند اما او یک چیز را مشخص ساخت و آن این است که روابط اجتماعی آن‌طور که مارکس آنها را مطرح می‌سازد، قطعیت و وضوح ندارند. افزون بر این، موارد بی‌شماری وجود دارد که در آنجا اندیشه‌هایی از حوزه هنر، ادبیات، اخلاق و سیاست و حقوق در اقتصاد تأثیر گذارده و یا آن را شکل داده است. بنابراین کلیت این قاعده، که یک نهاد از جامعه همیشه علت و بقیه اجزاء همیشه معلول باشند، ساده‌انگارانه است.[1]

۶. مارکس می‌گوید که افراد هر طبقه نمی‌توانند جهان را جز به اعتبار موقعیت خود و منافعی که در آن دارند بنگرند، این سخن دارای دو اشکال است یکی اینکه در این صورت هیچ‌کس نمی‌تواند خود را از پندارهای دروغینی که در مورد جهان دارد آزاد سازد بنابراین نمی‌توان از کسی چنین توقعی داشت. و دیگر آنکه اگر همه طبقات طرز فکری جانبدارانه و ناظر به منافع خود داشته باشند دیگر حقیقتی باقی نخواهد ماند و مبارزه برای آزادی و عدالت بی‌معناست، زیرا معیاری برای تقدم یک اندیشه بر اندیشه‌های دیگر وجود نخواهد داشت.[2]

---

1. C.f. Palse, D.L. *oP.ciT*, P. 147.

۲. ر.ک: همیلتون، ملکلم، همان کتاب، ص ۱۴۹.

دیدگاههای روانشناختی

فروید

زیگموند فروید (۱۸۵۶ ـ ۱۹۳۹) بنیانگذار روانکاوی و از چهره‌های سرشناس دوران جدید است که نظریات جنجالی او در مورد مبانی رفتار آدمی و نیز تحلیل او در مورد دین و فرهنگ، در رویکردهای دینی و فرهنگی قرن بیستم نقش مؤثری داشته است. او در شهر فرایبورگ چک و اسلواکی و در خانواده‌ای یهودی زاده شد، فردی تیزهوش و پرتلاش بود و در دوره تحصیل، دانش‌آموزی ممتاز محسوب می‌شد. در همان دوران تحصیل با زبانهای متعدد و تقریباً با همه زبانهای اروپایی مثل یونانی، لاتین، آلمانی، فرانسه، انگلیسی و همچنین با عبری آشنا شد. تحصیلات خود را در رشته پزشکی در دانشگاه وین، ادامه داد و در پایان تحصیل در بیمارستان وین به کار مشغول شد. درکنار شغل پزشکی به پژوهشهای خود ادامه داد و سرانجام در ۱۸۹۵ به کمک یکی از همکارانش کتاب مطالعاتی در هیستری را منتشر کرد. ادامه پژوهشهای وی با تأسیس انجمن بین‌المللی روانکاوان که به توسعه جنبش روانکاوی انجامید، همراه بود. در ضمن همین پژوهشها بود که آثار مختلف و مشهور خود راکه در برگیرنده نظریات خاص او بودند، انتشار داد که در زمان خود او بازتاب فراوانی یافت. فروید همکاران و شاگردان سرشناسی داشت که برخی از آنها به دلیل عدم توافق با وی از او جدا شدند، از میان آنها می‌توان به گوستاو یونگ و آدلر اشاره کرد. مهمترین آثار فروید در مورد تحلیل دین و فرهنگ عبارتند از: آینده یک پندار، توتم و تابو، موسی و یکتاپرستی.[1]

فروید به متون مقدس یهودی و معارف دینی مسیحی آگاهی داشت ولی شخصاً منکر باورهای دینی بود و به قول یکی از شرح حال‌نویسانش «از ابتدا تا انتها یک ملحد طبیعی بود.»[2] در دیدگاه او اندیشه‌های دینی اموری غیرواقعی و باطلند و ارتباطی با خدا یا خدایان ندارند، اما یک سؤال به شدّت ذهن او را به خود مشغول ساخته بود؛ اگر باورهای دینی به این وضوح، باطل و غیرواقعی هستند چرا تعداد کثیری از آدمیان این چنین بر حفظ و اعتقاد به آنها پافشاری می‌کنند و چنان عمیق به آنها باور دارند؟ اگر دین عقلانی نیست چرا و چگونه مردم آن را فرا

---

۱. درمورد زندگی و آثار فروید ر.ک: استون، ایروینگ، رنج روح، ترجمهٔ پرتو اشراق، استور آنتونی، فروید، ترجمه حسن مرندی، و نیز: Pals, D.L. *oP.ciT*, Eliade Mircea, *op.ciT*, V. 5.

2. Pals, D.L. *oP.ciT*, P. 65.

می‌گیرند و چرا آن را حفظ می‌کنند؟

فروید کوشید تا خود به این سؤالات پاسخ گوید. این پاسخ در قالب نظریات مختلفی مطرح شد که او در تبیینِ منشأ و خاستگاه دین ارائه کرد. در این نظریات، رویکرد فروید به دین فروکاهشی است و بر این باور است که دین عاملی اصیل در رفتار و تفکر آدمی نیست، بلکه محصول فرعیِ گرفتاریهای روانشناختی آدمی است. بنابراین نه واقعیتی فی نفسه، بلکه ظهور و بیان چیزی دیگر است. این رویکرد، به فروکاهشی کارکردگرا[1] مشهور است.

براساس نظریات فروید «دین از هیجانات و تعارضهایی نشأت می‌گیرد که در گذشته کودکی انسان ریشه دارد و به نحو عمیقی در زیر سطح عقلانی و طبیعی شخصیت قرار دارد.»[2] و «همچون روان‌رنجوریهای عصبی کودکان از غده اُدیپ ناشی می‌شود.»[3] اندیشه خدا نیز فرافکنی خواسته‌ها و تمایلات ناخودآگاه است. در این‌صورت خدا، یک پدیده روانی است که محصول خیال خام و یا اندیشه آرزومندانه است و در یک کلام پندار یا توهم است.

پیش‌فرضها

فروید اندیشه خود را در مورد دین در قالب دو یا سه نظریه تبیین کرده است که هرچند با یکدیگر بی‌ارتباط نیستند، اما می‌توان آنها را به‌صورت نظریاتی مستقل مطرح کرد. پیش از آنکه به توضیح نظریات فروید بپردازیم لازم است به ذکر مقدمات و پیشفرضهایی بپردازیم که نظریات فروید مبتنی بر آنهاست:

۱. نظریهٔ ناخودآگاه. فروید قلمرو ادراک آدمی را به چند حوزه تقسیم می‌کند، اول حوزه ادراکات آگاهانه روزانه که ما به آنها توجه داریم، دوّم حوزه اندیشه‌ها و تصوراتی که ممکن است در لحظه اول به آنها آگاهی نداشته باشیم اما هنگامی که مورد سؤال واقع می‌شویم به آنها آگاهی می‌یابیم. حوزه سوم مربوط به اندیشه‌ها و تصوراتی است که ما کاملاً از آنها بی‌خبریم ولی‌گاه و بی‌گاه در خواب و رؤیا به ظهور و بروز می‌رسند. به اعتقاد فروید این حوزه از نفس، با آنکه ناشناخته است، اما بسیار مهم است؛ زیرا اولاً منشأ اساسی‌ترین امیال و تمایلات انسان

---

1. Functional Reductionism.
2. *Ibid*, P. 78.
3. *Ibid*, P. 73.

همچون میل به غذا و امور جنسی است، ثانیاً منبع عظیمی از اندیشه‌ها، افکار و عواطف و احساسات در همه اموری است که انسان در طول زندگی تجربه کرده و یا مایل است انجام دهد. فروید این حوزه را به انبار تاریک و یا زیرزمین اسرارآمیزی تشبیه می‌کند که سرشار از امیال و غرایز شکل نگرفته و تصورات و خاطرات گوناگون تجربیات گذشته است. این حوزه، با آنکه از ذهنِ آگاهِ انسان پنهان مانده است، اما بر همه رفتارها و اندیشه‌های ما تأثیری مستقیم و نیرومند دارد. محتویات این بخش، بخشی مربوط به همین حوزه و برخی به دلایلی که خواهد آمد، از حوزه آگاه به این بخش فرو غلتیده است. به اعتقاد فروید، بسیاری از پیشینیان به وجود این قلمرو پی‌برده و بدان اشاره کرده‌اند اما نتوانستند به کیفیت آن واقف شده وجودش را اثبات کنند، اما روانکاویَ توانست به درون این قلمرو راه یافته آن را توضیح دهد.

۲. ساختار روان آدمی. فروید شخصیت انسان را دارای سه بخش یا سه جنبه می‌داند که عبارتند از: خود (ego)، خود برتر (Super ego)، آن یا نهاد یا لیبیدو (Libido).

آن یا نهاد، مرکز تمایلات و غرایز خام آدمی مثل میل به خوردن و کشتن و ارضای جنسی است. این جنبه که منشأ آن به مرحله حیوانی تطور آدمی باز می‌گردد از بقیه بخشها، اساسی‌تر و مقدمتر بوده و در ژرفای شخصیت فرد و بخش ناخودآگاه آدمی قرار دارد. خودِ برتر، جنبه‌ای از شخصیت است که تحت تأثیر مطالبات اجتماعی و نگرشها و کمال مطلوبهای جامعه، از لحظه تولد تا کنون، توسط خانواده و گروههای بزرگتر مثل قبیله و شهر و ملت، شکل گرفته است و در قُلّه شخصیت فرد قرار دارد. خود، واسطه بین دو بخش مذکور است و یا به عبارتی، واسطه بین خواستهای جامعه و تمایلات و غرایز بدن قرار دارد. فروید این بخش را «اصل واقعیت» می‌نامد که مرکز تصمیم‌گیرنده فرد بوده و وظیفه‌اش ایجاد تعادل میان خواسته‌های نهاد و توقعات و قیود تحمیلی خود برتر، است.

۳. تعارض‌های درونی. اجزاء سه گانه فوق همیشه خواسته‌هایی هماهنگ و یکسان ندارند. در درون نهاد و تمایلات و خواستهای گوناگونی وجود دارد که گاه با هم تصادم پیدا می‌کنند و از سوی دیگر تمایلات نهاد در بسیاری اوقات مخالف توقعات و خواستهای خود است. غرایز و تمایلات موجود در نهاد همچون میل جنسی و یا گرسنگی و غیره همیشه به‌دنبال ارضای خود هستند و مقید به زمان و یا مکان و شرایط خاصی نیستند. اما واقعیات زندگی که خود، نماینده آن است این امر را غیرممکن می‌سازد. در اینجاست که تعارضهایی در درون شخصیت فرد به‌وجود

می‌آید. انسان متعادل و سالم کسی است که بتواند این تعارضها را در درون خود به بهترین وجه حل کند و نوعی تعادل بین خواستهای مختلف ایجاد نماید، در غیر این صورت، فرد یا با غلبهٔ غرایز و نیروهای افسارگسیختهٔ نهاد خود را نابود خواهد کرد و یا با سرکوبی آنها توسط خود، آنها را به بخش ناخودآگاه شخصیت خویش رانده، موجب نوعی روان‌نژندی و بیماری عصبی خواهد شد. این خواسته‌های سرکوب‌شده بعدها و در طول زندگیِ فرد خود را به صورتهای مختلف و با لباس مبدل همچون رفتارهای روان‌نژندانه نمودار می‌سازند و یا (در شخصیتهای قوی‌تر و سالمتر) به صورتهای مقبولتر و بهتر همچون فعالیتهای هنری خود را نشان خواهند داد. رؤیاها یکی از روزنه‌های رخنهٔ این خواسته‌ها به خارج و نیز یکی از دریچه‌های ورود به ناخودآگاه است و روانکاوان سعی می‌کنند با شنیدن و تحلیل رؤیاها به این جهان پنهانِ درونِ فرد، راه یابند. به اعتقاد فروید تمامی رفتارهای آدمی، طبیعی و غیرطبیعی به شدت تحت‌تأثیر این امور هستند، از قبیل شوخیها، خطاهای فرویدی، حواس‌پرتی، خطاهای حافظه، خط‌خطی‌کردنهای بی‌هدف، و حتی عادات عجیب بدنی و حرکات دست و پا. بنابراین در دیدگاه او همه انسانها تا حدودی دچار روان‌نژندی هستند.

۴. تمایلات جنسی کودکان. یکی از دیدگاههای احتمالاً منحصر به‌فرد فروید نظریهٔ او در مورد تمایلات جنسی کودکان است. او می‌گوید:

> غریزه جنسی از بدو تولد کودک در وی وجود دارد و کودک با غریزه جنسی متولد می‌شود.[۱]

به اعتقاد او بیشتر رفتارهای کودکانه آدمیان از لحظه تولد تحت‌تأثیر و کنترل تمایلات جنسی است. از نظر او، دوره کودکی تا شش سالگی در شکل‌گیری شخصیت اثری تعیین‌کننده دارد. او این دوره را از جهت شیوهٔ نمودِ تمایلات جنسی به سه دوره تقسیم می‌کند: دوره اول، از ابتدا تا هیجده ماهگی یا دوره دهانی که لذت جنسی از مکیدن سینه مادر حاصل می‌شود. دوره دوم تا سه سالگی یا دوره مقعدی است که لذت جنسی با کنترل مدفوع تأمین می‌شود و دوره سوم، از سه سالگی تا شش سالگی یا دوره قضیبی است که اندامهای جنسی اهمیت می‌یابند. از این دوره تا زمانی که امکانات جنسی بزرگسالی فراهم می‌آید، یک دوره غیرجنسی است.[۲]

---

۱. فروید، زیگموند، *روانشناسی*، ترجمه مهدی افشار، ص ۱۲۵، چاپ اول.

2. Pals, D.L. *oP.ciT*, P. 63.

تحلیل فروید از خاستگاه دین

اکنون این فرصت به‌دست آمده است تا به گزارش مشروحتر نظریهٔ فروید در مورد باورها و اندیشه‌های دینی بپردازیم. دین در اعتقاد فروید محصول روان‌نژندی و بیماری عصبی آدمی است که به نوبهٔ خود در نتیجهٔ فشارهای داخلی (غرایز، بویژه تمایلات جنسی) و خارجی (همچون فشار تمدن، آزار و اذیت دیگران و حوادث طبیعی) وارد بر انسان است. هرکدام از این فشارها می‌توانند به نوعی به شکل‌گیری پندارهای دینی بینجامند. فروید، در ضمن دو نظریه نشان می‌دهد که چگونه اولاً: از تعارض میان تمایلات غریزی انسان و فشارها والزامات تمدن و نهادهای مربوط به آن، باورها و شعائر دینی و نیز سایر مظاهر فرهنگی به‌وجود می‌آیند، و ثانیاً چگونه حوادث طبیعی و فشارهای ناشی از آن به پندار خدا می‌انجامد.

نظریهٔ اول

دین نوعی روان‌رنجوری است که در گذشته کودکی انسان ریشه داشته و از عقدهٔ اُدیپ ناشی می‌شود و به عبارت دیگر، همچون علم و هنر، محصول سرکوب غریزه جنسی بویژه در دوره کودکی است.

فروید در توضیح این نظریه می‌گوید: انسان از همان اوان کودکی کامجو و لذت‌پرست است و دائماً در پی ارضای تمایلات خویش است اما این کامجویی نادانسته و خودبخودی و به‌صورت ماشینی صورت می‌گیرد. کودک برای تحقق این امر از آنچه در دسترس خود دارد بهره می‌برد، بدین لحاظ ابتدا اعضای بدن خود او و سپس والدین، هدف جنسی او قرار می‌گیرند.[1] او در دوره قضیبی، یعنی بین سه تا شش سالگی میل به این دارد که جانشین یکی از والدین شده و عاشق دیگری گردد. این تمایل در پسران متوجه مادر و در دختران متوجه پدر است. پسر پس از کشف لذت جنسی از ناحیه آلت تناسلی مایل است تا شریکِ جنسیِ مادر گردیده و به عبارت دیگر جانشین پدر شود که در مقام یک رقیب از او نفرت دارد. مادر، با توجه به این احساس فرزند و با حمایت پدر، پسر را از لمس اندام تناسلی‌اش نهی می‌کند و حتی این تهدید وجود دارد که آن را قطع کند. پسر از این امر واقعاً وحشت‌زده می‌شود وبا توجه به فقدان

---

۱. آریان‌پور، امیر حسین، فرویدیسم، ص ۹۳ و ۱۰۲.

آلت مردانه در دختران، گمان می‌برد که ممکن است چنین چیزی برای او نیز رُخ دهد و در نتیجه عُقده اختگی را تجربه می‌کند. از این رو درمی‌یابد که باید تسلیم پدر شده و فکر تملک مادر را از سر بیرون کند و ارضای خود را در رؤیاها و خیالات جنسی بجوید. اما هنوز میل به مادر و نفرت نسبت به پدر را در خود دارد.[1] و بدین سان میل جنسی کودک سرکوب شده و دچار واپس‌زدگی می‌شود.

او در این مورد چنین می‌نویسد:

> در مرحله قبل از بلوغ که غرایز جنسی کودک تحت‌تأثیر نفوذ و جاذبه تمدن، اخلاقیات، شرم و تنفر می‌باشد، غرایز جنسی کودک دچار واپس‌زدگی می‌شود ... عقده‌هایی که از این طریق حاصل می‌شود نتیجه همان واپس‌زدگی دوران اولیه می‌باشد و این عقده‌ها در ضمیر ناآگاه با قدرت زیادی باقی می‌ماند و گمان می‌رود که با گسترش این عقده تبدیل به عقده مادر یا هسته عقده[2] گردد که اساس بسیاری از نوروزها [= بیماریهای عصبی] می‌باشد و ما باید انتظار داشته باشیم که در حوزه روانی هیچ عقده‌ای فعالتر از این عقده نباشد.[3]

فروید این عقده را با اشاره به یک اسطوره یونانی، «اُدیپ» می‌نامد. براساس اسطوره‌ای یونانی، اُدیپ شاه در ماجرایی پدر خود را می‌کشد و با مادر خود ازدواج می‌کند. فروید معتقد است که این اسطوره نمایانگر همان آرزوی کودکانه می‌باشد. این تحلیل فروید هرچند بسیار شگفت می‌نماید اما مورد قبول اوست. به قول دانیل ال. پالس نویسنده کتاب هفت نظریه در باب دین:

> حتی پس از انقلاب جنسی معاصر، ارزیابی فروید از عقده ادیپ هنوز برای بسیاری از مردم شوک‌آور است. برای مردم قابل تصور نیست که سادگی و معصومیت کودکی با چنین غرایز نیرومند و احساسات نامطلوبی آلوده شود. اما فروید به این امر متقاعد شده بود. حتی بیش از این؛ او احساس می‌کرد که عُقده ادیپ واقعاً تجربه اصلی

---

۱. ر.ک: زیگموند، فروید، *روانشناسی*، ص ۱۳۶-۱۳۷ و نیز:

Pals, D.L. *oP.ciT*, P. 63.

2. Nuclear Complex

۳. همان، ص ۱۳۲-۱۳۷.

. و محوری دوران کودکی و مهمترین مسأله زندگی پیشین و منشأ اصلی نارساییهای بعدی است.[1]

بنابراین شکل‌گیری عقده ادیپ پایان ماجرا نیست بلکه آغاز آن است. امیال سرکوب‌شده ظاهراً فراموش می‌شوند اما درواقع محو نشده و به حوزه ناآگاه ذهن رانده می‌شوند و مدتی طولانی در آن باقی می‌مانند و در زندگی آینده فرد نقش مؤثری را ایفا می‌کنند. این امور در آینده مجدداً بازمی‌گردند اما به صورتهای گوناگون و شگفت‌آور. در برخی افراد به‌صورت رفتارهای غیرمعقول و بیمارگونه به ظهور می‌رسند و در برخی دیگر که شخصیت مناسبتری دارند و از توانایی بیشتری در حل این تعارض برخوردارند با لباس مبدل و به صورتهای قابل قبول همچون فعالیتهای هنری، علمی، ورزشی و غیره به ظهور می‌رسند و بدین‌طریق فرد عقده گشایی می‌کند. راه‌حلهایی که روان آدمی برای حل تعارض درونی خود برمی‌گزیند عبارتند از:

تصعید یا برترسازی، در این حالت روان آدمی تمایلات خود راکه به لحاظ اجتماعی و قوانین مدنی ناهنجار هستند به شیوه‌ای بهنجار و ارزشمند و مثلاً در قالب هنر و ادبیات و عرفان و غیره ارائه کند. بنابراین «ما بسیاری از شاهکارهای هنری و نیز بسیاری از کشفیات علمی را مدیون همین غرایز تصعیدشده هستیم»[2] و «هنرمند رنجور مردمی است که از دردهای خود نالان است و پی درمان می‌گردد و می‌کوشد به شیوه‌ای خردمندانه دردهای خود را بیرون ریزد و روان را از سموم آن بپالاید. پس چشمه فیاض هنر همان شورهای فطری انسانی، خاصه شور جنسی است».[3] در تحلیل فروید شکل‌گیری تمدنها، اخلاق و دین تا حدود زیادی محصول همین تصعیدهاست، اندیشه خدا نیز از این قاعده بیرون نیست. «تصعید یکی از مهمترین عوامل تشکیل تمدن است ... بنابراین، خدای عادل و قادر یا طبیعت مهربان تصعیدهای بزرگ ... هستند»[4].

راه‌حل دیگر، خودفریبی و یا توجیه است، یعنی اینکه در هنگامی که رفتارهای خود را

---

1. Pals D.L. *oP.ciT*, P. 63 - 4.

۲. فروید، زیگموند، *روانشناسی*، ص ۱۵۳.

۳. آریان‌پور، امیرحسین، *فرویدیسم*، ص ۲۴۶-۲۴۸.

۴. فروید، زیگموند، به نقل از: توکلی، غلامحسین، *خاستگاه دین از نگاه فروید*، ص ۴۸.

تحت‌تأثیر من برتر و عالم خارج نمی‌پسندد و دچار کشاکش روانی می‌شود، برای تبرئه خود به بهانه‌ها و عذرهای مناسب توسل می‌جوید و آنها را به امور دیگر منسوب و موجّه می‌سازد مثلاً می‌گوید اگر چنین می‌کردم چنان می‌شد.

فرافکنی راه‌حل دیگری است که در آن انسان خصوصیات و هیجانات خود را به موجودات دیگر اسناد می‌دهد. «مطابق نظریهٔ فروید، تمایل افراد به پذیرش اعتقاد به خدای فوق طبیعیِ انسان‌وار، دست‌کم تا حدودی معلول تمایلِ به فرافکنی تصویر پدر دوران کودکی است که در ناخودآگاه قرار دارد، این فرافکنی معمولاً و پس از نوعی بازگشت به گذشته است که علت آن مشکل رایج سازگاری است و به تخفیف تعارضها و احساس گناهکاری ناخودآگاه کمک می‌کند»[1] در این حالت، شخص اموری را که ناتوان از انجام آنهاست به یک نهی‌کننده خارجی مثل ممنوعیتهای دینی نسبت می‌دهد و اینطور مطرح می‌کند که ما با انکار و نادیده‌گرفتن امیال خود می‌توانیم به جامعه کمک کنیم و فرمانبردار فرامین و قوانین ازلی پروردگار باشیم و مثلاً احساس گناه ناشی از میل جنسی نسبت به مادر را به واسطه ایجاد برخی شعائر دینی مثل توبه و اعتراف درمان می‌کند. از دیگر راه‌حلهای نفس، دگرگون‌سازی، درون‌فکنی، همانندسازی و بازگشت است.[2]

نظریهٔ دوم

انسان در بستر طبیعت به‌وجود آمده اما محیط طبیعی همیشه برای بشر مساعد و دوستانه نبوده است. جهانِ بی‌احساس با آنکه انسان را در دامن خود به‌وجود آورد، در همان حال نیز با انواع وسایل و مظاهر خود همچون سیل و زلزله و طوفان و رعد و برق و انواع بیماریها و حیوانات وحشی به مقابله با او برخاست و بی‌اعتنا به احساسات وی درصدد نابودی او برآمد. این شرایط، انسان ابتدایی را به شدت به وحشت انداخت و دنبال راه و چاره‌ای می‌گشت. انسان در پی چاره‌جویی به تشکیل جامعه و آنچه تمدن نامیده می‌شود اقدام کرد، تا به بهای محدودکردن امیال و خواسته‌های انسانی به نفع جمع، امنیت او را تأمین کند. اما این کافی نبود و هنوز انسان

---

1. Edwards, Paul, *oP.ciT*, V.7, P.148.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۹ و نیز: آریان‌پور، امیرحسین، فرویدیسم، ص ۱۸۳-۲۰۰.

دربرابر بسیاری از مظاهر طبیعت و بویژه مرگ بی‌دفاع بود. آنچه بر این وحشت می‌افزود این بود که انسان با طبیعتی مواجه بود که بدون احساس و شعور و تشخیص بود و نمی‌توانست رنج و اندوه و عواطف انسانی را دریابد. این امر طبیعت را هرچه بیشتر معماگونه و وحشتزا می‌نمود. چاره‌ای که به ذهن ساده انسان ابتدایی رسید این بود که همه مظاهر طبیعت را همچون خود، فرد زنده و دارای خصلت انسانی ببیند، در این صورت جنگل و رود و زمین و آب و باد و سایر مظاهر طبیعی هرکدام را دارای روحی شمرد که بر آنها سیطره دارد و بدین‌طریق توانست رخدادهای نامطلوب طبیعت را تعلیل کرده، ناشی از خشم و تعصب این ارواح و یا خدایان بداند و در این صورت توانست اولاً: از ابهام وحشتزای آنها بکاهد و ثانیاً: با جلب رضایت این نیروها از طریق تقدیم هدایا و یا ندبه و زاری، از تکرار حوادث نامطلوب جلوگیری نماید.

این خدایان درگذر ایام و با تحول ذهن و اندیشه بشر به خدای واحد و یا پدر آسمانی مبدل شدند. به اعتقاد فروید آنچه در یافتن این راه‌حل به بشر ابتدایی یاری رساند یادآوری شرایط دوران کودکی و وجود پدری قدرتمند بود که در عین ایجاد ترس و وحشت در افراد خانه، آنها را در برابر حوادث و خطرات احتمالی حفظ می‌کرد. آرزوی وجود قدرتی پدرگونه که بتواند بشر را در برابر ناملایمات طبیعی و خطرات احتمالی زندگی محافظت نماید بتدریج اندیشه خدا را در ذهن انسان پدید آورد و انسان با فرافکنی این تصور به آسمان، به وجود قدرتی فراطبیعی معتقد شد که همچون پدر ترسناک و در عین حال قابل احترام و ستایش است.[1] او می‌تواند با قدرتش هراسِ طبیعت را بزداید و در مواجهه با مرگ به ما آرامش بخشد و به دلیل رعایت محدودیتهایی که از جانب تمدن بر ما تحمیل شده است به ما پاداش دهد. اعتقاد دینی بر آن است «که بر بالای سر هرکدام از ما قدرت و مشیت الهی خیرخواهانه‌ای وجود دارد که ... نمی‌گذارد ما بازیچه نیروی قدرتمند و سنگدل طبیعت شویم.[2] در نظرگاه چنین دینی حتی مرگ رنج و عذاب خود را از دست می‌دهد زیرا می‌توانیم مطمئن شویم که روح نامیرای ما روزی

---

۱. درمورد این نظریه ر.ک: فروید، زیگموند، *آینده یک پندار*، ترجمه هاشم رضی، ص ۱۶۵-۱۷۵؛ *خاستگاه دین از نگاه فروید*، ص ۲۰-۲۳؛ یاکوب هانس، *حکمت شرق و روان‌درمانی غرب*، ترجمه جلال ستاری، ص ۴۱-۴۳ و نیز:

Bowker, John , *The Sense of God*, P. 118; Pals, D.L. *op.ciT*, P. 71-3.

2. Freud, *The Future of an Illusion*, in Standard Edition, from Pals, D.L. *oP.ciT*, P.71

برانگیخته خواهد شد و با خدا خواهد زیست».[1] بدین سان خدا و یا پدر آسمانی شکل گرفت. بنابراین اندیشه خدا برداشتی از همان پدر دنیوی در مقیاسی بسیار بزرگتر و تصورات دینی «تحقق کهنترین، نیرومندترین، فوری‌ترین آرزوهای نوع بشر است. راز قدرت دین در قدرت این آرزوهاست.»[2]

فروید در نظریهٔ سومی، منشأ دینهای بزرگ را توتمیسم می‌داند و دلیل پیدایش توتمیسم را نیز براساس اسطوره‌ای قدیمی به امور جنسی و رقابت فرزندان با پدر در تملک زنان، مربوط می‌داند. برای جلوگیری از اطاله کلام به همین مقدار کفایت می‌کنیم.

در پایان ذکر این نکته خالی از فایده نیست که فروید بر این گمان بود که بشر با رشد خویش دین را کنار خواهد گذارد و تدابیر عقلانی و عقل و علم جانشین افسانه و ایمان خواهد شد.

نقد و بررسی

در مورد روش و نظریات فروید ارزیابیهای متعدد به عمل آمده است بویژه نظریات او در مورد دین و فرهنگ مناقشات فراوانی را در این دو حوزه برانگیخته است. صرف نظر از دیدگاه فروکاهشی او که موضوع انتقادات جدیدی در عصر حاضر است، نگاه جانبدارانه و تأکیدهای گزینشی و بی‌دلیل او شرایطی را فراهم ساخت که موجب شد حتی در زمان حیاتش بسیاری از همکاران و شاگردان سرشناس او از وی کناره گرفته راه خود را دنبال کنند. همان‌طور که نویسندهٔ مقالهٔ «روان درمانی و دین» در دائرةالمعارف دین الیاده می‌نویسد:

> صرف‌نظر از بزرگی فروید محدودیتهای روش‌شناسی علمی حوزه او ـ بویژه روانشناسی زیستی او ـ و پیش‌داوری او علیه دین و تردیدش نسبت به آن، با هم ترکیب شد و مطالعه عینی و بیطرفانه دین را برای او غیرممکن ساخت.[3]

بدین‌لحاظ به رغمِ گسترش و تأثیرگذاری شگفت‌آور این نظریه در مراحل اول، به نظر نمی‌آید نظریهٔ دینی فروید امروزه جایگاهی جدی در میان سایر نظریات داشته باشد. هرچند جایگاه فروید به‌عنوان بنیانگذار روانکاوی و نیز روشها و ابتکارات او جایگاه خاص خود را

---

1. Pals, D.L, *oP. ciT*, P.71.
2. *Ibid*, P. 72.
3. Eliade, Mircea, *oP.ciT*, V. 12, P. 75.

داراست. از میان انتقادات متعددی که بر نظریات او وارد شده است به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. به فرض آن‌که فروید در موارد مورد آزمون خود، یعنی در بیمارانی که با آنها برخورد داشته خطایی نکرده باشد و به درستی به وجود عقده جنسی در برخی بیماران خود پی برده باشد، نمی‌تواند این ویژگی را بر همه افراد تعمیم دهد بویژه آنکه موارد مورد آزمون او عموماً کسانی بودند که بیمار محسوب می‌شدند در این صورت تعمیم خصوصیت آنها بر سایر افراد بدون دلیل است.

۲. اگر دلیلِ صدق دین و معتقدات دینی از نظر متدینان، تنها وحیانی‌بودن آن بود، در آن صورت طرح نظریه‌ای که بتواند معتقدات دینی را بدون ارجاع به وحی و نقش خداوند تبیین کند، می‌توانست به تضعیف مدعیات دینی بینجامد، امّا اگر این آموزه‌ها با استدلالهای عقلانی، همچون استدلالهای کلاسیک بر اثبات وجود خداوند، پشتیبانی شوند در آن صورت تحلیلهای روانشناختی دین و نظریاتی مثل نظریهٔ فروید تأثیری در قوت استدلال عقلی نخواهند داشت. البته اگر فروید می‌توانست نشان دهد که مکانیزمهای مورد نظر او، مثل فرافکنی، شرط لازم و کافی دین هستند در آن صورت معلوم می‌شد که سایر دلایل از صلاحیت کافی برخوردار نیستند، امّا چنین چیزی امکانپذیر نیست، حداکثر می‌توان نوعی رابطه میان تمایلات دینی و تضادهای اُدیپی ناخودآگاه نشان داد که نمی‌تواند به نفی زمینه‌ها و مبانی عقلانی دین بینجامد.[1]

۳. نظریات فروید در مورد دین، پیش از آنکه تحلیل دین باشد، تحلیل آیینهای یهودی و مسیحی و یا حداکثر ادیان توحیدی است. مثلاً، نظریهٔ غده اُدیپ و نیاز به پدر، آن چنان بر شواهد یهودی و مسیحی متمرکز است که به سختی می‌توان آن را بر ادیان غیرتوحیدی تطبیق کرد. بنابراین نمی‌تواند تبیین‌کننده سرشت دین و منشأ تمایلات دینی باشد.

۴. تأکید بر لیبیدو و غریزه جنسی به‌عنوان منشأ رفتارها و اندیشه‌های آدمی مورد انکار بسیاری از روانکاوان قرار گرفته است که از جمله آنها می‌توان به شاگردان خود فروید اشاره کرد. افزون بر این تأکید فروید بر نقش اساسی میل جنسی در دوره کودکی و تأثیر عظیم آن در

---

1. C.f. Edwards, Paul, *oP. ciT*, v.7, P. 149.

شکل‌گیری شخصیت فرد نیز جای سؤال دارد؛ اگر عامل مؤثر در شکل‌گیری شخصیت فرد و منشأ اضطرابهای آدمی تعارض میان «آن» یا لیبیدو و «خود» است به چه دلیل این امر در نظریهٔ فروید بیشتر محدود به دوران کودکی آن‌هم حد فاصل دو تا شش سالگی است؟ چرا در مراحل بعدی چنین تعارضی به شکل تعیین‌کننده‌اش وجود ندارد؟ اگر گفته شود که دلیل آن ضعف «خود» در دوره کودکی و عدم توانایی آن برای حل تعارض میان «لیبیدو» و «خود برتر» است، در این صورت باید گفت «لیبیدو» نیز در این دوره به همین نسبت ضعیف است و در دوره بزرگسالی تقویت می‌شود.[1]

۵. وجود میل جنسی در کودک تأکید بر نقش تعیین‌کننده آن نیز از ابهام فراوانی برخوردار است و این یکی از عوامل جدایی برخی از شاگردان و همکاران برجسته فروید مثل کارل گوستاو یونگ، آدلر، بروير و اشتکل از اوست. مقصود فروید نیز از این امر کاملاً روشن نیست. او در برخی از آثار خود آن را متفاوت از میل جنسی بزرگسالی دانسته اما نتایجی که در سایر آثار خود بر این میل و سرکوب آن مترتب کرده است متناسب با میل جنسی بزرگسالان است. به سختی می‌توان میلی را که فروید معتقد است از طریق دفع مدفوع و مکیدن سینه مادر حاصل می‌شود، میل جنسی نامید. در این مورد فروید موافقان زیادی ندارد. اکنون اگر میلی که در کودک است از نوع میل جنسیِ بزرگسالی نباشد و کودک نتواند ـ آن‌طور که فروید در جایی متذکر شده است[2] ـ حقایق اصلی رابطهٔ جنسی را درک کند، گرایش پنهان پسر به مادر و دختر به پدر و سرکوب آن بر چه اساسی قابل تفسیر است؟

۶. فروید دین را نوعی روان‌نژندی می‌داند و تنها استدلال او این است که دینداران همچون افراد روان‌نژند دارای برخی اندیشه‌های غیرعقلانی بوده، کارهای غیرعقلانی مرتکب می‌شوند مثلاً یک راهب مسیحی چند ساعت از اوقات خود را به ذکر و گرداندن تسبیح اختصاص می‌دهد و این همانند بیمار روان‌نژندی است که چندین ساعت از وقت خود را به شمارش دکمه‌های پیراهن خود می‌پردازد. پاسخ این است که این قیاس درست نیست اوّلاً صرف شباهت میان این رفتارها چیزی را اثبات نمی‌کند. دانشمندان نیز هنگام اشتغال ذهنی به یک نظریهٔ خاص ممکن است از خود نشانه‌هایی شبیه علایم بیماریهای روان‌نژندی وسواسی بروز دهند امّا کسی آنها را

---

۱. توکلی، غلامحسین، *خاستگاه دین از دیدگاه فروید*، ص ۵۰-۵۵.

۲. ر.ک: اردوبادی، احمد، *مکتب روانشناسی کارل گوستاو یونگ*، ص ۹۱.

حاکی از روان‌نژندی آنها نمی‌داند مگر آن‌که روان‌نژندی را به‌گونه‌ای تعریف کنیم که این قبیل رفتارها و نیز تمایلات و رفتارهای دینی را نیز دربرگیرد، در این صورت با توجه به آثار مثبت، توجیه‌پذیر و غیرقابل انکار دین باید به دوگونه روان‌نژندی مثبت و منفی معتقد شویم که البته این خلاف کاربرد متداول واژه روان‌نژندی است. اما اگر تعریف متعارف روان‌نژندی را درنظر بگیریم و یکی از شرایط لازم آن را ناتوانی در انطباق با محیط و ارتباط با دیگران بدانیم، در این صورت دلیلی بر روان‌نژندی مؤمنان نداریم زیراگواهی وجود ندارد که آنها در برقراری ارتباط با افراد و محیط پیرامون، از غیر مؤمنان موفقیت کمتری داشته‌اند. و حتی ممکن است مؤمنان عکس این را مدعی شوند مبنی بر اینکه چون گسترهٔ هستی اعم از قلمرو طبیعی است، بنابراین تنها سازواری و هماهنگی با این قلمرو کافی نیست و انسان سالم کسی است که بتواند خود را با همه ساحات هستیِ مرتبط با او، اعم از طبیعی و ماوراءطبیعی، هماهنگ سازد و به طور طبیعی مؤمنان چون همهٔ این ساحات را مورد توجه قرار می‌دهند، در هماهنگی جامعتری با هستی به‌سر می‌برند. در این مقام، انکار وجود قلمرو ماوراء طبیعی از جانب مخالفان نیز نوعی مصادره به مطلوب و تکذیب پیشاپیش معتقدات دینی است.[1] ثانیاً در مثال مذکور با آنکه اعمال فرد روان‌نژند و راهب مسیحی به هم شباهت دارد، اما تنها یکی از این دو از آشفتگی روحی رنج می‌برد و داوری در مورد غیرعقلانی بودن نماز و تسبیح راهب نیز از جمله همان پیشفرضهایی است که فروید را به بیراهه کشانده است و قضاوت صحیح را بر او غیرممکن ساخته است.[2]

۷. هرگونه فرافکنی مفاهیم و تصورات ذهنی به خارج نیز دلیل بر روان‌نژندی نیست «نمادهای علم و ریاضیات متعلق به نظامهای عددی و مفهومی هستند که ما آنها را به جهان خارج فرافکنی می‌کنیم و از روان‌نژندی نیز ناشی نشده‌اند، بلکه فقط برای این هستند که آنها به ما در فهم و توصیف بهترشان کمک می‌کنند ... اگر این امر در مورد مفاهیم ریاضیات و علوم طبیعی صحیح باشد، دلیلی وجود ندارد که ما برخی فرافکنیهای دینی را صحیح ندانیم که نه از روان‌نژندی بلکه از فهم معقول و مناسب از جهان واقعی، همان‌طور که آن را ادراک کنیم، نشأت گرفته باشد.»[3]

---

1. C.f. Edwards, Paul, *oP.ciT*, V 7. P.149.
2. C.f. Pals, D.L. *oP. ciT*, P. ۹۱ - 2.
3. Ibid.

۸. به نظر می‌رسد نوعی دور منطقی در نظریهٔ فروید وجود دارد از یکسو تمدن و نهادهای مربوط به آن را محدودکننده تمایلات فرد و موجب سرکوبی آنها می‌داند و از سوی دیگر می‌گوید تمدن محصول سرکوب این تمایلات است. در جایی می‌گوید: «افراد صمیمانه از تمدن نفرت داشته و بدان عناد می‌ورزند [زیرا] در خفا ارضای غرایز آزادانه آنان را تحت کنترل درآورده و اجازه ارضای آزادانه آن را نمی‌دهد.»[1] و در جایی دیگر می‌گوید: «تصعید یکی از مهمترین عوامل تشکیل تمدن است.»[2]

۹. به فرض صحت تمام نظریه‌های فروید، این نظریات **تنها بیانگر** چگونگی شکل‌گیری باورهای مذهبی هستند و به ارزش صدق آنها **خللی وارد نمی‌کنند. شکل‌گیری باور** می‌تواند ناشی از علتهای گوناگون باشد. اما متعلق باور **ممکن است جدای از این علتها، صادق** و یا کاذب باشد.

یونگ

کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) از پیشگامان روانشناسی اعماق در سده بیستم و بنیانگذار روانشناسی تحلیلی است. او در روستایی در سویس زاده شد، پدرش یک کشیش پروتستان بود. در ۱۹۰۲ از دانشگاه باسل مدرک پزشکی گرفت. او با این اعتقاد که روانپزشکی دین این امکان را به او می‌دهد تا علایق علمی و انسانی خود را در هم آمیزد به عضویت کلینیک روانپزشکی دانشگاه زوریخ درآمد و تحت‌نظر مدیر ارشد آن مؤسسه به‌کار پرداخت. آشنایی با فروید از رخدادهای مهم زندگی یونگ است. با انتشار کتاب تفسیر رؤیای فروید در ۱۹۰۰ یونگ به نظریات و روش فروید علاقه‌مند شد و به سلک هواداران او درآمد و پس از مکاتبات متعدد، آن دو در ۱۹۰۶ با هم ملاقات کردند و از این زمان یونگ به نزدیکترین و صمیمی‌ترین دوستان و پیروان فروید تبدیل شد. نظریات فروید در مورد ناخودآگاه، رؤیاها، عقده کودکی و بیماریهای روانی، علی‌الاصول مورد قبول یونگ بود که آنها را در کار روانپزشکی خود اقتباس و در مجامع مختلف علمی از آنها دفاع می‌کرد. اما بتدریج به دلیل سوء تفاهم

---

۱. فروید، زیگموند، آینده یک پندار، ص ۵۷.

۲. همان، ص ۱۰۴-۱۰۶.

و اختلافات فکری این همکاری دوام نیاورد و سرانجام در ۱۹۱۳ رابطه آن دو قطع شد.[۱] و یونگ مستقلاً به طرح و تکمیل نظریات خود پرداخت و آثار مهمی را به وجود آورد که از میان آنها می‌توان به این کتاب‌ها اشاره کرد:

دو رساله در روانشناسی تحلیلی، تیپهای روانشناختی، روانشناسی و دین، پاسخ به ایوب، انسان و سمبلهایش، خاطرات، رؤیاها، تفکرات.

یونگ قبل از ورود به روانشناسی، به شدت تحت‌تأثیر فلسفه بود و با توجه به محیط خانوادگی و فرهنگی خود از همان اوان زندگی در معرض رایجترین جریانهای فلسفی و کلامی قرن نوزدهم قرار گرفت بویژه آثار کانت، شوپنهاور، نیچه. افکار افلاطون و نوافلاطونیان نیز از نظر او دارای اهمیت بودند اما از میان همه کانت بیشترین اهمیت را داشت و شاید نظریه مقولات و مفاهیم پیشینی و ماتقدم کانت در شکل‌گیری نظریه الگوهای اولیهٔ (Archetype) یونگ بی‌تأثیر نبوده باشد.[۲] گو اینکه برخی معتقدند که او این نظریه را از آگوستین وام گرفته و خودش نیز سابقه این نظریه را به قرون اولیه میلادی باز می‌گرداند. ویلیام جیمز، شخصیت دیگری است که در یونگ تأثیر گذارده است و کتاب تیپهای روانشناختی یونگ تحت‌تأثیر اندیشه‌های جیمز نوشته شده است و شاید گرایش به نوعی کارکردگرایی روانشناختی در یونگ نیز تحت‌تأثیر او بوده باشد. چنانکه نویسنده مقاله «یونگ» در دائرةالمعارف دین، ویراستهٔ الیاده می‌نویسد:

> یونگ معترف است که بیشتر به تجربه‌های مردم از خدا دلبستگی دارد تا به مسائل و مشکلات کلامی وجود و یا عدم وجود خدا»، «همان‌طور که اشاره به خدا با تعبیر god - image (صورت و یا تصویر خدا)»،[۳] اشاره به نوعی تجربه روان‌شناختی

---

۱. درمورد زندگی وآثار یونگ و نیز اختلاف‌نظر او با فروید: ر.ک: یونگ، کارل گوستاو، *خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها*، ترجمه پروین فرامرزی، و نیز:

Eliade, Mircea, *oP. ciT*, V. 8, P. 210; and, Morris Brian, *oP.ciT*, PP.163-6.

2. C.f. *Routledge Encyclopediea of philosophy*, V. 5, P. 132, 1998; Samuels Andrew, *Jung and the Post Jungians*, PP.23 - 4, 1985.

۳. یونگ این تعبیر را از آباء کلیسا اقتباس کرده است، به اعتقاد آنها تصویر ذهنی خدا، در روح انسان نقش بسته است (ر.ک: یونگ، کارل گوستاو، *خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها*، فرهنگ اصطلاحات، ص ۴۰۸، ترجمه پروین فرامرزی)

درونی از خداوند دارد و نه لزوماً به واقعیت خارجی او.[1]

دیگر شخصیت مؤثر در یونگ، ردولف اتو متکلم مشهور پروتستان است که برداشت و تحلیل خاص او از امر مقدس در برداشتهای یونگ بویژه در تعریف او از دین و نیز نظر او در مورد نقش اساطیر و سایر فراورده‌های مربوط به الگوهای اولیه در ایجاد امور مقدس و با مهابت، مؤثر بوده است. تأثیر فروید بر یونگ نیز مشهورتر از آن است که نیازمند توضیح باشد.

یونگ ودین

یونگ یک روانپزشک بود اما دلبستگی عمیق او به دین او را به این باورکشاند که دین را یک جنبه اصلی از فرایند رواندرمانی و زندگی بداند. از این‌رو «روانشناسی تحلیلی او از ذهن یک روانشناسی دینی نیز هست».[2] او دین را جنبه‌ای ماندگار و پایدار در زندگی انسان دانست و آن را به عوامل رشدی ـ روانشناختی کاهش نداد. بدین لحاظ نظریات او بیش از نظریات فروید، بر مطالعات انسان‌گرایانه از دین تأثیر گذارد.

یونگ در روانشناسی تحلیلی خود از دین و دیگر امور مورد علاقه خویش «از نقطه‌نظر پدیده‌شناسی تحقیق می‌کند که به این معناست که سر و کارش با واقعیتها و مشاهدات و تجربیات و خلاصه با محسوسات است. حقیقتی که این علم بیان می‌کند در سطح واقعیت قرار دارد و نه در سطح قضاوت».[3] او در این مورد می‌نویسد: «مبدأ و مبنای تحقیق من اصول یک مسلک خاص نیست بلکه روانشناسی انسان مذهبی است، یعنی انسانی که بعضی عوامل راکه در حالت عمومی او نفوذ می‌کنند مورد توجه و مراقبت قرار می‌دهد.»[4]

او با استفاده از معنای اصلی واژه دین در زبان لاتین یعنی Religio و با الهام از رودولف اتو دین را چنین تعریف می‌کند: «تفکر از روی وجدان و باکمال توجه درباره ... شیء قدسی و نورانی ... به نظر من دین یک حالت خاص روح انسان است که ... می‌توان آن را به این عبارت تعریف کرد: دین عبارت از یک حالت مراقبت و تذکر و توجه دقیق به بعضی عوامل مؤثر است

---

1. Eliade, Mircea, *oP.ciT*, V. 8, 210.
2. *Ibid*, V. 8, P. 210.
۳. یونگ، کارل گوستاو، *روانشناسی ودین*، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۴.
۴. همان، ص ۱۱.

که بشر عنوان «قدرت قاهره» را به آنها اطلاق می‌کند و اینها را به صورت ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین، صور مثالی، کمال مطلوب و غیره مجسم می‌کند»[۱] و در مورد حالت دینی می‌گوید: «حالتی است که محتوای آن هر چه باشد در هر حال دارای عالی‌ترین ارزش است.»[۲]

یونگ بین تجربهٔ دینی مستقیم که امری زنده و جاندار و فردی است و ادیان مختلف که ترجیح می‌دهد آنها را مذاهب بخواند، تفاوت می‌گذارد. منشأ این ادیان همان تجربیات دینی مستقیم هستند که در زمانهای مختلف افراد گوناگون آنها را تجربه کرده‌اند، اما بتدریج در قالب آداب و مناسک و احکام معینی درآمده‌اند که هر چند بی‌فایده و الزاماً بی‌روح نیستند، اما طراوات و مهابت تجربهٔ مستقیم را نیز ندارند. اصول و مناسک یک دین ممکن است در طول زمان تغییر کند، اما مضمون اصلی تجربهٔ دینی که در ابتدا حاصل شده است محفوظ می‌ماند. مثلاً مسیحیت با آنکه به صدها فرقه تجزیه شده است اما این اصل اساسی خود را که «خدا در شخص مسیح تجلّی نموده و مسیح به‌خاطر بشریت رنج کشیده است»[۳] حفظ کرده است و همه نظریات در چهارچوب همین اصل بیان شده‌اند و همین اصول هستند که موجب تمایز ادیان مختلف از یکدیگر می‌شوند.

او در این مورد می‌نویسد: «مسلکهای مختلف مجموعه‌های مدرن و منظم تجربیاتی هستند که در اصل مذهبی بوده‌اند ... تمرین و تکرار تجربهٔ اصلی مبدل به یک رسم و آیین تغییرناپذیر می‌شود». و نیز می‌نویسد: «یک اعتقاد دینی همیشه نتیجه و ثمر فکر بسیاری متفکران و تحول بسی قرنهاست که از عجایب و نارساییها و پریشانیهای تجربهٔ فردی پاک شده است. معذلک تجربهٔ فردی درست با همان ضعفی که دارد، زندگی اصیل است و همان خون قرمز و گرمی است که امروز در رگهای ما جاری است. برای کسی که در جستجوی حقیقت باشد این تجربه حتی از بهترین سنتها هم قانع‌کننده‌تر است.»[۴]

از نظر یونگ، اعتقادات و مناسک دینی از لحاظ بهداشت روانی اهمیت فراوان دارند و دارای کارکردهای مفید مختلف هستند و بشر امروز با بی‌اعتقادی به آنها خود را از آثار

---

۱. همان، ص ۸ ـ ۵.
۲. همان، ص ۱۲۰.
۳. همان، ص ۱۰.
۴. همان، ص ۹۹-۱۰۰.

و نتایج مفید آن محروم کرده است و گسترش بیماریهای روانی یکی از نتایج این بی‌توجهی و نادیده‌گرفتن اعتقادات دینی است. مهمترین دلیل بشر امروز بر این بی‌اعتقادی این است که شواهد علمی بر صحت چنین حقایقی وجود ندارد. یونگ با اشاره به فواید مهم دین از قبیل معنابخشی به زندگی و نقش دفاعی آن، در برابر ادعای انسان امروز می‌گوید: «حتی اگر منطق ما نیازمان را به وجود نمک در غذا تأیید نکند باز هم از مصرف آن بی‌نیاز نخواهیم بود»[1] و سپس این سؤال را مطرح می‌کند که: «چرا ما خودمان را از باورهایی که در مواقع بحرانی به یاری‌مان می‌شتابند و به زندگی‌مان مفهوم می‌بخشند، محروم کنیم و باکدامین دلیل می‌گوییم این انگارها حقیقی نیستند ... انسان به انگاره‌های همگانی و اعتقاداتی که به زندگی او مفهوم بدهند و موجب شوند جای خود را در جهان بیابد نیاز دارد. انسان می‌تواند شرایط به زحمت باورکردنی را بپذیرد به شرط آنکه متقاعد شود مفهوم دارند.»[2]

تحلیل یونگ از خاستگاه تجربه و اندیشه‌های اساسی دینی

در اندیشه یونگ خاستگاه تجربهٔ دینی و نیز اندیشه‌های اساسی دینی همچون خدا، شیطان، جاودانگی و زندگی پس از مرگ، مرگ، وحدت و غیره، الگوهای اولیه‌ای[3] هستند که در ناآگاه جمعی انسان جای دارند و همانها «اسطوره‌ها، ادیان و فلسفه‌هایی را به‌وجود می‌آورند که بر ملّتها و تمامی ادوار تاریخ تأثیر می‌گذارند و هرکدام را متمایز می‌کنند.»[4] بنابراین همه آنچه را که یونگ اسطوره‌های دینی می‌نامد، در همه زمینه‌ها و شرایط تمدنی، محصول تجربیات مربوط به الگوهای اولیه هستند. در اینجا و برای توضیح این مطلب، لازم است تا چند مفهوم را که در نظام فکری و روانشناسی یونگ از اهمیت اساسی برخوردارند توضیح دهیم؛ یعنی مفاهیم خودآگاه، ناآگاه فردی، ناآگاه جمعی، و الگوهای اولیه.

یونگ همچون فروید معتقد است که قلمرو و گستره روان آدمی بسیار گسترده‌تر از آن چیزی است که ما به آن آگاهی داریم. بدین‌لحاظ روان آدمی را به دو حوزه تقسیم می‌کند: ۱)

---

۱. یونگ، کارل گوستاو، *انسان و سمبلهایش*، ترجمه دکتر محمود سلطانیه، ص ۱۲۵.

۲. همان.

3. archetype

۴. یونگ کارل گوستاو، *انسان و سمبلهایش*، ترجمه دکتر سلطانیه، ص ۱۱۱.

خودآگاه؛ ۲) ناخودآگاه.[1]

خودآگاه. مجموعه‌ای است از حالات و احساسات و عواطف و هیجانات، خاطرات و افکار و تمایلاتی که فرد به آنها آگاهی دارد و یا می‌تواند به آنها آگاهی داشته باشد. یونگ تعبیر «من» را تنها بر این بخش از قلمرو روانی فرد اطلاق می‌کند که می‌توان آن را تحت معاینه قرار داد.

ناخودآگاه. اینها تمام پدیده‌های روانی‌ای هستند که فاقد کیفیت آگاهی‌اند و به تعبیر دیگر «ناآگاه دربرگیرنده تمامی فرایندهای حیات موجود در انسان است که به‌وسیله شناسایی ادراک نشده‌اند.»[2] یونگ با آنکه در اصل اعتقاد به ناآگاه فروید داشت اما در گستره و دامنه و نیز محتوای آن با فروید هم نظر نبود. در اعتقاد یونگ ناخودآگاه دارای دو بخش است:

الف) ناخودآگاه فردی. شامل همه کیفیات و ویژگیهایی است که زمانی خودآگاه بوده‌اند ولی به عللی واپس‌زده شده‌اند زیرا به لحاظ اخلاقی و اجتماعی مطلوب نیستند و نیز شامل مواد فراموش‌شده و برداشتهایی است که برای رسیدن به حد آگاهی از انرژی کافی برخوردار نیستند. ناخودآگاهی که فروید مطرح می‌کند و نزد او از اهمیت فراوان برخوردار است، همین نوع است که فروید آن را نهاد می‌نامد.

ب) ناخودآگاه جمعی. که محتوای آن شخصی نیست و به هیچ فرد بخصوصی تعلق ندارد و از آنِ تمامی افراد بشر بوده و در همه آنها مشترک است. «ناخودآگاه جمعی آرشیوی جمعی از صورتها و اشکال اسطوره‌ای قدیمی و منسوخ هستند که دائماً در بیشتر فرهنگ‌های گوناگون و ادوار تاریخی ظاهر می‌شوند.»[3] بنابراین، این مواد در طول عمر شخص به‌دست نیامده و ظاهراً باقیمانده حالات فکری ادوار تاریخی گذشته‌اند، که از نسلی به نسل دیگر منتقل شده‌اند و در همه دنیا در قالب افسانه‌ها، رؤیاها و جز اینها به‌ظهور می‌رسند. یونگ معتقد است که «آگاهی و ناآگاهی باز نمود دو مرحله از فرایند تکامل انسانند. انسان از حیوان برمی‌آید و آگاهی از ناآگاهی ... همان‌سان که بدن انسان تاریخ تکامل خاص خود را داراست و ردپای روشنی از

---

1. C.f. Jung, C. G. *Psychological Reflections*, PP. 22 - 37.

۲. مورنو، آنتونیو، یونگ، *خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، ص ۵.

3. Audi, Robert. ed. The *Cambridge Dictionary of Philosophy*, P. 393.

مراحل تکامل گوناگون را نشان می‌دهد روان آدمی نیز همان‌سان عمل می‌کند.»[۱] مهمترین محتوای ناخودآگاه جمعی، الگوهای اولیه هستند که شکل‌دهنده اسطوره‌ها، ادیان و فلسفه‌های گوناگونند.[۲] یونگ سابقه این اندیشه را که از مهمترین نظریات اوست به زمانهای گذشته و به قرون اولیه میلادی برمی‌گرداند.[۳]

یونگ برای تعریف الگوهای اولیه عبارات گوناگون به کار برده است: «تمایلات کلی ذهن، نوعی آمادگی جهت تولید پی‌درپی اندیشه‌های اساطیری یکسان و مشابه، گنجینه‌ای از روان‌جمعی، از اندیشه‌های جمعی، از آفرینندگی، راه و رسم اندیشیدن، احساس و تخیّل کردن که هرکجا و هر زمان فارغ از سنت پدید می‌آیند. اَشکال نمونه‌وار رفتار و کردار که هرگاه به سطح آگاهی می‌رسند در هیأت اندیشه‌ها و تصاویر و انگاره‌ها نمود می‌کنند.»[۴]

بنابراین می‌توان آنها را الگوهای آگاهی و رفتاری دانست که غریزی بوده و به نحو موروثی منتقل می‌شود.

این الگوها و یا صورتهای مثالی، هرچند به‌صورتهای گوناگون ظهور و نمود پیدا می‌کنند اما از اندیشه‌های یکسان و مشترکی حکایت می‌کنند. صورتهای مثالیِ یونگ تاحدودی همانند مُثُل افلاطون هستند با این تفاوت که اینها برخلاف مُثُل افلاطونی در همین جهان مادی و در اثر تجارب نیاکان بتدریج شکل گرفته و در نوع بشر جایگیر شده‌اند و چنین نیست که همچون مُثُل افلاطون ما به‌وسیله آنها شناخت حاصل کنیم.[۵]

شمار این الگوهای اولیه فراوان است مثل الگوهای اولیه خدا، شیطان، مرگ، زندگی پس از مرگ، وحدت، قدرت، قهرمان، مادر، پدر و غیره. به هر صورت این صورتها هستند که چهارچوب تفکر و ادراک آدمی را مشخص می‌کنند و در عمل انسان تأثیر می‌گذارند به این صورت که انسان در زندگی این الگوها را بر مصادیق خارجی متناسب منطبق می‌کند و متناسب با آنها عمل می‌کند. مثلاً صورت مثالی مادر تعیین‌کننده برخورد و تعامل کودک با مادر است که در

---

۱. مورنو، آنتونیو، یونگ، *خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، ص ۶.

2. Morris Brian, *oP.ciT*, PP.168-9.

۳. ر.ک: یونگ، کارل گوستاو، *روانشناسی و دین*، ص ۱۰۱؛ مورنو، آنتونیو، همان کتاب، ص ۷.

۴. مورنو، آنتونیو، همان کتاب، ص ۷.

5. C.f. *Routledge Dictionary of Philosophy*, V. 5, P. 132.

انسانها همیشه یکسان بوده است. این الگوی کلی، امروزه نیز بر واقعیت مادر و رفتار و تعامل کودک با وی نیز منطبق است.[1] به دیگر بیان «جستجوی غریزی سینه مادر از سوی طفل نوزاد نشان‌دهنده صورت مثالی رفتار مرتبط با مادر است.»[2]

نظر یونگ درمورد خاستگاه الگوهای اولیه روشن نیست گاهی به‌نظر می‌آید که آنها را مربوط به دوره انسانهای اولیه و بدوی می‌داند.[3] در فرازهایی نیز اشاره می‌کند که آنها مواریث نسلهای متعددی هستند که در طول هزاران سال تجارب اجداد انسانی به‌وجود آمده‌اند و گاه آنها را ازلی دانسته، می‌گوید: «این تصاویر تا آنجا که مختص تمامی نوع بشرند ازلی‌اند و اگر خاستگاه یا منشئی داشته باشند، آن خاستگاه می‌بایست با آغاز پیدایش نوع انسان دست‌کم هم‌زمان باشد.»[4] و سرانجام اعتراف می‌کند که: «منشأ آنها شناخته شده نیست.»[5] و اینکه: «پرسش درباب سرمنشأ سرنمون‌ها[یا الگوهای اوّلیه] پرسش متافیزیکی است و از این‌رو بی‌جواب می‌ماند.»[6]

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان وجود چنین الگوهایی را در ناخودآگاه جمعی انسان اثبات کرد؟ براساس نظر یونگ، به دلیل اینکه ناخودآگاه جمعی و الگوهای اولیه اموری غیرفردی و عام هستند، اثبات آنها از طریق مشاهده و تجربهٔ رفتار افراد عادی بسادگی امکانپذیر نیست. بنابراین او باید براساس ادعای خود، به اثبات مفاهیمی بپردازد که مربوط به زمان و مکان و افراد خاصی نیستند و در همه انسانها و در همه اعصار مشترکند و از جایی به جای دیگر نیز انتقال نیافته‌اند. یونگ برای نشان دادن ردپای این مفاهیم و اندیشه‌های مشترک در میان انسانهای گوناگون، از چند طریق سود جُست که مهمترین آنها توجه به شرایطی بود که در آن شرایط این مفاهیم و یا الگوهای اولیه خود را بروز می‌دهند زیرا به اعتقاد او این امور «زمانی به‌طور عادی نمود می‌کنند که شخص در حالات روانشناختی خاصی قرار گرفته باشد مثل

---

1. C.f. *Ibid*.

2. *Ibid*.

