

آینه معرفت

(فصلنامه پژوهشی فلسفه و کلام)

شماره ۵ / بهار ۱۳۸۴

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

گروه معارف اسلامی

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سردبیر:

دکتر زهرا پورسینا

مدیر داخلی:

محمد هاتقی

اعضای هیات تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)،

دکتر رضا اکبری‌ان (استادیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (استادیار دانشگاه قم)، آیت‌الله دکتر سیدحسین

سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی

شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی)

مترجم چکیده‌ها:

حمید تقوی پور

حروفچین:

مریم میرزایی

آدرس: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، گروه معارف اسلامی، دفتر مجله

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenemarefat

E.Mail : Aayenemarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۴۰۳۱۷۲ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی

توجه: ۱. مقالات مندرج نشانه آراء نویسندگان است؛

۲. از هرگونه نقد و پیشنهاد استقبال می‌گردد.

شرایط تحریر و ارسال مقاله

۱- مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان تابعه صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق و تلفن تماس به همراه گزارش مختصر سمت‌ها، فعالیت‌های علمی و آدرس اینترنتی در قسمت پایانی مقاله آورده شود.

۲- موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی باید صرفاً در زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام باشد.

۳- ترتیب سازماندهی مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع و مآخذ. ضمناً ترجمه انگلیسی چکیده مقاله به پیوست ارسال شود.

۴- در پاکت‌نویس یا ماشین‌کردن مقاله فقط از یک روی کاغذ (A۴) - ۳۰ صفحه دست‌نویس یا ماشین‌نویس - استفاده شود.

۵- حتماً دیسکت مقاله در برنامه زرنگار به پیوست ارسال شود.

۶- در ترجمه، نسخه‌ای از متن اصلی مقاله با مشخصات کامل کتابشناسی آن همراه مقاله ارسال شود.

۷- در ترجمه، معادل‌های فرنگی اصطلاحات و ضبط لاتینی اعلام بلافاصله بعد از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.

۸- اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.

۹- مرجع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماہلر، ادوارد. *تقویم تطبیقی هزاروپانصدساله هجری قمری و میلادی*. مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران: فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.

۱۰- شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر مراجع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوطه به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه)

۱۱- در پایان مقاله، نخست *ارجاعات توضیحی* آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع و مآخذ.

۱۲- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (فارسی و غیرفارسی جدا):

- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده). *عنوان کتاب*. شماره جلد. مترجم یا مصحح و غیره. محل نشر: ناشر، سال انتشار.

- مقاله:

الف - چاپ‌شده در مجموعه یا دایرةالمعارف: نام خانوادگی، نام (نویسنده). «عنوان مقاله». مترجم. *عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف*. اهتمام کننده محل نشر: ناشر، سال انتشار، صفحات.

ب - چاپ شده در مجلات: نام خانوادگی، نام (نویسنده). «عنوان مقاله». مترجم. نام مجله. دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحات.

ج - چاپ شده در روزنامه: نام خانوادگی، نام (نویسنده). «عنوان مقاله». مترجم. نام روزنامه . شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

-سند: نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۳- تصمیم گیری در مورد چاپ مقاله های رسیده توسط هیأت تحریریه و دو نفر داور متخصص صورت می پذیرد.

۱۴- مقاله های ارسالی پس فرستاده نمی شود(لطفاً تصویر آن را تهیه بفرمایید).

فهرست عناوین

عناوین فارسی

- ۱..... معرفت‌شناسی تجربه دینی، ولی‌اله عباسی
- ۲۵..... تاریخچه معرفت‌شناسی، دکتر عبدالحسین خسروپناه
- ۴۷..... بررسی مفهوم جوهر از دیدگاه ارسطو، دکتر زکریا بهارنژاد
- ۷۵..... علم و دین، دکتر اسماعیل دارابکلایی
- ۱۰۱..... معاد در قرآن و کتب عهدین، سمیه کلهر
- ۱۲۱..... پرداختن به فلسفه دین، دکتر سیدمحمدعلی دیباجی
- ۱۴۷..... نمایه (شماره‌های ۱-۴)

ABSTRACTS

Epistemology of Religion Experience (A Discassion about Religious Experience

and Epistemological Justification of Religion Belief), Valiollah Abbasi

History of Epistemology, Dr . Abdolhossein Khosropanah

Study of the Concept of Substance as Aristotle Sees It, Dr . Zakaria Baharnejad

Relations between Science and Religion, Dr.Esmaeil Darabkolaeid

Resurrection in Holly Quran and the Old and New Testaments, Soma yyeh Kalhor

On Doing Philosophy of Religion, Dr . Seyyed Mohammad Ali Dibaji

Index

معرفت شناسی تجربه دینی

ولی الله عباسی
پژوهشگر حوزه علمیه قم

چکیده:

گرچه «تجربه دینی» امری فراگیر و همه جایی است، اما اندیشه تجربه دینی پدیده‌ای نو و جدید می‌باشد که پیشینه آن به اروپای مدرن می‌رسد و امروزه به عنوان یکی از مباحث مهم فلسفه دین مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. تجربه دینی، ابعاد متنوعی دارد: پدیدارشناختی، روان‌شناختی و معرفت‌شناختی.

نوشتار حاضر به بحث پیرامون بُعد معرفت‌شناختی تجربه دینی می‌پردازد. معرفت‌شناسی تجربه دینی درصدد پاسخ به این سؤال است که آیا تجربه دینی می‌تواند باور دینی را موجه سازد یا نه؟ در پاسخ به این سؤال، راههای مختلفی وجود دارد که تحلیل براساس ماهیت و سرشت تجربه دینی یکی از این راهها به شمار می‌رود. بنابراین حل این مسأله تا حدودی به توصیف ما از تجربه دینی بستگی خواهد داشت. نظریه‌های مطرح شده در ذیل این سوال را می‌توان در سه دسته عمده جای داد: ۱. احساسی بودن تجربه دینی؛ ۲. ادراک حسی بودن تجربه دینی و ۳. فوق طبیعی بودن تجربه دینی. بر همین اساس مقاله حاضر، پس از طرح مباحث مقدماتی پیرامون تجربه دینی و معنا و ویژگیهای آن، به بررسی حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی براساس ماهیت و سرشت این تجربه می‌پردازد.

آینه معرفت واژگان کلیدی: تجربه دینی، معرفت‌شناسی، توجیه عقلانی.

انسانها در سنتهای دینی مختلف، هر کدام مدعی داشتن تجربه‌هایی هستند که متفاوت از تجربه‌های عادی بشر به حساب می‌آیند. عموم دینداران چنین حالتی را در خود سراغ دارند و سعی می‌کنند آن‌ها را به دیگران منتقل کنند. بیشتر از همه، عرفا و سالکان برای کشف و شهودهای خود اهمیت خاصی قائلند و کتابهای عرفانی ادیان مختلف، مشحون از تجارب و احوال درونی است. واقعه زیر، نمونه‌ای از گزارش و ترجمان تجربه دینی در سنت اسلامی می‌باشد.

نقل است که یک روز طهارت کرده عزم مسجد کرد. به سرش ندا کردند که: «طهارت آن داری که بدین گستاخی در خانه ما خواهی آمد؟» شبلی این بشنود و بازگشت. ندا آمد که: «از درگاه ما باز می‌گردی، کجا خواهی شد؟» نعره‌ها درگرفت، ندا آمد که: «بر ما تشنیع می‌زنی؟ بر جای ایستاد خاموش. ندا آمد که: «دعوی تحمل می‌کنی؟» گفت: «المستغاث بک منک.» (عطار، ص ۶۳۲)

علیرغم فراگیر و همگانی بودن تجربه دینی، اندیشه تجربه دینی (یعنی تجربه دینی به عنوان مسأله‌ای فلسفی - کلامی) پدیده‌ای نو و جدید به شمار می‌رود. درحقیقت، توجه دین‌شناسان و متفکران به این بحث، محصول تحول فکری است که از آن به دوره مدرنیته تعبیر می‌شود. برای مدرنیته ویژگی‌هایی برمی‌شمارند که مهم‌ترین آنها، عقلانیت (rationality) ^۱ افراطی است.

تکیه و تأکید بر عقل در دوره مدرن (توسط سلسله‌ای از متفکران از دکارت تا کانت)، عناصر مهم و اساسی الهیات طبیعی/عقلی (natural theology) - مانند برهان نظم - را از کار انداخت. دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) بیش از همه در مخالفت با الهیات طبیعی نقش داشت. وی با تکیه بر تجربه‌گرایی، عناصر مختلف الهیات طبیعی - از قبیل برهان نظم، وجود معجزات و... - را مورد انتقاد قرار داد. این اشکالات تأثیر عمیقی بر کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) نهاد، به گونه‌ای که به اعتراف خود کانت، دیوید هیوم بود که او را از خواب جزمی مذهب‌ان بیدار کرد. (کانت، تمهیدات، ص ۸۹) کانت

براهین سنتی در اثبات وجود خداوند را محکوم به شکست دانسته، مهمترین اعتراض بر برهان وجودشناختی را در کتاب *سنجش خرد ناب* (کانت، *سنجش خرد ناب*، ص ۲۶۳) مطرح کرد. شکاکیت کانت نسبت به دلایل عقل‌گرایان در باب اثبات وجود خدا، او را به عامل درونی (اخلاق) فروکاهش (reduction) داد. راه‌حل کانت این بود که باید مفاهیم، عقاید و اعمال دینی را در حوزه اخلاق قرار داد.

دین، مانند اخلاق، به حوزه عقل عملی تعلق دارد. کانت با تکیه بر آنچه قبلاً در نقد اول (در *نقد عقل محض*) نشان داده بود، یعنی با تکیه بر نارسایی استدلال‌های معهود و مألوف برای شناخت وجود خدا، در نقد دوم و در یکی از آخرین کتاب‌هایش با عنوان *دین در حدود عقل تنها*، مدلل می‌سازد که اعتقاد به خدا و بقای نفس را می‌توان - مانند اختیار - به مثابه «اصول موضوعه عقل عملی»، یعنی به مثابه شرایط لازم برای اخلاق، توجیه کرد. آدمی برای اخلاقی بودن باید به عدالت و افسین عالم معتقد باشد؛ یعنی به آن روزی که به کار خیر پاداش و به کار زشت مجازات تعلق می‌گیرد. (سولومون، ص ۶۱)

قبل از این که بحث تجربه دینی توسط شلایرماخر مطرح شود، در مورد شناخت خداوند دو روش مهم وجود داشت:

۱. روش مصلحین کلیسا که تعالیم خود را براساس کلام مکشوف شده خدا در کتاب مقدس (الهیات نقلی) قرار می‌دادند؛

۲. روش دوم، روش برخی از فلاسفه بود که سعی می‌کردند با استنتاجات منطقی درباره ماهیت جهان، به الهیات طبیعی (عقلی) برسند.

از زمان توماس آکویناس به بعد، عده‌ای سعی کردند این دو روش را در یکدیگر ادغام نمایند. فلاسفه‌ای نظیر کانت نیز - چنانکه گفتیم - معتقد بودند این دو روش ناقض یکدیگرند. به نظر او، الهیات طبیعی از آنجا که به‌طوربنیادی تباه شده بود، دیگر نمی‌توانست اساسی برای الهیات مسیحی باشد. تمایل به آزادسازی باور

دینی از قید اتکا به عقاید متافیزیکی و نظام‌های کلیسایی و تلاش برای نهادن آن بر پایه تجربه انسانی تاحدزیادی راه را برای «تجربه دینی» هموار کرد.

الهیات طبیعی راه بن‌بستی بود که شلایرماخر نمی‌خواست وارد آن شود. از طرف دیگر، ماخر احساس می‌کرد که دیگر نمی‌توان کتاب مقدس را به عنوان شرح مداخلات خداوند در تاریخ بشر و مجموعه‌ای از فرمایشات الهی پذیرفت. کتاب مقدس شرح تجربیات دینی بود و تجربه دینی کلیدی بود که شلایرماخر سخت بر آن تأکید می‌کرد. به نظر او، این کلید می‌توانست تمام مسائل الهیات را حل کند. (براون، ص ۱۰۹) شلایرماخر انتقاد کانت از متافیزیک و الهیات طبیعی سنتی را پذیرفت و قبول کرد که آموزه دینی را نباید به چشم آموزه‌هایی که دارای مدعیات علمی یا متافیزیکی هستند، نگریست، اما وی دیدگاه کانت مبنی بر تقلیل دین به حوزه اخلاق را نپذیرفت. او بر آن بود که آموزه و عملکرد دینی، نمایانگر عنصری خودمختار و تحویل‌ناپذیر در تجربه انسان است که قابل فروکاهش یا تحویل به عقیده یا عمل نیست. دیانت، نه علم است، نه اخلاق؛ بلکه عنصری است در تجربه انسانی که برای خود کمال و یکپارچگی و تمامیت دارد. فلسفه دین از دیدگاه شلایرماخر همانا تأمل بر این عنصر (تجربه دینی) است؛ به گونه‌ای که سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف آن را شکل می‌دهد و در آموزه‌ها و اعمال دینی مختلف جلوه‌گر می‌شود. شلایرماخر این وجه یا عنصر دینی را به مثابه احساس محدودیت یا اتکاء انسان به خدا توصیف می‌کرد. این احساس درعین حال که فقط از طریق انس و آشنایی، قابل درک و فهم است، عنصری عام و جهانی در تجربه انسانی به شمار می‌رود که برای همه انسان‌ها دسترسی به آن میسر است. از آنجا که آموزه دینی منوط به اعتقاد نیست، بلکه جلوه این عنصر عاطفی است که با سنت‌ها شکل می‌گیرد، آموزه‌های دینی هرگز با یافته‌های علم تعارض پیدا نمی‌کنند، چون عقاید دینی نیازمند هیچ توجیهی نیستند؛ زیرا به نحوی مستقل در وجه یا عنصری خودمختار

از تجربهٔ احساس اتکا ریشه دارند. (پراودفوت، ص ۲۴۵-۲۴۴) بنابراین، شلایرماخر اولین کسی است که بیش از هر کس دیگری، اعتقاد به پایه بودن تجربهٔ دینی برای باور دینی و اثبات وجود خداوند را در میان اندیشمندان رواج داد.

تعاریف

تجربه

پیش از تعریف تجربهٔ دینی، لازم است واژهٔ «تجربه» توضیح داده شود. تجربه (experience) از جمله واژه‌هایی است که تغییرات عمده‌ای را به لحاظ معنایی در طول تاریخ از سرگذرانده است. این واژه اکنون به گونه‌ای وسیع در رشته‌های گوناگونی چون علوم طبیعی، هرمنوتیک و فلسفهٔ دین به کار می‌رود و در هر کدام از آنها، بار معنایی خاصی دارد.

ریشه‌شناسی این واژه نشان می‌دهد که در ساختار اصلی کلمه مذکور، معنا و مفهوم آزمایش نهفته است و صرف احساس چیزی را نمی‌توان Experience نامید. این مفهوم در زمان آمپرسیست‌های انگلستان، یعنی در قرن هفدهم و هیجدهم، نقش مهمی در فلسفهٔ غرب ایفا می‌کرد. آنها اصطلاح تجربه را در مقابل عقل، و برای اشاره به محتوای ذهنی‌ای که از حواس پنج‌گانه فراهم می‌شود، استفاده می‌کردند. به همین جهت، کسانی را که راه شناخت را منحصر در معرفت حسی می‌دانند و معتقدند که به ازای هر واژه، تصویری در ذهن انسان وجود دارد، تجربه‌گرا (empiricist) می‌نامند. اما پس از دوران تجربه‌گرایان و به‌ویژه از زمان جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) به بعد، این واژه با نوعی توسعه، در مورد هر مولفه ذهنی و یا هر احساس درونی انسان - ولو آزمایش و تکرار هم در آن وجود نداشته باشد - به کار می‌رود.

شلایرماخر و ویلیام جیمز از پیشگامان این تحول معنایی بودند. آن دو مفهوم تجربه را وسیع‌تر از پیش در نظر گرفتند تا همهٔ محتوای آگاهی را شامل شود؛ به‌ویژه با توجه به احساسات شهودی و عاطفی، که سهم بسزایی در زندگی مذهبی دارند. (لگنهاوزن، ص ۷)

تجربهٔ دینی

پرسش از تعریف تجربهٔ دینی، به قول ویلیام رو، پرسشی به‌غایت دشوار است و ما به هر توصیفی که دست پیدا کنیم، احتمالاً نارسا و شاید هم تاحدودی دلخواهی خواهد بود. (رو، ص ۲۸۸) به‌هرحال، ما نیاز داریم که تصویری - هر قدر هم مبهم و نارسا - از چیستی آنچه درصدد بررسی آن هستیم، داشته باشیم.

هیچ تعریف واحدی برای «تجربهٔ دینی» که مورد اتفاق همگان باشد، وجود ندارد، بلکه این اصطلاح در موارد گوناگونی به کار می‌رود. در نظر برخی، این اصطلاح به پدیده‌های مرموزی اشاره دارد که با اعمالی نظیر غیبگویی، جادو و علوم خفیه ارتباط دارند و در نظر برخی دیگر، به معنای شنیدن نداها و دیدن رویا است. عده‌ای نیز این اصطلاح را در معنای گسترده‌ای به کار می‌برند که به هر سنخ رویدادی که مبهم یا بیان آن دشوار است، اشاره دارد؛ درحالی‌که دیگران کاربرد این اصطلاح را به حالت ویژه‌ای از آگاهی محدود می‌کنند که با روش‌های خاصی از تأمل به دست می‌آید. (کلود هرد، ص ۶۴-۶۳) برخی اندیشمندان، منظورشان از تجربهٔ دینی، تبدلات آگاهی است که به وساطت مفاهیم دینی ایجاد می‌شود. (هیگ، ص ۱۸۷) برخی دیگر نیز از آن به «مواجهه و رویارویی با امر قدسی» تعبیر کرده‌اند. (هود، ص ۴) ویلیام آلستون، فیلسوف دین معاصر، تعبیر جالب و رسایی از تجربهٔ دینی ارائه می‌دهد:

تجربه دینی به معنای عام آن، به هر تجربه‌ای اطلاق می‌شود که شخص در نسبت با زندگی دینی خود دارد؛ مانند خوشحالی، خوف و شوقی که وی در زمینه مسائل دینی دارد. (Aleston, P. ۱۴۴)

ویژگیهای تجربه دینی

همان‌گونه که در مورد تجربه دینی، تعریف واحدی وجود ندارد، مفسران در باب مشخصات تجربه دینی نیز توافقی نداشته‌اند. اما ویلیام جیمز در برخی از آثار خویش، ویژگی‌هایی را برای تجربه دینی بر می‌شمارد که بیشتر مورد قبول عموم واقع شده‌اند:

۱. وصف‌ناپذیری (ineffability): این ویژگی که دارای جنبه سلبی است، به آن معنا است که دارنده تجربه فوراً می‌گوید که منبع گزاره مناسبی در اختیار ندارد تا بتواند حالت خود را بیان کند. این حالت با هیچ توصیفی سرسازش ندارد؛ پس باید برای فهمیده شدن، آن را تجربه کرد. به لحاظ این ویژگی، احوال عرفانی بیشتر شبیه حالت‌های احساسی هستند تا حالت‌های عقلی؛

۲. معرفت‌بخش بودن (noetic quality): حالت‌های عرفانی گرچه شباهت‌های فراوانی به احساسات دارند، نوعی از معرفت و شناسایی را به همراه خود دارند و نوعی از بصیرت درونی نسبت به حقیقت اشیا را برای ما به ارمغان می‌آورند که با معیار عقل سازگار نیست؛

۳. زودگذر بودن (transiency): جز موارد استثنایی، حالت‌های عرفانی برای مدت طولانی دوام ندارند. این حالت‌ها غالباً نیم‌ساعت و حداکثر یک یا دو ساعت بیشتر دوام نداشته، سپس در پرتو زندگی عادی روزانه محو می‌شوند؛

۴. انفعالی بودن (passivity): یعنی لطف الهی بر آنها حاکم است. ممکن است ما خود را برای تجربه آماده کنیم و برخی از ریاضت‌ها و تمرین‌های بدنی و فکری را به این منظور انجام دهیم، اما تجربه دینی چیزی نیست که ما آن را انجام دهیم، بلکه

چیزی است که در ما اتفاق می‌افتد. (جیمز، دین و روان، ص ۲۶-۲۷؛ James, P. ۹۷-

۹۸)

در کنار چهار ویژگی‌ای که جیمز نام می‌برد، می‌توان ویژگی پنجمی نیز افزود؛ و آن «پیوستگی» است. آگاهی عرفانی علاوه بر بسط و توسعه آن در فراسوی حدود متعارف و معمول، با پیوندیافتن به یک واقعیت برتر موفق می‌شود به طریقی بر تعارضاتی که از قبل وجود داشته‌اند نیز فائق آید. اما این را نباید بدان معناگرفت که تمام محدودیت‌ها از میان برداشته می‌شود، بلکه پاره‌ای از آنها در این پیوند اتحادی، خود معنایی متعالی پیدا می‌کنند؛ و این دقیقاً همان چیزی است که به آنها ماهیت دینی ممتازی می‌بخشد. (دوپره، ص ۵۱)

معرفت‌شناسی تجربه دینی

معرفت‌شناسی (epistemology) یا نظریه معرفت (theory of knowledge) رشته‌ای بسیار گسترده و مهم از فلسفه است که به بررسی معرفت (مطلق معرفت) و توجیه باور، یا به تعبیر چیزم (چیزم، ص ۳۵) «توجیه باور داشتن» می‌پردازد. بسیاری از مباحثی که در این علم مطرح می‌شود، در مورد باورهای دینی نیز قابل طرح است. لذا منظور از معرفت‌شناسی دینی (religious epistemology)، یک سلسله مسائل معرفت‌شناختی است که اختصاصاً درباب دین مطرح می‌شوند و با استفاده از روش‌های مقبول در معرفت‌شناسی معاصر به بررسی باورهای دینی می‌پردازند. به گفته پلانینگا، معرفت‌شناس و فیلسوف دین معاصر، «می‌توان از بحث‌های معرفت‌شناختی درباره دین انتظار داشت به این مسأله پردازند که آیا می‌توانیم به باور دینی معرفت داشته باشیم یا نه.» (پلانینگا، ص ۴۱)

معرفت‌شناسی دینی، یک حوزه علمی میان‌رشته‌ای (interdisciplinary) است؛ یعنی از جهتی متعلق به معرفت‌شناسی، و از جهتی دیگر مربوط به فلسفه دین می‌باشد.

معرفت‌شناسی دینی حول این سؤال می‌چرخد که آیا توجیهی برای عقلانیت باورهای دینی وجود دارد یا نه؟ در قبال این مسأله (با صرف‌نظر از نگرش الحادی) رهیافت‌های گوناگونی وجود دارند؛ چنان‌که الهیات طبیعی/عقلی، تحلیل مصلحتی از دین، ایمان‌گرایی (افراطی و اعتدالی) و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده از مهم‌ترین و عمده‌ترین این رویکردها به شمار می‌روند. یکی از رویکردها در توجیه و عقلانی کردن باور دینی، که بیش‌از رویکردهای فوق‌مورد توجه فیلسوفان دین معاصر واقع شده است، توجه به تجربه دینی در توجیه (justification) معرفتی باور دینی می‌باشد که بخش قابل‌توجهی از فلسفه دین را به خود اختصاص داده است. بنابراین، «معرفت‌شناسی تجربه دینی» به این مسأله می‌پردازد که آیا تجربه دینی، باور دینی را موجه و معقول می‌سازد یا نه؟ (Yandell, P. ۲۱۵-۲۱۶) یعنی آیا تجربه دینی دلیلی بر باورهای دینی هست یا نه؟ محور اصلی معرفت‌شناسی تجربه دینی، در واقع پاسخ‌دادن به این قبیل سؤالات است.

در دهه‌های آغازین قرن بیستم که دوره شکوفایی مباحث فلسفه دین بود، کمتر به نقش تجربه در کارایی و توجیه باور دینی توجه می‌شد. علت این امر، آن است که در این دوره معمولاً تجربه دینی را ذهنی و فاقد جنبه‌های عینی و حکایی می‌دانستند؛ و لذا برای توجیه باور دینی به آن استدلال نمی‌کردند. همچنین، تجربه دینی را چیزی مبهم و غیرقابل‌شناسایی می‌دانستند و به همین خاطر در توجیه معرفتی باور دینی به آن اعتنایی نمی‌کردند. (استن، ص ۳۴) اما امروزه «تجربه دینی» جایگاه خاصی را در میان مباحث فلسفه دین به خود اختصاص داده است و برهان تجربه دینی یکی از براهین مهم اثبات وجود خداوند به شمار می‌رود.

استدلال مبتنی بر تجربه دینی ممکن است یا به صورت دلیلی برای اثبات یک دین خاص عرضه شود و یا دلیلی بر اثبات یک نظریه دینی عام - مانند خداباوری که با طیف وسیعی از ادیان همخوانی دارد - باشد. حتی به‌طور کلی‌تر، ممکن است

چنین استدلالی صرفاً طبیعت‌گرایی را هدف حمله قرار دهد. (تالیافرو، صص ۴۳۸)
«اگر من تجربه‌ای از چیزی داشته باشم، آن چیز وجود دارد. من تجربه‌ای از خدا دارم، پس خدا وجود دارد.» (هاسپرس، ص ۲۸۰)

در پاسخ به این سؤال که آیا تجربه دینی می‌تواند دلیل و شاهدهی بر وجود خداوند باشد، برخی از معرفت‌شناسان تجربه دینی پاسخ مثبت داده و برخی دیگر آن را شاهد و قرینه نمی‌دانند یا قدرت شاهد بودن آن را ناچیز می‌شمارند. سی. دی. براد، ویلیام آلستون، ریچارد سوین‌برن، کیث یندل و گری گاتینگ از جمله کسانی هستند که به نحوی از ابتدای باور دینی بر تجربه دینی سخن گفته‌اند. ریچارد مایلز اندیشمند دیگری است که این برهان را (به گونه نسبتاً ضعیفی) در کتاب تجربه دینی مورد بحث قرار داده است. در مقابل، برخی دیگر از فیلسوفان، برهان تجربه دینی را مورد نقد قرار داده و حجیت معرفت‌شناختی آن را قبول ندارند. جی. ال. مکی، کای نلسون، ویلیام رو، مایکل مارتین و سی. بی. مارتین از جمله کسانی‌اند که قرینه بودن تجربه دینی برای خدا باوری را به شدت نقد کرده‌اند.

سرشت تجربه دینی

تجربه دینی چیست؟ یا به بیان خاص‌تر، تجربه دینی چه نوع تجربه‌ای است و ماهیت آن چیست؟

به طور کلی درباره ماهیت و سرشت تجربه دینی، سه دیدگاه مطرح شده است:

۱. برخی فیلسوفان، تجربه دینی را نوعی احساس و عاطفه می‌دانند؛
۲. برخی دیگر، آن را از نوع تجربه‌های حسی (یا ادراکات حسی) قلمداد می‌کنند؛
۳. گروهی نیز تجربه دینی را ارائه نوعی تبیین مافوق‌طبیعی به شمار می‌آورند.

۱. احساسی بودن تجربه دینی

شلایرماخر در اثر پرنفوذش، ایمان مسیحی، مدعی شد که تجربه دینی، نوعی تجربه معرفت‌بخش و عقلانی نیست، بلکه «احساس وابستگی مطلق یا خودآگاهی از وجود مطلقاً وابسته» است. (ریچاردز، ص ۴۸) این تجربه، تجربه‌ای شهودی است که اعتبارش قائم به خود است، و مستقل از مفاهیم، تصورات، اعتقادات یا اعمال می‌باشد؛ چون این تجربه نوعی احساس است و از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود؛ لذا نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم. این تجربه، حسی و عاطفی است، نه معرفتی. (پترسون و همکاران، ص ۴۱) افراد بسیاری، از جمله رودلف اتو، متأثر از این دیدگاه هستند. از نظر وی، «تجربه مینوی» حالتی روانی و کاملاً منحصر به فرد و تقلیل‌ناپذیر به هر امر دیگری است. (اتو، ص ۴۸) لودویگ ویتگنشتاین، فیلسوف تحلیلی مشرب اتریشی، نیز از کسانی است که به نحوی در سنت فکری شلایرماخر قرار دارد. وی در مقاله‌ای با عنوان «سخنرانی درباره اخلاق» که در سال ۱۹۲۹، در کمبریج قرائت کرد، از یک تجربه شخصی سخن گفت که آن را به «احساس ایمنی مطلق» توصیف کرد؛ و در توضیح آن می‌گوید:

منظورم آن حالت ذهنی است که در آن شخص مایل است بگوید: من ایمن هستم، هر اتفاقی که بیفتد هیچ چیز نمی‌تواند به من آسیب رساند. (ویتگنشتاین، ص ۱۹۷)^۲

وی همچنین بیان شفاهی این تجارب را بی‌معنا می‌داند. (ویتگنشتاین، «سخنرانی درباره اخلاق»، ص ۱۹۸-۱۹۷)

شلایرماخر بر اساس تجربه‌گرایی دینی، نظریه جدیدی را در باب زبان دین و کارکرد آن ارائه می‌دهد، که یکی از نظریات غیراخباری یا غیرشناختاری (non-assertive) زبان دین به شمار می‌رود. (پراودفوت، ص ۴۴)

مخالفت شلایرماخر با تحویل‌گرایی این نکته را به ادعای او اضافه می‌کند که لحظه دینی در آگاهی، لحظه‌ای اصیل است. منظور وی از اصالت آگاهی دینی، تأکید بر دو نکته است:

۱. نکته اول آن است که این آگاهی را می‌توان فقط به احساس وابستگی مطلق، دقیقاً توصیف نمود و این آگاهی با خودآگاهی‌های بی‌واسطه دیگر کاملاً فرق دارد؛

۲. نکته دوم آن است که این آگاهی ساخته انسان نیست و به مفاهیم و افکار یا هر نوع برداشت‌های فرهنگی متکی نیست. زبان دینی از لحظه‌ای خودآگاهی بی‌واسطه و متمایز که همان دینداری است، نشأت می‌گیرد و آن لحظه، مقید به هیچ یک از مفاهیم و صور ذهنی پیشین نیست. زبان دینی را باید با رجوع به عواطف دینی تبیین نمود، نه برعکس. (پراودفوت، ص ۴۴)

بدین ترتیب، شلایرماخر، تعبیری (expression) بودن زبان دین را تبیین می‌کند؛ که براساس آن، زبان دینی صرفاً بیانگر احساسات و تجارب دینی است و آن را باید براساس احساسات دینی تبیین کرد. شلایرماخر در این نظریه‌اش پیروانی دارد؛ یعنی کسانی که زبان دین را زبانی ابرازی و عاطفی می‌دانند که در معرض پرسش‌های حادّ و درخواست توجیه قرار نمی‌گیرد. از جمله این افراد، ارنست کاسیرر، رودلف اتو و یواخیم واخ هستند.

۲. ادراک حسی بودن تجربه دینی

از دیدگاه ویلیام آلستون، تجربه دینی نوعی ادراک حسی است و ساختار مشترکی با تجربه حسی دارد. در ادراک حسی معمولی سه عنصر وجود دارد: مدرک (مانند شخصی که کتاب را می‌بیند)، مدرک (کتاب) و پدیدار (جلوه و ظاهری که کتاب برای شخص دارد). بر همین قیاس، وی معتقد است در تجربه دینی نیز سه جزء وجود

دارد: شخصی که تجربه دینی را از سر می گذرانند، خداوند که به تجربه درمی آید، و ظهور و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه گر. (آلستون، تجربه دینی ادراک خداوند است، ص ۱۴)

آلستون می گوید: تجربه یا ادراک خداوند، در نسبت با اعتقادات دینی، همان نقش معرفتی ای را ایفا می کند که ادراک حسی در نسبت با باورهای ناظر به جهان طبیعی. همچنانکه ادراک حسی پایه اساسی معرفت ما به جهان طبیعی است، تجربه دینی نیز پایه اساسی شناخت ما از خداوند است. باورهای پایه مستقیماً بازتاب تجربه ما هستند. بنیادی ترین باور در حوزه تجربه حسی، باور به واقعیت عالم مادی است و متناظر با آن، بنیادی ترین باور در حوزه تجربه دینی، باور به واقعیت الوهی است. همچنین مشابه باورهای جزئی حسی، نظیر «درخت بلندی را در مقابل خود می بینم»، باورهای جزئی دینی وجود دارند که بازتاب لحظه‌هایی از تجربه دینی‌اند، مانند: «من حضور خداوند را در اینجا احساس می کنم.» (Aleston, P. ۷۴۳-۱۴۹)

۳. فوق طبیعی پنداشتن تجربه دینی

سومین نظریه دریاب سرشت تجربه دینی را پرواد فوت (در کتاب تجربه دینی) ذکر کرده است. او می گوید: اگر تجربه دینی نوعی تجربه حسی باشد، باید این شروط را برای آن صادق بدانیم؛ اولاً، امر مدرک در خارج وجود داشته باشد؛ ثانیاً، این امر باید علت واقعی تجربه ما باشد. اگر تجربه‌های دینی را واقعاً از نوع تجربه‌های حسی تلقی کنیم، و درعین حال بخواهیم آزادمنشانه پیروان ادیان مختلف را هم صاحب تجربه دینی بدانیم، در این صورت با مشکلات زیادی مواجه خواهیم شد؛ چراکه لاجرم باید بپذیریم که متعلقات یا علل آن تجربه‌های دینی واقعاً وجود دارند. (پترسون و همکاران، ص ۴۹) پرواد فوت برای فرار از این اشکال، تجربه دینی را به گونه‌ای توصیف می کند که جامع باشد، تا بتواند پیروان ادیان دیگر را هم

صاحب تجارب دینی بدانند و همچنین، ملزم نباشد متعلقات فوق طبیعی این تجارب را تصدیق کند.