۳. یونگ، کارل گوستاو، *انسان و سمبلهایش*، ص ۱۱۲ و ۱۲۵.

۴. یونگ، کارل گوستاو ، به نقل از: مورنو، آنتونیو، همان کتاب، ص ۲۵-۲۶.

۵. یونگ، کارل گوستاو، *انسان و سمبلهایش*، ص ۹۶.

۶. یونگ، کارل گوستاو، به نقل از مورنو، آنتونیو، همان کتاب، ص ۲۶.

خوابها، اسکیزوفرنیا، تخیّل فعال و جز اینها.»[1]

به اعتقاد او برخی از خواب‌ها بویژه خوابهای کودکان سه تا پنج ساله که مربوط به اوضاع روزانه کودک نیستند و اشاره به اموری دارند که فراتر از آگاهیهای معمولی کودک است و نیز رؤیاهای مبتلایان به روان‌نژندی حاوی علایم و نمادهایی است که نمی‌توانند از خود آگاه سرچشمه گرفته باشند و از ناخودآگاه جمعی انسان ناشی می‌شوند و «تنها با ارجاع به تاریخ عقل انسان و تفکر اساطیری فهمیدنی می‌شوند.»[2] این احوال موجب پیدایش این الگوهای اولیه نیستند بلکه زمینه‌ساز پدیداری آنها هستند زیرا در این حالات است که سطح آگاهی کاهش پیدا می‌کند و انسان با ضعف تمرکز و توجه، واقعیت را از دست می‌دهد.[3] یونگ می‌گوید: «این دقیقاً مطابق آن حالت ابتدایی هوشیاری است که در آن اسطوره‌ها بنابه فرض در آغاز شکل گرفته‌اند. از این‌رو بسیار محتمل است که سرنمون‌ها [یا الگوهای اولیه]ی اساطیری به همان‌سان پدیدار شده باشند که تجلیات ساختار سرنمونی در انسان امروزی.»[4] و نیز می‌گوید: «پژوهشگر ورزیده ذهن می‌تواند شباهتهای موجود میان نمایه‌های رؤیای انسان امروزی با نمودهای ذهن انسان اولیه و «جلوه‌های گروهی» و مضمونهای اسطوره‌ای او را مشاهده کند.»[5] و به همین دلیل است که بخش اعظم فعالیت یونگ چه با هدف درمان بیماران روانی و یا توضیح و تبیین دیدگاههای خودش، در فهم و تحلیل رؤیاها و گره گشایی از نمادهایی بود که به اعتقاد او در برخی رؤیاهای خاص وجود دارند. نمادهایی که جنبه فردی ندارند و زمانها و مکانهای مختلف در قالب اسطوره‌ها، ادیان و دیگر جنبه‌های حیات انسانی به‌طور مشابه ظاهر می‌شوند. این نمادها درواقع بیان رمزی محتوای ناآگاه انسان هستند. یونگ در این مورد می‌گوید: «نمادهای گاهیٰ خیلی مهم هم وجود دارند که جنبه فردی ندارند ... مانند نمادهای مذهبی ... به هر روی،

---

۱. مورنو، آنتونیو، همان کتاب، ص ۱۲.

۲. همان، ص ۱۰.

۳. درمورد الگوهای اولیه و مباحث مرتبط با آن بنگرید به:

Jung, C. G. *Psychological Reflections*, PP. 38 - 52; Samuels Andrew, Jung and the Post Jungians, PP. 23 - 52.

۴. یونگ، کارل گوستاو، به نقل از: مورنو، آنتونیو، یونگ، *خدایان و انسان مدرن*، ص ۱۳ ـ ۱۲.

۵. یونگ، کارل گوستاو، *انسان و سمبلهایش*، ص ۹۵ ـ ۹۴.

این «نمادهای جمعی» برآمده از رؤیاها و تخیلات خلاق انسانهای بسیار قدیم می‌باشند.»[۱]

یونگ برای فهم این نمادها و تشخیص آنها از سایر نمادها و علایم غیرجمعی، مطالعات گسترده‌ای را در اسطوره‌ها و رسوم و آیینهای اقوام مختلف آغاز کرد و به مناطق مختلف مسافرت نمود. این مطالعات او را به کیمیاگری و آثاری که بویژه در قرون وسطی در این زمینه نوشته شده بود علاقه‌مند کرد و بسیاری از این نوشته‌ها را خواند و به بررسی عمیق اهمیت روانشناختی پدیده‌های اسراری و کیمیاگری پرداخت زیرا در نظرگاه یونگ این امور نوعی بیان و تفسیر ناخودآگاه است، در نتیجه این بررسیها یونگ به نمادهای مشترکی برخورد که در نزد همه اقوام و در همه اعصار دارای معنای تقریباً مشابهی هستند و همین نمادها در اسطوره‌های ملل تکرار شده‌اند. مثلاً رمزِ کُره یا دایره معرف الوهیت است و این نماد به‌صورتهای مختلف در آثار فیلسوفان یونان قدیم و نیز کیمیاگران قرون وسطی و اساطیر مذهبی انسانهای مختلف تکرار شده است. و «رمز تربیع عبارت از تجسیم کمابیش مستقیم خداست که در آفرینش خود تجلی می‌کند.»[۲]

همان‌گونه که پیشتر نیز بدان اشاره کردیم، در اعتقاد یونگ «اندیشه خدا» نیز، به عنوان یکی از مهمترین محورهای اندیشهٔ دینی و تمایلی که در وجود انسان به این امر وجود دارد، در طبیعت و سرشت انسان ریشه دارد و ناشی از وجود «الگوی اولیه خدا» و یا «تصویر خدا» در وجود انسان است. بدین لحاظ، معمولاً یونگ را برخلاف فروید معتقد به خدا و مدافع اندیشه دینی می‌دانند اما به‌نظر می‌آید نحوه باور او با آنچه معمولاً پیروان ادیان انتظار دارند، فاصله زیادی دارد. یونگ درمورد وجود خدا می‌گوید: «اگر تصور شود که مشاهدات من یک نوع دلیل بر وجود خداست، این اشتباه تأسف‌آوری خواهد بود. تنها چیزی که آنها ثابت می‌کنند وجود یک صورت مثالی «تصویر خدا» است و به‌عقیده من از لحاظ روانشناسی بیش از این چیزی درباره خدا نمی‌توان گفت. اما از آنجاکه این یک صورت مثالی بسیار مهم و فوق‌العاده بانفوذی است ظاهر شدن مکرر آن از نظر هرگونه حکمت الهی طبیعی بسیار قابل ملاحظه است.»[۳]

بنابراین خدای یونگ چیزی است که از طریق تجربهٔ دینی و مکاشفه شناخته می‌شود اما این

---

۱. همان، ص ۷۵.

۲. یونگ، کارل گوستاو، روانشناسی و دین، ص ۱۱۳.

۳. همان، ص ۱۱۵.

مکاشفه مستلزم تجلّی خدایی که خارج از وجود انسان و جهان تحقق داشته باشد، نیست «مکاشفه در مرحله اول عبارت از کشف حجاب و پرده برداشتن از اعماق نفس انسانی و عریان کردن پوشیده‌هاست و بنابراین اساساً یک حالت روانشناختی است، هرچند ممکن است چیز دیگری هم باشد، در هر حال از محیط عالم خارج است.»[1] تجربهٔ دینی یعنی سرریز شدن و جریان یافتن محتوای ناآگاه جمعی یا تصورات مربوط به الگوهای اولیه به آگاهی انسان که از مهمترین آنها الگوی اولیه خدا است.

بدین‌لحاظ یونگ می‌گوید:

> خدایان تشخص‌یافته‌های ناآگاه جمعی‌اند و از خلال کرد و کار ناهشیارانه روان آدمی خود را به ما می‌نمایانند.

بنابراین از نظر او وجود خدا به معنای تجربه خداست و نه موجودیت یک خدای متعالی و خارج از وجود انسان که ناشناختنی است. او به تبعیت از کانت معتقد بود که: «نقادی از دیدگاه شناخت‌شناسی، امکان‌ناپذیر بودن شناخت خدا را ثابت می‌کند.» باوجود این، یونگ منکر امکان وجود واقعیتی در پسِ تجربهٔ دینی نیست، اما بدان اهمیت نمی‌دهد و پرسش از آن را بیهوده می‌داند، آنچه مهم است تجربهٔ دینی است و اعتقادات جزمی دینی نیز تا آنجا ارزشمند هستند که ریشه در تجربه دینی دارند.[2]

نقد و بررسی

در تحلیل یونگ از دین و باورهای اساسی دینی نوعی ژرف‌نگری و وسعت‌نظر وجود دارد که این امر در تحلیلهای فرویدی دیده نمی‌شود، بدین لحاظ یکی از جنبه‌های مثبت تفکر یونگ پرهیز از ساده‌انگاری و تنگ‌نظریهای مفرط فرویدی در تحلیل این مسائل است. افزون بر این، پژوهشهای تجربی یونگ در نشان‌دادن ارزشِ درمانی و ضرورتِ ایمان دینی در کاهش آلام بشری که براساس مطالعه و بررسی هزاران فرد بیمار انجام گرفته است و نیز گسترهٔ وسیع آگاهیها

---

۱. همان، ص ۱۴۷-۱۴۸.

۲. برای مطالعه بیشتر درمورد اندیشه‌های یونگ نسبت به خدا: ر.ک: مورنو آنتونیو، همان کتاب، ص ۱۴۲-۱۴۵ و نیز:

Jung, C. G. *Psychological Reflections*, P. 336 - 365.

و اطلاعات یونگ و بهره‌وری از آنها در تبیین نظریه‌های خویش، از دیگر امتیازهای تحلیل یونگی است به‌نحوی که‌برخی بویژه در مورد اخیر، او را از افراد منحصر به فرد قرن بیستم دانسته‌اند. با وجود این ابهامها و پرسشهای پاسخ‌نیافته‌ای در نظریه‌های او وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. یونگ در سراسر آثار خود تأکید می‌کند که نظریه‌های او همان چیزی است که از تجربه‌های مکرر او از افراد بیشمار به‌دست آمده‌اند، اما وسعتِ نظرپردازیهای او کاملاً این امر را به ذهن تداعی می‌کند که او نمی‌تواند به کلی بی‌طرف و متکی به تجربه باشد و اتفاقاً خود نیز در جایی به این امر اعتراف می‌کند آنجاکه می‌گوید: «..بنابراین چنین نیست که هرآنچه نوشته‌ام از عقلم سر زده، بل چه بساکه از دلم برخاسته است...»[1] بدین لحاظ به نظر می‌آید که او تا حدی تحت تأثیر پیشفرضها و تمایلات فردی و پیشینه مسیحی خود قرارگرفته است. تأکید بر اندیشه‌های مسیحی و مثلاً نقشی که برای الگوی اولیهٔ «مسیح» و یا «تثلیث» و دیگر آموزه‌های مسیحی قائل می‌شود این احتمال را تقویت می‌کند. وسعت اطلاعات یونگ این امکان را به وی داده است تا بتواند برای تأیید نظریه‌های خویش از همه ادیان و ملل قدیم و جدید کمک بگیرد و شاید آگاهانه و یا ناآگاهانه از شواهد مخالف، درگذرد. این امر در برخی تعبیرها و تفسیرهای بسیار دور از ذهنی که از رؤیاها و اساطیر به‌دست می‌دهد، بیشتر خود را نشان می‌دهد به نحوی که انسان احساس می‌کند او از پیش الگویی دارد که براساس آن به تفسیر این امور می‌پردازد و نه اینکه از تحلیل آنها به کشف الگوی کلی و رازنهفته در آنها بپردازد.

۲. نظریهٔ «الگوهای اولیه»، مهمترین و اساسی‌ترین بخش نظریه‌های یونگ است که دارای ابهاماتی است از جمله اینکه عقیدهٔ او در مورد منشأ آنها نامشخص است. گاه آنها را حاصل هزاران سال تجربهٔ انسان معرفی می‌کند که نسل به نسل منتقل شده و در ناآگاه جمعی انسان ذخیره گردیده است و گاه آنها را امری ازلی دانسته و در جایی دیگر اظهارنظر در مورد آنها را غیرممکن می‌شمارد.

۳. برداشت یونگ از اندیشه‌های اساسی دینی همچون «خدا» همان برداشت عموم متدینان نیست، به گونه‌ای که گاه تفسیر او از اعتقادات این گروه، برای خود آنها نیز عجیب جلوه می‌کند. از

---

۱. یونگ کارل گوستاو، *دو رساله در باب روانشناسی تحلیلی*، به نقل از مورنو، آنتونیو، همان کتاب، ص ۲۹.

این‌رو، به نظر می‌آید که یونگ در بسیاری موارد به تحلیل برداشتهای شخصی خود در مورد خدا و سایر اندیشه‌های دینی پرداخته است و در این موارد میان برداشتهای او و اندیشه‌های متدینان تنها اشتراک لفظی وجود دارد؛ برای نمونه، برداشت او از «مسیح» با برداشت رایج مسیحیان به‌کلی متفاوت است، و همین موجب نوعی تردید نسبت به تحلیلهای او می‌شود.[۱]

۴. یونگ از سویی بر ضرورت اعتقاد دینی و نقش آن در تندرستی ذهنی و روانی آدمی تأکید می‌ورزد و از سوی دیگر، تجربه‌های دینی را نوعی سرریزی محتوای ناخودآگاه جمعی می‌داند، و بنا به تصریح خود او به عنوان یک روانشناس، تنها با «صورتِ [ذهنی] خدا» سر و کار دارد و در مورد وجود واقعیتی مطلق به نام خدا سکوت می‌کند و نظریه‌های خود را دلیلی بر اثبات آن نمی‌داند، در این‌صورت جای این پرسش باقی می‌ماند که چگونه باور دینی می‌تواند موجب آرامش روانی افرادی شود که‌احتمال می‌دهند متعلق اعتقادات آنها وجود خارجی ندارد؟

دیدگاههای پدیدارشناختی

بررسی پدیدارشناختیِ دین، رویکردی است که در سدهٔ اخیر تحت تأثیر پدیدارشناسی هوسرل به‌وجود آمد. محور فلسفه پدیدارشناسی، کشف ماهیات پدیده‌ها از طریق شناخت شهودی است. این رویکرد را می‌توان نقطه مقابل رویکردهای فروکاهشی به دین، از قبیل رویکرد فروید، مارکس، دورکهیم، که پیشتر ذکر آن رفت، دانست. البته نفیِ روش فروکاهشی، تنها ویژگی پدیدارشناسی دینی نیست. در دائرةالمعارف دین ویراستهٔ الیاده[۲] برخی از ویژگیهای مهم پدیدارشناسی دینی راکه کم و بیش در مورد آنها اتفاق‌نظر وجود دارد چنین ذکر شده است:

پدیدارشناسی دینی، پدیدارهای دینی از ادیان مختلف را از زمان و مکانهای گوناگونی مورد مطالعه قرار داده و با طبقه‌بندی و سازماندهی آنها بر روی آنها مطالعه تطبیقی انجام می‌دهد؛ در مطالعه پدیدارهای دینی بر تجربه و روش علمی تکیه می‌کند و مبتنی بر گردآوری اسناد و شواهد دینی است؛ نظر به اینکه همه پدیدارهای دینی تاریخی‌اند و نمی‌توان آنها را خارج از تاریخشان فهمید، پدیدارشناسی دینی کاملاً تاریخی بوده و پدیدارشناس باید به طور

---

۱. در مورد نقد اندیشه‌های یونگ بنگرید به: مورنو، آنتونیو، یونگ، *خدایان و انسان مدرن*، فصل چهارم.

2. Eliade, Mircea, *Encyclopedia of Religion*, V.11, PP.279-81.

کامل از زمینه‌های خاص تاریخی و فرهنگی و اجتماعی که پدیدارهای دینی در آن به ظهور رسیده‌اند، آگاهی داشته باشد، پدیدارشناسی دینی اساساً توصیفی است و ادعای پدیدارشناسان دین این است که در روش خود تفسیر شخصی از پدیدارهای دینی را از توصیف آنها متمایز ساخته‌اند؛ ویژگیِ دیگرِ پدیدارشناسیِ دینی، تلاش برای حداکثر همدلی در فهم پدیدارهای دینی است به گونه‌ای که متدینان آن را می‌فهمند. البته این امر به معنای تأیید واقعی‌بودنِ موضوعات دینی و یا برخورداری از تعهد دینی شخصی نیست، زیرا یک عالم پدیدارشناسی باید بکوشد تا از پیشفرضها و قضاوتهایی که معمولاً در مورد حقانیت و یا بطلان اعتقادات و شعائر دینی وجود دارد، برکنار بماند.

با توجه به ویژگیهای فوق، چنین می‌توان گفت که پدیدارشناسی دینی نوعی مطالعه تطبیقی و نظام‌مند ادیان است که از روشهای تاریخی، تجربی و توصیفی بهره جُسته و با تأکید بر درک همدلانه و مخالفت با هرگونه فروکاهیِ افراطی درصدد شناخت و راه‌یابی به ساختار ماهوی و معانی پنهان در پسِ پدیدارهای دینی است.

روش پدیدارشناسی دین در قرن اخیر با نام دو چهره سرشناس این قرن یعنی ردولف اوتو، عالم الهی برجسته پروتستان و میرچا الیاده، دین‌شناس رومانیایی و متخصص برجسته ادیان تطبیقی، پیوند خورده است. این‌دو، شیوه‌های فروکاهشی قرن نوزدهم را که براساس مبانی و معیارهای پوزیتیویستی و خردمدارانه آن زمان، پدیدارها و باورهای دینی را به اموری غیردینی فروکاسته و آنها را مطابق فرضیه‌ها و پذیرفته‌های تنگ‌گُسترهٔ روانشناختی و جامعه‌شناختی و اقتصادی، تفسیر و تبیین می‌کردند به‌شدت مخالفت ورزیدند. به اعتقاد این گروه، این نوع ساده‌سازی، به بهای از دست‌رفتنِ روح، و رنگ و بوی پدیدارهای دینی تمام می‌شود و شناسنده را در شناخت ماهیت این امور ناکام می‌گذارد. اکنون با توجه به اهمیت دیدگاههای این دو، نگاهی گذرا به نظریه‌های آنها بی‌فایده نخواهد بود.

اوتو

ردولف‌اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) متکلم مسیحی آلمانی و پژوهشگر برجسته تاریخ و پدیدارشناسی ادیان و نیز از تأثیرگذارترین متکلمان مسیحیِ پس از جنگ جهانی اوّل است. او از افراد متعدد بویژه مارتین‌لوتر و شلایر ماخر تأثیر پذیرفته است. هدف اصلی تحقیقات دینی اُتو، فهم سرشت

و ماهیت دین بود و برای رسیدن به این مقصود به مطالعه ادیان مختلف پرداخت. با فراگیری زبان سنسکریت برخی متون هندویی را به آلمانی ترجمه کرد و مسافرتهایی نیز به هند، برمه، چین، ژاپن، مصر و اورشلیم نمود. احتمالاً تأثیر همین مسافرتهای آسیایی بود که او را به تحلیل تجربه‌های دینی و تألیف کتاب مشهور و بسیار تأثیرگذار مفهوم امر قدسی رهنمون ساخت.[1] او در این کتاب کوشید تا عنصر اصلی و متمایز تجربه‌های دینی و یا به تعبیر دیگر سرشت و ماهیت دین را روشن سازد.

تحلیل اوتو از دین

در دیدگاه اوتو تعبیر محوری و کلید واژه همه ادیان مفهوم «امر قدسی[2]» است که همه شعائر، اندیشه‌ها و باورهای دینی پیرامون این محور و در ارتباط با آن شکل گرفته است. او در تحلیل مفهوم «امر قدسی» دو جنبه را در آن تشخیص می‌دهد: ۱. عنصر غیرعقلانی[3]؛ ۲. عنصر عقلانی[4].

عنصر غیرعقلانی، جنبه اساسی و در عین حال احساسی تجربی مفهوم امرقدسی است، که به اعتقاد اوتو نقطه کانونی و حیاتی آن است. این احساس آنگاه به‌وجود می‌آید که شخص در مواجهه با یک حقیقت قدسی و یا به تعبیر اوتو، امری «به کلی دیگر[5]» قرار می‌گیرد. این تجربه، ممکن است برای هر انسانی در طول زندگی و به اشکال مختلف رُخ دهد «ممکن است برق‌آسا همچون نسیمی دل‌انگیز وارد شود و روح را از آرامشی برآمده از ژرف‌ترین لایه‌های پرستش، سرشار کند. ممکن است این احساس به وضعیت روحی پایدارتر و ماندگارتری تبدیل شود و به صورت لرزش و ارتعاشی از سرِ خوف و انقیاد تداوم یابد... ممکن است به ناگاه به صورت جوششی فوران‌آسا از ژرفای روح سرزند و با شور و تکانی شدید، همراه باشد، یا به هیجانی به غایت غریب بینجامد و به شوریدگی بیخودانه، به حالت

---

1. C.f. *Ibid*, P.139.
2. holy
3. non-rational
4. rational
5. wholly other

خلسه‌وار، و به از خودشدن.»[۱]

چنین تجربه‌ای یگانه و منحصر به فرد است. حالت و احساسی که در نتیجه این تجربه، به انسان دست می‌دهد مشابه هیچ حالت و احساس دیگر نبوده و قابل تحویل به هیچ چیز دیگر نیست و تنها هنگامی می‌توان آن را شناخت که تجربه‌ای وجودی از آن حاصل شود. درست در همین «تجربهٔ تکان‌دهنده که مشابه هیچ تجربهٔ دیگر نیست، اساس و کانون مهیج جملگی آن چیزی که ما آن را دین می‌نامیم نهفته است».[۲] اوتو این حالت را نومینوس[۳] (= مینو، مینویی) می‌نامد.

آنچه راکه انسان در این حالت تجربه می‌کند، به تعبیر اوتو امری رازآلود[۴] است، که دارای دو ویژگی هیبت[۵] و جذابیت[۶] (= افسونگری) است، هم می‌ترساند و هم جذب می‌کند، خشیت‌زا و موجب خشوع دینی است و در عین حال فریبا و افسونگر است و تجربه گر را شیفته خود می‌سازد. از یک‌سو شخص را از قدرت و مهابتِ خود، به لرزه می‌افکند و از دیگر سو، او را در آرزوی تکرار خود در انتظار می‌گذارد.

انسان در مواجهه با این حقیقت بیکران و لایزال، خود را هیچ می‌پندارد؛ شکوه پرمهابت و غلبه‌ناپذیر آن امر رازآلود، از یک سو احساس مخلوقیت و وابستگی مطلق را در او برمی‌انگیزد و از سوی دیگر امر مقدس را در اوج عظمت، قاهریت و تعالی و به تمام معنای کلمه «واقعی» می‌نماید.[۷]

اوتو این حقیقت یگانه را نیز که حضور او به آن تجربه منحصر به فرد می‌انجامد مینویی

---

1. Otto, Rudolf, *The Idea of The Holy*, P.12.

(ترجمه این فراز از کتاب *عقل و اعتقاد دینی* ترجمه آقایان احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۴۲ اقتباس شده است.)

2. Pauls, D.L. *oP.ciT*, P.165.

۳. واژه نومینوس (numinaous) از کلمه لاتینی نومن (numen) گرفته شده که به معنای «روح» یا «خدا» است، بنابراین نومینوس را می‌توان روحانی (=مینوی) و یا الهی ترجمه کرد.

4. mysterium

5. tremendum

6. fascinans

7. C.f. *Ibid*, P.165, and Richard Glyn, *Towards a Theology of Religion*, PP 46-8

می‌نامد. بنابراین او تعبیر مینویی (=نومینوس) را در دو معنا به‌کار می‌برد: یکی احساس خاصی که از تجربهٔ امر قدسی حاصل می‌شود و دیگر آن حقیقت متعالی که در این تجربه حضور او احساس می‌شود. «بنابراین من [از دو امر مینویی سخن می‌گویم، اوّل] از یک مقوله ارزشی «مینوییِ» یگانه و [دوم] از یک حالت «مینویی» روح که هرگاه آن مقوله اقتضا کند، این تحقق پیدا می‌کند».[1]

ماهیت این تجربهٔ غیرعقلانیِ مینوی نه قابل تعریف است و نه به صورت مفهوم درمی‌آید از این‌رو «تدوین و تنسیق دقیق و صریح را برنمی‌تابد... آن را تنها می‌توان با «مفهوم نگاشت[2]»ها مورد اشاره قرار داد یعنی تصورات و یا آموزه‌هایی که نه به صورت مطابقی بلکه به صورت نمادین قابل فهمند».[3] از این‌رو توصیفهایی کنایی و تمثیلی به‌وجود آمده‌اند تا به تکرار این تجربه برای دیگران کمک کنند و به بازسازی شرایطی که به شکل‌گیری این تجربه می‌انجامد یاری رسانند. مجموعه شعائر و مراسم دینی از چنین نقش و فحوایی برخوردار هستند.[4]

به اعتقاد اوتو، معرفت ما نسبت به امر قدسی، پیشینی و ماقبل تجربی است؛ به این معنا که انسانها از استعداد خاصی برخوردار هستند که به‌واسطه آن می‌توانند امر قدسی را در مظاهر آن ادراک و تصدیق کنند و ارزش و هدف حضور مینوی را احساس نمایند.[5]

اما عنصر عقلانی مفهوم «امر قدسی» مجموعه تفسیرها و برداشتهای عقلانی است که در ارتباط با آن امر مینوی غیرعقلانی مطرح شده و به آن نسبت داده می‌شود و می‌توان به طور مفهومی دربارهٔ آنها اندیشید. از جمله این عناصر عقلانی، خیر و کمال اخلاقی است و همان‌گونه که مشخص است ما می‌توانیم درکی از چیستیِ خیر و کمال داشته باشیم و معمولاً مفهوم «قدسی» در استعمال رایج از چنین فحوایی برخوردار است. با آنکه این‌گونه مفاهیم را می‌توان بر امر قدسی اطلاق کرد و مثلاً یک دیندار می‌تواند به خدا برحسب منشأ خیربودن،

---

1. Otto Rudolf, *The Idea of the Holy*, P.7
2. ideogram
3. Eliade Mircea, *Encylopedia of Religion*, V.II, P.139
4. C.f. Ibid P.277
5. Eliade, Mircea, PP.139, 277. and: Richard Glyn, *c.P.ciT*, PP.47, 8

و نیز بنگرید به: مک‌کواری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۳۲۱-۳۲۲.

تشخص داشتن، غایتمندی، قادر مطلق بودن و غیر از آن بیندیشد، ولی باید دانست که این مفاهیم به تنهایی تبیین‌کننده آن و یا حتی نشان‌دهنده جنبه‌های شاخص و بارز، به تبع آن جنبه‌های شاخص و اساسی دین نیستند، در عین حال برای فهم دین، فهم این عناصر ضرورت دارد.[۱]

نقد و بررسی

تبیین دین براساس تجربهٔ امر قدسی، نوعی اعتقاد به اصالت دین و حقیقت امر قدسی است و این از جنبه‌های ممتاز نظریهٔ اوتوست. با وجود این اشکالها و نکات قابل تأملی نیز در نظریهٔ او وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. از تحلیل اوتو به‌دست می‌آید که تأملات کلامی و فلسفی نسبت به احساس و تجربه امر قدسی رتبه‌ای ثانوی و تبعی دارند به گونه‌ای که اگر آن تجربه نباشد، اینها نیز به‌وجود نمی‌آیند، در عین حال تأکید می‌کند که ماهیت آن تجربه نه قابل تعریف است و نه به صورت مفهوم درمی‌آید. اکنون این پرسش باقی می‌ماند که چگونه می‌توان از درون چنان احساسات غیرمعرفتی، دعاوی قابل صدق و کذبی را که در ادیان وجود دارند به دست آورد «اگر امر مجرّب و تجربه هر دو بیان‌ناپذیرند، و اگر تجربه چنان بنیادین است که از حدّ تمایزات معرفتی بیرون می‌رود، پس حقایق دینی چگونه از آن نتیجه می‌شوند؟ اگر بکوشیم چنین تجربه‌ای را به مدد تمثیل توصیف کنیم، باز هم از پیش، فرض کرده‌ایم که می‌توانیم درکِ معرفت‌بخشی از آن واقعه داشته باشیم و بنابراین شخص می‌تواند دریابد که کدام یک از تمثیلها با آن تجربه متناسب است و کدام یک متناسب نیست.»[۲]

۲. تفسیر اوتو از «احساس» امر مینوی که آن را اساس باورها و رفتارهای دینی می‌داند نیز قابل تأمّل است زیرا مطابق نظر او این احساسات تقدمی بنیادین بر عقاید و رفتارها دارند و جالب آنکه بسیاری از نظریه‌پردازان جدید اعم از فیلسوفان و روانشناسان اجتماعی بر این

---

۱. بنگرید به: مک کواری، جان، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ص ۳۱۹-۳۲۰ و نیز:

Richard, Glyn, *oP. ciT*, pp. 47-8.

۲. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، ص ۴۳.

باورند که احساسات نیز همچون عقاید و اعمال دارای جزء معرفتی بوده و قائم به مفاهیمند به گونه‌ای که بدون ارجاع به آنها نمی‌توان این احساسات را شناخت و توصیف کرد. برای شناخت یک احساس، باید موضوع آن و مبانی عقلانی‌ای راکه شخص به استناد آن، احساس را توجیه می‌کند، معلوم باشد.[۱]

۳. در تحلیل اوتو تأکید اصلی بر جنبه احساسی و یا به تعبیر او بر جنبه غیرعقلانی دین است، این امر جنبه‌های کلامی و اعتقادی و مناسکی دین را تحت‌الشعاع قرارداده و دین را محدود و تک‌بعدی می‌کند بویژه کارکرد و جنبه اجتماعی دین را نادیده می‌گیرد.

۴. براساس نظریه اوتو تفاوتی میان ادیان ابتدایی بزرگ و نیز دین حق و باطل باقی نمی‌ماند، زیرا نومینوس و تجربهٔ مینوی که گوهر اصلی ادیان و هسته مرکزی آنهاست، در همهٔ این موارد وجود دارد و به نظر نمی‌آید که اوتو در این جهت تمایزی میان آنها نهاده باشد.

۵. به اعتقاد برخی، تبیین اوتو از دین، خود نوعی روش فروکاهشی و تحویل آن به امری روانی و شخصی است و این مغایر با مدعای اصلی اوتو به عنوان یک پدیدارشناس در مخالفت با روشها و تبیینهای فروکاهشی است.

۶. اگر گوهر و قلب دین را تجربهٔ امر قدسی بدانیم در این‌صورت فهم دین بدون برخورداری از چنین تجربه‌ای امکانپذیر نیست. در این‌صورت کسانی که فاقد چنین تجربه‌ای هستند چگونه می‌توانند آن را بفهمند و اگر نفهمند چگونه می‌توان از آنها انتظار پذیرش دین و یا نفی و اثبات آن را داشت؟

الیاده

میرچادالیاده(۱۹۰۸-۱۹۸۶) دین‌شناس برجسته رومانیایی و متخصص صاحب‌نام ادیان تطبیقی و ویراستار جدیدترین دائرةالمعارف مفصلی است که در حوزه دین تدوین شده است. الیاده پس از تحصیلات مقدماتی در رومانی و ایتالیا، برای مطالعه هندوئیسم به هندوستان مسافرت کرد و به تحصیل پرداخت. مدتی را نیز برای آموزش یوگا در مراکز راهبان بودایی در تبت به سر برد. او پس از مراجعت از هند در امریکا به فعالیت علمی خود ادامه داد. الیاده دارای آثار فراوانی

---

۱. همان و نیز ر.ک: پراودفوت وین، تجربهٔ دینی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۱۲۷-۱۲۸.

است که از میان آنها می‌توان به کتابهای: یوگا، مقدس و نامقدس، اسطوره بازگشت جاودانه و سرانجام ویرایش دائرةالمعارف دین اشاره کرد.[1]

نگرش الیاده به دین همان‌گونه که خود تصریح می‌کند، متأثر از نگرش اوتوست و همچون او شیوه پدیدارشناسی را در مطالعه دین ترجیح داده است. او همانند اوتو و دیگر پدیدارشناسان دین بر دو عنصر مقابله با روش فروکاهشی و نیز مطالعه تطبیقی در پژوهشهای خود تأکید می‌ورزد. براساس عنصر اوّل دیدگاههای امثال دورکهیم، مارکس و فروید راکه نظریه‌های خود را تبیین‌کننده همهٔ حقیقت دین می‌دانند، و نه بخشی از آن، مورد انتقاد قرار می‌دهد و بر مبنای روش تطبیقی خود، مطالعه تاریخیِ صرف راکه براساس آن، واقعیات را جمع و تنظیم کرده تعمیم می‌دهند، و با بررسی و نقد آنها به دنبال عللشان می‌گردند کافی نمی‌داند، بلکه معتقد است که این عنصرِ مقایسه و تطبیق است که این فرآیند را تکمیل می‌کند و ما را به فراسوی تنوعهای ظاهری رهنمون ساخته، مفهوم اساسی و هسته مرکزی دین و باورها و رفتارهای دینی را به ما می‌نمایاند. به اعتقاد الیاده این امر بویژه با مطالعه زندگی و دنیای انسان باستانی بهتر حاصل می‌شود.[2]

تحلیل الیاده از دین

براساس نظر الیاده، دین از تقسیم امور به مقدس و نامقدس(=دنیوی) آغاز می‌گردد. امور مقدس به ساحت فوق طبیعت تعلق دارند و معمولاً فوق‌العاده، خطیر، ابدی و قادر و قاهر و سرشار از نیرو پنداشته می‌شوند و انسان در مواجهه با آنها احساس می‌کند که با چیزی متعلق به جهانِ دیگر تماس گرفته است که با واقعیات عادی زندگی تفاوت دارد، در صورتی که امور غیرمقدس این اوصاف را نداشته، معمولاً به همین امور روزمرّه و نیازها و دلمشغولیهای آن تعلق دارند.

اما امر مقدس چگونه به‌وجود می‌آید؟ به چه زبانی بیان می‌شود؟ نقش دین در این زمینه چیست؟ به اعتقاد الیاده هر چیز، هر زمان و مکان و انسانی و حتی هر حیوان و سنگ و چوبی

---

1. C.f. Pals, D.L. *Seven Theories Of Religion*, PP.159-61
2. *Ibid*. P.161-2, and Eliade Mircea, *Encylopedia of Religion*, V.11, P.279

ممکن است در لحظه‌ای مناسب و در نتیجهٔ یک تجربهٔ دینی و یک رؤیا و مکاشفه به چیزی بیش از خود، تحول یافته و نشانی از خود بروز دهد که در چشم انسانی و یا تلقی انسانهایی، تجلّیِ امر قدسی و نشانی از خدای لایتغیّر، ازلی، بی‌منتهی و خالق همه اشیاء محسوب گردد و البته این منحصر به مردمانی خاص و یا زمانی معین نیست، بلکه به همان سان که در میان مردمان باستان به کرّات اتفاق افتاده است می‌تواند برای انسان امروزی و در همین جوامع مدرن نیز به صورتهایی دیگر اتفاق بیفتد. «بنابراین شهود امر مقدس، هرچند پنهان، منکوب و یا مبهم، همواره یک وجه ماندگارِ اندیشه و عمل انسانی است.»

هنگامی که یک امر مقدس موجودیت یافت و مثلاً کوه یا درختی تجلی امر مقدس پنداشته شد، شبکه‌ای از امور و رفتارهای مقدس، پیرامون آن شکل می‌گیرد، بدین‌سان که همه اشیای مرتبط با آن از این قداست بهره‌مند می‌گردند.

شیوه بیان احساسِ ناشی از مواجهه با امر مقدس و ادراک آن، مطلب دیگری است که الیاده به آن پرداخته است. نظر به اینکه این تجربه کاملاً متفاوت از تجربه‌های عادی و روزمره است، شیوه بیان آن نیز نمی‌تواند همان بیان عادی باشد؛ تنها از طریق بیان غیرمستقیم و به‌وسیله نمادها و یا اسطوره‌ها، که خود صورتِ روایی شدهٔ دسته‌ای از نمادها هستند، می‌توان آنها را بیان کرد. تحقیق در این نمادها و تلاش برای فهم آنها از مهمترین دلمشغولیهای علمی الیاده بود و بخش مهمی از آثار او به همین امر اختصاص دارد،[1] در تحلیل الیاده آنها نشانه‌هایی از ساحت قدسی به‌دست می‌دهند. مواد اصلی این نمادپردازیها از جلوه‌های گوناگون طبیعت همچون آتش و نور و آب و کوه و خورشید و ستاره، وام گرفته می‌شود، و از این طریق انسانها تصور خود را در مورد ساحت قدسی و قلمرو ماورای طبیعی بیان می‌دارند، و بدین‌سان قلمرو طبیعت با ساحت ماوراء طبیعت به‌هم پیوند می‌خورند.

اما نقش دین این است که شرایط «مواجهه با قدسی را ایجاد نموده و ارتقا بخشد»[2] و همان‌گونه که الیاده خود نوشته است: «آدمی را از شرایط هستی دنیوی و تاریخی‌اش بیرون

---

۱. در این‌مورد بنگرید به: *رساله در تاریخ ادیان* و نیز کتاب *چشم‌اندازهای اسطوره* که هر دو را آقای جلال ستاری ترجمه کرده است و نیز کتاب *مقدس و نامقدس*، ترجمه نصراله زنگوئی.

2. Pals, D.L. *oP. ciT*, P.165

آورد و وجود او را به جهانی با کیفیتی دیگرگون و عالمی ذاتاً متفاوت، متعالی و مقدس فرابیفکند».[1] همین نقش اساسی دین که در واقع بیانگر عالیترین آرزو و آمال‌های انسانی است، همان چیزی است که در همه اساطیر کهن و میانه، انعکاس یافته و الگوهای کلی و موضوعات اساسی این اساطیر را شکل داده است. این الگوهای کلی را الیاده، صورتهای مثالی[2] می‌نامد و مقصود از آن «افعال مثالی هستند که خدایان یا قهرمانان، آنها را در آغاز و یا در زمان اساطیری انجام داده‌اند و بشر بعدی این افعال را تکرار می‌کنند... اساطیر و شعائر دین کهن دوباره لحظه آفرینش را زنده می‌کنند هنگامی که همه چیز داده می‌شد» و از جمله این صورتهای مثالی فرار از تاریخ و بازگشت به این لحظه آغازین آفرینش است که از مهمترین آرزوهای تمامی مردمان باستان و موضوع بیشتر اساطیر کهن است.

نقد و بررسی

نظریهٔ الیاده همان‌گونه که در آغاز نیز بدان اشاره شد، ادامه و تکمیل همان دیدگاه اوتوست بدین لحاظ از برخی از جنبه‌های مثبت و منفی نظریهٔ اوتو نیز برخوردار است، از جمله اینکه به حقیقت امر قدسی باور دارد و از این طریق، بر اصالتِ تمایل و اندیشه دینی معترف است و این همان جنبه مثبت نظریات اوتو و الیاده است. از سوی دیگر می‌توان گفت که اشکالات اوّل و دوم نظریات اوتو بر الیاده نیز وارد می‌شود.

افزون براین، مشهورترین انتقادی که از او می‌شود، تعمیمهای ذهنی و گسترده اوست که به حد کافی بر داده‌های مشخص تاریخی و تجربی مبتنی نیستند بلکه مبتنی بر داده‌هایی هستند که بدون توجه به شرایط زمانی و مکانی و به‌طور گزینشی از اقوام و ملل مختلف و از زمانهای مختلف جمع‌آوری شده‌اند به نحوی که برخی او را متهم می‌کنند که از ذکر داده‌هایی که موافق نظریه‌های او نیستند خودداری کرده است.

اشکال دیگری نیز وجود دارد که به شیوه پدیدارشناسی بازمی‌گردد و آن این است که آیا اصولاً آن‌گونه که پدیدارشناسان دین مدعی هستند، می‌توان ذهن را از همه پیشفرضها

---

1. *Ibid*
2. archetypes

و ذهنیتهای پیشین پاک کرد و یا اینکه حتی در بهترین شرایط ذهن همچنان گرانبار از فرضیه‌ها و نظریه‌ها بوده و دینداری و بی‌دینی فرد و یا نوع تدین او در جهت‌گیری و فهم او نمی‌تواند بی‌تأثیر باشد. با وجود این، به نظر می‌آید که شیوه پدیدارشناسی نسبت به روشهای فروکاهشیِ پیشین، از آفات و اشکالهای کمتری برخوردار باشد.

کتابنامه

۱. آرون، ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام.

۲. آریان‌پور، امیرحسین، فرویدیسم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۷.

۳. اردوبادی، احمد، مکتب روان‌شناسی کارل گوستاویونگ، انتشارات دانشگاه شیراز، ۱۳۵۴.

۴. استور، آنتونی، فروید، ترجمه محسن مرندی، انتشارات طرح نو، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۵.

۵. استون، ایروینگ، رنج روح، ترجمه پرتو اشراق، نشر و پخش کتاب، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۸.

۶. الیاده، میرچا، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۶۲.

۷. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۶.

۸. پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، انتشارات طه، چاپ اوّل، ۱۳۷۷.

۹. پی‌یتر، آندره، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع‌الدین ضیائیان، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.

۱۰. توسلی، غلامعباس، نظریه‌های جامعه‌شناسی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۶۹.

۱۱. توکلی، غلام‌حسین، خاستگاه دین از نگاه فروید، انتشارات سهروردی، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۸.

۱۲. فروید، زیگموند، روان‌شناسی، ترجمه مهدی افشار، چاپ اوّل.

۱۳. فروید، زیگموند، آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، انتشارات آسیا، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۵۷.

۱۴. کیوپیت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، انتشارات طرح نو، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴.

۱۵. گوستاویونگ، کارل، خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها، ترجمه پروین فرامرزی، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ سوم، مشهد، ۱۳۷۸.

۱۶. گوستاویونگ، کارل، روان‌شناسی دین، ترجمه فؤاد روحانی، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ اوّل، ۱۳۵۲.

۱۷. گوستاویونگ، کارل و دیگران، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه دکتر محمود سلطانیه، انتشارات جام، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۷.

۱۸. گولدنر، آلوین، بحران جامعه‌شناختی غرب، ترجمه فریده ممتاز، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸.

۱۹. مک‌کواری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات امیرکبیر، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۸.

۲۰. مورنو، آنتونیو، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، انتشارات نشر مرکز، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۶.

۲۱. همیلتون، ملکلم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۷.

۲۲. یاکوب، هانس، حکمت شرق و روان درمانی غرب، ترجمهٔ جلال ستاری.

23. Audi, Robert (ed), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University press, 1996.

24. Bowker, John, *The Sense of God*, oneworld publications, Oxford England, 1995.

25. Carver, Terrell, *The Cambridge Companion to Mark*, Cambridge University press.

26. Craig, Edward (ed), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routtledge, 1998.

27. Edwards, Paul (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, U.S.A. 1967.

28. Eliade, Mircea (ed), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan publishing company, 1987.

29. Jung, C.G. *Psychological Reflections*, selected and edited by Joland Jacobi, Routledge and Kegan Paul, 1971.

30. Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge University press, 1996.

31. Otto, Rudolf, *The Idia of Holy*, Translated by John, W. Havvey, Oxford University press, 1958.

32. Pals, Daniel.L, *Seven Theories of Religion*, Oxford University press, 1996.

33. Richard, Glyn, *Towards a Theology of Religion*, Routledge London and New York, 1989.

34. *Routledge History of Philosophy*, Routledge, 1999.

35. Samuels, Andrew, *Jung and Post Jungians*, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1986.

36. Smart, Ninian, *The Religious Experiences of Mankind*, (third edition), Charles Scribner's sons, New York, 1984.

زبان دینی

امیرعباس علی‌زمانی

اکثریت سنتهای دینی بزرگ از بیش از یک زبان طبیعی استفاده می‌کنند زیرا پیروان این سنتها از سرزمینهای مختلفی سر برآورده و به زبانهای محلّی خودشان دربارهٔ باورهایشان سخن می‌گویند. امّا در مورد برخی از ادیان بزرگ جهانی یک زبان کهن و اصیل خاص قداست یافته و تنها این زبان، زبان مقدّس و رسمی آن دین قلمداد می‌شود، به‌طوری که این زبان حتی از سوی کسانی که معمولاً با آن سخن نمی‌گویند، در عبادت و نیایش و سایر مناسک به‌کار گرفته می‌شود. زبان پالی برای بودائیهای تراوادایی، زبان عبری برای یهودیان و زبان عربی برای مسلمانان، از این قبیل بوده و زبان مقدّس شمرده می‌شود. در این بحث مقصود از زبان دینی، زبانِ مقدّس به این معنای خاصّ نیست؛ همچنین مقصود از زبان دینی، زبانی فنی و مصنوعی و قراردادی، که ساخته و پرداخته دست متخصّصان و کارشناسان دینی است، نیست. زبان دینی صرفاً به معنای حضور واژه‌های کلامی خاصی، از قبیل «تجسّد» یا «مکاشفه» یا نامهایی الوهی چون «یهوه» یا «ویشنو» یا عناوین خاصی از قبیل «مسیح» یا «بودا»، در بافت زبانی خاصی نیست (اگرچه وجود و حضور اصطلاحات فنی و تخصصی را در واژگان دینی نمی‌توان انکار نمود). زبان در صورتی دینی می‌گردد که اهداف متبوع دین را تعقیب نموده و باورهای گوناگون دینی را بیان کند.[1] دینی‌بودن، ویژگی نوع خاصی از زبان نیست بلکه ویژگی طریق و شیوه‌ای خاص از کاربرد هر

---

1. Donovan, Peter, "Religious Language", *Fifth Impression* , Shildon Press , London.1985 , P.1.

واژه یا جمله‌ای (غالباً واژه‌ها و جملاتِ معمولی رایج در زبان روزمرّه) در درون زمینه‌ای از باورهای دینی یا آیینهای عبادی است که برحسب آن همین واژه‌ها یا جملات نقش ویژه‌ای را ایفا می‌نمایند. به همین دلیل بسیاری از فیلسوفان دین به همان اندازه که از زبان دینی سخن می‌گویند، به همان میزان نیز دربارهٔ «کاربردهای دینی زبان» نیز سخن می‌گویند. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که در اینجا به جای تأکید بر خود کلمات یا واژه‌های دینی، آنچه اهمّیت بیشتری دارد کار یا کارهایی است که به وسیله این کلمات یا واژه‌ها در درون این بافت خاص، انجام می‌گیرد.[1]

بنابراین عبارتِ «دینی» در ترکیب زبانِ دینی به جای اینکه به عنوان صفتی که توصیف‌کنندهٔ نوع خاصی از زبان است، لحاظ گردد بهتر است که به عنوان قیدی که بیانگر نحوه یا شیوهٔ خاصی از به‌کاربردن زبان است، لحاظ شود.[2] بنابراین، زبان دینی قسیم خاصی برای زبان طبیعی نمی‌باشد و دینی‌بودن زبان موجب پیدایش نوع خاص دیگری از زبان نمی‌گردد بلکه دینی‌بودن یک زبان بیشتر به شیوهٔ کاربرد یک زبان در درون بافتی خاص اشاره دارد تا به بیان نوع خاص دیگری از زبان. در نتیجه، زبان در صورتی دینی می‌گردد که در تعقیب اهداف دینی و در راستای بیان باورهای دینی در درون زمینه خاصی از باورها یا آیینها به‌کار گرفته شود.

گزاره‌های کلامی

بیانات و اظهارات مطروحه در متون دینی دارای انواع بسیارند. در متون مقدس ما با گزارشهای تاریخی، حکایتهای اعجاب‌آور، بیانیه‌های حقوقی، پیشگوییها، ارزشیابیهای اخلاقی، تأمّلات کیهانشناختی و انسانشناختی و گفته‌های کلامی (دربارهٔ خدا و اوصاف و افعال او) و... روبرو هستیم. در این متون قوانین رفتار، حکایتها، شرح حال و توصیفاتی درون‌نگر از تجربه‌های پیامبرانه به چشم می‌خورند.

ولی فیلسوفان دین بیش از سایر بخشهای زبان دینی، بر گزاره‌های کلامی [= الهیاتی]، که دربارهٔ خدا و اوصاف و افعال او سخن می‌گویند، تأکید نموده و آن را محور مباحث فلسفی

---

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*

خویش در باب زبان دینی قرار داده‌اند. این تأکید چه دلیلی دارد؟ چه علت یا عللی این بخش از زبان دینی را محور مباحث فیلسوفانه قرار داده است؟

ویلیام آلستون در این خصوص می‌گوید:

> این تأکید دو علت دارد: اوّل اینکه مشکلات حادّ و جدی مرتبط با زبان دینی در خالصترین شکلشان در گزاره‌های کلامی نمایان می‌گردند. اگر ما یک دعا یا یک اعتراف را در نظر بگیریم، آنچه که مشکل‌آفرین و رازآلود است نه صرفِ عمل دعا یا اعتراف، بلکه مسأله خطابِ انسان به خدا و پاسخ خداوند به این خطاب است آنچه که مبهم و تیره می‌نماید، مفهوم ارتباط با موجودی شخصی (انسانوار) فوق‌طبیعی و غیرجسمانی است... می‌توان گفت که مشکلات و ابهامهای موجود در فهم دیگرِ اشکال زبان دینی همه از ابهامهای موجود در گزاره‌های مربوط به خدا ناشی می‌شوند.[1]
>
> دومین علت برای این تأکید فلسفی بر گزاره‌های کلامی در این واقعیّت نهفته است که فلسفهٔ دین قبل از هر چیز نسبت به مسائل توجیه، معنا و ارزش ادّعاهای دینی تعلّق خاطر دارد و عموماً گمان بر این است که، پاسخ به اینکه آیا دین شکلی موجّه و معقول از فعالیّت انسانی است یا نه منوط به این است که آیا دلایل کافی برای پذیرش گزاره‌های کلامی که دین مبتنی بر آنها است وجود دارد یا وجود ندارد ...بنابراین فلسفهٔ دین عمدتاً عهده‌دار بررسی مبانی گزاره‌های دینی است و ما زمانی می‌توانیم این بررسی را انجام دهیم که از جنبه‌های رازآلود زبان دینی مطلع شویم... .

بنابراین از دیدگاه آلستون مشکل اصلی در زبان دینی به طور مستقیم یا غیرمستقیم به گزاره‌های کلامی مربوط می‌شود حتی در آنجا که شخص، زبان به تمجید یا اعتراف می‌گشاید، مشکل در نفسِ تمجید یا اعتراف نیست بلکه اشکال اصلی در این است که چگونه می‌توان خدای نادیده را تمجید کرد یا چگونه می‌توان در برابر او، که منزه از زمان و مکان و جهت است، ایستاد و اعتراف نمود؟ چگونه می‌توان با چنین موجود نامرئی برتر از زمان و مکان سخن گفت؟ نزدیک‌شدن به او یا دورشدن از او چه معنایی دارد؟

---

1. Alston, William, "Religious Language", In: *Encyclopedia Of Philosophy*, Volum 7, U.S.A. 1967, p.169.

نقطهٔ آغاز

اکثر فیلسوفانی که به مسائل مربوط به زبان دینی می‌پردازند، ابتدا محمول گزاره‌های کلامی را مورد بحث قرار می‌دهند. مقصود ما از «گزاره‌های کلامی» گزاره‌هایی است که در آن گزاره‌ها موضوع خدا بوده و محمول یکی از اوصاف، یا افعال او است. شاید به لحاظ تقدم رتبی موضوع بر محمول به نظر آید که بهتر است قبل از پرداختن به محمول، به موضوع این گزاره‌ها پرداخته و ابتدا مفهوم «خدا» یا «الله» یا «God» را بدرستی تحلیل نموده سپس به تبیین و تحلیل دقیق مفاهیم محمولات بپردازیم. ولی پاسخ این فیلسوفان این است که ما راهی برای شناسایی مستقیم و بدون واسطهٔ خدا، بدون وساطت و بهره گیری از اوصاف، نداریم. ما همواره خدا را از طریق یک یا چند وصف شناخته و دربارهٔ او سخن می‌گوییم.

استدلالهای عقلانی و فلسفی نیز که وجود خدا را اثبات می‌نمایند، همواره با وساطت وصفی خاص از اوصاف الهی از قبیل ناظم‌بودن یا خالقیّت یا علّیت او برای ممکنات و یا وصف وجوب وجود به این مطلوب دست می‌یابند بنابراین ما خدا را از طریق اوصافی چون خالقِ جهان یا واجب‌الوجود یا محرّک اول می‌شناسیم و چاره‌ای نداریم که در ابتدا به تحلیل معناشناختی دقیقی از این محمولات و اوصاف الهی بپردازیم.[1]

بنابراین ما نقطهٔ آغاز بحث زبان دینی را «محمولات گزاره‌های کلامی» قرار می‌دهیم. این محمولات در یک تقسیم‌بندی رایج وکلی بر دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. محمولات ایجابی از قبیل عالم‌بودن، قادربودن، خیرخواه‌بودن و مانند آن.

۲. محمولات سلبی از قبیل بی‌مکان‌بودن، بی‌زمان‌بودن بی‌بدن بودن و مانند آن.

در مورد محمولات سلبی مشکل حادّ و لاینحلّی وجود ندارد. چراکه سلب جهات امکانی و محدود و مادّی از خداوند هم برای انسان قابل درک و فهم است و هم مستلزم لوازم غیرقابل قبولی (از قبیل تشبیه و تجسیم خداوند) نمی‌گردد. برخی از فیلسوفان با توجّه به همین نکات، سعی و تلاش وافری را به کار برده‌اند تا تمام گزاره‌های کلامی را بر معانی سلبی حمل نموده و تمام اوصاف الهی را به اوصاف سلبی برگردانند. موسیٰ بن میمون یکی از مدافعان چنین ارجاع و تحویلی است که براساس آن همه گزاره‌های زبان دینی معنای سلبی دارد و الهیات سامان‌یافتهٔ از

---

۱. علی‌زمانی، امیرعباس، زبان دین، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۲۷.

این گزاره‌ها «الهیاتی سلبی یا تنزیهی» خواهد بود[1] ولی همانگونه که بعد خواهیم دید این نظریه در فراهم‌نمودن معرفت ایجابی تازه‌ای در باب خدا و اوصاف او ناتوان بوده، با نظریهٔ تعطیل فاصلهٔ چندانی ندارد.

در یک تقسیم‌بندی کلی دیگر می‌توان اوصاف نسبت داده‌شدهٔ به خدا را به دو دسته کلی تقسیم نمود: ۱) اوصاف متافیزیکی و انحصاری خدا. ۲) اوصاف انسانی و مشترک خدا.

اوصاف متافیزیکی، اوصافی هستند که اختصاص به خدا داشته و هیچ‌گونه نظیر و مانندی در انسان ندارند، اوصافی که در نتیجه تأمّلات مابعدالطبیعی و فلسفی به خدا نسبت داده‌شده و به هیچ وجه قابل اطلاق بر غیرخدا نمی‌باشند؛ اوصافی چون وجوب وجود، بساطت مطلقه، سرمدّیت و عدم تناهی را می‌توان از این قبیل شمرد.

اوصاف انسانی، اوصافی هستند که در انسان نیز نظیر داشته و علاوه بر خدا این اوصاف در مورد انسان نیز به‌کار می‌روند. به عبارت دیگر این اوصاف بین انسان و خدا مشترکِ است و مختصّ به خداوند نمی‌باشد. اوصافی از قبیل عدالت، علم، حیات، سمع، بصر و تکلّم را می‌توان از این قبیل به حساب آورد.

حال، پس از روشن‌شدن این تقسیم‌بندی، باید بگوییم که در بحث زبان دینی فیلسوفان دین بیشتر در مورد اوصاف دستهٔ دوم یعنی اوصاف انسانی به بحث می‌پردازند زیرا این اوصاف در متون مقدس دینی غلبه داشته و ابهامات زبانشناختی و معنایی بیشتری دربارهٔ معنا و مقصود از این اوصاف برای فیلسوفان دین ایجاد شده است.

معناشناسی اوصاف الهی

تحلیل معناشناختی این اوصاف مشترک و تبیین چگونگی اطلاق این اوصاف بر خدا، یکی از اصلی‌ترین مشکلات و ابهامات زبان دینی را تشکیل می‌دهد.

با تأمّل در این اوصاف و محمولات کلامی دو نکتهٔ اساسی آشکار می‌گردد:

۱. این محمولات غالباً ریشه در کاربردهای عرفی و رایج دارند. اگر ما اتّصال و ارتباط این محمولات را با زبان عادی و طبیعی نادیده بگیریم به هیچ وجه قادر به توجیه چگونگی

---

1. Maomonides, Moses, *The Guide For The Perplexed*, London, 1936, P.86.

فهم معنای آنها نخواهیم بود. به طور مثال اگر ما محمول متکلّم را در گزارهٔ «خدا متکلّم است» به همان معنای عادی و روزمرّهٔ متکلّم یا معنایی قریب به آن [با اندکی دخل و تصرف] نگیریم، پس چگونه می‌توانیم به معنای آن دست پیداکنیم و این وصف چه معنای دیگری می‌تواند داشته باشد؟!

۲. ولی به طور مسلّم ما نمی‌توانیم این محمولات و اوصاف کلامی را دقیقاً بر همان معانی معمول، روزمرّه و رایج که در کاربردّهای عرفی دارا هستند، حمل نماییم چراکه این معانی معمول و روزمرّه همراه با یک سلسله لوازم مادّی و امکانی و جسمانی هستندکه به هیچ وجه آنها را نمی‌توان به خداوند نسبت داد.[1]

به طور مثال در همین وصف «تکلّم»، نمی‌توان ملتزم شدکه وقتی می‌گوییم «خدا سخن می‌گوید» این سخن‌گفتن دقیقاً به همان معنایی باشدکه در مورد خودمان یا انسانهای دیگر همنوع خودمان به‌کار می‌رود (سخن‌گفتن با زبان و با مرتعش‌شدن تارهای حنجره و انفجار هوا در فضای دهان) پس سخن‌گفتن در مورد خدا معنای دیگری دارد ولی ما چگونه می‌توانیم به آن معنای دیگر دست پیداکنیم ما چاره‌ای نداریم‌که در معنای روزمرّه و رایج این الفاظ‌که مشتمل بر لوازم امکانی و مادّی است تصرف نموده و پس از این دخل و تصرفها و دستیابی به معنای جدید ثانوی، آن را بر خدا حمل نماییم.

فیلسوفان برای اثبات این امرکه این محمولات راکه درکاربردهای عرفی و روزمرّه دارای لوازم امکانی و مادّی‌ای هستندکه نمی‌توان آنها را بر خدا اطلاق نمود، از راههای متعدّدی وارد شده‌اند:

- برخی بر غیرزمانی و مکانی‌بودن خدا تأکید نموده‌اند.
- بعضی تمایز بین خالق و مخلوق را از طریق «وحدت و بساطت مطلقهٔ الهی» اثبات نموده‌اند.
- و بعضی بر این امر تاکیدکرده‌اندکه بر فرض‌که تجرّد زمانی و وحدت و بساطت مطلقهٔ او را نپذیریم ولی راهی برای انکار تمایز جسمانی و غیرجسمانی میان انسان و خدا وجود ندارد و اگر خداوند جسم نداشته باشد، انتساب اوصافی از قبیل سخن‌گفتن و دیدن و شنیدن به خدا به معنای

---

۱. علی‌زمانی، امیرعباس، زبان دین، ص ۲۹-۳۰.

رایج و متعارف این الفاظ بی‌معنا می‌گردد.[1]

به تعبیر دیگر وقتی که ما محمولی (وصفی) را به خدا نسبت می‌دهیم، این محمول یا وصف از دو حال بیرون نیست:

۱. این وصف در متن واقع معنادار است.

۲. و یا این که این وصف در واقع معنادار نبوده، خالی از محتوا و مضمون معرفتی است.