براین اساس، وی به تعریف تجربه دینی می پردازد. به نظر او، «تجربه دینی، تجربه ای است که فاعل آن، آن را دینی می شناسد.» (پراودفوت، ص ۲۴۸) پراودفوت معتقد است که اگر تجربه دینی را براساس فاعل آن شناسایی کنیم، در آن صورت این مفهوم را به سنت های خاصی مانند سنت مسیحی محدود خواهیم کرد؛ چرا که «دین» واژه ای است که نسبتاً مبدأ آن جدید است و در دسترس پیروان بیشتر سنت ها مانند بودا، کنفوسیوس و... - که ما آنها را دینی می شناسیم - نبوده است. شاهد بر این ادعا، معیارهایی است که شلایرماخر، اتو و دیگران برای تعریف لمحۀ دینی در تجربه مطرح کردند که این معیارها شامل مفاهیمی اند که خاص فرهنگ معین اند. بنابراین اگر بخواهیم مفهوم تجربه دینی را گسترش بدهیم تا تجارب کسانی که واژه «دین» و نظایر آن را در اختیار ندارند نیز شامل شود، در آن صورت باید در کار خود تجدید نظر کنیم. ما نمی توانیم حل این مسأله را فقط از بررسی های تجربی توقع داشته باشیم. دینی و تجربه دینی اصطلاحاتی هستند که ما باید آنها را مورد بررسی قرار دهیم و معین کنیم که چگونه باید به کار روند. پیتروینچ (وینچ، ص ۲۱-۲۰) در این رابطه سخنی دارد مبنی بر این که، مسائلی را که برخی از اندیشمندان علوم اجتماعی، مسائل تجربی می دانند، درحقیقت مسائلی مفهومی هستند. پراودفوت، گرچه با تقسیم مسائل به مفهومی و تجربی مخالف است، اما وی دیدگاه وینچ را از این جهت درست می داند که هیچ میزانی از انباشت اطلاعات به خودی خود برای ما معین نمی کند که چه چیزی تجربه دینی است و چه چیزی تجربه دینی نیست. براین اساس، وی بر آن است که ما باید به ارتکازات خود مراجعه کنیم و آنها را در پرتو بررسی سنت هایی که نمونه دین هستند (مثل بودا، یهودیت و مسیحیت) و در پرتو اهداف پرسش هایمان، تعدیل و تلطیف نماییم. (پراودفوت، ص ۲۵۱) از نظر

پراودفوت، تعریف تجربه دینی به دینی شناختن آن، بدین معنا است که فاعل معتقد است تبیین طبیعی برای آن کافی نیست و آن تجربه فقط برحسب تعالیم دینی نسبت به او تبیین می‌شود. براساس این دیدگاه، باید بین توصیف تجربه و تبیین آن فرق نهاد.

نقد نظریه احساسی بودن تجربه دینی و توجیه باور دینی

چنان‌که ملاحظه شد، شلایرماخر و کسانی که در سنت فکری وی قرار دارند، تجربه دینی را از مقوله احساس می‌دانند. اشکالی که بر این نظریه وارد است، این است که بنابراین نظر، تأملات فلسفی و کلامی در رتبه دوم قرار دارند و خود تجربه سرچشمه می‌گیرند. اگر تجربه دینی در کار نباشد، علوم الهی و فلسفه‌های دینی هم وجود نخواهند داشت. (پترسون و دیگران، ص ۴۲) مشکل دوم بر سر راه این دیدگاه، این است که چگونه می‌توان براساس احساسات و عواطف غیر معرفتی، مدعیات صدق و کذب بردار ناظر به واقع را که در الهیات و فلسفه دینی یافت می‌شوند، به دست آورد؛ یعنی اگر تجربه دینی توصیف‌ناپذیر است و بر تمامی مفاهیم و باورها تقدم دارد، چگونه می‌توان از آن نظریه‌ای ناظر به واقع را استخراج کرد.

اگر امر مجرب و تجربه، هر دو بیان‌ناپذیرند، و اگر تجربه چندان بنیادین است که از حد تمایزات معرفتی فراتر می‌رود، پس حقایق دینی چگونه از آن نتیجه می‌شود؟ (پترسون و دیگران، ص ۴۲)

انتقاد دوم این است که طرفداران این نظریه درباره ماهیت احساسات و عواطف دچار سوء فهم شده‌اند. شلایرماخر و دیگران گمان کرده‌اند احساسات، مستقل از مفاهیم و باورها هستند، در حالی که احساسات نیز مانند اعتقادات و اعمال به مفاهیم وابسته‌اند و مفاهیم جزء مقوم عواطف‌اند. به گفته پراودفوت:

در احساسات، مفاهیم و باورهای خاصی مفروض است. آنها را نمی‌توان شیه احساسات یا حوادث باطنی ساده که مستقل از اندیشه‌اند، دانست. برای شناخت

احساس باید به عقاید و مفاهیم نسبتاً پیچیده رجوع کرد... برای شناخت دقیق احساس، ضروری است تا کیفیت احساس، متعلق احساس و دلایل معقولی که شخص مورد آزمایش، احساس خود را با آن دلایل توجیه می‌نماید، مشخص شوند. اینک می‌توانیم دریابیم که باورهای شخص مورد آزمایش دربارهٔ علل حالت وی در بین آن دلایل قرار دارد. (پراود فوت، ص ۱۵۲ - ۱۵۱)

بنابراین باورهای فاعل تجربه دربارهٔ علل حالات ذهنی و جسمانی‌اش، در تعیین‌بخشیدن به عواطف و احساساتی که وی تجربه خواهد کرد، دخالت دارند. آیا خود «احساس وابستگی مطلق» - آن‌گونه که شلایرماخر می‌گوید - مستقل از مفاهیم است؟ آیا احساس‌کننده نباید مفهومی از وابستگی و... داشته باشد؟

نقد سوم، همان اصل معرفت‌شناختی مهمی است که به‌وجود هیچ تجربهٔ تفسیرنشده‌ای قائل نیست؛ توضیح این که یکی از محصولات مهم معرفت‌شناسی نوین که با زمینه‌های متنوعی همچون فلسفهٔ علم، روان‌شناسی ادراک و فلسفهٔ روان‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت نیز در ارتباط قرار می‌گیرد، این است که «تجربهٔ بدون تفسیر محال است». منظور از اصل معرفت‌شناسی مذکور، این است که هر تجربه‌ای حتماً دارای «تفسیر»^۳ می‌باشد؛ یعنی تفاسیر صاحب و فاعل تجربه، به تجربه تعین می‌دهد یا به عبارتی، علایق، انتظارات و معلومات فاعل تجربه به تجربه‌اش شکل و تعین خاصی می‌بخشد. مطابق این دیدگاه، چنین نیست که در مرتبه‌ای نخست، فاعل، تجربه‌ای داشته باشد و بعد در مرحلهٔ متأخری به تفسیر آن براساس چارچوب تفسیری خود پردازد. تفاسیر در متن تجربه حضور دارند و جزئی از حقیقت آن به حساب می‌آیند.

این اصل معرفت‌شناختی در واقع مطابق همان سخن کانت است که می‌گوید هر شیء دو جنبه دارد:

۱. جنبهٔ پدیداری و نمود آن (یعنی شیء آن‌گونه که بر ما ظاهر و پدیدار

می‌شود)؛

۲. جنبه ناپدیداری و واقعی، (یعنی شیء آن گونه که هست).

به اعتقاد کانت، ما اشیا را به همان صورت که بر ما پدیدار می‌شوند می‌شناسیم و از شناخت نومی آن‌ها عاجزیم و بنابراین، ذهن فاعلیت دارد و تجربه ثابتی در کار نیست. (کانت، تمهیدات، ص ۵۶-۵۰) اما معرفت‌شناسان معاصر نواقص سخنان کانت را کنار گذاشته و این اصل را به صورت قابل قبولی ارائه دادند. این اصل یکی از پربرترین مسائل برای فلسفه علم و فلسفه دین به شمار می‌آید و جزو سرفصل‌های مهم در فلسفه علم مابعدپوزیتیویسم می‌باشد؛ که طبق آن «مشاهده، گرانبار از نظریه است.» (چالمرز، ص ۴۷-۳۴) یا همچنان که در جامعه‌شناسی معرفت گفته می‌شود، «مشاهده مشتمل بر تفسیر تأثرات حسی براساس چارچوبی نظری و زبانی است» (مولکی، ص ۸۸)؛ و لذا «واقعیت عربان» یعنی واقعیتی که از هرگونه معنای خاص فرهنگی عاری و فارغ باشد، وجود ندارد. (لیتل، ص ۱۱۴)

براساس این اصل معرفت‌شناختی که در بحث تجربه دینی خودش را به خوبی نشان داده است، هیچ تجربه ناب و خالص (عاری از تفاسیر) وجود ندارد. نه تجربه حسی و نه تجربه دینی (آن گونه که شلایرماخر و دیگر همفکرانش به آن قائلند)، هیچ کدام بدون وجود مفاهیم و پیش‌زمینه‌ها قابل حصول نیستند. استیون کتزر مدعی است که همه تجربه‌های دینی و عرفانی واسطه‌مند هستند و واسطه آنها نیز طرح‌های مفهومی است که به آنها حیات می‌بخشد. (کتزر، سرشت «ستی» تجربه عرفانی، ص ۱۳۱) بنابراین تجربه‌های دینی و عرفانی شدیداً متعین به زمینه‌های محیط اجتماعی -

دینی هستند؛

عارف به‌عنوان نتیجه‌ای از فرایند فرهنگ‌گیری عقلانی در معنای وسیع کلمه، دنیایی از مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزش‌ها را به تجربه‌ای که در نهایت دارد، وارد می‌کند؛ مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزش‌هایی که نه تنها به تجربه رنگی خاص می‌بخشند، بلکه به آن شکل می‌دهند. (کتزر، زبان، معرفت‌شناسی و

عرفان، ص ۷۶)

به خاطر وجود چنین زمینه‌ها و عقایدی است که محتوای تجربیات دینی متفاوت است.

یک شمن اسکیمو، سفری روحانی به قعر دریا می‌کند تا سدنا را ملاقات کرده و او را که به خاطر سرپیچی از تابوها خشمگین است، آرام کند. مرد مقدس قبیله‌ای بومی در آمریکا مواجهه با چهل‌وهشت اسب را که در گروه‌های دوازده‌تایی از چهار جهت اصلی به سمت وی می‌آیند تجربه می‌کند. یک عارف مسیحی شاید با کره مقدس را ببیند، عشق مسیح را تجربه کند یا صدای خداوند را بشنود. عارف بودایی ممکن است «عدم» یا «یگانگی مطلق با جهان» را تجربه کند. [در هر حال] محتوا یا تفسیر دست‌کم تفسیر این تجربیات با اصطلاحاتی که به لحاظ فرهنگی آشنا و مرسومند تعریف می‌شوند. (رابرتسن،

ص ۳۲)

حال، با توجه به ماهیت احساسی و عاطفی تجربه دینی، آیا می‌توان آن را به عنوان توجیه معرفتی باور دینی و اثبات وجود خداوند پذیرفت؟ جواب منفی است؛ چرا که هرگز نمی‌توان از دل احساسات و عواطف غیر معرفت‌بخش، باور دینی را توجیه و عقلانی کرد تا بتوان بر اساس آن مدعیات صدق و کذب بردار معرفتی را به دست آورد. اشکال اساسی، آن است که امر مجرب (یعنی خداوند) و همچنین تجربه ما از خداوند (به عنوان احساس صرف)، هر دو توصیف‌ناپذیرند، و از احساسات صرف و مبهم و غیرقابل توصیف نمی‌توان نظریه‌ای معرفت‌بخش مانند اثبات وجود خداوند را استنتاج کرد.

اتو نیز با مسأله مشابهی مواجه است. از دیدگاه او، توصیفات مفهومی‌ای که از امر مینوی می‌دهیم، «با یک مفهوم عقلی محض سروکار نداریم، بلکه تنها با نوعی جایگزین مناسب برای یک مفهوم ارتباط داریم.» (اتو، ص ۶۸)

به‌طور خلاصه، کسانی که تجربه دینی را نوعی احساس تلقی می‌کنند، با یک دوراهی روبرو هستند: اگر تجربه دینی بیان‌ناپذیر باشد، در این صورت نمی‌توان آن را

مبنای اعتقادات قرار داد؛ زیرا در این تجربه هیچ مضمون عقلی‌ای وجود ندارد که مبنایی برای اعتقادات فراهم کند. اما اگر تجربه مضمون و محتوای مفهومی داشته باشد، در این صورت نمی‌توان آن را مستقل از تعبیرهای مفهومی دانست یا از نقدهای عقلانی ایمن پنداشت. کسانی که تجربه دینی را احساس صرف می‌دانند، نمی‌توانند هر دو وجه را با هم مقبول بدانند. (پترسون و همکاران، ص ۶۰)

نقد نظریه حسی بودن تجربه دینی و توجیه باور دینی
میان تجربه دینی و تجربه حسی تفاوت‌هایی وجود دارد که مهم‌ترین آنها را چنین می‌توان برشمرد:

۱. ادراک حسی تجربه‌ای است که در تمام ساعات بیداری و هوشیاری به‌نحو اجتناب‌ناپذیری برای انسان دست می‌دهد، اما آگاهی از خداوند پدیده‌ای نادر است و فقط در پاره‌ای لحظات، برق‌آسا در روح آدمی رخ می‌نماید؛

۲. ادراک حسی تجربه‌ای همگانی است، یعنی عموم انسان‌ها در ادراک حسی شریکند، اما تجربه دینی از عمومیت کمتری برخوردار است و چه‌بسا تجربه‌ای نادر باشد و فقط برای پاره‌ای ارواح مستعد رخ بنماید؛

۳. ادراک حسی، به‌ویژه رؤیت، درباره جهان اطلاعات تفصیلی فراوان و غالباً روشنی به دست می‌دهد، اما ظاهراً تجربه خداوند اطلاعات اندکی درباره خداوند به دست می‌دهد؛ یعنی هم تجربه از وضوح و روشنی کمتری برخوردار است، هم فحوای تجربه رسا و بدون ابهام نیست، و هم حجم اطلاعات حاصله اندک و غیرتفصیلی است؛

۴. متعلق ادراک حسی متعارف، امور متناهی و محدود هستند، اما خداوند موجودی بس عظیم و متعالی است و حد و انتها ندارد و چگونه ممکن است چنین موجودی در ظرف محدود تجربه آدمی درآید؟

۵. در ادراک حسی متعارف، امر مدرک خود را از طریق کیفیات حسی معینی که دارد، نشان می‌دهد، اما صاحبان تجربه دینی غالباً مدعی‌اند که متعلق ادراکشان (یعنی خداوند) کیفیات قابل ادراک اما غیرحسی دارد. (نراقی، ص ۶۸-۶۷)

گرچه برخی از تفاوت‌های یادشده، فرق ماهوی میان تجارب دینی و حسی ایجاد نمی‌کند، اما برخی از این تفاوت‌ها (مانند تفاوت پنجم) مانع اساسی برسر این دیدگاه است. تفاوت مهم میان تجربه حسی و تجربه دینی این است که در تجربه حسی اشیاء خارجی را با اوصاف و کیفیات حسی (مانند رنگ، حجم و...) درمی‌یابیم، درحالی‌که در تجربه دینی، تجربه دارای اوصافی حسی نیست، و این خود دلیل روشنی بر تفاوت ساختار آن دو است.

آلستون می‌پذیرد که در تجربه دینی، کیفیات ادراک‌شده (مانند قدرت، زیبایی و خیریت) حسی نیستند، اما این بدان معنا نیست که این امور نتوانند همچون ادراک حسی تجربه شوند. او برای پاسخ‌دادن به این اشکال، میان «کیفیات پدیداری» (یعنی نحوه‌ای که امری در یک لحظه خاص بر انسان ظاهر می‌شود) و «کیفیات عینی» (یعنی قابلیت شیء مبنی براین که در شرایط معینی به نحو معین ظاهر شود) تمایز می‌نهد. ما وقتی شیء تجربه‌شده‌ای را توصیف می‌کنیم، همواره توصیف خود را به اوصاف عینی آن شیء ارجاع می‌دهیم، نه اوصاف پدیداری آن. ما برای این که از کیفیات عینی سخن بگوییم، برای مثال، مفاهیم تطبیقی را به کار می‌بریم؛ یعنی در توصیف شیء مورد تجربه‌مان می‌گوییم این شیء به همان نحوی به نظر می‌آید که انتظار داریم در شرایط متعارف به نظر آید. ما برای توصیف خانه‌ای، نحوه تجلی آن را در لحظه مشاهده تصور نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم خانه عیناً همان گونه به نظر می‌رسد که در شرایط متعارف قابل انتظار است. بر همین قیاس، کیفیاتی نظیر قدرت، عشق و خیریت نیز نه به کمک مفاهیم حسی یا پدیداری، بلکه به مدد مفاهیم تطبیقی بیان می‌شوند. این اوصاف معلوم می‌کنند که خداوند تحت شرایط خاصی می‌تواند

به فلان نحو جلوه‌گر شود. اگر تجربه ما از خداوند به کمک مفاهیم تطبیقی بیان شود، در این صورت میان نحوه حکایت ما از اشیا‌یی که به قلمرو ادراک حسی تعلق دارند، و ادراک ما از خداوند، شباهت آشکاری وجود خواهد داشت. ما غالباً ادراکمان از اشیاء را به مدد مفاهیم پدیداری توصیف نمی‌کنیم، بلکه از مفاهیم تطبیقی استفاده می‌نماییم.

اشکالی که ممکن است پیش آید، این است که ما می‌دانیم اشیاء مادی در شرایط خاصی چگونه ظاهر می‌شوند؛ زیرا در این موارد می‌توانیم اوصاف پدیداری مناسبی از آنها عرضه کنیم. ولی در مورد تجربه دینی، اوصاف عینی بدون اوصاف پدیداری وجود دارند. بنابراین، فقدان مفاهیم پدیداری در تجارب دینی، ادعای آلتون را که تجربه دینی نوعی تجربه حسی است، رد می‌کند.

اشکال دوم دیدگاه آلتون، این است که در تجارب حسی انسان، در مجموع با یکدیگر سازگارند و لذا می‌توانیم دقت و صحت هر تجربه خاص را با رجوع به سایر تجارب حسی ارزیابی کنیم. اما تجارب دینی تنوع زیادی دارند و بنابراین، صحت و دقت یک تجربه دینی خاص را نمی‌توان به آسانی تأیید کرد. تجارب دینی مقید به دیدگاه‌های دینی و فرهنگی بسیاری هستند و به همین دلیل است که متعلق ادراک پیروان ادیان مختلف با یکدیگر متفاوتند. آن حقیقت غایی که یک فرد هندو تجربه می‌کند، با خدای یک شخص مسیحی تفاوت بسیاری دارد. ما نمی‌توانیم مستقل از نظام‌های دینی خاص به راحتی درباره آنها داوری نماییم. البته این بدان معنا نیست که تجربه دینی هیچ عینیتی ندارد، یا به کلی با تجربه حسی بیگانه است، اما این مقدار را اثبات می‌کند که در قلمرو تجربه‌های دینی مجال بیشتری برای تفسیرهای ذهنی و شخصی وجود دارد. (پترسون و همکاران، ص ۴۸-۴۴)

بنابراین، با توجه به تفاوت‌هایی که میان تجربه دینی و تجربه حسی (ادراک حسی) مخصوصاً تفاوت پنجم، بیان شد، نمی‌توان به همسان‌بودن آنها حکم کرد؛ و

لذا مبنای بودن تجربه دینی به این معنا هم - یعنی به معنایی که آلستون اراده می کند - غیرقابل قبول است. اگر آلستون می توانست از این اشکال، یعنی تفاوت تجربه دینی و تجربه حسی - که شاید مهم ترین اشکال باشد - نجات یابد، امکان داشت که بتواند از طریق تجربه دینی، باور دینی را توجیه کرده و راهی برای اثبات وجود خداوند پیدا کند.

نقد نظریه مافوق طبیعی دانستن تجربه دینی و توجیه باور دینی

طبق دیدگاه سوم، نمی توان تجربه را براساس امور طبیعی تبیین کرد و باید به ماورای طبیعت متوسل شد. هرچند که این تنها تلقی فاعل تجربه باشد و در عالم واقع، هیچ جایگزینی در مقام آن تجربه وجود نداشته باشد؛ بنابراین، چنانکه ملاحظه می شود، در این دیدگاه، تجربه دینی اثباتگر متعلق خود نیست، بلکه فقط بیانگر این نکته است که تجربه گر، متعلق تجربه را واقعی می پندارد؛ خواه در واقع گمان او درست باشد یا خیر.

درواقع، پراودفوت میان مقام توصیف و مقام تبیین تجربه دینی تفکیک قائل می شود. در مقام توصیف، نمی توان تجربه دینی را بدون ملاحظه دیدگاه های شخصی تجربه گر توصیف کرد. توصیف تجربه دینی متضمن نوعی تفسیر است و در این تفسیر، وجود موجودی مافوق طبیعت، مفروض است. در مقام توصیف، تجربه دینی را به تجربه های دیگر بشری، همچون تجربه حسی، تحویل نمی برند.

اما در مقام تبیین تجربه دینی، می توان از نظام باورها و گرایش های شخصی تجربه گر بیرون آمد و هیچ لزومی ندارد که درواقع، علت پدید آمدن تجربه دینی واقعاً همان چیزی باشد که تجربه گر می پندارد. شاید اصلاً چنان واقعیت فوق طبیعی ای که تجربه گر توصیف می کند، وجود نداشته باشد و عوامل دیگری سبب حصول چنان تجربه ای شده باشند. براساس این تفسیر شخصی نگر

(subjectivist construal)، شخص تجربه گر پیش از آن که بتواند مدعی ادراک خدا باشد، باید فرضیه‌های مربوط به علت متعالی را توجیه کند؛ یعنی از راه دیگری وجود خداوند و آموزه‌های دینی را اثبات نماید تا بتواند بر اساس آنها به تبیین تجربه دینی خویش پردازد.

آلستون که خود مخالف نظریه پراودفوت است، در نقد دیدگاه وی می‌گوید: پراودفوت میان تعریف تجربه و واقعیت آن خلط کرده است و از همین رو در اثبات مدعای خود راجع به تجربه دینی - که آن را ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی - می‌داند بارها استدلال می‌کند از آنجا که مفاهیم در تعریف اخذ شده‌اند و تمام تجربه‌ها از راه مفاهیم و اعتقادات به دست می‌آیند، لذا تجربه‌ها اعم از تجربه‌های دینی، عرفانی و معرفتی نمی‌توانند مستقل از مفاهیم باشند؛ یعنی چنان نیست که داده‌ها اول تجربه و سپس تعبیر شوند. بر همین اساس او تجربه دینی را کاملاً ذهنی و انفسی می‌داند و نوعی تبیین مافوق طبیعی را ارائه می‌کند. آلستون می‌گوید: این که مثلاً در تعریف کاهو از مفاهیم استفاده می‌کنیم، به معنای این نیست که کاهو امری ذهنی است و از واقعیت خارجی برخوردار نیست. حالتی از آگاهی مانند نوعی درد را که دارای واقعیت عینی است در نظر بگیرید. طبیعی است که در تعریف آن درد از مفاهیم استفاده می‌شود، ولی این امر باعث این نمی‌شود که آن نوع درد را امری غیرادراکی و کاملاً ذهنی بدانیم. (فقیه، ص ۳۱؛ ر.ک: Alston, P. ۴۰-۴۱)

بنابراین در مورد نظریه پراودفوت - یعنی مافوق طبیعی دانستن تجربه دینی و توجیه معرفتی باور دینی بر اساس این دیدگاه - نیز باید گفت اساساً نظریه وی مدعی اثبات چیزی از راه تجربه دینی نیست. در واقع، دیدگاه پراودفوت در مقابل دیدگاه کسانی است که به حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی و اثبات‌پذیری وجود خداوند به وسیله تجربه دینی اعتقاد دارند.

توضیحات

۱. باید توجه داشت که تاکید مدرنیته بر عقلانیت (rationality) را نباید با رویکرد فلسفی نسبتاً محدودتری که عقل‌گرایی (rationalism) نام دارد اشتباه کرد. مشخصه عقل‌گرایی اتکای خاصی به قوای عقل انسان در تشخیص حقایق ضروری غیرتجربی است. عقلانیتی که از آن به ویژگی بارز مدرنیته تعبیر می‌شود، هم عقل‌گرایی و هم تجربه‌گرایی را شامل می‌شود.

۲. نورمن مالکوم، شاگرد ویتگنشتاین، می‌نویسد:

چه بسا نتوان پژوهاک این عبارت از مزامیر داوود را احساس کرد؛ حتی اگر از دره تاریک مرگ نیز عبور کنم، نخواهم ترسید زیرا تو، ای شبان من، با من هستی! عصا و چوبدستی تو به من قوت قلب می‌بخشد. (مالکوم، دیدگاه دینی ویتگنشتاین، ص ۲۲)

۳. وقتی گفته می‌شود «تجربه تفسیر نشده نداریم»، منظور از «تفسیر» (interpretation) در اینجا به معنای هرمنوتیکی آن نیست، بلکه تفسیر پراگماتیکی مراد است؛ یعنی عناصری از معلومات، انتظارات و فرهنگ و غیره که در متن تجربه حضور دارند و به آن تعین خاصی می‌بخشند. این سنت (سنت پراگماتیکی) از چارلز سندرز پرس پدید آمده است، که اشتغال اصلی آن داده‌های تجربی است (ر.ک: پراودفوت، تجربه دینی، ص ۱۰۰)؛ برخلاف سنت هرمنوتیک که محل شروع آن تفسیر متون است.

منابع و مأخذ

- اتو، رودولف. مفهوم امر قدسی. ترجمه همایون همتی. تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۰.
استن، ام. دلپو. اف. «معرفت‌شناسی دینی». ترجمه محسن جوادی. اندیشه دینی، ش ۳-۴، شیراز: دانشگاه شیراز، ۱۳۸۰.
براد، سی دی. «استدلال از طریق تجربه دینی». ترجمه عباس یزدانی. قیاسات. ش ۲۶. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
براون، کالین. فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاووس میکائیلیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

برت، آرتورادوین. *مبای مابعدالطبیعی علوم نوین*. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

پترسون و دیگران. *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.

پراودفوت، وین. *تجربه دینی*. ترجمه عباس یزدانی. تهران: موسسه طه، ۱۳۷۷.

_____ *«فلسفه دین»*. دین پژوهی. ویراسته میرچا الیاده. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: پژوهشگاه

علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.

پلانتینگا، آلون و دیگران. *جستارهایی در فلسفه دین*. ترجمه مرتضی فتحی زاده. قم: انتشارات اشراق، ۱۳۸۰.

تالیافرو. چارلز. *فلسفه دین در قرن بیستم*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: دفتر پژوهشی و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.

جیمز، ویلیام. *دین و روان*. ترجمه مهدی قائنی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.

چالمرز، آلن. *جیستی علم*. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱.

چیزم، رودریک. *نظریه شناخت*. ترجمه مهدی دهباشی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.

دوپره، لویی. *«عرفان»* فرهنگ و دین. هیات مترجمان زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.

رابرتسن، کیت. *«تجربه دینی و ساختار اجتماعی واقعیت»*. ترجمه هادی جلیلی. کیان، ش ۴۳، مرداد و شهریور

۱۳۷۷.

رو، ویلیام. *«تجربه دینی و عرفانی»*. ترجمه اسماعیل سلیمانی فرکی. *نقد و نظر*، ش ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹.

ریچاردز، گلین. *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*. ترجمه رضا گندمی و احمدرضا فلاح. قم: مرکز مطالعات و

تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.

سولومون، رابرت ک. *فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم؛ طلوع و افول «خود»*. ترجمه

محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: انتشارات قصیده، ۱۳۷۹.

عطار نیشابوری، فریدالدین. *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوآر، ۱۳۴۶.

فقیه، حسینی. *نقش تجربه دینی در توجیه باورهای دینی از دیدگاه آلستون*. پایان نامه کارشناسی ارشد. قم: موسسه

امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.

قمی، محسن. *«برهان تجربه دینی»*. *نقد و نظر*، ش ۲۵-۶، ۱۳۷۹.

کانت، ایمانوئل. *تمهیدات*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.

_____ *سنجش خرد ناب*. ترجمه میرادب شمس الدین سلطانی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.

کتر، استیون. *«زبان، معرفت شناسی و عرفان»*. *ساخت گرایی، سنت و عرفان*. ترجمه و تحقیق سیدعطا انزلی. قم:

انجمن معارف اسلامی، ۱۳۸۳.

کلود هرد، تری. *تجربه عرفانی و اخلاقی*. ترجمه لطف الله جلالی و محمد سوری. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.

گاتینگ، گری. *«تقریری اصلاح شده از استدلال از طریق تجربه دینی»*. ترجمه پروانه عروج نیا. *نقد و نظر*، ش ۲۳-

۲۴، ۱۳۷۹.

گیلیس، دانالد. *فلسفه علم در قرن بیستم*. ترجمه حسن میاننداری. تهران: انتشارات سمت و کتاب طه، ۱۳۸۱.

- لگنهاوزن، محمد. «تجربه دینی» (اقتراح). *نقد و نظر*، ش ۲۳-۲۴.
- لینل، دانیل. *تبیین در علوم اجتماعی*. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: موسسه صراط، ۱۳۸۱.
- مایلز، ریچارد. *تجربه دینی*. ترجمه اکبر جابری، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰.
- مولکی، مایکل. *علم و جامعه‌شناسی معرفت*. ترجمه حسین کچوئیان. تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
- نراقی، احمد. *رساله دین شناخت*. تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
- ویتگشتاین، لودویگ. *سخنرانی درباره اخلاق (متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم)*. ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
- آلستون، ویلیام. «تجربه دینی ادراک خداوند است». ترجمه مالک حسینی، کیان، ش ۵۰، ۱۳۸۰.
- وینچ، پیتر. *ایده علم اجتماعی*. زیر نظر سازمان سمت. تهران: سمت، ۱۳۷۲.
- هادسون، ویلیام دانالد. *لودویگ ویتگشتاین*. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: گروس، ۱۳۷۸.
- هاسپرس، جان. *درآمدی بر تحلیل فلسفه*. ترجمه موسی اکرمی. تهران: طرح نو.
- هود، رالف. «تجربه دینی، روان‌شناسی دین و الهیات». تدوین و ترجمه احد فرامرزقراملکی، *قبسات*، ش ۸-۹.
- هیگ، جان. *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی. تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۲.
- هیوم، دیوید. *تاریخ طبیعی دین*. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات خوارزمی.
- یندل، کیث. «تجربه دینی». ترجمه انشاءالله رحمتی. *نقد و نظر*، ش ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹.

Alston, William. P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca:

Cornell University Press, ۱۹۹۷.

P. Religious Experience and Religious Belief. in: *Philosophy of Religion*. Ed.: Louis P. Pojman. America: Wadsworth publishing company, ۱۹۸۷.

James, William. «Mysticism». in: *Philosophy of Religion*. ed Louis P. America: Wadsworth publishing company, ۱۹۸۷

Yandell, Keith E. *The Epistemology of Religious Experience*. Cambridge University Press, ۱۹۹۳.

تاریخچه معرفت‌شناسی

دکتر عبدالحسین خسروپناه
استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده:

معرفت‌شناسی در جهان اسلام، دو مقطع را سپری کرده است: مقطع اول از کندی تا علامه طباطبایی را در بر می‌گیرد که اندیشمندان آن تنها به مسایل و فصول معرفت‌شناسی پرداخته‌اند، و کتاب جامع و کاملی در این حوزه از سوی آنان به نگارش در نیامده است؛ مقطع دوم به عصر علامه طباطبایی و شاگردان ایشان (نوصدرائیان) باز می‌گردد که برای حوزه معرفت‌شناسی به نوعی استقلال فائند و آثار مستقل معرفت‌شناسی نگاشته‌اند. اما معرفت‌شناسی در غرب، چهار مقطع را طی کرده است: در مقطع اول تنها به مباحث هستی‌شناختی و انسان‌شناختی پرداخته می‌شد و پیش‌فرض‌های ناگفته معرفت‌شناختی مدنظر قرار می‌گرفت؛ در مقطع دوم - یعنی از ظهور سقراط تا رنسانس - به مسایل معرفت‌شناختی به صورت پراکنده پرداخته شده است؛ در مقطع سوم - یعنی از عصر رنسانس تا دوره جدید - تک‌نگاره‌هایی به فصول این دانش اختصاص یافت؛ و در مقطع چهارم - یعنی در قرن نوزدهم و بیستم - نگاه استقلال‌گرایانه به دانش معرفت‌شناختی صورت گرفت.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، فلسفه، تاریخ.

xxx

معرفت‌شناسی از نخستین دوران‌های فلسفه، در صحنه فکر و فلسفه مطرح بوده است. خطای حس و نارسایی آن در نمایش واقعیات و اختلاف متفکران در مسایل عقلی و نیز استدلال‌های متناقض آنان، به سوفیست‌ها این امکان را داد که ارزش ادراکات عقلی را انکار کرده و تا انکار واقعیت خارجی پیش روند. پس از آن، مساله شناخت اهمیت بیشتری برای متفکرانی مثل افلاطون و ارسطو و دیگران پیدا کرد. اولین بار ارسطو، اصول منطقی را به عنوان ضابطه درست اندیشیدن تدوین کرد اما پس از مقطعی رشد و شکوفایی فلسفه در یونان، شک‌گرایی آکادمیک^۱ باعث پیشرفت حس‌گرایی و علوم تجربی شد.

با این لحاظ، این علم از عصر یونان باستان مطرح بوده، اما پژوهش‌های مستقل و تفکیک‌شده درباره آن در واقع پس از قرن هفدهم صورت گرفت. نخستین

پژوهش‌های منظم توسط لایب‌نیتز و جان لاک انجام شد و سپس شاخه‌ای مستقل به نام معرفت‌شناسی و جدا از علوم فلسفی به وجود آمد. بار کلی و هیوم، پژوهش‌های لاک را دنبال کردند و تدریجاً تجربه‌گرایی شدت یافت و عقل‌گرایان به اندازه‌ای تضعیف شدند که کانت (متفکر مشهور عقل‌گرا) تحت تاثیر هیوم قرار گرفت. کانت نیز با محدود کردن ارزش ادراکات عقل نظری به علوم تجربی و ریاضی، ضربه سنگینی بر پیکره متافیزیک وارد کرد. بدین ترتیب تاثیر عینی شناخت‌شناسی بر سایر رشته‌های فلسفی و راز انحطاط فلسفه غربی آشکار شد.

اما فلاسفه اسلامی در عین ارج نهادن به روش تجربی در علوم طبیعی، همواره بر ارزش ادراکات عقلی تاکید کرده و هرگز در این اصل دچار اختلاف نشدند. با اثبات موضع عقل در فلسفه اسلامی، نیاز به مسائل شناخت‌شناسی و ضرورت مستقل بودن آن پدید نیامد؛ از این رو، اندیشمندان مسلمان به ذکر برخی مسایل معرفت‌شناسی در ابواب مختلف (البته با دقت و استحکام کافی) بسنده کردند؛ اما پس از بروز مکاتب مختلف فلسفی در غرب و حرکت و نفوذ آن در اندیشه‌های مسلمین، ضرورت تفکیک مباحث معرفت‌شناسی بیشتر خودنمایی کرد. بنابراین دین‌پژوهان اصیل اسلامی در عصر حاضر مباحث معرفت‌شناسی را به‌طور مستقل، مبسوط، دقیق و منظم وارد عرصه تفکر اسلامی کردند؛ که از جمله می‌توان اساتید و صاحب‌نظرانی چون علامه طباطبائی، سید محمد باقر صدر، مطهری، جوادی آملی، حسن زاده آملی، سبحانی، و مصباح یزدی را نام برد.

تاریخچه معرفت‌شناسی

در یک تقسیم‌بندی عمده، تاریخچه معرفت‌شناسی را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: معرفت‌شناسی در جهان اسلام و معرفت‌شناسی در جهان غرب.

معرفت‌شناسی در جهان اسلام

در طول تاریخ تفکر اسلامی اندیشمندان و فلاسفه اسلامی به علم و معرفت و ابعاد آن اهتمام ویژه‌ای داشتند و در آثار خود این اهمیت را منعکس ساخته‌اند. آنان در هر مقطعی که مباحث معرفت‌شناختی را لازم و مورد نیاز دانسته‌اند، با ظرافت و دقت به طرح آن (به‌طورمستقل یا در لابه‌لای دیگر مطالب) پرداخته‌اند. تاریخ معرفت‌شناسی در جهان اسلام را می‌توان به دو مقطع تقسیم کرد:

۱: مقطع اول: از کندی تا علامه طباطبایی؛

۲: مقطع دوم: عصر علامه طباطبایی و حکمت نو صدررایی.

مقطع اول (از کندی تا علامه طباطبایی)

کندی (فیلسوف العرب) (۱۸۵ - ۲۶۰ ه. ق.)

کندی در زمینه معرفت‌شناسی حس، عقل و وحی را سه راه رسیدن به معرفت دانسته و معرفت وحیانی را متقن‌ترین آنها ذکر می‌کند. وی برای عقل معارفی ضروری اما غیرفطری قابل است و حقیقت اشیاء را با عقل - نه با حواس - قابل درک (فهم) می‌داند. کندی توانایی عقل را در رسیدن به واقع امری مسلم می‌داند. (درباره آراء و آثار کندی ر. ک: میر شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، صص ۶۰۸-۵۹۳؛ رساله فی التعقل، ص ۱ و ۲؛ فلسفه الکندی، ج ۱، ص ۶۰۸)

فارابی (معلم ثانی) (۲۵۶ - ۳۳۹ ه. ق.)

فارابی از بزرگترین و سرآمدترین فیلسوفان مسلمان به شمار می‌رود. وی در سال ۲۵۶ هجری قمری متولد شد و در سال ۳۳۹ هجری وفات یافت. از شواهد برمی‌آید که وی یک دانشمند بزرگ شیعی بوده است و به‌همین خاطر مورد حمایت سلسله شیعی حمدانیان و به‌ویژه سیف‌الدوله قرار گرفت. این حمایت زمانی معنی پیدا می‌کند که در حکمت نبوی فارابی، آنچه با حکمت نبوی مبتنی بر تعلیمات امامان شیعی مشترک است، مورد توجه قرار گیرد.

او نخستین فیلسوفی است که دین را در عرصه‌های گوناگونش، فلسفی کرده و اولین کسی است که منطق یونانی را کامل و منظم به جهان اسلام تقدیم نمود؛ چنان که ابن سینا فهم خود را از مابعدالطبیعه ارسطو مدیون فارابی می‌داند. فارابی در نگارش ایجاز، صراحت و دقت بالایی دارد. وی همانگونه که در تصوّراتش ژرف‌اندیش است، تعابیر را نیز با بصیرت تمام برمی‌گزیند. (شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۶۴۲-۶۳۹) وی علم را به معنای مطلق آگاهی می‌گیرد و مراتب سه‌گانه حس، خیال و عقل را برای آن قایل است. او عقل را به عقل نظری و عقل عملی و عقل نظری را به مادی، بالملکه و مستفاد تقسیم می‌کند. (شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۶۴۳).

معلم ثانی، حس و عقل را دو ابزار دارای ارزش شناخت دانسته و متعلق حس را جزئیات (اعم از مادی و مجرد) و متعلق عقل را درک کلیات می‌داند. (فارابی، الجمع بین رای الحکیمین، ص ۹۸ و ۹۹). در حالی که کندی، درک مادیات را با حس و درک مجردات را با عقل می‌داند.

فارابی معتقد است زیربنای معرفت، بدیهیات اولیه‌اند. (فارابی، التنبیه علی سبیل السعاده، ص ۵۲، ۸۱، ۸۲). و مانند کندی بدیهیات اولیه را، دو اصل علیت و استحاله اجتماع نقیضین می‌داند. او مانند ارسطو مفهوم کلی را می‌پذیرد و می‌گوید: کلی قابل حمل بر کثیرین است. (فارابی، المنطق عند الفارابی، ج ۱، ص ۷۵)

فصوص الحکم، الجمع بین رای الحکیمین، منطقیات، احصاء العلوم، التنبیه علی سبیل السعاده، آراء اهل المدینه الفاضله، رساله فی ما ینبغی ان یتقدم قبل الفلسفه، تحقیق غرض ارسطاطالیس فی مابعدالطبیعه و ... از آثار فارابی هستند. (شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۶۰۸-

(۵۹۳)

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، ملقب به حجة الحق، در صفر ۳۷۰ هجری قمری در افشنه (حوالی بخارا) متولد شد و در ۴۲۸ هجری در همدان چشم از جهان فرو بست. او در آثار خود به تعریف ادراک و معرفت پرداخته و بدان اهمیت داده است. ادراک به اعتقاد او متمثل شدن شیء است نزد مدرک؛ که یا تمثّل حقیقت شیء است و یا تمثّل صورت آن. وی تعریفهای متعددی از شناخت و معرفت ارائه نموده اقسام معرفت را پس از تقسیم فارابی به صورتی زیبا مطرح کرده است و ابزار ادراک را حسّ و عقل می‌داند و معتقد است معارف کلی و معقولات مسبوق به حس هستند. او در ابتدای معارف بشری بر بدیهیات اولیه (استحاله اجتماع نقیضین و علیت) مبحث علم به نفس را می‌افزاید، نیز بحث‌های مهمی را در باب وجود ذهنی مطرح کرده و هستی‌شناسی علم را جامع‌تر از فلاسفه پیش از خود بررسی نموده است.

ابن سینا فلسفه نظری را با منطق آغاز می‌کند؛ زیرا منطق از علوم نظری ابزاری است. او در ابتدا علم را همانند فارابی به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند؛ که بر این اساس، منطق به دو بخش کلان تصوّرات و تصدیقات تقسیم می‌شود. وی همچنین هر یک از تصوّر و تصدیق را به مکتسب و غیر مکتسب تقسیم می‌کند. (ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۲۱۲ و ۲۱۵ و نجاه، ص ۶۴ و ۶۵)

تمامی آثار شیخ‌الرئیس در بردارنده نکات معرفت‌شناختی هستند. *اشارات* کتابی است متقن که مباحث معرفت‌شناختی فراوانی در بردارد. ظاهراً این کتاب آخرین اثر مکتوب شیخ‌الرئیس است. البته این مباحث، بیشتر در بخش منطقیات مطرح شده‌اند. نجاه نیز شامل سه بخش الاهیات، طبیعیات و منطق می‌باشد که بخش منطق آن از مطالب معرفت‌شناختی بیشتری برخوردار است. اما در کتاب *تعلیقات*، مباحث علم حصولی و حضوری نیز مطرح شده است. (ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۲۱۲ و ۲۱۵ و نجاه، ص ۶۴ و ۶۵)

غزالی (۴۵۰-۵۰۵.ق)

غزالی در رساله *المتقذ من الضلال* به سرگذشت خود پرداخته و ماجرای گرفتاری در شك و کیفیت رهایی خویش از این وضعیت را بیان می‌کند. (غزالی، *المتقذ من الضلال*، ص ۲۲) او در برخی کتب، تاکید دارد که باید علم حقیقی و یقینی به دست آورد. علم یقینی، علمی است که حقیقت معلوم را بر ما منکشف سازد؛ کشفی که نخست، شکی برای ما باقی نگذارد و دیگر آن‌که، امکان خطا در آن نباشد. مراحل معرفت در نظر غزالی، حس، خیال، عقل و علم نبوت هستند. (غزالی، *محك النظر*، ص ۱۱۶، ۱۰۴، ۱۰۳، ۷۴؛ *معیار العلم*، ص ۶۶، ۶۷؛ *تهافت الفلاسفه*، ص ۱۹۵ و ۱۹۷) و مبانی معرفت یقینی عبارتند از: اولیات، مشاهدات باطنی، محسوسات ظاهری، تجربیات و وهمیات. او یقین را اعم از یقین منطقی و یقین عقلانی دانسته، لذا برخی از آنها را خطاپذیر می‌شمارد؛ بدین معنی که یقین عقلانی را به ارمغان نمی‌آورند. غزالی بدیهیات را زیربنای معرفت می‌داند. (ابراهیمی دینانی، ص ۳۴)

غزالی معتقد است که حس در ادراک متعلقات خویش، محتاج عقل است و مستقل نیست و عقل نیز برای ادراک حقایق اشیاء، محتاج رفع حجاب‌ها و غشاوات وهم و خیال است؛ بنابراین به نبوت (وحی) نیاز دارد.

ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵.ق)

با این که ابن رشد یک شخصیت فلسفی است اما به مسائل معرفت‌شناختی نیز توجه داشته است. مسایلی همچون ابزار معرفت (حس، عقل و مراتب آن)، انواع قیاس، انواع تصدیقات، مباحثی درباره علم الاهی، طبیعت فهم بشری و مبادی و راههای حصول معرفت انسان به اشیاء، در آثار او مورد عنایت است. (عبدالمهیمن، ص ۴۰)

نفس و ادراک آن، حس، ادراکات حسی و نیز وظایف عقل مورد توجه و بررسی ابن رشد قرار گرفته است. (زیدان، ص ۲۱۰)

شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷.ق)

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی سهروردی از مجموعه مصنفات وی قابل اصطیاد است. شیخ اشراق بر حس و عقل و بیشتر از همه بر شهود تاکید دارد. او حس را به ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند. وی مبحث تقسیم علم به حصولی و حضوری را بیش از دیگران پرورش و توسعه داد. شیخ اشراق علم به نفس، علم به احساسات نفس، علم به علت هستی‌بخش و حتی علم معلول را از مصادیق علم حضوری برمی‌شمارد. ابداع نظام فلسفی جدید ملاصدرا و تنظیم و ترتیب‌دادن به آن نظام توسط علامه طباطبایی، در واقع مرهون اهتمام سهروردی به مبحث علم حضوری است. سهروردی به معقولات اولی و ثانیه نیز توجه داشت. او معتقد بود برای داشتن یک نظام فلسفی باید زهد و اشراق را با روش عقلی تلفیق کرد و برای انتقال شهودات باطنی به دیگران باید از روش عقلانی استفاده نموده و آن را در یک نظام عقلانی عرضه کرد. (شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۸۴، ۷۲، ۶۷ و ۴۸۷؛ ج ۲، ص ۲۰۴، ۲، ۳؛ ج ۳، ص ۳۵۲، ۱۳۱، ۱۳۰، ۲۹، ۲۷، ۴۳۰، ۳۵۳)

فخر رازی (۵۴۳-۵۶۶.ق)

ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین تمیمی بکری طبرستانی رازی ملقب به فخرالدین و معروف به ابن خطیب و خطیب ری در ۵۴۳ ق در ری تولد یافت. نخستین معلم او، پدرش ضیاءالدین بود. رازی فلسفه را از محمد البغوی و مجدالدین الجیلی فرا گرفت و کلام را نزد کمال‌الدین سمنانی خواند. وی پس از سفرهایی به خوارزم، ماوراءالنهر و غزنه سرانجام در هرات اقامت گزید و در ۶۰۶ ق به دیار باقی شتافت. نوشته‌های فراوانی برای او گزارش شده که از تبخر او در علوم گوناگون حکایت دارند. تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، المعالم فی اصول الفقه، المحرر در نحو و لغت، شرح

قانون ابن سینا و المنطق در فلسفه نمونه‌هایی از آثار مکتوب او هستند. وی معاصر شیخ اشراق بوده است.

در تمام آثار رازی نکات معرفت‌شناختی موجود است. ابزار معرفت، حس باطن، عقل و مراتب عقل، راههای جلوگیری از خطای حس به کمک عقل (رازی، شرح عیون الحکمه، ج ۳، ص ۲۴۳ و المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۲۳ و ۳۳۱). و نیز راه جلوگیری از خطای عقل به کمک بدیهیات، بدیهیات اولیه به عنوان منشا معارف (رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۳۴۵ و ۳۵۳؛ تفسیر کبیر، ج ۵، ص ۵۰۰)، همچنین تصورات بدیهی، تصدیقات بدیهی و... در آثار فخر رازی به صورت جامع بحث و بررسی شده‌اند. او حتی گاه عنوان مستقلی برای مباحث معرفت‌شناختی اختصاص داده است. ذهن و هوش فوق‌العاده رازی باعث ایراد اشکالات فراوان به علوم بوده است. روش کلامی او - همچون غزالی - فلسفه کلامی ۲ (شریف، ج ۲، ص ۹۴-۸۱) بوده است.

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲.ق.)

خواجه بیش از سیصد اثر دارد که دین‌شناسی آنها به چهار گروه تقسیم می‌شود: گروه نخست: آثار شامل مباحث الهیات و فلسفه اولی، نظیر تجرید الاعتقاد؛ گروه دوم: آثار مربوط به امّهات مسایل الهیات و اقوال فرق و مذاهب، نظیر قواعد العقائد؛ گروه سوم: آثاری که مشتمل بر مباحثی خلاصه حول اصول دین و قواعد امامیه است، از جمله المقنع فی اول الواجبات؛ گروه چهارم: آثاری که بحث ویژه‌ای را در آن نگاشته، مثل رساله الامامیه یا رساله فی الجبر والاختیار. (ربّانی گلپایگانی، ج ۱، ص ۱۸)

نصیرالدین طوسی بحث انواع ادراکات، احساس، خیال، عقل، وهم، تقسیم حس به ظاهر و باطن، خطای حس و راه جلوگیری از آن با عقل، بدیهیات، معقول ثانی منطقی و فلسفی (حلی، ص ۶۷، ۶۵، ۷۲)، فطریات (طوسی، شرح الاشارات و التنبیّات،

ج ۲، ص ۳۲۳؛ نقدالمحصل، ص ۵۲۲) و... را در آثار خود بررسی کرده است. تجریدالمنطق، اساس الاقتباس، تلخیص المحصل و شرح اشارات ابن سینا کتبی هستند که نکات معرفت‌شناختی فراوانی در بردارند. او همچنین در تجریدالاعتقاد که کتابی کلامی است، به دو جنبه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علم پرداخته است.

صدرالمتألهین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ه.ق)

صدرالمتألهین، بنیانگذار حکمت متعالیه و فیلسوفی جامع‌تر از متفکران پیش‌ازخود بوده است. در مباحث و آثار متعلق به او موضوعات معرفت‌شناختی به‌طور عمیق و گاه به صورت فصل مستقل و گاه به صورت اثر مستقل مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. وی تعریف ادراک، اقسام ادراک، ضرورت وجود بدیهیات، انواع بدیهیات، انواع محسوسات، انواع معقولات، درجات یقین و... را به‌طور دقیق مطرح کرده است. (شیرازی، مظاهرالالهیه، ص ۲۶؛ اسفارالاربعه، ج ۳، ص ۲۷۸) اسفاراربعه (حکمت متعالیه)، المظاهرالالهیه، المبدأ و المعاد، مفاتیح‌الغیب، شرح الهدایة‌الاثیریة، رساله‌التصور و التصدیق (اثری مستقل در مساله‌ای از معرفت‌شناسی)، الشواهدالربوبیه، منطق‌نویز و... - بالغ بر چهل اثر - برای او گزارش شده‌اند. (شیرازی، رسالتان فی‌التصور و التصدیق، ص ۵) او برخلاف فارابی، ابن‌سینا، خواجه‌نصیر و دیگر فلاسفه‌ای که حتی به پزشکی، نجوم و نیز ریاضیات نظری و عملی می‌پرداختند، فقط فلسفه و وحی را هدف تفکرات و تلاشهای علمی خود قرار داد (خامنه‌ای، ص ۳۰۰) و با تسلط کامل بر دو مکتب اشراق و مشاء، حکمت متعالیه را بنا نهاد. صدرالمتألهین به پیروی از شیخ اشراق، علم را به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌کند. علم حضوری شامل علم علّت مجرد به معلول خود و علم معلول مجرد به علّت مجرد می‌شود و او ادراک را نوعی حرکت از قوه به فعل و صعود مرتبه وجودی به مرتبه بالاتر برای عالم می‌داند.

حاج مآهادی سبزواری

پس از مآصدرا شارحان وی مانند حاج مآهادی سبزواری، مآ علی نوری و دیگران، نیز به بحثهای معرفت‌شناختی در آثار خود پرداختند. این حکیم بزرگوار در پیروی از مآصدرا، در شرح منظومه، مجموعه رسائل، اسرارالحکم و حاشیه‌های اسفار، مباحث عمیق معرفت‌شناختی را مطرح نمود و مبحث مطابقت بدیهیات با واقع را به صورت ویژه مورد توجه قرار داده است. (سبزواری، شرح منظومه، ص ۱۴۲، ۸)

مقطع دوم (عصر علامه طباطبایی و حکمت نوصدرایی)

در مقطع اول، ملاحظه شد که متفکران مسلمان مباحث معرفت‌شناختی را یا به طور ضمنی و یا پراکنده و گاه به صورت مستقل و مساله‌محور، بررسی کرده‌اند. اما در مقطع دوم، معرفت‌شناسی، رشد و توسعه چشمگیری یافت و کاملاً مستقل و با نظم بیشتری در آثار بزرگان مطرح گردید. تعریف معرفت، اقسام معرفت (تصورات، تصدیقات، علم حضوری - که به نظر ایشان مرجع همه علوم است (طباطبایی، نهاییه الحکمه، ص ۲۳۷-۲۴۰؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۲۷ و ۳۶ و ۳۷ و ۴۱ و ۶۰ - علم حصولی)، ویژگی‌های هر کدام از اقسام یادشده و نیز امکان معرفت، ابزار معرفت، ارزش معرفت، مراحل معرفت و... در آثار علمای معاصر و به ویژه در آثار علامه طباطبایی مورد بررسی قرار گرفته است. علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، بدایه الحکمه و نهاییه الحکمه، المیزان و حاشیه‌های خود بر اسفار این مطالب را بیان کرده است.

پس از علامه، مطهری با جدیت و دقت خاص، مباحث یادشده را مدنظر قرار داد و در کتب مستقلی چون مساله شناخت، وحی و نبوت، فطرت، و نیز در پاورقی‌هایش بر اصول فلسفه و روش رئالیسم و همچنین در شرح مبسوط منظومه به آنها پرداخت. وی در پرداختن به مباحث معرفت‌شناختی در عصر خود سرآمد بود.

ایشان، علم را به حضور تعریف نمود و آن را همچون فلاسفه قبلی به تصور و تصدیق تقسیم کرده و در آن باره به خوبی بحث نمود. مطهری اقسام مفاهیم را ماهوی، فلسفی و منطقی دانست؛ راه دستیابی به مفاهیم فلسفی را علم حضوری معرفی کرد و مبدا علوم بشری را بدیهیات اولیه شمرد و اعلام کرد انکار آنها مستلزم شک در همه چیز خواهد بود. در لابه لای آثار ایشان می توان مباحث معرفت شناختی متنوعی را سراغ گرفت.

پس از شهید مطهری نیز همین امر از طرف اندیشمندانی چون سید محمد باقر صدر در کتاب *فلسفتنا و الاسس المنطقیه للاستقراء* مورد توجه قرار گرفت.

از معاصران، استاد مصباح یزدی در کتاب *آموزش فلسفه* ده درس را به معرفت شناسی اختصاص داده و با توجه به نظرات برخی متفکران غربی مانند کانت، جان لاک، هیوم و... افکار مکاتبی مانند پوزیتیویسم، آمپریسم و... را نقد و بررسی کرده است. وی همچنین با استفاده از میراث گذشتگان و فلسفه اسلامی به مباحث معرفت شناختی اخلاق و حقوق نیز می پردازد.

علامه محمد تقی جعفری در *شرح نهج البلاغه* (نیمی از جلد هفتم، تمامی جلد هشتم و نیمی از جلد نهم) و نیز در کتاب *شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن* به مسایل مربوط به معرفت شناسی پرداخته است. استاد سبحانی در کتاب *نظریه المعرفة و شناخت در فلسفه اسلامی*، و نیز استاد جوادی آملی در کتاب *معرفت شناسی در قرآن* مباحث معرفت شناسی را مطرح کرده اند. وی در این کتاب بحث هایی پیرامون هستی شناسی علم نیز به میان آورده است، همچنین مباحث مربوط به تجرد ادراک و وجود ذهنی را به صورت گسترده مورد بحث قرار می دهد.

معرفت شناسی در غرب

با یک نظر می‌توان گفت تاریخ فلسفه جدید غرب، تاریخ معرفت‌شناسی غرب است؛ زیرا توجه به این مسائل جنبه غالب را در تفکرات مغرب زمین داشته و هم‌اکنون نیز این روند، روبه‌رشد و توسعه است. البته نکاتی در این زمینه هست که در بخش مربوط به مقایسه معرفت‌شناسی اسلامی و غربی ذکر خواهد شد. تاریخ معرفت‌شناسی به تناسب تطورات آن در غرب به چهار مقطع تقسیم می‌شود:

۱. مقطع اول: قرن ششم پیش از میلاد تا عصر سفسطائیان؛
۲. مقطع دوم: از ظهور سقراط تا رنسانس؛
۳. مقطع سوم: از رنسانس تا قرن نوزدهم؛
۴. مقطع چهارم: فلسفه‌های معاصر در قرن نوزدهم و بیستم. ۳

مقطع اول (از قرن ششم پیش از میلاد تا عصر سفسطائیان)

در این مقطع به معرفت‌شناسی در فصل یا کتاب مستقلی پرداخته‌اند، اما پیش‌فرض‌های ناگفته معرفت‌شناختی در لابه‌لای آراء و آثار آنان وجود دارد و به همین مقدار بسنده شده است؛ اما بیشتر مباحث مربوط به هستی‌شناسی، در این دوره بر اصول معرفت‌شناسی مبتنی است. به‌عنوان نمونه: طالس ملطی، آناکسیمندر، هراکلیتوس و فیثاغورث معتقد بودند:

الف. عالم ماده دارای کثرت است؛

ب. این کثرت به وحدت (ماده‌المواد عالم) باز می‌گردد.

در این جمله‌ها دو پیش‌فرض پنهان است:

۱. در جهان واقعیت‌هایی وجود دارد که ما قادر به شناخت آنها هستیم و قوای

ادراک بشر توان درک و شناخت پدیده‌های خارج را دارد؛

۲. انسان با حواس ظاهری می‌تواند کثرت را درک کند، اما ماده‌ی المواد (واحد) با حواس ظاهری قابل درک نیست و فقط از راه ادراک عقلی به دست می‌آید. پس ادراک کثرت مواد به وسیله حواس، اما ادراک وحدت مواد تنها به وسیله قوای عقلانی امکان‌پذیر است.

نمونه دیگر: اختلاف نظر هراکلیتوس با پارمنیدس و زنون الیایی در خصوص سکون یا حرکت عالم، ناشی از این پیش‌فرض معرفتی است که حواس در ادراک دچار خطا می‌شوند و باید برای جبران این مشکل از عقل یاری جست. هراکلیتوس سخت طرفدار تغییر، حرکت جریان و عدم ثبات عالم و ضرورت آن و پارمنیدس مدعی ثبات عالم و وجود منهای صیوروت بودند و هر کدام ثبات یا تغییر را زائیده خطای حواس می‌دانستند. (کاپلستون، ج ۱، ص ۶۵)

مقطع دوم (از سقراط تا رنسانس)

در این دوره نیز کتاب یا فصل مستقلی برای معرفت‌شناسی وجود ندارد؛ اما مسایل معرفت‌شناختی به صورت پراکنده مورد بحث بوده است. در این مقطع، برخی مانند پروتاگوارس، گرگیاس و هیپپاس صریحاً و به‌طور مستقیم وارد مباحث معرفت‌شناختی شدند؛ برخی مباحثات انجام‌یافته بین منکران شناخت و طرفداران آن اکنون در دسترس است.

این مقطع خود به سه مرحله زیر قابل تقسیم است:

مرحله اول

پس از سوفسطائیان، سقراط، افلاطون و ارسطو ۴ مباحث مربوط به معرفت‌شناسی را دنبال کردند. بیشتر آنها این دغدغه را داشتند که پاسخگوی شکاکان و نسبی‌گرایان باشند؛ سقراط در برابر سوفسطائیان ایستاد و با نقد تفکرات آنان با روش استقراء و تعریف سعی در رسیدن به حقایق اشیاء کرد؛ وی نظام معرفت‌شناسی و فلسفی ارائه

نکرد (کاپلستون، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۱۲۷) اما افلاطون مباحث نامنظم معرفت‌شناختی و فلسفی قبل از خود را منظم ساخت و یک نظام معرفتی و فلسفی پی‌ریزی کرد (کاپلستون، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۵) در کتابهای ارسطو از جمله در مابعدالطبیعه و بخشی از کتاب نفس و... برای اولین بار بدیهیات مطرح می‌شود. پیش از وی افلاطون در رساله‌های متعددی از مجموعه آثار خود، به بحثهای معرفت‌شناختی در نقد سوفسطائیان و نسبی‌گرایان پرداخته است. عمده کار ارسطو، توصیف علم و پیش‌فرض‌های آن بود. او شناخت عقلانی را بالاتر از شناخت حس می‌دانست و در هر علمی به مبادی و اصول اولیه‌ای معتقد بود که بی‌نیاز از تعریف و اثبات هستند و اصل عدم تناقض را از این دسته می‌دانست. این مرحله که تقریباً مقارن قرون وسطی و قبل از آن است، علی‌رغم آن که در مقطع دوم قرار می‌گیرد، تفاوتها و ویژگیهای خاص خود را دارد.

مرحله دوم

این مرحله که به دوران هلنیزم مشهور است، به نام دوران فترت بین دو دوره یونان باستان و قرون وسطی نامیده شده است. در این دوره که هشت قرن به طول انجامید، مکاتب کلیون، رواقیون و اپیکوریان ظهور کردند. (خندان، ص ۲۹) رواقیون شهود را ملاک صدق می‌دانستند و معرفت را بر حس درون مبتنی می‌کردند؛ گرچه اصالت عقل را نیز به نوعی می‌پذیرفتند (کاپلستون، ج ۱، ص ۴۴۴-۴۴۳) اپیکور، پایه معرفت را حس می‌دانست و لذا ریاضیات را بی‌اعتبار می‌شمرد و خطای حواس را انکار می‌کرد و خطا را در حکم و تطبیق می‌دانست. (کاپلستون، ج ۱، ص ۲۶۲) در این مرحله بحث‌های معرفت‌شناختی به صورت پراکنده و اندک مطرح بود. این مرحله بیشتر به مقطع اول شباهت دارد؛ زیرا بیشتر دغدغه‌های این دوران انسان شناسانه و نه هستی‌شناسانه بود.

پرسش اصلی در این دوره این بود که انسان کیست؟ ارزشهای غایی وی چیست؟ آیا باید اصالت لذت را پذیرفت؟ و... بنابراین در نقل‌های مورخان فلسفه از این مکاتب، مسائل معرفت‌شناختی به‌ندرت یافت می‌شود. البته شکی نیست که بحثهای انسان‌شناسانه ایشان دارای پیش‌فرضهای معرفت‌شناسانه بوده است؛ اما در خصوص معرفت‌شناسی بحث مستقلی صورت نگرفته است. دلیل تبدیل بحث‌های هستی‌شناسانه به انسان‌شناسانه، این است که بیشتر آنان میانه خوبی با ارسطو و افلاطون نداشتند، لذا شاگردان افلاطون به دفاع از وی می‌پرداختند، اما شاگردان این گروه مخالف افلاطون بودند؛ تا این که آکادمی افلاطون به دست مخالفان و دشمنان وی افتاد. همین امر در خصوص ارسطو نیز رخ داد و عملاً بحث‌های هستی‌شناسانه منزوی شد و بحث‌های انسان‌شناسانه جای آنها را گرفت و ریاضت‌های عملی (شبهه به تصوف‌های هندوها و بوداییان) رواج یافت.

مرحله سوم

در اواخر قرن چهارم، شکاکیت جدیدی (شکاکیت آکادمیک) نضج یافت و به‌همین سبب، دوباره فیلسوفانی در برابر شکاکان ظهور کرده و در صدد پاسخگویی به آنان برآمدند. این، مرحله سوم از مقطع دوم تاریخ معرفت‌شناسی در غرب است. در این دوره، نوافلاطونیان و نوارسطویان ظهور کرده و با استفاده از فلسفه افلاطون و ارسطو به شکاکان جدید پاسخ گفتند.

کسانی همچون فلوطین و آگوستین قدیس که علم به نفس را مضمول هیچ یک از ادله و شبهات نمی‌دانستند، مباحث معرفت‌شناختی و فلسفی خود را از نفس خود شروع می‌کردند و حقیقت را در درون آدمی می‌دیدند. (یاسپرس، ص ۲۸-۲۹) آگوستین بر علم به نفس تاکید می‌ورزید و به بسیاری از شبهات شکاکان از این راه پاسخ می‌داد. آنسلم قدیس که نوافلاطونی و توماس آکویناس که نوارسطویی بوده‌اند نیز در همین مرحله قرار دارند. این فلاسفه نیز کتاب مستقلی در باب

معرفت‌شناسی نوشته‌اند اما مسایلی از این قبیل را به‌طور مستقل بررسی کرده‌اند. مثلاً فلوطین ادراک را به سه مرحله حس، عقل و وهم، و بالاتر از اندیشه (یعنی مرحله شهود) تقسیم می‌کند (فخری، ص ۲۴۰-۲۳۷) توماس آکویناس از فلاسفه اسلامی تاثیر می‌پذیرد زیرا در آن زمان (قرن ۱۳ م) عملاً فلسفه اسلامی از اندلس منتشر شده بود. او به تبع ایشان مراحل ادراک را به حس، خیال و عقل تقسیم کرد.

مقطع سوم (از رنسانس تا قرن نوزدهم)

در این دوره، کتاب مستقل و جامع و کاملی به حوزه معرفت‌شناسی اختصاص نیافته است؛ اما مسایل معرفت‌شناختی در فصول مستقلی مورد بحث قرار می‌گیرد و یا کتبی در فصل خاص و به صورت تک‌نگاره در این زمینه به عرصه وارد می‌شوند. این دوره با فرانسیس بیکن آغاز می‌شود و تا قرن بیستم ادامه دارد و در آن بحث‌های مهم معرفت‌شناختی شکل می‌گیرد.