گزینه دوّم خلاف ارتکاز انسان است ما به طور ارتکازی می‌یابیم که جملهٔ «خدا عادل است» دارای معنا بوده با نقیض خود یعنی «خدا عادل نیست» قابل جمع نمی‌باشد و نیز به دلیل همین معناداری است که ما این جمله را دارای معنایی متفاوت با معنای «خدا مهربان است» می‌دانیم. دلیل این تفاوت معنایی چیزی جز تفاوت در معنای محمول نمی‌باشد بنابراین گزینه دوّم برخلاف ارتکازات زبانی عرفی رایج می‌باشد. گزینه اوّل نیز از دو حال بیرون نیست:

۱ـ۱. این وصف هم در متن واقع دارای معنا است و هم ما نیز از اطلاق آن بر خدا معنایی را ادراک می‌کنیم [= به عبارت دیگر این وصف یا محمول، هم ثبوتاً دارای معنا است و هم اثباتاً ما معنای آن را درک می‌کنیم].

۲ـ۱. احتمال دوّم این است که این وصف در واقع دارای معنا باشد ولی ما از درک و فهم آن معنا عاجز و ناتوان باشیم. این احتمال مستلزم پذیرش نوعی تعطیل عقل در فهم معنای اوصاف است.

اگر ما حالت اوّل را ترجیح دهیم و گزینهٔ ۱ـ۱ را انتخاب نماییم، این گزینه نیز از دو صورت بیرون نیست:

۱ـ۲ـ۱. معنایی که ما از اوصاف مشترک به دست می‌آوریم دقیقاً همان معنای رایج و عرفی و انسانی است، بدون هیچ‌گونه دخل و تصرّفی و با همه لوازم آن معنا.

۲ـ۲ـ۱. معنایی که ما از این اوصاف درک می‌کنیم دقیقاً همان معنای عرفی و رایج و انسانی این اوصاف نیست.

اگر این معنا دقیقاً همان معنای عرفی و محسوس باشد، ما در معرض خطر تشبیه و انسانوارانگاری خدا و نسبت‌دادن جهات امکانی و جسمانی به او قرار می‌گیریم ولی اگر گزینهٔ

---

1. Alston, Willam. P., " Religious language", *Encyclopedia of philosohy*, vol 1. P. 196-197.

دوّم را (۲ـ۲ـ۱) برگزینیم، با این سؤال مواجه می‌شویم که اگر این معنا دقیقاً معنای عرفی نیست، پس با آن چه ربط و نسبتی دارد؟ آیا این معنای ثانوی هیچ نقطهٔ اشتراکی با معنای عرفی این اوصاف ندارد؟ آیا بین این معنای ثانوی و آن معنای عرفی از بعضی جهات اشتراک و از برخی جهات اختلاف وجود دارد؟ وجوه اشتراک و اختلاف این دو کدامند؟ هستهٔ معنایی مشترک بین انسان و خدا در این اوصاف چیست؟[1]

نظریهٔ تمثیل

در قرون وسطی، سؤال اساسی متفکران بزرگ، معناداری یا بی‌معنایی زبان دینی نبود، اصلی‌ترین مشغلهٔ این متفکران چگونگی تبیین و توجیه معنایی این نوع از سخن‌گفتن بود. اصلی‌ترین مسالهٔ این دوره در باب زبان دینی این بود که چگونه می‌توان از طریقِ زبان عادی و متعارف (مفاهیم عادی و متعارف) دربارهٔ موجودی غیرعادی و غیرمتعارف (=به کلی دیگر) سخن گفت؟

در تفکر کلاسیک حاکم بر قرون وسطیٰ خدا به‌گونهٔ منحصر به فردی وجود داشت زیرا:

۱. وجود او عین ماهیّت او بود (هیچ ماهیتی نداشت).

۲. وجود او ضروری و واجب بود (و امکان در ذات یا صفات او راهی نداشت).

۳. وجود او از هر جهت بسیط بود (هیچ‌گونه ترکیبی در او راه نداشت).

۴. وجود او فعلیّت محض داشته و هیچ‌گونه قوّه یا استعدادی در او راه نداشت.

۵. وجود او و اوصاف او نامتناهی بود و این اوصاف عین ذات بوده و عین یکدیگر انگاشته می‌شدند.

در حالی که سایر موجودات این جهان، ممکن‌الوجود، دارای حدود ماهوی، مرکّب، مشتمل بر قوّه و استعداد و متناهی تلقّی می‌شدند. بنابراین هیچ‌گونه شباهتی میان موجودات این عالم و خداوند وجود نداشت پس چگونه می‌توان از الفاظ و معانی ناظر به این موجودات دربارهٔ آن موجود کاملاً متفاوت «سخن معنادار ایجابی صادق» گفت؟ و این نحوهٔ سخن‌گفتن را چگونه می‌توان توجیه نمود؟

---

۱. این تقسیم‌بندی برگرفته از درسهای کلام جدید استاد مصطفی ملکیان است. (ر.ک: جزوهٔ زبان دینی، ج ۱، دانشگاه تهران)

نظریه تمثیلی توماس آکویناس در پی ارائهٔ راه‌حل معقول و مناسبی برای این مشکل است. راه‌حل توماس مشتمل بر دو جنبهٔ سلبی و یک جنبهٔ ایجابی است، به عبارت دیگر، می‌توان گفت که نظریهٔ توماس سه مرحله دارد: ۱. نفی اشتراک معنوی؛ ۲. نفی اشتراک لفظی؛ ۳. اثبات وحدت تمثیلی.

۱. نفی اشتراک معنوی

توماس در جایی به صراحت می‌گوید:

> خدا هر آنچه هست، بالذّات است ولی دیگر موجودات فقط از طریق بهره‌مندی، همانند که هستند. در نتیجه هیچ امری را نمی‌توان به خدا و موجودات متناهی به معنای واحدی (به نحو تواطی) نسبت داد.[1]

بنابراین هیچ محمول یا وصفی نمی‌تواند در مورد خداوند و مخلوقات به معنای واحدی (به طور یکسان) اطلاق شود زیرا هنگامی‌که لفظی بر بیش از یک شیء اطلاق می‌شود، آنچه این لفظ بر آن دلالت می‌نماید (مدلول و مطابق آن) امری مشترک در بین اشیاء مذکور خواهد بود. اموری که این لفظ به طور اشتراک معنوی بر آنها دلالت دارد، تا آنجایی که به دلالت این لفظ مربوط می‌شود، هیچ فرقی با یکدیگر ندارند (گرچه ممکن است به لحاظ دیگری با یکدیگر اختلاف داشته باشند). به عنوان مثال تمامی اعداد در عددبودن با هم شریکند و بدین لحاظ هیچ فرقی با هم ندارند، هرچند بعضی از آنها بر بعضی دیگر مقدّم باشند. در مورد خدا اهمیّتی ندارد که مخلوقات تا چه میزان با او مشابهت دارند، آنچه که بدان نمی‌توان رسید این است که امری (وصفی) از حیث واحدی و به معنای یکسانی، بر خالق و مخلوق اطلاق گردد.[2]

از دیدگاه آکویناس، اشتراک معنوی به معنای یکسانی دقیق مفهوم در اطلاق بر دو یا چند مصداق است. این یکسانی در مفهوم حاکی از یکسانی در متن واقعیّت و عالم مصداق است. از آنجاکه هیچ‌گونه جهت وحدت واقعی‌ای بین خدا و انسان نمی‌تواند وجود داشته باشد، چنین اشتراک معنایی در موَرد خداوند ممکن نیست.

---

1. S.C.G, III.C. 59 & 13.
2. Ross, James, *Introductiom To The Philosophy of Religion*, 1969, P. 150.

یک لفظ هنگامی به نحو اشتراک معنوی محمول یک موضوع قرار می‌گیرد که به عنوان جنس، فصل و یا عرض بر آن موضوع حمل شود. امّا هیچ‌یک از این محمولات (به همان معنا) بر خدا اطلاق نمی‌گردند. دلیل کافی این استنباط را می‌توان در ماهیّت رابطه‌ای که بین دیگر موجودات و خدا حکمفرما است، یافت. آنگونه که پیش از این ملاحظه کردیم، خدا عین هستی است. خدا هر آنچه هست به اقتضای ذاتش است در حالی که سایر موجودات همگی هر آنچه هستند، از طریق بهره‌مندی موجودند. همهٔ کمالات را می‌توان اولاً و بالذّات به خدا اسناد داد و برای دیگر اشیاء فقط ثانیاً و بالعرض می‌توان محمول قرار داد مثلاً خدا موجود نامیده می‌شود چون او صرف‌الوجود است در حالی که هر موجود دیگری از آن حیث موجود نامیده می‌شود که از طریق بهره‌مندی دارای هستی است، وجودی که از طریق بهره‌مندی محمول واقع می‌شود، غیر از وجودی است که فی‌نفسه محمول قرار می‌گیرد بنابراین هیچ امری را نمی‌توان به خدا و دیگر موجودات به نحو اشتراک اسناد داد.[1]

۲. نفی اشتراک لفظی

آکویناس در مرحلهٔ دوّم، اشتراک لفظی میان محمولات کلامی و کاربردهای متعارف و روزمرّه آنها را نفی می‌کند. او معتقد است که آنچه به خدا و مخلوقاتِ خدا نسبت داده می‌شود، نمی‌تواند به دو معنای کاملاً متغایر و متباین باشد. به طوری که اطلاق این اوصاف بر خداوند هیچ وجه شباهتی با اطلاق معمول و متعارف و روزمرّهٔ آنها نداشته و به صرف اشتراک لفظی باشد.

آکویناس در ردّ اختلاف کلی و تغایر تام معنای محمولات مشترک بین انسان و خدا سه برهان اقامه می‌کند:

۱. اگر معنای علم در انسان کاملاً متفاوتِ با معنای علم در مورد خدا باشد در آن صورت ما هیچ‌گونه شناختی از خدا و وجود او و علم او و سایر اوصاف او نخواهیم داشت زیرا تنها راه شناخت ما، شناخت از طریق مخلوقات و آثار است و بر فرض عدم سنخیّت بین خالق و مخلوق راه شناخت ما به خداوند نیز بسته خواهد شد در حالی که آکویناس از پل قدیس نقل می‌کند که

1. S.C.G, I, C. 32 & 7.

«امور نادیدنی دربارهٔ خدا از راه مخلوقات شناخته می‌شوند» علاوه بر این، کلمات وحی که اوصاف الهی را بیان می‌کنند، لغو، بیهوده و غیرقابل شناخت خواهند شد.

۲. اگر اوصاف مربوط به انسان و خدا با هم هیچ نقطهٔ اشتراک و تشابهی نداشته باشند، در این صورت مصداق این معانی نیز متفاوت بوده، با هم هیچ سنخیّت و تشابهی نخواهند داشت لازمهٔ این مطلب آن است که خداوند نتواند از طریق علم به ذات خود به مخلوقات خود علم پیدا کند. زیرا حسب فرض خدا کاملاً با انسان متفاوت است و علم خداوند به ذات خود که عین علم او به صفات خود است، نمی‌تواند علم به صفات انسانی باشد، در حالی که این امر برخلاف اعتقادات مسلّم و پذیرفته شده از سوی متکلمان مسیحی است.

۳. اگر واقعاً وقتی که خداوند به علم و حکمت توصیف می‌شود، معنای مورد نظر علم و حکمت انسانی نباشد بلکه معنای کاملاً متفاوت دیگری، مراد باشد، چه مانعی دارد که خداوند را به اوصاف انسانی دیگری از قبیل مادّی‌بودن، جسمانی‌بودن، تحرّک نیز توصیف نموده و معانی کاملاً متفاوت دیگری از آنها اراده کنیم. با ملاحظه این دلایل است که توماس نتیجه می‌گیرد که هم نظریهٔ اشتراک معنوی محض و هم نظریهٔ اشتراک لفظی صرف در باب توجیه معنای اوصاف مشترک بین انسان و خدا نادرست است.[1]

۳. نظریه تمثیل

به نظر جمیز راس، نظریهٔ سنتی تمثیل، راه میانهٔ خوبی فراهم می‌کند تا کلماتی را که در سخن‌گفتن از خداوند به‌کار می‌گیریم، مشترک معنوی یا مشترک لفظی ندانیم تا به ورطهٔ تشبیه یا تعطیل نلغزیم. منظور از «تشبیه» در اینجا دیدگاهی است که تفاوت میان خدا و مخلوقات را صرفاً یک تفاوت کمّی به شمار آورده و به همین دلیل مدّعی است که برای سخن‌گفتن از خداوند، تغییر معنای کلمات ضرورت ندارد؛ منظور از «تعطیل» نیز دیدگاهی است که تفاوت میان خدا و ما را چندان می‌داند که در نتیجه اساساً نمی‌توانیم دربارهٔ او هیچ سخن قابل فهمی بگوییم امّا بنا بر نظریهٔ تمثیل، ما واقعاً می‌توانیم با استفاده از زبان انسانی، دربارهٔ خداوند حقایقی را بیان کنیم بدون آنکه قائل باشیم خدا و مخلوقاتش حتّیٰ در جهتی از جهات شباهتی تمام‌عیار با

---

1. Ross, James, *Introduction to the philosohy of Religion*, 1969, P. 149.

یکدیگر دارند.

راس نیز همچون آکویناس این نکته را بدیهی تلقی می‌کند که الفاظ متعارف، مقدّم بر آنکه در سیاق دینی به‌کار گرفته شوند، واجد معنا هستند. بنابراین نظریهٔ تمثیلی باید به نحو ایجابی نشان دهد که چگونه معنا از سیاق متعارف به سیاق دینی منتقل می‌شود.

در بسیاری از موقعیّتهای معمول این قبیل انتقال معانی بوضوح رخ می‌دهد در نتیجه تمثیل بخشی از ساختار گفتارِ متعارف می‌شود و تبیین آن به وسیلهٔ نظریه‌ای عام در باب زبان ضرورت می‌یابد. نظریهٔ زبان دینی به طور خاص باید نشان دهد که معنا چگونه از سیاق عادی و متعارف به سیاقی که در آن واژه‌ها برای سخن‌گفتن از خداوند و حقایق دینی به‌کار می‌روند، منتقل می‌شود.[1]

وقتی که یک لفظ در دو مورد و زمینهٔ متفاوت به‌کار می‌رود یا در این هر دو زمینه دقیقاً به یک معنا است که در این صورت «مشترک معنوی» یا مترادف خوانده می‌شود و یا این لفظ در این‌دو زمینه دو معنای کاملاً متغایر و متفاوت دارد که در این صورت «مشترک لفظی» خوانده می‌شود و یا این‌دو معنای موردنظر از جهاتی با هم یکسان و مشترک بوده و از جهاتی متفاوت هستند که در این صورت آنها را متشابه (متماثل) می‌خوانند.[2]

آثار فراوانی از توماس به مفهوم تمثیل اختصاص یافته است و در واقع تمثیل دارای انواع متعدّدی است امّا (همانگونه که ژیلسون نیز می‌گوید) از آنجاکه توماس متکلّم است، تنها به یکی از این انواع مختلف علاقه‌مند است (رابطهٔ خاصی که بین مخلوقات و علّت خلق‌کنندهٔ آنها وجود دارد). پیش از توماس فلسفهٔ مسیحی بیشتر به آنالوژی در وجود می‌پرداخت و کمتر به صفات خداوند اشاره می‌شد ولی توماس با استفاده از این نظریه در صدد «حل مشکل معنی‌شناختی اوصاف الهی» برآمد.

در مورد گزاره‌های دینی به طور عام (و گزاره‌های کلامی به طور خاص) سه بحث را باید از یکدیگر تفکیک نمود:

۱. بحث از معناداری یا بی‌معنایی این گزاره‌ها (مسأله معنا).

---

۱. پترسون، مایکل و دیگران...، *عقل و اعتقاد دینی*، طرح نو، ۱۳۶۷، ص ۲۵۷ ـ ۲۵۸.

۲. جوادی، محسن، «آنالوژی»، *مجلهٔ معرفت*، سال پنجم، شماره سوم، ۱۳۷۵، ص ۶۴.

۲. بحث از صدق یا کذب این گزاره‌ها (مسأله صدق).

۳. بحث از چگونگی تحلیل و تفسیر محمولات این گزاره‌ها (معناشناسی اوصاف).

بحث آنالوژی نه با معناداری این گزاره‌ها سر و کار دارد و نه با صدق و کذب آنها، زیرا اصل معناداری، ناظر به واقع‌بودن و صدق این گزاره‌ها پیش‌فرض بحث آنالوژی است نقش آنالوژی منحصر به بیان و تحلیل چگونگی انتقال معانی از حوزه‌ای به حوزه دیگر است.

به گفته ماسکال:

> آنالوژی یا میان دو چیز است به لحاظ ارتباطی که با امر سوّم دارند و یا بدون در نظر گرفتن امر ثالث صرفاً ناشی از مقایسهٔ میان دو چیز است.
>
> آنالوژی از شقّ اوّل مانند اینکه واژهٔ سلامت را هم به دارو اطلاق کنیم و هم به خون انسان در حالی که این واژه به معنای واقعی خود مختصّ انسان یا حیوان است و اطلاق آن بر دو مورد دیگر به دلیل ارتباطی است که آنها با انسان دارند. به طوری که یکی «علّتِ سلامت انسان» و دیگری «علامتِ سلامت انسان» است و به همین لحاظ سلامت در دارو و خون به معنای تمثیلی به کار رفته است (به دلیل داشتن ارتباط و نسبت این دو با سلامت انسان) و اگر این ملاحظهٔ ارتباط با انسان نباشد، اطلاق این واژه بر دو هویّت کاملاً مختلف، غیرممکن بود.[1]

تمثیل اسنادی یا تمثیل تناسبی

در بین شارحان و مفسّران توماس در مورد اینکه چه معنا و تفسیری از تمثیل مورد نظر است، اختلاف وجود دارد. حداقل دو معنا و تفسیر از تمثیل را باید از یکدیگر تفکیک نمود:

۱. تمثیل اسنادی.

۲. تمثیل تناسبی.

برخی مانند فردریک فِره[2] معتقدند که اساس نظریهٔ توماس بر آنالوژی اسنادی مبتنی است. بعضی دیگر چون کاژیتان به تقدّم آنالوژی تناسبی اعتقاد دارند راس نیز از همین دیدگاه دفاع

---

۱. جوادی، محسن، «آنالوژی»، مجلهٔ معرفت، ص ۶۴.

2. Free, Frederick, "Analogy In Theology", In Paul Edwards Ed, *The Encyclopsdia Of Philosophy*, U.S.A. 1967, Vol 1. PP. 94 - 97.

می‌کند. بعضی چون ماسکال معتقدند که هر دو نوع آنالوژی (اسنادی و تناسبی) برای تبیین نظریهٔ توماس ضروری بوده و توجیهِ سخن‌گفتن دربارهٔ خدا از طریق یکی از این‌دو نوع آنالوژی ممکن نیست.

در تمثیل اسنادی، یک لفظ خاص در دو زمینه و معنای متفاوت به‌کار می‌رود که در یک جا موضوع حقیقتاً و به طور بالذّات و اصیل آن محمول را دارا می‌باشد در حالی که در زمینهٔ دیگر آن موضوع به نحو ثانوی و مجازی و به طور غیراصیل متّصف به محمول می‌گردد، مثلاً به دو جمله ذیل توجّه کنید:

۱. زید سالم است.

۲. رنگ چهرهٔ زید سالم است.

«سالم» در این‌دو جمله به معنای کاملاً یکسانی به‌کار نرفته است، به دو معنای کاملاً متفاوت نیز بر موضوع حمل نگردیده است. معنای محمول در این‌دو جمله دارای «نوعی اشتراک در عین اختلاف و اختلاف در عین اشتراک» است. در جملهٔ «زید سالم است» زید به معنای حقیقی و اصیلی دارای وصف سلامت است در حالی که در جملهٔ «رنگ چهرهٔ زید سالم است»، اسناد سلامت به رنگ چهره ثانوی و مجازی است که این اسناد از طریق داشتن علقهٔ مجازیّت (و اینکه چون رنگ چهره علامت سلامت زید است پس می‌توان به طور مجازی گفت که رنگ چهرهٔ زید سالم است)، توجیه می‌شود. کاربرد وصف سلامت در این‌دو جملهٔ متفاوت، نمونه‌ای از تمثیل اسنادی است که در آن تمثیل همواره یک طرف اصیل و اوّلی دارد، که طرف اصلی تمثیل شمرده می‌شود و طرف دیگری که به طوری ثانوی، مجازی و بالعرض طرف اسناد قرار می‌گیرد.[1]

آیا یا می‌توان اسناد اوصاف مشترک بین انسان و خدا را از این طریق توجیه کرد؟ آیا این معنای از آنالوژی می‌تواند مشکل معناشناختی اوصاف الهی را حل کند؟

وقتی که در زبان عادی و روزمرّه می‌گوییم «دارو سالم است» یا «خون سالم است»، سالم‌بودن دارو (اسناد سلامت به آن) به این دلیل است که دارو «علت سلامت» انسان است و یا

---

1. Brummer, Vincent, *Speaking Of A Personal God*: cambridge University Press 1992, PP. 43-53.

رنگ خون و شفاف یا کدربودن آن «علامت سلامت یا بیماری» است ولی آیا می‌توان گزاره‌هایی از قبیل «خدا عالم است» یا «خدا متکلّم است»، را نیز از این طریق توجیه نمود؟ آیا می‌توان «خدا عالم است» را به معنای «خدا علتِ علم در انسان است» گرفت؟ آیا می‌توان جملهٔ «خدا حکیم است» را نوعی مجاز شمرد و به معنای «خدا علت و خالق حکمت انسانها است» گرفت؟! آیا چنین تحلیلی در مورد جملاتی چون «خدا زنده است» نیز جایز است؟ جمله‌ای چون «من همانم که هستم» را چگونه می‌توان تحلیل نمود؟ آیا می‌توان تمام گزاره‌های کلامی را به نحو مجازی تحلیل نمود؟ اگر چنین است چرا بعضی از محمولات را به خدا اسناد نمی‌دهیم؟ مثلاً چرا نمی‌گوییم که «خدا جسم است»، با اینکه علّیت خداوند نسبت به تمام موجودات و از جمله اجسام ساری و جاری می‌باشد؟

با این تحلیل از گزاره‌های کلامی:

۱. تمام گزاره‌های کلامی به معنای مجازی برمی‌گردند و زبان الهیات به زبانی مجازی تبدیل می‌شود.

۲. هیچ توجیهی برای عدم اسناد محمولاتی از قبیل جسمیّت و تحرّک و اموری از این قبیل، که معلول با واسطهٔ خداوند هستند، وجود ندارد.

۳. با این تحلیل از گزاره‌های کلامی، ما دربارهٔ خودِ خداوند سخنی نگفته و تنها به بیان علّیت او نسبت به جهان پرداخته‌ایم و تمام گزاره‌های کلامی مفادی جز بیان علّیت خدا نسبت به جهان نخواهند داشت.[1]

توماس با توجّه به اشکالهای فوق، پای یک اصل فلسفی وجودشناختی را نیز به میان می‌کشد و آن اصلِ «سنخیّت بین علّت و معلول» است. توماس تلاش می‌کند تا با ضمیمه کردن این اصل پاره‌ای از این ابهامات را رفع نماید.

بنابراین اگر ما می‌گوییم «خدا حیّ است»، این سخن دو جنبه دارد:

۱. اینکه خدا مرده نیست (جنبهٔ سلبی قضیه).

۲. اینکه خدا دارای یک وصف ایجابی است که وصف حیات است زیرا اگر هیچ حیاتی در خدا نبود، (با توجّه به اینکه او علت نخستین همهٔ موجودات و از جمله موجودات زنده است و

---

۱. علی‌زمانی، امیرعباس، «معناشناسی اوصاف الهی»، *نامهٔ مفید*، سال پنجم، شمارهٔ دوم، ۱۳۷۸، ص ۱۷۴.

علت با معلول خویش باید سنخیّت داشته و کمالات معلول را به طور برتر و یا حداقل مساوی داشته باشد)، در هیچ یک از معلولهای او نیز نمی‌توانست حیاتی وجود داشته باشد.

امّا اینکه حیات خدا چگونه است و حیات به چه کیفیتی و به چه معنایی بر خدا اطلاق می‌شود، امر دیگری است. نکتهٔ مهم این است که قضیهٔ «خدا حیّ است» قضیه‌ای صادق و معنادار است. باید در وجود خدا ویژگی‌ای باشد تا این واقعیّت راکه به عنوان اثر اوست و ما آن را حیات می‌نامیم، تبیین نماید. از آنجاکه هر معلولی با علت خویش از جهت وجود و سایر کمالات وجودی شباهت دارد ما نیز می‌توانیم بگوییم که حیات موجودات زنده به نحوی از انحاء شبیه حیات الهی می‌باشد.[1]

به گفتهٔ توماس:

> گرچه بر طبق آنالوژی اوصاف، توصیف خداوند به علم و حکمت تنها بیان می‌کند که او خالق علم و حکمت انسانهاست امّا با تکیه بر اینکه خالق و علت علم در انسان باید خود عالم باشد و بدون داشتن این صفت کمالی نمی‌تواند آن را به دیگری اعطاء کند، از محذور عدم اتصاف واقعی خداوند (و اتصاف مجازی او) رهایی می‌یابد.[2]

آکویناس اذعان دارد که «اصل سنخیّت بین علت و معلول» بیش از این نمی‌گوید که خداوند نیز باید علم و قدرت و زیبایی و... داشته باشد، چون او خالق علم و قدرت و زیبایی انسان است. به عبارت دیگر: اصل سنخیّت علت و معلول فقط می‌گوید که وصف علم یا قدرت یا زیبایی باید به طور حقیقی در خدا وجود داشته باشد. امّا دربارهٔ اینکه علم خدا به گونهٔ علم انسان است یا به گونهٔ دیگری است، ساکت است.

آیا می‌توان به این معنا هر اسمی را بر خداوند اطلاق نمود؟ مثلاً خدا همانگونه که علت پیدایش علم و قدرت و جمال در سایر موجودات است، علت پیدایش جهات جسمانی و مادّی آنها نیز می‌باشد. آیا بدین معنا می‌توان جسمیّت یا بعد داشتن و حرکت را نیز به خدا نسبت داد؟

توماس در اینجا میان دو دسته از اسماء تفکیک قائل می‌شود:

۱. اسمایی که از جهات کمال محض حکایت می‌کنند.

---

۱. ژیلسون، اتین، مبانی فلسفهٔ مسیحیّت، ترجمه محمد محمدرضایی وسیّد محمود موسوی، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، ۱۳۷۵، ص ۲۲۶.

۲. همان.

۲. اسمایی که از جهات کمال محض حکایت نمی‌کنند.

بعضی از اسماء بر کمال بدون نقص دلالت می‌کنند مثلاً کلماتی از قبیل «حکمت»، «وجود»، که چه در مورد خدا به‌کار روند یا در مورد مخلوقات، کمالاتِ غیرمشروط را بیان می‌کنند. این کلمات را می‌توان برای تسمیهٔ خدا و دیگر مخلوقات مورد استفاده قرار داد. البته صدق آنها بر خدا بهتر و برجسته‌تر است. خداوند حقیقتاً همان چیزی است که چنین اسمایی بدان اشاره دارند. امّا هنگامی که اسمی به کمالی اشاره دارد که در شیء مخلوق درک می‌شود، همچون یک سنگ و یا انسان، مطلب به گونه‌ای دیگر است. در چنین مواردی کمالات مورد بحث از آن حیث نامگذاری می‌شوند که به‌وسیلهٔ طبیعت نوعی یک مخلوق معیّن محدود گشته‌اند و از آنجا که خدا از همهٔ حدود مبرّا است، چنین اسمایی نمی‌توانند به طور صریح (و به معنای حقیقی کلمه) به او اسناد داده شوند وقتی که این اسماء در مورد او به‌کار می‌روند ـ که گاهی در کتب مقدّس اتّفاق می‌افتد ـ استعارات بسیاری در کار است. در نتیجه تنها اسمایی که به حقّ می‌توان در مورد خدا ذکر کرد، اسمایی هستند که نه بر مخلوقات بلکه بر کمال موجود در آنها دلالت می‌کنند.[1]

نقد و بررسی

این نوع از آنالوژی، به عنوان راه‌حلّی برای حل مشکل معناشناسی اوصاف الهی، از سوی متکلّمان و فلاسفهٔ دین مورد اعتراضات و اشکالات بسیاری قرار گرفته است که ناکارآمدی و چه‌بسا نادرستی آن را نشان می‌دهند، ما در اینجا تنها به برخی از این اشکالات اشاره می‌کنیم:

۱. هنوز هم دقیقاً معلوم نیست که متکلّمانی که این نوع از تمثیل را به‌کار می‌برند، چه قصدی دارند؟

اگر مقصود، نسبت‌دادن اوصافی به خداوند به طور کاملاً بیرونی و عارضی و غیرذاتی است بدین معنا که خدا علت ایجاد و خلق این اوصاف است، در این صورت اسناد خود این اوصاف به خداوند کاملاً مجازی بوده و هیچ معرفت ایجابی‌ای را در باب اوصاف درونی و ذاتی الهی به ما عرضه نمی‌کند و در نتیجه معرفت تازه‌ای در باب خداوند و ویژگیهای ذاتی او به ما عرضه نمی‌دارد، بنابراین ما همچنان نسبت به اوصاف ذاتی و درونی الهی جاهل خواهیم ماند.

---

1. S.C.G,I. C. 30 # 2.

۲. اگر تمام اوصاف به‌کار رفته در مورد خداوند را به طور مجازی، بیرونی و غیرذاتی تحلیل می‌کنیم، چرا متکلّمان تنها بعضی از این اوصاف را به خداوند نسبت می‌دهند و از نسبت‌دادن اوصاف دیگر امتناع می‌کنند، در حالی که به طور مجازی و غیرذاتی می‌توان تمام اوصاف (حتّیٰ اوصافی از قبیل جسم‌بودن، متحرّک‌بودن و...) را به او نسبت داد.

اگر گفته شود معیار و ملاک این اسناد و عدم اسناد، «تناسب با ذات الهی یا عدم تناسب با ذات الهی» است، باید پرسید که ملاک تناسب و عدم تناسب چیست؟ آیا مفهوم تناسب یا عدم تناسب با ذات الهی خود از راه تمثیل به دست نمی‌آید؟

تمثیل تناسبی

آکویناس برای نیل به مقصودِ خود (حل مشکل معناشناختی اوصاف الهی) و نیفتادن در دام تشبیه از یکسو و تعطیل از سوی دیگر، به نوع دیگری از آنالوژی تمسک جسته است که در آن مقایسهٔ مستقیم بین ذات الهی و ذات انسان یا اوصاف الهی و اوصافِ انسان به عمل نمی‌آید، تا اینکه ما نهایتاً در دام تشبیه گرفتار آییم بلکه دو طرف این مقایسه به جای دو وصف یا دو ذات، دو نسبت هستند و مقایسه بین آن دو نسبت برقرار می‌شود.

به عنوان مثال وقتی که ما می‌گوییم $\frac{۳}{۶}=\frac{۲}{۴}$ است، به هیچ‌وجه در باب صورتها یا مخرجهای این کسرها سخنی نگفته‌ایم و این رابطهٔ تساوی را بین ۲ و ۳ یا ۴ و ۶ برقرار نکرده‌ایم در اینجا طرفین این تساوی، دو نسبت هستند. ما مدّعی شده‌ایم که نسبت عدد ۳ به عدد ۶ دقیقاً مساوی با نسبت عدد ۲ با عدد ۴ است.

برخی آنالوژی توماس را به صورت ذیل فرمولبندی کرده‌اند:

$$\frac{\text{اوصاف مخلوقات}}{\text{ذات مخلوقات}} = \frac{\text{اوصافِ الهی}}{\text{ذاتِ الهی}}$$

یعنی همان نسبتی که اوصاف خداوندی با ذات او دارند (که ذات بسیط و واجب و نامتناهی مستلزم وجود اوصافی متناسب با این ذات است)، همان نسبت را اوصاف انسانی با ذات انسان دارند (از آنجا که ذات انسان محدود، ممکن و متناهی است، اوصاف او نیز به همین منوال محدود، ممکن و متناهی خواهند بود).[1]

---

۱. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۲۵۸-۲۵۹.

در این معنا از تمثیل تلاش شده است تا هیچ‌گونه مقایسهٔ مستقیمی بین ذاتِ الهی و ذات انسانی یا اوصاف الهی و اوصاف انسانی به عمل نیاید. طرفین این آنالوژی دو نسبت هستند نه دو شیء یا دو وصف، به همین دلیل در این نوع از آنالوژی تلاش بیشتری صورت گرفته است تا در دام تشبیه گرفتار نشویم.

بنابراین وقتی که می‌گوییم «سقراط خوب است» و «خدا هم خوب است»، وصف خوب‌بودن به معنای واحد و به نحو اشتراک معنوی و یا به صورت اشتراک لفظیِ صرف به‌کار نرفته است. خوب‌بودن در این‌دو زمینه به طور آنالوژیک به‌کار رفته است این آنالوژی و تشابه، البتّه، میان دو نسبت برقرار است یعنی سقراط به لحاظ منشی در یک نسبت و ارتباط خاص با بعضی از فعالیتهایش قرار گرفته است که به گونه‌ای مشابه با آن نسبتی است که خداوند با افعال و کارهای خوب دارد.

دلیل اینکه ما این لفظ را، در این‌دو زمینه متفاوت به معنای واحدی ندانسته، آن را مشترک معنوی نمی‌شماریم این است که موجوداتی که این لفظ در مورد آنها به‌کار رفته است با یکدیگر در نحوهٔ وجود تفاوت اساسی دارند و به دلیل همین تفاوت در نحوهٔ وجود است که ما قائل به نوعی تشابه در عین اختلاف و اختلاف در عین تشابه می‌شویم.

این امر، اختصاصی به زبان دینی ندارد، حتّیٰ در زبانِ عادی وقتی که ما می‌گوییم «سقراط معلّم خود را می‌شناسد» و «فایدو استاد خود را می‌شناسد»، کلمهٔ شناختن در این‌دو زمینه به هیچ‌وجه معنای واحدی ندارد. این کلمه نسبت مشابهی را بیان می‌کند نه نسبت واحدی را، زیرا نحوهٔ وجود معرفتی که در سقراط است و متناسب با ذات او است با نحوهٔ وجود معرفتی فایدو، متفاوت است. در اینجا تنها می‌توان از تشابه بین این‌دو نسبت سخن گفت و نه تساوی میان آنها.[1]

نقد و بررسی

متکلّمان و فیلسوفان دین اشکالات متعدّدی را بر آموزهٔ تمثیل تناسبی وارد نموده‌اند که به بعضی از این اشکالات در ذیل اشاره می‌کنیم:

۱. این نوع از تمثیل از فراهم‌نمودن هرگونه معرفت تازه‌ای دربارهٔ خداوند و اوصاف او عاجز

---

۱. همان. و نیز به مقالهٔ «*آنالوژی*» در دایرةالمعارف پل ادواردز، ج ۱، ص ۹۷ تا ۹۹ و *زبان دین* از ص ۲۱۲ تا ۲۱۷ مراجعه نمایید.

و ناتوان است. به عبارت دیگر، این نظریّه مدّعی عرضهٔ نوعی توضیح و تبیین در مورد اوصاف الهی بود که می‌تواند هم به ما معرفت ایجابی تازه‌ای در مورد این اوصاف بدهد و هم ما را از دام تشبیه نجات دهد، در حالی که این نظریه (راه‌حل) با عرضهٔ نسبتی مبهم هیچ‌گونه دریچهٔ معرفتی‌ای به روی ما نگشوده و معرفت ایجابی خاصی را در اختیار ما قرار نمی‌دهد.

نهایت چیزی که از این نوع تمثیل عاید ما می‌شود، این است که «نسبت اوصاف الهی به ذات الهی مانند نسبت اوصاف انسان به ذات انسان است» در جایی که ذات الهی و اوصاف الهی برای ما مبهم هستند، و اساساً هدف از توسّل به تمثیل برداشتن قدمی در این راه است، بیان این نسبت مبهم برای ما چه سودی دارد. اگر ما به جای ذات الهی، مثلاً، ذات نامحدود را قرار دهیم و به جای وصف او ویژگی «خوبی» را قرار دهیم، با توجّه به اینکه علی‌الفرض ما از این‌دو امر هیچ‌گونه آگاهی و شناختی نداریم، تناسب یادشده برای ما چه نتیجهٔ شناختی دربر خواهد داشت. بنابراین این تناسب که $\frac{\text{خوبی انسان}}{\text{ذات محدود انسان}} = \frac{\text{خوبی خدا}}{\text{ذات نامحدود خدا}}$، با توجّه به مبهم‌بودن دو طرف اوّل نسبت (خوبی خدا و ذات نامحدود او) برای ما هیچ معرفت ایجابی خاصی ایجاد نخواهد کرد و هیچ‌گونه معرف غیرتمثیلی جدیدی در اختیار ما قرار نمی‌دهد. این تناسب شبیه به این است که گفته شود $\frac{X}{Y} = \frac{۱}{۵}$، که با توجّه به ابهام دو طرف اوّل این نسبت (X و Y)، این تناسب هیچ معرفت ایجابی خاصی دربارهٔ X و Y به ما عرضه نمی‌دارد و به هیچ‌وجه نشان نمی‌دهد که X یا Y چه عددی هستند و به همین دلیل X یا Y می‌توانند از عدد یک تا بی‌نهایت باشند. برای مفیدبودن این تناسب ما محتاج به این هستیم که از طریقی دیگر صورت یا مخرج طرف اوّل را معلوم نماییم تا این تناسب به روشن‌شدن دیگر مجهول این تناسب کمک کند و حال آنکه ادّعا آن است که ما می‌توانیم از طریق همین تناسب مشکل معرفتی و معنایی اوصاف الهی را حلّ کنیم.[۱]

۲. ویژگی دقیق این رابطه‌ای که بین دو نسبت وجود دارد، چیست؟ این رابطه‌ای که بین دو نسبت وجود دارد، از دو حال خارج نیست یا بیانگر تساوی دقیق میان دو نسبت است و یا بیانگر نسبت تساوی دقیق ریاضی نبوده، در عوض نوعی تشابه بین دو نسبت را بیان می‌کند اگر شقّ اوّل را انتخاب نماییم در این صورت رابطهٔ بین نسبتها تساوی خواهد بود به این معنا که خوبی خداوند

---

۱. علی‌زمانی، امیرعباس، زبان دین، ص ۲۱۸.

نسبت به خداوند دقیقاً همان رابطه و نسبتی را دارد که خوبی انسان نسبت به ذات انسان دارد. ولی اگر ما چنین تساوی دقیقی را بپذیریم، حدّاقلّ در یک مورد قائل به «اشتراک معنوی» شده‌ایم و وحدت دقیق معنایی را حدّاقل در یک مورد پذیرفته‌ایم. اگر نسبتها در یک مورد در انسان و خدا همسان بود، چرا در مورد سایر اوصاف چنین هم معنایی و یکسانی معنایی را نپذیریم؟ چرا، به جای اشتراک معنوی در نسبتها، در اصل اوصاف به چنین اشتراک معنوی‌ای قائل نباشیم؟

ولی اگر این تمثیل بیانگر تساوی دقیق ریاضی نباشد و صرفاً از نوعی تشابه مبهم و نامعلوم حکایت کند، محذور فوق پیش نمی‌آید ولی این تناسب مفید هیچ فائده اندکی هم نخواهد بود. در این صورت این تناسب هیچ نتیجهٔ روشنی نخواهد داشت و هیچ معرفت روشنی به ما نمی‌بخشد، چراکه نتیجهٔ این تمثیل چیزی بیش از این نخواهد بود که «نسبت صفات الهی به ذات الهی به گونه‌ای کاملاً مبهم و نامشخّص شبیه به نسبت صفات و کیفیّات انسانند به ذات انسان» و چنین تمثیل و تناسبی از هرگونه فایدهٔ معرفتی‌ای تهی خواهد بود.

اشکال اصلی دیدگاه توماس

اصلی‌ترین اشکال دیدگاه توماس و تابعین او، در این پیشفرض است که اشتراک معنوی میان اوصاف به همسانی دقیق و تشابه تام در مصادیق منجر می‌شود و این امر به تشبیه یا انسانوارانگاری خداوند می‌انجامد. به نظر می‌رسد که هیچ ملازمهٔ منطقی‌ای بین قول به اشتراک معنوی و قول به تشبیه و همسانی تام در ناحیهٔ مصادیق وجود ندارد. فلاسفه و متکلمان اسلامی (بویژه پس از صدرالمتألّهین شیرازی)، بر این نکته تأکید کرده‌اند که ما باید بین وحدت و اختلاف در عالم مفهوم از یکسو و وحدت و اختلاف در عالم مصداق از سوی دیگر تفکیک نماییم به این معنا که هر وحدت مفهومی الزاماً به وحدت در مصداق نمی‌انجامد. آنها با مطرح‌نمودن بحث «وحدت در مفهوم و تشکیک در مصداق» بسیاری از مشکلات و ابهامات نظریهٔ تمثیلی را برطرف نموده‌اند.

توضیح مطلب اینکه: هر مفهومی از حیثیت و جنبهٔ خاصی از مصادیق خود حکایت و به سوی همان حیثیت و جنبهٔ مصادیق خود اشاره می‌کند و کاری به سایر ویژگیها و جهات آن مصداق یا مصادیق ندارد، «مفهوم وجود» نمونهٔ مناسبی است. این مفهوم بر مصادیق متعدّد و متفاوتی حمل می‌گردد مثلاً گفته می‌شود: زید وجود دارد، درخت وجود دارد، زمان وجود

دارد، خدا هم وجود دارد پرواضح است که ما باید بین دو امر تفکیک قائل شویم:

۱. اصل وجود داشتن.

۲. نحوه وجود داشتن یا مرتبه وکیفیت وجود داشتن.

در همهٔ این موارد وجود یا وجودداشتن معنای واحدی دارد و به حیثیت واحدی اشاره و از آن حکایت می‌کند (= حیثیت هستی‌داشتن و معدوم‌نبودن و...) آنچه در این موارد مشترک است «اصل وجودداشتن» است نه نحوهٔ وجودداشتن، پرواضح است که نحوهٔ وجود زمان با نحوهٔ وجود درخت و نحوهٔ وجود خدا و... متفاوت است ولی وقتی که می‌گوییم X وجود دارد، واژهٔ وجود از اصل هستی‌داری حکایت می‌کند نه نحوهٔ این هستی‌داری. این مفهوم از یک حیثیت واحد و مشترک در تمام این موارد حکایت می‌نماید و این وحدت حیثیت، هیچ منافاتی با اختلاف در ناحیهٔ مصادیق، در زمینهٔ نحوهٔ وجودداشتن، مرتبهٔ وجودی و اموری از این قبیل ندارد. این امر اختصاصی به وجود ندارد، در مورد مفهوم عدم، فعلیّت، علم، قدرت وکمال و... نیز داستان از این قرار است. بنابراین، این پیشفرض مسلّم انگاشته‌شدهٔ توماس که اشتراک معنوی مستلزم وحدت مصداقی و در نتیجه مستلزم تشبیه است، پیشفرضی اثبات ناشده و قابل مناقشه است و نظریه تشکیک در وجود و سایر مفاهیم مشابه که از سوی فیلسوفان اسلامی عرضه شده رقیب جدّی و معقولتری برای این نظریه است.[۱]

مشکل معناداری

به طور کلی می‌توان گفت که بحث زبان دینی معطوف به حل دو مشکل اساسی در زمینهٔ زبان دینی است:

۱. مشکل «معناشناسی اوصاف الهی»، که مشکلی دیرینه و سنتی است.

۲. مشکل «معناداری یا تحقیق‌پذیری گزاره‌های دینی»، که از ابتدای قرن بیستم مطرح گردید و تاکنون فیلسوفان دین در پی یافتن راه‌حلی برای مواجهه با این مشکل هستند.

مشکل معناشناسی اوصاف الهی یکی از مشکلات دیرینه و دیرپای فلسفهٔ دین است در این مشکل فیلسوفان قبول دارند که زبان الهیّات معنادار است ولی در این، ابهام و سؤال دارند

---

۱. ر.ک: طباطبائی، علّامه سید محمدحسین، *نهایة‌الحکمة*، جامعهٔ مدرّسین، ص ۸. حکیم سبزواری، *رسائل*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اسوه، ص ۶۰۵.

که چگونه این معنا را توجیه و تبیین نمایند. به عبارت دیگر، در اینجا اصل معنادار بودن گزاره‌های ناظر به خدا مفروض و مسلم گرفته می‌شود و تمام سعی و تلاش در راه چگونگی فهم این معنا و بیان نسبت این معنا با معانی رایج و عرفی و محسوس و ملموس است. ولی در دورهٔ جدید، از اوائل قرن بیستم به این سو، اصل معناداربودن این گزاره‌ها مورد تردید و سوال جدّی قرار گرفته است.

معناداری زبان دینی

براساس معیاری که از سوی پوزیتیویستهای منطقی مطرح گردید، «تنها گزاره‌ای معنادار و اصیل است که بتوان راهی برای آزمون تجربی صدق یا کذب محتوای آن گزاره نشان داد» به عبارت دیگر: «تنها گزاره‌ای ناظر به واقع است که قابل آزمون تجربی باشد و از طریق تجربه بتوان به صدق یا کذب محتوای آن گزاره دست پیدا کرد». از آنجا که گزاره‌های کلامی به طور خاص (و زبان دینی به طور کلی) قابل آزمون تجربی نیستند و به هیچ‌وجه از طریق آزمون تجربی نمی‌توان محتوای این گزاره‌ها را اثبات، تایید یا ابطال نمود، این گزاره‌ها بی‌معنا بوده و ناظر به واقع نیستند. بنابراین آنها نه صادق هستند و نه کاذب بلکه پوچ و بی‌معنا بوده، به هیچ‌وجه از جهان واقع حکایت نمی‌کنند.

پیش از طرح بحث معناداری از سوی اعضای حلقهٔ وین، فیلسوفان دین و متکلّمان تنها در یک مقام بحث می‌کردند و آن مقام بررسی صدق یا کذب ادّعاهای دینی بود ولی با طرح بحث معناداری، فیلسوفان دین و متکلّمان مجبور بودند پیش از بررسی صدق و کذب این گزاره‌ها، ابتدا اصل معناداری آنها را اثبات نمایند چراکه اگر آنها نمی‌توانستند از مرحله معناداری عبور نمایند، هرگز نوبت به بررسی صدق و کذب این گزاره‌ها نمی‌رسید.

بنا بر این دیدگاه:

الف) گزاره‌های کلامی قابل آزمون تجربی نیستند.

ب) اگر گزاره‌ای قابل آزمون تجربی نباشد، «بی‌معنا» بوده، نمی‌توان آن‌را «سخنی ناظر به واقع» دانست.[1]

---

۱. علی‌زمانی، امیرعباس، زبان دین، ص ۳۲ و ۳۳.

پس از پوزیتویستهای منطقی، آنتونی فلو، فیلسوف تحلیلی مشرب انگلیسی، با مددگرفتن از معیار ابطال‌پذیری سعی کرد به‌گونهٔ دیگری نشان دهد که گزاره‌های دینی قابل ابطال تجربی نبوده و بنابراین معنادار نیستند.[1] خلاصهٔ مدّعیات فلو را می‌توان به قرار ذیل بیان نمود:

۱. مدّعیات دینی از دیدگاه متدیّنان احکامی عام، جهانشمول و ناظر به واقع هستند.

۲. تمامی احکام ناظر به واقع، احکامی تجربی هستند.

۳. تمام احکام تجربی ابطال‌پذیرند.

۴. هر حکمی که به لحاظ تجربی ابطال‌پذیر نباشد، بی‌معنا است.

۵. متدیّنان به هیچ‌وجه حاضر نیستند، شرایطی را تصور نمایند که در صورت وقوع آن شرایط آنها دست از مدّعیات دینی خویش بردارند پس آنها به هیچ‌وجه ادعاهای دینی را ابطال‌پذیر نمی‌دانند.

۶. بنابراین مدّعیات دینی مضمون و محتوای شناختاری ندارند و بی‌معنا هستند.[2]

معناداری و تحقیق‌پذیری

همان‌گونه که اشاره کردیم، فیلسوفان و متکلّمان سنتی همواره این فرض را مسلّم می‌دانستند که زبان دینی زبانی معنادار و ناظر به واقع است. آنها اطمینان داشتند که می‌توان به نحو معنادار و معرفت‌بخشی دربارهٔ خدا سخن گفت. آنان در این امر هیچ تردیدی نداشته و هیچ‌گاه سؤال از معناداری یا بی‌معنایی زبان دینی را مطرح نمی‌کردند ولی در ابتدای قرن بیستم، دههٔ دوّم قرن بیستم، گروه مشهوری از فیلسوفان و فیزیکدانان و دانشمندان علوم تجربی در شهر وین بر گردِ موریس شلیک (۱۸۸۲ـ۱۹۳۶) جمع شدند و حلقه‌ای را تشکیل دادند که یکی از مؤثرترین و مشهورترین حلقه‌های عالم گردید. این حلقه که به «حلقهٔ وین» شهرت یافت شامل افرادی چون اتونویرات (۱۸۸۲-۱۹۴۵) و فریدریش وایسمان (۱۸۹۶-۱۹۵۹) و رودلف کارناپ (۱۸۹۱-۱۹۷۰) می‌گردید همهٔ این افراد تحت تأثیر افکار و اندیشه‌های فیلسوف اتریشی لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) قرار داشتند. آنها ادّعا می‌کردند که معیار معناداری را که به

---

1. Flew, Antony, et all "Theology And Falsification" In Basil Mitchell Ed, *The Philosophy Of Religion*, 1971, PP. 1 - 13.

۲. علی‌زمانی، امیرعباس، زبان دین، ص ۳۴، با اندکی دخل و تصرف.

عنوان اصل تحقیق‌پذیری معروف است، از او گرفته‌اند.

طبق دیدگاههای اعضای حلقه وین، تمامی گزاره‌های متداول در مابعدالطبیعه، تمامی گزاره‌های دینی و بسیاری از گزاره‌های اخلاقی فاقد مضمون معرفتی بوده، بی‌معنا شمرده می‌شوند. تنها دلیل این بی‌معنایی، این بود که آنها قابلیّت تحقیق‌پذیری تجربی را ندارند و ما از طریق هیچ آزمون تجربی نمی‌توانیم محتوای آنها را ارزیابی نماییم.

حتی مدافعان اصل تحقیق‌پذیری نیز این اصل را به صورتهای مختلفی بیان کردند و هر یک اعتبار و منزلتِ متفاوتی برای آن قائل شدند، ولی معمولاً این‌گونه ادّعا شده است که «معنای یک گزاره (منوط به) روش تحقیق آن گزاره است».

بنابراین، گزاره‌های معنادار دو گروه هستند: گروه اوّل، مشتمل بر گزاره‌های ریاضی و همانگوییهای منطقی است. گروه دوّم شامل گزاره‌هایی است که از طریق حواس بشری قابل آزمون تجربی می‌باشند. بنابراین، این سؤال که «آیا گزاره‌ای معنادار است یا نه»؟ به این معنا است که «آیا صدق آن گزاره را از طریق تجربهٔ حسی می‌توان تائید کرد یا نه»؟[1]

کار اعضای حلقهٔ وین در یک سنت فلسفی خاصی جای می‌گرفت که ریشه در تجربه گرایی انگلیسی و بویژه ریشه در سخنان دیوید هیوم اسکاتلندی (۱۷۱۱-۱۷۷۶) داشت زیرا هیوم می‌گفت:

> اگر کتابی در باب الهیات یا مابعدالطبیعهٔ مدرسی را در دست بگیریم، می‌پرسیم آیا این کتاب متضمّن هیچ استدلال انتزاعی دربارهٔ کمیّت یا عدد هست؟ آیا این کتاب متضمّن هیچ استدلال تجربی دربارهٔ امور واقع و موجود هست؟ اگر پاسخ منفی است، پس آن را در آتش افکنید چراکه چیزی جز سفسطه و توهّم در این کتاب نیست.[2]

همان‌گونه که در سخن هیوم نیز می‌بینید، او سه دسته از گزاره‌ها را از یکدیگر تفکیک نموده است:

۱. گزاره‌های متضمّن استدلالهای انتزاعی دربارهٔ امور کمّی، که استدلالهای ریاضی از این قبیل هستند.

۲. گزاره‌های متضمّن استدلالهای تجربی دربارهٔ امور عینیِ و ملموس، که استدلالهای

---

۱. دیویس، برایان، *درآمدی به فلسفهٔ دین*، ترجمه ملیحهٔ صابری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۶.

2. Hume, David, *An Enquiery Concerning Human Understanding*, Oxford, 1975, p. 165.

فیزیکی و زیست‌شناختی از این قبیل هستند.

۳. گزاره‌هایی که متضمّن هیچ‌یک از این‌دو نوع استدلال نبوده و در نتیجه پوچ و بی‌محتوا و در واقع بی‌معنا هستند.

اصل تحقیق‌پذیری به صورتهای مختلف و متفاوتی بیان شده است. در بعضی از تقریرهای نخستین این اصل به عنوان اصلی در باب قضایا تلقی شده است در حالی که تقریرهای بعدی به «گزاره‌ها» و «جمله‌ها» اشاره دارند. همچنین باید میان روایتهای «قوی» و «ضعیف» این اصل تفکیک نمود.

در روزهای نخست پیدایش پوزیتیویسم منطقی روایتِ قوی این اصل رواج یافته بود وایسمان این روایت قوی را این‌گونه بیان کرده است:

> هر کس که جمله‌ای را اظهار می‌کند، باید بداند که در تحت چه شرایطی این جمله را صادق و در تحت چه شرایطی این جمله را کاذب می‌شمارد. اگر او قادر به بیان این شرایط نباشد، نمی‌داند که چه گفته است. گزاره‌ای که به طور قطعی قابل تحقیق نباشد به هیچ‌وجه قابل تحقیق نیست. این گزاره از هر معنایی عاری است.[1]

وایسمان در این روایت معیار معناداری یک گزاره را این دانسته است که ما بتوانیم شرایطی را ترسیم نماییم که در تحت آن شرایط این گزاره صادق و یا کاذب است اگر ما قادر به فرض و ترسیم چنین شرایطی نباشیم و ندانیم که اگر چه تحوّلی در عالم خارج رخ دهد این گزاره صادق و یا کاذب خواهد بود، در این صورت این گزاره قابلیّت تحقیق و آزمونِ فیصله‌بخش تجربی نداشته و درنتیجه بی‌معنا شمرده می‌شود.

همهٔ طرفداران اصل تحقیق‌پذیری، به هر روایت و تقریر از آن، معتقد بودند که لوازم و آثار و نتایج التزام به این اصل برای مسأله اعتقاد به خدا و سایر اعتقادات دینی ویران‌کننده است، مثلاً کارناپ می‌گوید:

> کلمهٔ خدا در کاربرد مابعدالطبیعی به امری ورای تجربه اشاره می‌کند. این کلمه، آگاهانه از هرگونه اشاره به موجود جسمانی یا روحانی‌ای که حالّ در عالم طبیعت است، محروم گردیده است.[2]

---

۱. دیویس، برایان، *درآمدی به فلسفهٔ دین*، ص ۷.

۲. همان، ص ۸.

آیر در کتاب معروف «زبان، حقیقت و منطق»، که نمونه بارزی از بحثهای پوزیتیویستی دربارهٔ خداست، می‌گوید:

> لفظ خدا لفظی مابعدالطبیعی است و اگر «خدا» لفظی مابعدالطبیعی است، آنگاه حتی نمی‌توان احتمال داد که خدا وجود داشته باشد زیرا گفتن اینکه «خدا وجود دارد» همچون بیان گزاره‌ای مابعدالطبیعی است که نه می‌تواند صادق باشد و نه کاذب. و با همین ملاک، هر جمله‌ای که برای توصیف ذات خدای متعال به کار رود، نمی‌تواند مضمون و محتوایی حقیقی داشته باشد.[1]

آیر در این عبارت اساساً سخن‌گفتن از خدا را بی‌معنا دانسته و معتقد است که گزاره‌ای چون «خدا وجود دارد» نه صادق است و نه کاذب بلکه اساساً بی‌محتوا و بی‌معنا و پوچ است بنابراین پرسش از وجود خدا، پرسشی جدّی و قابل تحقیق نیست و باید برای همیشه این پرسش کنار گذاشته شود.

براساس دیدگاه پوزیتیویستهای منطقی، عبارتهای معنادار دو گروه بیش نیستند:

۱. نظریه‌ها و قوانین علمی حاکی از جهان تجربی، که از طریق تجربهٔ حسی می‌توان صدق یا کذب آنها را نشان داد.

۲. جملات تحلیلی یا همانگوییهای ریاضی و منطقی، که در این جملات ما با تحلیل موضوع به مفهوم محمول دست پیدا می‌کنیم و انکار آنها مستلزم تناقض‌گویی است.

البته کسی منکر این امر نبود که جملات علاوه بر معنای اخباری و توصیفی، معانی امری و انفعالی هم می‌توانند داشته باشند (مانند جملات امری و استفهامی) ولی صرف‌نظر از اینها، اگر جمله‌ای بخواهد معنای ادراکی اخباری (حقیقی) داشته باشد، باید حاکی از عبارتی باشد که اثبات صدق و کذبش و یا احتمال صدق و کذبش با استناد به مشاهدات حسی میسّر باشد.

پاره‌ای از مشکلات و ابهامات این دیدگاه

۱. یکی از مشکلات و ابهاماتی که در برخورد با اصل تحقیق‌پذیری مطرح شد، مشکل قضایای کلی و توجیه‌ناپذیری آنها از طریقِ اصل تحقیق‌پذیری بود. وقتی که ما می‌گوییم «همه

---

1. Ayer, *Language, Truth And Logic*, London, 1946, P. 115.

این کتاب با این مشخّصات به فارسی درآمده است: الف. جی. آیر، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارت علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۶۵.

انسانها بخشی از زندگیشان را در خواب می‌گذرانند» و یا «همهٔ گربه‌ها می‌میرند» تا آنجا که می‌دانیم، گزارهٔ اوّل درست است ولی هیچ راهی وجود ندارد که بتوان از طریق تجربهٔ حسی درستی آن را ثابت کرد، زیرا همیشه ممکن است که با انسانی برخورد کنیم که اصلاً احتیاجی به خواب نداشته و بخشی از زندگیش را در خواب نگذراند.

گزارهٔ دوّم نیز صادق به نظر می‌آید، در صورتی که به طور قطعی نمی‌توان آن را ابطال کرد زیرا گربه‌های مورد تجربهٔ شخص هرقدر هم که پیر باشند ممکن است روزی بمیرند (ولی هنوز نمرده‌اند) بنابراین اشتباه است که به تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری به عنوان ملاکهای قاطع معناداری برای گزاره‌های واقعی متوسّل شویم.[1]

۲. یکی دیگر از مشکلاتی که بتدریج در پیش‌روی پوزیتیویستها قرار گرفت این بود که معیار معناداری نه تنها دین و اخلاق و متافیزیک بلکه علم را نیز، که محبوب و دلدادهٔ پوزیتویستها بود، بی‌معنا می‌کرد چراکه بر این اساس صدق قوانین علمی و منطقی را از طریق تجربه نمی‌توان توجیه نمود و تمام تعمیمهای علمی بی‌اساس بوده و هیچ قانون علمی جهانشمولی که قابل اثبات یا ابطال تجربی باشد، نخواهیم داشت.

قوانین علمی که از ویژگی کلیّت و جهانشمولی برخوردار بودند، به هیچ‌وجه قابل آزمون تجربی فیصله‌بخش نبودند و هیچ راه تجربی‌ای برای اثبات صدق یا کذب قطعی آنها وجود نداشت بنابراین بی‌معنا شمرده می‌شدند.

به تعبیری می‌توان گفت که «نظریه‌های علمی به هیچ‌وجه «ملخّص داده‌های حسی» نیستند بلکه در پیدایش آنها همکنشی پیچیده‌ای بین تجربه و تعبیر و استفاده از برساخته‌های انتزاعی که بسی به دور از مشاهده‌اند، به چشم می‌خورد. نه‌تنها دین و فلسفه و اخلاق، بلکه خود نظریات علمی نیز به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر نیستند بلکه یک هیأت خوشه‌واری از مفاهیم و داده‌ها در زمینهٔ مشترکی و در شبکهٔ درهم‌تنیده‌ای که همزمان از معیارهای عقلی و فلسفی استفاده می‌کنند، آزموده می‌شود.»[2]

۳. مشکل دیگر پوزیتیویستهای منطقی این بود که: «شأن و منزلت منطقی اصل تحقیق‌پذیری

---

۱. دیویس، برایان، *درآمدی به فلسفهٔ دین*، ص ۱۰.

۲. باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۱.

روشن نبود» چرا باید ما چنین اصلی را به عنوان تنها ملاک و معیار معناداری قرار دهیم؟ چه الزام عقلانی و منطقی‌ای وجود دارد که به موجب آن تنها معیار معناداری را اصل تحقیق‌پذیری قرار دهیم؟ آیا خود این اصل قابل تحقیق تجربی است؟ آیا ملاک و معیار معناداری در مورد خود این اصل نیز صدق می‌کند؟ آیا راهی تجربی برای اثبات یا ابطال محتویٔ این اصل می‌توان نشان داد؟ پرواضح است که این اصل در نتیجهٔ تعمیمهای تجربی داده‌های حسی به دست نیامده است و از سوی دیگر، اصلی توتولوژیک هم نیست زیرا دربردارندهٔ حکمی ترکیبی دربارهٔ امور واقعی است بنابراین، این اصل یا صرفاً یک تعریف قراردادی و پیشنهادی است و یا اصلی تحقیق‌ناپذیر و بی‌معنا.

الهیات و ابطال‌پذیری

فرض کنید که یک روز صبح این خبر تکان‌دهنده اعلام شود که کلّ عالم طبیعت به طور ناگهانی از نظر حجم و اندازه دوبرابر شده به طوری که این تحوّل و دگرگونی سرعت نور را نیز دوبرابر کرده است. چه تحوّل عظیمی و چه خبر تکان‌دهنده‌ای!

در ابتدا گمان می‌شود که این خبر از حادثهٔ بسیار عظیم و عالمگیری خبر می‌دهد. حادثه‌ای که تمام اجزای عالم و از جمله خود ما و حتّی معیارهای ثابت سنجش و اندازه گیری را شامل می‌شود ولی بعد از اندکی تامّل پرسشهای اجتناب‌ناپذیری دربارهٔ این گزارش مطرح می‌شود:

چگونه می‌توان دانست که عالم از نظر اندازه دوبرابر شده است؟

ما از چه طریقی می‌توانیم به رخ‌دادن چنین حادثه عظیمی آگاهی پیدا کنیم؟

چه تفاوت مشهودی نشان خواهد داد که چنین حادثه‌ای اتفاق افتاده است؟

چگونه می‌توان صحت یا سقم چنین ادعایی را بررسی و دربارهٔ آن قضاوت نمود؟

با تامّل بیشتر معلوم می‌گردد که هیچ‌گونه دلیل و نشانهٔ خاصی برای اثبات یا ابطال این حکم نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا اگر کل جهان و همراه با آن همهٔ معیارهای ثابت اندازه گیری و از جمله سرعت نور نیز دوبرابر شده است و هیچ معیار ثابت و دگرگون‌ناشده‌ای باقی نمانده است، بنابراین ما هرگز راهی برای پی‌بردن به صدق و یا کذب وقوع این حادثه نخواهیم داشت و هرگز نمی‌توانیم بفهمیم که اساساً آیا تغییری رخ داده است یا نه؟!

اگر معیارهای اندازه گیری ما همراه با اشیایی که باید اندازه گیری کنیم، دوبرابر شده‌اند دیگر

ما راهی برای تشخیص و اندازه گیری انبساط اشیاء نخواهیم داشت این گزاره که، کلّ عالم طبیعت به طور ناگهانی از نظر حجم و اندازه دوبرابر شده است، که در ابتدا گزاره‌ای واقعی، اصیل، معنادار و قابل آزمون (اثبات یا ابطال) به‌نظر می‌آمد، در پایان و پس از دقّت و موشکافی بیشتر معلوم شد که فاقد خاصیّت و ویژگی اساسی یک حکم آزمون‌پذیر است. چراکه هیچ راهی برای نشان‌دادن کذب یا صدق این ادّعا وجود ندارد.[1] اگرما فرض کنیم که هیچ امر ثابتی باقی نمانده است و هیچ چیزی که به عنوان مبنا و معیار سنجش که بدون تغییر مانده باشد، در درست نیست آنگاه هیچ راه عینی و قابل آزمونی برای اثبات یا ابطال ادعای مذکور وجود نخواهد داشت. مثال دیگری که به وسیلهٔ فیلسوفان آکسفورد مطرح شد، مثال خرگوشی بود که نه وزن داشت و نه رنگ و نه مو و نه بو و نه صدا ، بین دو نفر دربارهٔ این خرگوش، که به خرگوش آکسفورد معروف است، بحثی درگرفت. یکی از آن دو مدّعی بود که چنین خرگوشی با چنین اوصافی در باغچهٔ ما قرار دارد و دیگری مدّعی بود که آن خرگوش در باغچهٔ همسایه است. چه راهی برای نشان دادن صدق یکی از این دو ادّعا و کذب دیگری وجود دارد؟ ما از چه طریقی می‌توانیم ادعاهای این دو را بررسی و یکی از آن دو را انتخاب کنیم؟!

از آنجا که این اختلاف، سبب ایجاد هیچ‌گونه تغییری در جهان خارج نمی‌گردد و وضع امور به هر منوالی که باشد تفاوتی در جهان خارج پدید نمی‌آید و هیچ راهی برای اثبات صدق یا کذب تجربی یکی از این دو ادّعا وجود ندارد، بنابراین، این ادّعاها غیرقابل آزمون بوده و بی‌معنا شمرده می‌شوند.[2]

با توجّه و دقّت در این دو مثال اکنون به سخن آنتونی فلو در باب ابطال‌ناپذیری مدّعیات دینی که با نقل داستانی از جان ویزدام در مقالهٔ معروفش به نام «خدایان» آغاز می‌شود، توجّه کنید:

روزگاری دو سیّاح به قطعهٔ زمین صافی در دل یک جنگل رسیدند. در این بخش از جنگل گلهای فراوان و علفهای انبوهی روییده بود. یکی از سیّاحان گفت: «حتماً باغبانی از این قطعهٔ زمین مراقبت می‌کند». سیّاح دیگر از سر مخالفت گفت: «باغبانی وجود ندارد». لذا آن دو سیّاح چادرهایشان را برپا کردند و به انتظار نشستند. به هیچ‌وجه باغبانی دیده نشد. یکی از آن دو مدّعی

---

1. Hick, John, *Philosophy Of Religion*, Prentic - Hall - 1953, Chap 7. pp. 94 - 96.

۲. زبان دین، ص ۱۱۱.

شد «اما شاید او باغبانی نامرئی است» پس آن منطقه را با سیم خاردار محصور کردند، سیمها را به جریان برق وصل نمودند و خود به همراه سگهای تیزشامه به گشت پرداختند امّا آنها فریادی نشنیدند که نشان دهد کسی قصد داشته پنهانی به درون حصار بیاید و لذا دچار شوک الکتریکی شده است. در سیمهای خاردار نیز حرکتی به چشم نمی‌خورد که نشان دهد موجودی نامرئی می‌خواسته از آنها بالا برود. سگهای تیزشامه هم مطلقاً پارس نمی‌کردند. با این همه آن فرد معتقد، هنوز قانع‌نشده بود و می‌گفت: «باغبانی نامرئی، غیرقابل لمس و غیرحساس به شوکهای الکتریکی وجود دارد. باغبانی که پنهانی سر می‌رسد تا به باغی که به آن عشق می‌ورزد، سرکشی و رسیدگی کند» سرانجام آن فرد شکاک نومید شد و گفت: «آخر از آن حکم اولیّهٔ تو چه باقی مانده؟ آنچه را تو یک باغبان نامرئی، غیرقابل لمس و همیشه گریزان می‌خوانی حقیقتاً با یک باغبان موهوم یا اصلاً با عدم وجود یک باغبان چه فرقی دارد»؟[1]

ویزدام مدّعی است که واقعیت خارجی باغ برای این دو تفاوتی ندارد. آنچه منشأ اختلاف این دو گردیده است «امر واقع» نیست بلکه «طرز تلقی و نحوهٔ نگرش» هر یک از آن دو با دیگری متفاوت است. به عبارت دیگر «نحوهٔ نگاه و تفسیر آنها از امر واقع» متفاوت است. او معتقد است که وضع متدیّنان در برابرْ ملحدان نیز از این قرار است. امور واقعی و عینی عالم در نزد موحّدان و ملحدان یکسان است آنچه سبب اختلاف این دو گروه شده است «دید موحّدانه و دید ملحدانه به واقعیات عالم» است.

هر یک از آن دو بخشی از شواهد و قراین را اخذ نموده و به سود خویش تعبیر و تفسیر می‌نماید. در جهان خارج هم شرور و کاستیها وجود دارند و هم خوبیها و زیباییها. موحّد می‌گوید: چون در عالم خوبی و نظم و زیبایی و کمال وجود دارد، پس خداوندِ آفرینندهٔ این خوبی و نظم و کمال نیز وجود دارد و او امور خوب و زیبای جهان را آفریده است ولی ملحد می‌گوید: اگر خدای حکیم و علیم و قادر مطلق و خیرخواه محض، جهان را آفریده بود دیگر شرور و کاستیها و مصیبتها و رنجها را نمی‌آفرید.

---

1. Flew, Antony, "Theology And Falsification" In Flew And Macintyer ed. *New Essays In Philosophical Theology*, New York: Macmillan, 1955, P.96.

ترجمهٔ مقالهٔ فوق در کتاب «کلام فلسفی»، ترجمهٔ احمد نراقی ـ ابراهیم سلطانی، (موسسه صراط (۱۳۷۴) آمده است.

جهان خارج برای این‌دو تفاوتی نمی‌کند اختلاف آنها در تعبیر و تفسیری است که از این واقعیّات دارند. یکی از آندو که با دید الهی به عالم نظر می‌کند، وجود شرور را نه‌تنها نقص نمی‌بیند بلکه آن را نشانهٔ کمال و لازمهٔ تکامل و اختیار انسان دانسته، بنابراین آن را ضروری می‌شمارد در حالی که دیگری آن را نشان‌دهندهٔ بی‌نظمی و دلیل بر عدم وجود خدای حکیم، قادر و عالم می‌داند.

ویزدام با این مثال درپی نشان‌دادن ابطال‌ناپذیربودن مدّعیات دینی است به این صورت که، مؤمنان در ابتدا اوصاف خاصی را به خدا نسبت می‌دهند که این اوصاف دارای معانی قابل‌فهم و مثبتی هستند ولی با مطرح‌شدن اشکالات و موارد نقض، آنها نیز در آن معنای اوّلیه تصرّف نموده و قیود و شرایطی را به آن اضافه می‌کنند این تقیید و تضییق و شرط گذاری تا جایی ادامه پیدا می‌کند که عملاً از آن معنای اوّلیه چیزی باقی نمی‌ماند و این اوصاف در پایان تهی و بی‌معنا می‌شوند و لذا با تمام شرایط ممکن سازگار می‌افتند.

دیدگاه فلو

آنتونی فلو با استفاده از این تمثیل در صدد است تا نشان دهد که چگونه ادّعای متدیّنان در باب عدالت، مهربانی و حکمت خدا و... که در ابتدا ادعاهایی دارای معنا و ابطال‌پذیر می‌نمایند پس از تقییدهای متعدّد بعدی در برابر موارد نقض، به احکامی بی‌محتوا و سازگار با همهٔ شرایط و اوضاع و احوال و ابطال‌ناپذیر دگرگون شده و درنتیجه بی‌معنا می‌گردند.[1]

فلو می‌گوید:

> اگر بخواهیم به حکم اولیه‌مان، قیدهای جدیدی بیفزاییم، همواره باید مراقب باشیم که در طیّ روند تقیید، آن حکم نخستین منتفی نشود و به یک همانگویی تبدیل نگردد ...ممکن است کسی حکم خود را، بدون آنکه ملتفت باشد، بکلّی منتفی کند به بیان دیگر ممکن است فرضیه‌ای جسورانه و ظریف را با افزودن هزاران قید و وصف بتدریج از میان برد.[2]

---

۱. *زبان دین*، ص ۱۱۲ ـ ۱۱۴.

۲. *کلام فلسفی*، ص ۷۴.

فلو مدّعی است که مدّعیات دینی گرفتار چنین آفتی می‌شوند و متدیّنان که در ابتدا به نظر می‌آید احکام خاصی را دربارهٔ خدا و اوصاف و افعال او بیان می‌کنند، پس از اقامهٔ شواهد و موارد نقض از سوی مخالفان چنان عقب‌نشینی می‌کنند و به آن حکم اولیّه قید و وصف می‌افزایند که بتدریج آن را بی‌محتوا و ابطال‌ناپذیر می‌گردانند.

فلو می‌گوید: «مدّعیاتی از این نوع را در نظر بگیرید: خداوند [در کار خلقت] طرح و نقشه‌ای دارد، خداوند عالم را خلق کرد، خداوند ما را همان‌طور دوست دارد که پدری فرزندش را. این مدّعیات در نگاه اول به احکام عام جهانشناختی شباهت بسیار دارند، امّا [این ظاهر] به نحو متقن دلالت بر آن ندارد که این مدّعیات «حکم» هستند یا به عنوان «حکم» قصد شده‌اند...». او سپس بنا را بر این می‌گذارد که این مدّعیات از سوی قائلین به آنها «حکم» شمرده می‌شوند. فلو در ادامه سعی می‌کند تا با ارائهٔ معیاری، حکم‌بودن این مدّعیات را مورد تردید قرار دهد؛ او می‌گوید:

> ما می‌دانیم که هر قضیهٔ شخصیّه‌ای، بالضرورة با نقیض سالبه‌اش هم‌ارز است بنابراین فرض کنید فردی ادعایی می‌کند. ما هم می‌توانیم نسبت به [صحت] ادّعای او تردید داشته باشیم و هم می‌توانیم بپرسیم آیا او اساساً ادّعایی کرده و حکمی صادر نموده است یا نه؟ یکی از راههایی که برای فهم (یا توضیح) سخن آن فرد وجود دارد این است که ببینیم او چیزی را ناقض صدق آن سخن یا ناسازگار با آن محسوب می‌کند... اگر برای مدّعایی که آن را حکم می‌پنداریم هیچ ناقضی متصوّر نباشد آنگاه آن مدّعا دربارهٔ هیچ چیز حکم نکرده است و لذا واقعاً حکم نیست.[1]

فلو برای تبیین این مطلب از مثال «سرطان حنجره» استفاده می‌کند:

> کسی به ما اطمینان می‌دهد که خداوند ما را چنان دوست دارد که پدری فرزندش را امّا بعد کودکی را می‌بینیم که به بیماری درمان‌ناپذیر سرطان حنجره مبتلا شده و رو به مرگ است. پدر زمینی طفل برای کمک به او دیوانه‌وار تقلّا می‌کند امّا پدر آسمانی هیچ نشانهٔ آشکاری از خود بروز نمی‌دهد که بر دل‌نگرانی‌اش دلالت کند.

[در اینجا به آن مدّعای نخستین] قیدی و وصفی افزوده می‌شود: محبّت خداوند «یک محبت بشری محض نیست» یا محبّت خداوند «نوعی محبّت مرموز» است. شاید این‌طور باشد و

---

۱. همان، ص ۷۶.

لذا ممکن است تصدیق کنیم که وجود این رنجها با صدق حکم زیر سازگار است که: «خداوند ما را مثل پدری دوست دارد، امّا، البته...».

دقیقاً چه چیزی باید واقع شود که ما بدون آنکه به آفت خطا و وسوسه‌های غیراخلاقی مبتلا باشیم، بتوانیم بحق و براساس منطق بگوییم «خداوند ما را دوست ندارد» یا حتی «خدا وجود ندارد»... چه چیزی باید روی دهد یا روی داده است که شما آن را ناقض محبّت یا موجودیّت خدا محسوب می‌کنید».[1]

نقد و بررسی

این ادّعای فلو که براساس آن «سخنی معنادار است که ابطال آن در اوضاع و احوال خاصی ممکن باشد و چون مدّعیات دینی چنین نبوده و در تحت هیچ شرایطی قابل ابطال نیستند پس بی‌معنا شمرده می‌شوند» به دو صورت قابل تقریر است:

۱. مقصود از «امکانِ ابطال» امکان منطقی باشد، به این معنا که قضایایی معنادار هستند که طرف مقابل آنها «امکان ذاتی» داشته باشد و قضایایی که از چنین ویژگی‌ای برخوردار نیستند بی‌معنا شمرده می‌شوند، در این صورت قضایای معنادار مساوی و بلکه منحصر در قضایای ممکنه به امکان ذاتی خواهند بود و هیچ قضیهٔ دیگری معنادار نخواهد بود و چون در گزاره‌های کلامی متکلّمان و متدیّنان به ضرورت منطقی وجود خدا و استحاله عدم وجود او (استحالهٔ طرف مقابل) معتقدند و در هیچ صورتی امکان عدم وجود او را روا نمی‌شمارند، پس گزاره‌های فوق بی‌معنا هستند.

چنین ادّعایی، ادعایی بدون دلیل و برهان است ما هیچ برهانی بر مساوقت معناداری با امکان فرض شرایط حسی ابطال‌گر نداریم، علاوه بر این، چنین ادّعایی مستلزم این است که ما هیچ گزارهٔ ضروریّهٔ معناداری نداشته باشیم و این سخن هیچ مبنای معرفتی‌ای ندارد مگر اینکه کسی از بن و بنیاد وجود قضایای ضروریه را انکار نماید که در این صورت با وی باید به نزاع مبنایی معرفت‌شناختی پرداخت.

پس اگر مقصود فلو از امکانِ ابطال، امکانِ ذاتی طرف مقابل قضایای کلامی باشد، البتّه که

---

۱. همان، ص ۷۸.

متکلّم به هیچ‌وجه زیر بار چنین امکانی نخواهد رفت زیرا در نزد او قضایای کلامی در باب خدا ضرورت منطقی داشته و طرف مقابل آنها محال است و هیچ ملازمه‌ای بین امکان طرف مقابل گزاره‌ای و معناداری آن وجود ندارد و ما هیچ دلیل و برهانی نداریم که قضایای ضروریه‌ای راکه بدین معنا ابطال‌ناپذیرند، بی‌معنا بشماریم.

۲. ولی اگر مقصود او از «امکان شرایط و احوال ابطال‌گر» صرف فرضِ در عوالم ممکنه و ظرفهای خلاف واقع باشد، البته تصویر و فرض چنین اوضاع و احوالی برای متدیّنان و متکلمان امری ممکن است. اگر مقصود او این است که ما بتوانیم اوضاعی را فرض و تصویر کنیم که در آن اوضاع و احوال مفروض و متصوّر اگر خدا وجود نداشته باشد، چه چیزی اتّفاق خواهد افتاد و جهان چگونه خواهد بود، البته ما در عالم «فرض» می‌توانیم چنین موقعیّت خاصی را تصور کنیم زیرا در آن صورت همه چیز پوچ و هیچ خواهند شد و جهان و اوضاع و احوال درکام عدم و نیستی فرو خواهند رفت. نه‌تنها در مورد گزاره‌های کلامی‌ای مانند وجود خدا، در مورد بدیهیات اولیّه‌ای چون استحالهٔ اجتماع نقیضین نیز چنین فرضی ممکن است.[1]

دیدگاه هیر

از دیدگاه هیر زبان دینی معنای معرفت‌بخشی ندارد، از دیدگاه او بیانات دینی از «یک نوع تفسیر عمیق از جهان حکایت می‌کنند که مشاهدهٔ تجربی نمی‌تواند آن را دگرگون کند». او برای این مقصود واژهٔ «بلیک» را انتخاب می‌کند. هیر مدّعی است که تفاوت انسان موحّد و ملحد به تفاوت بلیکهایی برمی‌گردد که آنها دربارهٔ جهان خارج دارند و به هیچ‌وجه این بلیک‌ها قابل ابطال نیستند.[2] او برای بیان این مقصود از مثال زیر استفاده می‌کند:

> شخص دیوانه‌ای معتقد شده است که تمام استادان دانشگاه می‌خواهند او را به قتل برسانند. دوستان دیوانه، او را با استادان مهربان و بی‌آزاری آشنا می‌کنند پس از آنکه هرکدام از استادان به دنبال کار خود می‌روند، دوستان دیوانه به او می‌گویند: «دیدی که او واقعاً قصد کشتن تو را نداشت؟... امّا دیوانه پاسخ می‌دهد: «بله، امّا رفتار این استاد چیزی نبود جز یک نقشه شیطانی، او در تمام آن مدّت در واقع داشت علیه من

---

۱. *زبان دین*، ص ۱۱۸.

۲. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی* ص ۲۶۴.

نقشه‌های شیطانی می‌کشید... به هر جهت استادان مهربانی را به او نشان می‌دهند امّا واکنش او همان است که بود.

ما می‌گوییم که چنین فردی دچار توهم شده است امّا او دربارهٔ چه چیزی گمان باطل می‌برد... دربارهٔ صدق و کذب یک حکم؟

...از آن استادان هیچ رفتاری سر نزده است که دیوانه بتواند آن را ناقض نظریهٔ خود بداند و بنابراین مطابق محک فلو، نظریهٔ آن دیوانه دربارهٔ هیچ چیز حکم نمی‌کند ...اجازه دهید آنچه را وجه فارق ما از این دیوانه است «بلیکهای» مربوط به هر کدام بنامیم. دیوانه نسبت به استادان بلیک نامعقولی دارد و ما نسبت به آنها بلیکِ عقل‌پسندی داریم...».[1]

به نظر هیر همه انسانها دارای بلیکهایی هستند که از جنس مدّعیات ناظر به واقع نیستند و به همین دلیل با واقعیّتهای ناقضی، نقض نمی‌شوند. بلیکها، راههایی برای تفسیر واقعیّتها هستند.

از دیدگاه او دینداران واجد این «بلیک» هستند که خدا وجود دارد و نیز طریق درست زیستن، طریق دیندارانه زیستن است و هیچ چیز، حتّیٰ شواهد ناقض نمی‌تواند این باور را تغییر دهد.

برای تبیین این مقصود، هیر مثال دیگری را مطرح می‌کند:

«من گاهی اوقات هنگامی که در حال رانندگی هستم، دچار تردید می‌شوم و از خود می‌پرسم آیا تغییر جهتهای اتومبیلم، همیشه از حرکات فرمانِ اتومبیل تبعیّت می‌کند یا نه؟

من هیچ‌گاه در حین رانندگی با چنان نقیصه‌ای مواجه نشده‌ام ـ اگرچه گاهی اتومبیلم در حین حرکت لغزیده است. به علاوه من دربارهٔ ساختمان فرمان اتومبیلم اطلاعات کافی دارم و خوب می‌دانم چه چیزهایی سبب می‌شوند تا فرمان اتومبیل به درستی کار نکند ...اما من از کجا می‌دانم که این قبیل امور واقع نمی‌شوند؟ حقیقت این است که من در این باره هیچ چیز نمی‌دانم. من فقط نسبت به فولاد و خواص آن یک «بلیک» دارم به‌طوری که به نحو کاملاً طبیعی نسبت به کار فرمان اتومبیلم اطمینان می‌ورزم. امّا برای من تصوّر این امر به هیچ‌وجه مشکل نیست که این بلیک از دست برود و بلیک خلاف آن برایم حاصل شود... فرض کنید که من بلیک نامتعارفی دارم مبنی بر آنکه هرگز نباید سوار اتومبیل شوم... هیچ آزمونی (ازجمله سوارشدن من به اتومبیل و به

---

۱. کلام فلسفی، ص ۷۸.

سلامت به مقصد رسیدن) نمی‌تواند آن بلیک نامتعارف را از من بستاند و بلیک طبیعی را به من بازگرداند. هیوم به ما آموخت که همهٔ دادوستد ما با جهان درگرو بلیکهایی است که در باب جهان داریم و تمایز میان بلیکهای ناظر به جهان را نمی‌توان با مشاهدهٔ حسی آنچه در جهان واقع می‌شود، اثبات کرد... او نشان داد که هیچ برهانی نمی‌توان اقامه کرد که ما را به ترجیح یک بلیک بر بلیک دیگر وادارد...».[1]

از دیدگاه هیر خطای فلو در این است که این نوع سخنان را به عنوان نوعی «تبیین علمی» (به معنای مصطلح کلمه) تلقّی می‌کند و لذا آنها را پوچ و بی‌معنا می‌شمارد. در صورتی که اینها بلیکهایی هستند که با توجّه به آنها تبیین راحت‌تر و قابل قبولتر است.

فرض کنید که ما بر این اعتقاد باشیم که هرچه در جهان خارج روی می‌دهد، ناشی از شانس و تصادف محض است. پرواضح است که این اعتقاد یک حکم نبوده و به تبع، نقیض آن هم یک حکم نیست. امّا با چنین اعتقادی دیگر نمی‌توانیم هیچ چیزی را توضیح داده یا پیش‌بینی یا طرّاحی نماییم. برخلاف این اعتقاد، اگر ما به علّیت معتقد باشیم هرچند با مراجعهٔ به جهان خارج این اعتقاد را نمی‌توان اثبات یا ابطال کرد ولی پذیرش اصل علّیت به ما کمک می‌کند تا بتوانیم حوادث کنونی را تفسیر و تبیین و آینده را پیش‌بینی کنیم و بر این اساس برای آینده طرح و برنامه‌ریزی داشته باشیم. در حالی که اعتقاد به صُدْفه تمام این امکانات را از ما می‌ستاند؛ آیا مصلحت بشر ایجاب نمی‌کند که اصل علیّت را بپذیرد و براساس آن زندگیش را سامان بخشد؟

بر طبق نظریه هیر مدّعیاتِ اصلی دین از قبیل اینکه:

۱. جهان دارای آفریننده است.

۲. جهان هدفدار است.

۳. بر جهان نظام اخلاقی حاکم است.

هر چند به لحاظ منطقی و نظری راهی برای اثبات آنها وجود ندارد ولی به لحاظ عملی، شخصی که چنین دیدی به جهان داشته باشد دارای امید و آرامش و اطمینان نسبت به آینده است... لذا مدّعیات دینی و در واقع نظر دینی به عالم چون عالم را قابل تبیین می‌گرداند بر نظر غیردینی نسبت به عالم آن ترجیح و برتری دارد.

---

۱. همان، ص ۸۰ و ۸۱

دیدگاه میچل

اشکال اصلی دیدگاه هیر این است که او هرگز به پاسخ فلو نپرداخته و جواب او را نداده است. در واقع او مدّعای فلو را پذیرفته است یعنی پذیرفته است که مدّعیات دینی ابطال‌ناپذیرند ولی همین مطلب را با زبان دیگری بیان کرده است.

بازیل میچل ازجملهٔ فیلسوفانی است که معتقد است مدّعیات دینی براساس معیار پوزیتیویستها واجد معنای معرفت‌بخش و ناظر به واقع و معنا دارند. وجه تفاوت میچل با فلو و هیر در این است که میچل نیز مانند آن دو گزاره‌های دینی را تحقیق‌پذیر نمی‌داند ولی آنها را گزاره‌هایی معرفت‌بخش و ناظر به واقع می‌شمارد.

میچل ابتدا یادآور می‌شود که واقعیّت وجود درد و رنج در جهان، مورد نقض آشکاری برای این حکم است که «خدا انسانها را دوست دارد». این ناسازگاری آشکار دشوارترین مسأله کلامی را پدید آورده است (که همان مسأله شرور است) به دلیل همین تنافی بین محبّت خدا و عدالت او از یکسو و وجود شرور و رنجها از سوی دیگر است که متکلّمان تلاش می‌کنند تا با ارائهٔ راه‌حلهای فلسفی، کلامی این مشکل را حل نمایند. بنابراین، حدّاقل، برخی وجود درد و رنج را مورد نقضی بر آن اعتقاد مسیحی می‌شمارند ولی این هم درست است که شخص مسیحی این موضوع یا اموری نظیر آن را ناقض قاطع و مسلّم باورهای خویش تلقّی نمی‌کند.

میچل تلاش می‌کند تا دیدگاه خودش را در زمینه معناداری مدّعیات دینی در قالب یک تمثیل بیان کند:

«در دوران جنگ در کشوری اشغال‌شده یکی از اعضای نهضت مقاومت، شبی با بیگانه‌ای برخورد می‌کند و سخت تحت‌تاثیر او قرار می‌گیرد... بیگانه خود را هوادار نهضت مقاومت و رهبر آن معرفی می‌کند وی به تاکید از پارتیزان می‌خواهد که صرف‌نظر از آنچه واقع می‌شود، نسبت به او وفادار باشد. پارتیزان در آن ملاقات به صداقت و ثبات‌قدم و تعهّد او اطمینان می‌یابد و به وی اعتماد می‌کند... بیگانه گاهی در حال کمک به اعضای نهضت مقاومت دیده می‌شود و پارتیزان خشنود از این موضوع به دوستانش می‌گوید: «او هوادار ماست» امّا گاهی هم در لباس پلیس و در حالی که میهن‌پرستان را به نیروهای اشغالگر تحویل می‌دهد، دیده می‌شود. در این مواقع دوستان پارتیزان علیه او لب به اعتراض می‌گشایند امّا پارتیزان همچنان می‌گوید: «او هوادار ماست». او هنوز معتقد است که بیگانه علی‌رغم ظواهر، او را فریب نداده است. گاهی

دوستانش از سر خشم می‌گویند: «او باید چه کند تا تو از اعتمادت دست بکشی»؟

میچل می‌گوید:

> پارتیزان این داستان، اجازه نمی‌دهد که هیچ چیز با این قضیه که «بیگانه هوادار ما است» به نحو قاطع تعارض یابد. چراکه اعتماد او نسبت به بیگانه وی را متعهّد کرده است البته او تشخیص می‌دهد که با اعتقادی که او در باب وی دارد کاملاً معارض است... .

در اینجا ما با سه گزینه روبرو هستیم:

۱. اعتماد و وثوق اولیّه‌ای که برای عضو نهضت مقاوت حاصل می‌شود (که البته این اعتماد صرفاً یک گزینش بدون دلیل یا یک نحوه نگرش بی‌مبنا نمی‌باشد).

۲. رفتارهایی که این بیگانه در راستای آن اعتماد اولیّه انجام می‌دهد و به نحوی تأیید می‌کنند که او در حقیقت شخصی مورد وثوق و اعتماد است.

۳. رفتارهایی که با این اعتقاد وی کاملاً معارض است ولی به دلیل وجود آن اعتماد اولیّه توجیه و تعبیر می‌شوند ولی این توجیه گری تاکجا می‌تواند ادامه یابد.

حالت پارتیزان به هنگام برخورد با رفتارهای معارض یا مشکوک فرد بیگانه همچون حالتهای شخص متدیّنی است که در مواجهه با مصیبت هولناکی با آرامش می‌گوید: «خواست خدا چنین است و چه‌بسا مصالحی در کار است که این مصالح از ما پنهان است.»

از دیدگاه میچل گزارهٔ «خدا آدمیان را دوست دارد» مانند گزارهٔ «بیگانه هوادار ما است» می‌باشد با این نوع گزاره سه نوع برخورد می‌توان داشت:

۱. به عنوان فرضیه‌هایی موقّت و مشروط به عدم نقض تجربی، آنها را بپذیریم.

۲. به عنوان اصول اعتقادی بدانها معتقد شویم.

۳. آنها را به عنوان یک صورتبندی بی‌محتوا و فاقد معنا تلقی نماییم.[1]

در این تمثیل عضویت آن فرد بیگانه یا خائن‌بودن او از ناحیهٔ جهان خارج اثبات یا ابطال قطعی نشده است ولی در واقع و نفس‌الامر سرانجام این شخص یا رهبر نهضت مقاومت هست و یا اینکه رهبر نهضت مقاومت نیست! خودِ شخص بیگانه هم می‌داند که خودش چکاره است، در

---

۱. همان، ص ۸۸.

آینده و پس از اتمام شرایط جنگی هم معلوم خواهد شد که موضع واقعی او چه بوده است. استراتژی میچل این است که نشان دهد پاره‌ای از واقعیّتها نظیر رنج‌بردن انسانها را می‌توان ناقض مدّعیات دینی تلقی کرد و لذا این قبیل مدّعیات حقیقتاً دربارهٔ واقعیّات خارجی و عینی سخن می‌گویند. بنابراین مدّعیات دینی از آن حیث که ابطال قطعی نمی‌شوند مانند سایر مدّعیات غیردینی‌ای هستند که سخنان معناداری راجع به واقعیّات می‌گویند (مثلاً مدّعیات تاریخی). او به تاکید می‌گوید که هیچ نقطهٔ تعیین‌کننده‌ای وجود ندارد که در آن فرد دیندار تحت تاثیر یک شاهد ناقض از مدّعیات خود صرف‌نظر کند.

به نظر او اعتقادات دینی (برخلاف فرضیه‌هایی که فیزیک‌دانان با آنها سر و کار دارند) صرفاً فرضیه‌هایی موقّت نیستند که با تغییر اوضاع و وقایع منتفی‌شده یا مورد جرح و تعدیل قرار گیرند. میچل به جدّ معتقد است که اعتقادات دینی متعلق ایمان هستند و به راحتی متزلزل نمی‌شوند. دیدگاه میچل دربارهٔ ویژگیهای زبان دینی واقع‌بینانه‌تر از دیدگاه فلو و هیر به نظر می‌رسد.[1]

نقد و بررسی

به‌نظر می‌رسد که در مورد دیدگاه فلو (= ابطال‌ناپذیری الهیات) ما در دو مرحله می‌توانیم با وی مناقشه نماییم:

الف) مبنای دیدگاه او را مورد مناقشه قرار دهیم.

ب) پس از پذیرش مبنا به بحث با او بپردازیم.

مبنایی که فلو بر آن تکیه می‌نماید، «مبنایِ ابطال‌پذیری» است. براساس این مبنا ملاک و معیار معنادار‌بودن یک گزاره آن است که محتوای آن گزاره قابل ابطال تجربی باشد یعنی اینکه بتوان شرایطی تجربی و عینی را تصور و فرض نمود، که اگر آن شرایط رخ دهد آن گزاره ابطال شود.

دیدگاه ابطال‌پذیری به وسیلهٔ کارل پوپر عرضه و پرورده شد. پوپر در کتاب منطق اکتشاف علمی تصریح می‌کند که او در صدد تعیین مرزهای معناداری و تفکیک گزاره‌های معنادار از بی‌معنا نبوده بلکه تنها در پی آن است که معیاری را معرّفی نماید تا براساس آن گزاره‌های علمی

---

۱. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۲۶۵.

را از گزاره‌های غیرعلمی تفکیک نماید، به عبارت دیگر، از دیدگاه او ابطال‌پذیری تجربی معیار علمی‌بودن یک گزاره است نه معنادار بودن آن.

نظریهٔ ابطال‌پذیری حتی در عرصهٔ علوم تجربی نیز ناموفق بوده و مورد نقادیهای بسیاری قرار گرفت، این نقادیها با تفصیل هر چه بیشتر در کتابهای فلسفهٔ علم معاصر مطرح گردیده است. به عنوان مثال یکی از این نقدها، «عدم کفایت ابطال‌پذیری به دلایل تاریخی» بود. اگر دانشمندان از این روش‌شناسی بدون کم و کاست تبعیّت می‌کردند، بسیاری از نظریه‌هایی که عموماً از بهترین نظریه‌های علمی محسوب می‌شوند هرگز تحوّل نمی‌یافتند زیرا در اولین مراحل و در برخورد با اولین ابطالهای تجربی، کنار گذاشته می‌شدند. با در نظر گرفتن هر نمونه از نظریه‌های علمی کلاسیک، چه در زمان طرح اولیه‌اش و چه بعد، می‌توان مدّعیاتی مشاهده‌ای یافت که در آن زمان از مقبولیت عام برخوردار بودند و معارض با نظریه هم محسوب می‌شدند مع‌ذلک، آن نظریه‌ها مورد رفض قرار نگرفتند و برای علم جای خوشوقتی است که چنین نشده است.

مثال بارز این ادّعا، نظریهٔ جاذبهٔ نیوتن بود که در سالهای آغازین به واسطهٔ مشاهدهٔ مدار ماه ابطال گردید و تقریباً پنجاه سال طول کشید تا این ابطال به عللی غیر از نظریهٔ نیوتن نسبت داده شد. همین نظریه در ادامهٔ حیات خوَد با جزئیات مدار سیاره عطارد ناسازگار شناخته شد ولی دانشمندان این نظریه را به آن دلیل رها نکردند.[1]

برخی در پاسخ به نظر پوپر چنین می‌گویند:

> یک ناهمخوانی تجربی، هرچند «نقطهٔ ضعفی» برای یک نظریه است ولی در عمل قدرت مطلق را ندارد که آن را بکلی واژگون سازد علی‌الخصوص اگر نظریه‌های بدیل یا جانشین شونده‌ای هم در کار نباشد. مشاهدات ناهماهنگ با یک نظریه مقبول، بیشتر در معرض این هستند که به عنوان «ناسازیها» یا انحرافهای تبیین‌ناشده ردّ شوند یا منتظر پژوهش بیشتر بمانند نه اینکه دلیل قطعی «تکذیب» [= ابطال] یک نظریه باشند.[2]

ما در آزمون نظریه‌های علمی با معیارهای چندگانه و پیچیده‌ای روبرو هستیم که تأیید تجربی

---

۱. ر.ک: چالمرز، آلن.اف. چیستی علم، ترجمهٔ سعید زیبا کلام، تهران، ۱۳۷۴، فصل ششم «محدودیتهای ابطال‌گرایی» از ص ۷۹ تا ۹۹.

۲. باربور، ایان، علم و دین، ص ۱۸۱.

(یا عدم تأیید تجربی) تنها یکی از این عوامل و مولّفه‌هاست. این معیار در کنار معیارهایی چون سازگاری درونی، سادگی، جامعیت و مانعیّت و... به بررسی نظریه می‌پردازند.

اگر کسی از پوپر فراتر رفته، مدّعی شود که این معیار مرز گزاره‌های معنادار را مشخّص می‌نماید، باید دلیل و برهانی بر مدّعای خویش اقامه کند و چنین دلیل و برهانی در کلام فلو و تابعین او دیده نمی‌شود.

دیدگاه کرمبی

بعضی از متکلمان با پذیرش مبنای «ابطال‌پذیری» سعی در توجیه معناداری گزاره‌های کلامی بر این اساس کرده‌اند که از آن جمله می‌توان «یان کرمبی» را نام برد. او می‌گوید:

> آیا چیزی هست که مخالف این حکم باشد که خداوند مهربان است؟ آری، رنج. آیا چیزی هست که قاطعانه نقطهٔ مقابل رنج و نافی آن باشد؟ نه، چراکه رنج واقعیّت دارد. باری چیزی هست که قاطعانه مخالف با آن حکم باشد؟ آری رنج که بکلی و تا ابد و به نحوی چاره‌ناپذیر بی‌جهت است. حال آیا می‌توان یک امتحان قاطع و تعیین‌کننده کرد؟ نه چراکه ما هرگز همهٔ آنچه راکه در پس پرده نهان است، یعنی کل تصویر را، نمی‌بینیم، حداقل دو چیز از ما پنهان است: یکی آنچه در کنه ضمیر و شخصیت رنجور یعنی صاحب یک رنج نهفته است و دیگر آنچه از این پس فراراه او خواهد بود.[1]

کرمبی در این سخن بر دو نکته تاکید می‌نماید:

۱. ابطال‌پذیری تجربی این ادّعاکه خدا مهربان است، به وسیلهٔ رنج کلی، فراگیر، ابدی، بدون دلیل و جهت... .

۲. نداشتن یک حکم قاطع و تعیین‌کننده به دلیل نداشتن آگاهی از آنچه در پس پرده می‌گذرد و به تعبیر بهتر به دلیل آگاهی‌نداشتن ازکل تصویر (و از آینده و از آنچه در درون شخص رنجور می‌گذرد).

کرمبی معتقد است که بخشی از ابهامهایی که در ناحیهٔ موضوع یا محمول گزاره‌های کلامی وجود دارد خصلت لاینفک گزاره‌های کلامی است و چاره‌ای جز این وجود ندارد زیرا این

---

1. Crombie, Ian. M., "Theology And Falsification" In Ed Flew And Macintyre *New Eassy In Theological Philosophy*, P. 124.

گزاره‌ها دربارهٔ «موجودی کاملاً متفاوت و متمایز» سخن می‌گویند و ویژگی رازآلودبودن این موجود سبب پیدایش چنین ابهاماتی می‌گردد. این امر را نمی‌توان دلیل بر عدم وجود خدا یا تحلیلی‌بودن یا غیرمعرفتی شمردن این گزاره‌ها دانست این جنبه‌های ابهام‌آمیز یا تناقض‌آلود در تفسیر گزاره‌های دینی باعث ناممکن‌بودن معناداری آنها نمی‌شود چراکه «این درجهٔ از ابهام لازمهٔ اجتناب‌ناپذیر این نوع از گزاره‌ها است» گزاره‌های کلامی از «اموری رازآلود و مرموز» سخن می‌گویند و لازمهٔ رازآلودبودن این موضوعات ابهام و تناقض و عدم وضوح است.

از دیدگاه کرمبی هرچند ما نمی‌توانیم تمام ابهاماتی راکه در گزاره‌های کلامی به دلیل رازآلودبودن موضوع آنها وجود دارد برطرف نماییم، ولی می‌توانیم تا اندازه‌ای از ابهامهای این گزاره‌ها کم نموده و قلمرو مدلول آنها را معین نماییم.

از دیدگاه کرمبی معرفت به اینکه، خدا چیست؟، از دو بخش تشکیل شده است:

۱. بخش سلبی. که عبارت است از اینکه خدا چگونه نیست. (=از قبیل چه چیزهایی نیست).

۲. بخش ایجابی. که عبارت است از اینکه خدا چگونه است. (=از قبیل چه چیزهایی هست).

کرمبی معتقد است که ما بخش اوّل را می‌توانیم به دست آوریم و از این راه می‌توانیم معیّن کنیم که خدا را از قبیل چه مقولاتی نباید بدانیم. پس اگر یک منتقد دینی به گزاره‌ها و اظهارات دینی گوش فرا دهد، می‌تواند مدلول سلبی این گزاره‌ها را مشخص نماید ولی عرضهٔ امارات سلبی معرفت ما را به سرمنزل مقصود نمی‌رساند. کرمبی مدّعی است برای معنادارکردن گزاره‌های مربوط به خدا باید بتوانیم به روشی اثباتی چیزی برای گفتن دربارهٔ خدا، داشته باشیم. او استدلال می‌کند که اگر ما به دقّت به «سخن از خدا» در زمینه‌های زندهٔ آن‌گوش بسپاریم، حوزهٔ مدلول آنها راکشف خواهیم کرد. تصور مبهم ما از خدا، تصور از موجودی است که کاستیهای خاصی را در تجربهٔ ما جبران می‌سازد، کاستیهایی که با امر دیگری قابل جبران نیست.

محتوای اثباتی این تصوّر، تصوّر چیزی است که گرچه ماهیتش را نمی‌شناسیم ولی آن نقایص را برطرف می‌سازد. ما نمی‌توانیم به این اندیشه راضی شویم که اشیای زمانی ـ مکانیی بیش نیستیم. ما نمی‌توانیم انسان را مانند صندلی یا حتّی ماشین حسابگر الکترونیکی توصیف کنیم ما در خود نیاز واقعی به اموری از قبیل عشق، امید و... داریم، مفاهیمی که پذیرای توصیف صرفاً فیزیکی نیستند. بخشی از تجربهٔ ما تنها باکمک مفاهیم فوق‌طبیعی قابل توصیفند.

از دیدگاه کرمبی بسیاری از کسانی که به ضعف بعضی از ادلّهٔ اثبات وجود خدا واقفند تصدیق می‌کنند که جهان به گونه‌ای است که ما را مجبور می‌سازد که از مبدأ آن سؤال کنیم و این امر سرنخی در تجربه به دست می‌دهد که ما را بر تعیین حوزهٔ مدلول خدا قادر می‌سازد. ما از متناهی‌بودن و امکان اشیاء و از اینکه این جهان جهانی وابسته و مشتق است، آگاهی داریم، در این صورت می‌باید متقابلاً به نوعی قادر باشیم که موجودی غیرمشتق را تصور کنیم. این واضحترین طریقی است که می‌توان چنین موجودی را درک نمود. در سخن‌گفتن از جهان به‌عنوان امر متناهی، ممکن و مشتق ما عدم رضایت عقلانی خود را در مورد تصور این جهان به عنوان نظامی کامل ابراز می‌داریم مفهوم خدا در نقطهٔ مقابل با این تلقی از جهان قابل تصوّر است.

کرمبی برای روشن‌شدن مقصود تمثیلی ارائه می‌دهد:

در نوشتن یک مقاله، ممکن است احساس کنیم جملهٔ مفروضی که نوشته شده است از ادای صحیح آنچه مقصود ماست قاصر باشد بدون آنکه در همان حال بتوانیم جملهٔ صحیح را تعیین نماییم. همین حالت در برخورد ما با جهان وجود دارد. احساس ما از تناهی و امکان جهان موجب ناخرسندی عقلانی ما از جهان می‌شود و لذا تصوّر مبهمی از حوزهٔ مدلول خدا، به عنوان امری که به نوعی رخنه‌ها و نقایص مورد تجربهٔ ما را می‌پوشاند، داریم. طلب‌کردن چیزی بیش از این، بی‌توجّهی به تفاوتهای ذاتی خدا با سایر موجودات و اسرارآمیزبودن ذاتی اوست. خدایی که رازآلود و اسرارآمیز نباشد، خدای ادیان نخواهد بود.[1]

تحقیق‌پذیری اخروی

جان هیک از جملهٔ فیلسوفان معاصر دین است که تلاش می‌کند تا با پذیرش مبنای تحقیق‌پذیری،راه‌حلی برای معنادارنمودن گزاره‌های دینی ارائه دهد. او برای این مقصود، راه‌حل «تحقیق‌پذیری اخروی» را مطرح می‌نماید و مدّعی می‌شود که هرچند مدّعیات دینی در این جهان قابلیت اثبات یا ابطال تجربی ندارند ولی می‌توان قابلیّت تحقیق تجربی در مورد آنها را در عالم دیگری پس از مرگ توجیه نمود. پس در نهایت آنها به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر و

---

۱. تفصیل دیدگاه کرمبی در ماخذ ذیل آمده است:

Crombie, I. M., "The Possibility Of Theological Statment" In Basil Mitchell Ed، *The Philosopy Of Religion*, Oxford. 1977, PP. 23-53.

معنادار می‌باشند.[۱]

هیک قبل از بیان دیدگاهش، به بیان مقدّماتی می‌پردازد که ما آنها را به‌طور خلاصه ذکر می‌نماییم:

۱. از آنجا که هم مفهوم خدا و هم مفهوم تحقیق‌پذیری می‌توانند تفسیر و تحلیلهای متفاوتی داشته باشند که براساس هر یک از آنها پاسخ به این سؤال «که آیا گزارهٔ خدا وجود دارد، تحقیق‌پذیر است یا نه»؟ متفاوت است، بنابراین ما به جای فهرست‌کردن و عرضهٔ این معانی، تنها در صدد بررسی مفهوم ویژه‌ای از خدا و مفهوم خاصی از تحقیق‌پذیری هستیم.

مقصود ما از خدا، «خدای کتاب مقدّس» است بنابراین ما سؤال خود را هم به همین مفهوم از خدا معطوف می‌کنیم و به سایر برداشتها و تصورات مختلف دیگر از خدا نمی‌پردازیم.

مقصود ما از تحقیق‌پذیری نیز، همان تحقیق‌پذیری تجربی است که فیلسوفان علم اراده می‌کنند. بدین معنا که وقتی ادعا می‌شود که «P تحقیق‌پذیر است» مقصود این است که «چیز یا چیزهایی وجود دارد که اگر آنها در طبیعت رخ دهند، شک عقلانی ما را نسبت به صدق P زایل می‌نمایند به گونه‌ای که دیگر شک معقولی دربارهٔ P باقی نمی‌ماند». این معنا از تحقیق‌پذیری، «مفهومی روانشناختی ـ منطقی» است که از یکسو وجود و حضور انسان در آن شریک و دخیل است و در نهایت به یک تجربهٔ انسانی در باب یک موضوع برمی‌گردد و از سوی دیگر امری منطقی است که دارای حیثیت ارتباط با خارج و واقع نیز هست چراکه پرواضح است که ما نمی‌توانیم هر تجربه‌ای را بدرستی تجربهٔ اثبات‌کنندهٔ گزارهٔ P بدانیم. برای به عینیت‌رسیدن تحقیقِ P هم موقعیّت منطقی خاصّی لازم است و هم شرایط روانشناختی ویژه‌ای، از این جهت تحقیق‌پذیری هم مانند «فهمیدن» است چراکه فهمیدن هم تجربه‌ای است که بدون فرد انسانی محقّق نمی‌شود و از این جهت امری روانشناختی است ولی با هر تجربه‌ای و در تحت هر شرایطی نمی‌توان ادعای فهمیدن کرد. ادّعای فهمیدن محتاج داشتن تجربه‌ای خاص و قرارگرفتن در شرایط ویژه‌ای است.[۲]

---

۱. در تقریر دیدگاه هیک از مقالهٔ ذیل استفاده شده است:

Hick, John. H., "Theology And Verification" In Basil Mitchell Ed. *The Philosophy Of Religion*, Oxford. 1977, PP. 53-72.

2. *Ibid*, p.55.

۲. در بحث اثبات یا تحقیق، ما باید بین دو دسته از گزاره‌ها تفکیک قائل شویم:

الف) گزاره‌های ناظر به واقع.

ب) گزاره‌های منطقی.

در عالم ریاضیات و منطق ما با گزاره‌هایی سر و کار داریم که به بیان مناسبات میان تصوّرات می‌پردازند در حالی که در علوم تجربی ما از واقع و خارج از ذهن انسان سخن می‌گوییم.

این دو دسته گزاره، حدّاقل، از دو جهت با یکدیگر تفاوت دارند:

۱. به لحاظ متعلق، که متعلق گزاره‌های منطقی مناسبات میان تصوّرات است و متعلق گزاره‌های واقعی، مناسبات میان امور واقع است.

۲. تفاوت دوّم در ناحیهٔ «روش اثبات» آنها است. اثبات گزاره‌های منطقی از طریق استدلالهای منطقی ممکن است در حالی که اثبات گزاره‌های واقعی تنها از طریق مراجعه به مشاهده و تجربه ممکن می‌باشد.

در مورد برخی از گزاره‌های ناظر به واقع، برای اثبات یا ابطال آن گزاره‌ها، ما باید قدمی برداریم و خود را در شرایط ویژه‌ای قرار دهیم تا بتوانیم دربارهٔ مفاد آنها قضاوت نماییم مثلاً اگر بگوییم در اطاق مجاور پنجاه صندلی هست؛ اثبات این امر مستلزم این است که شما به آن اطاق رفته، وضعیّت را از نزدیک بررسی نمایید.

۳. در مسأله تحقیق‌پذیری غالباً ما با پیش‌بینیهایی روبرو هستیم که شرطی هستند. ولی شرطی‌بودن آنها گاهی صریح و مستقیم و گاه مضمر و پنهان است. به‌عنوان مثال «جملاتی که دربارهٔ ویژگیهای نقاط تاریک ماه» گفته می‌شود، جملاتی شرطی هستند به این معنا که «اگر مشاهده گری در چنین موقعیتی در فضا قرار گیرد، و فلان و بهمان شرایط نیز فراهم آید، او چنین ویژگیهایی را درنیمهٔ تاریک و پنهان ماه مشاهده خواهد کرد» در چنین پیش‌بینیهایی، شخص اگر بخواهد تحقیقی صورت دهد، نیازمند انجام کارهای خاص و فراهم‌نمودن شرایط ویژه‌ای است.[1]

۴. در مجموع، شیوهٔ تحقیق در محتوای جملات شرطیه، از سوی موضوع خاصی که در این جملات قرار دارد، تعیین می‌شود به‌عنوان مثال این ویژگی میزبودن میز یا مولکول‌بودن مولکول

---

1. *Ibid*, p.56.

است که تعیین می‌کند شما از چه راهی و با چه شیوه‌ای جملات مربوط به آن را مورد تحقیق قرار دهید. در مورد خدا، وگزاره‌های مرتبط با آن، ویژگی موضوع است که روش و چگونگی تحقیق دربارهٔ آن را معیّن می‌نماید.

۵. تحقیق‌پذیری مورد نظر در اینجا از دو ویژگی برخوردار است:

الف) امری همگانی و عمومی است، اگر گزاره‌ای برای عدهٔ خاصی قابل تحقیق و اثبات باشد و برای همهٔ واجدان شرایط تحقیق قابل تحقیق نباشد، نمی‌توان گفت که آن گزاره قابل تحقیق است. بنابراین احوال شخصی نفسانی، چون قابلیت آزمون‌پذیری بین‌الاذهانی را ندارند تحقیق‌پذیر نیستند.

ب) تحقیق‌پذیری امری بالقوّه است. یعنی برای صدق تحقیق لازم نیست که تحقیق و اثبات به‌طور بالفعل محقّق باشد. به‌طور مثال، اگر من گفتم که در عمق ده کیلومتری اقیانوس آرام فلان موجود آبزی زندگی می‌کند، این قضیه تحقیق‌پذیر است هرچند که هیچ انسانی به‌طور بالفعل آن را اثبات نکرده باشد.

۶. به‌طور آشکاری چنین فرض شده است که مفهوم اثبات و ابطال به‌نحو متقارنی با یکدیگر ارتباط دارند و ابطال‌کردن آسانتر از اثبات‌کردن است مطمئناً در بسیاری موارد چنین است. امّا اگر بر این مبنا فرض کنیم که نسبت میان اثبات و ابطال همواره نسبتی متقارن است، عجله به خرج داده‌ایم. در برخی موارد امکان اثبات وجود دارد امّا امکان ابطال وجود ندارد. به‌عنوان مثال این گزاره را در نظر بگیرید که «در میان ارقام اعشاری عدد π سه هفت متوالی وجود دارد.» اینکه در محاسباتی که تاکنون صورت گرفته است، این سه هفت به‌دست نیامده است امّا همواره ممکن است در نقطه‌ای از سلسله ارقام اعشاری عدد π چنین سری سه گانه‌ای به‌دست آید. بنابراین اگر گزارهٔ مذکور صادق باشد، ممکن است روزی اثبات شود امّا اگر کاذب باشد، هیچ‌گاه نمی‌توان آن را ابطال کرد.[1]

قضیهٔ خلود نفس نیز از این قبیل است. چنین قضیه‌ای بالقوّه اثبات‌پذیر است امّا تکذیب‌پذیر نیست یعنی اگر گفتیم که «انسانها پس از مرگ بدنی به آگاهی خود تا بی‌نهایت ادامه می‌دهند»، این قضیه بالقوّه قابل اثبات است یعنی شما می‌توانید موقعیّتی تجربی را تصوّر کنید که در آن

1. *Ibid*, p.57.

موقعیّت انسانها دارای چنین خودآگاهی‌ای باشند اگر چنین وضعی پیش آید، این قضیه اثبات‌شده است امّا نمی‌توان موقعیّتی را تصویر کرد که در آن وضعیّت این قضیه ابطال شود چرا که در فرض بطلان چنین قضیه‌ای دیگر انسانی باقی نمی‌ماند تا این تجربهٔ ابطال را از سر گذرانده و آن را ابطال نماید در حالی که ما قبلاً متذکر شدیم که ابطال یا اثبات، مفهومهایی روانشناختی ـ منطقی هستند که بدون حضور و وجود انسان بی‌معنا هستند.

۷. هیک معتقد است که مدّعای محوری دین یعنی «خدا وجود دارد» نیز واجد همهٔ آن ویژگیهایی است که برای مفهوم اثبات برشمردیم. آن ویژگیها عبارتند از:

۱. اثبات به معنای رفع زمینه‌های شکّ معقول دربارهٔ صدق برخی گزاره‌هاست.

۲. این به معنای رفع شکّ معقول از ذهن افراد است.

۳. ماهیّت تجربه‌ای که زمینه‌های شک معقول را مرتفع می‌کند، بستگی به موضوع مورد بررسی دارد.

۴. اثبات، اغلب به معنای اثباتِ پیش‌بینیها است.

۵. ممکن است نسبت میان اثبات و ابطال نامتقارن باشد.

۶. اثبات یک گزارهٔ ناظر به واقع معادل با اقامهٔ برهان منطقی بر آن نیست.

پس از بیان این مقدّمات، جان هیک تلاش می‌کند تا با استفادهٔ از یک تمثیل، نظریهٔ خود را در باب تحقیق‌پذیری اخروی مدّعیات دینی، مطرح نماید: «دو نفر در راهی با یکدیگر هم‌سفرند. یکی از آن دو معتقد است که این راه به شهری آسمانی ختم می‌شود امّا دیگری معتقد است که این راه به جایی نمی‌رسد و صرفاً از آن رو که تنها راهِ موجود است هر دو باید آن را طی کنند. هیچ‌کدام قبلاً این راه را نپیموده‌اند و از همین‌رو هیچ‌کدام نمی‌دانند که در مراحل مختلف سفر چه پیش خواهد آمد. آنها در طول سفر هم لحظاتی مفرّح و شادیبخش را تجربه می‌کنند و هم لحظاتی دشوار و خطرخیز را. یکی از آن دو نفر همواره خود را زائری می‌داند که به زیارت شهر آسمانی می‌رود مطابق تعبیر او بخشهای دلپذیر سفرگویی برای تشویق او طرّاحی شده‌اند و موانعی که در راه نیل به هدف پیش می‌آیند امتحانهایی هستند که به او درس پایداری می‌دهند. ولی معتقد است که این همه را فرمانروای شهر آسمانی تدارک دیده است تا او را شهروند شایستهٔ شهری سازد که سرانجام به آن وارد خواهد شد امّا دیگری به هیچ‌یک از این امور معتقد نیست و این سفر را گشت و گذاری ناگزیر و بی‌هدف می‌داند. او از خوشیهای سفر لذّت می‌برد و

دشواریهای آن را تحمّل می‌کند زیرا حق انتخاب ندارد از نظر او نه شهری آسمانی وجود دارد که به آن برسند و نه غایتی فراگیر که به سفر آنها معنا ببخشد. هرچه هست، صرفاً راه راست و اتّفاقات خوب و بدی که در آن روی می‌دهد، مسأله مورد بحث میان آن دو در طول سفر، مسأله‌ای تجربی نیست. آنها دربارهٔ جزئیات مسیر، انتظارات متفاوتی ندارند بلکه صرفاً دربارهٔ مقصد نهایی، انتظارات متفاوتی دارند. با این حال، هنگامی که آنها آخرین مرحلهٔ سفر را نیز پشت‌سر بگذارند آشکار خواهد شد که یکی از آنها همواره بر حق بوده است و دیگری بر خطا. بنابراین اگرچه مسألهٔ مورد بحث میان آن دو مسأله‌ای تجربی نبوده، امّا از ابتدا مسأله‌ای راجع به امر واقع بوده است زیرا مسأله فقط این نبوده که آنها نسبت به راهی که طیّ می‌کنند احساساتی متفاوت داشته باشند بلکه علاوه بر آن احساسات یکی از آنها متناسب با وضعیّت امور واقعی بوده است و احساسات دیگری نامتناسب با آن. تعابیر متعارض آنها دربارهٔ این راه، موجد احکامی حقیقتاً رقیب است که حُکمیت آنها درگرو نتیجه‌ای است که در آینده [یعنی در پایان سفر] حاصل می‌شود».

از دیدگاه جان هیک این جادهٔ غیرقابل بازگشت که همه ملزم به پیمون آن هستند جادهٔ زندگی ما است و آن دو نفر هم سمبل انسانهای موحّد و ملحدی هستند که هر یک از آنها در باب این راه، حوادث میان راه و پایان راه، دیدگاه متفاوتی دارند.

برخی معتقدند که پایان این راه به شهر خدایی و زندگی جاوید اخروی منتهی می‌شود در حالی که برخی دیگر معتقدند که هیچ پایانی درکار نیست و هیچ دلیل و هدف و معنایی برای پیمودن این راه، جز اجبار و اضطرار، وجود ندارد.

تا در این جهان هستیم هیچ‌یک از این‌دو نمی‌تواند به‌طور قاطع حقانیّت سخن خود را اثبات نموده، بطلان ادّعای دیگری رانشان دهد. وضعیّت جهان هم وضعیتی ابهام‌آلود است که در آن هم خیر وجود دارد و هم شرّ، هم نظم هم بی‌نظمی، هم خوشی و هم ناخوشی. از این جهت تفاوتی وجود ندارد. تفاوتی که وجود دارد این است که تمام حوادث زندگی برای شخص متدیّن معنادار است در حالی که برای انسان ملحد و کافر تمام این حوادث بی‌معنا هستند. برای یکی از آن دو جهان تیره و تار و تمام حوادث بی‌معناست در حالی که برای دیگری حتّیٰ ناخوشیها و آلام نیز شیرین و معنادار هستند.

یکی از پیشفرض‌های جان هیک در این دیدگاه این است که گزاره‌های دینی و نقایض آنها

در این جهان نه قابل اثباتند و نه قابل ابطال قطعی، تنها در جهان دیگر است که صدق این ادّعاها معلوم می‌شود. این جهان چنان ابهام‌آلود است که راه را برای تفسیر دینی و الحادی از آن بازمی‌گذارد.

هیک پس از بیان این تمثیل، غرض نهایی خویش را چنین بیان می‌کند: «البته این داستان تمثیلی (مانند همهٔ داستانهای تمثیلی) محدودیّتهای جدّی دارد این داستان صرفاً در صدد بیان یک نکته است: مسیحیّت معتقد است پس از این زندگی ابهام‌آمیزی که اکنون در آن به سر می‌بریم، حیات غایی بی‌ابهامی در آخرت فرا می‌رسد یعنی این سیر و سلوک زمینی به وصال و حیاتی آسمانی و جاوید می‌انجامد البته آن تجربهٔ موعود را نمی‌توان قرینهٔ مویّد اعتقاد به خدا (به منزلهٔ اعتقادی که هم‌اکنون مفسر تجربهٔ ما است) دانست.