از تجربه‌گرایان این دوره (عصر جدید فلسفه غرب) می‌توان به بیکن (۱۶۲۵-۱۵۶۰)، هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)، بارکلی (۱۷۵۴-۱۶۸۵)، هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) و لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۳) اشاره کرد. در میان عقل‌گرایان این دوره نیز دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶)، اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۳)، لایبنیتز (۱۷۱۶-۱۶۴۱)، هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) و کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) مطرح هستند.

بیکن بیش‌ازهرچیز بر استقراء تاکید داشت. او در کتاب *ارغنون*، منطق جدیدی در معرفت‌شناسی عرضه کرد. گرچه همه این کتاب در مسایل مربوط به معرفت‌شناسی است؛ اما تمام مسایل این علم را دربرنگرفته است.

بارکلی، رساله‌های مستقلی در زمینه معرفت‌شناسی نوشت. او عالم جسمانی را انکار کرد و معتقد بود وراء نفس و خدا چیز دیگری وجود ندارد. او منکر مفاهیم

کلی بود. می توان گفت او روش خود را با تاکید بر مسلک افلاطون و فیثاغورس (البته با تایید و بیان بیشتر) به پایان برد. او با خواندن آثار افلاطون و فیثاغورس به این نتیجه رسید که معرفت حسی، سطحی و ناقص است. بارکلی در فلسفه انگلیس به مثابه مالبرانش (۱۷۱۵-۱۶۳۸) در فلسفه فرانسه بود.

جان لاک بیش از دیگر تجربه گرایان در این حوزه (معرفت شناسی) تلاش کرد. او رساله ای با عنوان پژوهشی در فهم بشری نوشت و مباحث عمیقی (مانند علم درونی) را وارد معرفت شناسی کرد. او به این خاطر که در تجربه گرایی اش به پای پوزیتیویست ها نمی رسید، تصدیقات عقلی را نیز پذیرفت. هیوم منشأ شناخت را به دو گروه داده های مستقیم تجربه و انطباعات تقسیم کرد و غیر از این دو قسم را بی معنای دانست؛ ولذا فقط تفکری را که متعلقش امور واقع و یا نسبت باشد، می پذیرفت. امور واقعی، همان تجربیات هستند و نسبت، همان اعداد و ریاضیات است؛ بنابراین او فقط گزاره های تجربی و ریاضی را معنادار می دانست. (یوسف، تاریخ الفلسفه الحدیثه، ص ۱۴۴ به بعد)

دکارت را باید عقل گرا دانست. او در آثاری مثل تأملات و گفتار در روش، به فصولی از معرفت شناسی پرداخت، سیر از شکّ مطلق به یقین را تبیین کرد و تصوّرات بدیهی و معیار را برای اولین بار - با تکیه بر نظرات ارسطو- مطرح کرد. دکارت، علم (science) را در تمامیت آن، شناختی حقیقی و بدیهی می داند. (دکارت، فلسفه دکارت، ص ۹۱) وی، تصوّرات را به فطری و اکتسابی و موهوم تقسیم می کند و تنها فطریات را به دلیل وضوح و تمایز، غیر قابل تردید می داند و آنها را مبنای تفکر و اندیشه محسوب می کند. (دکارت، تأملات، صص ۶۲-۳۵ و ۱۲۵، فروغی، ص ۲۳۰، یوسف، تاریخ الفلسفه الحدیثه، ص ۶۴)

دکارت معتقد بود شک را تنها در اشتغال به تفکر و نظاره (contemplation) به حقیقت باید به کار گرفت. (دکارت، فلسفه دکارت، ص ۲۲۸) او درباره ابطال شک و

شروع حرکت به سمت یقین می‌گوید: ما در حال شک کردن نمی‌توانیم بدون این که وجود داشته باشیم، شک کنیم؛ این نخستین شناخت یقینی است که می‌توانیم به دست آوریم و پس از آن به تمایز نفس و بدن یا آنچه می‌اندیشد و آنچه جسمانی است پی می‌بریم. (دکارت، فلسفه دکارت، ص ۲۳۲)

اسپینوزا، مساله بداهت را پذیرفت و از بین تئوری‌های صدق، نظریه تلائم و سازگاری (coherene theory) را ترجیح داد؛ او راه‌حل دکارت را در صدق (وضوح و تمایز) پسندید و از دوگانگی ذهن و خارج به این مطلب که هر دو (ذهن و خارج) جنبه‌هایی از شیء واحدند منتقل شد؛ تا مطابقت، موضوعاً منتفی گردد و در باب حقیقت نیز هماهنگی را مطرح کرد؛ یعنی یک حکم وقتی صادق است که با نظام هماهنگی که واقعیت را تبیین می‌کند، هماهنگ باشد. (فروغی، ص ۳۶؛ یوسف، تاریخ الفلسفه الحديثه، ص ۱۰۸)

جان لاک، معتقد بود فلسفه را باید از معرفت‌شناسی شروع کرد. او در بخش تصورات با استعداد فطری مخالفتی نداشت اما معتقد بود که انسان نسبت به همه علوم این استعداد را دارد؛ ولی با این که پاره‌ای از تصورات از ابتدای تولد در ذهن موجود باشند مخالف بود. (لاک، تحقیق در فهم بشر، ص ۱؛ بزرگمهر، ص ۱۸؛

لایب نیتز در علوم مختلفی صاحب تبخّر بود و از جمله در ریاضیات ابداعاتی داشت. او همچنین در معرفت‌شناسی مسایل جالبی را مطرح کرد؛ از جمله، او بود که قضایای تحلیلی و ترکیبی را اولین بار وارد مباحث این علم نمود و تعریف قضیه را به صورت مستوفی بررسی کرد. (راسل، تاریخ فلسفه، ج ۲، ص ۸۱۶ و ۸۱۷) از کارهای او نقد کتاب‌های جان لاک بود؛ اما به علت مرگ جان لاک همّت خود را صرف نگهداری کتب لاک کرد. از آثار او می‌توان تأملات در معرفت و حقیقت معانی، گفتاری در مابعدالطبیعه، روش جدید در طبیعت و اتصال جوهر و مباحثی در فهم انسانی را نام برد.

بارکلی، مفاهیم کلی و عالم و ماده جسمانی را منکر شد. او معتقد بود آنچه در خارج است، جزئیات هستند و یک لفظ، زمانی کلی می‌شود که علامت معنای کلی قرار داده شود و ما آن را نمودار علامت کلیه تصورات جزئی دیگر قرار دهیم. (بارکلی، ص ۸-۱۱) بارکلی در مورد عالم و ماده جسمانی، معتقد است آنچه حقیقت دارد تصوراتی است که در ذهن ما یا روح و یا موجود مجرد می‌آید؛ اما علاوه بر وجود ما، خداوند وجود دارد. موجود مادی و جسمانی دارای ابعاد سه‌گانه، قابل اثبات نیستند بلکه مورد انکارند و این تصورات موجود در ذهن ما، یا ساخته ذهن ما هستند و یا ساخته خدا؛ نه برگرفته از موجودات خارجی. (بارکلی، ص ۲۴-۲۲)

هیوم معتقد بود قبل از پرداختن به واقع، باید طریق واقع را شناخت - که ذهن آدمی است - تا حدود و ثغور فهم روشن گردد. همچنین او معتقد بود که قضاوت درباره یقین و مطابقت خطا است. (هیوم، ص ۱۲۳)

کانت متفکری تاثیرگذار در غرب و نماینده تلاقی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی انگلیسی است و با اینکه در سنت عقل‌گرایی رشد کرده بود، با نوشته‌های هیوم از خواب جزم‌گرایی بیدار شد. (کانت، تمهیدات، ص ۸۹) فلسفه کانت منحصر در ذهن‌شناسی است اما ذهن‌شناسی وی فقط معرفت‌شناسی نبود بلکه برخی مباحث هستی‌شناسی علم را نیز دربرداشت. (کانت، تمهیدات، ص ۱۷۵) مقولات وی حاوی مباحث مهمی است. او نحوه رسیدن به تصدیقات را بر این مبنا کاملاً مورد دقت قرار داد. مکاتبی همچون پوزیتویسم، اگزیستانسیالیسم و فنومنولوژیسم در قرن نوزدهم و بیستم، تأثیرات جدی از کانت پذیرفتند.

مقطع چهارم: فلسفه‌های معاصر در قرن نوزدهم و بیستم^۵

دوران معاصر، شاهد فعالیت بیشتر و جدی‌تر در عرصه معرفت‌شناسی است. انتشار آثار فراوانی با عنوان‌های Epistemology و Theory of Knowledge شاهد بر این مدعا است. فلسفه پراگماتیسم توسط چارلز ساندرس پیرس (Charles Sanders Peirce) به عنوان نظریه معنا مطرح گردید. وی از واقع‌گرایی علم و فلسفه دفاع کرد و با نظریه نام‌گرایی و اصالت تسمیه رایج در فلسفه جدید و آمپریسم مخالفت ورزید. ارتباط بین تصور و عمل، دستاورد دیگر این فلسفه بود. ویلیام جیمز (دومین شخصیت فلسفه پراگماتیسم) بیش از پیرس وارد حوزه معرفت‌شناسی شد و اصالت فایده و عمل را یکی از تئوریهای صدق برشمرد. وی هرچند در سخنرانی ششم کتاب پراگماتیسم با عنوان درک پراگماتیسم از حقیقت، بر مبنای حکیمان پیشین صحنه گذاشت و تئوری مطابقت را پذیرفت، اما پراگماتیسم را در فرایند تحقیق لازم دانست.

فلسفه‌های معاصر، یعنی اگزیستانسیالیسم و پوزیتیویسم و گرایش‌ها و رویکردهای مختلف آنها (مانند پدیدارشناسی هوسرل، هرمنوتیک فلسفه هایدگر، فلسفه علم پوپر و فلسفه تحلیل زبانی ویتگنشتاین متأخر) فراتر از مکاتب پیشین، مبانی معرفت‌شناختی خود را منقح ساختند. مسأله استقراء و دیدگاه‌های اثبات‌گرایی، تأیید‌گرایی، ابطال‌گرایی و ابزارانگاری، مبحث گسترده‌ای را در فلسفه علم گشودند. همچنین مسأله شناخت متون و شناساندن آنها به دیگران در هرمنوتیک فلسفی، زوایای جدیدی را باز کرد و همانند فلسفه تحلیل زبانی، مسایل جدیدی را در معرفت‌شناسی آشکار ساخت. مکاتب مدرنیسم و پست مدرنیسم با تفکر تجربه‌گرایی و نسبی‌گرایی جدید در جهان غرب حضور جدی یافتند و بسیاری از مباحث جدید در عرصه‌های کلامی و فلسفه دین - مانند رابطه علم و دین، عقل و دین و... - بر پایه اصول معرفت‌شناختی نهاده شد.

پاره‌ای از متفکران و پژوهشگران غربی، در این مقطع، آثار مستقل معرفت‌شناسی نگاشتند؛ برای مثال: رودریک چیشلم کتاب نظریه معرفت را با سرفصل‌هایی همچون ارزیابی معرفتی، یقینیات و بدیهیات، معلوم مستقیم، حقایق عقلانی، معلوم غیرمستقیم، شکاکیت، حقیقت و تئوری‌های آن و مسأله معیار منتشر کرد. کتاب‌های دیگری نیز جهت استخراج و استنباط نظام‌های معرفت‌شناختی از دیدگاه فلاسفه یونان باستان و قرون وسطی و عصر جدید مانند افلاطون، ارسطو، آکوئیناس، لاک، هیوم، کانت و... عرضه گردیده است.

می‌توان ویژگی‌های مقطع چهارم را به شرح ذیل بیان کرد:

۱. تحقیق و تدوین و انتشار آثار مستقل معرفت‌شناسی و ارایه نظام کامل آن؛
۲. استنباط و استخراج نظام‌های معرفت‌شناختی فلاسفه پیشین؛
۳. بهره‌گیری فلسفه، دین پژوهی و نیز علوم طبیعی و انسانی معاصر از مباحث معرفت‌شناختی.

مقایسه تاریخچه معرفت‌شناسی در جهان اسلام و غرب

معرفت‌شناسی در جهان اسلام دارای دو مقطع است. این دو مقطع شبیه به مقطع سوم و چهارم تاریخچه آن در غرب می‌باشد؛ یعنی از همان ابتدا فصول یا رساله‌های مستقلی به این علم اختصاص داده شده بود.

نکته دیگر این که در غرب (چه در یونان باستان و چه دوران معاصر)، شکاکان و نسبی‌گرایان سبب توجه و اهمیت دادن فیلسوفان به معرفت‌شناسی بودند، اما در جهان اسلام چنین نبوده است. متکلمان، منطقیین و فلاسفه اسلامی به صورت مستقل متوجه نیاز مباحث به مسائل معرفت‌شناسی بوده‌اند. در جهان غرب سفسطائیان و شکاکان، انگیزه طرح مسائل معرفت‌شناسی از سوی سقراط و ارسطو بوده‌اند و در طول هشت قرن (مرحله سوم از مقطع دوم) این مباحث به حاشیه رانده شد و بعدها با ظهور

شکاکیت جدید، دوباره انگیزه طرح و پی‌گیری این مسائل به وجود آمد. در دنیای معاصر نیز پست‌مدرن‌ها و نسبی‌گرایان مدرن انگیزه طرح مجدد معرفت‌شناسی شده‌اند؛ اما در دنیای اسلام پرداختن به این مسایل با انگیزه وجود شکاکان در زمان‌های مختلف صورت نگرفته است؛ بلکه اندیشمندان اسلامی در مباحث فلسفی و علمی، خود را محتاج قواعد و قوانینی در رابطه با صیانت فکر از خطا در ماده می‌دیدند و مسایل آن را مورد دقت قرار می‌دادند.

توضیحات

۱. شک‌گرایی آکامیک پس از مرگ افلاطون، در آکادمی او شکل گرفت.
۲. منظور از فلسفه کلامی، نظام فلسفی تابع نظام کلامی است.
۳. در این قسمت از آثار زیر استفاده شده است: حسن معلمی، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر ۱۳۸۰؛ و همو، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر ۱۳۸۰؛ فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، تهران، سروش، ۱۳۷۰؛ Paul Edwards *Encyclopedia of philosophy*, New York: Macmillan
۴. با دقت در تاریخ این علم متفکران پیش از سقراط می‌توان ریشه معرفت‌شناختی برخی نظریات سقراط، افلاطون یا ارسطو را به حکمای پیش از سقراط نسبت داد؛ به عنوان مثال نظریه مثل افلاطون به عقیده ابن‌سینا، ابن‌رشد و دیگر متفکران، ریشه در تفکرات آثار حکمای اقدمین و از جمله فیثاغورس دارد. (ر.ک: خندان، ادراکات فطری، ص ۱۹).
۵. در این قسمت از منابع ذیل استفاده شده است: ویلیام جیمز، پراگماتیسم، ترجمه عبدالرحیم رشیدیان؛ فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷ و ۸ و ۹؛ عبدالحسین خسروپناه، درسهای تاریخ فلسفه غرب، ج ۴.

منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: انجمن فلسفه ایران. ۱۳۵۸.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. الاشارات و التنبیها. به اهتمام محمود نهایی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
- _____ النجاه. قم. المكتبة المرتضویة، ۱۳۵۷ ش، ج ۲.
- بارکلی، جرج. رساله در اصول علوم انسانی. ترجمه منوچهر بزرگمهر و یحیی مهدوی. تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
- بزرگمهر، منوچهر. فلاسفه تجربی انگلستان. تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۶۲.
- جیمز، ویلیام. پراگماتیسم. ترجمه عبدالکریم رشیدیان.
- حلی، حسن بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.
- خامنه‌ای، سیدمحمد. سیر حکمت در ایران و جهان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
- خسرویناه، عبدالحسین. درسهای تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، مؤسسه امام صادق ۱۳۸۴.
- خندان، علی اصغر، ادراکات فطری، قم: طه، ۱۳۸۳.
- دکارت، رنه. تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ج ۲.
- _____ فلسفه دکارت. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: الهدی، ۱۳۷۶.
- رازی، فخرالدین محمد. البراهین. تصحیح محمد باقر سبزواری. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- _____ المباحث المشرقیه. قم: بیدار، ۱۴۱۲ هـ.
- _____ تفسیر کبیر. تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی تا، ج ۲.
- _____ شرح عیون الحکمه. تهران: مؤسسه الصادق، ۱۳۷۳.
- رازی، فخرالدین محمد. شرح عیون الحکمه. ج ۳. طهران: مؤسسه الصادق، ۱۳۷۳ ش.
- راسل، برتراند. تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندی، تهران انتشارات پرواز، ۱۳۶۵.
- ربانی گلپایگانی، علی. ایضاح المراد فی شرح کشف المراد. ج ۱. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳.
- زیدان، محمود. نظریه المعرفة بین مفکری الاسلام و فلاسفة العرب المعاصرین. بیروت: دارالحفصة العربیة. [بی تا]
- سبزواری، حاج ملاهادی. شرح المنظومه. قم: لقمان، ۱۳۷۲ هـ، وزیری، ۳۷۰ برگ (نسخه خطی).
- سهروردی یحیی بن حبیب. مجموعه مصنفات. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- شریف، میرمحمد. تاریخ فلسفه در اسلام. ج ۱. ترجمه زیر نظر نصراله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا). آگاهی و گواهی (رسالتان فی التصور و التصدیق). مهدی حائری یزدی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ایران، ۱۳۶۷.
- _____ اسفار الاربعه. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ هـ
- _____ المظاهر الالهیه. تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷، ج ۲.
- _____ تفسیر القرآن الکریم. تحقیق محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: صدرا، ۱۳۷۲، ج ۳.
- _____ نهاییه الحکمه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ هـ، ج ۱۳.

- طوسی، نصیرالدین. تجرید الاعتقاد. تهران: مفید، ۱۳۶۵ - ۱۳۷۷.
- _____ شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____ نقداً المحصل. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
- عبدالمهیمن، احمد. نظریه المعرفة بین ابن رشد و ابن عربی. اسکندریه: دارالوفاء. [بی تا]
- غزالی، ابوحامد. المنقذ من الضلال. تحقیق رفیق العجم. بیروت: دارالفکر اللبانی، ۱۹۹۴م.
- _____ تهافت الفلاسفه. بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰م. ج ۴.
- _____ محک النظر. تحقیق علی بوملحم. بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۳م.
- _____ معیار العلم. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰هـ
- فارابی. التنبه علی سبیل السعاده. جعفر آل یاسین. تهران: حکمت، ج ۱ در ایران، ۱۴۱۲هـ .
- _____ الجمع بین رأی حکیمین. تحقیق البیرنادی. تهران: الزهراء، ۱۴۰۵هـ ج ۲.
- _____ المنطق عند الفارابی. تحقیق رفیق العجم. بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۵م.
- فخری، ماجد. سیر فلسفه در اسلام. ترجمه زیر نظر نصراله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- فروغی، محمدعلی. سیر حکمت در اروپا. تهران: زوار، ۱۳۷۶، ج ۲.
- کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه، ج ۵. ترجمه امیر جلال الدین اعلم. تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۰، ج ۲.
- _____ تاریخ فلسفه، ج ۱. ترجمه جلال الدین مینوی. تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۲.
- _____ تاریخ فلسفه، ج ۷ و ۸ و ۹، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ .
- کانت، تمهیدات. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. ۱۳۶۷.
- کربن، هانری. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۷.
- لاک، جان. تحقیق در فهم بشر. تلخیص پرنیکل پتیسون. ترجمه دکتر رضازاده شفق. تهران: کتابفروشی دهخدا. ۱۳۸۰.
- معلمی، حسن. نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه اسلامی، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰ .
- _____ نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه غرب. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه، ۱۳۸۰.
- یاسپرس، کارل. آگوستین. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳.
- یوسف، کرم. تاریخ الفلاسفه الحدیثیه. دارالقلم، بیروت، بی تا.
- Paul Edwards. *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing

بررسی مفهوم جوهر از دیدگاه ارسطو

دکتر زکریا بهارنژاد
استاد مدعو دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

واژه «جوهر» که ترجمه واژه ousia در یونانی است، از جمله کلمات کلیدی و اساسی در فلسفه ارسطو به شمار می‌آید. این واژه از زمان افلاطون به بعد، مرادف با طبیعت، سرشت، نهاد و ضدّ genesis (= پیدایش، زایش و شدن) به کار رفته و بر هستی یا وجود ثابت، پایدار و دگرگونی‌ناپذیر دلالت داشته است. برخی نیز واژه ousia را به معنای جوهر، وجود و ذات به کار برده‌اند. از آنجا که خود ارسطو تعاریف متعدد و مختلفی را از این واژه ارائه داده و گاه علاوه بر ارائه تعریف، مصادیق آن را نیز معین کرده است، میان شارحان غربی

و اسلامی او اختلافاتی پدید آمده است. مقاله حاضر علاوه بر بررسی و توضیح مسأله، به تفاوت میان تفاسیر شارحان نیز می‌پردازد.
واژگان کلیدی: جوهر، ذات، وجود.

xxx

اصطلاح و واژه جوهر معرب گهر در زبان پهلوی می‌باشد؛ که به معنای سرشت، طبیعت و نهاد است و ترجمه واژه ousia در زبان یونانی است. ousia مشتق از فعل یونانی eimi (=بودن یا باشیدن) است و شکل آن از اسم فاعل مفرد مؤنث ousa گرفته شده است که دقیقاً به معنای باشنده یا کائن است و ousia همچون حاصل مصدر یا اسم مصدر به معنای «باشندگی» یا «باشش» یا «گینونت» عربی است. در غیراصطلاح فلسفی، کلمه گهر به معنای دارایی، خواسته، ملکیت شخصی و همچنین وضع و حالت است. در ترجمه‌های لاتین آثار ارسطو که بعدها پایه ترجمه آن در زبان‌های اروپا شده است، ousia به شکل‌های substentia, essentia, queentia و نیز entitas (که دقیق‌تر از همه است) آمده است. واژه ousia از زمان افلاطون به بعد مرادف با طبیعت، سرشت و نهاد و ضد genesis (=پیدایش، زایش و شدن) به کار رفته است و بر هستی یا وجود ثابت و پایدار و دگرگون‌ناپذیر دلالت داشته است. برخی نیز ousia را به معنای جوهر، وجود و ذات به کار برده‌اند. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۴۷ و ۴۸)

تعریف جوهر

ارسطو تعاریف متعدد و مختلفی از جوهر ارائه داده است. وی در برخی موارد خود جوهر را تعریف می‌کند و در موارد دیگر مصادیق آن را معین و مشخص می‌نماید؛ که به همین امر سبب بروز اختلاف میان شارحان غربی و اسلامی ارسطو گردیده

است. (در پایان این بخش به بررسی این موضوع پرداخته خواهد شد.) و اما تعاریف ارسطو از جوهر:

۱. جوهر آن است که بر موضوعی حمل نمی‌شود، بلکه چیزهای دیگری (اعراض و صفات) همه بر آن حمل می‌شوند. (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ص ۲۱۲)

این تعریف از جوهر، همان تعریفی است که شارحان اسلامی ارسطو بیان کرده‌اند و در تعریف آن گفته‌اند: «الجوهر ماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی الموضوع» و در تعریف عرض مقابل جوهر گفته‌اند: «العرض ماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت فی الموضوع.»

مقصود آن است که آنچه مثلاً در قضیه‌ای چون «کوه بلند است» موضوع واقع می‌شود و دارای مفهوم مستقلی است (=مفهوم کوه)، «جوهر» نامیده می‌شود و آنچه محمول واقع شده است (=مفهوم بلند) - که یک مفهوم غیرمستقل و وابسته است - عرض نامیده می‌شود.

اما ارسطو این تعریف را ناکافی می‌داند و می‌گوید:

... خود این حکم مبهم است، به‌علاوه مطابق این نظر، ماده، جوهر می‌شود؛ چون اگر این ماده جوهر نباشد، در آن صورت از چنگمان می‌گریزد که بگوییم چه چیز دیگری است؛ زیرا هنگامی که همه چیزها برگرفته شوند، آشکارا هیچ چیز [دیگری، جز ماده] باقی نمی‌ماند؛ چون همه چیزهای دیگر انفعالات و افعال و توانمندیهای (یا قوای) اجسام‌اند. درازا و پهنا و ژرفا نیز گونه‌ای از کمیت‌اند، اما در شمار جوهرها نیستند؛ زیرا کمیت جوهر نیست، بلکه جوهر، بیشتر، آن است که این چیزها نخست به آن تعلق می‌گیرند؛ اما اگر ما درازا و پهنا و ژرفا را بگیریم، می‌بینیم که هیچ چیز باقی نمی‌ماند، مگر این که چیزی باشد که به وسیله آن محدود شود، آنچنان که برای کسانی که این گونه به مسأله می‌نگرند، ماده تنها باید جوهر به نظر آید. من ماده را آن می‌نامم که به‌خودی‌خود (یا بذاته) نه «چیزی» است، و نه کمیتی، و نه به چیز دیگری گفته می‌شود که به وسیله آن «موجود» را تعریف و تعیین می‌کنند؛ زیرا «چیزی»

هست که بر طبق آن هر یک از آنها محمول قرار می‌گیرند و هستی آن غیر از هستی هر یک از مقولات است. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۲۱۲)

مقصود ارسطو آن است که آنچه اولاً و بالذات موضوع واقع می‌شود و به واسطه آن می‌توان موجود را تعریف و تعیین کرد، جوهر است و خاصیت عمده آن مستقل بودن آن است و به همین سبب می‌تواند موضوع اشیاء دیگر واقع شود، اما ماده یا هیولا، صرف استعداد و آمادگی است و به خودی خود نه کمیت است و نه چیز دیگری؛ بنابراین فاقد استقلال است و نمی‌تواند به تنهایی موضوع واقع شود؛ بنابراین اگر گفته شود که «ماده» جوهر است، خالی از اشکال نخواهد بود؛^۱

۲. ousia در دقیق‌ترین، نخستین و بهترین تعبیر آن، چیزی است که نه در موضوعی گفته می‌شود و نه در موضوعی هست؛ مانند انسانی یا اسبی. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۲۱۲)

آنچه نه در موضوعی هست و نه در موضوعی گفته می‌شود جوهر به معنای اول است که پس از این درباره آن سخن خواهیم گفت.

این جواهر اولی که نه در موضوعی هستند و نه در موضوعی گفته می‌شوند، محمول یکدیگر واقع نمی‌شوند بلکه اشیاء دیگر محمول آنها واقع می‌شوند؛ یعنی می‌توان گفت: «اسب سفید است» و یا «انسان رونده است» اما نمی‌توان گفت: «اسب انسان است.»

اقسام جوهر از نظر ارسطو

ارسطو در کل به هشت نوع جوهر معتقد است، اما ملاک و معیار این اقسام متفاوت است. این اقسام به شرح زیر می‌باشد:

۱. تقسیم جوهر به لحاظ موضوع علم:

از نظر ارسطو علم مابعدالطبیعه با وجود سروکار دارد و وجود را اولاً و بالذات در مقوله جوهر مطالعه می‌کند و نه در مقوله عرض که متعلق هیچ علمی نیست؛ بنابراین علم به جوهر تعلق می‌گیرد و جوهر به لحاظ این که موضوع علم واقع می‌شود به سه گروه تقسیم می‌شود:

الف: جوهر طبیعی (natural substance)؛

ب: جوهر ریاضی (mathematical substance)؛

ج: جوهر الاهی (theological substance).

۲. تقسیم جوهر به لحاظ بساطت و ترکیب:

جوهر، یا بسیط و فاقد اجزاء است و یا مرکب و دارای اجزاء. جوهر بسیط خود

بر دو قسم است:

الف: ماده یا هیولی؛

ب: صورت.

به جوهر مرکب از ماده و صورت، جسم گفته می‌شود.

۳. تقسیم جوهر به لحاظ نسبتی که می‌تواند با انسان داشته باشد (به لحاظ معرفت انسان):

جوهر به لحاظ شأن و البته جوهریت به دو دسته تقسیم می‌شود.

الف: جواهر اولی (primary substances)؛

ب: جواهر ثانوی (secondary substances).

شرح و تفصیل بیان اقسام جوهر

ارسطو برای بیان جواهر طبیعی، ریاضی و الاهی، نخست جوهر را به دو قسم تقسیم

می‌کند:

۱. جواهر تغییرپذیر؛ که موضوع علم طبیعی است و به جنسی از موجود می‌پردازد که مبدأ حرکت و سکون است و چنین جوهری، جدای از ماده نیست. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۱۹۴)

بررسی جوهرهای محسوس، کار فلسفه طبیعی (فوسیکه فیلسوفیا) و فلسفه دومین است؛ زیرا طبیعت‌شناس نه‌تنها دربارهٔ ماده باید به شناخت برسد، بلکه همچنین به شناخت (جوهر) به حسب مفهوم آن نیز باید دست یابد. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۲۴۲ و ۳۶۴)

۲. جواهر ثابت و تغییرناپذیر؛ که هم موضوع علم ریاضی است و هم موضوع فلسفه اولی؛ با این تفاوت که ریاضیات درباره موجودات مفارق نامتحرک گفتگو نمی‌کند. دانشی که دربارهٔ موجودات مفارق نامتحرک به بررسی و تحقیق می‌پردازد، علم الاهی است. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۳۶۴) ارسطو در کتاب اپسلین (کتاب ششم) - همانطور که اشاره رفت - جوهر را به دو قسم تقسیم نموده است، ولی در کتاب لامبدا (کتاب دوازدهم) به سه نوع جوهر اشاره می‌کند که عبارتند از:

۱. جوهر محسوس و فناپذیر، مانند گیاهان و جانوران؛

۲. جوهر محسوس جاویدان (=سرمدی: aldios)، مانند افلاک؛

۳. جواهر نامحسوس و متحرک؛ که موضوع علم ریاضی و فلسفه اولی است.

از نظر ارسطو موضوع دو جوهر نخست، علم طبیعی است. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۳۸۵ و ۳۸۶)

جواهر بسیط و مرکب

ارسطو می‌گوید: جوهر از جهتی بر ماده اطلاق می‌شود (=جوهر مادی)؛ از جهتی به صورت گفته می‌شود (=جوهر صورت)؛ و از جهت سوم بر مرکب از ماده و صورت اطلاق می‌گردد (=جوهر جسم)؛ و در توضیح آن می‌گوید: هیولی (ماده) از این

جهت که موضوع صورت است، جوهر است، و صورت نیز از این لحاظ که مقوم موضوع است جوهر می باشد؛ به بیان دیگر ماده از آن جهت که موضوع و محل صورت است، جوهر است و صورت از آن نظر که مقوم و قوام بخش ماده است (زیرا که شیئ الشیء بصورته لا بمادته) جوهر هستند. و جوهر بودن امر مرکب (جوهر جسمانی) نیز از ناحیه جوهر بودن اجزاء آن - ماده و صورت - است.

تفاوت ماده و صورت جوهری

صورت، تقدم وجودی بر ماده دارد؛ چون ماده، امر بالقوه است ولی صورت امر بالفعل به حساب می آید. بالفعل، از هر لحاظ بر امر بالقوه تقدم دارد، و صورت بر امر مرکب. ماده بر صورت هم مقدم است؛ زیرا مرکب در فعلیت خود، مدیون فعلیت صورت است. باین حال، هیولی (ماده) در نگاه ابتدایی (=فی بادی الرأی) اعرف و شناخته تر از صورت است و در واقع به همین خاطر است که ارسطو پس از این سخن اقوال کسانی را آورده است که گفته اند: هیولی (ماده) به تنهایی جوهر است و همین ماده علت آن چیزی است که به آن اشاره می کنیم (یعنی می گویند هیولی منهای صورت علت اشیاء و امور جزئی است).

دلیل کسانی که قائلند ماده، علت جوهر محسوس است.

ارسطو سپس به دلایل کسانی می پردازد که قائلند ماده به تنهایی علت جوهر محسوس است. در واقع آنان چنین استدلال می کنند:

۱. اگر اموری را که به همراه ماده تصور می کنیم (= اوصاف، عوارض و حالات)، از ماده تجرید کنیم، آن گاه تنها هیولی - یعنی هیولی (ماده) با ارتفاع اوصاف و عوارض - باقی خواهد ماند (و این بدان دلیل است که هیولی وجود جوهری و

مستقل دارد)؛ اما چنانچه هیولی را از میان برداریم، آن گاه اوصاف و عوارض نیز باقی نخواهند ماند.

در پاسخ به سوال از طول، عرض و ژرفای جسم چه می توان گفت؟

ارسطو می گوید: این امور کمیت اند و جوهر نیستند و بنابراین در جسم باقی نمی ماند تا گفته شود که این امور جوهرند؛ و اگر ثابت شود که این امور کمی که در ماده موجودند، جوهر نیستند، نتیجه می گیریم آنچه ابعاد کمی در آن وجود و تحقق می یابند، جوهری است که به آن هیولی می گوئیم؛

۲. در جسم جز ابعاد سه گانه (طول، عرض و ژرفا) و ماده، چیز دیگری وجود ندارد و چون ثابت کردیم ابعاد سه گانه جوهر نیستند، بنابراین جوهریت جسم از ناحیه هیولی (ماده) ی آن است.