اما آن تجربه بخوبی نشان می‌دهد که انتخاب میان خداگرایی و الحاد انتخابی واقعی است نه صرفاً یک انتخاب میان تهی یا لفظی...».[1]

هیک که گوهر اثبات را «رفع شک معقول» می‌داند، معتقد است که در حیات پس از مرگ (اگر چنین حیاتی واقعیّت داشته باشد) تجربه‌هایی رخ خواهد داد که برای رفع شک معقول کفایت می‌کند. او حتی نمونه‌هایی از این قبیل تجربه‌ها را به دست می‌دهد: تجربهٔ حضور جمعی در ملکوت خداوند و چه‌بسا احساس عمیق وجود خدا و حتّیٰ رؤیت بی‌واسطهٔ او.[2]

نقد و بررسی

اشکال اصلی دیدگاه هیک این است که این دیدگاه مبنایی را به‌عنوان معیار معناداری پذیرفته است که خود این مبنا مشکل دارد. جان هیک با قبول تحقیق‌پذیری تجربی به‌عنوان معیار معناداری، سعی بر توجیه معناداری مدّعیات دینی از طریق تحقیق‌پذیری اخروی دارد. در حالی که این مبنا با مشکلات ذیل مواجه است:

۱. هنوز هم تقریر دقیق و منقّحی از آن ارائه نشده است.

۲. هیچ برهان و دلیلی بر انحصار معناداری در گزاره‌های تحقیق‌پذیر تجربی وجود ندارد.

---

۱. *کلام فلسفی*، ص ۱۰۶.

۲. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۲۶۶.

۳. این معیار مبتنی بر پیشفرض‌هایی است که آن پیشفرضها مبرهن نگردیده‌اند.

۴. براساس این معیار، خود اصل تحقیق‌پذیری که ملاک معناداری است بی‌معنا می‌گردد زیرا این اصل نه گزاره‌ای تحلیلی است و نه گزاره‌ای است آزمون‌پذیر، پس بی‌معنا و بی‌محتوا است.

۵ـ بر طبق این معیار حتّیٰ معناداری قوانین کلی علمی نیز غیرقابل توجیه است زیرا راهی برای آزمون تجربی قوانین کلی وجود ندارد.

برخی معتقدند که درست است که دیدگاه اثبات یا ابطال‌پذیری، دیگر دیدگاه مهمّی تلقّی نمی‌شود امّا درسهای ارزشمندی به ما می‌آموزد[1]؛ درس اوّل آنکه تلقّی کلی ما از واقعیّت (علی‌الخصوص در قلمرو دین) نیازمند بازبینی جدّی است. بسیاری از دینداران بحقّ معتقدند که زبان دینی واجد وجهی ناظر به واقعیّت نیز هست و پوزیتیویسم از تبیین این وجه عاجز است. فی‌الواقع گزاره‌های مهمّ دینی متضمّن احکام جهانشناختی خاصی هستند که پیچیده‌تر و دسترس‌ناپذیرتر از احکامی است که دربارهٔ قلمرو مادّی صادر می‌شود امّا با این حال این احکام مدّعی‌اند که دربارهٔ نحوه تحقّق امور، حقایقی کلان را بیان می‌کنند. مثلاً این عبارت که «خداوند همواره همراه فرزندان خویش است» وقتی در سیاق مربوطه مورد تفسیر قرار گیرد، متضمن این مدّعای راجع به واقعیّت است که «یک روح غیبی، ازلی، حاضر مطلق و عالم مطلق» وجود دارد و با کسانی که به او اعتماد کرده‌اند ارتباط خاصی دارد و آنها را هدایت می‌کند. حال که ما پوزیتیویسم را مردود دانستیم باید بکوشیم این امر را که چنین گزاره‌هایی معانی ناظر به عالم خارج دارند؛ به‌نحو بهتری تبیین کنیم. درس دیگری که این دیدگاه به ما می‌آموزد این است که صرف‌نظر از نحوهٔ تبیین جنبه‌های ناظر به واقع زبان دینی، نباید زبان دینی را منحصراً ناظر به واقع به‌شمار آوریم. مثلاً برخی از کاربردهای مهم زبان دینی کاملاً مشابه با آن نوع زبانی است که ما برای سخن‌گفتن از اشخاص... به کار می‌بریم. درس دیگری که باید فرابگیریم این است که نباید همانند پوزیتیویستها، مسأله معنا و مسأله صدق را با یکدیگر خلط کنیم. ما نمی‌توانیم حل این مسأله را که «چگونه گزاره‌ها معنادار می‌شوند» با حلّ این مسأله کاملاً متفاوت که «چگونه می‌توانیم صدق گزاره‌ها را دریابیم» گره بزنیم.

---

۱. همان، ص ۲۶۸.

بعضی از متفکّران، به جای بحث دربارهٔ معنای ناظر به واقع زبان دینی، به بحث دربارهٔ کارکردهای مختلف این زبان پرداختند.

به‌طور کلی دربارهٔ «سخن ناظر به خداوند» دو جنبه را از یکدیگر می‌توان تفکیک نمود:

۱. جنبهٔ اخبار از واقع یا معنای ناظر به واقع آن.

۲. جنبهٔ کارکردی آن.

پس از روشن‌شدن اشکالات اساسی در نظریهٔ تحقیق‌پذیری تجربی معنا، دیدگاه نوینی غلبه پیدا کرد که شعارش این بود که «از معنای یک گزاره نپرس، کاربرد آن گزاره را دریاب». این دیدگاه عمدتاً متأثر از اندیشه‌های ویتگنشتاین دوّم بود که براساس آن تحلیل دیگری از ماهیّت زبان و معنا و کاربرد ارائه می‌شد.

نظری را که ویتگنشتاین، در پژوهشها، راجع به معنا بتفصیل بیان کرده است می‌توان اجمالاً بدین صورت تقریر کرد[1] که معنای یک واژه یا جمله همان کاربردی است که آن واژه یا جمله در عرف دارد. برای دانستن معنا، نباید بپرسیم: این واژه یا جمله چه چیزی را تصویر می‌کند؟ بلکه باید بپرسیم این واژه‌ها یا جمله چه کاری می‌کند؟

در این دیدگاه واژه‌ها مانند مهره‌های شطرنجند و «معنای یک مهره همان نقشی است که در بازی دارد» نقل است که این مفهوم بازیهای زبانی زمانی ناگهان به ذهن ویتگنشتاین خطور کرد که مسابقهٔ فوتبالی را تماشا می‌کرد و تفطن یافت به اینکه همان کاری که بازیکنان با توپ می‌کنند ما با واژه‌ها می‌کنیم. ما واژه‌ها را پاس می‌دهیم و به جلو و عقب می‌بریم، آن هم در قالب «کلّها» یا فعالیّتهای خاصی که هر یک از آنها، درست مانند شطرنج یا فوتبال، «قواعد» خاص خود و «هدف و فایدهٔ» خاص خود را دارد.

ویتگنشتاین بر این باور است که به هنگام تصنیف «رساله» بر خطا بوده است چون می‌کوشیده است تا آرایی ناشی از پیشداوری را راجع به اینکه معنای زبان چه باید باشد، بر زبان تحمیل کند، حالا او درمی‌یابد که آنچه باید کرد «نگریستن» به کاربردهای واقعی‌ای است که واژه‌ها دارند و چیز یادگرفتن از این کاربردها است نخستین چیزی که یاد می‌گیریم تنوّع عظیم کاربردهاست.

---

۱. هادسون، ویلیام دانالد، *لودویگ ویتگنشتاین*، مصطفی ملکیان، انتشارات گروس، ۱۳۷۸، ص ۹۵ تا ۱۰۴.

ویتگنشتاین می‌نویسد:

> اما جمله‌ها چند نوعند؟ می‌گویید: اِخبار، استفهام و امر؟ انواع جمله‌ها بیشمارند: انواع مختلف کاربردِ آنچه «نمادها»، «واژه‌ها» و «جملات» خوانده می‌شوند، بیشمارند و این تکثر چیزی نیست که یکبار برای همیشه ارائه شود، بلکه انواع تازهٔ زبان، بازیهای زبانی تازه... به وجود می‌آیند.

او سپس به ارائهٔ فهرستی از کاربردهای مختلف زبان می‌پردازد، که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: دستوردادن و اطاعت از دستور، گزارش یک رویداد، نظرورزی دربارهٔ یک رویداد، داستان‌پردازی، تظاهر، حل معمّا، لطیفه‌پردازی و...، پرسش، لعن، نفرین، دعا، عبادت و...

با توجّه به تفکر ویتگنشتاین، جمع کثیری از فیلسوفان معاصر نخستین وظیفهٔ خود ـ اگر نگوییم تنها وظیفهٔ خود ـ را، از این حیث که فیلسوفند، کشف کارهایی می‌دانند که واژه‌ها در بازیهای زبانی مختلف انجام می‌دهند: اینکه، این کارها چه ربط و نسبتی، یا چه فرقی، با یکدیگر دارند، بر چه پیشفرضهایی مبتنی هستند و... این فیلسوفان به تحلیل زبان مشغول هستند و مدّعی‌اند که با این کار می‌توانند مسائل عمده‌ای را که همیشه اسباب دلمشغولی فلسفه بوده‌اند، روشن سازند.

از جملهٔ بازیهای زبانی مختلف، بازی زبانی دینی است. اینکه این بازی چه قواعدی دارد؟ چه تفاوتی با بازی زبان علمی، هنری و فلسفی و... دارد؟ کارکردهای مختلف آن کدام است؟ و... از جملهٔ مسائلی است که پس از ویتگنشتاین دوّم مورد توجّه فیلسوفان دین تحلیلی مشربی چون بریث ویت، فیلیپس، رامزی و... قرار گرفته است.

کتابنامه

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

۲. علی‌زمانی، امیرعباس، زبان دینی، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۵.

۳. هادسون، ویلیام، دانالد، لودیگ ویتگنشتاین، ترجمهٔ مصطفی ملکیان، انتشارات گروس، ۱۳۷۸.

4. Alston, William, P., *Divin nature and Human Language*, Cornell University, 1989.

5. Ayer, A.G., *Language, Truth and Logic*, 1946.

6. Brummer, Vincent, *Speaking of A Personal God*, Cambridge University press. 1992.

7. Donovan, Peter, *Religious Language*, Fifth Impression, Shildon press, London, 1985.

8. Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentic - Hall, 1953.

9. Hume, Daivid, *An Enquiery concerning understanding*, Oxford, 1975.

10. Ross, James.F., *Introduction to The Philosophy of Religion*, 1969.

11. Stiver, Daner, *The Philosophy of Religious Language*, Black well, 1996.

علم و دین

محمدعلی عبداللهی

مقدمه

بحث در باب نسبت و ربط علم و دین به دلیل آنچه تعارض ظاهری میان این دو خوانده شده بویژه در قرنهای اخیر توجه بسیاری را به خود جلب کرده است و از سوی متکلمان، فیلسوفان دین و دانشمندان علوم تجربی بسیار مهم تلقی شده است. علم و الهیات رابطهٔ بسیار پیچیده و ابعاد و زوایای پیدا و پنهان بسیاری دارد و لذا هرگونه بحث جدّی در باب آن باید همراه با احتیاط صورت گیرد.

آنچه در این مقاله عرضه می‌شود مباحثی کلّی است در باب آراء و نظریاتی که عمدتاً فیلسوفان دین، متکلمان و دانشمندان دربارهٔ ربط و نسبت میان علم و دین به دست داده‌اند. شاید نتوان در یک مقاله به همهٔ مباحث تفصیلی و دقیقی که در باب علم و دین طرح شده است پرداخت، بنابراین بهتر آن است که این نوشته را گزارش صرفاً کلّی از مباحث مربوط به علم و دین تلقّی کنیم.

تحدید مفهومی علم و دین

پیش از ورود به اصل بحث باید دو واژهٔ «علم» و «دین» را به لحاظ معنی و مفهوم تعریف و تبیین کنیم تا معلوم شود که از علم و دین در این بحث چه معنایی مراد کرده‌ایم و بحث ما چه گستره‌ای دارد.

در بحث علم و دین واژهٔ علم را می‌توان به دو معنی اخذ کرد:

۱. یافته‌های انسانی. اعم از علوم عقلی فلسفی، حسّی تجربی، تاریخی، اخلاقی، حقوقی،

شهودی، عرفانی، هنری و ادبی و در حقیقت هر آنچه مربوط به معرفت بشری به معنی عام کلمه است. در این معنی علم عبارت است از معرفت انسانی[1] در برابر داده‌های وحیانی.

۲. دانش تجربی. دانش تجربی نیز گاهی به معنای عام کلمه مراد است که شامل هرگونه دانش تجربی انسانی اعّم از طبیعی، روانشناسی، جامعه‌شناسی (غیرنظری) می‌باشد، و گاهی از دانش تجربی تنها علوم طبیعی[2] اراده می‌شود. اغلب کسانی که در باب نسبت علم و دین بحث کرده‌اند، از علم، دانش تجربی و از دانش تجربی نیز علوم طبیعی را اراده کرده‌اند.

ایان باربور در ابتدای کتاب علم و دین توجّه داده است که «مراد از علم در این اثر علوم طبیعی است و جز در اظهارنظرهای گذرا بحثی از علوم اجتماعی به میان نیاورده‌ایم.»[3] ما نیز در این نوشته علم را به معنی علوم طبیعی اخذ کرده‌ایم.

تعاریف مختلفی برای دین عرضه شده است و به نظر می‌رسد هر تعریفی بر یکی از ابعاد دین تأکید کرده است. شاید بتوان قدر مشترک و جامعی در نظر گرفت و دربارهٔ همان قدر مشترک بحث کرد. بنابراین ما با صور مختلف ادیان تاریخی سر و کار نداریم بلکه بیشتر سر و کار ما با دین به عنوان «مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات فردی و جمعی است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است.»[4] گرچه دین به این معنی عام است و ادیان توحیدی و غیر توحیدی را شامل می‌شود اما در این مقاله بیشتر ادیان توحیدی مدّ نظر است آن هم جنبه‌هایی که میان این ادیان مشترک است.

قلمرو بحث

نسبت میان علم و دین را می‌توان از سه منظر مورد بررسی قرار دارد:

۱. بررسی گزاره‌های دینی و گزاره‌های علمی.

---

1. Human knowledg
2. Science

۳. باربور، ایان، علم و دین، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، ص ۹.

۴. برای تفصیل بیشتر بنگرید به:

I. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, P. 140.

II. *A New Dictionary of Rligion*, Ed by John R. Ainnells, P. 414.

۲. بررسی پیشفرضهای علمی و پیشفرضهای دینی.

۳. بررسی روحیهٔ علمی و روحیهٔ دینی.

در هر سه مورد می‌توان از تعارض، استقلال، گفتگو و مکملیّت سخن گفت. امّا بیشتر بحثهایی که در حوزهٔ فلسفه دین در قالب بحث علم و دین صورتبندی شده است به بررسی نسبت گزاره‌های دینی و گزاره‌های علمی پرداخته‌اند. ما نیز در این مقاله، محور بحث خود را بررسی نسبت گزاره‌های دینی و گزاره‌های علمی قرار داده‌ایم.

تاریخ رابطهٔ علم و دین

شاید بررسی نسبت علم و دین بدون آگاهی از تاریخ این رابطه ممکن نباشد. البته مسأله علم و دین به صورتی که امروز مورد توجّه است، تعلّق به زادگاه اصلی علم «به معنی دانش تجربی جدید» دارد. و به لحاظ تاریخی متعلق به عصر روشنگری و پس از آن یعنی قرنهای هیجدهم، نوزدهم و بیستم می‌باشد. بنابراین گزارش تاریخی ـ تحلیلی و انتقادی این مقاله مربوط و محدود به عصر روشنگری و پس از آن می‌باشد.

گرچه بسیاری از گزارشهای تاریخی چه تاریخهای عمومی و چه تاریخهای تخصصی رابطهٔ علم و دین را بر حسب تعارض میان این دو طرح کرده و در این میان یکسره از محدودیت قلمرو دین در برابر رشد روز افزون علم سخن گفته‌اند.[1] امّا شاید بتوان با تحلیل دقیقتر و تأمل بیشتر مسأله را به گونهٔ دیگری فهمید و نتیجهٔ دیگری به دست آورد، ما تلاش خواهیم کرد تا ضمن بررسی تاریخ رابطهٔ علم و دین و تبیین مبانی معرفت‌شناختی و مابعدالطبیعی آراء و نظرهایی که در مسأله هست، نظر خود را نیز در پایان به دست دهیم.

قرن هفدهم وظهور فلسفهٔ طبیعی[2]

چنانکه می‌دانیم علوم طبیعی در دورهٔ تجدید حیات علمی فرهنگی غرب (رنسانس) گرچه توانست با بهره گیری از روش مشاهده و آزمایش خودش را بیابد، امّا هنوز شاخه‌ای از فلسفه

---

1. *Religion and Science*, ed by W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman, P. 2.

2. Natural philosophy

تلقّی می‌شد. علم با ظهور نیوتن[۱] شکل متمایز و قابل تشخیصی به خود گرفت، چراکه کار پیشینیان او یعنی گالیله و کپلر با دستاورد عالی نیوتن در یک ترکیب و تألیف فوق العاده‌ای منتهی به شکل‌گیری و استقلال علم از فلسفه شد.[۲]

بسیاری از کسانی که در ظهور علم جدید نقش داشتند متدیّن و معتقد به خداوند بودند. فیزیکدانانی چون کپلر گالیله، بویل و نیوتن با ارجاع به نظم طبیعت نه تنها وجود خداوند را اثبات بلکه اساساً فیزیک را راهی برای مطالعهٔ آثار خداوند و مطالعهٔ طبیعت را تکلیفی دینی می‌دانستند.[۳] بنابراین اگر نیوتن را در قرن هفدهم مظهر و نمایندهٔ عقلانیّت و انقلاب علمی بدانیم پس نمی‌توان گفت که انقلاب علمی به جدایی علم و دین و تعارض آن دو حکم کرده است.

انقلاب علمی در قرن هفدهم عبارت بود از طرد فلسفهٔ ارسطو و جایگزینی روشهای تجربی به جای روش قیاسی، و برداشتن پایه‌های فلسفی غیر لازم از ساختمان علوم طبیعی. امّا همان‌گونه که بسیاری از متفکران از جمله وایتهد[۴] و بارت[۵] توجه داده‌اند نیوتن با آن که می‌کوشد تا علم را از مابعدالطبیعه جدا کند و فلسفه را چون مبنایی برای علم طرد کند و همهٔ فرضیه‌های آزمون‌ناپذیر در ساختمان علم را کنار نهد، در عین حال خود به نظامی ما بعدالطبیعی قائل می‌شود.[۶]

فلسفه طبیعی نیوتن که بزودی ویژگیها و نتایج آن را بیان خواهیم کرد قرین موفقیتهای چشمگیری شد، به نحوی که حتی در نظر الهیون، دانشمندان علوم طبیعی را به عنوان پرچمدار عقلانیت معرفی کرد، و بسیاری از متکلمان بویژه در عصر روشنگری بر آن شدند تا در برابر نوعی الحاد علمی با اعتماد و اطمینان بیش از حدّ به فلسفهٔ طبیعی، از دین و الهیات دفاع کنند.

---

۱. سر آیزاک نیوتن (Sir Isaac Newton 1727-1642) فیزیکدان، ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی.

۲. برای تبیین و توضیح چگونگی شکل‌گیری علم جدید و جایگزینی روش‌شناسی علوم به‌جای روش ارسطویی و جدایی علم از فلسفه بنگرید به: دامپی‌یر، *تاریخ علم*، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۷۵ به بعد.

3. Brooke, John Hedly,"Science and Theology in The Enlightenment" From, *Religion and Science*, ed by W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman, P. 8.

۴. آلفرد نورث وایتهد (Alfred North Witehead 1947-1861) ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی.

5. Edwin A. Burtt

۶. باربور، ایان، *علم و دین*، ص ۴۴. و دامپی‌یر، *تاریخ علم*، ص ۲۰۴.

ویژگیها و نتایج فلسفه طبیعی قرن هفدهم

شاید بتوان موارد زیر را جزو ویژگیهای عمدهٔ فلسفه طبیعی این دوره برشمرد:

۱. بهره گیری از روش تجربی در تبیین و تفسیر پدیده‌های عالم طبیعت.

۲. پرهیز از مداخله فرضهای فلسفی و کلامی در تجزیه و تحلیل حوادث و بنا نهادن علم بر پایه آن فرضها.

۳. اعتقاد به اینکه مفاهیمی که از طریق تجربه و آزمایش کسب می‌شوند یعنی مفاهیم علمی باز نمود حقیقی جهان عینی هستند و واقعیّت را آنچنان که در نفس الامر هست می‌نمایانند، همان ایده‌ای که در قرن هیجدهم ازسوی کانت مورد انتقاد قرار گرفت و بعدها از سوی فیلسوفان علم، اصالت واقع خام[1] نامیده شد.

۴. عطف توجّه به تبیین توصیفی و علل فاعلی و پرهیز از علل غایی در توصیف حوادث طبیعی.

چنین جهانشناسی با ویژگیهای مذکور نتایجی درپی داشت که به‌طور اختصار به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. جهان، ماشینی پیچیده است که از قوانین لایتغیّری پیروی می‌کند و هر جزئش دقیقاً قابل پیش‌بینی است. گرچه نیوتن و پیروان او بر این عقیده بودند که این قوانین درکارند چون خدایی وجود دارد، غافل از اینکه چنین نگاهی به عالم زمینه را برای ظهور فلسفه‌های جبرانگار و قائل به اصالت مادّه در قرن هیجدهم فراهم خواهد ساخت. گرچه بعضی توجّه داده‌اند که عقاید نیوتن در قرن هیجدهم سوء تعبیر شده و در جهت عکس آنچه مراد نیوتن بوده به کار گرفته شده است:

> درواقع گویی که تقدیر چنین بوده است که عقاید نیوتن سوء تعبیر شود، کنش از راه دور که به اعتقاد او محال بود، اندیشهٔ اصلی وی و تثبیت آن بزرگترین دستاورد وی به‌شمار رفت. «منظومهٔ بس زیبای خورشید، سیارگان و ستارگان دنباله‌دار» که به‌نظر نیوتن فقط می‌تواند آفریدهٔ خالقی رحیم باشد، در سدهٔ هیجدهم به‌عنوان مبنایی برای فلسفه‌ای مکانیکی به کار رفت و به‌عنوان نقطهٔ آغاز، مادیگرایی الحادی جای فلسفهٔ اتومی فیلسوفان باستان راگرفت.[2]

---

1. Naive Realism

۲. دامپی‌یر، تاریخ علم، ص ۲۰۸.

۲. پیش از قرن هفدهم حوادث عالم طبیعت بر حسب مشیّت و ارادهٔ خداوند تبیین می‌شد، امّا کشف قوانین طبیعی و به اصطلاح «انقلاب علمی» قرن هفدهم موجب شد تا اوصاف الهی چون «حضور خداوند در جهان» و «مشیّت الهی» معنایی کاملاً جدید پیدا کنند و در حقیقت خدای ادیان توحیدی به حدّ یک ساعت‌ساز معزول تنزّل یابد.[1]

البتّه از کلمات فیزیکدانانی چون بویل[2] و نیوتن استفاده می‌شود که به نقش مشیّت الهی در طبیعت توجّه داشته‌اند و مطالعه طبیعت را به عنوان مطالعه کتاب افعال الهی تلقّی می‌کرده‌اند، حتی نیوتن بر این باور بوده است که علوم طبیعی تنها در جوامع فرهنگی قائل به توحید رونق گرفته است.[3]

۳. فلسفهٔ طبیعی قرن هفدهم موجب پیدایش نوعی معرفت‌شناسی عقلی شد که براساس آن روشهای تجربی نوین مورد اطمینان و اعتماد و راه‌هایی چون شهود یا وحی مورد تردید قرار گرفتند. در حقیقت پیدایش چنین معرفت‌شناسی زمینه را برای ظهور فلسفه‌های عقل‌گرای قرن هیجدهم فراهم ساخت.

۴. یکی از نتایج و پیامدهای مهم فلسفه طبیعی قرن هفدهم این بود که می‌توان حوادث و وقایع را هم برحسب علل طبیعی و هم برحسب مشیت الهی تبیین کرد. اینکه آیا تبیین علل طبیعی با تبیین مبتنی بر مشیت الهی هماهنگ است یا متعارض و در صورت تعارض کدامیک درست است، پرسشهایی است مربوط به عصر بعدی.

۵. و سرانجام ظهور فلسفهٔ طبیعی قرن هفدهم منتهی به روشنتر شدن تمایز میان قلمرو علم و دین در بسیاری جهات گردید و همین تمایز از سویی منشأ رهایی مفاهیم دین از قید کیهانشناسی ماقبل علمی گردید و از سوی دیگر راه را برای پیشرفت و تکامل علوم فراهم ساخت.[4]

به اعتقاد نگارندهٔ این سطور تصویری که از قرن هفدهم و فلسفهٔ طبیعی آن به دست دادیم

---

1. John Hedly Brooke, "Science and Theology in The Enlightenment", From *Religion and Science*, ed by W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman, P. 9.

۲. رابرت بویل (1627-1691 «Robert Boyle» شیمیدان انگلیسی).

3. Ibid, P. 8.

۴. باربور، ایان، علم و دین، ص ۶۶ و ۶۷.

نباید موجب این گمان گردد که با ظهور علم جدید نوعی تعارض میان علم و دین ظهور کرد، و نتیجهٔ این تعارض هم عقب‌نشینی روزافزون دین بود. بلکه برعکس باید گفت باور به وجود قوانین طبیعی و درکار بودن آنها و همزمان باور به حضور مشیّت الهی بیانگر سطح عمیقی از مکملیّت علم و دین است، و از نظرگاه یک متکلم وجود و کشف قوانین طبیعی در حقیقت بیانگر روشی است که خداوند برای عمل در عالم برمی‌گزیند. شاهد این مطلب تقریرهایی است که در قرن هفدهم از برهان نظم عرضه شده است.

برهان نظم، پُلی میان علم و دین

در طول قرن هفدهم برهان نظم پُل اصلی میان علم و الهیات به حساب می‌آمد، و در حقیقت منبعی برای ترویج علم تلقّی می‌شد. دانشمندان همواره با برهان نظم سعی می‌کردند خود را از اتّهام الحاد و مادیگرایی تبرئه کنند. از سوی دیگر برهان نظم به متکلمان این اجازه را می‌داد تا در برابر نوعی الحاد از دین و الهیات دفاع کنند، البته دفاعی که چندان دیر نپایید و در نتیجه به تزلزل الهیات طبیعی[1] منتهی شد.

تعجب ندارد که در قرن هفدهم براهین نظم در میان متدینین مقبولیت تامّ یافت، زیرا به عقیدهٔ اینان هنگامی که دین و باورهای آن از سوی ملحدان به عنوان امری نامعقول مورد حمله قرار گیرد می‌توان از براهین نظم به نفع خداباوری استفاده کرد.[2] البته وظیفه‌ای که به عنوان برهان نظم بر عهدهٔ علم گذاشته شد وظیفه‌ای بسیار سنگین بود که سرانجام قادر به انجام آن نبود. زیرا چنانکه بعضی پیش از تأسیس براهین نظم برپایهٔ یافته‌های علمی هشدار داده بودند، خداباوری مبتنی بر طبیعت چندان با الحاد تفاوت ندارد.

پاسکال پیش از آنکه علم نیوتن برهان نظم جدیدی عرضه کند هشدار داده بود که کسانی که به دنبال خداوند در طبیعت می‌گردند به الحاد یا خداشناسی طبیعی سقوط خواهند کرد.[3]

---

1. Natural Theology
2. John Hedly Brooke, "Science and Theology in The Enightenment", From *Religion and Science*, ed by W.Mark Richardson and Wesley J. Wildman, P. 15.
3. Ibid, P. 15.

عصر عقل

توفیق اندیشه‌های نیوتن در توضیح پدیده‌های فیزیکی این انتظار را به وجود آورد که علم به عنوان مظهر عقلانیّت بتواند جمیع عرصه‌های فعالیت انسانی را دربرگیرد. چنانکه پیش از این اشاره کردیم یکی از نتایج ظهور فلسفه طبیعی قرن هفدهم، ظهور نوعی معرفت‌شناسی مبتنی بر عقل بود به این معنا که بسیاری از دانشمندان به تواناییهای عقل انسان بیش از حدّ اطمینان پیدا کردند و چنین نظرگاهی در قرن هیجدهم که عصر عقل و روشنگری نامیده شده است آثار خود را بیشتر نشان داد، به‌گونه‌ای که وقتی لاپلاس[1] کتاب چهارهزار صفحه‌ای خود را با عنوان مکانیک آسمانی[2] در اوائل قرن هیجدهم تکمیل و به ناپلئون تقدیم کرد، ناپلئون گفت: «آقای لاپلاس به من گفته‌اند که شما این کتاب بزرگ را دربارهٔ نظام عالم نوشته‌اید و هیچ ذکری از خالق آن نکرده‌اید.» لاپلاس جواب داد که: «به این فرضیه احتیاج نداشته‌ام» ناپلئون که سخت به‌وجد آمده بود این جواب را برای لاگرانژ نقل کرد. لاگرانژ[3] گفت: بله! فرضیهٔ قشنگی است، همه چیز را توضیح می‌دهد.»[4]

در حقیقت لاپلاس اعلام کرد که همهٔ پدیده‌ها نهایتاً با قوانین فیزیکی تبیین می‌شوند، چنین حکمی نتیجهٔ این اصل مابعدالطبیعی بود که واقعیّت صرفاً از ترکیب کوچکترین اجزائش یعنی مادّهٔ متحرک ساخته شده است. گرچه لاپلاس ادامه‌دهندهٔ راه نیوتن و خلف اوست، امّا بوضوح می‌بینیم در حالی‌که فلسفهٔ طبیعی نیوتن که برای اراده و مشیت خداوند جایی باقی می‌گذاشت و خداوند می‌توانست به اراده خود در منظومهٔ شمسی اصلاحاتی کند، در نظرگاه لاپلاس دخالت خداوند در حفظ منظومه شمسی نفی شد. خدایی که به حکم علم نیوتن شناخته می‌شد به حکم علم لاپلاس به فرضیّه‌ای غیرضروری تنزل یافت.[5]

---

۱. پیرسیمون دُ لاپلاس (Pierre Simon de Laplace 1749-1827)، ریاضیدان، فیزیکدان و منجّم فرانسوی.

2. Mecanique Celeste

۳. کنت ژوزف لوئی لاگرانژ (Comte Joseph Louis Lagrange 1736-1813)، ریاضیدان فرانسوی.

۴. دامپی‌یر، تاریخ علم، ص ۲۱۴.

5. John Hedly Brooke, *Religion and Science*, P. 18.

جبرانگاری[1] و مادیگری[2] دو ویژگی قرن هیجدهم

سرانجام فلسفهٔ طبیعی که در سایهٔ رشد روزافزون علوم مبتنی بر تجربه مقبولیت تام یافته بود، دو نتیجهٔ مابعدالطبیعی به بار آورد، یکی اصالت جبر و دیگری اصالت مادّه. داده‌های علمی به‌ویژه تفسیر میکانیکی پدیده‌های طبیعی، واقعیّت را به‌مثابهٔ ماشینی بزرگ معرّفی کرده بودند به‌گونه‌ای که حتّی نفس و بدن انسان به جزئی از ضرورت مکانیکی تبدیل شده بود. براساس جبرانگاری، طبیعت دستگاهی خود بسنده دانسته می‌شد که همهٔ حوادث آینده‌اش به نحو لایتغیّری طبق قوانین «مادهٔ متحرک» تعیین شده است.

از سوی دیگر جریان فکری دیگری در قرن هیجدهم به راه افتاد که براساس آن مادهٔ بی‌جان به‌صورت توده‌های سخت و خشک، یعنی ذرّات صلب رخنه‌ناپذیر نیوتن یا معادلهای پیچیدهٔ امروزی آنها تنها واقعیّت غایی عالم به حساب می‌آمد، نتیجهٔ چنین فکری این بود که آگاهی چیزی جز محصولهای فرعی مادّه نیست و در بنیاد آن یا فراسوی آن چیزی که واقعی باشد وجود ندارد. چنین جریان فکری برای نخستین بار در قرن هیجدهم اصالت مادّه نامیده شد.[3]

به هر حال برداشت مکانیکی و ماشین‌وار از جهان مؤدّی به این نتیجه شد که «مهندسی فلکی» وجود دارد که ماشین جهان را به راه انداخته و آن را به حال خود رها کرده است. طبیعی است چنین خدایی که هیچ ارتباطی با زندگی روزمرّهٔ بشری ندارد باید به کلی و بزودی از آن ترک تعلق کرد.

قرن هیجدهم و ظهور علوم انسانی

یکی از برجسته‌ترین ویژگیهای قرن هیجدهم عبارت بود از ظهور علوم انسانی. توجه به انسان امّا نه به‌عنوان موجودی نیازمند رستگاری و دارای روح جاویدان بلکه به‌عنوان پدیده‌ای در عرض سایر پدیده‌های عالم که می‌تواند از جهات مختلف موضوع مطالعه قرار گیرد، یکی از

---

1. Determinism
2. Materialism

۳. دامپی‌یر، تاریخ علم، ص ۲۳۲.

اساسی‌ترین تحوّلاتی بود که در عصر روشنگری به‌وقوع پیوست.[1]

درحقیقت برای نخستین بار در قرن هیجدهم به انسان به‌عنوان فاعل شناخت توجّه ویژه می‌شود، امری که تا این زمان صورت نگرفته بود. شاید نتوان گفت که طرحی از پیش با اهدافی ملحدانه پی‌ریزی شده بود، امّا تفسیر مادّیِ ذهن و درنتیجه انکار روح و تجرّد آن، تأثیر مخرّبی در باور به جاودانگی و اختیار انسان داشت. البته دوباره توجّه به فاعل شناسا و ذهن در فیزیک قرن بیستم اهمیّت فوق‌العاده‌ای پیدا کرد که در تجزیه و تحلیل تاریخی قرن بیستم به این مسأله و نتایج آن خواهیم پرداخت.

قرن هیجدهم و دو نتیجهٔ معرفت‌شناختی

پیشرفت و رشد علم موجب شد تا مبانی معرفت‌شناختی سنّتی از سوی فیلسوفان بشدت مورد انتقاد قرار گیرد و مبانی جدیدی برای معرفت و شناخت تأسیس گردد. ما در تجزیه و تحلیل خویش تنها از دو فیلسوفی که بیشترین تأثیر را در صورتبندی نتایج معرفت‌شناختی پیشرفت علوم جدید داشته‌اند یعنی دیوید هیوم[2] و ایمانوئل کانت[3] نام خواهیم برد. این دو فیلسوف گرچه هر دو از پیشرفت علم متأثر و بلکه مبهوت بوده‌اند، امّا به استنباطها و نتایج متفاوتی رسیدند.

اصالت تجربه افراطی هیوم

به اعتقاد هیوم هرگونه شناخت و معرفتی ناشی از انطباعات حسی[4] است و اگر مفهوم یا معرفتی ناشی از حواس یا منتهی به آن نباشد بی‌معنی است. طبعاً براساس چنین نگره‌ای باورهای دینی به‌دلیل اینکه از حسّ ناشی نشده‌اند بی‌معنی هستند. هیوم براساس معرفت‌شناسی تجربی خود، مسألهٔ مابعدالطبیعی علیّت را که به‌مثابهٔ پایه و اساس هر معرفتی تلقّی می‌شد انکار کرد و علیت را به تداعی معانی و وقوع مکرّر شیئی پس از شیئی دیگر ارجاع داد.

---

1. John Hedly Brooke, *Religion and Science*, P. 23.

۲. دیوید هیوم (David Hume 1711-1776)، فیلسوف اسکاتلندی.

۳. ایمانوئل کانت (Immanuel Kant 1794-1804)، فیلسوف مشهور آلمانی.

4. Sense Impressions

او همچنین براساس مبانی معرفت‌شناختی خود براهین اثبات وجود خدا به‌ویژه برهان نظم را مورد حمله قرار داد. امّا چنانکه آقای باربور بدرستی توجّه داده است هیوم قائل به نوعی اصالت طبیعت است که براساس آن موضع وی «نه خداباورانه است و نه الحادی بلکه موضعی لاادری‌گرایانه است: وجود خداوند را نه منطقاً اثبات می‌شود کرد، نه انکار، و با فقدان شواهد و دلایل قابل اتکا بهترین کار، خودداری از قضاوت در این‌گونه مسائل ابدی است.[1] به هر حال مواجههٔ هیوم با دین و هر نوع حکمی که در باب دین کرده بر پایهٔ اصالت تجربه یعنی مبنای معرفت‌شناختی او استوار است و ما صحّت و سقم این مبنا را در بخشهای بعدی بررسی خواهیم کرد.

کانت و جدایی علم و دین

کانت نیز عمیقاً تحت تأثیر پیشرفت علوم طبیعی بویژه علم نیوتنی بود، البته او به‌عنوان یک فیلسوف بسیار کوشید تا مبانی علوم طبیعی را تبیین کند، و بدین‌منظور نظام فلسفی بسیار پیچیده‌ای بنا نهاد. در نظام فلسفی او عقل در دو ساحت عمل و نظر احکام متمایز و یکسره متفاوتی دارد. او معتقد است که در ساحت معرفت نظری، عقل را محدود کرده است تا جا برای ایمان دینی باز شود:

بدین‌ترتیب باید معرفت را انکار کنم تا جا برای ایمان باز کنم.[2]

کانت درصدد بود تا با دوپاره کردن قوای شناختی و معرفتی انسان به دو حوزهٔ نظر و عمل و تعلّق علم به حوزهٔ نظر و دین به حوزهٔ عمل اعلام کند که هرگز نباید تصوّر کرد که علم و دین متعارضند.

کانت در سال ۱۷۹۳ کتابی با عنوان دین در حدود عقل محض[3] منتشر کرد که خشم محافل حکومتی پروس را برانگیخت و طی فرمانی کانت از انتشار چنان عقاید و نظریاتی ممنوع شد.[4]

---

۱. باربور، ایان، علم و دین، ص ۹۰.

2. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans, by Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge University Press, 1997, BXXX, P. 117.

3. *Religion Within The Limits of Pure Reason*

۴. شرف‌الدین خراسانی، شرف، *از برونو تا کانت*، ص ۳۵۰.

به عقیدهٔ کانت مبنای دین اخلاق است، یعنی اخلاق و قانونهای اخلاقی ما را به‌سوی دین می‌برد، پس این دین است که نیازمند اخلاق است، نه اخلاق نیازمند دین، او این نکته را به‌صراحت در همان کتاب بیان کرده است.[۱]

بدین ترتیب، کانت با جدا نمودن حوزهٔ علم و دین تعارض میان آن دو را منتفی می‌داند. به‌عقیدهٔ کانت یقینی که ما به وجود خداوند داریم بیشتر عملی است تا نظری، بلکه به لحاظ نظری به دلیل اینکه فاهمه[۲] یکسره محدود به تجربهٔ ممکن[۳] است، قدرت شناخت خداوند را ندارد:

> همهٔ کوششهای نظری عقل نسبت به الهیات یکسره بی‌فایده‌اند و به دلیل ساختمان درونی‌شان بی‌اعتبار و منفی‌اند و اگر الهیات را برپایهٔ قوانین اخلاقی بنا نهیم امکان الهیات عقلانی به‌طور کلی منتفی است.[۴]

شاید بتوان از آنچه در باب نسبت علم و دین در قرن هیجدهم «عصر روشنگری» گفتیم این نتیجه را گرفت که در این دوره تلاشهای بسیاری به عمل آمد تا از دین با اتکاء به فلسفهٔ طبیعی در رویارویی با پیشرفت علم، دفاع شود، روشی که البتّه موفقیت‌آمیز نبود، و حتی به عقیدهٔ بعضی شناخت و اثبات خداوند شخصیِ مورد باور ادیان براساس طبیعت غیرشخصی یکی از دلایل اصلی به‌وجود آمدن الحاد جدید است زیرا خدایی که متدینان براساس تعالیم دینی با او مواجههٔ شخصی برقرار می‌کنند، او را در دعاهای خود مخاطب قرار می‌دهند و از او استمداد می‌طلبند با تصوّری که برهان نظم مبتنی بر علوم طبیعی، از خدا به دست می‌دهد بسیار متفاوت است.[۵] می‌توان گفت محصول پیشرفت علم در عصر روشنگری به همراه معرفت‌شناسی که از جانب فیلسوفان تأسیس شد و مواضعی که متألهان در مقابل آن اتخاذ کردند بسط و توسعهٔ نوعی دوگانگی بود که از سویی شور و اشتیاق انسان قرن هیجدهم به عقلانیت انسانی را نشان می‌داد که به ظاهر موفقیت علم آن را تضمین می‌کرد، و از سوی دیگر نشان‌دهنده نیاز به الهیاتی مبتنی بر تجربهٔ دینی و وحی بود.

---

۱. همان، ص ۳۵۲.

2. Understanding

3. Possible Experience

4. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, P. 636.

5. *Religion and Science*, ed by W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman, P 8.

قرن نوزدهم و افسانهٔ جنگ میان علم و دین

گفته می‌شود که در قرن نوزدهم میان علم و دین جنگ دایر شد اگرچه آغاز آن قرن نوزدهم نبود. شاید چنین عقیده‌ای معلول گزارشهایی باشد که جان ویلیام دراپر[1] در کتاب خود با نام تاریخ تعارض دین و علم[2] و اندرو دیکسون وایت[3] در کتابی به‌نام تاریخ جنگ علم و دین در جهان مسیحیّت[4] در اواخر قرن نوزدهم در باب نسبت و ربط علم و دین عرضه کردند. بررسی تمام آنچه وایت و دراپر در کتابهای خود گفته‌اند از حوصلهٔ این نوشتار خارج است. امّا می‌توان گفت نسبت علم و دین، هماهنگی یا تعارض این دو در قرن نوزدهم بسیار متأثر از بحثهایی است که نظریّهٔ تطوّر[5] داروین[6] مطرح کرد.

داروین در سال ۱۸۵۹ کتابی با عنوان منشأ انواع[7] انتشار داد. گرچه عناصر نظریهٔ تطوّر پیش از انتشار این کتاب به‌طور پراکنده طرح شده بود، امّا ترکیب عناصر پراکنده و تنسیق آنها به مثابهٔ یک نظریه، کاری بود که داروین در کتاب مذکور انجام داد.

پیش از این گفتیم که پژوهشهای فیزیکی نیوتن و لاپلاس موجب شد جهان بسیار طبیعی و مکانیکی شود و حال به‌نظر می‌رسد نوبت داروین است تا «حیات» را نیز طبیعی کند. داروین که در حال مطالعه و بررسی گیاهان و جانوران امریکای جنوبی بویژه تغییرات جزئی انواع بود اعلام کرد:

> بر اثر مشاهدهٔ مدید عادات جانوران و گیاهان، ناگهان این فکر به خاطرم رسید که تحت چنین شرایطی، تغییرات مطلوب محفوظ می‌ماند و تغییرات نامطلوب از بین می‌رود، نتیجهٔ این سیر پیدایش انواع جدید است.[8]

---

1. John William Droper
2. *History of The Conflict Between Religion and Science*
3. Andrew Dickson White
4. *A History of The Warfare of Science With Theology in Christendom*
5. Theory of Evolution
6. چارلز رابرت داروین (Charles Robert Darwin 1809-1889)، زیست‌شناس انگلیسی.
7. *O igin of Species*
8. به نقل از ایان باربور، علم و دین، ص ۱۰۶.

داروین از مشاهدات خود موارد زیر را نتیجه گرفت:

۱. تغییرات کوچک و ظاهراً خود به‌خودی در میان افراد یک نوع وقوع می‌یابد.

۲. در رقابت و تنازعی که برای بقاء میان افراد یک نوع یا انواع گوناگون در یک محیط هست، تغییرات مذکور امتیازهای نامحسوس ایجاد می‌کنند.

۳. افرادی که چنین امتیازاتی دارند، بیشتر عمر کرده و زاد و ولد بیشتری دارند، این تغییرات در درازمدت و به انتخاب طبیعی[1] صورت می‌گیرد.[2]

داروین نتیجهٔ مطالعات خود را در کتابی با عنوان تبار انسان[3] (۱۸۷۱) بتفصیل دربارهٔ نوع انسان نیز صادق دانست و تلاش کرد تا نشان دهد چگونه همهٔ صفات ممیّزهٔ انسان را می‌توان بر وفق تعدیل تدریجی نیاکان آدم‌نمای انسان در جریان انتخاب طبیعی توجیه کرد.

نظریهٔ تطوّر و تأثیر آن در بحث علم و دین

به اعتقاد بسیاری داروین با پیوند زدن تغییرات هدایت‌ناشده و بیهدف با فرایند کور و ناآگاهانه انتخاب طبیعی، تبیینهای خداشناسانه یا معنوی حیات را زاید و بیفایده ساخت حتی بعضی اعلام کردند که داروین کمال فکری ملحد را ممکن ساخت.[4]

در تقریر رایجی که از برهان نظم در قرن نوزدهم، مبتنی بر غایت‌شناسی به دست داده می‌شد چنین نتیجه گیری شده بود که سازگاری ساختمان بدن و اندامهای موجودات زنده با وظایف مفید آنها مستلزم وجود ناظمی است، کتاب پرخوانندهٔ ویلیام پیلی[5] به نام الهیات طبیعی[6] (۱۸۰۲) مصادیق فراوانی از این سازگاریها را عرضه کرده است. امّا با ظهور نظریهٔ تطوّر به نظر می‌رسید چنین سازگاریهایی با نظریّه انتخاب طبیعی بدون استلزام فرض ناظمی، قابل تبیین است.

---

1. Natural Selection

۲. همان، ص ۱۰۶.

3. Descent of man

۴. آلوین پلانتینجا، «علم آگوستینی یا دونمی»، از جستارهایی در فلسفه دین، مرتضی‌فتحی‌زاده، ص ۱۵۸.

۵. ویلیام پیلی (William Paley 1743-1805)، متکلم و فیلسوف انگلیسی.

6. Natural Theology

علاوه بر عدم هماهنگی که به ظاهر میان نظریه تطوّر و مسأله خلقت و آفرینش جهان توسط خداوند وجود داشت نظریه تطوّر پیامدهای دیگری نیز داشت. به‌عنوان مثال در نگاه ادیان دست‌کم ادیان توحیدی، انسان مقام و منزلت خاصی در میان سایر مخلوقات دارد، انسان اشرف مخلوقات و تنها موجودی است که دارای عقل است. حال به‌نظر می‌رسد که نظریّه تطوّر با چنین باوری در تعارض است زیرا انسان محصول تغییرات اتّفاقی و تنازع بقا است و هیچ امتیازی بر سایر موجودات طبیعت ندارد.

دربرابر نظریّه تطوّر واکنشهای مختلفی صورت گرفت از عکس‌العمل افراطی سنّت‌گرایان مبنی بر نفی تطوّر گرفته تا پذیرش مطلق آن و نفی آموزه‌های دینی، ما در این مقاله مجال آن را نداریم که واکنشهای مختلفی را که در قرن نوزدهم به دنبال عرضهٔ نظریه تطوّر به وجود آمد، بررسی نماییم، بلکه صرفاً به تجزیه و تحلیل اصل مسأله تا آنجاکه به بحث نسبت علم و دین مربوط است خواهیم پرداخت.[1]

بی‌تردید از دیدگاه ادیان توحیدی، خداوند، آسمانها، زمین، انسانها و همهٔ موجودات را آفریده است، امّا معلوم نیست که او حتماً روش خاصّی را در آغاز یا ادامه برای چنین کاری برگزیده باشد. بنابراین ضرورتی ندارد که خداباوران در ابطال نظریّه تطوّر بکوشند و به دنبال رخنه انداختن در آن باشند. همان‌گونه که آقای پلانتینجا[2] بدرستی توجّه داده است برای کسی که به خداوند باور دارد مهمّ نیست که شواهد زیست‌شناختی و مانند آن به‌کجا منتهی می‌شود، حتی اگر شواهد به نظریّه تطوّر منتهی شود. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که باتوجه به قرائن و شواهد موجود در دست ما، چنین چیزی محتمل است که خداوند با این قواعد و قوانین فیزیکی جهان را به‌وجود آورده باشد، البته شاید وضع تغییر کند چون باب تحقیق تجربی هرگز بسته نمی‌شود چرا نتوان به‌عنوان یک دانشمند به چنین نتیجه‌ای رسید درکجا نوشته شده که چنین

---

۱. برای تفصیل بیشتر راجع به واکنشهای متفاوت دربرابر نظریهٔ تطوّر. ر.ک:

I. Claude Welch, "Dispelling Some Myths about the Split Between Theology and Sceince In The nineteenth century", from *Religion and Science*, ed by W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman.

ب) باربور، ایان، علم و دین، ص ۱۲۲ به بعد.

2. Alwin Plantinga

نتیجه‌ای نمی‌تواند بخشی از علم باشد.[۱]

نظریّهٔ تطوّر به دلیل اینکه راه شکوهمندتری برای فهم شیوهٔ رفتار خداوند در جهان فراهم می‌کرد از سوی بسیاری از متکلمان مورد استقبال قرار گرفت. عالمان الهی بر این عقیده بودند که داروینیسم برای دین و فلسفه مفید است، گویی رسالت علم جدید آن بوده است که روشهای غیرمابعدالطبیعی تبیین این حقیقت بزرگ را که خداوند جهان را خلق کرده است برای ما به ارمغان آورد.[۲]

باتوجّه به آنچه گفتیم به‌نظر می‌رسد که به دست دادن تصویری یکسره منفی و مبتنی بر جنگ و تعارض میان علم و دین در قرن نوزدهم به دلیل ظهور نظریه تطوّر و حصول پیشرفت در علم، صحیح نیست، گرچه به لحاظ تاریخی این مطلب صحیح است که در اواخر قرن نوزدهم، در اروپا مردم بسیاری از دین و مفاهیم دینی سرخورده و گریزان بودند، امّا دست کشیدن از مفاهیم دینی چون «خلقت»،[۳] «معجزه»،[۴] «جاودانگی»[۵] نه به دلیل غیرمعقول بودن این مفاهیم و یا به دلیل ظهور نظریّهٔ تطوّر بلکه به دلیل ضدیّت با «کشیش‌گرایی» متداول مسیحی و درحقیقت قدرت سیاسی کلیسا بود.[۶] و در یک فرایند عام، نتیجهٔ سکولاریزه شدن جامعه آن روز و نارسایی مفاهیم بود، که بررسی آن مورد نظر این مقاله نیست. تا آنجاکه به بحث ما یعنی بررسی نسبت علم و دین مربوط است، باید گفت ظهور نظریه تطوّر نه‌تنها منشأ استقرار تعارض علم و دین نمی‌تواند باشد، بلکه از سوی عده‌ای مکمّل نظریّهٔ دینی خلقت تلقی شده است.

قرن بیستم و گفتگوی همدلانه

به‌راستی به دست دادن تصویری جامع و همه‌جانبه از زمینه‌های مختلفی که می‌تواند به تعامل علم و دین منتهی شود و یا دست‌کم رابطهٔ علم و دین را متأثر کند کاری دشوار، ظریف و البتّه

---

۱. آلوین پلانتینجا، «علم آگوستینی یا دونمی»، از جستارهایی در فلسفه دین، ص ۱۷۳-۱۷۴.

2. Claude Welch, "Dispelling Some Myths about the Split Between Theology and Sceince" from *Religion and sceince*, P. 32.

3. Creation

4. Miracle

5. Immortality

6. 29. *Ibid*, P. 34.

ضروری است. بررسی زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و مذهبی معاصر که نتیجهٔ پیشرفت و رشد علوم اجتماعی، روانشناختی و پیشرفتهای شگفت‌انگیز علوم فیزیکی است، موجب شده است تا بشر به خویش و جهانی که در آن زیست می‌کند نگاهی یکسره متمایز داشته باشد، گرچه این نگاه همواره در حال تغییر است امّا به لحاظ تأثیری که در پیوند و رابطهٔ علم و دین دارد، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است.

طبیعی است که بررسی تمام این مطالب را نمی‌توان در مقاله‌ای مختصر انجام داد امّا چنانکه پیش از این متذکر شدیم، در گزارش تحلیلی و انتقادی خود از قرنهای هفدهم و هیجدهم و نوزدهم و بیستم صرفاً به نسبت و پیوند گزاره‌های علمی (علوم تجربی) و دینی توجّه خواهیم کرد، بنابراین در گزارشی که از قرن بیستم به‌دست خواهیم داد عمدتاً بحث ما به همان جهت مذکور ناظر خواهد بود.

گفتیم که حکایت رویارویی علم و دین در قرن نوزدهم و داستان عقب‌نشینی دین در این رویارویی داستانی اغراق‌آمیز و عاری از واقعیّت است. گرچه تنسیق و تبیین نظریّهٔ تطوّرِ انواع با ساز و کار نظریهٔ انتخاب طبیعی در نیمه دوّم قرن نوزدهم به‌عنوان نمونه‌ای بارز و آشکار از تعارض علم و دین تلقّی شد و به باور بعضی نظریّه تطوّر با نظریهٔ دینی خلقت، مشیّت و تدبیر الهی در عالم سازگاری ندارد. اما به عقیدهٔ نگارندهٔ این سطور، این پاسخ که خداوند از راه تطوّر خلق می‌کند ضمن اینکه هیچ‌یک از حقایق علمی را انکار نمی‌کند در عین حال می‌تواند ثابت کند که داستان رویارویی و جنگ میان علم و دین غیرواقعی و اغراق‌آمیز است.

به هر حال تا اوائل و شاید نیمه‌های قرن بیستم تلقّی عام و رایج در نتیجه پیشرفتهای عظیم علوم تجربی این بود که علم می‌تواند هر پدیده‌ای یا ساختاری را در جهان توضیح دهد، علم مظهر عقلانیت انسانی است و تنها علم است که با روش تجربی ممتاز خود به ما معرفت می‌دهد و هیچ امر دیگری حق ندارد ادعای حقیقت عینی علمی کند. در همین تلقی تنگ‌نظرانه دین چنان متفاوت از علم به نظر می‌رسید که گویی نه تنها محصولی است غیر از محصول عقل بلکه تقابل شدیدی میان دین و علم وجود دارد و درنتیجه وقتی روش علمی به‌عنوان تنها روش قابل اعتماد در بررسی مدّعیات دین به کار رود، این مدعیات از بین می‌روند. نتیجهٔ چنین رویکردی آن است که آنچه در دسترس علم نیست نمی‌تواند وجود داشته باشد.[1]

---

1. Roger Trigg, *Rationality and Religion*, P. 71.

قرن بیستم و نگرشی نو

در سالهای اخیر این تصوّر که علم می‌تواند تبیین واقعی از جهان را عرضه کند مورد تردید قرار گرفته است. دیگر آن تصوّر که علوم طبیعی می‌توانند به نحوی جایگزین نیاز انسان به خداوند شوند از میان رفته است.[1] امروز متکلمان چندان نگران هشدار کسانی چون پاسکال که پیش از این سخن او را نقل کردیم، نیستند زیرا متکلمان امروز بر آن نیستند تا الهیات را بر پایه علوم تجربی بنا نهند بلکه با دانشمندان علوم طبیعی همدلی کرده و نفی اصالت مادّه را خوش آمد می‌گویند. این نگرش نوین عمدتاً معلول عواملی است که در عرصهٔ علوم طبیعی با ظهور فیزیک جدید رخ داده است، و موجب شده است تا مسأله تعارض علم و دین را متعلّق به گذشته بدانند، به گونه‌ای که فیزیک جدید با ردّ اصالت ماده فضای مناسبی برای تبیین و تفسیر معنوی جهان فراهم ساخته است.[2]

به هر حال به اعتقاد متفکرانی که امروزه به نسبت علم و دین توجّه می‌کنند، پیشرفتهای علم در قرن بیستم فضای مناسبتری برای ایجاد ارتباط با سنّتهای دینی به‌وجود آورده است.[3]

> فیزیکدانان هر چه بیشتر کشف می‌کنند و بر وحدت‌بخشی نظرات خود (مثلاً چهار نیروی بنیادین) تواناتر می‌شوند، جهان شگفت‌انگیزتر می‌نماید و نوعی احساس دینی در معرض ظهور است.[4]

عوامل تغییر نگرش در قرن بیستم

شاید بتوان گفت در سالهای اخیر نظریه هرج و مرج، فیزیک کوانتم، تجدیدنظر در اصل علیّت، و اصل کیهانشناختی انسان‌محورانه (آنتروپیک) چهار عاملی بوده‌اند که این تغییر نگرش را به‌وجود آورده‌اند.[5]

---

1. *Ibid*, P. 77.
2. J. J. C. Smart, *Atheism and Theism*, P. 9.
3. *Religion and Sceince*, ed by W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman, P. 6.
4. J. J. C. Smart, *Atheism and Theism*, P. 11.
5. Wesley J. Wildman, "The Quest for Hormony" from *Religion and Sceince*, P. 53.

نظریهٔ هرج و مرج[1]

پیش از این هنگام گزارش تحلیلی و انتقادی خود از نسبت علم و دین در قرن هفدهم و هیجدهم گفتیم که یکی از نتایج فیزیک نیوتن پیدایش این تصوّر بود که با کشف قوانین فیزیکی می‌توان علاوه بر تبیین همهٔ پدیده‌ها، آنها را پیش‌بینی کرد، این تصوّر موجب پیدایش اصالت مادّه و فروکاستن همهٔ واقعیّت به مادّه و نوعی جبرانگاری شد که با آموزه‌های دینی به ظاهر در تعارض بود.

امّا ظاهراً در سالهای اخیر نظریّهٔ هرج و مرج تأیید می‌کند که توان پیش‌بینی انسان دارای محدودیتهای ذاتی است. درنتیجه این پرسش طرح می‌شود که آیا عدم قابلیت پیش‌بینی نشان‌دهندهٔ عدم قطعیّت واقعیّت است یا صرفاً نشاندهندهٔ جهل ما نسبت به واقعیت است؟[2] درواقع لازمهٔ علم به اینکه جهان مشتمل بر سیستمهایی است که رفتار نامنظّمی از خود نشان می‌دهند، این است که اولاً توان دانشمندان برای پیش‌بینی آینده بسیار محدودتر از آن است که پیش از این تصور می‌شد. ثانیاً بررسی سیستمهایی که رفتار نامنظّمی دارند به‌جای آنکه نشان‌دهندهٔ رخنه‌های وجودشناختی باشد، نشاندهندهٔ جهل ما است. یعنی از اینکه ما رفتارهای پیچیدهٔ سیستمی را نتوانیم بشناسیم نباید نتیجه گرفت که چنین چیزی وجود ندارد زیرا اساساً هیچ ارتباطی میان محدودیتهای انسان و وجود و عدم وجود واقعیت وجود ندارد.[3]

حتی بعضی معتقدند که نظریهٔ هرج و مرج مستلزم نتایج کلامی مهمّی است، زیرا به لحاظ منطقی از نظریه مذکور می‌توان استخراج کرد که در مسیر فهم عادی ما از جهان رخنه‌های وجودشناختی غیرقطعی وجود دارد که می‌توان در آنها اراده و مشیّت الهی را دید.[4]

---

۱. Chaos Theory، نظریّه‌ای ریاضی که براساس آن سیستمهایی که نسبت به بی‌نظمیهای کوچک بینهایت حساسند، توصیف می‌شوند. وقتی سیستمی برای مدّتی درکار است، تفاوتهای اندک در شرایط اولیّه به پیامدهای کاملاً متفاوت منتهی خواهد شد. ر.ک: Houghton, John, The Search For God, P. 219.

2. Roger Trigg, *Rationality and Religion*, P. 74.

۳. برای تفصیل بیشتر در باب ماهیّت نظریهٔ هرج و مرج (آشفتگی) ر.ک:

I. Houghton, John, *The Search for God, Can Sceince help?* P. 77 - 8.

II. Roger Trigg, *Rationality and Religion*, P. 77 - 5.

4. Roger Trigg, *Rationality and Religion*, P. 75.

به‌عقیدهٔ نگارنده در استنتاج نتایج کلامی از نظریه‌های علمی همواره باید جانب احتیاط را رعایت کرد. زیرا به هر حال نظریه‌های علمی خطاپذیر و در معرض تغییرند، بنابراین هرگونه حکم قطعی کلامی که براساس نظریه‌های علمی پایه‌ریزی شود همواره با اشکال خطاپذیری و تغییر، مواجه است به همین دلیل آنچه می‌توان از نظریه هرج و مرج به یقین استنتاج کرد این است که دیگر نمی‌توان تمام واقعیّت را به مادّه و ساز و کارهای قابل تبیین و قابل پیش‌بینی فروکاست و البته این نتیجه کمی نیست.