ارسطو در پایان بررسی خود از استدلالهای فوق، می گوید: مقصود من از هیولی (ماده) عبارت است از: «الشیء الموجود بذاته من غیر ان یکون کیف و لا کم و لا..»: شیئی که به خودی خود موجود است، بدون آنکه کم یا کیف و یا صفتی و عرضی از اعراض باشد (یعنی مقصود من از ماده موجود مستقلی است که می تواند موضوع واقع شود و اشیاء دیگر بر آن حمل گردند) (اقتباس از ابن رشد، ج ۲، صص ۵۴۴ تا ۵۶۶)

البته جوهر بودن ماده خالی از اشکال نیست. پیش از این، نظر صریح ارسطو را درباره این موضوع بررسی نمودیم و گفتیم از نظر ارسطو آنچه اولاً و بالذات جوهر به حساب می آید، صورت است و اطلاق جوهر بر ماده خالی از اشکال نیست. اشکال ارسطو بر جوهر بودن هیولی (ماده)، ناشی از تعریفی است که او از جوهر می کند. وی در تعریف جوهر می گوید:

جوهر یعنی آنچه بر موضوعی حمل نمی شود، بلکه چیزهای دیگر بر او حمل می شوند. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۲۱۲)

درواقع ارسطو در خصوص واقع شدن ماده به عنوان موضوع و مستقل بودن آن تشکیک می کند:

... پس نتیجه این گونه نگرش این است که ماده جوهر است؛ اما این ممکن نیست؛ زیرا «جدابودن» و «این چیز بودن» [دارای وجود مستقل بودن] تصور می شود که بیش از همه چیز به جوهر تعلق داشته باشند؛ و بدین علت گمان می رود که صورت و مرکب از هر دوی آنها (=مرکب از ماده و صورت) بیشتر از ماده جوهر باشند. (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، صص ۲۱۲ و ۲۱۳)

اما با توجه به شرح و تفسیر ابن رشد، هر گونه شک و تردید در اطلاق جوهر بر ماده از میان می رود؛ زیرا معیار و ملاک جوهر بودن از نظر ارسطو دو چیز است:

۱. موضوع اشیاء باشد؛

۲. در موجود شدنش مستقل و غیروابسته باشد.

و هر دو ملاک موجودند؛ زیرا هیولی اولاً موضوع ابعاد سه گانه و صفات و عوارض واقع می شود و ثانیاً ابعاد سه گانه به آن محتاج اند؛ در حالی که ماده بی نیاز از آنهاست و بنابراین از وجود مستقل برخوردار می باشد.

ارسطو در فصل سوم از کتاب *لامبدا*، بدون وارد کردن ایراد و شبهه ای، از جوهرهای سه گانه (ماده، صورت و امر مرکب «جسم») نام می برد و می گوید:

اما جوهرها سه گانه اند: ۱. یکی ماده است که به نحو آشکار یک «این چیز» است [یعنی چیزی در اینجا و جدای از چیزهای دیگر.] (زیرا هر چیزی که به وسیله تماس وجود دارد و نه به وسیله همرویشی، ماده و موضوع است)؛ مانند: آتش، گوشت و سر؛ زیرا همه اینها ماده اند و آخرین ماده متعلق به جوهر به ویژه ترین معنای آن است؛ ۲. طبیعت (صورت) است که یک «این چیز» و خصلتی پایدار یا ملکه است که (جوهر مادی) به آن می رسد؛ ۳. سوم نیز مرکب از هر دوی آنهاست که همانا تک چیزهایند؛ مانند سقراط یا کالیاس. (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، صص ۲۸۹ و ۲۹۰)

ارسطو در فصل یکم از کتاب *اتا*، پس از آن که اقوال و اختلاف نظر دربارهٔ جوهر را بیان می‌کند، می‌نویسد:

... آنها که مورد توافق همگان‌اند، جوهرهای طبیعی‌اند، مانند آتش، خاک، آب و دیگر اجسام بسیط و همچنین گیاهان و اجزاء آنها، جانوران و اجزاء آنها و سرانجام جهان کیهانی و اجزاء جهان کیهانی...، جوهرهای محسوس که مورد توافق همگان‌اند، همه دارای ماده‌اند...، اما این که ماده نیز جوهر است، بدیهی است؛ زیرا در همهٔ دگرگونیهای متقابل، موضوعی (یا زیرنهادی) برای دگرگونیها هست؛ چنانکه در تغییر مکانی آنچه که اکنون در اینجا است بار دیگر در جای دیگر است، و نیز از لحاظ افزایش، آنچه که اکنون دارای چنین بزرگی است، بار دیگر کوچکتر یا بزرگتر است؛ و از لحاظ استحاله (دگرگونی کیفی) آنچه اکنون تندرست است، بار دیگر بیمار است. به همین سان از لحاظ جوهر نیز آنچه اکنون در پیدایش است، بار دیگر دچار تباهی است. (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۲۶۴)

مقصود ارسطو از موضوع، اعم از ماده و صورت است که از جهتی ماده است و از یک لحاظ هم صورت؛ او همچنین پیدایش و تباهی را نیز از صفات جوهر مرکب (=جوهر جسمانی) می‌داند:

موضوع نیز جوهر است و این [خود] به یک نحو ماده، (مقصودم از ماده آن است که بالفعل یک «این چیز» نباشد بلکه بالقوه یک «این چیز» باشد) و به نحوی دیگر مفهوم و صورت است، یک «این چیز» موجود که به حسب مفهوم جدا یا مفارق [از ماده] است [یک نحوهٔ] سوم مرکب از آنهاست، که پیدایش و تباهی تنها برای اوست. (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۳۶۴)

جواهر اولی و ثانوی

ارسطو به لحاظ شأن، درجه و رتبهٔ جوهر، آن را به دو بخش جواهر اولی (primary substances) و جواهر ثانوی (secondary substances) تقسیم کرده است.

جوهر به معنی اولی، جوهر فردی است، که از ماده و صورت ترکیب شده است اما جوهر به معنای ثانوی عنصر صوری یا ذات نوعی است که با مفهوم کلی مطابق است. جواهر اولیه، اشیائی هستند که محمول یکدیگر نیستند، بلکه چیزی دیگر (عرض) محمول آنهاست. جواهر به معنی ثانوی، طبیعت (ماهیت)، به معنی ذات نوعی هستند؛ یعنی چیزی که مطابق است با مفهوم کلی و یا جوهری که برطبق عقل می‌باشد. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۴۸)

جواهر اولی، عبارت است از افراد جزئی که در خارج از ذهن مشخص و متعین هستند، به گونه‌ای که می‌توان به آنها اشاره کرد؛ مانند: این کوه، آن دریا؛ هر موجود خارجی یک جوهر است و بنابراین به تعداد موجودات خارجی جوهر وجود دارد. مقصود از جواهر ثانوی، ماهیات کلی از قبیل نوع، جنس، درخت، کوه و انسان هستند، جوهر ثانوی، عبارت است از جوهری که مقابل عرض بوده و یکی از اقسام مقولات عشر به شمار می‌رود و مقسم برای انواع پنج گانه جوهر است.

خواجه نصیر الدین طوسی درباره جوهر اولی و ثانوی می‌نویسد:

... و این هر پنج (ماده، صورت، جسم، عقل و نفس) یا جزوی [=جزئی] باشند، یعنی اشخاص، و آن را جواهر اولیه خوانند، و یا کلی باشند یعنی انواع و اجناس، و آن را جواهر ثانیه خوانند. (طوسی، اساس‌الاعتباس، ۱۸)

تفاوت جواهر اولی با جواهر ثانوی

از نظر ارسطو، افراد به‌طور حقیقی جوهر (= ousia) هستند؛ و اگر امور کلی هم جوهر باشند، جوهر به معنای ثانوی خواهند بود و نه جوهر به معنای اولی؛ زیرا جوهر به نظر ارسطو چیزی است که خودش برای محمول‌هایی موضوع واقع شود و تنها امور جزئی می‌توانند موضوع برای حمل اشیاء دیگر قرار گیرند. لذا ارسطو فرد را

جوهر اولی، و نوع و یا جنس را جوهر ثانوی می‌نامد. بنابراین باید گفت: افراد و امور جزئی، جوهر اولی محسوب خواهند شد و انواع، اجناس و امور کلی جوهر به معنای ثانوی به حساب خواهند آمد. (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۴۷)

تفاوت دیگری را نیز می‌توان میان جواهر اولی و ثانوی مطرح نمود و آن عبارت از این است که ارسطو در مقولات پس از تاکید بر اولویت جواهر اولی، در خصوص تفاوت این دو نوع جوهر می‌گوید:

... یک جوهر اولی می‌تواند امور متضاد را بپذیرد، مثلاً زید به عنوان یک شخص می‌تواند در زمانی گرم و در زمانی دیگر سرد باشد، در صورتی که جوهر ثانوی نمی‌تواند به امور متضاد توصیف گردند. (ارسطو، مقولات، ص ۶۸)

مقصود ارسطو از اولی و ثانوی چیست؟

منظور ارسطو از اولی و ثانوی از نظر ماهیت، منزلت و یا زمان نیست، بلکه اولی و ثانوی نسبت به ما است؛ به این معنا که ما اول افراد را می‌شناسیم و کلیات را به‌طور ثانوی و از طریق انتزاع می‌شناسیم. (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۴۷ و ۳۴۸)

اهمیت جوهر در نظر ارسطو

جوهر در فلسفه ارسطو جزء مقولات (categories) و بلکه مهم‌ترین آن‌ها است. اهمیت آن از این نظر است که او معتقد است *مابعدالطبیعه* با مقوله جوهر سروکار دارد و درباره آن مطالعه می‌کند. البته از نظر ارسطو، جوهرها مختلف و متنوع‌اند، «مابعدالطبیعه» با جوهر نامتغیر و ثابت سروکار دارد و جوهر ثابت نامتغیر همان «موجودبماهو موجود» است و جوهر بی‌حرکت که دارای طبیعت (ماهیت) کامل وجود است، صفت الاهی دارد؛ به‌طوری‌که فلسفه اولی را بحق باید الهیات (theology) نامید و تفاوت آن با ریاضیات در این است که هرچند ریاضیات هم یک علم نظری است و اشیاء بی‌حرکت را مورد بحث قرار می‌دهد، اما اشیاء مفارق از

ماده در علم ریاضی وجود جداگانه‌ای ندارند، در صورتی که «مابعدالطبیعه» از چیزهایی بحث می‌کند که هم فارق از ماده وجود دارند و هم فاقد حرکتند. (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۳۵)

کاربرد و اطلاقات موجود و هویت (= وجود)

از نظر ارسطو لفظ مشتق موجود و لفظ هویت (= هویت) ۲ به چند معنا به کار می‌روند؛ که برخی از آنها را ذکر می‌کنیم:

۱. به ماهیت جوهری که به آن اشاره می‌کنیم (= اینجاست، آنجاست) و به جوهری که به ذات خود اشاره دارد، موجود گفته می‌شود؛
۲. به عرض و صفت موجود در شخصی که به آن اشاره می‌کنیم و خود او موجود قائم به ذات است نیز جوهر گفته می‌شود؛
۳. به عرضی که در جواهر وجود دارد، خواه کمیت باشد و یا کیفیت یا هر یک از مقولات دیگر عرض باشد، نیز لفظ موجود اطلاق می‌شود؛ البته در این صورت لفظ «موجود» بیانگر ذات و جوهر اشیاء نخواهد بود؛
۴. لفظ «موجود» و «هویت» اولاً و بالذات و به‌طور مطلق به مقوله جوهر گفته می‌شود و به لحاظ ثانی و بالعرض و المجاز بر دیگر مقولات اطلاق می‌گردد.

اولی و احق بودن نام وجود بر جوهر

ارسطو معتقد است، آنچه در جواب سوال ماهو (= ماهیت) می‌آید، در واقع سوال از جوهر است. اگر درباره یک شیء سوال کنیم، دارای چه کیفیتی است؟ می‌گوییم خوب است یا بد است و در پاسخ نمی‌گوییم انسان است (که ماهیت آن را بیان کنیم)؛ اما اگر پرسند آن شیء چیست؟ در پاسخ نمی‌گوییم سرد یا گرم، سفید و یا سیاه است، بلکه می‌گوییم انسان یا خداست (یعنی در پاسخ به سوال از ماهیت،

جوهر را می‌آوریم و نه عرضی از اعراض را؛ و سوال از ماهیت در واقع سوال از جوهر است)

بنابراین، این که به هنگام پرسش از ماهیت اشیاء، پاسخ از ذات و جوهر داده می‌شود و نه پاسخ به امر عرضی خارج از ذات اشیاء، خود دلیل بر آن است که «جوهر، نسبت به مقولات دیگر عرضی» احق و اولی به نام موجود و هویت است و موجود حقیقی در واقع همان جوهر است. ارسطو می‌گوید: این حقیقتی است که همه‌ی قدما بر آن اتفاق نظر دارند و از این رو برخی از آنها درباره‌ی اعراض شک کرده‌اند که آیا اعراض موجودند یا موجود نیستند؛ و لذا شایسته است کسی بپرسد آیا راه رفتن، تندرستی و نشستن بر موجود دلالت دارند یا خیر؟ و علت شک در این امور آن است که هیچ‌یک از اعراض یادشده قائم به ذات نیستند و نمی‌توانند از جوهر جدا شوند، لذا چون وجود مستقلی ندارند، می‌توان در وجود آنها شک و تردید روا داشت که آیا موجودند یا موجود نیستند؟ (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ص ۲۰۷)

به فرض هم که بپذیریم به امور و صفات یادشده (نشستن، تندرستی و راه رفتن) موجود گفته شود، اما باین حال اطلاق لفظ موجود به جوهر احق و اولی است؛ زیرا جوهر *اعرف عندالحس* است، به دلیل این که موضوع ماهیات جوهری و کلیات جوهری، همان اشخاص و افراد جوهر هستند که حس با آنها سروکار دارد و جوهر علت همه اعراض، و اعراض تابع آن است و چون جوهر احق و اولی به موجود بودن است، بنابراین، حکم علت را دارد و از آنجا که علت هم تقدم بر معلول دارد، پس جوهر مقدم بر عرض است.

معنای اول بودن جوهر

از آن نظر که ماهیات اعراض متاخر از ماهیات جواهر است - زیرا جواهر سبب و علت اعراض اند - لذا جوهر نسبت به عرض اول است و اول بودن آن، هم از لحاظ

تعریف است و هم از لحاظ زمان و معرفت؛ و علت تقدم جوهر آن است که جوهر، امری مستقل است، چنان که می‌تواند موضوع واقع شده و به تنهایی آورده شود؛ برخلاف محمولات عرضی که نه موضوع واقع می‌شوند و نه دارای استقلال در وجودند.

تقدم جوهر بر عرض به لحاظ تعریف

علت تقدم جوهر بر عرض به لحاظ تعریف، آن است که در تعریف هر یک از اعراض، جوهر آورده می‌شوند و چون قوام حدّ (تعریف) به اجزاء آن است، در نتیجه قوام عرض به جوهر آن خواهد بود.

تقدم جوهر بر عرض به لحاظ معرفت

علت تقدم جوهر بر عرض به لحاظ معرفت، آن است که معرفت ما به جوهر جزئی - یعنی به جوهری که به آن اشاره می‌کنیم؛ مانند: آتش، آب و هوا- نسبت به جواهر کلی بیشتر است و معرفت ما به جواهر بیش از معرفت به اعراض است، مثلاً معرفت ما به انسان به عنوان «یک طبیعت ناری» بیش از معرفت ما به انسانی است که دارای کمیت یا کیفیت و یا دارای عرض دیگری است، چون اعراض مطلوب بالذات ما نیستند؛ در صورتی که جوهر مطلوب بالذات است و چون معرفت ما به صفات جوهری مطلوب بالذات، بیشتر از معرفت ما نسبت به صفات عرضی است، در نتیجه معرفت ما به جوهر قبل از معرفت به اعراض است و به طور کلی معرفت ما به شیئی که به آن اشاره می‌کنیم (اشیاء جزئی و جوهر به معنای اول) بیش از معرفت به لواحق آن است، خواه آن لواحق جوهر باشند یا عرض.

تقدم جوهر بر عرض از لحاظ زمان

ما هنگامی می‌توانیم کم و کیف و دیگر اعراض را بشناسیم که قبل از شناخت آنها خود آن شیء، یعنی جسمی که دارای این صفات است، را بشناسیم. اگر ثابت شود

که عرض متأخر از جسم است و پس از جسم موجود می‌شود، در آن صورت ثابت خواهد شد که به لحاظ زمان نیز عرض متأخر از جسم (جوهر) است.

ارسطو درباره اول (نخستین) بودن جوهر می‌گوید:

... اینک نخستین به معنای بسیار گفته می‌شود؛ با وجود این خواه بر حسب تعریف یا بر حسب شناخت و خواه بر حسب زمان و به همه آن معانی، «جوهر» نخستین است؛ چون هیچ یک از محمولات دیگر، جداگانه نیست، و تنها جوهر است که چنین است.

بر حسب تعریف (یا مفهوم) نیز نخستین است؛ زیرا در تعریف هر یک از چیزها حضور تعریف جوهر ناگزیر است. ما هنگامی تصور می‌کنیم که هر یک از اشیاء را به کامل‌ترین نحو می‌دانیم که «چئی» (= ماهیت) انسان یا آتش را بیش از شناخت کیفیت یا کمیت یا مکان آن شناخته باشیم؛ زیرا هر یک از اینها را نیز هنگامی می‌توانیم شناخت که «چئی» کمیت یا کیفیت را شناخته باشیم. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۲۰۸)

آیا جوهر مساوق با وجود است؟

سخنان و کلمات ارسطو در این زمینه متفاوت و بعضاً متعارض به نظر می‌رسد و همین موضوع سبب شده است تا شارحان ارسطو دو نظر مختلف ارائه دهند؛ برخی می‌گویند که ارسطو به مساوقت وجود با جوهر معتقد است و برخی نیز مخالف این نظرند. پیش از داوری نهایی باید سخنان خود ارسطو را ملاحظه کنیم. او می‌نویسد:

درواقع آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده (و خواهد شد) و همیشه مانع سرشکستگی است، این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟ (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۲۰۸)

سخن فوق ناظر به مساوقت جوهر با وجود است. اما در ادامه سخنان ارسطو نکته‌ای هست که نشان می‌دهد او می‌خواهد یکی از مصادیق وجود، یعنی جوهر را بیان کند و نمی‌خواهد بگوید جوهر به معنای موجود است:

... بعضی می‌گویند که «یکی» است و برخی برآنند که بیش از یکی است، بعضی می‌گویند محدود و بعضی برآنند که نامحدود است. بنابراین ما نیز بیش از همه و پیش از همه و تنها در این باره، باید بررسی کنیم که موجود به این گونه چیست؟ (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۲۰۸)

مرحوم دکتر شرف‌الدین خراسانی در ترجمه این کتاب ارسطو، پس از کلمه «این‌گونه» در داخل پرانتز نوشته است: (یعنی به معنای جوهر). به نظر می‌رسد ایشان وجود و جوهر را به یک معنا گرفته است، ولی به نظر می‌رسد ارسطو در صدد بیان مصداق وجود (وجود) است. در تایید این نظر سخن ارسطو در آغاز کتاب «زتا» چنین است:

موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود، چنانکه پیش از این در گفتار مربوط به سخنان چندگانه چیزها، متمایز کرده‌ایم؛ زیرا از یک سو بر «چئی» (ماهیت) و «این چیز در اینجا» (= اشیاء جزئی) دلالت دارد؛ و از سوی دیگر بر کیفیت یا کمیت یا بر هر یک از چیزهای دیگری که از این گونه محمولات اند. پس چون «موجود» به همه این گونه‌ها بیان می‌شود، آشکار است که نخستین گونه «موجود» «چئی» است که بر جوهر دلالت دارد. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۲۰۷)

دلایل عدم مساوقت جوهر با وجود

به چند دلیل می‌توان گفت ارسطو جوهر را با وجود یکی نمی‌داند:

۱. ارسطو وجود را امری مشکک می‌داند، در صورتی که جوهر را مشکک نمی‌داند و بدیهی است که امر مشکک با امر غیرمشکک یکی نیست. او می‌نویسد:
واژه هست درباره همه چیز صدق می‌کند، اما نه به نحو یکسان، بلکه درباره برخی به نحو اولی و درباره برخی دیگر به نحو ثانوی. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۲۱۷)

۲. مفهوم وجود، اعم از مفهوم جوهر است؛ زیرا مفهوم وجود هم جوهر و هم اعراض و صفات را شامل می‌شود؛ بنابراین نمی‌توانند یکی باشند؛

۳. مفهوم وجود. امری بسیط و در نتیجه دارای بداهت است و بنابراین بی‌نیاز از تعریف است؛ در صورتی که مفهوم جوهر محتاج تعریف است و بنابراین امر بدیهی نیست، و واضح است که امر بدیهی با امر غیربدیهی متفاوت است.

حائری معتقد است که وجود، مساوق با جوهر نیست و در مواردی که ارسطو جوهر را به عنوان وجود یا موجود مطرح کرده است، هدفش ارائه مثال بوده است:

... به نظر ما، فرنگی‌ها در آن تقسیمات ارسطویی اشتباه بزرگی کرده‌اند و با کمال بی‌طرفی می‌گوییم که این اشتباه را فلاسفه اسلامی نکرده‌اند. ارسطو وجود را تقسیم می‌کند به اقسام تجربی آن، آن‌هم به امثله و مصادیق آن. درحقیقت این تقسیم نیست، بلکه به اصطلاح اعطاءالحکم بالمثال است. [ارسطو] مثال ذکر کرده و این مفسرین خیال کرده‌اند که ارسطو درحقیقت معنای وجود را این‌گونه تعریف و تقسیم می‌کند و در نزد منطقیین اسلامی، این یک نوع مغالطه ما بالعرض به ما بالذات است، یا مغالطه مفهوم به مصداق است. ارسطو مصادیق وجود را و به قول خودشان application های وجود را نشان داده که وجود چند جور مصداق و یا application دارد. ولی این‌ها مصادیق را به عنوان تعریف منطقی و مفهومی وجود تلقی کرده‌اند. مثلاً ارسطو می‌گوید وجود گاهی جوهر است مثل وجود انسان، وجود کوه، وجود جسم که یک مصداق از وجود است. او در این هنگام وجود را در معنای جوهر (substance) که به عنوان مصداق نشان است استعمال می‌کند، آن‌وقت فرنگی‌ها خیال می‌کنند که ارسطو وجود را مفهوماً مساوی با جوهر (substance) گرفته است. (حائری، ص ۴)

چرا ارسطو جوهر را مبدا قرار داده است؟

از جمله احکام جوهر از نظر ارسطو، این است که جوهر مبدا و اصل اشیاء است. ارسطو می‌گوید: علت این که ما مبدا نظر را در مبدا شخص جوهر (جوهری که به آن اشاره می‌کنیم یعنی جوهر جزئی = جوهر به معنای اول) می‌دانیم، این است که همه قبول دارند اجزاء اجسامی که قائم به ذات هستند، همگی جوهرند و در همه آنها مبدائی وجود دارد و طبیعت جوهر هم در اجسام روشن است؛ لذا بحث خود را ابتدا از مبدأ بودن جوهر آغاز می‌کنیم و سپس می‌نویسد:

تصور می‌شود که جوهر به آشکارترین نحو در اجسام وجود دارد، بدین علت است که می‌گوییم جانداران، گیاهان و اجزاء آنها جواهرند و همچنین اند اجسام طبیعی، مانند: آتش و آب و خاک و هر یک از این گونه چیزها و همه چیزهایی که یا از اجزاء آنهایند یا از آنها - خواه از اجزاء ایشان و خواه از کل شان - ترکیب یافته‌اند؛ مانند جهان کیهانی و اجزاء آن و ستارگان و ماه و خورشید. اما باید بررسی کنیم که آیا فقط اینها جواهرند یا دیگرانی هم هستند، یا برخی از اینها جوهر هستند و برخی دیگر نیستند. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۲۰۹)

مقصود ارسطو این است که آیا تنها آنچه در حیوان، گیاه و اجزاء آن وجود دارد جوهر است یا صفات این امور نیز جوهر هستند؟ و یا برخی صفات جواهرند (صفاتی که در جواب چیست یا ماهیت می‌آیند) اما صفاتی که در پاسخ سوال چیست یا ماهیت نمی‌آیند جوهر نیستند؟ از نظر ارسطو در جوهر بودن امور یا اشخاص جزئی تردیدی وجود ندارد، اما آیا سطح، خط، نقطه و واحد (که صفات و عوارض اند) نیز جواهرند یا در میان آنها اختلاف وجود دارد؟ برخی گفته‌اند جوهر بودن این امور بیش از جوهر بودن خود جرم و جسم است؛ زیرا امور یادشده مبادی هستند و چون مبادی هستند، پس جوهر بودن آنها بیش از امور محسوس است. آنان می‌گویند نقطه مقدم بر خط و خط مقدم بر سطح و سطح مقدم بر جسم است و چون چنین است لذا

مصادیق آنها نیز مقدم بر مصادیق افراد اجسام محسوس هستند و همچنین کلیاتشان نیز مقدم بر کلیات اجسام هستند. (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ص ۲۰۹)

ارسطو در فصل یکم از کتاب *لامبدا* می‌نویسد:

اینک نگرش و بررسی دربارهٔ جوهر است؛ چون مبادی و علت‌های جوهرها ایند که جستجو می‌شوند؛ زیرا اگر همگی (موجودها) همچون گونه‌ای کل باشد، جوهر نخستین جزء آن است و اگر آن را از حیث یکی پس از دیگری بنگرند، جوهر به این نحو نیز نخستین است... پیشینیان نیز همگی بر این امر گواهند؛ زیرا ایشان نیز مبادی و عناصر و علل جوهر را جستجو می‌کردند.

(ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ص ۳۸۵)

مبحث جوهر در کتاب *زتا*

مفصل‌ترین بحث ارسطو دربارهٔ جوهر در کتاب *زتا* آمده است، در این کتاب است که او نظرات مختلف دربارهٔ جوهر را بیان می‌کند و آن‌گاه به رد برخی از آنها و به ویژه به ردّ نظریه استادش افلاطون دربارهٔ جوهر بودن «مثل» و «کلی» می‌پردازد. ارسطو در فصل یکم این کتاب مسأله‌ای را مطرح کرده است که بعداً سبب اختلاف میان شارحان آثار او گردیده است - که البته پیش از این به طرح و بررسی آن پرداختیم. او می‌گوید:

آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و مایهٔ سرشکستگی است، این است که موجود چیست؟ این در واقع بدان معناست که جوهر چیست؟ (ارسطو،

مابعدالطبیعه، ص ۲۰۸)

و نیز می‌گوید:

نخستین موجود که فلان موجود است، بلکه موجود به نحو مطلق است، باید

جوهر باشد. (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ص ۲۰۸)

چنان‌که پیش از این اشاره شد، شارحان غربی ارسطو سخن او را به معنای مترادف بودن جوهر و وجود گرفته‌اند؛ در صورتی‌که شارحان اسلامی او می‌گویند

مقصود ارسطو بیان مثال و مصداق برای جوهر بوده است؛ یعنی موجود بودن همانند جسم یا ماده و یا صورت یکی از مصادیق جوهر است. در واقع ارسطو مفهوم وجود را اعم از مفهوم جوهر می‌گیرد و بنابراین، جوهر و وجود نمی‌توانند مترادف و یکی باشند. ارسطو در آغاز کتاب *زتا* می‌نویسد:

موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود، چنانکه پیش از این در گفتار مربوط به معانی چندگانه چیزها، متمایز کردیم. (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ص ۲۰۷)

ابن رشد در تفسیر این سخن ارسطو می‌نویسد:

... در ارسطو موجود یا هویت به انواع گوناگونی گفته می‌شود، از جمله موجود دالّ بر ماهیت جوهری دارد که مشارالیه ما است (جوهر جزئی) و بر خود جوهر هم اطلاق موجود می‌شود؛ همچنین لفظ موجود به عرض هم گفته می‌شود، خواه عرضی که در یک شخص جزئی وجود دارد و خواه عرضی که در جواهر به صورت کمیت و کیفیت وجود دارد. (ابن رشد، ج ۲، ص ۷۴۷)

و سپس می‌نویسد:

از آنجا که ارسطو لفظ موجود و یا هویت را هم در مورد جوهر به کار می‌برد و هم در مورد اعراض نه گانه، مقصودش آن است که می‌خواهد بگوید نام موجود یا هویت در مرحله نخست و به‌طور کلی و از لحاظ تقدم ذاتی بر مقوله جوهر گفته می‌شود و به صورت مقید و مشروط و در مرحله دوم بر مقوله‌ای از مقولات عرضی، از آن نظر که این اعراض، اعراض و صفات موجودی بالذاتی به نام جوهرند می‌توان گفت آنها نیز موجودند. (ابن رشد، ج ۲، ص ۷۴۷)

دلیل منطقی ارسطو بر وجود جوهر

ارسطو پس از آن که بیان می‌کند موجود بر تمام اجناس مقولات اطلاق می‌شود، می‌گوید: اولین چیزی که می‌توان نام «موجود» و یا «هویت» را به صورت مطلق بر آن اطلاق کرد، آن چیزی است که در پاسخ پرسش «ماهو؟» یا «چیست؟» می‌آید. سوال از ماهو آن گاه مطرح می‌شود که ما به یک امر جزئی شخصی که قائم به ذات

است اشاره کنیم و بپرسیم: ماهو؟ این پرسش، پرسش از جوهر است و دلیل بر این مطلب آن است که آنچه به واسطه حرف (ما) از آن پرسیده می‌شود، نسبت به موردی که به واسطه یکی دیگر از حروف استفهامی و پرسشی پرسیده می‌شود، اولی به اسم جوهر است؛ زیرا اگر جز با حرف پرسش (ما) پرسیده شود، پاسخی که داده می‌شود بیانگر و معرف ماهیت شیء پرسش شده نمی‌باشد، اما اگر در پاسخ پرسش از (ما) چیزی گفته شود که بیان کننده ماهیت شیء پرسش شده باشد، به عنوان مثال هرگاه به امر جزئی اشاره کنیم و بپرسیم از چه کیفیتی ساخته شده است یا بگوییم: کیف هو؟، در پاسخ گفته خواهد شد: نیک است و یا بد، گرم است و یا سرد، و هرگز در پاسخ گفته نخواهد شد انسان یا فلک؛ یعنی پاسخی داده نخواهد شد که معرف ماهیت شیء پرسش شده باشد. اما اگر بپرسیم این شخص جزئی که قائم به ذات است و جوهر نامیده می‌شود، چیست؟ (ما هو؟) در پاسخ چیزی خارج از ذات او ارائه نخواهد شد؛ مثلاً گفته نخواهد شد که سفید یا گرم است و یا آن شخص (مقدار) یک مترونیم قد دارد؛ بلکه گفته خواهد شد: او انسان است و یا فلک؛ یعنی پاسخ سوال از ماهو، ماهیت و امر ذاتی و نه چیزی خارج از ذات و امر عرضی را هدف قرار می‌دهد. (ابن رشد، ج ۲، ۷۴۸)

در واقع ارسطو می‌خواهد بگوید محمولاتی که ماهیت شخص جوهر را معرفی می‌کنند، صلاحیتشان به برخورداری از نام «موجود» نسبت به سایر محمولات عرضی که معرف ماهیت نیستند، اولی است؛ زیرا محمولات عرضی نمی‌توانند معرف شخص جوهر باشند؛ بنابراین آن چیزی که معرف ماهیت شخص جوهر است، در واقع خود جوهر است و ماهیت جوهر تقدم وجودی بر ماهیات اعراض دارد؛ چون خود جوهر تقدم ذاتی بر عرض دارد.

ابن رشد می‌گوید این دلیل ارسطو بر اثبات وجود جوهر، یک دلیل منطقی است؛ یعنی مقدمات آن از منطق گرفته شده‌اند.

آیا جوهر اولی به «موجودبودن» است؟

ارسطو در پاسخ به این پرسش می‌گوید: چون جوهر علت عرض است، بنابراین موجودبودن اولاً و بالذات از آن جوهر خواهد بود، و اگر بر مقولات عرضی، لفظ موجود اطلاق می‌شود، بنابراین باید گفت اطلاق آن بر جوهر که حکم علت را نسبت به عرض دارد، اولی است. نخست باید شیئی موجود باشد تا آن‌گاه بتوانیم بگوییم سرد و یا گرم، سفید و یا سیاه است.

اقوال قدما دربارهٔ جوهر

ارسطو می‌گوید: باین که قدما از همان آغاز نظرات مختلفی دربارهٔ جوهر گفته‌اند، اما هیچ‌کدام از آنها جوهر را تعریف نکرده‌اند. وی آن‌گاه به بیان اقوال قدما می‌پردازد و آن‌ها را چنین تفکیک می‌کند:

۱. جوهر واحد است.

ابن رشد می‌گوید: احتمال دارد این نظریه اشاره‌ای به نظریه «پارمنیدس» و «مالسیس» باشد که هر دو قائل بودند موجود واحد است و می‌گفتند جز جوهر هیچ چیزی وجود ندارد و جوهر را هم بسیط می‌دانستند. البته احتمال دارد مقصود ارسطو از این نظریه، نظریه کسانی باشد که به ترکیب جوهر قائل بودند؛ به این صورت که می‌گفتند جوهر مرکب از عناصر اربعه است و سپس جوهر مرکب از دو و یا چند عنصر را مبدا اعراض قرار می‌دادند؛

۲. جوهر کثیر و متعدد است.

کسانی که قائل بودند مبادی جوهر اجزاء لایتجزا هستند و همچنین کسانی که قائل بودند مبادی جوهر متشابه الاجزاء هستند و درعین حال برخی از اجزاء ممتاز از اجزاء دیگرند، هر دو گروه به کثرت و تعدد جوهر قائل بودند. فیلسوفانی مانند

آناکساگوراس و انابذقلس (= امپدوکلس / Einpedocles) معتقد بودند که مبدأ جوهر بیش از یکی از عناصر اربعه است و بنابراین به کثرت قائل بودند.

ارسطو می‌گوید: این که اموری چون حیوان، گیاه و اجزاء آنها و نیز اجسام طبیعی‌ای از قبیل هوا، زمین، آتش و آب، جوهر نامیده می‌شوند، امری بدیهی و آشکار است؛ زیرا امور یادشده اموری هستند که فی‌نفسه در اشخاص و افرادی که قائم به‌ذاتند یافت می‌شوند؛ لذا همه اعتراف و تصدیق می‌کنند که این امور جوهرند. ارسطو در این که امر یادشده را جوهر بنامد، به خود تردیدی راه نمی‌دهد؛ اما او می‌پرسد: آیا جوهر اختصاص به صفات قائم‌به‌ذات دارد و یا صفات دیگری جز امر قائم‌به‌ذات هم می‌توانند جوهر تلقی شوند؟ به‌بیان‌دیگر، ارسطو در تصدیق و تایید جواهر محسوس تردید نمی‌کند، بلکه او می‌پرسد: آیا جوهر منحصر در امور محسوس است و یا جوهر نامحسوس نیز وجود دارد؟ وی در پاسخ به این سوال، به بیان نظر کسانی می‌پردازد که به جواهر غیر جسمانی قائلند و سپس می‌گوید:

۳. برخی برآنند که نهایت (حدود یا مرزهای جسم) مانند سطح، خط، نقطه و واحد، جوهربودنشان بیش از جوهربودن جسم است؛ زیرا امور یادشده، مبادی‌اند و در نتیجه جوهربودن امور نامحسوس بیش از جوهربودن امور محسوس (اجسام) خواهد بود.

۴. برخی هم - مانند افلاطون - معتقدند که سه نوع جوهر وجود دارد:

الف. اعداد و همچنین اعظام (بزرگی‌ها)؛

ب. صور اشیاء (= مثل) که جواهر مفارق‌اند؛

ج. جوهر محسوس (= جواهر جسمانی).

۵. خروسیس (اپسیوسیپوس Speusippos)، خواهرزاده و جانشین افلاطون در سرپرستی آکادمی) معتقد بود که جواهر، کثیر و متعددند. او به‌عنوان مثال، عدد، نفس و بزرگی را ذکر می‌کرد و می‌گفت هر کدام از آنها جوهر هستند و ابتدای

اعداد که «واحد» است، غیر از اول در «بزرگی» و «نفس» می‌باشد؛ و لذا معتقد بود که انواع، کثرت می‌یابند؛ چون آنها به تعداد طبایع مختلفی که از طریق علل خود از آنها برخوردار هستند، مختلف می‌شوند. او همچنین اعداد را در جوهر بودن نیز مقدم بر انواع دیگر می‌دانست.

۶. برخی از قدما صور و اعداد را دارای طبیعت واحدی دانسته و هر دو را برای خطوط، سطوح و نقطه، به عنوان علت ذکر کرده‌اند.

ارسطو پس از نقل نظر قدما دربارهٔ جوهر، می‌نویسد: ما باید بررسی کنیم نظر درست کدام است و پس از آن ببینیم آیا جوهر غیر محسوس وجود دارد که علت جوهر، محسوس باشد یا خیر.

او پیش از پرداختن به درستی و یا نادرستی اقوال و نظرات قدما و این که آیا جوهر محسوس وجود دارد یا خیر، می‌گوید: هر چند جوهر در معانی مختلفی به کار می‌رود، اما می‌توان آن را در چهار نوع منحصر کرد:

۱. ماهیت یا چیستی یک شیء. از نظر ارسطو چیزی که معرف ماهیت یک شیء باشد، جوهر خواهد بود و هنگامی که به واسطه حرف پرسشی «ماهو؟» (= چیست؟) از چیزی می‌پرسیم، آنچه در پاسخ می‌آید بیان‌کننده ماهیت شیء پرسش شده خواهد بود که در واقع بیان جوهریت شیء است.

۲. کلی بودن جوهر. کلی که بر شیء حمل می‌شود، به لحاظ و اعتبار این که آن شیء جوهر آن است.

۳. جنس نیز می‌تواند جوهر باشد. جنس قریبی که بر شیء حمل می‌شود، به جهت آن است که آن شیء جوهر آن است.

۴. موضوع. مقصود ارسطو از موضوع شخص و فرد جوهر است؛ به بیان دیگر مقصود او از موضوع، خود جوهر است؛ جوهری که ارسطو در تعریف آن گفته است:

لا يحمل علي شيء اصلا و تحمل عليه سائر الاشياء: چیزی که همه اشیاء دیگر بر آن حمل می‌شوند ولی خود آن بر چیزی حمل نمی‌شود. (ابن رشد، ج ۲، ۷۷۰)
چنان که در منطق نیز گفته می‌شود که جوهر هر شیء، «هو الذی یجاب فی جواب ماهو»: یعنی مقصود از شیئی که در تعریف آورده می‌شود، همان جوهر است.

جواهر سه گانه

ارسطو در ادامه نظرات خود درباره جوهر در کتاب *زتا* می‌گوید: جوهر از جهتی به ماده (= هیولی) یا جوهر مادی گفته می‌شود و به لحاظی به صورت و همچنین از جهت سوم به مرکب از ماده و صورت (جسم) نیز جوهر گفته می‌شود. وی در توضیح می‌گوید: ماده از آن جهت که موضوع و محل صورت است، جوهر نامیده می‌شود و صورت از آن نظر که مقوم و قوام بخش ماده است، جوهر است (حکما گفته‌اند: شیئهُ الشیء بصورته لا بمادته). جوهر بودن امر مرکب (=جسم) نیز از ناحیه جوهر بودن اجزاء آن - ماده و صورت - است.

صورت تقدم وجودی بر ماده دارد؛ چون ماده امر بالقوه است و از طریق صورت بالفعل تحقق و وجود می‌یابد. صورت بر امر مرکب از ماده و صورت (جسم) نیز تقدم دارد؛ زیرا مرکب فعلیت خود را مدیون فعلیت صورت است.

باید توجه داشت که هیولی در نگاه و نظر ابتدایی، اعرف و شناخته‌تر از صورت است و به همین خاطر نیز ارسطو پس از این، نظر کسانی را می‌آورد که قائل‌اند ماده به تنهایی جوهر است و می‌گویند جوهر حقیقی و اصلی، همان ماده است که علت افراد و اشخاصی است که جوهر نامیده می‌شوند.

کسانی که قائل‌اند ماده به تنهایی جوهر و علت جواهر محسوس است، بر این دیدگاه خود علل زیر را اقامه می‌کنند:

۱. اگر ما اموری را که به همراه ماده تصور می‌کنیم (اوصاف و عوارض و حالات)، از ماده تجرید و جدا کنیم، در آن صورت تنها ماده باقی خواهد ماند؛ بنابراین ماده ملاک و معیار جوهر بودن (موجود قائم‌به‌ذاتی که اشیاء دیگر بر آن حمل می‌شوند و خود آن بر چیزی حمل نمی‌شود) را دارد؛ و اگر چنانچه هیولی (ماده) را از میان برداریم، اوصاف باقی نخواهند ماند.

اگر گفته شود که پس در خصوص طول، عرض و عمق (ژرفا) چه می‌گویید؟ پاسخ می‌گوییم که این امور کمیت‌اند و کمیت مربوط به عرض است و لذا نمی‌توانند جوهر باشند، ضمن آنکه از جسم هم زایل و مرتفع می‌شوند و باقی در آن نیستند. و وقتی ثابت شود که اوصاف، احوال و عوارض نمی‌توانند جوهر باشند، پس ثابت می‌شود آن چیزی که اولاً و بالذات و بدون واسطه جوهر است همان ماده می‌باشد.

۲. در جسم، جز ابعاد سه‌گانه (طول، عرض و ژرفا) و ماده، واقعیت دیگری وجود ندارد و دلیل آن نیز چنان که گفته شد، این است که امور مذکور اعراض‌اند و نمی‌توانند جوهر باشند. بنابراین جوهر منحصر در ماده است.

ارسطو در پایان، مقصود خود از ماده را چنین بیان می‌کند:

«الشیء الموجود بذاته من غیر ان یکون کیف و لا کم و لا...»: موجودی که به‌خودی‌خود موجود است (دارای استقلال در وجود است و لذا می‌تواند موضوع واقع شود) بدون آنکه کیف و کم و یا صفتی و عرضی از اعراض باشد. (ابن رشد، ج ۲، ۷۷۵)

او می‌گوید: ممکن نیست که تنها ماده جوهر باشد، زیرا معانی مفارق و جدا از ماده، از راه مقایسه و سنجش بعضی با بعضی دیگر به دست نمی‌آیند، بلکه درک و فهم آن معانی بالذات و بدون واسطه انجام می‌گیرد؛ یعنی معانی مجرد و مفارق امور قائم بذات هستند و دارای حدّ و تعریف‌اند؛ بنابراین آنها اولی به جوهر بودن هستند؛

در نتیجه می توان گفت: علاوه بر ماده، صورت نیز که یک معنای مفارق است و همچنین امر مرکب از ماده و صورت (=جسم) نیز جوهرند، بلکه جوهر بودن صورت و امر مرکب نسبت به ماده اولی است.

چرا کلی نمی تواند جوهر باشد؟

ارسطو معتقد است، مابعدالطبیعه درباره کلی ترین اشیاء، یعنی درباره موجود بماهو موجود بحث و گفتگو می کند و درباره مقوله جوهر که متعلق علم است - و نه درباره مقوله عرض که متعلق علم واقع نمی شود - سخن می گوید و به مطالعه و بررسی می پردازد. جوهری که در مابعدالطبیعه مورد مطالعه و بررسی قرار می گیرد، جوهر نامتغیر و نامحسوس است. اما در خصوص این که چه چیزهایی جوهر نامتغیر هستند، میان ارسطو و افلاطون اختلاف وجود دارد. از نظر افلاطون کلیات یا صور (=مثل) جزء جواهر نامحسوس اند و ارسطو با این نظریه استادش مخالفت کرده و دلایل زیر را در رد آن اقامه نموده است:

۱. کلی نه از جمله علل فاعلی اشیاء و امور جزئی است و نه از جمله علل صوری آنها. ارسطو با این بیان می خواهد بگوید: کلی یک امر واقعی است اما امر واقعی - برخلاف نظر افلاطون - جدا و مفارق از ماده نیست.

۲. کلی جزء هیچ جوهری از اشیاء جزئی که قائم به ذاتند نیست؛ زیرا جوهر یک امر جزئی و مشخص است که ما به آن اشاره می کنیم، در صورتی که کلی یک امر مشترک است و نه خاص، و لذا نمی توان به آن اشاره کرد.

۳. کلی، حالی از احوال جوهر است؛ بنابراین غیر ممکن است که جزئی از اجزاء جوهر قائم به ذات باشد. کلی یک کیفیت است و اگر جوهر باشد، لازم می آید که کیفیت مقدم بر جوهر باشد؛ یعنی لازم می آید صفت (کیفیت) قبل از موصوف (جوهر) باشد، و این غیر ممکن است؛ زیرا به طور کلی انفعالات و اعراض هم از نظر

زمان و هم به لحاظ حدّ (تعریف) و هم به جهت وجود مؤخر از موصوف خود هستند.

۴. جوهر، قائم به ذات است، در حالی که کلی یک امر اضافی و زائد بر موصوف است؛ بنابراین نمی تواند جوهر باشد؛ زیرا امر مفارق نیز از امور قائم به ذات است و نه از جنس امور اضافی و زائد؛ در نتیجه جز امور جزئی قائم به ذات، جوهر دیگری وجود ندارد.

۵. اگر کلی جوهر باشد، لازم می آید در مورد موجود جزئی شخصی که به آن اشاره می کنیم، جوهر امر زائد باشد بر جوهری که شخصیت شخصی و فرد را می سازد؛ به بیان دیگر، اگر کلی جوهر باشد، لازم می آید در هر فردی دو جوهر وجود داشته باشد: یکی جوهر کلی و دیگری جوهری که یک فرد به عنوان یک امر جزئی قائم به ذات از آن برخوردار است؛ و در نتیجه جوهر امر زائد و اضافی تلقی شود؛ به عنوان مثال، شخصی مانند سقراط باید دارای دو جوهر باشد: یکی جوهر کلی که سقراط با دیگران در آن شریک است و دوم جوهری که اختصاص به شخص سقراط دارد.

۶. اگر کلی جوهر باشد، لازم می آید جوهر واحد بالفعل متشکل از دو جوهر بالفعل باشد؛ حال آن که و امکان ندارد یک جوهر بالفعل از دو جوهر بالفعل ترکیب شود؛ زیرا از دو امر بالفعل، بالفعل سوم به وجود نمی آید، بلکه همواره یک شیء بالفعل از دو شیء بالقوه پدید می آید؛ مانند خط، که یک امر واحد بالفعل است که از نقطه های بالقوه فراهم شده است. دلیل این کار آن است که فعلیت، امر واحد را منفصل و یا آن را دو تا می کند و در نتیجه امکان ندارد امر واحد از دو امر بالفعل ترکیب شود؛ زیرا واحد متصل است و فعلیت، آن را منفصل می کند؛ و بر همین اساس باید گفت دموکریتوس (دمقراطیس) درست گفته است که از یک،

دو و از دو، یک پدید نمی‌آید؛ یعنی جوهر واحد نمی‌تواند مرکب از دو جوهر باشد. (ابن رشد، ج ۲، ۹۷۲)

نتیجه

در یک جمع‌بندی، می‌توان گفت: در این مقاله نظر ارسطو ابتدا به استناد گفتار خود او و سپس بر اساس نظر بزرگترین شارح او، ابن رشد، تبیین گردید. بررسی مسأله جوهر در فلسفه ارسطو، حائز اهمیت فراوان است؛ زیرا او معتقد است مابعدالطبیعه با وجود سروکار دارد و وجود اولاً و بالذات در مقوله جوهر مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد، نه در مقوله عرض؛ و علم هم به جوهر تعلق می‌گیرد و عرض متعلق هیچ علمی واقع نمی‌شود. از نظر ارسطو، جوهرها متفاوت و متنوعند. مابعدالطبیعه تنها با جوهر نامتغیر و ثابت سروکار دارد و مقصود او از جوهر نامتغیر ثابت، همان «موجود بما هو موجود» است (هستی از آن جهت که هستی دارد)؛ بنابراین برای شناخت فلسفه ارسطو، باید نخست جوهر را بشناسیم. جوهر نامتغیر و ثابت - که موضوع مابعدالطبیعه است - دارای صفت الهی است و از این لحاظ است که مابعدالطبیعه ارسطو، الهیات (theology) نامیده شده است. از این که ارسطو موجود بما هو موجود را موضوع مابعدالطبیعه و در واقع موضوع جوهر می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که فلسفه او فلسفه اصالت ماهیت است و نه اصالت وجود؛ چه، آنچه را که او به عنوان جوهر، اصل و موضوع مابعدالطبیعه می‌داند، ماهیت است؛ و بنابراین فلسفه او با ماهیت (موجود) سروکار دارد و نه با وجود؛ و همین سنت فلسفی ارسطو در میان اروپائیان تا عصر دکارت و دکارتیان ادامه و استمرار یافته است. ارسطو در آغاز از هشت نوع جوهر، نام می‌برد؛ اما در پایان آن را در چهار نوع منحصر

می‌کند. او جوهر را امری ذاتی و مستقل می‌داند، به طوری که بر هیچ چیز حمل نمی‌گردد؛ یعنی محمول چیزی واقع نمی‌شود، در صورتی که همه اشیاء بر آن حمل می‌شوند؛ بدین معنا که همه اشیاء وابسته به جوهرند و جوهر موضوع آنها واقع می‌شود.

توضیحات

۱. ابن رشد تفسیر دیگری از بیان ارسطو دارد او می‌گوید:

احتمال دارد مقصود ارسطو این باشد که این مقدار تفصیل مطلب کافی نیست، بلکه ما باید اقسام جوهر، یعنی ماده و صورت را مورد تفحص و جستجو قرار دهیم. این که بگوییم تنها صورت جوهر است کفایت نمی‌کند زیرا هیولی در ابتدای امر (فی بادی الرأی) به نظر می‌آید که جوهربودنش اعرف از جوهربودن صورت است و اگر جوهربودن هیولی را انکار کنیم دیگر چیزی به عنوان جوهر جسمانی نخواهیم داشت و جوهر امر معدومی خواهد بود. و احتمال هم دارد مقصود ارسطو از این سخن که باید بیش از این مطلب را تفصیل و شرح دهیم، این باشد که او نظر دارد جوهر مشهور و معروف را تعریف کند جوهری که همه اشیاء بر او حمل می‌شوند ولی خود او بر چیزی حمل می‌شود و این تعریف سبب نمی‌شود که هیولی نسبت به جوهربودن اولی از صورت باشد و تنها هیولی علت شخص جوهر محسوس است؛ زیرا ما می‌توانیم امور خارج از هیولی را از جوهر نفی کنیم؛ یعنی می‌توان طول و عرض و عمق را که کمیت‌اند و گمان می‌رود که جوهر جسمانی‌اند، همه را از جوهربودن نفی کنیم و بگوییم این امور جوهر نیستند؛ در صورتی که اگر هیولی را از جوهر نفی کنیم، در واقع جوهربودن را نفی کرده‌ایم و جوهر تبدیل به امر معدومی خواهد شد. (ابن رشد، ج ۲، ص ۷۲)

کاپلستون در تفسیر نظر ارسطو می‌نویسد:

بنابراین نظر ارسطو [ارسطو، *مابعدالطبیعه*، کتاب زتا، ص ۱۵] انوار محسوس به سبب وجود عنصر مادی در آنها، که آنها را فسادپذیر و نسبت به معرفت ما

مبهم می‌سازد، قابل تعریف نیستند. از سوی دیگر، جوهر اصالتاً ذات یا صورت تعریف‌شدنی یک شیء است و اصلی که به موجب آن عنصر مادی شیء انضمامی متعین می‌شود. (کاپلستون، ج ۱، ص ۱۷)

از این جا نتیجه می‌شود که جوهر اصالتاً صورت است که فی‌نفسه غیرمادی است، به‌طوری که اگر ارسطو با این قول آغاز کند که اشیاء محسوس فردی جوهرند، جریان فکری او را به جانب این نظر می‌کشاند که تنها صورت محض به نحو حقیقی و اصالتاً جوهر است، اما تنها صورتی که واقعاً مستقل از ماده‌اند، خدا و عقول افلاک و عقل فعال و انسان هستند، به‌طوری که این صور اصالتاً جوهرند. (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۵۰)

۲. فارابی کلمه هویت را به‌جای وجود به کار می‌برد؛ که دارای دو معنی است:

۱. حالتی که در آن شیء کاملاً متحقق در عالم خارج ذهن است (التحقق فی الخارج) یا واقعیت انضمامی و فردی (الحقیقه الجزئیه یک شیء)؛
۲. آنچه یک شیء را به چنین حالتی از تحقق می‌آورد.

در این معنی دوم هویت مترادف با وجود است. (ایزوتسو، ص ۶۶)

ابن‌رشد، هم اصطلاح موجود و هم اصطلاح هویت را به کار برده است. (شرح

مابعدالطبیعه ارسطو، ج ۲، ص ۷۴۷)

منابع و مأخذ

- ارسطو. مابعدالطبیعه. ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت، ۱۳۷۹، ج ۲
ابن رشد. شرح مابعدالطبیعه. تهران: حکمت، ۱۳۷۷.
ایزوتسو، توشیهیکو. بنیاد حکمت سبزواری. ترجمه دکتر سیدجلال‌الدین مجتبی. تهران: [بی‌نا]، ۱۳۶۰.
کاپلستون. تاریخ فلسفه. ج ۱. ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران: سروش، ۱۳۷۶.
طوسی، خواجه نصیرالدین. اساس‌الاعتباس. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
حائری، مهدی. هرم هستی. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها (وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی) ۱۳۶۰.

علم و دین

چکیده:

امروزه دین و دین‌ورزان در معرض هجوم انواع سؤالات و پرسشهایی واقع شده‌اند که پاسخهایی درخور می‌طلبد و از این میان، بخشی از سؤالات در مقوله رابطه میان علم و دین می‌گنجد؛ مبنی بر این که آیا میان علم و دین تعارضی رخ نموده است یا خیر؟ و اگر پاسخ مثبت است، چه راه حل و پاسخی می‌توان برای حل این تعارض ارائه داد؟ میان علم و دین، به لحاظ منطقی، چهارگونه رابطه محتمل است:

۱. آنها را می‌توان به دو حوزه کاملاً متفاوت متعلق دانست که طبعاً با یکدیگر کاری ندارند.

۲. میان آن دو تعارض و اصطکاک برقرار است؛ ولی برای حل تعارض، اولویت را به دین بسپاریم.

۳. در حل تعارض، اولویت را به علم دهیم.

۴. با حفظ حرمت و جایگاه علم و دین، قائل به مشارکت و همکاری میان آن دو باشیم.

این مقاله می‌کوشد با بهره‌گیری از شواهد و ادله، سه رابطه نخست را نقد کرده، بر مبنای رابطه چهارم، یعنی با اعتقاد به این که باید ضمن حفظ حرمت و جایگاه علم و دین، به مشارکت میان آن دو قائل باشیم، تعارض مذکور را حل و فصل نماید. واژگان کلیدی: علم، دین، وحی، اسلام، تعارض، تمایز، تعامل، سازگاری.

×××

انسان علی‌رغم برخوردارگی از برخی اشتراکات در زمینه امیال، غرائز و کششها با حیوانات، متمایز از آنها به شمار می‌رود و در این میان، مهمترین وجه تمایز او با حیوانات، جنبه عقلانی است. انسان و حیوان هر دو منظره‌ای را مشاهده و احساس می‌کنند؛ اما انسان به دنبال این احساس ظاهری، می‌کوشد از طریق خرد خویش به درون آن راه یابد و با بهره‌گیری از تفسیر، تجربه و تحلیل عقلانی، حقایق را دریابد؛ در حالی که حیوانات به دلیل بی‌بهره‌بودن از قوه خرد، از قدرت تجزیه و تحلیل و

تفسیر محرومند. به همین جهت، خداوند متعال نیز تنها بشر را مخاطب قرار داده و او را به تدبیر، تفکر، تفقه، تعقل و... (بقره/۲۱۹، انعام/۶۷، بقره/۷۳) ترغیب و تشویق نموده و نیز کسانی را که از عقل و خرد خویش به درستی بهره نمی گیرند، بسیار مذمت نموده است. (انبیاء/۶۷، اعراف/۱۷۹)

وجه تمایز دیگر انسان با حیوانات در این است که: بشر به آسانی می تواند دستاوردها و دریافتهای حسی و عقلی خود را به دیگران انتقال دهد و از این طریق به علوم و معارف زیادی دست یافته و به پیشرفتهای محیرالعقولی نائل گردد، کما آنکه تا کنون با گشودن دریچه های معرفتی فراوی خود، از طریق حس، تجربه، عقل و دیگر یافته های درونی، توانسته است حیات مادی و معنوی خود را متحول و دگرگون سازد؛ در حالی که چنین امری در دنیای حیوانات اتفاق نیفتاده است.

از سوی دیگر، بشر علاوه بر معرفتهای تجربی، عقلانی و شهودی، از طریق وحی و ارتباط وحیانی با خداوند، به آموزه ها و معارف وسیعی دست یافته است که با صرف اتکاء به حس و عقل نمی توانست به آنها برسد. این آموزه های وحیانی که در قالب دین عرضه شده اند، بر معارف بشری و نیز بر فکر، عمل، موضع گیریهای اجتماعی و سیاسی و در کل بر همه فعالیت های بشری تاثیر فراوانی گذاشته اند. در نتیجه می توان مهمترین معارف بشری را - به لحاظ تنوع ابزار معرفتی - به معرفتهای علمی، عقلی، عرفانی و دینی تقسیم کرد؛ زیرا به معارف بشری، هرگاه از طریق حس و تجربه به دست آیند، معرفت علمی گفته می شود؛ ولی اگر از طریق فکر، اندیشه و استدلالهای عقلانی فراهم آیند، معرفت عقلی اطلاق خواهد شد؛ و به همین ترتیب، به معرفتهای حاصله از راه وحی نیز معرفت دینی گفته می شود.

مهمترین مبحثی که امروزه میان اندیشمندان در زمینه آن بحث و گفتگو می شود، نسبت این سه نوع معرفت با یکدیگر است؛ یعنی، چه رابطه و نسبتی میان

علم، عقل، دین و عرفان (معرفت باطنی) وجود دارد؟ محور اصلی مقاله حاضر تبیین نوع ارتباط میان علم و دین است.

تعاریف علم و دین

۱. تعریف علم

الف. مفهوم لغوی علم: فرهنگ‌نویسان، «علم» را از نظر لغوی معادل آگاهی و شناخت - هر نوع آگاهی - قرار داده‌اند. این مفهوم انواع معرفت‌های حصولی، حضوری، تصور، تصدیق، کلی و جزئی را دربرمی‌گیرد؛ اعم از آنکه این معرفت از طریق حس، عقل، وحی و یا شهود حاصل شود.

ب. مفهوم اصطلاحی علم: غالباً میان مفاهیم اصطلاحی و لغوی در کل ارتباط و مشابهت‌هایی وجود دارد؛ از این رو علم در اصطلاح به دو مفهوم کلی باز می‌گردد:

۱. نخستین مفهوم اصطلاحی «علم» عبارت است از: مجموعه‌ی مسائل پیرامون یک یا چند موضوع که معرفتهایی را درباره‌ی آنها به دست می‌دهد. علم در این کاربرد اصطلاحی خود کلیه‌ی معارف بشری - از فلسفه، منطق، الهیات، ریاضیات و هندسه گرفته تا علوم اجتماعی، تاریخ، جغرافیا، فیزیک، شیمی، طب، ادبیات و... - را شامل می‌شود؛ زیرا در هر یک از این رشته‌ها موضوع خاصی وجود دارد که محور بحث و تحقیق واقع شده و مسائل و مباحث مختلفی پیرامون آن مطرح و مورد بررسی قرار گرفته است. بر طبق این اصطلاح، علم به معرفت حاصله از هر روشی - اعم از تجربی، عقلی و... - اطلاق می‌گردد؛ چون «علم» صرفاً به آنچه از طریق حس و تجربه قابل اثبات باشد منحصر نمی‌گردد. بلکه علم ممکن است از راههای دیگری غیر از حس و تجربه نیز فراهم آید (مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۲۶-۲۵)؛ بنابراین علم، در این اصطلاح، همه علوم عقلی، نقلی، شهودی و تجربی را دربرمی‌گیرد؛ یا به عبارتی، همه انواع علوم حقیقی و اعتباری را شامل می‌شود؛

۲. «علم» در دومین مفهوم اصطلاحی آن - که امروزه نیز بسیار کاربرد و رواج دارد - عبارت است از آن دسته معلومات و آگاهی‌هایی که تنها از راه حس و تجربه و مشاهده به دست می‌آیند. واژه «علم» در این مفهوم زیاد به کار برده می‌شود؛ چنان‌که هر دانشی را که بر اساس آزمون و تجربه به دست نیاید غیرعلمی می‌نامند و حتی چندان ارزش و اعتباری برای آن قائل نمی‌شوند؛ به عنوان مثال، پوزیتیویست‌ها می‌گویند تنها قضایای معناداری که معرفت بشری را تشکیل می‌دهند، قضایای ترکیبی هستند. در قضایای ترکیبی، موضوع و محمول به عنوان دو مفهوم مستقل از یکدیگر با هم ترکیب می‌یابند و صدق یا کذب آن را با توسل به تجربه و مشاهده باید مشخص نمود. از نظر آنان قضایای تشکیل‌شده از مفاهیم دینی، فلسفی و اخلاقی یا بی‌معنایند و یا صرفاً بیانی از عواطف و احساسهای درونی به شمار می‌روند؛ (باقری، ص ۱۷)؛ زیرا از نظر آن‌ها، صدق و کذب این نوع گزاره‌ها از راه تجربه و مشاهده قابل تشخیص نیست.

آنچه امروزه در عرصه دین‌شناسی به بحث علم و دین مربوط می‌شود، با «علم» به همین معنای نوین آن، یعنی با علوم تجربی سروکار دارد و ما نیز در این نوشتار عمدتاً همین معنی و مفهوم را از آن اراده کرده‌ایم؛ یعنی می‌خواهیم رابطه دین را با علوم تجربی مشخص کنیم و به سؤال‌های زیر پاسخ دهیم: دین چه موضعی در قبال علوم تجربی اتخاذ کرده و این دو چه انتظاری از یکدیگر دارند؟ این علوم در دین از چه جایگاه و منزلتی برخوردارند؟ آیا علم و دین رقیب یکدیگرند و در جدال دائم به سر می‌برند یا همسو و هماهنگ با یکدیگر هستند؟

۲. تعریف دین

برای دین در لغت کاربردها و معانی گوناگون و متنوعی ذکر شده است؛ از جمله: اطاعت، خضوع، تسلیم، جزاء و پاداش، آیین و شریعت و... (ر.ک به: ذیل واژه دین

در: راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن؛ جوهری، صحاح؛ مصطفوی، التحقیق فی غریب القرآن؛ انیس و دیگران، المعجم الوسیط)

برای مفهوم اصطلاحی دین، تعریفهای مختلف و متنوعی ذکر شده است. برخی آنرا چنان گسترده‌اند که هر نوع آیین بشری را شامل می‌شود، آیینهایی که در آن حتی اعتقاد به خدا و مبدأ متعال وجود ندارد و یا آیینهایی که بر ماده‌انگاری مبتنی‌اند. چنانکه پترسون دین را این‌گونه تعریف کرده است:

دین متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و اجتماعی) است که حول مفهوم غایی سامان یافته است. (پترسون و دیگران، ص ۲۰)

گروهی دیگر اصطلاح دین را تنها به شریعتها و آیینهای الهی مبتنی بر وحی و نبوت اطلاق نموده و دین را مجموعه‌ای از هستها، بایدها، عقاید و احکام گذاشته شده در اختیار بشر از طریق وحی و یا کمی وسیعتر، بر مجموعه عقاید، احکام و اخلاق اطلاق می‌کنند. (مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۳۳-۲۸؛ حسین‌زاده، مبانی معرفت دینی، ص ۱۹-۱۸) در واقع مطابق این تعاریف، دین همه آیینهای آسمانی و الهی را - اعم از آن که از حقانیت و اعتبار برخوردار بوده و یا گرد تحریف و دگرگونی بر چهره آن نشسته باشد - شامل می‌شود.

مقاله حاضر، علوم تجربی و جایگاه و موقعیت این علوم را صرفاً با حجیت مبانی دین اسلام - و نه ادیان دیگر - روشن می‌سازد.

موضع دین نسبت به علم

موضع دین نسبت به علوم از جوانب و سطوح مختلفی قابل بحث و بررسی است:

۱. آیا دین مشوق فراگیری و یادگیری علوم است یا انسانها را از ورود به علوم تجربی باز می‌دارد؟ اصولاً آیا در پرتو دین و دینداری و دین‌ورزی می‌توان به علوم تجربی پرداخت یا آنها از یکدیگر به گونه‌ای فاصله دارند که با چهره دین و

دینداری نمی‌توان به علوم دست یافت و اگر کسی به دنبال علم حرکت کند، باید از دین و دین‌ورزی فاصله بگیرد؟ (مبحث مربوط به رابطه میان علم و دین)؛

۲. آیا معرفت‌های دینی با داده‌ها و گزاره‌های علمی هماهنگی دارد یا با آنها در تضاد و تعاند است؟ (مبحث مربوط به نسبت علم و دین).