مکانیک کوانتوم[1]

در مکانیک کلاسیک چنین تصوّر می‌شد که حالت هر سیستمی را می‌توان با تعیین دقیق و همزمان همهٔ متغیّرهای مرتبط با آن (وضع و حرکت) تبیین کرد. چنانکه اشاره شد نتیجه چنین نظریه‌ای اصالت جبر و اصالت تحویل[2] بود یعنی اینکه هر سیستم پیچیده‌ای را با تجزیه و فرو کاستن آن به اجزاء کوچکتر می‌توان تبیین کرد.

امّا اکنون در نظریه کوانتوم چنین تصوّری یکسره باطل اعلام شده است، زیرا براساس مکانیک کوانتوم نمی‌توان هم وضع دقیق و هم سرعت دقیق یک سیستم را تعیین کرد بلکه می‌توان برای آینده تنها احتمالاتی را محاسبه کرد.

در فیزیک کلاسیک عناصر و اجزاء کلّ می‌توانست جداگانه در نظر گرفته شوند و درنتیجه کلّ برحسب قوانین حاکم بر جزء تبیین می‌گردد. امّا در فیزیک جدید همواره باید یک سیستم سامان‌یافته را یک کلّ در نظر گرفت، که در نتیجه بیشتر از اجزاء آن است.[3] بدین‌ترتیب در برداشت جدیدی که از طبیعت به دست داده می‌شود نمی‌توان کلّ را بر حسب اجزای آن تبیین کرد، زیراکلّ بیش از اجزاء مفروض آن است.

---

۱. Quantum Mechanics، مکانیک کوانتومی (یا مکانیک موجی که در دهۀ ۱۹۲۰، بورن، دیراک، هایزنبرگ، ژوردان و شرودینگر آن را تکامل بخشیدند) نظامی از مکانیک، مبتنی بر شالودهٔ دوگانگی موج ـ ذرّه‌ای ماده و تابش، که باید برای توصیف سیستمهای چنان کوچکی به کار برده شود که مکانیک نیوتنی از این توصیف عاجز است. (*فرهنگ اندیشهٔ نو*، ص ۷۲۵).

2. Reductionism

۳. ۳۹. باربور، ایان، *علم و دین*، ص ۳۵۰.

نظم دقیق و اصل کیهانشناختی انسان‌محورانه (آنتروپیک)

تقریرهایی که از برهان نظم پیش از قرن بیستم عرضه شده است بر این ادّعا مبتنی‌اند که شرایط فیزیکی و اَشکال زیست‌شناختی به گونه‌ای ترتیب یافته‌اند که برای حیات مناسبند و چنین نظم و ترتیبی باید ناظمی باشعور داشته باشد و نمی‌تواند برحسب صدفه و اتفاق رخ دهد. چنین تقریرهایی از جانب منتقدانی چون هیوم و داروین مورد نقد قرار گرفتند.

اما در سالهای اخیر برهان نظم از سوی فیلسوفان و کیهانشناسان به شکل دیگری صورتبندی شده است. این تنسیق جدید با اصل آنتروپیک[1] در کیهانشناسی مرتبط است. نخستین‌بار آقای براندون کارتر[2] در حدود سال ۱۹۵۹ اصطلاح اصل آنتروپیک را عرضه و اصل کیهانشناختی انسان‌محورانه «آنتروپیک» را تنسیق کرد.[3]

براساس این اصل، ثوابت بنیادین طبیعت[4] دارای نسبتهای معیّنی با یکدیگرند و از چنان «نظم دقیقی»[5] برخوردارند که تفاوتهای اندک در هر یک از این نسبتها به جهانی بسیار متفاوت از جهانی که بالفعل موجود است منتهی خواهد شد و درنتیجه حیات مبتنی بر کربن به‌وجود نمی‌آمد. حال پرسش این است که نسبتهای معیّن ثوابت بنیادین طبیعت و وجود شرایط مناسب برای ظهور حیات و جهان فعلی به‌طور صدفه و اتّفاقی مرتّب شده‌اند یا اینکه از جانب ناظمی تنسیق و تنظیم شده‌اند؟ بسیاری از فیزیکدانان و کیهانشناسان در پاسخ به این پرسش گفته‌اند که این تنظیم به ارادهٔ خداوند صورت گرفته است، زیرا وقوع چنین نظم دقیقی به‌طور اتفاقی و صدفه‌ای غیرممکن است.[6]

---

۱. Anthropic Principle ، نظریّه‌ای علمی، دال بر اینکه برای ظهور جهان با وضع فعلی، تکوین و بسط جهان و نیروهای طبیعت، تحت شرایط خاصّ ضروری است. ر.ک:

Houghton, John, *The Search For God*, P. 38.

2. Brandon Carter

3. J. J. C. Smart, *Atheism and Theism*, P. 20.

۴. Fundamental Constants of Nature ، ثوابت بنیادین طبیعت یعنی آن اعداد ثابتی که تغییر نمی‌کنند و همهٔ ناظرها درباره آنها یک‌نظر دارند، مانند بار الکترون، شعاع الکترون، ثابت پلانک و ... . (برای تفصیل بیشتر ر.ک: فرهنگ علم، انتشارات مازیار، ص ۴۸۸).

5. Fine Tuning

6. Houghton, John, *The Search for God*, P. 39 - 44.

به اعتقاد کسانی که تعبیر خداباورانه از این برهان کرده‌اند، این برهان در سطحی است که دیگر انتقادهای هیوم و نظریّه تطوّر داروینی بر آن وارد نیست. البته بعضی از کیهانشناسان و فیزیکدانان نیز بر این عقیده‌اند که نمی‌توان از اصل کیهانشناختی آنتروپیک تعبیری خداباورانه کرد، بلکه ظهور حیات و وضع فعلی جهان را باتوجّه به نظریّه «جهانهای ممکن»[1] امری اتّفاقی می‌دانند که مستلزم هیچ طراح و ناظمی نیست.[2]

به عقیدهٔ نگارندهٔ این سطور تنسیق برهان نظم براساس اصل آنتروپیک در این سی سال اخیر گرچه بحثهای متفاوتی را برانگیخته است و همه متفکّران تعبیری یکسان و لزوماً خداباورانه از آن به دست نداده‌اند، امّا به نظر می‌رسد چنین بحثهایی می‌تواند حاکی از تصویر جهانی باشد بسیار متفاوت از جهانی که دانشمندان در قرن هیجدهم و نوزدهم تصویر می‌کردند. جهان در قرن بیستم به‌خصوص دهه‌های اخیر بسیار آمادهٔ پذیرش گفتگویی همدلانه با الهیون شده است، به گونه‌ای که فیزیکدانان و اخترشناسانی چون استفن هاکینگ،[3] پل دیویس[4] اظهار کرده‌اند که در نظم دقیق ثوابت بنیادین طبیعت می‌توان نشانه‌های خداباوری را یافت.[5] حتی اخترفیزیکدان بزرگی چون هویل[6] که در دههٔ پنجاه و شصت قرن بیستم به دنبال نظریه‌ای کیهانشناختی بود که جهان را ازلی و ابدی تفسیر کند، به‌ناچار اعلام کرد که هیچ چیز به اندازهٔ اصل آنتروپیک اِلحاد وی را نلرزانده است.[7]

به هر حال قرن بیستم قرنی است که از میراث علمی فرهنگی قرنهای گذشته بویژه هیجدهم

---

1. Possible Worlds

۲. برای تفصیل بیشتر در باب اصل کیهانشناختی آنتروپیک و تقریرهای ضعیف و قوی آن‌و همچنین تعبیرهای خداباورانه و غیرخداباورانه از آن، ر. ک:

I. J. J. C. Smart, *Atheism and Theism*, P. 18 - 20.

II. Houghton, John, *The Search for God*, P. 38 - 9.

III. Barbour, Ian, G., *Religion in an Age of Sceince*, P. 135 - 6.

3. Stephen Hawking

4. Paul Davies

5. Houghton, John, *The Search for God*, P. 44.

6. Frederick Hoyle

۷. گلشنی، مهدی، «آیا علم دینی معنی دارد؟»، ص ۱۱، *فصلنامهٔ حوزه و دانشگاه*، سال پنجم،شمارهٔ شانزدهم و هفدهم، پاییز و زمستان، ۱۳۷۷.

و نوزدهم بهره می‌برد، گرچه به لحاظ همهٔ ابعاد مختلف شاید نتوان گفت قرن امیدبخشی است بلکه در بعضی جهات حاکی از بحرانهای عمیق اخلاقی، معنوی و اجتماعی است، امّا به لحاظ آنچه وجههٔ نظر این مقاله است یعنی پیوند میان گزاره‌های دینی و گزاره‌های علمی (علوم طبیعی) قرنی امیدوارکننده است.

مواردی که به عنوان نمونه از جدیدترین دستاوردهای فیزیکدانان و اخترشناسان یادآور شدیم، مؤیّد مدّعای مذکور است، دست‌کم چنین نمونه‌هایی نشاندهندهٔ فهم مناسبتر آدمی از خود و جهان می‌باشد و به همین دلیل در قرن بیستم به رابطهٔ علم و دین توجه بسیار می‌شود.

چنانکه خوانندهٔ این سطور توجّه دارد ما در گزارش تحلیلی خود به هیچ‌وجه به دنبال اثبات خدایی مبتنی بر فیزیک کوانتوم نبوده‌ایم، بلکه مقصودمان این است که فیزیک جدید با طرد اصالت مادّه و جوهر مادّی بی‌جنبش و ردّ جبر علّی، نگرش معنوی نسبت به جهان را تشویق می‌کند، و دیگر آن تعارض متصور قرنهای هیجدهم و نوزدهم وجود ندارد و چنانکه آقای اسمارت توجّه داده است:

> شگفتیها و زیباییهای فیزیکی و کیهانشناسی، اکنون به‌قدری عظیم و حتّی از آنچه در زمانهای قدیم آشکار بود، جذّابتر است که بسیاری از علمای فیزیک نظری معاصر دست‌کم مستعدّ عواطف خداباورانهٔ ستایش، هیبت و حیرت شده‌اند.[1]

بنابراین جهان آنگونه که در فیزیک جدید تصور می‌شود بیشتر مستعد یا حدّاقل کمتر مخالف نوعی تفسیر دینی است تا جهان فیزیک کلاسیک.

تحلیل ماهیت رابطهٔ علم و دین

به‌نظر می‌رسد پس از عرضهٔ گزارش تحلیلی، تاریخی از رابطهٔ علم و دین بویژه در قرنهای اخیر، وقت آن رسیده است که درکی درست و جامع از ماهیّت رابطهٔ علم و دین حاصل کنیم. طبیعی است که اتخاذ هر موضعی در این‌باره مستلزم پیشفرضهای معرفت‌شناختی و مباحثی مابعدالطبیعی است، چراکه اساساً تلاش برای طرح تمایزهای مفهومی میان علم و الهیات و تعیین دقیق قلمرو خاص علم و دین و تعامل هر یک مبتنی است بر تلقّی فلسفی که از این دو

---

1. J. J. C. Smart, *Atheism and Theism*, P. 14 - 15.

مقوله وجود دارد. چهار تلقّی متمایز از رابطهٔ علم و دین وجود دارد: ۱) تعارض[1]. ۲) استقلال[2]. ۳) گفتگو[3]. ۴) مکملیّت[4].

تعارض

تبدیل روش‌شناسی به اصلی مابعدالطبیعی

علم و دین هرکدام دربارهٔ واقعیّت و همین جهان مدّعیاتی طرح می‌کنند، امّا این بدین‌معنی نیست که روشها یا پیشفرضهای آنها نیز باید یکی باشد. بدون تردید استناد به مرجعیّت کلیسا و داوری آن دربارهٔ صحّت و سقم نظریّه‌های علمی در جهان مسیحیت موجب واکنش جوامع علمی گردید به گونه‌ای که مقاومت دربرابر کنترل کلیسایی به لحاظ تاریخی به این اصل روش‌شناختی پوزیتیویستی منجر شد که نمی‌توان برای تبیین پدیده‌های این جهان به علّت یا نیرویی ورای جهان مادّی توسّل جست.[5]

درست در همین نقطه است که خطر تبدیل روش‌شناسی به اصلی مابعدالطبیعی را می‌بینیم، به گونه‌ای که از سوی بعضی از دانشمندان اعلام می‌شود تنها واقعیّت بنیادین مادّه است، و هیچ جزئی از واقعیّت خارج از محدوده و حوزهٔ علم نیست، درواقع چنین نگرشی موجب می‌شود تا هر امر غیرمادی نه تنها به لحاظ روش‌شناختی بلکه به لحاظ مابعدالطبیعی نیز انکار شود. به‌نظر می‌رسد قول به تعارض علم و دین نتیجه چنین تعمیم ناروایی است که از سوی بعضی از دانشمندان و متکلمان صورت پذیرفته است.

اصالت مادّهٔ علمی[6] دربرابر نصّ‌گرایی[7]

پیروان اصالت مادّه علمی و نص‌گرایی هر دو معتقدند که تعارضهای جدّی میان علم و باورهای دینی وجود دارد، گزاره‌های هر یک در باب تاریخ تکوین طبیعت و واقعیّت آن‌چنان متعارضند

---

1. Conflict
2. Independence
3. Dialogue
4. Integration
5. Roger Trigg, *Rationality and Religion*, P. 78.
6. Scientific Materialism
7. Literalism

که لزوماً باید یکی را انتخاب کرد.[1]

اصالت مادهٔ علمی دو ادّعای اساسی دارد: ۱) روش علمی تنها روش قابل اعتماد معرفت و شناخت است. ۲) مادّه (یا ماده و انرژی) تنها واقعیّت بنیادین جهان است.

ادّعای نخست، ادّعایی معرفت‌شناختی و ادّعای دوّم ادّعایی هستی‌شناختی است. هر دو ادّعا مبتنی بر این پیشفرضند که تنها موجوداتی که علم با آنها سر و کار دارد امور واقعی‌اند و این تنها علم است که می‌تواند واقعیّت را تبیین کند. به لحاظ منطقی چنین مدّعیاتی مستلزم نوعی اصالت تحویل معرفت‌شناختی[2] است که براساس آن قوانین و نظریّه‌های هر علمی به قوانین فیزیک و شیمی قابل تحویلند، و اساساً هر پدیداری به‌ناچار باید برحسب اجزاء مادّی آن که تنها امور واقعی‌اند تبیین گردد.

علاوه بر اصالت مادّه علمی، طبیعت‌گرایی تکاملی[3] نیز گاهی از اصالت تحویل دفاع می‌کند و بر این باور است که پدیدارهای متمایز در عالی‌ترین سطوح نتیجهٔ انداموارهٔ هستند. به هر حال کسانی که چنین مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دربارهٔ واقعیّت برگزینند، باید قائل به تعارض علم و دین باشند.

اگر خوانندهٔ این سطور به یاد داشته باشد، درگزارش تحلیلی خود از قرن هفدهم و هیجدهم گفتیم که از منظر یک متکلم کشف قوانین فیزیکی و یا باور به نظریهٔ تطوّر علمی با «خداباوری»[4] هیچگونه تعارضی ندارد. اکنون وقت آن رسیده است تا مبنای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی اصالت ماده علمی و طبیعت‌گرایی تکاملی را بررسی کنیم، تا معلوم گردد که پیرو اصالت مادّهٔ علمی بر چه اساسی حکم مابعدالطبیعی صادر می‌کند و آیا او مجاز به صدور چنین حکمی هست یا نه؟

آیا روش علمی تنها روش فهم و پژوهش است؟

این تصوّر که تنها گزاره‌های علمی اموری عینی، کلّی و روشن هستند، امّا باورهای دینی، ذهنی، نامعلوم و نقدناپذیرند، تصوّری است که از جانب بسیاری از فیلسوفان، مورخان و حتی

---

1. Barbour, Ian, G., *Religion in an Age of Sceince*, P. 4.
2. Epistemological Reductionism
3. Evolutionary Naturalism
4. Theism

دانشمندان موردنقد قرارگرفته است.[1] پوزیتیویستهای منطقی[2] در حدود سالهای ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۰ ادّعا کردندکه معناداری هرگزاره‌ای را تنها علم تعیین می‌کند،یعنی تنها گزاره‌هایی معنی‌دارندکه به‌لحاظ تجربی قابل تأیید یا ابطال باشند.به همین دلیل گزاره‌های دینی،مابعدالطبیعی و اخلاقی بی‌معنی و شبه گزاره‌اند و درنتیجه عاری از محتوای‌شناختی‌اند، یعنی ناظر به واقع نیستند.[3]

این نکته‌که روش علمی تنها روش قابل اعتماد فهم و تبیین واقعیّت است، از سوی پوزیتیویستها، پیروان اصالت مادّه و طبیعت‌گرایان تکاملی امری پذیرفته شده است.

پاسخ ما این است‌که به چه ملاکهایی می‌توان گفت، تنها یک روش وجود دارد؟ و یا اینکه روش علمی و تجربی نافی هر تبیین دیگری است؟ اساساً تجربه چیست؟ آیا تجربه منحصر به تجارب حسّی است؟ یا تجربه غیرحسّی هم داریم؟ چرا تجربه منحصر در تجربه حسّی باشد؟ در حقیقت خطای اینان تعمیم ناروای مفاهیم علمی به ورای کاربرد علمی‌شان و تبدیل کردن روش به اصلی مابعدالطبیعی و انحصار واقعیت در آن است. چنین تعمیم ناروا و انحصار بی‌دلیل، مغالطه‌ای است‌که وایتهد آن را «مغالطهٔ عینیّت‌زدگی نابجا»[4] می‌نامد،که بعضی تجریدات علمی را بسان واقعیّت خارجی می‌گیرد و آن را به شیوه‌ای توصیف می‌کندکه گویی تنها شیوهٔ ممکن است.[5]

به هر حال این دانشمندان چنان از فلسفه‌های الحادی دفاع می‌کنندکه گویی چنین مفروضات مابعدالطبیعی نیز بخشی از علم هستند.

استقلال علم و دین

مباحث درازدامنه‌ای‌که در قرن هفدهم و هیجدهم منشأ تصوّر تعارض شده بود، بعضی از متفکران را به راه حلّ دیگری سوق داد. اگر موضوع، غایت و روش دین و علم به اندازهٔ کافی از یکدیگر متمایز و مستقل باشد دیگر هیچ‌یک از عالمان و متألهان در حوزهٔ کاری دیگری

---

1. *Ibid*, P. 5.
2. Logical Positivists
3. *Ibid*, P. 8.
4. The Fallacy of Misplaced Concreteness
5. باربور، ایان، علم و دین، ص ۴۴ و ۴۵.

دخالت نمی‌کند و درنتیجه تعارضی رخ نخواهد داد.[۱]

مدافعان نظریهٔ تمایز کامل علم و دین بر این عقیده‌اند که علم و دین به لحاظ موضوع، روش، غایت، و زبان یکسره متفاوتند و هر یک باید از ورود به قلمرو دیگری بپرهیزد. علم و دین صورتهای مختلف زندگی‌اند درنتیجه نمی‌توان گزاره‌های هر یک را از بافت و شرایط خاصّی که به آنها معنی می‌دهند جدا و با یکدیگر مقایسه کرد.

چنین نظریه‌ای در قرن بیستم از سوی نحله‌هایی چون نئو ارتدوکسی[۲]، اگزیستانسیالیسم[۳] و فلسفهٔ تحلیل زبانی[۴] مورد قبول واقع شد، البته هر یک، از راههای متفاوت به نتیجهٔ واحدی رسیدند.

استقلال در روش و موضوع

در قرون وسطی گفته می‌شد که میان معرفت دینی و معرفت علمی تقابل است، خداوند را آن‌گونه که در کتاب مقدس آمده است باید شناخت، و چنین شناختی تنها در سایه وحی ممکن است. البته چنین موضعی بتدریج از سوی کسانی که معتقد به الهیّات طبیعی بودند تعدیل شد، به عقیدهٔ پیروان الهیات طبیعی دست‌کم وجود خداوند را می‌توان با براهین عقلی چون برهان نظم اثبات کرد. در قرن بیستم پروتستانها به نمایندگی کارل بارت[۵]، علم و دین را در موضوع و روش متفاوت دانستند. به عقیدهٔ اینها موضوع دین و الهیات، تجلّی خداوند در مسیح است و موضوع علم، جهان طبیعت است و به لحاظ روش نیز متباینند، خداوند را تنها از طریق تجلّیش می‌توان شناخت، و ایمان دینی یکسره بر شهود الهی مبتنی است، امّا قلمرو طبیعت را می‌توان به مدد عقل بشری شناخت.

مکتب فکری دیگری که به تمایز علم و دین در موضوع و روش اعتقاد دارد، اگزیستانسیالیسم است. به عقیدهٔ اگزیستانسیالیستهای موحّد، علم به قلمرو اشیاء مادّی

---

۱. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۳۶۵.

2. Neo- orthodoxy

3. Existentialism

4. Analytic philosophy

۵. کارل بارت (karl Barth 1886-1968)، متکلم و معلّم پروتستان سویسی.

غیر شخصی تعلّق دارد در حالی که موضوع دین واقعیّتهای شخصی و اخلاقی است. فیلسوفان وجودی معتقدند که عالم علم و اهتمام دانشمند معطوف به استفاده و لذّت بردن است و لذا عالَم منکشف شده در علوم در مقایسه با عالم دین خصلتی غیر شخصی دارد.[1] ایمان متضمّن جهش به ورای آن چیزی است که با یقین عقلانی و علم می‌شناسیم. در حقیقت از نظر پیروان اصالت وجود جدایی علم و دین مربوط به جدایی حوزهٔ تعلق آنها است زیرا علم، اشیاء فاقد آگاهی و هویّت را بررسی می‌کند در حالی که دین به مسائلی فراتر از دسترس و دامنهٔ علم، توجه می‌کند.

استقلال در زبان

بعضی برآنند که علم و دین به دلیل تمایز در زبان هر یک منطق و مقولات خاص خود را دارد. اگر هرکدام از علم و دین زبان خاصّ خویش را دارد و انواع متفاوت زبان عملکردهای متفاوتی دارند که قابل تحویل به یکدیگر نیستند، بنابراین علم و دین کارکرد متفاوتی دارند و نباید با معیارهای یکدیگر مورد قضاوت قرار گیرند. فیلسوفان تحلیل زبانی بر این نکته تأکید می‌ورزند که عملکرد متمایز دین عبارت است از پیشنهاد و توصیه روش زندگی و اصول اخلاقی، در حالی که زبان علمی برای پیش‌بینی و کنترل به کار می‌رود. آراء ویتگنشتاین متأخر در این موضوع مؤثر بوده است به دلیل اینکه اگر معنا به کاربرد و استعمال بستگی دارد و زبان وسیله‌ای است که با روشهای مختلف برای بیان و اظهار ایمان و یا مدعیات علمی به کار می‌رود، پس هر یک از علم و دین می‌تواند به عنوان امری متعلق به حوزه‌ای خاص و متفاوت تلقی گردد.[2]

به هر حال سه نحلهٔ فکری که متذکر شدیم ـ نئوارتدکسی، اگزیستانسیالیسم، فلسفه تحلیل زبانی ـ هر سه دین و علم را صورتهای مختلف زندگی و فکر تلقی می‌کنند که هرکدام حدود و قلمرو خاص خود را دارند و هیچ‌کدام نباید خود را تمام واقعیت تلقّی کند، و در قلمرو دیگری دخالت کند.

---

۱. مک کواری، جان، فلسفه وجودی، ترجمهٔ سعید حنائی کاشانی، ص ۸۵ و ۸۶

2. Roger Trigg, *Rationality and Religion*, P. 71.

نقد نظریّهٔ استقلال

اگرچه بعضی وسوسه می‌شوند که نظریهٔ استقلال و تمایز علم و دین را به عنوان شاخهٔ زیتونی از سوی بعضی از دانشمندان بپذیرند امّا پرسش این است که آیا علم و دین می‌توانند کاملاً جدا از یکدیگر باشند؟ ما از نئوارتدکسها و اگزیستانسیالیستها و فیلسوفان تحلیل زبان به عنوان مدافعان نظریّهٔ تمایز نام بردیم، طبیعی است که بررسی همهٔ شایستگیها و کاستیهای این نحله‌های فکری اساساً از عهدهٔ این مقاله خارج است، به همین دلیل تنها به ارزیابی نتیجه مشترک این نحله‌ها یعنی استقلال و تمایز کامل علم و دین می‌پردازیم.

گرچه این نکته درست است که در صورت تمایز و استقلال علم و دین از یکدیگر امکان تعارض نیز منتفی است. امّا امکان هرگونه تعامل و گفتگو نیز منتفی خواهد شد. اگرچه این نکته نیز صحیح است که علم و دین باید دربرابر وسوسهٔ تجاوز به قلمرو یکدیگر مقاومت کنند، امّا این امر به معنی عدم ارتباط علم و دین نیست بلکه مقصود آن است که نمی‌توان از علم نفی خدا و باورهای دینی را نتیجه گرفت چنانکه نمی‌توان تمام مدّعیات دین را با علم اثبات کرد. آقای تریگ[1] در کتاب عقلانیّت و دین به درستی توجه داده است که استقلال و عدم ارتباط علم و دین امری خطرناک است زیرا استقلال نخستین گام برای تصدیق به این امر است که دین و الهیات با واقعیّت سر و کار ندارند.[2]

اگر بپذیریم که علم و دین هر دو گزاره‌هایی مربوط به ماهیّت واقعیّت و جهان عرضه می‌کنند که درواقع نیز چنین است، پس باید در باب نسبت علم و دین یکی از دو نظریه را پذیرفت که یا یکسره متعارضند و یا اینکه حامی و مکمل یکدیگرند. امّا تمایز کامل ممکن نیست چراکه بشر نمی‌تواند زندگی و حیات خود و به تعبیر دقیقتر واقعیت را به دو پارهٔ جدا از یکدیگر تقسیم کند، ما زندگی و حیات و مظاهر آن را در تمامیّت آن تجربه می‌کنیم گرچه ممکن است جنبه‌های متفاوتی داشته باشد. بنابراین به نظر می‌رسد برای پرهیز از تعارض و رویارویی علم و دین باید به جای استقلال و تمایز مطلق آن دو به تعامل سازنده، حمایت و گفتگوی آنها فکر کنیم، که البتّه کار دقیق و در عین حال دشوار و مستلزم احتیاطهای بسیار زیادی است.

---

1. Roger Trigg
2. *Ibid*, P. 76.

تعامل علم و دین و بسط مابعدالطبیعه‌ای جامع

کسانی که به‌درستی تعارض علم و دین و جدایی کامل آن دو را به یک اندازه خطرناک توصیف کرده‌اند، باید موضعی اتخاذ کنند که بتواند به‌گونه‌ای معقول و منطقی تعامل علم و دین را تبیین کند.

چنان‌که پیش از این نیز اشاره کردیم اتخاذ هرگونه موضعی در این خصوص، لزوماً ماهیّتی مابعدالطبیعی و فلسفی دارد، زیرا عِلم و عالِم بدون اتّخاذ موضعی معرفت‌شناختی و فلسفی نمی‌تواند دربارهٔ ربط و نسبت علم با سایر رشته‌ها حکم کند. مثلاً این موضع طبیعت‌گرایان که جهان طبیعت کل واقعیّتی است که ما آن را می‌شناسیم و با آن سروکار داریم، موضعی مابعدالطبیعی و فلسفی است تا موضعی عِلمی، روشن است که نتیجهٔ چنین موضع فلسفی و هستی‌شناسانه این است که هیچ قلمرو معنوی و فوق طبیعی وجود ندارد. بدین ترتیب به‌گمان ما هر نوع تلاشی برای حلّ مسأله علم و دین لزوماً تلاشی فلسفی است، ما نیز سعی خواهیم کرد تا ضمن بیان بعضی از تلاشهایی که از سوی فیلسوفان در این باب انجام شده است، موضع خویش را نیز به‌دست دهیم.

شاید بتوان کسانی را که تلاش کرده‌اند در باب نسبت علم و دین موضعی غیر از تعارض و جدایی برگزینند، به دو گروه کلّی تقسیم کرد، گروهی که از گفتگو میان علم و دین سخن گفته‌اند، و گروهی که علم و دین را حامی و مکمّل یکدیگر می‌دانند.

گفتگو یا تعامل غیرمستقیم علم و دین

بی‌تردید بیان مواردی که علم و دین می‌توانند تعامل و گفتگو داشته باشند بسیار مهمّ است چه اینکه گفتگوی سازنده می‌تواند موارد امتیاز را به حدّاقل برساند و چه بسا سوءتفاهمها را برطرف نماید.

کسانی که بر گفتگوی علم و دین تأکید می‌کنند سخن از تعاملهای غیرمستقیم به میان می‌آورند. البتّه پیشفرض چنین دیدگاهی این است که علم و دین به‌لحاظ موضوع، محتوا و روش از یکدیگر متمایزند، امّا می‌توانند به نوعی تعامل داشته باشند. به اعتقاد اینان علم، پیشفرضهایی دارد که تنها دین می‌تواند آنها را تأمین کند.[1]

---

1. *Ibid*, P. 83.

علم در کار اثباتی خود مستلزم پیشفرضهایی است که تنها از دین ناشی می‌شوند. پیشفرضهای اساسی علم عبارتند از: الف) طبیعت مادّی واقعیّت دارد. ب) طبیعت یکنواخت است. ج) طبیعت قابل فهم است. بسیاری از محققین برآنند که جهانشناسی یونانی نمی‌تواند پایه و مبنای علم جدید باشد، بلکه گالیله و سایر متفکران دربارهٔ واقعیّت تصویری برگزیدند که در تقابل باتصوّر یونانی و برگرفته از تعلیمهای دینی بود.[1] اینان به‌عنوان نمونه به‌نقش تاریخی آموزهٔ خلقت در پیدایش و پیشرفت علوم طبیعی اشاره می‌کنند. آموزهٔ خلقت آنگونه که دین آن را تعلیم می‌کند، موجب شد تا نظم جهان امری ممکن تلقّی شود، درست است که طبیعت براساس این تلقّی خیر است، امّا تقدّس ندارد، خدا نیست، بنابراین انسانها می‌توانند دربارهٔ طبیعت تحقیق کنند، درواقع چنین نگاهی به طبیعت، مطالعه و پژوهش علمی دربارهٔ آن را تشویق می‌کند.

البته همان‌طور که آقای باربور توجّه داده است، نباید درمورد این مسأله مبالغه نمود، زیرا درست است که آموزهٔ خلقت به پژوهش علمی دربارهٔ طبیعت مشروعیّت دینی بخشید، به گونه‌ای که نیوتن و معاصران او تحقیق و پژوهش علمی را تکلیف دینی تلقّی می‌کردند، امّا نباید فراموش کرد که بسط علم جدید در اروپا، علایق اومانیستی و پیشرفتهای خیره کنندهٔ علم موجب شد تا دانشمندان بدون نیاز به مشروعیت دینی به‌کار خود ادامه دهند.[2]

در واقع کسانی که نظریّه خلقت را در پیشرفت علوم مؤثر می‌دانند بر این نکته تأکید دارند که مفهوم خالق به‌کسانی که عهده‌دار تحقیق علمی دربارهٔ فرایندهای مادی هستند اطمینان می‌بخشد زیرا اندیشهٔ خلقت از عدم به لحاظ منطقی مستلزم این است که عالَم، مخلوق، منظم و در عین حال ممکن باشد. بنابراین جستجوی نظم در آن امری معقول است. همچنین دانشمندان در علم با پرسشهایی روبرو می‌شوند که پاسخ آنها را علم نمی‌تواند عرضه کند زیرا آن پرسشها ماهیتاً دینی هستند. علم به ما می‌گوید که نظمی معتدل و ممکن در اثر وجود قوانین و شرایط اولیه بر عالم هستی حاکم است امّا به ما نمی‌گوید چرا چنین شرایط اولیه‌ای وجود دارد؟ پاسخ این پرسش تنها در دین وجود دارد. بدین ترتیب گرچه دین تأثیر مستقیم در علم ندارد، امّا به‌طور غیرمستقیم میان علم و دین تعامل وجود دارد.

---

۱. پترسون، مایکل، و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۳۸۵.

2. Barbour, Ian, G., *Religion in an Age of Sceince*, P. 17.

تشابه در روش

چنانکه پیش از این متذکر شدیم به اعتقاد بعضی از جمله پوزیتیویستها و اگزیستانسیالیستها علم و دین به دلیل تمایز در روش یکسره از یکدیگر متمایزند، زیرا علم امری عینی (اُبژکتیو)[1] است به گونه‌ای که داده‌های علمی و معیارهای بررسی داده‌های آن از فاعل شناسایی مستقلند. ولی دین امری ذهنی (سابژکتیو)[2] است. امّا از نیمهٔ قرن بیستم به بعد تمایز مذکور مورد تردید قرار گرفته است، پیشرفت علوم تَجربی در قرن بیستم بویژه فیزیک کوانتوم نشان داد که مشاهده گر و فاعل شناسایی از موضوع مورد مشاهده قابل تفکیک نیست، در هر آزمایش و تجربه‌ای فعلی وجود دارد که ما فاعل آن هستیم و نه صرفاً مشاهده گر. بنابراین علم آن‌گونه که عینی تلقّی می‌شد دیگر عینی تلقّی نمی‌شود، عینی بودن مطلق علم و جدایی سوژه و ابژه در آن، آموزه‌ای است مربوط به فیزیک قرن نوزدهم، همان آموزه‌ای که از جانب منتقدان، اصالت واقع خام نام گرفته است. براساس اصالت واقع خام، مفاهیم، نظریه‌ها و ساز و کارهای علمی توصیف واقعی عالم طبیعتند آنچنان که هست. امّا اکنون دانشمندان از اصالت واقع انتقادی[3] سخن می‌گویند و برای مشاهده گر در فرایند تجربه و مشاهده سهم قابل توجهی قائلند.

کسانی که به گفتگوی علم و دین قائلند، تحوّل مذکور را نشانه‌ای از تعامل غیرمستقیم علم و دین در روش دانسته، و مواردی از توازی و تشابه در روش را خاطرنشان کرده‌اند.[4] به اعتقاد اینان بسیاری از ویژگیهایی که امروزه دانشمندان برای نظریّه‌ها و داده‌های علمی برمی‌شمارند، درمورد دین نیز صادق است. علم و دین هر دو، نظریّه را با تجربه پیوند می‌دهند، هر دو از موجوداتی که واقعیتشان غیر قابل تصویر است سخن می‌گویند، باورهای دینی مانند نظریّه‌های علمی تجربه را تفسیر می‌کنند. بدین ترتیب علم و دین به لحاظ روش، می‌توانند گفتگو کنند و از این رهگذر تعامل داشته باشند.

---

1. Objective
2. Subjective
3. Critical Realism
4. *Ibid*, P. 22.

تأمّلی در باب گفتگوی علم و دین

تأکید بر نقش فاعل شناسایی در علم و درنتیجه خطاپذیر بودن علوم به لحاظ معرفت‌شناختی و سرانجام رسیدن به مفهوم اصالت واقع انتقادی گرچه نتایج مهمّی در پی داشته است امّا چنانکه بعضی توجّه داده‌اند، اصالت واقع انتقادی برای رهایی از خامی همواره در خطر تبدیل شدن به شکاکیّت قرار دارد، زیرا به نظر می‌رسد قائلین به اصالت واقع انتقادی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی را به نوعی خلط می‌کنند، و در نتیجه اعتماد به معرفت دینی و علمی مورد تردید قرار گرفته است. اگر همه چیز قابل تغییر و اصلاح است، پس گویی واقعیّتی قابل شناخت وجود ندارد.[1]

اگر واقعیّتی قابل شناخت وجود دارد در این صورت تأکید بر خطاپذیری معرفت می‌تواند صرفاً در شناخت بهتر و دقیقتر مؤثر باشد و نباید چنان مبالغه شود که به شکاکیّت دربارهٔ خود واقعیّت منتهی شود. بنابراین در حالی که گفتگو در قالب مقایسه‌های روش‌شناختی می‌تواند روشنگر و مهمّ باشد، امّا همواره باید توجّه داشت که مبالغه در چنین مقایسه‌هایی ممکن است خطر دچارشدن به نوعی شکاکیّت و نسبیّت معرفت را به دنبال داشته باشد.

مکملیّت یا تعامل مستقیم

بعضی دیگر بر این باورند که میان علم و دین تعامل مستقیم وجود دارد به گونه‌ای که محتوای هر یک به نوعی مکمّل دیگری است. سه تقریر متفاوت از نحوهٔ تعامل مستقیم و مکملیّت علم و دین به دست داده شده است.

الهیات طبیعی[2]

پیش از این به داستان تشکیل براهین نظمِ مبتنی بر علم اشاره کردیم. پیروان الهیات طبیعی بر این باورند که مطالعهٔ طبیعت می‌تواند شواهدی از نظم عرضه کند که بر وجود ناظم دلالت می‌کنند. فیلسوفان و عالمان صورتهای مختلفی از برهان نظم تنسیق کرده‌اند و همهٔ تلاش اینان معطوف به این نکته بوده است که علم می‌تواند نظم معتدل طبیعت را بهتر بشناسد و درنتیجه برای اثبات

---

1. Roger Trigg, *Rationality and Religion*, P. 85.
2. Natural Theology

مدّعای اصلی دین یعنی «وجود خدا» شواهدی معقول به دست دهد. اگرچه ما در بررسی تاریخی و تحلیلی قرن بیستم به تقریر جدیدی از برهان نظم اشاره کردیم که با عنوان «اصل کیهانشناختی آنتروپیک» از سوی فیزیکدانان و فیلسوفان عرضه شده است، و تصدیق کردیم که این برهان می‌تواند سهم عمده‌ای در تبیین و تفسیر معنوی جهان داشته باشد به نحوی که مدعیّات اصلی فیزیک کلاسیک یعنی اصالت ماده و جبرانگاری را سخت به چالش کشد، امّا مدّعای پیروان الهیات طبیعی بیش از این است، اینان اساساً از علم آغاز می‌کنند و مدعیّات دینی را تا آنجاکه ممکن باشد بر آن پایه استوار می‌کنند.

به اعتقاد نگارندهٔ این سطور براهین نظم چه تقریرهای سنتی و چه جدیدترین تقریر آن بر فرض صحّت، وجود ناظم با شعوری را ثابت می‌کند و چنین ناظمی به‌طور قطع با خدای خالق و شخصی ادیان بسیار تفاوت دارد.

و انگهی الهیات طبیعی در بهترین حالت منتهی به نوعی خداباوری طبیعی (دئیسم)[1] می‌گردد که هرگز توان تبیین و تفسیر مشیّت الهی و نحوهٔ فعل او را آن‌گونه که در ادیان الهی آمده است، ندارد و باور به خدایی که با عالم سر و کار ندارد، با الحاد[2] چندان فاصله‌ای ندارد.

الهیات طبیعت[3]

براساس تقریر دیگری که الهیات طبیعت نام گرفته است، منابع اصلی دین عبارت است از وحی الهی و تجربهٔ دینی، یعنی صاحبان این تقریر برخلاف پیروان الهیات طبیعی از علم آغاز نمی‌کنند، امّا معتقدند که بعضی از آموزه‌های دینی نیازمند تجدیدنظر و تنسیق دوباره‌اند و چنین تجدید نظری باید در پرتو علم صورت گیرد. الهیات طبیعت علم و دین را منابع مستقلّی برای تصورات و آگاهیهای ما می‌داند، امّا این به معنی جدایی این دو حوزه نیست بلکه کشفیّات علوم جدید می‌تواند بویژه نظریه‌هایی چون خلقت[4] و مشیت الهی[5] را متأثر کند. به اعتقاد اینان هماهنگی علم

---

1. Deism
2. Atheism
3. Theology of Nature
4. Creation
5. Divine Providence

و دین مستلزم تأثیراتی است از دو طرف بر یکدیگر.

تبیینی که امروز از طبیعت وجود دارد مسلماً بر فهم نحوهٔ رابطهٔ خداوند با طبیعت اثر می‌گذارد در حقیقت الهیات طبیعت بر مقام طبیعت در الهیات تأکید می‌کند یعنی الهیات در عین اینکه باید از وحی اصیل و تجربهٔ قلبی شخص آغاز شود باید نظام طبیعت را فراموش نکند.[1]

خداوند در جهان مؤثر است و دخالت می‌کند امّا دخالت خداوند در این عالم از طریق موافقت با کلّ فرایندهای جهان طبیعی که علم، آنها را کشف کرده است صورت می‌گیرد. یکی از نمایندگان این تفکر یعنی آقای آرتور پیکوک[2] تصریح می‌کند که باورهای سنّتی را باید دربرابر یافته‌های علمی اصلاح و دوباره تنسیق کرد و به‌عنوان نمونه نظریّه خلقت و نحوه دخالت خداوند را در عالم طبیعت متذکر می‌شود که چگونه در پرتو پیشرفتهای علوم جدید فهم ما از مسألهٔ خلقت و ارادهٔ الهی در عالم یکسره تغییر می‌کند.[3]

گرچه می‌توان در تأکید بر مقام طبیعت در دین با پیروان این نظریّه موافقت کرد، امّا الهیات طبیعت همانند الهیات طبیعی با خداباوری طبیعی (دئیسم) فاصلهٔ چندانی ندارد. اگر خداوند در ابتدا هر چیزی را به گونه‌ای ساخته است که می‌تواند با ساختار خود به هدف برسد، پس دیگر سخن گفتن از فعل الهی و ارادهٔ وی در طبیعت بی‌معنی است.

برحسب تعالیم ادیان الهی عالم هستی تحت فرمان و حکم الهی است و هر لحظه ارادهٔ او در عالم ساری و جاری است. آیا این موضع الهیات طبیعت که خداوند در این عالم دخالت مستقیم ندارد بلکه از طریق موافقت با علل طبیعی در این عالم دخالت می‌کند، با آموزهٔ «مشیت الهی» سازگار است؟

هماهنگی و مکملیت

نقاط ضعف الهیات طبیعی و الهیات طبیعت نشان می‌دهد که علاوه بر تأمل و تفکر در باب پیوندهای علم و دین، نیازمند رهیافتی مابعدالطبیعی هستیم تا بتوان گزاره‌های علمی و دینی را به روشی نظام‌مند هماهنگ سازیم، و این همان چیزی است که دراین نوشته آن‌را جستجو می‌کنیم.

---

1. Barbour, Ian, G., *Religion in an Age of Sceince*, P. 26.
2. Arthur Peacocke
3. *Ibid*, P. 27.

مقصود از رهیافت مابعدالطبیعی برای هماهنگ ساختن گزاره‌های علمی و دینی، مطالعهٔ موردی و موضوع محور نیست، بلکه مقصود تحلیل نقّادانه مدلهای مختلف پیوند علم و دین و درنتیجه دست یافتن به مدل و رهیافتی معقول و منطقی است. البتّه بررسی و مطالعهٔ موردی و موضوع محور یعنی بررسی مسائل علم و دین به روش «میان رشته‌ای»[1] امری ضروری است امّا در این مقاله بررسی این جهت تعهّد نشده است.

تأکید این مقاله بر وضع مابعدالطبیعه‌ای نظام‌مند و هماهنگ در باب رابطه علم و دین به این دلیل است که اگر بنا است انسان در عصر جدید به باورهای دینی ایمان بیاورد و آنها را باورکردنی و پذیرفتنی بیابد، باید جهانبینیِ هماهنگی عرضه کند که بتواند جهان را به عنوان یک کلّ و تجربهٔ انسانی را با همهٔ تنوع و پیچیدگیش تبیین کند. شاید بتوان ویژگیهای چنین جهانبینی را به‌طور مختصر به شرح زیر بیان کرد:

۱. علم و دین به دلیل اینکه هر دو گزاره‌هایی معرفتی و ناظر به واقع در باب عالم و آدم صادر می‌کنند، از نسبتشان پرسیده می‌شود.

۲. واقعیّتی که علم و دین آن را توصیف یا تبیین می‌کنند واقعیّتی واحد است، امّا این واقعیّت واحد دارای درجات و مراتبی است یعنی کثرتی در عین وحدت و وحدتی در عین کثرت دارد، زیرا اختلاف و اشتراک مراتب این واقعیّت، واحد است، و چون مراتب واقعی‌اند، هر مرتبه‌ای حکم مخصوص به خود و اثر وجودی همان مرتبه رادارد و به دلیل این‌که اختلاف مراتب واقعیّت، تشکیکی و طولی است، مراتب در کمال و نقص (که در اینجا مفاهیمی ناظر به واقعند) متفاوتند.

۳. انحصار واقعیّت در مرتبه‌ای و نفی مراتب دیگر، نگاهی محدود و تنگ‌نظرانه به واقعیّت است البتّه نتیجهٔ چنین نگاهی تعارض علم و دین است که پیش از این در باب آن سخن گفتیم و مبانی معرفت‌شناختی کسانی راکه واقعیّت را منحصر در یک مرتبهٔ آن می‌کنند مورد نقد و بررسی قرار داریم.

۴. به‌نظر می‌رسد پایه و اساس نظریهٔ تعارض و سرّ اختلاف خداباوران و ملحدان، در این نکته نهفته است که انسان ملحد واقعیّت را در یکی از مراتب آن منحصر می‌کند و از اصل

---

1. Interdisciplinary

معرفت‌شناختی ناقصی نتایج هستی‌شناسانه در باب تمام هستی استنتاج می‌کند.

۵. فیزیک جدید بویژه در سالهای پایانی قرن بیستم این اصل معرفت‌شناختی و روش‌شناختی راکه «هر چه با روش تجربی قابل ابطال و اثبات باشد از واقعیّت بهره‌مند است» ابطال و زمینه را برای درک سایر مراتب هستی فراهم کرده است. این نخستین و مهمترین گام در جهت هماهنگی و مکملیّت علم و دین است، چراکه راه فهم و پذیرش موجودی به نام خداوند را بازگشایی می‌کند.

۶. برای توصیف و تبیین نحوهٔ رابطهٔ علم و دین می‌توان دو واژهٔ «هماهنگی»[1] و «مکملیّت»[2] را به کار برد، اگرچه این دو واژه به لحاظ معنا متفاوتند، امّا استفاده از هر دو واژه در توصیف رابطهٔ علم و دین، می‌تواند توصیفی همه‌جانبه و دقیق عرضه کند، واژهٔ هماهنگی اساساً ناظر به گزاره‌هایی است که علم و دین دربارهٔ موضوع و مورد واحدی به دست می‌دهند که به‌ظاهر متفاوتند، امّا درحقیقت یکی نافی دیگری نیست این مطلب را پیش از این دربارهٔ نظریّهٔ خلقت و مشیّت الهی بیان کردیم. امّا واژهٔ مکملیّت ناظر به محدودیّت علم است، اساساً علم در پیشفرضهای بنیادین خود نیازمند تبیینهای مابعدالطبیعی است، چه اینکه علم در باب اخلاق و معنویت و جنبه‌های دیگر انسان و جامعهٔ انسانی حکمی نمی‌تواند صادر کند، به همین دلیل بشر نیازمند دین است.

۷. این مقاله را با جمله‌ای که از اینشتاین نقل شده است به اتمام می‌رسانیم:

علم بدون دین علیل و ضعیف است و دین بدون علم کور.[3]

به هر حال اگر بشریّت خواهان زندگی بهتر است باید با صدای رسا اعلام کند که هماهنگی علم و دین امری ضروری است.

کتابنامه

۱. آلوین پلانتینجا و دیگران، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمهٔ مرتضی فتحی‌زاده، انتشارات اشراق، چاپ اوّل، ۱۳۸۰.

---

1. Consonance
2. Integration
3. Houghton, John, *The Search For God*, P. 14.

۲. باربور، ایان، علم و دین، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴.

۳. دامپی‌یر، تاریخ علم، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، سمت، تهران، ۱۳۷۱.

۴. شرف‌الدین خراسانی، از برونو تا کانت، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶.

۵. فرهنگ اندیشهٔ نو، ویراستار ع. پاشائی، انتشارات مازیار، تهران، ۱۳۶۹.

۶. فرهنگ علم، گروه مترجمان، انتشارات مازیار، تهران، ۱۳۷۲.

۷. فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال پنجم، شمارهٔ شانزدهم و هفدهم، ۱۳۷۷.

۸. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمهٔ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران ۱۳۷۶.

۹. مک کواری، جان، فلسفه وجودی، ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی، هرمس، تهران، ۱۳۷۷.

۱۰. مک کواری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، بهزاد سالکی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۸.

11. Barbour, Ian, G., *Religion in an Age of Sceince*, The Gifford Lectures, Volume 1, Harper Sanfrancisco Publisher, 1989-1991.

12. Hinnells, John R., *A New Dictionary of Religions*, Blackwell, 1995.

13. Houghton, John, *The Search for God, Can Sceince help?*, Alion Book, 1995.

14. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1997.

15. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*.

16. Richardson W. Mark and Wesley J. Wildman, *Religion and Sceince History*, Method, Dialogue, Routledge, 1996.

17. Smart, J. J. C. and Haldane J. J., *Atheism and Theism*, Blackwell, 1996.

18. Trigg Roger, *Rationality and Religion*, Blackwell, 1998.

زندگی پس از مرگ

امیر دیوانی

پرسش هر انسانی که اندکی آشنایی با اطراف خود پیدا می‌کند و از لوازم زندگی کنونی سر در می‌آورد، این است که آیا پس از مرگِ بدن باقی هستیم یا مرگ، پایان وجود ماست؟ اگر باقی هستیم زندگی بعدی ما به چه صورت است؟ اگر چند پرسش حساس در زندگی آدمی باشد، این پرسش یکی از آنهاست. شاهد این سخن آن است که پرسش مذکور نه در دوره‌ای خاص از تاریخ محصور شده و نه در مرز خاصی از جغرافیا محدود گشته است. باورمندان به ادیان توحیدی به نغمه‌های جاودانگی انبیای خویش گوش فرا می‌دهند و بدان دل می‌سپارند و ایمان دارند. این ادیان وقتی کسی را مؤمن تلقی می‌کنند که به جاودانگی یا رستاخیز باور داشته باشد. دیگر ادیان هم هر یک به نوعی به زندگی پس از مرگ قائلند. آنچه در پی می‌آید، تلاشی است که متفکران عرصه کلام و فلسفه در ارزیابی زندگی پس از مرگ و کیفیت آن بر فرض وجود، ارائه کرده‌اند. درست است که مؤمنان، به دلیل وحی، که بالاترین ادله است، به زندگی پس از مرگ باور دارند، امّا متفکران مؤمن کوشیده‌اند تا در باب چگونگی و کیفیت آن به تأمل پردازند. مسلم است که این تلاش در حد بشری است و از این‌رو در طول تاریخ با تغییرات و دگرگونیها و پیشرفتها قرین بوده است. پرسشهای فراوانی دراین‌باره پیش رو قرار دارند که همگام با پیشرفتها در عرصه‌های دیگر هم پاسخ دریافت می‌کنند و هم زمینه‌ساز پرسشهای عمیقتر می‌شوند.

مسائل زیربنایی

هر پاسخی به پرسش یاد شده، متوقف بر دو مسأله مشکل فلسفی است، مسأله اول به «مسأله نفس و بدن»[1] معروف است، یعنی مسأله ناظر به تبیین رابطه میان نفس و بدن (اگر دوگانه انگار باشیم) یا حالتهای نفسانی و حالتهای بدن (اگر تک‌انگار باشیم) مخصوصاً حالتهای مغزی واعصابی. این مسأله از مهمترین مسائل فلسفه ذهن (نفس) به شمار می‌آید، زیرا نه فقط تحقیق در مسأله «بقای فرد پس از مرگ جسمانی» بر مسأله یاد شده مبتنی است، بلکه بحثهای دیگر فلسفه ذهن همچون مباحث آگاهی، هویت شخصی (مسأله دوم)، آزادی اراده، بیماری روانی، نقش ذهن در رفتار و مقایسه میان نفسانیات آدمی و دیگر حیوانات و... نیز بر آن تکیه دارد. در پاسخ به این مسأله نظریه‌های متفاوتی ارائه شده که معمولاً به دو دسته تنظیم می‌شوند:

الف ـ نظریه‌های فیزیکالیستی یا ماده‌گرایانه که متفقاً بر این باورند که انسان یک موجود کاملاً فیزیکی است و چیزی به‌عنوان نفس یا روح غیر مادی و غیر بدنی وجود ندارد.

ب) نظریه‌های دوگانه‌انگارانه که بر این باورند که آدمی به‌نوعی مرکب از بدن فیزیکی و روح غیر مادی است.

البته قابل توجه است که عده‌ای از طرفداران این نظریه به روح غیر مادی جایگاه ویژه‌ای داده آن را جوهر اصلی شخص انسانی معرفی می‌کنند و عده‌ای هر دو ساحت بدن و روح را.

خلاصه این مسأله در بحث ما به این صورت در می‌آید که «انسان چگونه موجودی است؟» یا «حقیقت انسان چیست؟» مسأله دوم به مسأله «هویت شخصی[2]» معروف است. بر چه اساسی می‌توان گفت که فرد خاصی که در عالم دیگر وجود خواهد داشت همان فردی است که در این جهان به سر برده است؟ عده‌ای ملاک عینیّت یا هوهویت مذکور را مثلاً بر عهده بدن و عده‌ای دیگر به حساب حافظه گذاشته‌اند. اکنون این دو مسأله را با تفصیل بیشتری بررسی می‌کنیم:

انسان چگونه موجودی است؟

ما هم در علم و هم در زندگی روزمره، اشیاء و موجودات را طبقه‌بندی می‌کنیم؛ به تعبیر دیگر، اشیاء و موجودات را در مجموعه‌هایی با نامهای متعدد قرار می‌دهیم. کیفیت این رده‌بندی آثار

---

1. The Problem of Mind and Body
2. personal Identity

فراوانی را به همراه دارد؛ اشیاء خوردنی و غیر خوردنی، اجسام آسمانی و زمینی، موجودات بیماری‌زا و درمانگر نمونه‌هایی از رده بندیهای رایج در علوم مختلف است. امّا یک عنصر مهم در طبقه‌بندی موجودات، که عموماً در نظر گرفته می‌شود عنصر «حیات» است: آیا فلان موجود زنده است یا نه؟ از این جهت با دو مجموعه سر و کار داریم که اجتماع آنها همه اشیاء عینی را در بر می‌گیرد. این عنصر به قدری محوری و اساسی است که اگر ندانیم موجودی زنده است یا غیر زنده، به سختی می‌توان گفت که از آن تصوری قابل توجه داریم. عنصر دیگر، که اساسی بودن آن در همین حد از روشنی و وضوح است، «ذهن داشتن» است: آیا شیئی که به من نزدیک می‌شود ذهن دارد یا نه؟ از آنجا که جهت گیریهای ما در برابر اشیاء اطراف خود وقتی مشخص می‌شود که بدانیم شیء مذکور، مثلاً احساساتی چون لذت و درد، یا عواطف و غیره را دارد یا نه، پرسش مذکور پرسش نامأنوسی نیست. از همین جهت است که ما خود را موجودی شاخص در میان سایر موجودات ذهنمند می‌دانیم و بر این باوریم که عواطف ما و توانایی ما بر عملیاتی چون انتزاع، اختراع و غیره در سطحی بسیار عالی است. تردیدی نیست که حالتها و وقایعی را که ما انسانها در زندگی خود تجربه می‌کنیم به دو مجموعه حالتهای جسمانی[1] و ذهنی[2] قابل تقسیم است. تمایز میان اعضای این دو مجموعه به گونه‌ای است که تحویل هیچ یک به دیگری ممکن به نظر نمی‌رسد و دست کم با وجود تلاشهای بسیاری که تا کنون به عمل آمده، و به احتمال قوی هیچ وقت، چنین تحویلی به سامان نرسیده و نخواهد رسید. هر دو مجموعه، اعضای فوق‌العاده متنوع و گوناگونی دارد که از هر عضو آن گاه زیر مجموعه‌های متعددی را می‌توان ساخت. مثلاً پاره‌ای از حالتهای نفسانی زیرپوشش واژه «احساسات»[3] قرار می‌گیرند، از جمله: درد، خارش و احساسهای بصری مختلف؛ و پاره‌ای دیگر زیر پوشش واژه «طرز تلقیهای گزاره‌ای»[4] جای می‌گیرند همچون: باور، میل و امید؛ و پاره‌ای دیگر زیر عنوان «عواطف»[5]، مثل خشم، سرور و افسردگی. تمایز غیرقابل تحویل این دو مجموعه، یعنی مجموعه حالتهای نفسانی و مجموعه

---

1. Physical States
2. Mental States
3. Feeling
4. Propositional Attitudes
5. Emotions

حالتهای بدنی یا جسمانی، به ذکر ملاکهایی انجامیده است تا بدان وسیله بتوان هر حالت انسانی را در مجموعه شایسته آن جای داد. مقصود از ذکر این ملاکها در این بحث، جامع و مانع دانستن آنها در تشخیص امور نفسانی از امور جسمانی نیست، بلکه بیشتر در این جهت گام بر می‌داریم که آدمیان دارای دو مجموعه اوصاف هستند که چندان قریب به نظر نمی‌رسد. ملاکهای مذکور از این قرار است:

الف) معیار معرفت‌شناختی[1]

فرض می‌کنیم کسی به دلیل پوسیدگی دندان آسیا، در حال تجربه دندان درد است. معرفت وی به این که دندان درد دارد، یک معرفت مستقیم یا بلاواسطه[2]، یا به تعبیر دیگر، حضوری است و لذا این معرفت بر هیچ شاهد یا استنتاجی متکی نیست. این نکته وقتی روشن می‌شود که توجه کنیم پرسش «شما از کجا فهمیدید که دندان درد دارید؟» پرسش به جا و معنا داری نیست و به فرض پاسخ دادن، او فقط می‌تواند بگوید که چون دندان درد دارم و آن را حس می‌کنم. با این حال، معرفت وی به وضع فیزیکی دندانش، یعنی پوسیدگی، مبتنی بر دلیل است. حال آن دلیل ممکن است گفته دندانپزشک باشد یا دیدن دندان در آینه یا عکسبرداری از دندان و دیدن عکس. در اینجا اگر کسی از وی بپرسد «از کجا فهمیدی که دندانت پوسیده است» سوال مناسبی را پیش کشیده است و پاسخ خود را به شایستگی دریافت می‌کند.

از طرفی، معرفت هر کس نسبت به حالتهای نفسانی خود دست‌کم حالت نفسانی حاضرش، معرفتی است «خطاناپذیر»[3] یا «اصلاح‌ناپذیر»[4]. حوادث نفسانی از جمله درد به گونه‌ای است که اگر کسی بالفعل آن را تجربه کند، نمی‌تواند بر خطا باشد. یعنی اگر شخصی باور داشته باشد که در حال درد کشیدن است آنگاه نتیجه می‌شود که او درد دارد و ممکن نیست هر کس درباره دردهای خودش باور کاذبی داشته باشد. در مقابل، باوری که تعلق به یک رخداد فیزیکی گرفته است هیچ تضمینی بر صدق آن نیست، مثلاً اگر کسی باور دارد که دندانش پوسیده است، شاید باورش صادق باشد، امّا صدق آن تنها مستند بر باور مذکور نیست. نتیجه آنکه، دردهای پنهانی،

---

1. Epistemological Criteria
2. Direct Knowledge
3. Infallible
4. Incorrigible

یعنی دردهایی که خود شخص دردمند از آنها بی خبر باشد، نمی‌توانند موجود باشند. به تعبیر دیگر، اگر همه علل فیزیکی و روانشناختی معمولی دردها حاضر باشد و فرد دردی را احساس نکند و باور نداشته باشد که دردمند است، آنگاه دردی وجود ندارد.

باز هم قابل توجه است که معرفت ما به حالتهای نفسانی خود خصوصی[1] است، یعنی حوادث نفسانی هر کس فقط برای او حاصل است و نه کس دیگر. تنها کسی که دندان درد دارد، در وضعیت نامطلوب مذکور قرار دارد و نه دندانپزشک یا فرد دیگری. بنابراین معرفت به حوادثِ خاص نفسانی برخلاف معرفت به حالتهای فیزیکی و جسمانی یک ناهمسانی و عدم تقارن[2] را میان اول شخص و سوم شخص به نمایش می‌گذارد.

ب) ملاک ناظر به مکان

امّا حالتهای نفسانی فقط در زمینه‌های معرفت‌شناختی با حالتهای فیزیکی و جسمانی اختلاف ندارند، بلکه می‌توان میان آنها تمایزهای دیگری را نیز تصور کرد. مثلاً بسیاری از حالتهای نفسانی مکانمند نیستند. از جمله، کسی که می‌ترسد نمی‌تواند با اشاره به عضو خاصی از بدنش، ترس را به آن قسمت مستند کند و ما هم نمی‌توانیم نسبت به او این کار را انجام دهیم. آرزو یا امید هم همین وضعیت را دارند. در مقابل، اوصافی چون سفید و سرخ را می‌توان با اشاره به عضو خاصی از بدن مقید به مکان خاصی کرد. خلاصه آنکه، حالتهای نفسانی محض را نمی‌توان در امتدادهای مکانی محاصره کرد یا نسبتهایی چون «در سمت چپ یا راست بودن» را دربارهٔ آنها مطرح کرد.

ج) ملاک «التفاتی بودن»[3]

از جمله ملاکهای دیگری که برای تمایز حالتهای نفسانی از حالتهای بدنی و فیزیکی در نظر گرفته شده، ویژگی «حیث التفاتی» است. حالتهای نفسانی به سوی متعلق و محتوایی جهت‌گیری می‌شوند که حتی ممکن است وجود نداشته باشد. مثلاً نه فقط ممکن است که

---

1. Privacy
2. Asymmetry
3. Intentionality

ما به دنبال چیزهایی باشیم که در واقع وجود ندارند، بلکه می‌توان به شیء معدوم باور و حتی عشق داشت و درباره آن فکر کرد و نوشت. در مقابل، نمی‌توان در سمت چپ چیزی قرار گرفت که وجود ندارد یا نمی‌توان به آن دست زد. اینکه ما به چیزی مثل x دست می‌زنیم منطقاً مستلزم وجودx است امّا وقتی به وجود x باور داریم، این باور منطقاً مستلزم وجودx نیست.

دسته مهمی از حالتهای نفسانی مثل باور، میل و قصد محتوا یا معنایی دارند که غالباً با جمله‌های کامل بیان می‌شود. مثلاً «من باور دارم که زمین کروی است» یا «من قصد دارم که به دانشگاه بروم». بر حسب این مضامین است که حالتهای نفسانی، امور واقع بیرون از ما را بازنمایی می‌کنند.

آنچه تاکنون می‌توان بر آن مهر تأیید نهاد، این است که حالتهای نفسانی، به جهت تمایزهای یاد شده از طریق ملاکها، چندان با حالتهای فیزیکی اختلاف دارند که تحویل آنها به یکدیگر راه به جایی نمی‌برد، هر چند در این امر تلاشهایی صورت گرفته است. مثلاً کسانی که می‌توان آنان را رفتارگرای تحلیلی[1] نامید، مدعی‌اند که اسنادهای حاکی از امور نفسانی صرفاً به معنای اموری است درباره پاسخهای رفتاری به تاثیرات محیطی. مثلاً «سعید درد می‌کشد» چیزی درباره خودِ علی الادعا فوقِ طبیعی سعید (یعنی نفس) یا حتی درباره هر حادثه‌ای که در درون سعید رخ می‌دهد نیست. بلکه به این معناست که سعید عملاً به شکل رو در هم کشیدن و نالیدن رفتار می‌کند یا آماده چنین رفتاری است (از این حیث اگر چیزی او را از انجام این عمل باز نمی‌داشت او چنین رفتار می‌کرد) و کسانی که می‌توان آنها را رفتار نگر قائل به حذف[2] نامید بر این باورند که حالتها و رویدادهای نفسانی اصلاً وجود ندارند بلکه تنها پاسخهای رفتاری به محرکها وجود دارند و اسنادهای حاکی از امور نفسانی به یکسان کاذب یا تهی از معنایند. و یا کسانی دیگر، با اقرار به معنا داشتن واژه‌های نفسانی، درصدد بر آمدند تا حیث وجود شناختی آنها را به واژه‌های فیزیکی برگردانند.[3]

---

1. Analytical Behaviourist
2. Eliminative Behaviourist
3. C.F. Lycan, "*The Philosophy of Mind*", in The Blackwell Companion to philosophy, edited by Nicholas Bannin and E.P. Tusi- jawes, P. 169.

امّا به هر حال ترجمه‌ای که مثلاً گروه اول از حالتهای نفسانی بر حسب حالتهای فیزیکی به عمل آوردند تاب مقاومت در برابر اشکالات را نداشت، به طوری که حتی گیلبرت‌رایل[1]، کسی که بسیاری از واژه‌های دال بر امور نفسانی را بر حسب واژه‌های ناظر به امور فیزیکی تحلیل کرد و توضیح داد، اعتراف می‌کند که برخی از حالتهای نفسانی را نمی‌توان چنین تحلیل کرد.[2] در واقع ویژگیهایی از جمله آگاهی، حیث التفاتی، خصوصی بودن و علیت نفسانی آنقدر با ویژگیهای دیگر تفاوت دارند که هماهنگ کردن وجود آدمی را با شناختی که فیزیکدانان از جهان عرضه می‌کنند، بسیار دشوار و بلکه ناممکن ساخته است. به گفته علم ما در جهانی به سر می‌بریم که یکسره از ذرات فیزیکی بدون ذهن و فاقد آگاهی تشکیل شده است پس چگونه نظامهای صرفاً فیزیکی می‌توانند آگاهی داشته باشند؟ مثلاً چگونه ممکن است که مغز آگاهی داشته باشد؟ یا چگونه ممکن است ماده موجود در جمجمه که از «اتم‌های در خلأ» تشکیل شده است، چیزی را بنمایانند؟ اگر واقعیت را فقط چیزی تصور کنیم که باید برای همه مشاهده‌گران واجد صلاحیت به یکسان در دسترس باشد، واقعیت پدیده‌های نفسانی خصوصی را چگونه با تصور علمی واقعیت،به عنوان چیزی که کاملاً عینی است، سازگار کنیم؟ و بالاخره چگونه چیزی ذهنی مثل فکر و احساس می‌تواند بر روی یک موقعیت یا شیء فیزیکی مثل مغز و دیگر اعضای سیستم عصبی تأثیر شیمیایی بگذارد؟[3]

حال، با قبول یک نوع ثنویت و دوگانگی در عرصه واژه‌ها و گزاره‌ها(که یک دسته دال بر امور نفسانی‌اند و دسته دیگر دال بر امور فیزیکی)، و قبول یک نوع دوگانگی در عرصه اوصاف و حالتهای انسانی، بحث در این است که آیا باید این دو سنخ اوصاف را به دو موجود مستقل از هم، یعنی به دو جوهر، نسبت داد یا هر دو به نحوی فقط به یک جوهر و آن هم به جوهر فیزیکی بدن مستند است؟

پاره‌ای از فلاسفه غرب و بسیاری از فلاسفه مشرق زمین بر این باورند که حالتهای نفسانی یا ذهنی و حالتهای جسمانی انسان را نمی‌توان به یک جوهر نسبت داد. اختلاف سنخ اوصاف

---

1. Gilbert Ryle

2. *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards,v.5,p.336.

۳. برای توضیح بیشتر بنگرید به:

Searle, John, *Minds, Brains and Science*, 1984, ch. 1.

نفسانی با سنخ اوصاف جسمانی به گونه‌ای است که استناد هر دو مجموعه صفات را به جوهر بدن ناممکن می‌سازد، و جوهری واحد نمی‌تواند آثار و علائمی تا به این حد متفاوت را به نمایش بگذارد. ازاین‌رو اوصاف جسمانی وابسته به جوهر فیزیکی بدن است و اوصاف نفسانی متکی به جوهری است به نام «روح». این دیدگاه که به «دوگانه انگاری جوهری»[1] معروف است هر یک از ما را، دست کم آن‌گونه که اکنون زندگی می‌کنیم، موجودی معرفی می‌کند که مرکب از دو جوهر متمایز است؛ یک روح غیر مادی و یک بدن مادی. مقصود از جوهری بودن یک چیز آن است که شیء مذکور می‌تواند مستقلاً موجود باشد و اوصافی را داشته باشد و با جواهر دیگر ارتباط برقرار کند. ازاین‌رو می‌توان جهان ممکنی[2] را فرض کرد که در آن فقط یک میز یا یک انسان وجود داشته باشد امّا نمی‌توان جهانی را فرض کرد که در آن سطح باشد ولی جسمی چون میز وجود نداشته باشد یا خنده باشد ولی موجودی چون انسان وجود نداشته باشد.

از جمله فلاسفه غربی که بر این عقیده پافشاری کرده‌اند، می‌توان به افلاطون[3] و دکارت[4] اشاره کرد. افلاطون بر این عقیده اصرار می‌ورزید که هر یک از ما روحی بسیط و تغییرناپذیر داریم که پیش از بدن وجود داشته است. تعبیر دقیق‌تر از نظریه وی این است که ما همان روحیم؛ ما موجودی نیستیم که روحی دارد بلکه هر یک از ما یک روح است و بس. در دوران جدید فلسفه غرب، دکارت نیز روح یا نفس را کاملاً پیراسته از اوصاف جسمانی همچون مقدار و محل می‌دانست. انسان در وضعیت معمول یک نفس و یک بدن به هم پیوسته است هر چند وجود بدن بدون نفس ممکن است و نفس نیز می‌تواند پس از نابودی بدن قرین خود زنده بماند. وی در رابطه با سیر بحث ما، می‌گوید:

> میان نفس و بدن تفاوتی بس عظیم وجود دارد، از آن جهت که جسم بالطبع همواره قسمت‌پذیر است و نفس به هیچ روی قسمت‌پذیر نیست، زیرا واقعاً وقتی نفسم یعنی خودم را فقط به عنوان چیزی که می‌اندیشد لحاظ می‌کنم نمی‌توانم اجزایی در خود تمیز دهم بلکه خود را چیزی واحد و تام می‌بینم... امّا در مورد اشیای جسمانی

---

1. Substantial Dualism
2. Possible World
3. Plato
4. Descartes

یا ممتد موضوع کاملاً به عکس است...این من، یعنی نفس من، که من به وسیله آن هستم، آنچه هستم کاملاً و واقعاً از بدنم متمایز است و می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد.[۱]

ناگفته نماند که در مشرق زمین هم فیلسوفانی چون ابن‌سینا، فارابی و سهروردی بر این باورند که اوصاف نفسانی از جمله آگاهی، مستند به جوهری غیر مادی است که مستقل از بدن، امّا تعلق یافته به آن است. مشکل عمده این نظریه در طول تاریخ، مسأله تأثیر متقابل نفس و بدن است. چگونه یک جوهر غیرمادی غیرمکانی در جهان فضا ـ زمانی ظاهر می‌شود و بر جوهر مادی مثل بدن (یا سایر اجسام) تأثیر می‌گذارد، مثل اینکه فعالیت نفسانی همچون فکر، تصمیم و اراده به عمل و گفتار انجامیده باعث حرکت فیزیکی مثلاً زبان یا دست می‌شود، و همین‌طور چگونه پدیده‌های بدنی موجب احساس و فکر در نفس شخص می‌شوند؟

خود دکارت در این مسأله بسیار مضطرب بود. وی در یک جا قوه گرانش[۲] را به عنوان الگویی برای تأثیر شیء غیر مادی بر جسم فیزیکی پیشنهاد کرد، امّا گرانش، نوعی موجود مکانی است هر چند به نحو اجسام محسوس و ملموس، محسوس نیست.

در مغرب زمین از اواسط قرن بیستم، به دلیل تأثیر روزافزون پوزیتیویسم منطقی و نظریه اثبات‌پذیری در باب معنا، نظریه دکارتی مورد حمله قرار گرفت. اثبات‌پذیری یا آزمون‌پذیری بین الاذهانی هم معیار صدق علمی و هم معیار معنای زبانی شد. اگر قرار باشد نفس از حیث علمی یا حتی در مرحله نخست به عنوان موجودی که به شکل معناداری توصیف‌پذیر است به رسمیت شناخته شود، اسنادهای حاکی از امور نفسانی باید با شرایط اثبات‌پذیری که به طور عمومی و فیزیکی قابل آزمون است تثبیت شود. علم به هر چیزی از منظر بین الاذهانی و «سوم شخص» می‌نگرد نه «منظر اول شخص» یا منظر درون‌گرایانه دکارتی.[۳]

در مقابل گروه یاد شده، کسانی قرار گرفته‌اند که آدمی را موجودی تک جوهری یا تک ساحتی می‌دانند و این جوهر واحد است که پدیده‌های نفسانی و جسمانی را به نمایش می‌گذارد.

---

۱. رنه دکارت، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، ص ۸۷، ۹۷ و ۹۸.

2 .Gravitation

3. Lycan, *The Philosophy of Mind, oP.ciT*. P. 168.

به مدافعان این نظریه فیزیکالیست[1] [= ماده گرایی در باب نفس و بدن] می‌گویند. فیزیکالیسم انحاء گوناگونی دارد، امّا می‌توان نظریه‌های مندرج در آن را در قبول سه اصل ذیل مشترک دانست؛ اصولی که کوتاه آمدن از هریک از آنها به رد فیزیکالیسم می‌انجامد:

اصل اوّل، اصل تبعیت یا اصل ترتب[2] است. برای توضیح این اصل، دستگاهی را درنظر بگیریم که در فیلمهای علمی ـ تخیلی «ناقل»[3] نامیده می‌شود. شما به درون اطاقکی می‌روید. وقتی ناقل فعال می‌شود بدن شما مورد شناسایی قرار می‌گیرد؛ اطلاعات کامل دربارهٔ ساختمان کالبد و جسم شما تا آخرین مولکول به جای دیگری، که غالباً با مکان فعلی فاصلهٔ زیادی دارد، انتقال داده می‌شود. در آنجا بدنی دقیقاً مانند بدن شما (با همان مادهٔ در مبدأ یعنی درون اطاقک یا با ماده‌ای دیگر) دوباره جمع شده کسی که دقیقاً مانند شما به نظر می‌رسد به بیرون اطاقک گیرنده یا مقصد می‌آید و شروع به کارهایی می‌کند که در آن‌جا بر عهده شما گذاشته شده است. بنا به فرض، شما و این نسخه بدل دقیقاً ویژگیهای فیزیکی یکسانی دارید و نمی‌توان از طریق هیچ ویژگی فیزیکی معمول و رایج شما و آن موجود در مقصد را متمایز ساخت. حال، این سوال مطرح می‌شود که اگر موجود نمایان شده در مقصد، نسخه بدل فیزیکی شما باشد، آیا وی در اوصاف روانشناختی هم نسخه بدل شما خواهد بود؟ یعنی اگر مثلاً شما زیرک و بذله گو هستید، آیا او هم چنین است و وقتی هر دو به آسمان آبی یا مزرعه‌ای سبز می‌نگرید یک تجربهٔ بصری دارید؟ اگر پاسخ شما آری باشد شما اصل تبعیت یا ترتب را پذیرفته‌اید که می‌گوید:

> حالتهای نفسانی تابع حالتهای فیزیکی‌اند، در اینکه اگر هر دو امری (از جمله دو انسان فرضی) دقیقاً در همهٔ ویژگیهای فیزیکی شبیه باشند آنگاه، ممکن نیست در ویژگیهای نفسانی اختلاف داشته باشند. به تعبیر دیگر، غیرقابل تشخیص بودن فیزیکی مستلزم غیرقابل تشخیص بودن روانشناختی است.

براساس این اصل، بدون یک اختلاف فیزیکی، هیچ اختلاف نفسانی‌ای درکار نیست. یکی از نتایج جالب اصل ترتب این است که حداکثر یک روح انسانی بدون بدن می‌تواند موجود

---

1. Physicalist
2. Supervenience Principle
3. Transporter

باشد. زیرا دو روح بدون بدن از نظر فیزیکی فرقی با هم ندارند و غیرقابل تشخیص هستند. به تعبیر دقیقتر، اصلاً جهت فیزیکی در این مورد وجود ندارد تا بتوان از اختلاف آن دو سخن گفت و لذا زندگی نفسانی دو روح یاد شده باید کاملاً یکسان باشد و دوگانه‌انگاران هرگز چنین امری را نمی‌پذیرند.

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که اصل ترتب فی حد نفسه ایجاب نمی‌کند که هر چیز که ویژگی روانشناختی دارد باید یک امر فیزیکی، یعنی چیزی که ویژگی فیزیکی دارد، باشد. امّا یک اصل دیگر فیزیکالیستی دقیقاً همین مطلب را هدف می‌گیرد:

اصل ضد دکارتی:[1] ممکن نیست موجودات نفسانی محض (مثل ارواح مجرد دکارتی) موجود باشند. یعنی بدون داشتن ویژگی فیزیکی و در نتیجه بدون وجود یک امر فیزیکی، چیزی نمی‌تواند ویژگی نفسانی داشته باشد.

آخرین اصل فیزیکالیستی تقدم وجود شناختی ویژگیهای فیزیکی را مورد توجه قرار می‌دهد:

اصل ابتنا[2]: آنچه ویژگیهای نفسانی یک شیء مفروض بر آن مبتنی است یا از طرف آن تعیین می‌شود، آن ویژگیهای فیزیکی‌ای است که دارد. یعنی ویژگی روانشناختی یک شیء کاملاً از طرف ویژگی فیزیکی آن تعیین می‌شود.

اصل ابتنا مستلزم اصل تبعیت است، امّا از آن جهت مهم است که تفوق یا تقدم وجود شناختی ویژگیهای فیزیکی را نسبت به ویژگیهای نفسانی صریحاً تأیید می‌کند و همین امر راه را برای امکان تبیین ویژگیهای نفسانی بر حسب ویژگیهای فیزیکی می‌گشاید.

همان‌طور که گذشت، سه اصل مذکور، تعریف کننده فیزیکالسیم حداقلی است، هر چند انحاء فیزیکالیسم اصول دیگری را هم دارد. با قبول این سه اصل پذیرفته می‌شود که هر ویژگی یک شیء، یا ویژگی فیزیکی است یا ویژگیهای فیزیکی آن را تعیین می‌کند و چیزی در جهان وجود ندارد که یک شیء فیزیکی نباشد. رد کردن یکی از این اصول منجر به این قول می‌شود که در جهان فضا ـ زمانی، اشیایی به غیر از اشیاء فیزیکی هست ـ مثل ارواح دکارتی ـ یا دست کم

---

1. The Anti- Cartesian Principle
2. Mind - Body Dependence

اشیایی در جهان هست که ویژگیهای مستقل از طبیعت فیزیکی خود دارند. آنگاه اگر وضع از این قرار باشد، تعیین ویژگی فیزیکی آن شیء، ویژگی روانشناختی آن را تعیین نمی‌کند؛ چون ویژگی روانشناختی یک شیء مستقل از طبیعت فیزیکی آن است.[۱]

باید توجه داشت که مسأله علیت میان حالتهای بدنی و نفسانی یا ذهنی، اختصاصی به دوگانه انگاران ندارد و هر نظریه تک‌انگار هم باید پاسخی برای آن فراهم کند، مگر اینکه نظریه‌ای افراطی، برای حل مشکل، اصل صورت مسأله را پاک کند؛ یعنی یا وجود یکی از دو طرف بحث یعنی اوصاف نفسانی یا فیزیکی را انکار کند یا به بی‌اهمیت شمردن موقعیت یکی از آنها حکم کند. در واقع، این راهی است که نظریه‌هایی چون رفتارگرایی و کارکردگرایی[۲] طی کرده‌اند؛ آنها با در نظر داشتن توفیقات علوم فیزیکی، موقعیت هویتهای ذهنی را تنزل و گاه انکار کرده‌اند. درست است که مثلاً رفتارگرایان فلسفی از اعتراضات وارد بر دوگانه‌انگاری دکارتی فاصله گرفتند، امّا احساس می‌شود که این مکتب در انکار یکسرهٔ امور درونی، امور خصوصی و امور ذهنی، شیء واقعی و مهمی را کنار زده است. ما بخوبی می‌دانیم که رویدادها یا حوادث نفسانی واقعی و درونی را تجربه می‌کنیم که هیچ رفتار بدنی شاخصی به همراه ندارد و خوب می‌دانیم که دو فرد به رغم شباهت کامل در رفتار واقعی و فرضی‌شان می‌توانند از حیث روانی متفاوت باشند. به همین دلیل، ممکن است «انسان بی فکر» یا روبات بی‌شعوری را تصور کنیم که به شیوه‌های درستی رفتار می‌کند امّا در واقع اصلاً احساس یا فکر ندارد.[۳]

مسأله هویت شخصی

مسأله دیگری که در سنجش نظریه‌های ناظر به جاودانگی همواره در پیش رو قرار دارد، مسأله «هویت شخصی» است. اگر در دو مقطع زمانی به یک شیء واحد (علی الادعا) مثل شیء «الف» برخورد می‌کنیم، با چه ملاکی این شیء «الف» در زمان t_1 همان شیئی است که در زمان t_2 با آن

---

۱. اقتباس از:

Jaegwon kim, *The Philosophy of Mind*, Westview Press, p. 1-22.

2. Functionalism

3. C.F. Lycan, *The Philosophy of Mind*, P. 170.

برخورد کرده‌ایم. در مسأله هویت شخصی، یک بحث متافیزیکی هست و یک بحث معرفت‌شناختی. بحث متافیزیکی هویت شخصی این است که ملاک هوهویت چیست؛ یعنی به چه ملاکی، «الف» امروز همان «الف» دیروزی است مخصوصاً اگر شیء «الف» در فاصلهٔ این دو مقطع زمانی تغییراتی هم کرده باشد. بحث معرفت‌شناختی هویت شخصی این است که ما چگونه درک می‌کنیم که شیء «الف» امروز همان شیء «الف» دیروزی است. به تعبیر دیگر، بحث متافیزیکی ناظر است به چیستی ملاک هوهویت و بحث معرفت‌شناختی ناظر است به اینکه ما چگونه می‌توانیم بفهمیم که این ملاک استیفا شده است.[1]

واضح است که این مسأله درباره هر موجودی مطرح است، مثلاً ملاک یکی بودن سنگ کنونی با سنگ دیروزی چیست و ما از کجا می‌فهمیم که سنگ فعلی همان سنگ دیروزی است و نه سنگی مشابه آن و یا در اشیاء صناعی که مواد قالب زده شده همه به یک شکل ظاهری در می‌آیند، ملاک یکی بودن مثلاً قلم کنونی با قلم دیروزی چیست و ما از کجا می‌توانیم حکم کنیم که این قلم همان قلم دیروزی است. امّا آنچه محل توجه ما در اینجاست فقط «انسان» و شخص انسانی است. با چه ملاکی، آقای «الف» همان شخص بیست سال پیش است و ما چگونه می‌توانیم دریابیم که فرد پیش روی ما همان فردی است که پیشتر او را دیده‌ایم. در موارد معمول ما غالباً در شناسایی اشخاص از ملاکهایی استفاده می‌کنیم که به بدن فرد مربوط می‌شود. براساس این ملاک، کسی یا چیزی که در زمان t_2 با آن برخورد کرده‌ایم همان کس یا همان چیز در زمان t_1 است اگر و تنها اگر آنها یک بدن یا یک جسم داشته باشند. گاه در شناسایی آنها از ملاک حافظه یا خاطره[2] مدد می‌گیریم؛ براساس این ملاک کسی عین دیگری است اگر و تنها اگر آنها ویژگیهای نفسانی یکسانی، از قبیل خاطره‌ها، باورها و خصوصیات شخصی داشته باشند. امّا آیا ملاکهای بدنی یا ملاک خاطره شرط لازم و کافی برای هوهویت است یا فقط شرط لازم است یا هیچ‌کدام؟

معمولاً در جدی‌تر شدن این مسأله از وضعیتهای فرضی کمک گرفته می‌شود. درست است که ما غالباً در شناسایی افراد از ملاکهایی استفاده می‌کنیم که به بدن فرد مربوط می‌شود، امّا در

---

1. C.F. *The Encyclopedia of Philosophy*; ed. Paul. Edwards, V.6. P.95

2. Memory

پاره‌ای از موارد این ملاکها کافی به نظر نمی‌رسد. مثلاً فرض کنید، امروز با کسی برخورد کرده‌ایم و از راه مشابهتهای بدنی که این فرد با برادر ما دارد، حکم می‌کنیم که این شخص برادر ماست. البته در این‌که مشابهتهای بدنی، باید تا چه میزانی باشد تا بتوان حکم به این همانی کرد بحث و گفتگو رواست، امّا صرف نظر از این بحث ما به طور طبیعی در زندگی روزمره در هر روز چندین بار از این ملاکها در شناسایی افراد سود می‌بریم و در این شناسایی هم به خطا نمی‌رویم. حال فرض کنید وقتی به آن شخص نزدیک می‌شویم و او را می‌خوانیم، متوجه می‌شویم که او ما را نمی‌شناسد. این وضعیت ما را شگفت‌زده می‌کند. هر چه به وی می‌نگریم در اینکه این شخص برادر ما است راسختر می‌شویم، ولی وقتی با او سخن می‌گوییم، متوجه می‌شویم که او نه ما را می‌شناسد و نه از هیچ یک از اموری که میان ما و برادرمان گذشته است اطلاع دارد. اگر فرد مقابل ما در ادعای خود صادق باشد، آنگاه آیا ما هنوز می‌توانیم حکم کنیم که این فرد، همان برادر ماست؟

حال، مثال را به گونهٔ دیگری مطرح می‌کنیم. وقتی در خیابان قدم می‌زنیم فردی به ما نزدیک می‌شود و احوالپرسی گرمی با ما می‌کند. نام ما را می‌گوید و به بعضی از حوادث گذشته زندگی‌مان اشاره می‌کند. تا این لحظه گمان ما این است که فرد مقابل، احتمالاً یکی از دوستان گذشته ما است که به دلیل فاصلهٔ زمانی از خاطرهٔ ما مخفی شده است و باید تلاش کنیم تا پروندهٔ او را از بایگانی ذهن خود بیرون بکشیم. ذهن با سرعت اعجاب آوری شروع به کار می‌کند؛ امّا در این هنگام، او ادعای عجیبی می‌کند، او ادعا می‌کند که برادر ماست. چهره و سایر مشخصات بدنی وی که شایستگی ملاک بودن را دارد اصلاً با مشخصات بدنی برادر ما تطبیق نمی‌کند و ما به جزم ادعای او را انکار می‌کنیم. ولی وی با گوشزد کردن مسائلی که فقط ما و برادرمان می‌دانیم و بس، بر ادعای خود اصرار می‌ورزد. آیا در چنین وضعی ما هنوز می‌توانیم حکم کنیم که این شخص برادر ما نیست.

اهمیت مسأله هویت شخصی به حوزه‌های دیگر هم کشیده می‌شود. از جمله در حوزهٔ اخلاقیات، که با مدح و ذم یا پاداش و کیفر سر و کار داریم، باید بتوان گفت که عامل به عمل خوب یا عمل صواب همان کسی است که پاداش یا مدح را دریافت کرده است و عامل به عمل بد یا عمل خطا همان کسی است که مذمت یا کیفر را تحمل می‌کند، به طوری که هم خود عامل اینهمانی یادشده را بپذیرد و هم ناظر بیرونی. اهمیت مسأله مذکور در بحث کنونی ما نیز به این

صورت تقریر می‌شود که نظریه‌های ناظر به جاودانگی شخص باید بتوانند یکی بودن انسان در دنیا (پیش از مرگ) و انسان پس از دنیا (پس از مرگ) را تضمین کند. مثلاً اگر ملاک یکی بودن انسان امروز و انسان پس از مرگ را بدن بگیریم، دست کم نمی‌توان گفت که بعد از مرگ بدن، وی به زندگی خود ادامه می‌دهد. امّا اگر اینهمانی را به موجودی به نام روح اسناد دهیم که خاطره از خواص اوست، می‌توان در فرض یادشده، حکم به بقای فرد مذکور کرد زیرا هر چند بدن نابود شده است امّا خاطرهٔ با بدن بودن هنوز وجود دارد و همین خاطره ملاک اینهمانی را استیفا می‌کند. باید توجه داشت که هرچند حیث وجود شناختی یا متافیزیکی هویت شخصی نقش مهمی در مسأله جاودانگی دارد، امّا حیث معرفت شناختی آن نیز دست کم درباره خود شخص علی المفروضِ جاودان، مطرح است. یعنی خودِ شخصِ باقی پس از مرگ بدن یا احیا شده پس از مرگ بدن باید خود را همان شخصی بداند که پیشتر زندگی کرده است. اگر در واقع فرد باقی یا احیا شدهٔ «الف» پس از مرگ همان «الف» پیش از مرگ باشد امّا وی خود را همان فرد نداند یا بدین امر معرفت نداشته باشد، به کسی می‌ماند که پس از مرگ، به زندگی اول دست یافته است و تجربهٔ او بیش از تجربهٔ ما از زندگی در مقطع کنونی (پیش از مرگ) نیست. خلاصه اینکه، بنابر قول به جاودانگی آدمیان، باید همان چیزی که واقعیت فرد یا شخص انسانی است و او خود را به آن واقعیت می‌شناسد پس از مرگ حفظ شود.

از آنچه گذشت به‌خوبی آشکار می‌شود که در بحث جاودانگی انسان، مسأله هویت شخصی پس از بررسی مسأله «حقیقت انسان» قرار می‌گیرد. به توضیح بیشتر، اگر انسان موجودی کاملاً جسمانی معرفی می‌شود، هویت شخصی او را همین ساحت جسمانی تأمین می‌کند، و اگر فقط موجودی روحانی و غیرجسمانی است، هویت شخصی او بر دوش ساحت روحانی است، و اگر موجودی جسمی ـ روحی است هویت شخصی او هم برعهده ساحت جسمانی قرار می‌گیرد و هم بر عهده ساحت روحانی.

دربارهٔ ملاک هویت شخصی، که استمرار وجودی هر شخص انسانی را تضمین کند، معمولاً با سه نظریهٔ مواجه می‌شویم:

۱. بدن.

۲. حافظه.

۳. نفس یا روح.

بر هر یک از این سه نظریه، اشکالاتی وارد شده است که طرفداران آن باید راهی برای پاسخ جستجو کنند. مثلاً اگر ملاک اینهمانی بدن باشد، این اشکال پیش می‌آید که استمرار بدنی نمی‌تواند با توجه به ماده بدن توجیه شود، زیرا این ماده پیوسته در حال تغییر و تحول است.[۱]

و اگر ملاک اینهمانی حافظه باشد، اولا هر چیزی که برای ما رخ داده باشد را به یاد نمی‌آوریم و ثانیاً حافظه همیشه کارکرد صوابی ندارد، زیرا ما گاهی ادعا می‌کنیم چیزهایی را به یاد می‌آوریم که وصف «تجربه من بودن» با آن است. این ادعا سبب نمی‌شود که من صاحب آن تجربه باشم. از این رو حافظه را به حافظه ظاهری و واقعی تقسیم می‌کنند. اگر حافظه ملاک هویت شخصی باشد تنها حافظه واقعی می‌تواند عهده‌دار این وظیفه باشد. امّا چگونه می‌توان حافظه واقعی را از حافظه ظاهری تشخیص داد و دریافت که مدعای من درباره تجربه مذکور، مدعای درستی است. حافظه نمی‌تواند آن تجربه را از آن من کند. بلکه این واقعیت که آن تجربه از آن من است می‌تواند ادعای مرا موردی از حافظه واقعی قرار دهد. پس ملاک من بودن نمی‌تواند به حافظه مستند شود هر چند بپذیریم که حافظه می‌تواند از آثار و علایم هویت شخصی یا من مستمر باشد.[۲]

و بالاخره اگر استمرار نفس یا روح ملاک هویت شخصی است و از این جهت که ما دست‌کم استمرار خود را از علم شهودی تشخیص می‌دهیم، آنگاه به اشکال عده‌ای از جمله هیوم بر می‌خوریم که مدعی‌اند ما هر اندازه که تلاش می‌کنیم چنین خودی را در نمی‌یابیم. هر وقت که ما به باطن خود مراجعه می‌کنیم باز فقط تجربه‌ها، افکار و خاطرات جزئی را می‌بینیم نه یک خود مستمر را. ما فقط می‌توانیم ادعا کنیم که تجربه‌هایی وجود دارد، امّا نمی‌توان گفت که تجربه گر مستمری در طول زمان در کار است.[۳]

حال با در نظر داشتن این دو مسأله اساسی به بررسی دیدگاههایی می‌پردازیم که در مقابل این پرسش مطرح شده‌اند که: «آیا آدمی پس از مرگ باقی است و نوعی زندگی برای او متصور است؟»

---

۱. مثلاً بنگرید به:

Rowe, William. L. *Philosophy of Religion*; *An Argument Against Immortality*, Bertraud Russell,p.487.

2. Peterson, Michael, *Reason and Religious Belief*, P.179.

این کتاب تحت عنوان «عقل و اعتقاد دینی» به همت آقایان نراقی و سلطانی ترجمه شده است.

3. Flew, Antony, *Body, Mind and Death*, Hume, David, on Personal Identity, pp 188-190.

معانی قوی و ضعیف «بقاء شخص انسانی»

پرسش یاد شده، از طرف عده‌ای پاسخ مثبت دریافت کرده است، امّا می‌توان لبّ عقیده آنان را «معنای ضعیف بقاء انسان» نامید. از جمله، این رویکرد است که ما به بقاء آثار و اشخاصی که پس از خود برجای می‌گذاریم زنده خواهیم بود، زیرا تا وقتی که آنها هستند با خود یاد و خاطرهٔ ما را به همراه می‌کشند. هر کسی خود را در آثارش بر جای می‌گذارد و اینکه هر کس میل دارد تا اثری گرانبهاتر داشته باشد از آن جهت است که نامش در طول تاریخ بیشتر بماند و به دست فراموشی سپرده نشود. این همان تلقی است که در عبارت «زنده یاد» به نمایش درمی‌آید. تشکیل خانواده و طلب فرزند براین اساس تبیین می‌شود که آدمی استمرار وجود خود را در زندگی نسل خویش جستجو می‌کند. آنگاه اشتیاق به داشتن فرزند ذکور برای باقی ماندن نام خانوادگی یا کنترل فرزندان برای پذیرش آرمانهای والدین همگی با دیدگاه «جاودانگی در خاطره‌ها» قابل تبیین است.[1]

در واقع، مرگ و زندگی هر شخص «پس از مرگ بدن» به یاد یا فراموشی او در اذهان دیگر برمی‌گردد و زندگی مذکور متوقف بر وجود اذهان دیگر است. مرگ معنای مجازی فراموش شدن را دارد و زندگی معنای مجازی به یاد ماندن را.

عدهٔ دیگری در همین راستا زندگی پس از مرگ را یک امر اسطوره‌ای تلقی می‌کنند که باید از آن اسطوره زدایی کرد. منظور از رستاخیز و زندگی پس از مرگ، سر سپردن به تعهدی دوباره جهت تحقق کامل خودِ اصلی است و کسانی که در این راه به توفیق رسند، زندگی یافته‌اند. خلاصه این که باید جاودانگی را با توجه به زندگی کنونی خویش تفسیر کنیم و بدانیم که منظور از بقاء، بیشتر زندگی کردن نیست. بلکه بالا بردن کیفیت زندگی کنونی (مثلاً از نظر اخلاقی) است.

دیدگاههای مذکور را از آن جهت «معنای ضعیف بقای انسان» نامیدیم که به دلمشغولی اصلی آدمی توجهی ندارد. مسأله به یاد ماندن در حافظه تاریخ البته برای ابناء بشر امر مهمی قلمداد می‌شود امّا دغدغه اصلی هر فرد انسانی این است که آیا مرگ پایان وجود من است یا مرگ حادثه‌ای است که مثل بسیاری از حوادث دیگر از سر می‌گذرانم و باید خود را برای زندگی جدیدی مهیا سازم.

---

۱. ر.ک: طباطبایی، سیدمحمدحسین، *تفسیر المیزان*، ج ۱، ص ۳۴۵-۶ و *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۳۲۲.

اونامونو دراین‌باره می‌گوید:

> اینکه می‌گویند انسان در فرزندانش زندگی می‌کند یا با آثارش زنده می‌ماند یا شأنی در جهان دارد، دلخوشکنکی بیش نیست که فقط دل کسانی راکه از نظر عاطفی کودنند خوش می‌سازد، اگر چه این قبیل کسان ممکن است از عقل و هوش خوبی برخوردار باشند.[۱]

آنچه محور اصلی بحث ماست «زندگی شخصی پس از مرگ» است. تصویر اجمالی این زندگی یا از این قرار است که هر فرد انسانی پس از مرگِ بدن به زندگی خود به عنوان یک موجود آگاه ادامه می‌دهد یا از این قرار است که پس از فترتی دوباره زندگی را از سر می‌گیرد و چنین معنایی از بقا را می‌توان «معنای قوی بقاء انسان» نام نهاد.

زندگی شخصی پس از مرگ

صرف‌نظر از کسانی که زندگی شخصی پس از مرگ را در مورد فرد انسانی انکار می‌کنند، چهار دیدگاه عمده وجود دارد که هم زندگی پس از مرگ بدن را تأیید می‌کند و هم به گونه‌ای آن زندگی را به تصویر می‌کشد. به تعبیر دیگر، این گروه زندگی پس از مرگ را نه فقط ممکن می‌دانند که به وقوع آن حکم می‌کنند. در مقابل انکارکنندگان زندگی پس از مرگ یا آن را ناممکن اعلام می‌کنند یا به قدری بعید می‌شمارند که نمی‌توان به آن باور داشت. دیدگاههای یاد شده به‌طور خلاصه از این قرار است:

۱. پس از مرگ، بدن ما، که حقیقت آدمی به آن است، متلاشی می‌شود؛ امّا در برهه‌ای از آینده خداوند آن بدن خاک شده را از زمین برمی‌گیرد و به عنوان یک شخص انسانی بازسازی و زنده می‌کند. این نظریه را می‌توان «احیاء ابدان یا رستاخیز ابدان»[۲] نام نهاد.

۲. پس از مرگ، بدن ما برای همیشه از میان می‌رود، ولی گوهر غیرمادی ما یعنی روح در بدنهای زمینی (انسانی یا حیوانی) در عالم طبیعت دوباره زاده می‌شود و این تولد می‌تواند چند بار یا به دفعات بسیار اتفاق افتد. پس بقاء ما در مسیر تولدهای مکرر به سامان می‌رسد. این نحوه

---

۱. اونامونو، میگل دِ، درد جاودانگی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۴۸.

2. Bodily Resurrection

بقاء به نظریه «تناسخ»[1] معروف است.

۳. پس از مرگ، بدن ما از بین می‌رود، ولی جوهر غیرمادی، که حقیقت آدمی به آن است، در جهانی مجرد و غیرمادی به زندگی خود ادامه می‌دهد. این نظریه را می‌توان «وجود نامتجسد»[2] نامید.

۴. این نظریه که می‌توان آن را ترکیبی از نظریه اول و سوم به حساب آورد، از این قرار است که هر چند پس از مرگ، بدن ما از میان می‌رود و جوهر غیرمادی ما در جهان خاص خودش به زندگی ادامه خواهد داد، ولی در مقطعی از آینده، بدن متلاشی شده ما بازسازی می‌شود و با روح غیرمادی ارتباط مجدد پیدا می‌کند. اگر بخواهیم مطلب را با تفصیل بیشتری بیان کنیم، عده‌ای از طرفداران این نظریه، هم «نامیرایی روح» را قبول دارند و هم برانگیخته شدن و بازسازی شدن بدن خاکی را. امّا عدهٔ دیگر در اینکه آدمی در زندگی پس از مرگ موجودی است هم روحی و هم جسمانی درنگی ندارند، هر چند از بدن زندگی دیگر، توصیفهای متفاوتی دارند. این نظریه را می‌توان نظریهٔ «بقاء روحی ـ جسمی»[3] نامید.

سه نکته

۱. بنا بر قول اول، انسان موجودی صرفاً جسمانی یا مادی است؛ و بنا بر قول دوم و سوم حقیقت انسان صرفاً جوهر روحی یا غیرمادی است؛ و بنا بر قول چهارم حقیقت انسان را [معمولاً] هم ساحت جسمانی و هم ساحت غیرمادی روحانی تشکیل می‌دهد. همین پیشفرضها یا موضع گیریها در مقابل پرسش «حقیقت انسان چیست؟» نظریه‌های مذکور را درباره کیفیت بقاء شخص انسانی رقم زده است.

۲. بنا بر قول اول، هویت شخصی بر ساحت جسمانی یعنی بدن تکیه می‌زند. بنا بر قول دوم و سوم فقط روح و حالتهای روحی یا نفسانی عهده‌دار این مسأله است. بنا بر قول چهارم هم بدن در هوهویت نقش دارد و هم روح یا نفس. بنابراین، سنگینترین بار بر دوش قول چهارم قرار

---

1. Reincarnation
2. Disembodied Existence
3. Psychophysical

می‌گیرد، زیرا قول اخیر نوعی ترکیب از اقوال دیگر است و مشکلات آن اقوال را پیش رو خواهد داشت.

۳. قول اول مرگ بدن را، برخلاف سه قول دیگر، «مرگ شخص انسانی» معرفی می‌کند. از آنجاکه عنوان «مرگ بدن» اعم از عنوان «مرگ شخص» است، عنوان اول هر چهار قول را پوشش می‌دهد ولی عنوان اخیر فقط قول اول را دربرمی‌گیرد. از سوی دیگر، عنوان «نامیرایی انسان» به نوعی اخص از عنوان «زندگی پس از مرگ» است. زیرا عنوان اخیر هر چهار نظریه را زیر پوشش می‌گیرد و عنوان اول تنها سه قول پایانی را.

نظریه رستاخیز ابدان

همان‌طور که گذشت، براساس این نظریه، پس از مرگ، «بدن» تجزیه می‌شود امّا در برهه‌ای از آینده خداوند به شکل معجزه‌آسایی اجزاء تجزیه شده بدن را از زمین برمی انگیزد و کل فرد انسانی را بازسازی می‌کند. طبق آموزه رستاخیز بدنی، آدمی که موجودی جسمانی است پس از مرگ بدن کنونی‌اش دوباره برانگیخته می‌شود و وجود پس از مرگ او، به نحوی با وجود پیش از مرگ ارتباط دارد. در هنگام رستاخیز، بدن فیزیکی هر شخص در شکل و هیأت مشابه بدن دنیوی اوست، هرچند بدن رستاخیزی همیشه باقی و برقرار است.

باورمندان به این نظریه، غالباً برای انسجام بخشیدن بیشتر به آن و همچنین برای مقابله با پاره‌ای از اشکالها، باور به «وجود خداوندی که عالم مطلق[1] و قادر مطلق[2] است» را در مجموعهٔ باورها حاضر کرده اهمیت آن را متذکر می‌شوند: درست است که آدمی نمی‌تواند اتمهای بدن هر شخصی را پیداکرده او را بازسازی کند، امّا خدای قادر مطلق بر این امر توانایی دارد. زیرا اگر اجزاء اساسی ماده، مثلاً اتمها، در طول زمان باقی بمانند ـ که چنین است ـ و رستاخیز ابدان صرفاً پیداکردن محل آن اتمها و جمع و بازسازی کردن آنهاست، می‌توان نظریه مذکور را هماهنگ و منسجم و سازگار دانست. زیرا چنین رستاخیزی منطقاً ممکن است و قادر مطلق نیز موجودی است که بر هر کار منطقاً ممکن، توانایی دارد. خلاصه اینکه تا وقتی

---

1. Omniscient
2. Omnipotent

این عقیده در نظر نباشد که خدایی وجود دارد که قادر مطلق است، باور به رستاخیز بدنی، هم از انسجام کمتری برخوردار است و هم مخصوصاً براساس ادله تجربی، بسیار مشکل است. ظاهراً بدن ما مثل یک باطری نیست که هنگام خالی شدن از انرژی، بتواند در هنگام رستاخیز دوباره کسب انرژی کرده زنده شود. بلکه شواهد در دست ما حاکی از آن است که بدن آدمی در صورتی که انرژی از دست رفته را دریافت نکند پس از مدتی تجزیه شده می‌پوسد. امّا دست کم ظاهر است که رستاخیز ابدان یک مفهوم ناهماهنگ و ناسازگار نیست؛ اگر مفهوم ناهماهنگ را مفهومی بدانیم که منطقاً غیرممکن است مثل «مربع گرد» یا فهم‌پذیر نیست.[1]

از گذشته تاکنون، اشکالاتی به این نظریه وارد شده است که کمابیش در اساس شبیه یکدیگرند. یکی از اشکالات پرسابقه این است که اگر انسانی انسان دیگر را به طور کامل بخورد و یا از اجزای بدن او تغذیه کند به طوری که بدن خورده شده جزء بدن خورنده شود، آن‌گاه دو فرض، قابل تصور است که هر دو، بی‌اشکال نیست. زیرا اگر اجزایی که غذا واقع شده‌اند در بدن فرد اول (فرد خورده شده) جمع شود، جمع اجزای فرد دوم ممکن نیست؛ و اگر اجزای مذکور در بدن فرد دوم جمع شود، جمع اجزای بدن فرد اول ناممکن است، پس چگونه خداوند هر دو خورنده و خورده شده را برخواهد انگیخت؟[2]

این اعتراض پیشفرضی دارد که مورد قبول دست کم عده‌ای از طرفداران رستاخیز ابدان نیست. این پیشفرض به مسأله هویت شخصی برمی‌گردد و به این صورت تقریر می‌شود: اگر خداوند بخواهد فردی مثل «الف» را که پیشتر زندگی کرده و سپس مرده است، باز برانگیزد، باید همان ماده‌ای که بدن دنیوی «الف» داشته و اکنون پراکنده شده است، در کنار هم قرار داده همان ترکیب را برقرار گرداند. در غیر این صورت «الف»، «الف» نخواهد بود. امّا کسانی که این پیشفرض را نمی‌پذیرند، اجزاء بدنی را به دو دسته اصلی[3] و غیر اصلی تقسیم می‌کنند. آن اجزائی که همیشه در طول این زندگی بدون تغییر و دگرگونی باقی می‌مانند و حیات آدمی بدان

---

1. C.F. Davis, Stephen T. *Death and Afterlife*; Kai Nielson, *The Faces Of Immortality*, P.1-3
2. Ibid, The Resurrection of the Dead, Stephen T.Davis,P.133.

و همچنین رجوع کنید به: ملاصدرا، *اسفار اربعه*، ج ۹، ص ۲۰۰.

3. Essential Parts

مستند است اجزای اصلی نامیده می‌شود و آن اجزائی که نه فقط حیات شخص بر آنها متوقف نیست بلکه خود آن اجزا هم قابل دوام نیست، اجزای غیر اصلی می‌باشد. ازاین‌رو قطع آنها به زندگی شخص آدمی آسیب نمی‌رساند و در وضعیتهای طبیعی هم در معرض دگرگونی، تغییر و تحول است. بنابراین، اجزاء اصلی هر فردی حتی اگر وارد بدن فرد دیگری شود هیچ‌گاه جزء بدن او نمی‌شود. به تعبیر دیگر، درست است که خورنده اجزاء فرد خورده شده را وارد دستگاه تغذیه خود می‌کند، امّا این دستگاه قدرت هضم و تغذیهٔ واقعی تنها اجزایی را دارد که اجزای اصلی شخص دیگر نباشد. همچنین در رستاخیز ابدان، آنچه لازم است حاضر شود اجزای اصلی هر فرد است و حضور اجزای غیر اصلی ـ یعنی اتمهای کاملاً جدید ـ فقط در حدی است که در این زندگی بوده است.

واضح است این دسته از طرفداران رستاخیز ابدان، هویت شخصی هر فرد را به اجزای اصلی او باز می‌گردانند. هر فردی در دنیا خویشتن خویش را از آن جهت ثابت می‌بیند که حقیقت او ـ یعنی اجزای اصلی ـ از اول تا آخر عمر باقی است و عوض نمی‌شود. در رستاخیز هم چون اجزای اصلی هر فرد فقط با یکدیگر قابل جمعند و هویت هر فردی به آن است، پس می‌توان گفت که فرد موجود در این جهان بعینه در جهان دیگر حاضر شده است.

استیفن تی. دیویس در توضیح نظریه کسانی که استمرار هویت شخصی انسان را به ماده مشترک میان بدن اول (هنگام مرگ) و بدن دوم (برانگیخته شده) می‌دانند، حال چه همه مواد بدن اول را ماده مشترک بدانند و چه فقط اجزای اصلی آن را، مثالی را مطرح می‌کند: فرض کنیم کامپیوتر شخصی ما خراب شده و ما پس از جداکردن قطعات مثلاً ۶۰گانه آن می‌فهمیم که توان تعمیر آن را نداریم. نمایندگی فروش آن کامپیوتر به ما می‌گوید تمام قطعات مذکور را برای تعمیر به آن جا ببریم. امّا بر اثر یک اشتباه ما ۶۰ قطعه را به ۶۰ آدرس مختلف و بسیار دور می‌فرستیم. حال برای این داستان دو پایان متفاوت می‌توان در نظر گرفت:

۱. سه سال طول می‌کشد تا همه قطعات پیدا شده در یک محل جمع شود و تعمیرات لازم بر روی آن انجام می‌گیرد و دوباره بسته می‌شود.

۲. پس از مدت مذکور مدیر شرکت ۶۰ قطعه مشابه را جمع کرده و سر هم می‌کند و کامپیوتری را سامان می‌دهد. حال سؤال این است: آیا کامپیوتری که پیش ما قرار دارد عیناً همان کامپیوتر سه سال پیش است. در فرض اول طبیعی است که بگوییم کامپیوتر حاضر عیناً همان

کامپیوتر قبلی است، هر چند در برهه‌ای از زمان کامپیوتر مذکور موجود نبوده است. امّا در فرض دوم طبیعی آن است که کامپیوتر حاضر از لحاظ کیفی شبیه قبلی است ولی هویت آنها یکی نیست چون از نظر عددی یکی نیستند.

حال از این مثال می‌توان، در عین توجه به اینکه کامپیوترها با انسانها تفاوت بارزی دارند، درباره رستاخیز بدنی استفاده کرد. اگر ذرات بدن شخص کنونی و شخص زنده شده «الف» یکی نباشد همانند وضعیت دوم مثال، نمی‌توان به این همانی در بدن حکم کرد بلکه بدن دوم حداکثر نسخه بدل بدن اول است نه عین آن. ولی اگر خداوند ذرات بدنی را که زمانی من را می‌ساخته بازسازی کند، حال من چه همه ذرات بدن هنگام مرگ باشم و چه ذرات اصلی آن، من همان کسی خواهم بود که برانگیخته شده است.[1]

البته عده دیگری هم این راه را طی کرده‌اند که خداوند می‌تواند ماده کاملاً جدیدی را به کار گیرد و در عین حال شخص «الف»، «الف» خواهد بود، تا آن وقت که اتمهای جدید کاملاً به شکل و ترتیب «الف ـ نما» ساخته و تنظیم شوند. واضح است که این راه به مثل بودن دو بدن حکم می‌کند نه به عین بودن آن، مگر اینکه بگوییم هر بدن عبارت است از جنبش مخصوص اتمها، به طوری که همه ابدان در داشتن اتم شریکند و این اتمها نیستند که هوهویت هر شخص را می‌سازند بلکه کیفیت و جنبش و تنظیم آنها است که ابدان را مختلف کرده است. از لوازم این سخن این است که وجود دو بدن با جنبش و ترتیب واحد در میان اتمها ممکن نیست. پس هرگاه جنبش اتمی فرد «الف» حاصل شود فرد «الف» حاضر است هر چند اصل اتمها در دو مقطع یاد شده با هم متفاوت باشند.

درست است که نظریه رستاخیز ابدان در خود امر ناسازگاری ندارد، امّا دست کم با به میان کشیدن پاره‌ای محاسبات، از انسجام آن به صورت تنسیق شده کنونی، کاسته می‌شود؛ از جمله اینکه:

۱. بدنهای حاضر شده در زندگی بعدی، هر چند از جنبه‌های خاص همان بدن کنونی است امّا «احکامی بدان مستند می‌شود که با قوانین حاکم بر این بدن، نمی‌توان آن احکام را جاری دانست. مثلاً اگر وضع از این قرار است که بدن زندگی بعدی بدن دائمی است و مرگی برای آن وجود

---

1. *Ibid*, pp, 128-129.

ندارد و هیچ‌گاه فرسوده و خسته نمی‌شود با این طرح نمی‌توان این وضع را توضیح داد. طرح یاد شده فقط تا این حد پیش می‌رود که نوعی زنده شدن بدنهای مرده را توضیح می‌دهد،به این صورت که خداوند با جمع اجزای بدن متفرق شده، بار دیگر آنها را حیات داده وارد عرصه هستی آگاهانه انسانی می‌کند. ولی آیا این همان بازگشت به نوعی زندگی مثل زندگی کنونی نیست که در پیش روی خود مرگ و ناپایداری را دارد؟ و اگر زندگی بدنی بعدی غیر از این زندگی است چه فرقی متصور است که موجب گشته تا بدنها در زندگی بعدی خصوصیاتی داشته باشند که بدن کنونی فاقد آنها است.

۲. هر کدام از اشخاص انسانی، دارای خصوصیاتی هستند که خصوصیات «روانشناختی» یا «شخصیتی» وگاه «اخلاقی» نامیده می‌شوند، به طوری که نقش آنها در هویت شخصی کمتر از خصوصیات بدنی و فیزیکی نیست. مفهوم شخص، مخصوصاً ،درباره انسان، بیش از هر چیز عبارت است از مفهوم موجود آگاه که می توان او را مثلاً مسئول اخلاقی اعمال گذشته‌اش دانست. پس این استمرار آگاهی است که در وحدت شخص نقش اساسی دارد. معیار بدنی یا جسمی برای اثبات این همانی موجودات دیگر جهان فیزیکی اگر کافی باشد، درباره انسان کافی به نظر نمی‌رسد. حال، صرف حضور بدن ـ چه بدن را اجزاء اصلی بدانیم و چه غیر آن ـ آیا کافی است تا خصوصیات روانی و شخصیتی ما را هم حاضر کند؟

البته اگر بر اصول سه گانهٔ فیزیکالیستی پافشاری شود می‌توان از این مشکل به این صورت رها شد که بگوییم: هر گاه بدن فرد مرده که در طبیعت محفوظ است به صورت و شکل بدن کنونی درآمد و آثار حیاتی از خود نشان داد، تمام خصوصیات روانشناختی او نیز هویدا خواهد شد [اصل ترتب و اصل ابتنا] . مثلاً حافظه که حوادث مختلف زندگی ما را در این جهان به ضبط در می‌آورد، با تشکیل شدن مجدد هیأت خاصی که در میان اجزاء بدن در دنیا برقرار بوده است، همراه با سایر تواناییهای فردی و شخصی در کنار خصوصیات فیزیکی و جسمانی او ظاهر می‌شود.

نتیجه آنکه، معیار هویت شخصی اولاً و بالذات بر عهدهٔ معیار بدنی است و به تبع آن معیار حافظه و خصوصیات روانشناختی نیز استیفا می‌شود.

امّا هنوز می‌توان بر این امر تأکید کرد که این نظریه، هر چند انسجام خوبی هم داشته باشد، در برخورد با سایر باورها[مخصوصاً باورهای مستند به متون دینی] قدرت تبیین ناقص و ناچیزی دارد.

چند نکته

۱. مطابق این نظریه، هر شخص انسانی دو زندگی و یک مرگ دارد. زندگی اوّل زندگی در جهان کنونی است که با واقعهٔ مرگ بدنی خاتمه می‌یابد و زندگی دوم در مقطعی از آینده است که انتها و مرگی را پیش رو ندارد. امّا میان این دو زندگی، فاصله زمانی وجود دارد و در آن فاصله، هر شخص انسانی نه از خود آگاهی سهمی دارد و نه از دیگر آگاهی، بلکه به عنوان یک موجود آگاه و فعال معدوم است. پس جاودانگی، به معنای نامیرایی، در اینجا مطرح نیست.

۲. مخالفان این نظریه از یکی از این دو جهت آن را مورد حمله قرار داده‌اند: اول آنکه، این نظریه را فاقد سازگاری منطقی جلوه داده‌اند و به تعبیر دیگر آن را خود متناقض و محال دانسته‌اند. مثلاً کسی که می‌گوید: اگر بخواهیم بر مسأله هویت شخصی اصرار و پافشاری کنیم چنین طرحی مستلزم قول به «اعادهٔ معدوم» [=موجود کردن دوبارهٔ شی معدوم شده] است و اعادهٔ معدوم هم محال است، اصل نظریه را فاقد اعتبار منطقی اعلام می‌کند. دوم اینکه، هرچند سازگاری منطقی در این نظریه به چشم می‌خورد، امّا کیفیت تحقق آن براساس باورهای دیگر مخصوصاً شواهد تجربی بسیار مبهم و بلکه وقوع آن بسیار نامحتمل است. باید توجه داشت که برخورد دوم، بیش از حد خود را علمی جلوه ندهد، زیرا اینگونه طرز تلقیها بیشتر در جهل و دیگر حالتهای روانشناختی بشری ریشه دارد تا در علم و دانش او. عدهٔ دیگری بر فرض ممکن بودن اعادهٔ معدوم، اصرار دارند که در این نظریه هویت شخصی و اینهمانی شخص فعلی و شخص دوباره زنده شده واضح نیست. فرض کنید شخص «الف» می‌میرد و به خاک تبدیل می‌شود. این خاک همه آن چیزی است که از «الف» باقی مانده است. حال طبق این نظریه، در رستاخیز خداوند قادر مطلق ذرات خاک شدهٔ بدن «الف» را جمع کرده در قالب زنده شده‌ای بازآفرینی می‌کند به طوری که دقیقاً مثل «الف» به نظر می‌آید و همه خاطرات «الف» را هم دارد. امّا هنوز این اشکال وجود دارد که این شخص زنده شده همان شخصی نیست که قبلاً مرده است بلکه فقط نسخه بدل اوست، زیرا میان مرگ و رستاخیز فاصله زمانی وجود دارد. به تعبیر دیگر، با درنظر داشتن این شکاف زمانی حلقه ارتباطی میان «الف» کنونی و «الف» دوباره زنده شده مفقود است.[1]

---

1. Nielson, *The Faces of immortality*, *oP.ciT*. PP. 8-9.

همان‌طور که گذشت می‌توان حلقه مفقود را ذرات بدن «الف» در نظر گرفت که فقط در فاصلهٔ زمانی یاد شده هیأت بدنی را از دست داده است. اگر هویت شخصی بر دوش ذرات و مادهٔ بدنی باشد، قول به اجزای اصلی می‌تواند پاسخگوی این اشکال باشد. مگر اینکه در استمرار هویت شخصی استمرار هیأت بدنی، هر چند به نحو متبدل، را هم شرط بدانیم. در این صورت، می‌توان بر این شرط، تردید روا داشت.

۳. اثبات عقلانی زندگی پس از مرگ، با حفظ دو مسأله زیربنایی، براساس این قول مشکلتر از قول کسانی است که به عنصر «روح» هم در حقیقت انسانی سهمی داده‌اند. ازاین‌رو نقایص این نظریه، شاید با ورود روح به میدان برطرف شود.

۴. باید توجه داشت که صرف تحفظ بر اجزاء بدنی هر شخص ـ هر چند به صورت اجزاء اصلی ـ در بحث زندگی پس از مرگ کافی نیست. اگر موجود دوباره زنده شده، که به فرض همان اجزاء بدنی زندگی اول را دارد، از گذشتهٔ خود، شخصیت خود و روابطش با دیگران هیچ چیز نداند، مثل این است که دست کم، در نزد خودش، اولین باری است که به زندگی رسیده و خود را کسی نمی‌داند که در گذشته بوده است. ولی باز باید توجه داشت که صرف به یاد داشتن خاطرات، عادات و شخصیت گذشته نیز اثبات اینهمانی نمی‌کند، زیرا ما همیشه در معرض خطر حافظهٔ ظاهری هستیم. یعنی ممکن است چیزی را به خاطر آوریم که واقعاً رخ نداده است یا خیال کنیم کسی هستیم که واقعاً نیستیم. برای از میان بردن این اشکال و پی‌بردن به حافظهٔ واقعی، ملاک بدنی ـ هر چند به صورت اجزاء اصلی ـ مفید است، زیرا می‌توان با مشخص کردن اینکه آیا بدن ما در همان زمان و مکان مورد خاطره بوده تا بتواند آن تجربه را داشته باشد یا چنین نبوده است، بر این مشکل فائق شد.

۵. ملاحظاتی که بر تقریر کیفیت برانگیختن وارد شد، عده‌ای از متکلمان مسیحی را بر آن داشت که در عین قبولی اینکه انسان موجودی جسمانی است و چیزی به نام روح غیرمادی در هویت او حضور ندارد، رستاخیز او را به معنای احیاء اجساد از گورها تفسیر نکنند. رستاخیز عمومی، خلقت نوفرد روانشناختی است امّا نه با بدنی سامان یافته از ماده بدن سابق، بلکه با بدنی کاملاً متفاوت و جدید که شایسته زندگی در عالم مینوی و زمین ملکوتی را دارد. آنچه دوباره زنده می‌شود موجود زندهٔ فیزیکی شخص «الف» نیست بلکه «کل شخصیت» او حاضر می‌شود و در این برانگیختن، بدن کاملاً جدیدی از سوی خداوند به او داده می‌شود.