۱. رابطه میان علم و دین

از نظر اسلام هیچ شاخه‌ای از علم و دانش ذاتاً مطرود نیست بلکه به دلایل عرضی است که بعضی از شاخه‌های دانش غیرمفید به حساب می‌آیند؛ یعنی هرگاه علم و دانش وسیله‌ای برای شر و شرارت باشد، غیرمفید به‌شمار می‌رود. به همین دلیل بود که اندیشمندان مسلمان از صدر اسلام و زمان ائمه معصوم به شاخه‌های مختلف علم توجه داشته و در کنار علوم دینی به کسب علوم و دانشهای مختلف نیز پرداختند؛ از این‌رو بسیاری از علوم و دانشهایی چون ادبیات، معماری، نقاشی، هنرهای دستی، تاریخ‌نگاری، حکمت، ریاضیات، نجوم، فیزیک، شیمی، طب و هیئت و... در دامن فرهنگ اسلام رشد یافته و بالنده شدند و بدین وسیله دوران تمدن اسلامی پدیدار و شکوفا گشت؛ چنان‌که به گزارش بسیاری از دانشمندان، تمدن اسلامی حتی دیگر تمدنها و ملل جهان را نیز متأثر ساخت. (روسو، ص ۱۴۳؛ ونیز ر. ک به: نلینو، در گلشنی، ص ۹۸-۹۷)

هرکدام از ادیان توحیدی تمدن خاص خود را پدید آوردند اما به عنوان ویژگی‌های خاص تمدن اسلامی می‌توان به خدامحوری، آخرت‌نگری و پیوند انسان به خدا و نیز پیوند دنیا به آخرت اشاره کرد که به‌نوبه خود باعث می‌شوند تمامی دستاوردهای بشری در حوزه‌های حقوق، صنعت، مدیریت، تکنولوژی، علم، خدمات، بهداشت، سیاست، اقتصاد و... بانظر به کمک به رشد و تکامل جامعه بشری معنا بیابند؛ درواقع به همین دلیل است که واژه علم در متون و منابع دینی اسلامی ما

تنها بر علوم دینی اطلاق نشده بلکه اعم از آن به گونه‌ای توأمان علوم طبیعی و تجربی و دیگر دانشهای مفید را نیز شامل می‌شود. اصولاً آنچه زمینه ساز اصلی اقبال مسلمین به فراگیری علوم مختلف شد، توصیه و تشویق اسلام به فراگیری علم و ارزش والای اهل علم در دین اسلام بوده است:

۱. قرآن بشر را به سیر و مطالعه در آیات افاق و انفس ترغیب و تحریک نموده است؛ آیاتی که در آنها واژه‌های سیر، نظر، رای و... وجود دارد، شاهد بر این مدعا می‌باشند: «اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله من شیء» (اعراف/۱۸۵) این آیه و امثال آن (عنکبوت/ ۲۰؛ طارق/ ۵؛ یوسف/ ۱۰؛ حج/ ۴۶؛ روم/ ۹؛ کهف/ ۱۹؛ ق/ ۶) بشر را در کل به مطالعه و تحقیق در جهان هستی ترغیب می‌کنند که شامل علوم مختلف تجربی نیز می‌شود.

۲. آیات زیادی وجود دارند که در آنها اشیاء و موجودات مختلف جهان هستی نام برده می‌شوند و مردم را به تفکر، مطالعه و تحقیق درباره آنها و بهره‌گیری از آنها برمی‌انگیزند و همچنین از برخورد سطحی با نشانه‌های الهی در جهان هستی برحذر می‌دارند: «افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت و الی السماء کیف رفعت و الی الجبال کیف نصبت و الی الارض کیف سطحت؟» (غاشیه/ ۲۰-۱۷)؛ و نیز سوره نحل آیات ۱۸-۱۰ و ۶۹-۶۵ و سوره آل عمران ۱۹۱-۱۹۰ و رعد ۳-۲ و جائیه ۱۳-۱۱ و...

۳. آیاتی که در آنها واژه علم یا معادل آن به کار رفته و به روشنی بر علوم طبیعی و تجربی دلالت دارند: «و علمناه صنعاً لبوس لکم لتحصنکم من باسکم فهل انتم شاکرون» (انبیاء/ ۸۰)؛ همچنین هود/۳۷ و یوسف/۵۵ و...

۴. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «اطلبوا العلم و لو بالصین» (مجلسی، ج ۱، ص ۱۸): به فراگیری علم پردازید، هرچند با رفتن به کشور چین باشد. بی‌تردید مقصود از علم در این حدیث و مشابه آن، علوم دینی و قرآنی و علوم نشأت گرفته از دین نیست؛

زیرا همه این علوم تنها در مدینه - قلب کشور اسلامی - وجود داشته نه در کشور بسیار دوری مثل چین که در آن از دین اسلام و علوم دینی نشانی نبوده است.

۵. حضرت علی (ع) در حدیثی فرمود: العلم ضالّة المومن فخذوه و لو من ایدی المشرکین (ابن عبدالبر، ج ۱، ص ۱۲۲): علم و دانش گمشده مومن است؛ پس در فراگیری آن بکوشید، هر چند نزد مشرکان باشد.

۶. پیامبر اکرم (ص) فرمود: من اراد الدنيا فعليه بالعلم و من اراد الآخرة فعليه بالعلم و من ارادهما معاً فعليه بالعلم (قرشی، ص ۱۸۸): هر که در پی دنیا است باید به دنبال علم رود و هر کس در پی آخرت است باید به دنبال علم رود و هر کس دنبال هر دو است باز هم باید در کسب علم شتاب کند.

۷. حضرت علی (ع) فرمود: اکتسبوا العلم یکتسبکم الحیاء (الامدی تمیمی، ص ۱۵۰): به تحصیل علم و دانش پردازید که حیات و زندگی را برای شما به ارمغان می آورد.

بی تردید منظور از علم در مجموعه آیات و روایات یادشده و مشابه آنها انواع علوم و دانش است که هر یک به نوعی انسانها را در رفع نیازهای مادی و معنوی خود قدرتمند می سازد و نباید آنرا به یک شعبه یا شاخه خاصی محدود کرد. از همین رو است که باید گفت حذف مفعول در آیه «هل یتوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» (زمر/۹) و حذف متعلق در دیگر موارد نشانه آن است که ماده علم فراگیر بوده و همه علوم مفید و مناسب را شامل می شود؛ ولذا مسلمانان بر اساس این ترغیب و تشویق دین، برای فراگیری و نیز توسعه علوم مختلف جدّیت و تلاش فراوانی به خرج می دادند؛ چنان که جرجی زیدان می گوید:

علمای اسلام با کمال فروتنی برای تحصیل علم نزد علمای مسیحی و غیر مسیحی می شتافتند چنانکه ابونصر فارابی نزد یکی از مسیحیان حرّان پاره‌ای علوم آموخت. (زیدان، ص ۵۸۶)

و نیز هرمان راندال، دانشمند آلمانی، اظهار داشته است:

روی هم رفته مسلمانان در قرون وسطی نماینده همان نوع تفکر علمی و زندگی صنعتی بودند که امروزه به مردم آلمان نسبت می‌دهیم. مسلمانان برخلاف یونانیان از آزمایشگاه و از آزمایش کردن با صبر و حوصله بیزار نبودند و در رشته‌های طب و مکانیک و در حقیقت در همه فنون، علوم را به خدمت بلاواسطه زندگی بشر گماشته‌اند، نه اینکه علوم را بدون ارتباط با زندگی در نظر بگیرند. (حکیمی، ص ۱۲۳)

نتیجه آن که اسلام با ارائه این جهان‌بینی که میان دنیا و آخرت و جسم و روح ارتباط تنگاتنگی وجود دارد، به تعلّم و تعلیم علوم و دانشهای مختلف - که بخش عظیمی از آنها را علوم تجربی تشکیل می‌دهد - به شدت ترغیب و تشویق کرده است تا جامعه از این رهگذر بتواند نیازهای مادی و معنوی خود را تامین کند.

۲. نسبت میان علم و دین

در خصوص نسبت میان علم و دین در کل سه دیدگاه یا نظریه متفاوت وجود دارد:

۱. علم و دین کاملاً با یکدیگر در تعارض (conflict) اند به گونه‌ای که میان آنها تضادی آشکار وجود دارد (نظریه تعارض میان علم و دین)؛
 ۲. میان علم و دین تعارضی وجود ندارد بلکه آن دو از یکدیگر کاملاً متمایز (distinct) هستند؛ و لذا هر کدام از آنها در حریم و حوزه‌ای جدا و مستقل کار می‌کنند (نظریه تمایز میان علم و دین)؛
 ۳. علم و دین مکمل (complementary) یکدیگرند و تعارض و درگیری میان آنها وجود ندارند (نظریه تعامل میان علم و دین).
- اینک هر کدام از سه نظریه فوق را مورد تشریح و نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

۱. نظریه تعارض میان علم و دین

این نظریه بر این فرض استوار است که اگر موضوعات، غایت‌ها و روش‌های علم و دین تا حد بسیار زیادی یکسان باشند، آن‌گاه میان علم و دین رقابتی پدید می‌آید که غالباً به نوعی تعارض پویا (dynamic) می‌انجامد؛ بنابراین اگر موضوعات، غایات و روش‌های دین و علم به حد کافی از یکدیگر متمایز نشوند، راه برای بروز رقابت و تعارض در مضامین همچنان باقی خواهد ماند که برای رفع آن باید تلاش کرد.

در بررسی سیر تاریخی این نظریه، درمی‌یابیم که اعتقاد به رویارویی و تعارض علم و دین گاه از درک نادرست مفاهیم دینی‌ای چون خدا، غیب، وحی، اعجاز و... نشأت گرفته است و باعث شده مفاهیم مذکور ضد علم پنداشته شوند؛ گاه نیز انتظارات و توقعات بی‌مورد و ناصحیح و خلط در روش، به تصور تعارض علم و دین کشیده شده است و گاهی نیز کسانی تنها روش دستیابی به حقایق را روش تجربی به حساب آورده‌اند و در پرتو این مبنای معرفت‌شناختی، پذیرش هر حقیقتی را به تجربه موقوف دانسته‌اند؛ از این رو نتیجه گرفته‌اند که حقایق دینی، غیرعلمی و یا ضدعلمی هستند؛ درحالی‌که این مبنا خود از پای‌بست سست و ویران است (بعداً به این مسأله خواهیم پرداخت).

اساس فرضیه تعارض علم و دین را می‌توان در دنیای مسیحیت یافت. از هنگام شکل‌گیری و رسمیت یافتن دستگاه اقتدار کلیسای پولسی در قرن چهارم میلادی، دستیابی به هر گونه دانش و بینشی تنها در مضمون کتاب مقدس و تفسیر ارباب کلیسا ممکن و مجاز اعلام شد؛ در نتیجه تمامی زمینه‌های رشد فکری و علمی مسدود گردید و تنها تفاسیر جهان‌شناختی یونانی که با مفاد دینی تحریف‌یافته آمیخته بودند، مقبولیت علمی یافتند. (سعیدی، ص ۱۶۹؛ موسوی لاری، ص ۳۰)

بنابراین خاستگاه اصلی تعارض علم و دین، مغرب‌زمین بوده و بحث تعارض و ارائه راه‌حلهای آن در فضای تفکر مسیحیت شکل گرفته است. اما در تمدن اسلامی حتی در اوج شکوفایی علوم تجربی هیچ‌گاه موضوع تعارض علم و دین پیش نیامد.

درواقع در تمدن جدید غرب نیز که بلافاصله پس از رشد و گسترش علوم تجربی مساله تعارض این علوم با دین، مطرح شد، این مساله را باید در سنت فکری مسیحیت جویا شد.

علوم تجربی از دو جهت با آموزه‌های دینی مسیح در تعارض قرار گرفته است:

۱. تعارض آشکار پس از کشفیات دانشمندان در قرون اخیر جلوه کرد که با مضامین و ظواهر متون دینی آنان ناسازگار بودند - کشفیاتی چون مرکزیت خورشید، حرکت زمین و... - و درواقع با دیدگاه کلیسای آن زمان مبنی بر مرکزیت زمین ناهمخوانی و ضدیت آشکار داشتند؛

۲. تعارض پنهان در پیش فرضهایی بود که علوم تجربی بر آن‌ها استوار است. البته این پیش فرضها لزوماً مبناهای منطقی و واقعی علوم تجربی نبودند، اما درهرحال زمینه را برای پیشبرد علوم تجربی را فراهم آوردند. انکار جهان متافیزیک و ماورای ماده، نوعاً یک پیش فرض مابعدالطبیعی است، اما در نتیجه آن به علوم تجربی اصلت داده شد و از ارزش دین کاسته شد. بهره‌گیری علوم تجربی از این پیش فرضها، خود یک نوع تعارض پنهان را با معارف دینی - که جهان را در ماده خلاصه نکرده و بخشی از حقایق هستی را به ماورای ماده مربوط می‌داند - پدیدار می‌سازد.

بنابراین ریشه اصلی این موضوع را می‌توان در مسیحیت و عملکرد اصحاب کلیسا جستجو کرد؛ بدین معناکه وجود برخی مطالب ناسازگار با دعاوی علوم تجربی در عهدین (تورات و انجیل) و نیز برخورد نادرست ارباب کلیسا با اندیشمندانی چون گالیله در فراهم کردن زمینه تعارض میان عالمان و دین باوران و در نهایت تعارض میان علم و دین تاثیر عمیقی داشته است. (پترسون و دیگران، ص ۳۵۹-۳۵۸)

تلاش برای حل تعارض

۱. گروهی از اندیشمندان برای رفع تعارض علم و دین از راه تفکیک قلمرو وارد شده و معتقدند علم و دین دو مقوله مجزا از یکدیگر بوده و هر یک به ساحتی کاملاً جدا و متمایز تعلق دارند و معتقدند که با این فرض، تعارض خودبه‌خود از بین می‌رود. (پترسون و دیگران، ص ۳۶۶) به عنوان مثال «کانت» بر این باور بود که معرفت علمی محدود به تجربه حسی است ولی دین در حوزه‌ای کاملاً متفاوت با علم، در زمینه اخلاق کار می‌کند. او می‌گوید:

معرفت علمی محدود به تجربه قابل ادراک حسی است ولی دین در حوزه‌ای کاملاً متفاوت با علم، در زمینه اخلاق کار می‌کند... معرفت علمی محدود به تجربه قابل ادراک حسی است و نقش عقاید دینی گسترش بینشهای علمی نیست بلکه [دین] حیات اخلاقی انسان را روشن تر و ریشه‌دارتر می‌گرداند؛ بنابراین علم و دین حوزه‌های به کلی متفاوتی را در بر و وظایف جداگانه‌ای در پیش دارند؛ به نحوی که هرگز نیازی به تعارض ندارند؛ زیرا «علم» آزادی کاملی در کشف و کاوش موجودات محسوس با روشهای خود دارد ولی وظیفه دین راهنمایی و روشنگری ایثار اخلاقی ما و آرامش هرچه کاملتر بخشیدن به آن است. (باربور، ص ۹۵)

۲. مسیحیان بنیادگرا که وفامندیشان به متون مقدس دینی بیشتر بود، برای فائق آمدن بر این تعارض، تصمیم گرفتند با علم هیچگونه مصالحه و سازش نکنند و بر اساس آن، هر معرفت علمی را که با ظواهر دینی هماهنگی و سازگاری نداشته باشد به کنار نهاده، آن را باطل اعلام نمایند. آنان می‌گفتند: علم صادق آن علمی است که با تفسیر ظاهری آنها از متون دینی توافق داشته باشد. در واقع آنان می‌کوشیدند مدعیات برآمده از کتاب مقدس، یا دست کم مدعیات برآمده از تفسیرشان از کتاب مقدس را مقدم بدانند. به تعبیر نیکولا ولترستورف، بنیادگرایان مدعیات کلامی خود را به منزله اعتقادات ضابط به کار می‌بردند؛

یعنی بخشی از اعتقاداتی که ملازم با تعهد به مسیحیت تلقی می‌شوند، برای داوری در خصوص نظریه‌های علمی نقشی اساسی و بی‌چون و چرا پیدا می‌کرده و آنرا امری مسلم می‌پنداشتند و دستاوردهای علمی را با آن محک می‌زدند. (پترسون، ص ۳۹۴)

درواقع این عده از مسیحیان به اتکای کمال دین و این که هر معرفتی را باید از کتاب مقدس گرفت، به پژوهشهای علمی به دیده تردید و تحقیر نگریسته و آنرا با دینداری ناسازگار می‌یافتند. طبیعتاً این‌گونه دخالتها در کارهای علمی، عکس العملها و جنگ و ستیزهایی را در پی آورد و کسانی که دانشمندانی چون گالیله را به کفر و الحاد متهم نمودند، درواقع دنباله‌رو اندیشه بودند.

۳. گروهی از اندیشمندان که برای علم بهای بیشتری قائل بودند و به هر نوع معرفت علمی، ایمان و باوری بیش از حد داشتند نیز برای فائق آمدن بر تعارض میان علم و دین، آن چنان برای علم ارزش و اعتبار قائل شدند که دین را از اعتبار انداخته و حتی دستاوردهای علمی را برای بی‌اعتبارسازی دین به کار گرفتند. این نگاه پوزیتیویستی به علم که یک نگاه جزم‌گرایانه است، پوزیتیویستها را برآن داشت که علوم تجربی را شایسته تفوق بر همه دانشهای دیگر - حتی علوم انسانی و اجتماعی - بدانند و دین را فدای علم نموده و به سود علم کنار گذاشتند و یا به تاویل و توجیه بی‌مورد دست زدند. مثلاً جان لاک و دیوید هیوم - که سخت در دام حس و تجربه گرفتار آمدند - می‌گفتند:

هرگونه شناخت و معرفت باید ناشی از انطباعات حسی باشد و اگر مفهوم یا معرفتی مستقیماً از حواس سرچشمه نگیرد و یا غیرمستقیم به آن منتهی نشود، بی‌معنا است بر اساس چنین نگرشی، باورهای دینی به دلیل آن‌که از حس ناشی نشده‌اند، بی‌معنایند. (باربور، ص ۸۷)

نقد و بررسی دیدگاه پوزیتیویستی

الف. پذیرش دیدگاه پوزیتیویستی در خصوص علم و دین، مستلزم قول به عصمت علم خواهد بود. درحالی که علم وحی منزل نیست تا مصون از خطا باشد. این پندار که علوم، همیشه یقینی و دور از خطا هستند، پندار صحیحی نیست. فیزیک نیوتنی که منشا الهام جهانی‌ها و فلسفه‌هایی چون فلسفه هیوم و کانت قرار گرفت، در قرن بیستم با ظهور نظریه نسبیت انیشتین منسوخ شد. در اوایل قرن حاضر نیلس بور مدلی را برای ساختمان اتم پیشنهاد کرد، اما چند سالی نگذشت که نظریه کوانتوم هایزنبرگ جایگزین آن شد (حسین زاده، ص ۳۱-۳۰)؛

ب. ملاک درست و واقعی بودن یک معرفت تنها به حسی و تجربی بودن آن بستگی ندارد - آن گونه که حسگرایان می‌پندارند - بلکه این مساله عمیقاً به مطابقت با واقع بودن آن بستگی دارد. زیرا حقایق، منحصر در جهان ماده نیستند و دامنه آن‌ها فراتر از ماده و مادیات است و از این رو با حس قابل درک نخواهند بود، ضمن آن که ابزار معرفتی نیز در حصر حس و مشاهده نیست و صرفاً به اتکاء نیافتن یک چیز و ادراک نکردن آن، نمی‌توان آن‌را موهوم پنداشت؛ چرا که نیافتن هرگز دلیل بر نبودن نیست؛

ج. روش علم و استنتاج‌های علمی غالباً بر پایه استقراء شکل می‌گیرد. استقرای تام غیرممکن و استقرای ناقص مفید یقین نیست؛ از این رو می‌توان ادعا کرد که ضعیفترین شناخت، شناخت حسی و تجربی است و با آن به تنهایی هیچ قاعده کلی را نمی‌توان اثبات کرد، مگر با مدد گرفتن از یک سلسله معرفتهای پیشینی که هرگز قابل دریافت از طریق حس و تجربه نیستند. بلکه با استمداد از یک سلسله اصول عقلی بدیهی همچون اصل محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین، اصل علیت، اصل ضرورت وجود معلول در سایه وجود علت تامه، اصل سنخیت، اصل نیازمندی معلول به علت در حدوث و بقاء و بسیاری از قواعد دیگری که در قیاسها و برهانهای

منطقی کاربرد دارند، می‌توان از چند مصداق و داده‌های حسی و تجربی، یک قانون علمی ارائه داد؛

د. پیروان اصالت علم، دو ادعای اساسی دارند:

الف. روش علمی تنها روش قابل اعتماد برای معرفت و شناخت است؛

ب. ماده یا انرژی تنها واقعیت بنیادین جهان است.

هر دو ادعا بر این پیش‌فرض مبتنی هستند که تنها موجوداتی که علم با آنها سروکار دارد، امور واقعی‌اند و تنها علم است که می‌تواند واقعیت را تبیین کند و لذا پوزیتیویست‌های منطقی ادعا کرده‌اند که:

معناداری هر گزاره‌ای را تنها علم تعیین می‌کند؛ زیرا تنها گزاره‌هایی معنا دارند که به لحاظ تجربی قابل تایید یا ابطال باشند. به همین دلیل گزاره‌های دینی و اخلاقی و فلسفی بی‌معنی و در نتیجه عاری از محتوا هستند و ناظر به واقعیت نیستند. (گروه مولفان، جستارهایی در کلام جدید، ص ۳۲۴)

و نیز اظهار داشته‌اند:

تجربه‌باوری حسی و حس‌باوری معتقد است که هرگونه شناختی از راه تجربه ادراکی حاصل می‌آید و هرگونه ادراکی نیز از راه‌حلهای فیزیکی نتیجه می‌شود؛ حسهای فیزیکی طبق تعریف فقط به ادراک امور فیزیکی یا مادی توانا هستند و غیر آن قابل ادراک نیست، پس غیرقابل قبول می‌نماید. (ری‌گرفین، ص ۱۶۱)

چنین تعمیم ناروا و انحصار بی‌دلیل، مغالطه‌ای است که وایتهد آن را مغالطه عینیت‌زدگی نابجا می‌نامد؛ بدین معنا که بعضی تجرید علمی را بسان واقعیت خارجی می‌گیرند و آن را به شیوه‌ای توصیف می‌کنند که گویی تنها شیوه ممکن برای کشف واقعیت است. (باربور، ص ۴۴-۴۵)

لذا باید گفت این تصور که تنها گزاره‌های علمی را اموری عینی، کلی و روشن می‌داند اما معتقد است که معارف دینی اموری ذهنی، نامعلوم و بی‌هویتند، تصویری

غلط است که از جانب بسیاری از فیلسوفان، مورخان و دانشمندان غرب نیز مورد نقد قرار گرفته است. (گلشنی، ص ۵۸-۵۷)

۶. گروهی از متفکران نیز برای حل تعارض میان علم و دین، هر نوع دخل و تصرف را در متون دینی روا داشتند. آنان هر چند به ظاهر سعی می کردند جانب دین را نگه داشته و خود را دین باور نشان دهند اما سرانجام دین را به سود علم تفسیر نمودند. این دیدگاه بر اصل تحول پذیری یا سیال بودن معرفت دینی اصرار ورزیده و معتقد است که معرفت دینی معرفتی متغیر، متحول و متکامل است که از کلیه علوم و معارف دیگر بشری تاثیر می پذیرد و هر تغییری که در یکی از حوزه های معرفت بشری حادث گردد معرفت دینی را دستخوش تحول می سازد؛ بنابراین هرگاه نظریه ای علمی با یکی از گزاره های دینی در تعارض افتد، باید در معرفت دینی تصرف نموده و آن را با معرفت علمی هماهنگ ساخت. آنان برخی از سخنان اربابان کلیسا - از جمله نامه یکی از اسقف ها به دوستش را در تایید این دیدگاه خود استشهد می آوردند که در آن نوشته بود: تاکنون دلیلی بر یقینی بودن حرکت زمین در فاصله بسیار دور از خورشید به دور خورشید نیافته است، با این همه اگر برهان، حرکت زمین را مسلم بدارد، وی با نهایت احتیاط به تاویل کتاب دست خواهد برد و اعلام خواهد کرد که آن قطعات از کتاب را تا کنون به درستی نمی فهمیده است. (سروش، ص ۱۳۲)

دیدگاه فوق از چند نظر قابل نقد و بررسی است:

۱. اولاً چرا تنها بر سیال بودن معرفت دینی و تاثیر پذیری آن از دیگر معارف، اصرار و تاکید می شود؛ در حالی که معرفت علمی نیز همواره دستخوش تغییر و تحول است. مگر نه آن است که دانشمندان ابطال پذیری را یکی از مشخصات علم و شرط لازم تمایز نظریه های علمی از غیر علمی می دانند؛ چنان که کارل پوپر اظهار می داشت: ابطال پذیری، نوعی مخاطره پذیری است که هر نظریه علمی باید بدان تن

در دهد. (سلیمان پناه، ش ۱۸، ص ۱۹-۱۵) پس چرا همیشه دین باید به سود علم کنار رود و یا تفسیر شود و هر نوع دخل و تصرف در آن روا باشد؟!

۲. همهٔ معارف دینی را نمی‌توان تحول‌پذیر دانست بلکه در دین و معارف دینی اصول و معیارهای ثابت و کلی وجود دارد که ثبات دین و عدم تحول آن را در طول زمان تضمین می‌کند؛ لذا باید گفت کلیت این مدعا که «هر تحولی در گوشه‌ای از معارف بشری پدید آید در معرفت دینی نیز تاثیر می‌گذارد»، غیرقابل قبول است. البته عالم دینی باید در موضوع‌شناسی و تعیین مصداق یک حکم، از علم و دانش تجربی کمک بگیرد، اما طبعاً تغییر و تحول در داده‌های علمی تنها می‌تواند در این که این موضوع، مصداق حکم «الف» است یا «ب» تاثیرگذار باشد نه در خود حکم؛ پس این ادعا که می‌گوید «اگر حقیقتی در گوشه‌ای از جهان متولد شود، دلیرانه و متواضعانه به آهستگی چنان پیش می‌رود که کل جغرافیای معرفت را دگرگون می‌کند» (سروش، ص ۸۵) و هندسه دین را تغییر می‌دهد، از ریشه بی‌اساس است.

۳. تحول معرفت قاعده‌ای است عام که همهٔ انواع معرفت بشری و از جمله خود معرفت علمی را دربرمی‌گیرد. بدین ترتیب تنها زمانی حل تعارض به شیوهٔ مذکور و دخل و تصرف در معرفت دینی موجه خواهد بود که معرفت علمی قطعی و تغییرناپذیر با معرفت دینی ظنی در تعارض افتد اما در سایر شقوق، یعنی در صورت تعارض معرفت علمی ظنی با معرفت دینی قطعی یا ظنی به کارگیری این شیوه غیرقابل قبول خواهد بود؛ زیرا آن نظریه علمی که خود در معرض تغییر و تحول بوده و قطعی و یقینی هم نیست، نمی‌تواند مبنایی برای تغییر معرفت دینی قرار داده شود؛ از این رو می‌توانیم برای رفع تعارض ظاهری میان گزاره‌های دینی و علمی، طرفین تعارض را براساس این که کدامیک یقینی‌اند و کدام ظنی مورد سنجش قرار دهیم. در این صورت، طبعاً باید طرفی که ظنی است به نفع طرف یقینی کنار گذاشته شود؛ چرا که دلیل قطعی و یقینی به جهت حجیت ذاتی آن همیشه بر دیگر ادلهٔ مقدم

است؛ پس در تعارض عقل قطعی با وحی ظنی ۱، عقل قطعی مقدم خواهد بود؛ چه، در تعارض وحی قطعی با وحی ظنی و همچنین در تعارض عقل قطعی با عقل ظنی نیز در همه موارد، قطعی مقدم بر ظنی است؛ زیرا اعتبار دلیل ظنی و حجیت آن، به استناد دلیل قطعی خواهد بود و اما دلیل قطعی خود ذاتاً حجّت و معتبر است؛ بنابراین دلیل ظنی همواره در طول دلیل قطعی قرار خواهد داشت نه در عرض آن. (جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۲۸۳)

راه حل اخیر - که برخلاف سه راه حل الف، ب و ج، راه حل معتدلی به نظر می رسد - مبتنی بر این واقعیت است که داده های علمی همیشه قطعی و یقینی نیستند و عنصر ابطال پذیری را با خود به همراه دارند، مضافاً این که قوانین علمی همیشه بر حس و تجربه مبتنی هستند و این در حالی است که با شناخت حسی و تجربی - که یک شناخت جزئی است - هرگز نمی توان یک قانون کلی ارائه داد مگر آنکه از پیش فرضها و یا واسطه هایی کمک گرفته شود که فراعلمی هستند و از طریق حس و تجربه نمی توان به آنها دست یافت؛ به علاوه، بسیاری از گزاره های علمی بر پایه استقراء شکل می گیرند و استقرای ناقص نمی تواند مفید یقین باشد، ضمن آن که استقرای تام نیز امکان پذیر نیست. در نتیجه باید گفت که موضوع تعارض میان علم و دین - به ویژه در دین اسلام - در بسیاری از موارد خودبه خود منتفی است.

۲. نظریه تمایز میان علم و دین

در مقابل دیدگاه معتقد به تعارض میان علم و دین دیدگاه اگزستانسیالیستها و نومیالیستها وجود دارد که معتقدند علم و دین مقولاتی کاملاً جداگانه هستند و لذا نه تعارضی میان آنها رخ می دهد و نه هیچ یک از آنها در حوزه دیگری دخالت می کنند.

پترسون می گوید:

اگر مطابق تلقی نو - ارتودوکسی میان موضوعات، روشها و غایات علم و الهیات تمایز اساسی قائل شویم، در آن صورت میان آن دو هیچ فصل مشترکی باقی نمی ماند و لذا امکان تعارض آنها منتفی می گردد. (پترسون و دیگران، ص ۳۶۵)

کارل بارت نیز معتقد بود که الهیات و علم با موضوعات اساساً متفاوتی سروکار دارند. موضوع الهیات، تجلی خداوند در مسیح و موضوع علم، جهان طبیعت است. همچنین او تمایز را از نظر روش عنوان می کرد و بر این باور بود که «خداوند متعال را تنها از طریق تجلی اش بر ما می توان شناخت، اما قلمرو طبیعت را می توان به مدد عقل بشری.» (پترسون و دیگران، ص ۳۶۷) به علاوه، از نظر بارت، غایت دین آن است که شخص را برای مواجهه با خداوند مهیا کند اما معرفت علمی در پی آن است که الگوهای حاکم بر جهان تجربی را بشناسد. (پترسون و دیگران، ص ۳۶۷-۳۶۶)

البته این سخن بهره ای از حقیقت را با خود به همراه دارد که اگر ما تمایز میان علم و دین را بپذیریم، تعارض خود به خود منتفی می شود اما در عین حال نباید غافل بود که:

اولاً بر فرض که علم و دین از نظر روش و غایت و موضوع متفاوت باشند، باز هم نمی توان این نتیجه را گرفت که هیچ وجه مشترکی میان آن دو وجود ندارد؛ زیرا این نحوه از تمایز در حد تباین کلی نیست تا هیچ وجه مشترکی میانشان یافت نشود، بلکه تفاوت در حد تباین جزئی است؛

ثانیاً ولو موضوع الهیات و دین تجلی خداوند در مسیح باشد - آنگونه که کارل بارت مطرح کرده بود - ولی از این سخن چگونه می توان این نتیجه را گرفت که دین نمی تواند در قلمرو علم اطلاع رسانی کند؟! ضمن آن که این سخن کارل بارت و امثال او که گفته اند: «الهیات و علم با موضوعات اساساً متفاوتی سروکار

دارند»، هرگز این مدعا را که «امکان دارد خداوند معارف و آموزه‌هایی در حوزه امور طبیعی و محسوس در اختیار پیامبران بگذارد» طرد و نفی نمی‌کند؛ زیرا با کدامین دلیل می‌توان «اصل امکان آموزه‌های وحیانی در زمینه علوم طبیعی و انسانی» را رد کرد؟! حداقل می‌توان گفت دست کم «امکان» دستیابی به این گونه اطلاعات علمی از طریق وحی وجود دارد؛ پس نمی‌توان آن را بطور کلی منتفی اعلام کرد و یا آن را غیرممکن دانست؛

رابعاً با اندک تأمل در متون دینی، به خصوص در متون اسلام، به خوبی می‌توان دریافت که همان‌گونه که دین زمینه شناخت خداوند و دیگر حقایق فراتر از ماده و آن جهان را برای ما فراهم می‌سازد، اطلاعاتی را نیز در امور مربوط به حقایق مادی و این جهانی در اختیار بشر گذارده است. پس غایت دین تنها شناخت مواجهه با خداوند - که مدعای دیگر کارل بارت است - نخواهد بود. هر چند هدف نهایی دین قرب الهی و فراهم آوردن زمینه هرچه بیشتر ارتباط بشر با خداوند است، اما دین امور طبیعی و مادی را نیز از نظر دور نمی‌دارد بلکه عناصر مادی و دنیوی را به عنوان مقدمه و ابزار مورد توجه قرار می‌دهد: «الدنيا مزرعة الآخرة» و «و ابتغ فيما اتیک الله الدار الآخرة و لا تنس نصیبک فی الدنيا» (قصص / ۷۷)

به تعبیر شهید مطهری:

بعضی پا فراتر نهاده و گفته‌اند زندگی به‌طور کلی یک مساله است و دین مساله‌ای دیگر، و دین را نباید با مسائل زندگی مخلوط کرد. اشتباه اول این اشخاص این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند، خیر، زندگی یک واحد و همه شؤنش توأم با یکدیگر است. صلاح و فساد در هر یک از شؤن زندگی در سایر شؤن موثر است. ممکن نیست اجتماعی مثلاً فرهنگ یا سیاست یا قضاوت یا تربیت و یا اقتصادش فاسد باشد، اما دینش درست باشد و بالعکس اگر فرض کنیم دین تنها رفتن به مسجد و کلیسا و نماز خواندن و روزه گرفتن است، ممکن است کسی ادعا کند مساله دین از سایر مسائل مجزا

است، ولی این مطلب فرضاً درباره مسیحیت صادق باشد، درباره اسلام صادق نیست. (مطهری، ص ۱۶-۱۵)

۳. نظریه تعامل و سازگاری میان علم و دین

در برابر دو دیدگاه تعارض و تمایز علم و دین که پیش از این بررسی کردیم، دیدگاه سومی هم وجود دارد که سعی می‌کند میان علم و دین ربط وثیقی برقرار کند و می‌کوشد علم و دین را در ضمن یک فرضیه کلان‌تر مندرج سازد و آنها را در چارچوبی با یکدیگر ادغام نماید که به نوعی تعامل و سازگاری میان آنها منجر شود.