شاهدی از کتاب مقدس بر این نظریه از این قرار است:

حال می‌خواهم رازی عجیب را با شما در میان بگذارم: ما همه نخواهیم مرد، بلکه به همهٔ ما بدنی نو داده خواهد شد. زمانی که شیپور آخر از آسمان به صدا درآید، در یک لحظه چشم‌برهم‌زدن همه ایمان‌دارانی که مرده‌اند با بدنی فناناپذیر زنده خواهند شد. آنگاه ما نیز که هنوز زنده‌ایم، ناگهان تبدیل خواهیم پذیرفت و بدنی نو خواهیم یافت، زیرا بدن خاکی ما که فانی و از بین رفتنی است باید به بدن آسمانی تبدیل شود، بدنی که هرگز نابود نخواهد شد و همیشه زنده خواهد ماند.[1]

جان هیک، معتقد است که این نظریه نمی‌تواند مشکل هویت شخصی را حل کند. چه نوع ارتباطی میان شخص موجود در این جهان و شخص موجود شده در جهان دیگر است، با اینکه این دو با هم اختلافاتی در کیفیت جسمانی دارند. وی در توضیح این اشکال سه فرض را پیش می‌کشد:

الف) تصور کنید شخص «الف» که اکنون در امریکا زندگی می‌کند ناگهان و به گونه‌ای باور نکردنی در مقابل دیدگان دوستانش ناپدید گردد و در همان لحظه المثنای دقیق او در هند ظاهر شود. فرد ظاهر شده از لحاظ خصوصیات جسمی مثل اثر انگشت، رنگ مو و... و ذهنی مثل گرایشها، عادات و... دقیقاً مشابه کسی است که ناپدید شده است. افزون بر این، المثنای «الف»، خود را همان «الف» می‌داند که در امریکا ناپدید شده است. در این وضعیت، دوستانِ «الف»، مسلماً «الف» ظاهر شده در هند را همان «الف» ناپدید شده در امریکا می‌دانند هر چند از کیفیت این انتقال مرموز سر در نمی‌آورند.

ب) تصور کنید «الف»، به جای اینکه به گونه‌ای باور نکردنی ناپدید شود، بمیرد، امّا در لحظه مردنش یک نسخه بدل «الف»، دوباره با همان خاطرات و خصوصیات دیگر در هند ظاهر شود، با اینکه جسد مرده او اکنون در پیش دیدگان ماست. به عقیده هیک، هنوز «الف» ظاهر شده را همان «الف» مرده می‌دانیم و تنها می‌گوییم که وی به طور معجزه‌آسایی در جایی دیگر آفریده شده است.

ج) حال تصور کنید که هنگام مرگ «الف»، «الف» بدلی نه در هند بلکه در یک عالم که تنها

---

۱. نامهٔ اوّل، ۵۳-۱۵/۵۱.

افراد حیات دوباره یافته در آن مسکن دارند، ظاهر گردد. این عالم فضای خاص خود را دارد و با عالمی که هم‌اکنون با آن آشنا هستیم فرق دارد.

نظریهٔ محل بحث، دقیقاً وجه سوم را در نظر دارد.

امّا براساس چه ملاکی می‌توان بدن دوم را همان «الف» دانست که بدن اول را داشته است، در عین آنکه خصوصیات روانشناختی او محفوظ است. به تعبیر دیگر، چه ربطی میان بدن اول و بدن دوم، که فرضاً یک هویت را تشکیل می‌دهد، وجود دارد.[1]

افزون بر این، در فرض «ب»، معلوم نیست که با وجود پیکر مرده، ما باز شخص یافته شده را همان شخص مرده بدانیم. اگر چنین امری پذیرفته بود، قائلان به رستاخیز ابدان خاکی اصلاً مشکلی پیش روی نداشتند تا به خاطر آن، این نظریهٔ بدیل ارائه شود.

این تقریر نشان می‌دهد که در نظریهٔ «فرد روانشناختی با بدن جدید ملکوتی» مانند نظریهٔ «احیاء مردگان از خاک»، جاودانگی، به معنای نامیرایی، نمی‌باشد. زیرا در فاصله پس از مرگ بدن خاکی و بازآفرینی بدن جدید ملکوتی یا آسمانی، هر شخص انسانی زنده نیست و از خود آگاهی و دیگر آگاهی سهمی ندارد.

امّا در بعضی دیگر از تقریرات این نظریه که روحیون جدید ارائه کرده‌اند، جاودانگی به معنای نامیرایی است و پس از مرگ بدن خاکی، هر شخص انسانی با بدن جدیدی به زندگی ادامه می‌دهد: یک کپی یا بدل روحی از بدن به صورت بدن آسمانی یا اتری وجود دارد که خودش را هنگام مرگ از جسد و پیکر فیزیکی جدا می‌کند. آنگاه این بدن یا می‌خوابد یا در حالتی نیمه‌آگاهانه قرار دارد. این حالت ممکن است مدتی طولانی یا کوتاه دوام یابد. در مرحلهٔ بعد، این موجود آسمانی به مرحلهٔ دیگری چشم می‌گشاید که عالم رویا یا منطقهٔ پندار است و بر امیال و انتظارات شخصی خود تأمل می‌کند. عدهٔ زیادی ممکن است اول نفهمند که مرده‌اند. در بعضی از ارتباطاتی که برقرار شده، شخص پس از آن‌که فهمیده مرده است می‌گوید: بدن من خیلی شبیه به بدنی است که قبلاً داشتم. من گاهی خودم را گاز یا نیشگون می‌گیرم تا ببینم که آیا واقعی هستم و چنین است؛ امّا به نظر می‌رسد که آنقدر صدمه‌پذیر نباشم که وقتی بدن گوشتی خود را گاز می‌گیرم.[2]

---

۱. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمهٔ بهرام‌راد، ص ۲۵۶-۲۵۸.

2. Hick, John, *Death and Eternal Life*, pp 404-407.

این بیان نشان می‌دهد که در حین زندگی کنونی، این دو بدن به‌نوعی با هم آمیخته‌اند و هنگام مرگ بدن خاکی، بدن اتری زنده است و به جهان مخصوص خود می‌پیوندد. امّا معلوم نمی‌شود این دو بدن آمیخته چه رابطه‌ای با هم دارند و چگونه با هم عجین شده‌اند، هر چند مشکل هویت شخصی، با مستند شدن به بدن اتری و یکسانی روانشناختی، حل می‌شود.

نظریه بقای روحی یا نامیرایی روحی یا روح دائماً نامجسّد

وجه مشترک این قول با اقوالی که از این پس می‌آید، و همین وجه اشتراک سبب جدایی آنها از نظریه اول می‌شود، این است که همه در حقیقت آدمی برای موجودی غیر مادی به نام «روح» یا «نفس» سهمی قائلند. طرفداران وجود چنین موجودی، معمولاً از راه پاره‌ای از ویژگیها به تمایز روح و بدن یا دو ساحت در انسان حکم می‌کنند و سپس با توجه به این‌که ویژگیهای یاد شده را نمی‌توان به جسم فیزیکی و مادی یا هر نوع جسمی مستند ساخت، به جوهریت روح و تجرد آن راه می‌یابند.

نظریه دوم که اکنون مورد بحث است، هر چند مشارالیه آدمی را در مرتبه کنونی از زندگی موجودی مرکب از جسم و روح می‌داند، امّا حقیقت انسان را فقط روح اعلام می‌کند. بدن در این نظریه، گاه به مثابه قفسی معرفی می‌شود که در هنگام مرگ، روح با شکستن آن به عالم مجردات و موجودات غیر جسمانی وارد می‌شود و گاه به مثابه هدایتگری که بر مسند فرماندهی بر بدن تکیه زده است. فیلسوفی که بسیار بر این قول تأکید ورزیده و آن را به صورتهای گوناگون و جامع به تصویر کشیده است، افلاطون می‌باشد. بعدها دکارت بود که بار دیگر به طور جدی آن را مطرح کرد. در تصویر دکارتی ادعا می‌شود که شخص واقعی، نفس یا روح است؛ روح موجودی است با شعور و غیرمادی که احساس، اندیشه، اراده و... کار اوست و البته به‌نوعی با بدن در ارتباط است. همین روح است که ما را چیزی می‌کند که هستیم. ما در تجربه مستقیم و بی‌واسطه‌ای که از خود داریم درمی یابیم که با بدن یکی نیستیم و می‌توانیم خودمان باشیم هر چند بدنی در کار نباشد.

مطابق این نظریه، ما انسانها پس از تولد مدتی به صورت موجودات جسمانی ـ روحانی

زندگی می‌کنیم و سپس می‌میریم و پس از مرگ به صورت روحهای غیرمادی به حیات خود ادامه می‌دهیم. از آنجا که ما بودن ما به روح است نه به بدن، با مرگ بدن، ما نمی‌میریم و از این پس به زندگی روحی خود بدون بدن ادامه می‌دهیم. جالب است که حتی پاره‌ای از مخالفان وجود روح بدون بدن، می‌پذیرند که امکان وجود شخص انسانی بدون بدن یک امکان منطقی است. نیلسن از جمله این افراد است و در باب اثبات امکان منطقی روح بدون بدن داستانی را طراحی می‌کند که هر چند دقیق نیست و بر اساس دیدگاههای معرفت شناختی وی تنظیم شده، امّا مفید است:

فرض کنید روزی در خانه من اتفاقات عجیبی رخ می‌دهد. چراغها به طور غیرقابل توجیهی خاموش و روشن شده صندلیها به حرکت در می‌آیند. فرض کنید پسرم اخطارهایی در باب وقوع حوادث دریافت می‌کند. او می‌تواند بگوید که چه موقع در باز می‌شود یا چراغ خاموش می‌گردد. این اخطارها را نه کس دیگری می‌شنود و نه ضبط صوتی آن را ثبت می‌کند. پسرم می‌گوید گفتگوی من با شخصی است که خود را سارا می‌نامد و ارتباط ما از طریق تصوراتی مشابه است که ناگهان به مغز من راه می‌یابد. سارا به پسرم می‌فهماند که دخترم با خطری مواجه شده است و ما به دنبال کردن هشدار او صدقش را در می‌یابیم. اگر چنین اموری حقیقتاً اتفاق افتد طبیعی است که به وجود لااقل یک شخص نامتجسد حکم کنیم. چون تمام شرایط یک شخص بودن مثل عقلانیت، توانایی ارتباط رفتاری، نوعی از آگاهی و شعور را در او می‌بینیم. حال آیا می‌توان سارا را یک موجود انسانی در نظر گرفت که پیشتر مثل ما زندگی داشته است. فرض کنید متوجه می‌شوم صاحبخانه قبلی سالهای قبل دختری به نام سارا داشته که در این خانه مرده است. من متوجه می‌شوم که وی دارای شخصیتی بسیار شبیه به شخصیت کسی است که خود را سارا می‌نامد. وقتی از او درباره آن دختر می‌پرسیم، او می‌گوید همان دختر است و با نشان دادن چیزهایی در آن خانه ـ که کسی از آن خبر ندارد ـ صدقش بر ما روشن می‌شود. تحت چنین شرایطی کاملاً منطقی است که بپذیریم سارای نامتجسد ما همان دختر جوان صاحبخانه قبلی است که پیشتر مرده است.[1]

این داستان نشان می‌دهد که سخن‌گفتن از «اشخاص مجرد از بدن» معنادار وقابل درک

---

1. Stephen T. Davis, *Death and Afterlife*; Nielson, Kai, *The Faces of Immortality*, pp.14-16.

است. اما عده‌ای دیگر از فیلسوفان قرن بیستم از جمله آنتونی‌فلو[1]، برنارد ویلیامز[2]، ترنس پنلهام[3] و جان پری[4] براین باورند که عقیده «بقاء پس از مرگ» مخصوصاً به شکل غیرجسمانی از هماهنگی و انسجام برخوردار نیست. در استدلال بر این مدعا گاه گفته می‌شود: روحهای غیرمادی را نمی‌توان به عنوان اثبات‌گر هویت شخصی در نظر گرفت. چون روح به فرض وجود، غیرقابل مشاهده است. ما در نمی‌یابیم که چه کسی چه روحی دارد و معیاری در دست نیست تا تشخیص دهیم این روح مثلاً «الف» همان روح «الف» است. از طرفی چون ما می‌توانیم هویتها را بدرستی شناسایی کنیم پس هویت شخصی ربطی به اینهمانی روح ندارد.

در استدلال دیگری آمده است: ملاک حافظه برای هویت شخصی، که معتقدان به فناناپذیری باید بر آن تکیه کنند، هرگز اثبات‌گر نیست زیرا حافظه خطاپذیر است: حوادث گذشته بسیاری هست که قابل بازآوری نیست. حتی حوادث گذشته‌ای هست که آن را بد و نادرست به یاد می‌آوریم. پس صرف این واقعیت که «الف» در زندگی پس از مرگ ادعا کند که همان «الف» موجود در دنیا می‌باشد ـ چون حوادث زندگی «الف» را به یاد می‌آورد ـ ثابت نمی‌کند که او «الف» است.[5]

بهتر است برای سنجش این استدلالها، ببینیم اگر طبق این نظریه، ملاک اینهمانی یک فرد انسانی در دو مقطع زندگی کنونی و زندگی بعدی به روح است، روح چه خصوصیات و یا چه بخشهایی دارد که فقط مختص به اوست و هیچ رابطه و سنخیتی با بدن ندارد. توضیح آنکه در زندگی کنونی خصوصیات آدمی را می‌توان به سه نوع شاخص تقسیم کرد:

۱. خصوصیات صرفاً بدنی که روح در آن هیچ نقشی ندارد مثل رنگ پوست و طول قامت و کیفیت چهره.

۲. خصوصیات صرفاً روحی که بدن هیچ نقشی در آن ندارد و بلکه حتی‌گاه مزاحم و مانع به

---

1. Antony Flew.
2. Bernard williams
3. Terence Penelhum
4. John Perry
5. Davis, Stephen T. "Survival of Death", in *A Companion to Philosophy of Religion*, edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, P. 558.

حساب می آید مثل ادراکات فراحسی.

۳. خصوصیاتی که دست کم اتفاق‌نظر وجود ندارد که بدون بدن ممکن است مثل حافظه.

نظریه مورد بحث ما هیچ نقشی را برای خصوصیات اول در هویت شخصی قائل نیست؛ به طوری که به فرض اگر در دنیا بتوان کل بدن فرد «ب» را به روح «الف» پیوند زد و کل بدن فرد «الف» را با روح «ب» ، هیچ تغییری در جانب امری که وابسته به هویت شخصی است اتفاق نیافتاده است و «ب» با بدن جدید خود همان «ب» ای خواهد بود که با بدن قبلی بوده است و همچنین است وضعیت فرد «الف». لذا فرد «ب» موجود در زندگی کنونی ـ که بدن دارد و خصوصیات بدنی ـ هیچ تفاوتی از جهت «ب» بودن ندارد. آنچه مسلماً در «ب» بودن «ب» سهم دارد خصوصیات قسم دوم است. امّا خصوصیات قسم سوم چه‌می‌شود؟ آیا آن خصوصیات، روح را در جهان پس از مرگ همراهی می‌کند یا نه؟ اگر پاسخ مثبت باشد اینهمانی فرد کنونی با فرد پس از مرگ، در مجموع، به خصوصیات دوم و سوم است. البته در این صورت باید ثابت شود که این خصوصیات در زندگی کنونی به وسیله بدن ظاهر می‌شود و بدن در ایجاد و حفظ دم دستی آنها نقش دارد، امّا روح پس از رهایی از بدن به نحوی می‌تواند بدون بدن، آن خصوصیات را در خود داشته باشد. به تعبیر دیگر، ظهور آن خصوصیات در همه مراتب برای آدمی مشروط به بدن نیست. اگر پاسخ منفی باشد اینهمانی فرد کنونی با فرد پس از مرگ فقط مستند به گروه دوم از خصوصیات است و روح پس از مرگ بدن از کل فرایندها و خصوصیاتی که بدن به‌نحوی در آن دخالت دارد تهی می‌شود. بنابراین اگر مثلاً حافظه یامخاطره را وابسته به بدن بدانیم، قهراً مانند بسیاری از کارهای روانی ما که وابسته یا مربوط به بدن است پس از مرگ بدن جا می‌ماند و انسان باقی مانده پس از مرگ با انسان پیش از حدوث مرگ تفاوتهای زیادی دارد. واقعیت «من» بنابراین نظریه، فقط آن امری است که آثار و خصوصیات بخش دوم از او صادر می‌شود. امّا می‌توان به نفع این که قسم دوم و سوم هر دو، بنابر بقاء روح، با او باقی هستند و دست کم شاهدی را بر هویت شخصی هر روح به دست می‌دهد، استدلالهای متعددی ترتیب داد.

عدهٔ دیگری با انداختن هویت شخصی بر عهدهٔ حافظه، ادعا کرده‌اند که معیار حافظه وابسته به بدن است: اگر باور کنیم که انسان پس از مرگ بدن باقی می‌ماند، باید باور داشته باشیم که خاطراتی که شخص را می‌سازند، در رشته جدیدی از رویدادها همچنان به نمایش درخواهند آمد. هر چند دلیلی بر عدم آن در دست نیست ولی امری بسیار بعید و غیرمحتمل است. خاطرات

ما با ساختار مغزی ما پیوند خورده است و اگر مغز هنگام مرگ از هم می‌پاشد پس حافظه و خاطره هم همین سرنوشت را دارد. حوادث پیشین در مغز ما شیارهایی بسان بستر رودخانه ایجاد کرده‌اند و افکار ما در طول این مسیر به جریان می‌افتد و همین دلیل حافظه و عادتهای ذهنی است. ما می‌بینیم که حافظه ممکن است با وارد آمدن جراحتی به مغز زایل شود و یا شخص بافضیلتی در اثر بیماریهای مغزی به شخص پستی تبدیل شود. این امور نشان می‌دهد که بدن نگاهدارنده حافظه است و حافظه بر عمود بدن استوار است. لذا بسیار بعید به نظر می‌رسد که شخص پس از نابودی کامل مغز بقایی داشته باشد.[1]

برد این استدلال فقط تا این حد است که ما تا وقتی دارای بدن هستیم، نفس یا روح به کارکرد مغز وابسته است، امّا دلیلی وجود ندارد که بدن قدرت تولید فکر و احساس را داشته باشد و دلیلی در دست نداریم که آگاهی و خاطره با از کار افتادن مغز متوقف شوند. مثالهای یاد شده فقط وابستگی پاره‌ای از خصوصیات را بر وضعیتهای جسمانی نشان می‌دهد، امّا نباید فراموش کرد رابطه نفس و بدن یک رابطه دو طرفه است و بسیاری از حالتهای بدنی هم استوار بر حالتهای نفسانی‌اند. همین تاثیر متقابل اثبات‌گر نوعی استقلال برای نفس یا روح ـ دست‌کم به اندازه بدن ـ است و راه این امکان را باز می‌کند که روح بتواند پس از بدن با تواناییهایی همچون یادآوری زندگی بدنی باقی باشد.

باز قابل توجه است که هر یک از ما، احساس وحدت می‌کنیم و این احساس وحدت را نه می‌توان به مغز که دائماً در حال تغییر است نسبت داد و نه به حافظه و خاطره. زیرا باید در پیوند قطعات گسسته خاطره‌ها به یکدیگر، امری زیربنایی و ثابت را در نظر گرفت.

آنچه گذشت معلوم می‌دارد ناهماهنگی ادعا شده در این نظریه جایی ندارد. زیرا در استدلال اول میان ملاک هویت شخصی (بحث متافیزیکی) با دلیل بر هویت شخصی (بحث معرفت شناختی) خلط شده است. فرق است میان هویت شخصی و شاهد و دلیل بر هویت شخصی. این درست است که ما مستقیماً از روح به عنوان دلیل بر هویت شخصی استفاده نمی‌کنیم، امّا می‌توان آن را به شکلی معیار هویت شخصی قرار داد به این صورت که بگوییم: فرد در نظر گرفته شده در

---

1. Pojman, Louis P., *Philosophy of Religion*, Bertrand Russell, "*The Finality of Death*", PP. 325-6.

زمان t_1 همان فرد موجود در زمان t_2 است اگر و فقط اگر دو فرد منظور شده در دو زمان t_1 و t_2 ،یک روح داشته باشند. امّا اینکه ما چگونه بدانیم که در اینجا با یک نفس یا روح سر و کار داریم، مسأله دیگری است.

درباره استدلال دوم نیز می‌توان گفت تا آنجا که به هویت شخصی مربوط می‌شود فقط لازم است تضمین شود که خاطره «الف» در زندگی بعدی یک خاطره واقعی است و این چندان مشکل نیست. افزون بر این، در این بخش حتی می‌توان از حافظه درباره دلیل بر هویت شخصی بحث کرد. زیرا به نظر می‌رسد که می‌توان کاملاً جدا از معیار بدنی هویتی را از راه خاطره‌ها و حافظه شناسایی کرد. البته گاهی ادعا می‌شود که معیار حافظه در شناسایی هویت در نهایت وابسته به معیار جسمانی است، امّا واضح است که چنین نیست. مثلاً وقتی از دوست خود پیغامی را دریافت می‌کنیم معتقدیم او این پیغام را نوشته یا گفته است. در اینجا تشخیص ما مستند به خاطرات و ویژگیهای شخص پیغام‌دهنده است. این موارد نشان می‌دهد که گاه در تشخیص هویت شخصی از ملاک بدنی سود برده نمی‌شود. ناگفته نماند بنابر اینکه هویت شخصی برعهده روح باشد اگر گاه از ملاک جسمانی برای تشخیص آن روح استفاده می‌شود، این پیشفرض در نظر است که هر روح یک بدن دارد و بس.

شواهدی بر وجود روح

همان‌طور که گذشت جفت و جور کردن تصویری که دانشمندان فیزیک و زیست‌شناسی از جهان ارائه می‌دهند با تصویری که ما از خود داریم چندان آسان نیست. در جهانی که دانشمندان آن را از ذرات فیزیکی فاقد ذهن و آگاهی و محکوم به قوانین جبری معرفی می‌کنند چگونه موجود آگاه و ذهنمند و آزاد یافت می‌شود؟

همین ویژگی بود که از دیرباز عده فراوانی را به مقابله با طرح ماشین‌انگاری ـ دست کم در مورد انسان ـ برانگیخت. آگاهی، اراده و... از اموری نبود که بتوان به جسم و ماده نسبت داد. از همین‌رو استدلال بر وجود نفس مجرد و عاری از هرگونه جسمانیت در دستور کار قرار گرفت. پاره‌ای از این استدلالها که امروزه بیشتر مورد توجه است و جهت‌گیری آنها اثبات تمایز روح و بدن و بقاء روح پس از مرگ بدن است به قرار زیر است:

۱. انسانها در سنتهای متعدد، مدعی تجربه دینی‌اند و فرق تجربه دینی با تجربه‌های متعارف

در این است که متعلق این تجربه خداست یعنی موجودی مافوق طبیعی. کسانی که با این تجربه مواجه شده‌اند، ارتباطی فعال و عاشقانه با خداوند دارند. عارفان تأکید دارند که برای برقراری ارتباط با خداوند باید حواس از درگیر شدن با امور مادی و پیرامونی آرامش داشته باشند. پیشفرض فعالیتهایی چون تمرکز حواس یا بستن چشم یا آرام نگهداشتن بدن این است که احساس حضور خداوند تنها در وقتی از دست می‌رود که حواس باکار خود ذهن را در معرض اطلاعات بیرونی قرار می‌دهد و اگر بخواهیم در مواجهه با خداوند قرار بگیریم باید این داده‌ها را تحت کنترل درآوریم.

واضح است تجربه دینی بر دو ساحتی بودن انسان تأکید دارد زیرا واضح است که خداوند را نمی‌توان از راه محرکهای حسی و راههای عصبی درک کرد. مغز تنها پذیرنده اطلاعاتی است که از مسیرهای عصبی گذر می‌کنند و از این رو ادراک مستند به آن محدود به حواس است. خلاصه اینکه، تجربه خداوند فراتر از دستگاه حسی است و به دستگاهی باز می‌گردد که به هیچ وجه بدنی نیست.[1]

۲. همان‌طور که اشاره شد، ما از درون احساس می‌کنیم که اصلاً جسمانی نیستیم و به سهولت می‌توانیم وجود نامتجسد خود را در غیاب هرگونه جهانی جسمانی تصور کنیم. البته انکار نمی‌شود که گاهی جسد فیزیکی ما نیز در احساس شخصیت‌مان حضور دارد. سخن این است که احساس هر فردی از هویت شخصی خود بیشتر به‌عنوان موضوع تجاربی است که از آنها آگاه است تا اینکه احساس مذکور با تجسد کنونی‌اش مرتبط باشد. از همین روست که گاه در تخیل یا خواب، فرد انسانی خود را با نام، بدن و شیوه دیگری از زندگی می‌شناسد. همچنین کسانی که تجارب خارج از بدن را ارائه کرده‌اند، خود را با موضوعی یکی می‌دانند که از بدن رها شده و اموری را تجربه می‌کند نه اینکه خود را با جسم ترک شده یکی بدانند.

۳. آدمی خود و دیگران را از نظر اخلاقی مسئول می‌داند امّا مسئولیت اخلاقی مشروط به وجود اختیار است. وقتی کسی مختار است که بتواند در شرایطی که از نظر علّی یکسان است، به

---

1. C.F. Davis, T. Stephen, *Death and Afterlife*; paul Badham, *God, The Soul and the Future life*, PP. 43-45.

اختیار خود، یکی از افعال پیش روی خود را انجام دهد یا از آن سرباز زند. حال اگر ما صرفاً از عناصر فیزیکی ساخته شده باشیم و پدیده‌های روانشناختی ما هم مستند به فرایندهای مغزی و سلسله اعصاب باشد آنگاه انتخاب ما معلول شرایط علّی پیشین است و بر همین اساس قابل تبیین است. شرایط علّی مذکور نیز بر اساس شرایط علّی دیگری تبیین می‌شوند که از وجود ما خارج است. در این صورت دیگر نمی‌توان سخن از افعال اختیاری به عمل آورد و لذا در صحنه اخلاق نه تکلیفی می‌ماند و نه مسئولیتی. به میان آوردن این مفاهیم فقط وقتی امکانپذیر است که بخشی از فرایند عمل که به وجود ما مستند می‌شود از این زنجیره علّی و معلولی فیزیکی بـرون آورده شود.[۱]

۴. راه دیگری برای اثبات ساحت روحی، نظر داشتن به نیروهای فراطبیعی در انسان است که دانش فراروانشناسی با آن سر و کار دارد. هم آزمایش و هم گزارشهای معتبر بر واقعیت داشتن ادراکات فراحسی (ESP)[۲] دلالت می‌کنند. پاره‌ای از اذهان می‌توانند با اذهان دیگری که ارتباط طبیعی (زنجیره علل فیزیکی) با آنها ممکن نیست ارتباط برقرار کنند (تله‌پاتی)[۳] یا می‌توانند از پاره‌ای وقایع فیزیکی مطلع شوند بدون آنکه از آن وقایع ادراک حسی داشته باشند یا در آنـها اندامهای حسی به‌کار آید (پیشگویی)[۴] و یا می‌توانند بدون استفاده از وسایل مادی، اشیاء را به حرکت در آورند (دور جنبانی روانی)[۵]. این پدیده‌ها با تلقی ماده گرایانه از ذهن ناسازگار است، زیرا این پدیده‌ها ذهن را واجد این توانایی می‌دانند که اطلاعاتی درباره جهان و اذهان دیگر به دست آورد یا بر جهان مادی تأثیر بگذارد بی‌آنکه لازم باشد همچون مغز از واسطه‌های مادی کمک بگیرد.

افزون بر این شواهدی وجود دارد که پدیده‌هایی چون تله‌پاتی و پیشگویی همیشه در حال وقوع است و آنچه فرامعمولی است درک فوق حسی آگاهانه است همین امر تصویری از بـقاء

---

۱. *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۳۲۹ و همچنین ر. ک به:

Lycan, *The Philosophy of Mind*, *oP.ciT*. P.177.

2. Extrasensory
3. Telepathy
4. Clairvoyance
5. psychokinesis

نفس پس از مرگ بدن ارائه می‌دهد، زیرا در حالتی که نفس بدون بدن است همین درک فراحسی جانشین کامل درک حسی می‌شود و دانش او را نسبت به جهان اطرافش رقم می‌زند. ادراک فراحسی در آن هنگام، به‌دلیل اینکه نفس دیگر مشغول به ادراک حسی نیست، می‌تواند آگاهانه‌تر و منظمتر و اطمینان بخشتر صورت گیرد. دور جنبانی نیز نشان می‌دهد که نفس بدون بدن، افزون بر درک، قادر بر عمل و تاثیر علّی بر اشیاء نیز هست. در تجارب خارج از بدن نیز، کسانی گفته‌اند که تجربه آنها از اشیاء در آن وضعیت به بدنشان مربوط نمی‌شود و بر این باورند که در آن هنگام حضوری واقعی داشته‌اند. در گزارشهای کسانی که پس از مرگشان دوباره حیات یافته‌اند، نکات جالبی وجود دارد. مدت زمانی که ظاهراً این گونه افراد مرده اعلام شده‌اند، از چند ثانیه تا بیست دقیقه و حتی بیشتر متغیر است. احساس پرواز کردن در بالای بدن و دیدن آن در حالت درازکشیده بر روی تخت یا زمین، وارد شدن در عالم نور و زیبایی و دیدار با نزدیکان و آشنایانی که مرده‌اند، از جمله اموری است که در این گزارشها آمده است. عمدتاً افرادی که این نوع تجربه را داشته‌اند اکراه دارند که درباره چنین پدیدارهای توصیف‌ناپذیر و باورنکردنی گفتگو کنند، امّا به گونه‌ای مشخص تلقی آنان از مرگ دستخوش تغییر شده و اکنون بدون ترس و واهمه و حتی با آغوش باز به مرگ خود در آینده می‌اندیشند. ناگفته نماند که کوششهایی برای تأویل تجارب نزدیک به مرگ و پس از مرگ یا در حالت بیرون از بدن به کار رفته است که تاکنون ناموفق بوده است.[۱]

نظریه تناسخ

این نظریه که به نامهای متعددی چون «تولد مجدد[۲]»، «تناسخ ارواح[۳]»، «انتقال نفس[۴]» و «باززایی[۵]» از آن یاد می‌شود، از گذشته دور، به شکلهای گوناگون، مورد اعتقاد بوده

---

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک به: جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ص ۲۶۰ـ۲۶۸

Davis, Stephen T., *Death and Afterlife.* David Ray Griffin, *life After Death and Post Modern Animism*, PP. 95 - 105.

2. Rebirth
3. Transmigration of souls
4. Metempsychosis
5. Palingenesis

و هست.[1]

در اقوام بدوی، عقیده به انتقال روح از بدن انسانی به جسم حیوانی یا بالعکس وجود داشته است. داستانها و همچنین افسانه‌ها و اساطیر پریان و ارواح در نزد تمام ملل درباره حیواناتی که دارای روح انسانی هستند، فراوان است. در فرهنگ یونانی این نظریه گاه به افرادی چون فیثاغورس، امپدکلس و افلاطون نیز نسبت داده می‌شود. امپدکلس می‌گوید: زیرا من در گذشته یک دختر و یک پسر، یک بُته و یک پرنده و یک ماهی که در دریا زندگی می‌کند بوده‌ام.[2] عده‌ای معتقدند پاره‌ای از ریاضاتی که فیثاغوریان متحمل آن می‌شدند به اعتقاد ایشان به نظریه تناسخ مربوط می‌شود. ریاضاتی چون تمرین سکوت، تأثیر موسیقی و پرهیز از خوردن گوشت. حکایت شده وقتی فیثاغورس می‌بیند که کسی سگی را می‌زند به او می‌گوید: «او را مزن من صدای یکی از دوستانم را در صدای او شناختم.»[3] برحسب عقیده هندوان، روح آدمی در هنگام مرگ، در همه احوال، جز در یک حالت خاص که روح در مقامی جاویدان در اعلا علیین با برهما وحدت تام حاصل می‌کند یا آنکه در اسفل‌سافلین به طور ابد سرنگون می‌شود، یک سلسله توالد و تجدید حیات را طی می‌کند و پیاپی از عالمی به عالم دیگر در می‌آید که در کسوت هر حیات دوره خود را طی کرده سرانجام در زمان مرگ، بار دیگر به پیکری دیگر منتقل می‌شود و جامه نو می‌پوشد. این ادوار توالد پی‌درپی در یک سلسله بی‌انتها ابدالدهر ادامه داشته و دارد. در جایی از اوپانیشادها آمده است: آنها که در زندگی خود دارای عمل صالح و رفتار نیکند، پس از مرگ، روح ایشان در زهدانی پسندیده و پاک مانند رحم زن برهمنی یا یک زن کشتریه برحسب مراتب جای می‌گیرد امّا ارواح اشخاص بدکردار و شریر در رحمهای ناپسند و مکروه مأوا می‌گزینند مثلاً در زهدان سگی یا گرگی یا خوکی یا بالاخره در رحم زنی از طبقه پایین جایگزین می‌شود.

آنچه گذشت فقط نمونه‌ای از آیینهای معتقد به تناسخ بود و در این فهرست آیینهای زیادی به چشم می‌خورد امّا باید توجه داشت که این آیینها در حوزه و مکانیسم تناسخ با یکدیگر

---

1. *The Encyclopedia Of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Reincarnation, v.7.P.122.

۲. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۷۹.

۳. همان، ص ۴۱-۴۲.

اختلافاتی دارند. مثلاً همان‌طور که در نمونه مذکور آمده است، بخشی از فکر هندی، برخلاف معتقدان آفریقایی این نظریه، این است که آدمیان ممکن است به صورت حیوان و حتی گیاهان تجدید حیات پیدا کنند. ایشان در کیفیت و چگونگی توالد ثانوی قانونی به نام «کارما»[1] را پیش می‌کشند که علت انتقال روح را به جسدی مافوق یا پیکری مادون بیان می‌کند. حیات آینده هر ذی‌حیات بر حسب این قانون تعیین می‌شود و به موجب آن، کردار یا گفتار یا پندار هر فرد موجب نتایج و سبب اموری است که سرنوشت حیات بعدی او را معین می‌کند.[2]

روشن است که هر یک از ما خود را کسی می‌داند که تاریخ تولد مشخصی دارد و سرانجام هم روزی فرامی‌رسد که زندگی‌اش در این جهان خاتمه می‌یابد. این دیدگاه عمومی وقتی با این نظریه مواجه می‌شود که ممکن است وی بارها به این جهان آمده، زندگانی شبیه زندگی کنونی را سپری کرده، در پایان مرگ را تجربه کرده و باز در هیأت و بدنی دیگر در این جهان متولد شده است شگفت‌زده می‌شود. چگونه است که ما هریک زندگیهای متفاوتی را از سر گذرانده و اکنون حتی خاطره‌ای از آنها در ما باقی نمانده است؟

باورمندان به تناسخ، گاه به نفع باور خویش استدلالهایی را ارائه کرده‌اند. توجیه نابرابریهای مشهود از عهده این نظریه برمی‌آید. چرا فردی با تمام امکانات درونی و بیرونی ـ از قبیل استعداد بالا، ثروت کافی، حمایت بی‌دریغ، بدن سالم، امنیت کامل، آزادی گزینش و... ـ چشم بر جهان می‌گشاید و دیگری از همه این امکانات یا بعضی از آنها محروم زاده می‌شود؟ در پاسخ معتقدان به تناسخ می‌گویند همه شرایط و وضعیت کنونی ما آثار و پیامدهای زندگانی قبلی ماست و این ما هستیم که در زندگی گذشته خود، زندگی فعلی را چنین رقم زده‌ایم و این ما هستیم که با زندگی کنونی، زندگی آینده خویش را سامان می‌دهیم.

در این میان، شواهد تجربی هم برای تثبیت این نظریه به میان آورده شده است. اگر نظریه تناسخ صحیح باشد و روح من از بدنهای قبلی به بدن حاضر وارد شده باشد باید ممکن باشد که خاطره‌های گذشته بازآوری شود، هر چند فشار مرگ و تولد مجدد آن خاطره‌ها را تا عمیقترین بخشهای نفس که در معرض آگاهی ما قرار نمی‌گیرد پس زده باشد. کسانی مخصوصاً کودکان،

---

1. Karma

۲. ناس، جان.بی، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، صفحه‌های ۲۱، ۹۵ و ۱۵۵.

دیده شده‌اند که می‌توان زندگی قبلی ایشان را به یادشان آورد. آنها در این وضعیت زبانهای بیگانه‌ای را می‌دانند که در زندگی حاضر نیاموخته‌اند و نام کسانی را می‌دانند که مدعی‌اند در گذشته آنها را می‌شناخته‌اند. این ادعا در میان کسانی که بصیرتهای روحی عمیق دارند نیز شایع است.[1]

در مقابل مشکلات فراوانی این نظریه را محاصره کرده است که یکی از اصلی‌ترین آنها همان مشکل هویت شخصی است که اثبات این نظریه را دست‌کم ناممکن می‌سازد.

جان هیک در تقریر این مشکل می‌گوید:

رابطه میان هیک ۶۰ ساله با هیک ۲ ساله در چیست؟ اولاً هیک ۶۰ ساله و هیک دو ساله اصلاً از نظر کیفیت بدن شبیه هم نیستند، به طوری که اگر کسی عکس ۵۸ سال پیش را ببیند متوجه نمی‌شود که آن عکس، عکس هیک ۶۰ ساله در سن ۲ سالگی است. ثانیاً، ذهنیت و اندیشه آنها کاملاً متفاوت است. تا اینجا نمی‌توان حکم کرد که هیک ۶۰ ساله و هیک ۲ ساله یک نفرند. امّا می‌توان گفت که هیک ۶۰ ساله دست‌کم از ۲ سالگی خود خاطره‌ای به همراه دارد، هر چند آن خاطره بسیار کم‌رنگ باشد. پس همین خاطره به‌عنوان یک عامل ارتباط دهنده بسیار ظریف میان هیک ۶۰ ساله و هیک ۲ ساله عمل کند.

در نظریه تناسخ گفته می‌شود: فردی در زمان t_1 از دنیا رفته است و در زمان t_2 بار دیگر به جهان چشم گشوده است. حال چگونه می‌توانیم بگوییم که فرد از دنیا رفته در زمان t_1 همان فردی است که در زمان t_2 چشم به جهان گشوده است؟ اثبات استمرار هویت مذکور در زمان t_1 و t_2 یا بر عهده استمرار خاطره قرار می‌گیرد یا استمرار جسمانی یا استمرارگرایشهای روانشناختی. امّا اکثریت انسانها هیچ‌گونه خاطره‌ای از زندگیهای پیشین ادعایی خود ندارند و همین امر این مورد را از مورد استمرار هویت از کودکی تا بزرگسالی جدا می‌سازد. استمرار جسمانی هم در فرضیه تناسخ کارگشا نیست، زیرا چه نوع اتصالی میان جسم کنونی با جسم قبلی وجود دارد، مخصوصاً در مواردی که گفته می‌شود فرد گاهی به صورت مرد و گاهی به صورت زن، گاهی در نوع انسانی و گاه در نوعی دیگر مثل حیوان به دنیا می‌آید. در نهایت آیا استمرار روانشناختی می‌تواند گره از

---

1. Davis, Stephen T., *Death and Afterlife*, Prabhu, Joseph, The Idea of Reincarnation, P.74. *The Encyclopedia of Philosophy*, V.4, P.123.

نظریه تناسخ باز کند. ادعا شده که فرد تناسخ یافته همان ویژگی شخصیتی را دارد که در زندگی گذشته داشته است. اگر در زندگی قبلی مغرور یا متواضع، مهربان یا خشن و...بوده است، حیات مجدد خویش را با همین حالتهای روانشناختی آغاز می‌کند. امّا چه مقدار شباهت روانشناختی می‌تواند ما را به حکم اینهمانی سوق دهد به طوری که بگوییم فردی که مثلاً ۵۰۰ سال پیش از دنیا رفته، همین فردی است که امروز زندگی می‌کند. قهراً این شباهتها باید بسیار عام باشد تا بتواند مصداقهای متعددی را در بر گیرد. امّا این شباهتهای عام هرگز به تنهایی موجب نمی‌شود که ما بتوانیم این دو فرد را یک شخص به حساب آوریم.[1]

ملاحظه می‌شود که استدلالهایی از این دست فقط راه را بر اثبات تناسخ می‌بندد و بیشتر به مسأله هویت شخصی از دیدگاه معرفت‌شناسانه نظر دارد تا دیدگاه متافیزیکی و وجودشناختی. قائل به تناسخ می‌تواند بگوید هویت شخصی به روح است هر چند نه خود شخص تناسخ شده و نه دیگری نتواند روح واحد را در دو بدن در دو زمان t_1 و t_2 تشخیص دهند. با توجه به مضمون این نظریه، می‌توان انتظار داشت که مسأله هویت شخصی از منظر وجودشناختی بر عهده «روح» است. به تعبیر دیگر، این نظریه مدعی است که روح در زمان t_1 همان روح در زمان t_2 است. اگر معیار دیگری چون حافظه یا گرایشهای روانشناختی پیش کشیده می‌شود از جهت فراهم آوردن دلیلی برای اثبات اینهمانی روحی است و در این جهت، اساساً ملاک بدنی هیچ نقشی ندارد تا بخواهیم آن را به عنوان یکی از فروض بررسی کنیم.

در مشرق زمین نیز، تقریباً همه متکلمان و فلاسفه مسلمان، تناسخ را مردود می‌دانند و استدلالهای ایشان به نحو مابعد طبیعی است. یکی از محکمترین استدلالها بر ابطال تناسخ، استدلالی است که بر اساس مختصات حرکت طراحی شده است. حرکت مورد نظر، که به حرکت جوهری معروف است، یک نظریه‌ای فلسفی را ارائه می‌دهد که اگر در مسائل مربوط به روح، بدن و جاودانگی وارد استدلالها شود صحنه‌هایی حیرت‌انگیز و دیدنی را به نمایش می‌گذارد. البته شعاع این نظریه به مسائل بسیار زیادی تابیده می‌شود و از جمله می‌تواند نظریه‌های فراوانی از جمله تناسخ را از میدان به در کند.

اگر فقط به پاره‌ای از مختصات حرکت همچون اتصال و پیوستگی، جهت‌داربودن، قوه بودن

---

۱. ر.ک: هیک، جان، فلسفه دین، ص ۲۷۲-۲۷۳.

متحرک در آغاز و فعلیت یافتن آن در انجام، بقاء در عین حدوث و اشتداد وجودی نظری بیفکنیم، در می‌یابیم که این مختصات هرگز با نظریه تناسخ سازگار نیست. قائلین به تناسخ گمان می‌کنند که یک روح در زندان تن اسیر می‌شود و پس از مرگ این بدن، دوباره به زندان دیگری فرستاده می‌شود. امّا نظریه حرکت جوهری نه رابطه روح و بدن را چنین تفسیر می‌کند و نه به مرگ چنین می‌اندیشد. از این دیدگاه متحرک در سراسر زندگی در حرکت و سیلان و دگرگونی غوطه می‌خورد و هر لحظه مقطعی از مسافت وجودی خود را طی می‌کند به‌طوری که بازگشت به مقطع قبلی ممکن نیست. مرگ نیز مقطعی است که انسان را به جهان دیگر می‌رساند به طوری که بازگشت او به جهان گذشته، بازگشت از فعلیت به قوه است و این با اشتداد و استکمال وجودی که از مختصات حرکت است ناسازگار می‌باشد.[1]

نظریه جاودانگی روحی ـ جسمی

پیشتر گذشت که این نظریه دست‌کم در پاره‌ای از تقریرهای آن، یک نظریه ترکیبی است، ترکیبی از نظریه اول و سوم. تقریر مشهور آن بدین صورت است که بدن ما پس از مرگ متلاشی می‌شود و جوهر غیرمادی، یعنی روح ما، در جهان خاص خودش به زندگی ادامه خواهد داد. آنگاه در مقطعی از آینده بدنهای متلاشی شده ما بازسازی شده با روح غیرمادی ارتباطی دوباره پیدا می‌کنند. عموم یهودیان، مسیحیان و مسلمانان به این دیدگاه باور دارند و متکلمان و فیلسوفان آنها سعی و اهتمام در اثباتش داشته‌اند.

در تقریر یاد شده روح پس از مرگ بدن، به‌صورتی نامتجسد و بدون بدن در جهان غیرمادی به سر خواهد برد تا بار دیگر زمینه ارتباط آن با بدن خاکی در رستاخیز فراهم شود. امّا تقریرهای دیگر از نظریه جاودانگی روحی ـ جسمی وجود دارد که وجود روح بدون بدن را روا نمی‌دارد. از جمله:

ـ نظریه‌ای که می‌گوید: روح پس از مفارقت از بدن مادی، با بدن مثالی که در عالم مثال برای او رقم خورده است، ارتباط برقرار می‌کند و در عالم مثال به سر خواهد برد. عالم مثال عالمی است مجرد و روحانی و ساخته شده از جوهری که از جهتی به جوهر مادی و از جهت دیگر به

---

۱. ر.ک: ملاصدرا، *اسفار اربعه*، ج ۹، ص ۴۷-۵۹.

جوهر عقلی شباهت دارد. این عالم، عالمی است که هر چند دارای کمیات هندسی است امّا تهی از ماده است و منفصل از انسان و طبیعت در ماوراء طبیعت استقرار دارد. به تعبیر دیگر، عالم مثال با جهان حاضر رابطه مکانی و وضعی ندارد. بنابراین، وجه اشتراک جوهر مثالی با جوهر مادی در بعد و امتداد داشتن است و وجه اشتراکش با جوهر عقلی در این است که منزه از ماده است. جهانی عقلی که طبق نظریه روح دائماً نامتجسد پس از مرگ بدن، روح به آن جهان ملحق می‌شود ـ جهانی است که از همه امور مربوط به ماده تجرید شده است امّا عالم مثال عالم مجرد از ماده است نه از مقارنات ماده همچون مقدار. حکم بدن مثالی که روح در آن تصرف می‌کند حکم بدن حسی است در اینکه برای او همه حواس ظاهری و باطنی وجود دارد و این از آن جهت است که موجود ادراک‌کننده روح است چه در بدن حسی باشد و چه در بدن مثالی.

ـ نظریه‌ای که می‌گوید: روح پس از مفارقت از بدن خاکی با بدن مثالی که اکنون همراه و قرین اوست و برآیند و نشأت گرفته از ملکات و ویژگیهای نفسانی اوست به عالم مثال وارد می‌شود. تفاوت این نظریه با نظریه قبلی در این است که بدن مثالی را جدا از روح و بدن خاکی نمی‌گیرد. یعنی وجود بدن مثالی در عالم مثال مقدم بر حضور نفس در آن عالم نیست. شباهت هر دو در این است که بدن مثالی حاضر در عالم مثال را بدنی مجرد از ماده و تحولات آن می‌گیرند. نظریه اخیر هم بر این امر تأکید دارد که آدمی پس از مرگ بدن مادی همیشه با همین بدن مثالی به سر خواهد برد.

ـ نظریه‌ای که هم بدن مثالی و هم بدن خاکی را در جاودانگی به رسمیت می‌شناسد. پس از مرگ بدن، روح با بدن مثالی به سر خواهد برد و موقتاً ارتباط تدبیری خود را با بدن خاکی قطع می‌کند امّا با رسیدن رستاخیز این ارتباط دوباره برقرار می‌گردد.

اکنون با اندکی تفصیل به تقریر و مقایسه این چهار نظریه با یکدیگر و با نظریه‌های گذشته می‌پردازیم:

نظریه «عود روح به بدن» یا «عدم تجسد موقت»[1]

مختصات این نظریه به تقریری که گذشت بدین قرار است:

الف) آدمی سه زندگی اولیه، میانی ونهایی را از سر می‌گذراند. در زندگی اولی و نهایی روح

1. Temporary Disembodiment

آدمی قرین با بدن است و در زندگی میانی موقتاً روح بدون هرگونه بدنی است.

ب) زندگی نهایی، یک زندگی باقی، برقرار و بدون مرگ است. مقارنت روح و بدن خاکی در آن زندگی برخلاف زندگی اولیه موقتی نیست.

ج) بدن حاضر در زندگی اولیه و نهایی بدنی است خاکی و مادی، هر چند ممکن است در خصوصیاتی از جمله استحکام و پایداری با هم متفاوت باشند.

در میان فیلسوفان شاخص مسلمان، که به این نظریه وفادار است می‌توان به ابن‌سینا و از میان متکلمان مسلمان می‌توان به غزالی [1] اشاره کرد. کلام ایشان در رابطه با مقرون بودن روح با بدن در زندگی اولیه و غایی صراحت دارد هر چند بی‌بدن بودن روح در زندگی میانی از مجموع کلمات آنان اصطیاد می‌شود. با توجه به دلایل ابن‌سینا درباره تجرد روح از آغاز پیدایش و بقای نفس پس از مرگ بدن مادی خاکی و انکار وجود هر نوع بدنی جز بدن مذکور، نامتجسد بودن روح در زندگی میانی قابل استنتاج است.

از لوازم این دیدگاه ـ همان‌طور که غزالی بدان تصریح می‌کند ـ این است که هویت شخصی هر انسانی دربازه‌های سه‌گانه زندگی، فقط و فقط به روح یا نفس باشد و بدن هیچ‌گونه دخالتی نه در حقیقت انسان داشته باشد و نه در هویت او. می‌شود فرض کرد که انسان [=روح] موجود در دنیا که با بدنی خاص قرین است در زندگی میانی اصلاً بدن نداشته باشد و در زندگی نهایی با بدن خاکی دیگری ارتباط برقرار کند و در عین حال این انسان به‌عینه همان انسان در دنیا باشد. حال در مقابل این پرسش قرار می‌گیریم که روح انسانی در چه خصوصیاتی متکی بر بدن نیست به طوری که آن خصوصیات همیشه با روح هست و اینهمانی مستند به روح با توجه به خصوصیات مذکور در نظر گرفته می‌شود و همچنین کیفیت زندگی روحی مشخص می‌گردد.

ابن‌سینا در این‌باره می‌گوید:

> این جوهر [=روح] در تو یکی است بلکه آن به حقیقت تو هستی و برای آن جوهر شاخه‌ها و نیروهایی است که در اندامهای تو پراکنده است. [2]

وی با شمارش قوای باطنی سرانجام برای قوای ادارکی همچون وهم و یاری‌کننده در ادراک

---

۱. ر. ک: غزالی، *تهافت‌الفلاسفه*، فصل ۲۰.

۲. ابن سینا، *اشارات و تنبیهات*، ج ۲، نمط سوم، فصل ۶.

همچون حافظه ابزار بدنی معرفی می‌کند و تنها برای قوای عقلی ابزار جسمانی قائل نیست و یکسره آن را از قوای ناب روح انسانی تلقی می‌کند.[۱] پاره‌ای از نتایج برآمده از مجموعه این کلمات به فهرست ذیل است:

۱. روح انسانی پس از مرگ بدن بسیاری از فعالیتهای مرحله دنیوی خود، از جمله بسیاری از ادراکات، را ندارد.

۲. روح انسانی پس از مرگ بدن، خاطرات گذشته خود را با خود ندارد، زیرا حافظه چندان به بدن وابسته است که روح بدون ابزار بدنی قادر به فراخواندن گذشته نیست. پس حافظه دست کم در مراحل زندگی اول و پس از آن نقشی در هویت شخصی ندارد.

۳. نقش هویت شخصی کاملاً بر عهده روح است و بدن و قوایی که به نحوی به بدن وابسته‌اند سهمی در هویت شخصی ندارند.

ملاحظه می‌شود که از جهت هویت شخصی این نظریه با نظریه روح دائماً نامتجسد هیچ فرقی ندارد.

استیفن تی. دیویس نیز از دیدگاه «عدم تجسد موقت» یا «عود روح به بدن» به تقریر افرادی چون آگوستین[۲] و آکویناس[۳] دفاع کرده است. البته وی در صدد برمی‌آید که اینهمانی جسم کنونی و جسم رستاخیزی را هم به تبع دو فیلسوف گذشته به اثبات رساند. در واقع، این دفاع بر این مبتنی است که هویت شخصی کاملاً بر عهدهٔ روح نیست، هر چند در برهه‌ای از زمان، ما بدون بدن خواهیم بود. همین باور نیز بر این باور متکی است که انسان موجودی فراهم آمده از جسم مادی و روح غیرمتجسد است، به طوری که روح می‌تواند بدون بدن باشد، امّا هیچ‌یک به تنهایی، یک انسان کامل به شمار نمی‌آید. نفس انسان، انسان نیست، بدن انسان هم انسان نیست؛ این دو هر یک جزئی از انسانند و انسان به تمام ساحتهای وجودی خود هم در زندگی آغازین به وجود آمده و هم در زندگی نهایی مستقر خواهد گشت. بنابراین زندگی میانی، که روح آدمی بدون بدن است، شکل ناقصی از وجود انسانی است.

---

۱. همان، فصل ۹-۱۰.

2. Augustine

3. Aquinas

نکته دیگری که در نظریه دیویس به چشم می‌خورد این است که وی هر چند بدن رستاخیزی را همان بدن دنیوی خاکی می‌داند امّا معتقد است که بدنهای خاکی ما به بدنی شکوهمند[1] تبدیل می‌شود و با روح ما پیوند مجدد پیدا می‌کند.

می‌توان دیدگاه دیویس را به سه بخش تفکیک کرد:

۱. روح پس از مرگ بدن، در زندگی میانی، برای مدتی به حیات خود بدون بدن ادامه می‌دهد.

۲. در هنگام رستاخیز یا طلیعهٔ زندگی غایی، بدن ما از خاک برانگیخته شده بار دیگر با روح متحد می‌شود.

۳. پس از حصول وحدت میان نفس و بدن، بدن به آن چیزی که بدن شکوهمند نام دارد، مبدل می‌شود.

ادعای اول، این نظریه را از نظریه رستاخیز ابدان جدا می‌کند، زیرا برای آدمی در فاصله مرگ بدنی و رستاخیز بدنی وجودی برخوردار از آگاهی و شعور قائل است. همچنین برخلاف نظریه دوم، حالت بدون بدن بودن را حالت طبیعی شخص انسانی نمی‌داند و از همین رو معتقد است که بسیاری از ویژگیها و تواناییهای موجود در انسان مادی و متعارف در روح نامتجسد وجود ندارد. به تعبیر دیگر، وجود نامتجسد، یک وجود ناقص است و به قول آکویناس ماهیت نفس با بدون بدن بودن سازگار نیست و بشر وقتی به سعادت نهایی می‌رسد که بار دیگر روح با بدن آمیخته شود. قهراً روح نامتجسد در زندگی موقت خویش اساساً ویژگیهای بدنی همچون خواب، قرارگرفتن در موقعیت زمان ـ فضایی موجود، درک اطراف از راه چشم و گوش، دریافت درد یا لذت جسمانی، راه رفتن و... را ندارد، هر چند می‌توان پذیرفت که اموری چون باور، میل، دیگر آگاهی، ارتباط با دیگران، دریافت اطراف خود از راه ادراکاتی چون رؤیا با او باشد.

ادعای دوم از آن جهت است که حقیقت انسان هم روح است و هم بدن، آن هم همین بدن کنونی. در هنگام رستاخیز مانند وضع حاضر هر نفس یک بدن مشخص دارد و هر بدنی یک نفس متعین. در غیر این صورت هویت شخصی تامین نمی‌شود. به گفته آکویناس ماده و هیولایی که بدن ما از آن ساخته می‌شود با مرگ از میان نمی‌رود و خداوند در هنگام رستاخیز به آن ماده

---

1. Glorified Body

شکل بدنی داده همچون اکنون نفس با آن مرتبط گشته هویت شخصی به‌طور کامل محقق می‌گردد.

امّا ادعای سوم بر این اساس است که بدن رستاخیزی جاودانه و فسادناپذیر است؛ نه پیر می‌شود و نه فرسودگی و ضعف آن را فرامی‌گیرد. با این بدن است که آدمی در ملکوت الهی حاضر می‌شود. این بدن جدید موجودی غیرمادی نیست بلکه یک جسم مادی است و به مانند ارتباط دانه گندم با ساقه آن، با بدن سابق ارتباط پیدا می‌کند. پیوستگی دو جسم مذکور هم از طریق موجودیت یافتن یک نفس و هم از طریق موجودیت یافتن یک ماده در آنها توجیه می‌شود.[1]

وجه قوت نظریه دیویس در این است که می‌تواند فرقی میان بدن کنونی و بدن رستاخیزی تصویر کند، به طوری که بدن رستاخیزی با لوازم زندگی جاوید سازگار است. امّا هیچ مکانیزم یا فرایندی از تبدیل بدن حاضر به آن بدن ملکوتی، دست کم از جهت قابلی، ارائه نمی‌دهد. وانگهی، اگر انسان هویت متشکل از روح و بدن است، در زندگی میانی، چگونه می‌توان هویت شخصی او را توجیه کرد، بر فرض که عینیت بدن رستاخیزی با بدن کنونی اثبات شود. اینکه حقیقت انسان را مجموع روح و بدن به حساب آوریم و در یک مقطع او را کاملاً بدون بدن و حتی بدون هیچ‌گونه ارتباطی با بدن در نظر بگیریم، باورهای سازگاری به نظر نمی‌رسند. ناگفته نماند که کلمات دیویس در اینکه لازم است بدن سابق و بدن لاحق از ماده واحدی باشد یا نه، تا حدی مضطرب است.

نظریهٔ اتصال روح به بدن مثالی منفصل

مختصات این نظریه از این قرار است:

الف) آدمی از حیث ساختار جسمی ـ روحی فقط دو زندگی اول و نهایی را دارد و زندگی میانه‌ای از جهت یاد شده در کار نیست.

ب) در زندگی اول که موقتی است روح با بدن خاکی به سر می‌برد و با ورود به زندگی نهایی بدن خاکی را برای همیشه خلع می‌کند و با بدن جدیدی به سر خواهد برد.

---

1. Davis, Stephen T., *Death and Afterlife*; The Resurrection of the Dead. PP.122-127.

در زندگی سوم، بدن خاکی چنان از نظر وجودشناختی بازسازی می‌شود که به مرتبه جدیدی از بدنیت مادی نایل شده، روح با بدن مثالی بار دیگر پیوند تدبیری برقرار می‌کند.

ب) ویژگی بند «ب» نظریه ۱ـ۴.

ج) ویژگی بند «ج» نظریه ۱ـ۴.

د) ویژگی بند «د» نظریه ۳ـ۴.

در واقع، آنچه در اینجا موقتی است، مرحله میانی است که همچون حایلی میان مقطع اول و سوم عمل می‌کند. نکتهٔ قابل توجه این است که مطابق این دیدگاه درباره زندگی میانی، ارتباط روح به طور کامل از بدن خاکی آن جدا نیست و در واقع روح پس از مرگ بدن خاکی بی‌ارتباط با جهان مادی نمی‌باشد، همان‌طور که در این جهان بی‌ارتباط با جهانهای دیگر نیست.

مسلماً هر سه نظریهٔ اخیر وجهی منسجمتر از کیفیت تفاوت بدن زندگی کنونی و بدن زندگی نهایی به‌دست می‌دهند، امّا در این میان هیچ‌یک به مانند نظریهٔ اخیر به بدن خاکی مادی وفادارتر نیست. می‌توان این نظریه را کامل شده نظریه ۳ـ۴ دانست که با متون ادیان توحیدی مخصوصاً قرآن کریم نزدیکتر است.[1]

والحمدلله رب العالمین

کتابنامه

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیهات، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.

۲. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۶.

۳. دِ اونامونو، هگل، درد جاودانگی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، نشر البرز، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰.

۴. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی،

۵. سبزواری، ملاهادی، منظومه، انتشارات دارالعلم.

۶. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲.

---

۱. ر.ک: علی مدرس زنوزی، سبیل‌الرشاد.

۷. شیرازی، صدرالدین، اسفار اربعه، منشورات مصطفوی، قم، ۱۳۷۹.
۸. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه، قم.
۹. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه،
۱۰. فردریک، کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد اول، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۸.
۱۱. مدرس زنوزی، علی، سبیل الرشاد.
۱۲. ناس. جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۷۳.
۱۳. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۲.

14. Badham, Paul, "The Soul and the Future Life", In The *Death and After Life*, Stephen, T. Davis, New York, Martin´s press, 1989.
15. Davis, Stephen T. "Survival of Death", In the *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Phili L. Quinn and charles Taliaferro.
16. Davis, Stephen, T. "The Resurrection of the Dead", In The *Death and Afterlife*, New York, St. Martin´s press, 1989.
17. Griffin, David Ray, "Life After Death and Post-Modern Animism" In the *Death and Afterlife*, Stephen T.Davis, New York, St. Martin´s press, 1989.
18. Hume, David, "On Personal Identity", In The *Body Mind and Death*, Antony Flew, New York, The Macmillan Company, Sixth printing, 1973.
19. Kai Nielson, "The Faces of Immortality", In The *Death and Afterlife*, by Stephen T.Davis, New York, St. Martin´s press, 1989.
20. Kim, Jaegwon, *The Philosophy of Mind*, Westview press, 1996.
21. Lycan, W. "The Philosophy of Mind", In *The Bluckwell Companion to philosophy*, ed. Nicholas Bannin and E.P.Tusijawes.
22. Prabhu, Joseph, "The Idea of Reincarnation" In the Death and Afterlife, Stephen T.Davis, New York, St. Martin´s press, 1989.
23. Russell Bertrand, "The Finality of Death", *In The Philophy of Religion*, Louis P. Pojman,

Wadsworth, Inc, 1984.

24. Russell, Bertrand, "An Argument Against Immortality", In The Philosophy of Religion, William L.Rowe, Harcourt Brace Jovanovich, 1989.

25. Search, John, *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Massachsetts: Harvard University press, 1984.

26. *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing, 1964.