دونالد مک کی - فیلسوف انگلیسی - از جمله کسانی است که به هماهنگی میان علم و دین اعتقاد دارد. در واقع او می‌کوشد دیدگاه‌های قائل به تعارض و یا تمایز میان علم و دین را اصلاح کند. او می‌گوید: می‌توان برای یک موضوع تبیین‌های مختلفی ارائه داد که همه آنها بهره‌ای از حقیقت نیز داشته باشند. همان‌گونه که یک منظره را می‌توان از زوایای مختلف تبیین و تفسیر کرد و در عین حال همه آنها بهره‌ای از حقیقت را دارا باشند، علم و دین نیز از زوایای مختلف به جهان می‌نگرند. او بر این اساس نتیجه می‌گیرد که میان دو مدعای «پیدایش این عالم محصول فرآیندهای طبیعی است» و «عالم مخلوق خداوند است»، تعارضی وجود ندارد؛ چرا که تبیین نوع اول علمی و تبیین نوع دوم کلامی و دینی است. به اعتقاد او، هر یک از این نوع تبیین‌ها در چارچوب مفهوم خاصی منشا عالم را تفسیر می‌کند و هر دوی آنها می‌توانند درست باشند. به نظر مک کی، مکمل دانستن علم و دین این حسن مسلم را خواهد داشت که اطلاق ناصواب روش‌های علمی بر موضوعات دینی و نیز دست‌اندازی کلام به حریم علم منتفی خواهد شد. (پترسون و دیگران، ص ۳۶۹-۳۷۵)

ناگفته پیدا است که این تفسیر از تعامل علم و دین، با نوعی ابهام همراه است و چندان روشن کننده نیست؛ زیرا ارائه تبیین‌های مختلف از ناحیه علم و دین، هیچ‌گاه تعامل میان آن‌ها را افاده نمی‌کند بلکه نشان دهنده نوعی تمایز میان علم و دین در تبیین است. ما زمانی می‌توانیم به تعامل علم و دین قائل باشیم که وجوه خاصی را به این رابطه مرتبط بدانیم که در اینجا به اهم آنها اشاره می‌کنیم:

۱. یکی از راههای مشارکتی علم و دین این گونه است که گزاره‌های موجود در متون دینی را با تناسب مضمونی که دارند، در جایگاه‌های مختلفی از پیکر علم مورد بهره‌برداری قرار دهیم؛ یعنی متون دینی می‌توانند برای علم، فراهم‌آورنده گزاره‌های مشاهداتی باشند و یا قوانینی کلی را که اصطلاحاً قوانینی تجربی خوانده می‌شوند عرضه کنند و یا نظریه‌هایی را در اختیار دانشمندان قرار دهند. براین اساس اگر دین در مورد خلقت انسان و جهان، معرفتی به ما می‌دهد و حقایقی را بیان می‌کند، می‌تواند دستمایه‌ای باشد برای دانشمندان که از راه پژوهش‌های علمی آنها را تایید و اثبات و یا تکمیل کنند؛

۲. دین خطوط کلی برخی از علوم را ارائه داده است و دانشمندان با استفاده از آنها می‌توانند معرفت‌های علمی را که با پشتوانه وحیانی و دینی حمایت می‌شوند ارائه دهند؛ چرا که دین نه تنها تشویق به فراگیری علوم را عهده‌دار است و انسان‌های مستعد را به تحصیل کمال‌های علمی ترغیب می‌نماید، بلکه علاوه بر آن خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن‌را تعلیم داده است. (جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۷۸) همان‌طور که با استمداد از قواعد عقلی و قوانین عقلانی موجود در بعضی از نصوص دینی می‌توان کلید فهم بسیاری از متون فقهی را به دست آورد، در زمینه علوم تجربی نیز می‌توان این گونه عمل کرد. بدیهی است با اتخاذ این دو شیوه، بسیاری از فروعاتی که توسط اصول یادشده القا شده‌اند، کشف و دریافت خواهند گردید؛ زیرا

دریافتهای عقلی و تجربی قطعی، با صراحت مورد تایید آیات قرآنی اند و در تفسیر و تفهیم آن دسته از معانی آیات قرآنی که مربوط به همان حوزه از تعقل و تجربه هستند، به کار می آیند (جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۶۹)؛

۳. علوم تجربی می توانند در فهم صحیح تر و کاملتر آن دسته از آیات و روایات که در قلمرو دین نکته‌هایی را بیان داشته‌اند، تاثیرگذار باشند؛ به این معنا که علوم تجربی زمینه لازم برای فهم واقعی و درست این گونه منابع دینی را برای ما فراهم می آورند. توضیح آنکه، قرآن به دلیل اعجاز ایجازی خود و به دلیل گزینشی که با توجه به اهداف هدایتی از مسائل داشته است، امور مربوط به انسان و جهان را به طور موجز بیان کرده است. طبعاً در این زمینه تبیینهای علمی سازگار با ظواهر آیات این کمک را به مفسر می کند که در ارائه، بیان و تفسیر آیات، محتوای آیات را با بیانی روشن و به زبان علمی قابل فهم برای دیگران ارائه دهد و این خود کمکی است برای حضور و ورود قرآن در صحنه زندگی انسان، و چه بسا با توجه به این تبیینهای علمی نکته‌های جدیدی از آیات نیز به دست آید و خود حضور قرآن را در هر زمان، و جریان آن را پایه پای پیشرفت زمان که در روایات به عنوان یک ویژگی برجسته قرآن مطرح شده است - یجری کماجرى الشمس و القمر (مجلسی، ج ۹۲، ص ۹۷) - بهتر نشان می دهد (رجبی، ص ۲۸۷)؛ چنان که به گفته برخی از محققان، تعداد آیاتی که علوم تجربی در فهم صحیح و کامل آنها تاثیر دارد به هشتصد مورد می رسد. (رجبی، ص ۲۸۳)

البته هر چند معلومات زبان‌شناختی در فهم این گونه آیات نقش مهمی ایفا می کنند، ولی به دلیل زبان واقع‌گرای قرآن و در قلمرو علوم تجربی بودن موضوع این آیات، طبعاً داده‌های تجربی برای انتقال به نکته‌های ظریفی که در آیات به آنها اشاره شده است، زمینه لازم را فراهم می سازند، و به همین دلیل در پرتو بهره‌گیری از دانشهای تجربی، شاهد روشن شدن نکات و دقایقی هستیم که بر اندیشمندان گذشته

به علت عدم آگاهی‌شان پنهان مانده و چه بسا تفسیر و برداشتی سطحی و یا غیر واقعی از آن ارائه داده‌اند؛ به عنوان مثال به چند آیه اشاره می‌شود:

۱. «و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء..» (انعام/۱۵۲): هر که را (خداوند) بخواهد گمراه سازد، سینه‌اش را چنان سخت و تنگ می‌گرداند که گویی در حال صعود به آسمان است.

این آیه به روشنی دلالت دارد که آدمی بر اثر صعود به بالا، به تنگی نفس دچار می‌شود. امروزه در پرتو تحقیقات علمی روشن شده که جو و فضای بالای زمین رقیق است و هر اندازه از زمین فاصله بگیریم هوا رقیقتر می‌شود و عمل تنفس بسیار دشوار و به زحمت انجام می‌گیرد، و آیه یاد شده در چهارده قرن پیش این واقعیت علمی را که به جهان طبیعت مربوط می‌شود متذکر شده است؛

۲. «مشارق الارض و مغاربها» (اعراف/۱۳۷) و «فلا اقسام برب المشارق و المغرب انا لقادرون» (معارج/۴۰) اینگونه آیات به روشنی کروییت زمین را بیان می‌دارند؛

۳. «الم یجعل الارض مهادا» (بناء/۷) و «وتری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب» (نمل/۸۸)؛

آیا از این گونه آیات نمی‌توان فهمید که کره زمین ساکن و بی حرکت نیست؟ همان حقیقتی را که بعدها دانشمندان با ابزارهای تجربی و علمی به آن دست یافتند؛

۴. «یا معشر الجن و الانس ان استطعم ان تنفذوا من اقطار السموات و الارض فانفذوا لا تنفذون الا بسطان (الرحمن/۳۳): ای گروه جن و انس اگر بتوانید به درون آسمانها و زمین راه یابید پس این کار را انجام دهید (ولی بدانید) که بدون (بهره‌گیری از) قدرت (و امکانات لازم) نمی‌توانید در آنها نفوذ پیدا کنید.

این آیه نیز همگام با دانش امروز بشر به روشنی دلالت دارد بر امکان تسخیر فضاها و کرات آسمانی و نفوذ در اعماق زمین و بهره‌گیری از آن، درحالی‌که

اندیشمندان پیشین بر اساس هیئت بطلمیوسی نفوذ آدمی را در اعماق آسمانها و زمین ناممکن می‌شمردند.

دره‌حال فهم درست این گونه آیات که در قلمرو علوم تجربی حقایقی را بیان کرده به کمک همان علوم تجربی میسر است. البته باید از دستاوردهای قطعی، یقینی و مطمئن علوم تجربی در فهم این گونه آیات و روایات سود جست، نه از گزاره‌های ظنی و تئوریه‌ها و فرضیاتی که قطعیت آن‌ها به اثبات نرسیده است.

بنابراین دستاوردهای علمی چنانچه قطعی و مطابق یا واقع باشند می‌توانند قرینه‌ای برای درستی و یا دست‌کم ترجیح یک برداشت از متون دینی بر برداشتهای دیگر باشند و محقق با توجه به آن می‌تواند از میان معانی گوناگون، با اطمینان بیشتر معنا و مفهومی را برگزیند که با دستاوردهای ثابت و قطعی این علوم مطابقت داشته باشد؛

۵. از جمله کمک و همکاری‌هایی که علم می‌تواند نسبت به دین داشته باشد، تبیین و تثبیت موضوعات برخی از گزاره‌های دینی و یا مقدمات و صغریات ادله و برهانها است. در واقع با استعانت از علم به تایید و اثبات برخی از مقدمات و صغریاتی برآیم که در گزاره‌های دینی و برهانها مطرح است. فی‌المثل برهان نظم که در منابع و متون دینی ما برای شناخت وجود خداوند بسیار مطرح شده، مبتنی بر اثبات نظم در جهان و پدیده‌ها است؛ یعنی هرگاه نظم در جایی تحقق داشته باشد به کمک آن می‌توان وجود ناظم با شعور را ثابت کرد. برای اثبات این صغرا می‌توان از علم مدد گرفت. شواهد بسیار زیادی از طبیعت و جهان هستی به وسیله علم فراهم می‌گردد و نشان می‌دهد که نظم در پدیده‌ها و مجموعه جهان هستی وجود دارد. با استفاده از این معرفت علمی می‌توان برهان نظم را سامان داد و بر اساس آن وجود ناظم با شعور در جهان هستی اثبات می‌شود. این کمک‌رسانی علم به دین به این معنا نیست که هر دو از یک شیوه تحقیق بهره می‌گیرند بلکه تنها بدین معنا است که پاره‌ای از صغریات براهین دینی توسط علم قابل اثبات هستند.

در موضوع شناسایی بسیاری از احکام دینی و تعیین مصداق آنها نیز می‌توان از علم کمک گرفت و به مدد علوم تجربی است که موضوع برخی از احکام فقهی قابل شناسایی است؛ به عنوان مثال، برای تشخیص قبله، رویت هلال، شناخت اوقات شرعی، پاکی و یا ناپاکی بسیاری از اشیاء، حل و فصل دعاوی، اثبات جرم، رفع اتهام و موضوعاتی از این قبیل، می‌توان از علم و ابزارهای علمی کمک گرفت. در نتیجه باید گفت علوم تجربی - اعم از طبیعی و انسانی - با کمک به ایجاد هماهنگی و انطباق میان داده‌های دینی و دستاوردهای قطعی علم، زمینه توجیه حقانیت و اعتبار دینی اسلام و اعجاز قرآن را برای بشر امروزی فراهم می‌آورند.

نتیجه

هرچند در قرن معاصر موضوع رابطه میان علم و دین در دنیای غرب و جهان مسیحیت مطرح گردید و به‌خاطر بروز برخی تعارضات میان علم و متون مقدس کلیسائیان و رویارویی ارباب کلیسا با عالمان مسیحیت به چالش کشیده شد و در این راستا عده‌ای با بهره‌گیری از عنصر تمایز و جدایی قلمرو علم و دین به حل تعارض دست یافتند، اما چنین پدیده‌ای در دنیای اسلام، چندان جایگاهی نداشته است؛ هر چند البته برخی به‌گونه‌ای ناموفق کوشیدند هر نوع حادثه‌ای را که دامنگیر مسیحیت شده، به جهان اسلام نیز تسری دهند. در حالی که با مراجعه به قرآن و دیگر متون و نصوص قطعی و روایی که از معصومان و حاملان واقعی علوم الهی، به‌طور صحیح در اختیار ما قرار گرفته است، درمی‌یابیم که اطلاعات و داده‌هایی در زمینه جهان هستی و علوم تجربی به‌ما ارائه شده است. هیچ مانعی وجود ندارد که خداوند هستی‌بخش، حقایق را در مورد جهان هستی در قالب وحی و دین بیان دارد؛ ضمن آن‌که این مسأله فرضیه تمایز و بیگانگی کلی علم و دین را سست و بی‌بنیان می‌سازد. از سوی دیگر ما بر این باوریم که میان گزاره‌های قطعی علم و گزاره‌های

دینی و حیانی در موضوعات مشترک نه تنها تعارضی وجود ندارد بلکه شاهد نوعی تعامل و سازگاری میان آن دو هستیم و این خود می‌تواند یکی از دلایل حقانیت و جاودانگی دین اسلام باشد؛ زیرا وقتی بتوانیم با زبان علم درستی و صحت بسیاری از احکام و گزاره‌های دینی را به دست آوریم و نیز اگر دین بسیاری از حقایق علمی امروز را پیش از این بازگو و یا تایید کرده باشد، این مساله بهترین شاهد بر حقانیت این دین و اعجاز قرآن خواهد بود؛ کما آن که امروزه به وضوح شاهد هستیم که در قرآن و دیگر نصوص قطعی ما حقایقی مطرح گردیده که پس از گذشت قرن‌ها، توسط عالمان و دانشمندان روشن گشته است. در واقع به همین خاطر است که قرآن و دین اسلام در طول تاریخ توانسته است اصالت و هویت خود را حفظ کند و خود را بالنده تر نشان دهد.

توضیحات

۱. غیر از آیات قرآن که وحی قطعی هستند، پاره‌ای احادیث نبوی نیز در جزو وحی قرار می‌گیرند که چنانچه انتساب آنها به پیامبر (ص) قطعیت روایتی نداشته باشد، جزو وحی ظنی شمرده می‌شوند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- ابن عبد البر. جامع بیان العلم و فضله. بیروت: موسسه الکتب الثقافه، ۱۴۱۵.
- ابی نصر، اسماعیل جوهری. تاج اللغه و صحاح العربیه (الصحاح). بیروت: دارالفکر، چاپ اخری، ۱۴۱۲ق.
- اصفهان، راغب. المفردات فی غریب القرآن. تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه. [بی تا].
- الامدی التیمی، عبدالواحد. غرر الحکم و درر الکلم. قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰.
- القرشی، باقر شریف. النظام التربوی فی الاسلام، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۹.
- انیس، ابراهیم و دیگران. المعجم الوسیط. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸.
- باربور، ایان. علم و دین. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- باقری، خسرو. «علم و دین». فصلنامه حوزه و دانشگاه. قم: موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ش ۱۷-۱۶.

- بستان نجفی، حسین. «نقش مواضع معرفت شناختی در تعارض و حل تعارض علم و دین». فصلنامه حوزه و دانشگاه. قم: موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ش ۱۸.
- پترسون، مایکل و دیگران. *عقل و اعتقادات دینی*. ترجمه نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۶.
- جمعی از مولفان. *جستارهایی در کلام جدید*. قم: سمت و معاونت پژوهشی دانشگاه، ۱۳۸۱.
- جوادی آملی، عبدالله. *شریعت در آینه معرفت*. [بی جا]: رجاء. [بی نا]
- *پیرامون وحی و رهبری*. قم: الزهراء، ۱۳۶۲.
- حسین زاده، محمد. *فلسفه دینی*. تهران: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- *مبانی معرفت دینی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹.
- حکیمی، محمدرضا. *دانش مسلمین*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴.
- رجبی، محمود. *روش تفسیر قرآن*. پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- روسو، پی.یر. *تاریخ علوم*. ترجمه حسن صفاری، تهران: امیرکبیر. [بی تا].
- ری گریفین، دیوید. *خدا و دین در جهان پسامدرن*. حمیدرضا آیه الهی. تهران: احساب توسعه، ۱۳۸۱.
- زیدان، جرجی. *تاریخ تمدن اسلام*. ترجمه علی جواهر کلام. [بی جا]، [بی تا]، [بی نا].
- سروش، عبدالکریم. *قبض و بسط تئوریک شریعت*. تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۰.
- سلیمان پناه، محمد. «دین و علوم تجربی». فصلنامه حوزه و دانشگاه؛ ش ۱۹. قم: موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸.
- سعیدی روشن، محمداقبر. *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- علیزمانی، امیرعباس. *زبان دینی*. تهران: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- گلشنی، مهدی. *از علم سکولار تا علم دین*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- مجلسی، محمد باقر. *بحارالانوار*. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
- مصباح یزدی، محمد تقی. *آموزش عقاید*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹.
- *اخلاق در قرآن*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲.
- مصطفوی، حسن. *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- مطهری، مرتضی. *نظری به نظام اقتصادی اسلام*. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
- موسوی لاری، مجتبی. *سیمای تمدن غرب*. تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰.

معاد در قرآن و کتب عهدین (عهد قدیم و جدید)

سمیه کلهر

کارشناسی ارشد علوم قرآنی واحد تهران شمال

چکیده:

مرگ از آغاز خلقت بشر، همواره برای انسان‌ها به مثابه یک معما مطرح بوده و از همان ابتدا، نوعی اعتقاد به زندگانی پس از مرگ وجود داشته است. در نگرشی کلی به این اعتقادات، نقطه اشتراک خاصی در میان آنها مشاهده می‌گردد، مبنی بر این که انسان با مرگ نابود نمی‌شود بلکه جوهری لطیف - فاقد جرم، حجم و شکل - از او باقی می‌ماند که عموماً از آن به «روح» تعبیر می‌شود؛ گرچه در توجیه چگونگی بقای روح، اختلاف نظر وجود دارد.

مقاله حاضر، با تمرکز بر ادیان الهی یهود، مسیحیت و اسلام، در کاوش این بن‌مایه اعتقادی، تبیین می‌دارد که ادیان مذکور در خصوص حتمیت مرگ و حیات پس از آن اتفاق نظر دارند اما در خصوص برخی مسائل مربوط، اختلاف دیدگاه وجود دارد.

واژه کلیدی: معاد.

×××

فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ، و بادروا اجالکم بأعمالکم، و ابتاعوا ما بقی لکم بما یزول عنکم، و ترخلوا فقد جد بکم، و استعدوا للموت فقد اظلمکم (نهج البلاغه، بخشی از خطبه ۶۳): پس ای بندگان خدا! از معصیت خدا پرهیزید و به سبب کردار خود بر مرگهایتان پیش‌دستی کنید، و بخرید چیزی را که برای شما باقی می‌ماند به چیزی که از کفتان می‌رود، و آماده باشید که برای کوچاندن شماسعی و شتاب دارند، و برای مرگ آماده‌شوید که بر شما سایه افکنده است.

از جمله مسائلی که از آغاز خلقت تاکنون، همواره ذهن انسان را به خود مشغول کرده است، معمای مرگ و زندگانی پس از مرگ می‌باشد. انسان می‌خواهد بداند که از کجا آمده و به کجا خواهد رفت و سرنوشت نهایی او چه خواهد شد. با نگاهی به تاریخ ملل و اقوام گذشته، درمی‌یابیم که از زمانهای قدیم تاکنون و از ماقبل تاریخ تا به حال، مردم همواره به‌نوعی به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشته‌اند؛ اما به علت عدم رشد فکری و نبودن راهنما و دلیل کافی، اعتقادشان را به اشکال مختلف بیان کرده‌اند؛ چنان‌که اکثر آنان معتقد بودند انسان با مرگ نابود نمی‌شود، بلکه جوهری لطیف که فاقد جرم، حجم و شکل است - یعنی روح - از او باقی می‌ماند؛ البته در کیفیت بقای آن با یکدیگر اختلاف نظر داشتند.

خداوند در زمانهای مختلف، برای هدایت بشر پیامبران متعددی مبعوث نموده که ظهور ادیان مختلف و از جمله ادیان یهود، مسیحیت و سرانجام دین اسلام از همین جا ناشی می‌شود. تمامی این ادیان الهی بوده و به‌لحاظ مبانی اعتقادی همانند یکدیگرند و اختلافات موجود در میان آنها معمولاً از تعبیر غلط معانی مربوط ناشی می‌شوند. در این میان، بر هر مسلمانی واجب است ضمن تلاش برای کسب آگاهی، برای شناخت صحیح از سقیم کوشش نموده و آن‌را به دیگران نیز بشناساند. در همین راستا، مقاله حاضر بحث معاد و دیدگاه قرآن، تورات و انجیل در این زمینه را به‌صورت مختصر مورد بررسی و تطبیق قرار می‌دهد.

واژه معاد، مصدر میمی و اسم زمان و مکان است. (قرشی، ذیل معاد) این واژه در لغت به معنی عود و رجوع، و در اصطلاح شرع مقدس عبارت است از بازگشت ارواح به سوی اجساد اصلی دنیوی به منظور حساب و ثواب و عقاب اخروی. (ابن منظور، ذیل ماده عود)

در قرآن مجید در بسیاری از آیات مربوط به معاد، مسائلی (صراط، اعراف، حوض کوثر و...) ذکر شده است که در عهد قدیم و جدید کوچکترین اشاره‌ای به

آنها نشده است. از آنجا که قصد ما در این مقاله مقایسه معاد در قرآن با کتب عهدین می باشد، لذا فقط به آیاتی که به نوعی وجه تشابه و تمایز در آنها وجود دارد، اشاره خواهد شد.

مرگ

از دیدگاه یهودیان مرگ به معنی پایان حیات، بلکه به معنای پایان ارتباط میان روح و بدن است و در مورد همه افراد بشر به یکسان صدق می کند؛ چنانکه در کتاب مزامیر آمده است: «به تو پناه می آورم و روح خود را به دست توی می سپارم» (عهد قدیم، کتاب مزامیر، ف ۸۹/۴۸، ص ۵۷۲ و ف ۳۱/۵، ص ۵۴۲)

یهودیان معتقدند که برای مرگ، اجل و وقت معینی است و چون زمان آن را خداوند معین فرموده است، پس فقط اوست که زمان آن را می داند. (کهن، گنجینه ای از تلمود، ص ۹۴؛ نیز ر. ک به: عهد قدیم، کتاب جامعه، ف ۳/۳۲-۱، ص ۶۲۹) همچنین آنان علت و سبب مرگ را خطا و گناه می دانند؛ چنانکه در کتاب حزقیال در خصوص رابطه میان مرگ و گناه چنین آمده است:

«هر کس گناه کند او خواهد مرد.» (عهد قدیم، کتاب حزقیال، ف ۱۸ / آ
۲۰، ص ۷۷۸)

و در مورد علت قرارداد مرگ از جانب خداوند برای انسانها در تلمود آمده است:

«فرشتگان از خدا می پرسند چرا مجازات مرگ را برای آدم معین کرده است؟ او در جواب می گوید: اگر آدم ابوالبشر خطا نمی کرد و از میوه درخت ممنوع نمی خورد، تا ابد زنده و جاوید می ماند.» (کهن، گنجینه ای از تلمود، ص ۹۲)

مسترهاکس در شرح عبارت فوق می گوید:

مراد این نیست که در آن روز که از میوه خورد همان روز، حکم مرگ اجرا می شود، بلکه منظور این است که یقین پیدا می کند به زمین فرود می آید و در

آن روز حکم مرگ روحی او که همان بُعد از خدا و انفصال از اوست به وقوع می‌پیوندد. (هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۷۹۳)

پس می‌توان نتیجه گرفت که از نظر یهودیان دو نوع مرگ وجود دارد: یکی مرگ روحانی که همانا دوری از خدا و انفصال روح از پروردگار است و آن نتیجه خطا و گناه می‌باشد؛ و دیگری مرگ جسمانی است که انفصال روح از بدن می‌باشد. ضمناً مرگ در آیین یهود از کیفیت خاصی برخوردار است:

وقتی که پایان عمر انسان فرا می‌رسد و مقرر می‌گردد که از جهان درگذرد، فرشته مرگ [دوما = Dumah] بر او ظاهر می‌شود تا جان او را بگیرد. فرشته مرگ جان نیکوکار را به آرامی می‌گیرد اما از بدن شرور و بدکار به سختی و شدت جان را بیرون می‌کشد، همین که جان از بدن خارج شد، شخص می‌میرد. (کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۹۳)

در آیین مسیحیت نیز مرگ به دو صورت جسمانی و روحانی می‌باشد؛ با این تفاوت که در عهد جدید مستقیماً به آن اشاره شده است. (انجیل متی، ف ۱۰/آ ۲۸، ص ۹۰۴ و انجیل لوقا، ف ۱۲/آ ۵-۴، ص ۹۸۲) مسیحیان نیز علت مرگ را خطا و گناه می‌دانند (عهد جدید، رساله رومیان، ف ۵/آ ۱۲، ص ۱۰۸۴) و معتقدند که همه انسان‌ها طعم مرگ را خواهند چشید؛ اما زمان آن بر انسانها پوشیده است و فقط خداوند از زمان وقوع آن اطلاع دارد.

در عهد جدید در مورد خروج روح از بدن و چگونگی آن مطالب زیادی نیامده است. لوقا در انجیل خود می‌گوید:

اگر انسان صالح و نیکوکار باشد، ملائکه روح او را به آسمان می‌برند و اگر فاسد باشد روح او به جهنم رفته و در آنجا در عذاب می‌باشد. (انجیل لوقا، ف ۱۶/۲۳-۲۲، ص ۹۸۹)

در قرآن مجید آیات زیادی در مورد مرگ نازل شده که حتمیت و کیفیت مرگ را به گونه‌ای خاص بیان می‌کند. در آیین اسلام نیز انسان با مرگ نابود

نمی‌شود، بلکه روح از تن بیرون می‌رود و علاقه و رابطه خود را از تن قطع می‌کند. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «شما نابود نمی‌گردید بلکه از خانه‌ای به خانه دیگر منتقل می‌شوید.» (طباطبایی، خلاصه تعالیم اسلام، ص ۱۳۳؛ نیز ر.ک به: طباطبایی، مباحثی در وحی و قرآن، ص ۱۱۲)

در مورد حتمیت مرگ نیز در قرآن کریم چنین آمده است:

کل نفس ذائقة الموت. (انبیاء/۳۵، آل عمران/۱۸۵ و عنکبوت/۵۷)؛ هر کسی طعم مرگ را می‌چشد.

بنابراین هر انسانی طعم مرگ را خواهد چشید و احدی از این امر مستثنی نیست و اجلی که در نظر گرفته شده است قابل تغییر و تأخر نخواهد بود؛
و لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون. (اعراف / ۳۴)؛
نیز ر.ک به: نساء / ۷۸ و جمعه / ۸)؛ و برای هر قومی اجل معینی است که چون فرا رسد لحظه‌ای مقدم و مؤخر نتوانند کرد.

همانطور که پیش‌ازاین نیز گفته شد، یهودیان و مسیحیان علت مرگ را خطا و گناه می‌دانستند اما در دین اسلام، چنین علتی برای مرگ ذکر نشده است. دربارهٔ مسأله قبض روح، در قرآن کریم آیات متعددی ذکر گردیده که مطابق این آیات، خداوند متعال قبض روح را گاه به خود (زمر/۴۲) و گاه به ملک الموت (سجده/۱۱) و در جایی نیز به ملائکه (نحل/۲۸) نسبت می‌دهد. در آیین مسیحیت در این خصوص مطلبی ذکر نشده اما در آیین یهود مسأله قبض روح فقط به فرشته مرگ نسبت داده شده است. این فرشته مرگ سراسر وجودش پر از چشم است و هنگام مرگ بیمار، بالای سر او می‌ایستد و شمشیری آخته به دست دارد که قطره‌ای صفرای تلخ بر نوک آن است. هنگامی که بیمار او را می‌بیند به لرزه افتاده، دهانش را باز می‌کند. فرشته مرگ، آن قطره را در دهان او می‌چکاند و او از اثر آن می‌میرد و بدنش به تدریج فاسد و متعفن می‌شود. (کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۹۳)

اما در اسلام، ماجرای مرگ به این صورت رخ می‌دهد که عزرائیل برای قبض روح افراد مختلف در صور و هیأت‌های متفاوتی ظاهر می‌شود که دیدن جمال او برای مؤمنان موجب خشنودی و آرامش و برای خطاکاران باعث وحشت و التهاب است. همچنین در خصوص کیفیت قبض روح و جان‌دادن، مطالب بسیاری ذکر شده که به‌طور خلاصه می‌توان گفت برای مؤمنان برخوردار از عمل صالح نه تنها سختی و ناراحتی در پی ندارد بلکه توأم با خشنودی و لذت است، اما برای کافران و گناهکاران بر حسب مراتب گناه و عصیان‌شان، شاید سخت ناگوار و هراس‌انگیزی دربردارد. (نحل/۳۲، فجر/۳۰-۲۷، انعام/۴۴ و محمد/۲۷)

همانطور که پیش از این نیز گفته شد، در خصوص کیفیت قبض روح در آیین یهود، مطالبی آمده است که بی‌شبهت با مطالب فوق نیست؛ اما باز هم در این رابطه در آیین مسیحیت مطلبی نیامده است؛ البته آنان اعتقاد دارند که برای مؤمنان ترسی از مرگ نیست؛ زیرا انسان مؤمن پس از مرگ به محضر مسیح می‌رسد و با خداوند زندگی می‌کند. (عهد جدید، رساله دوم قرتیان، ف ۵ / آ ۸، ص ۱۱۲۷؛ نیز ر.ک به: رساله فیلیپیان، ف ۱ / آ ۲۳، ص ۱۱۵۴) این اعتقاد آنان در واقع مشابه اعتقاد موجود در اسلام است که مطابق آن مؤمن از مرگ هراسی ندارد؛ زیرا او مرگ را نه پایان زندگی، بلکه آغازی برای بقا و جاودانگی می‌داند.

به این ترتیب معلوم شد که هر سه آیین الهی (یهود، مسیحیت و اسلام) به حتمیت مرگ و مسائل پیرامون آن و نیز به بقای نفس اعتقاد دارند؛ گرچه این اعتقاد در همه آنها به یک شکل واحد بیان نشده است.

بروخ

مطابق قاموس کتاب مقدس (ص ۹۱۸) در عهد قدیم، از مرحله پس از مرگ به هاویه تعبیر گردیده و به صورتهای زیر توصیف شده است:

- مکانی است در زیر زمین که مقرر مردگان است (عهد قدیم، کتاب ایوب،
ف ۱۷/۱۶ آ، ص ۵۱۴؛ نیز ر.ک به: کتاب مزامیر، ف ۶۹/۱۵ آ، ص ۵۶۰)؛
- خداوند در آنجا نخواهد بود (عهد قدیم، کتاب جامعه، ف ۹/۱۰ آ، ص
۶۳۳)؛

- دو گروه در آنجا می‌باشند: نیکان که با پروردگار هستند و بدکاران که دور
از رحمت الهی می‌باشند. (عهد قدیم، کتاب ایوب، ف ۳/۲۰-۱۳ آ، ص
۵۰۵)

البته همیشه مقصود از هاویه محل عذاب و عقاب نیست، بلکه گاهی مراد از آن،
جای استراحت نفس شخص نیکوکار است تا وقتی که خداوند وی را تفقد و
مرحمتی فرماید. (عهد قدیم، کتاب ایوب، ف ۱۴/۱۶ آ، ص ۵۱۲)
به اعتقاد مسیحیان روان کسانی که کاملاً پاک هستند، پس از مرگ به بهشت رفته
و به لقای خدا نائل می‌شود اما آنان که کاملاً پاک نبوده و به گناهان آلوده هستند اما
غسل تعمید گرفته‌اند، به جهنم داخل نمی‌شوند بلکه در محلی نزدیک جهنم توقف
خواهند کرد. این مکان را پیشخوان جهنم (برزخ) (آشتیانی، تحقیقی در دین مسیح،
ص ۳۵۴) نامیده‌اند. در آیین کاتولیک روزی به نام روز ارواح وجود دارد که با
به‌صدا درآمدن زنگهای کلیسا، ارواح با دعای بستگانشان از این پیشخوان آزاد
می‌شوند. (آشتیانی، تحقیقی در دین مسیح، ص ۳۵۴)

در قرآن مجید در چند آیه از برزخ نام برده شده است. (رحمن/۲۰؛ مومنون/۱۰۰؛
فرقان/۵۳) اما فقط از آن در معنای مکانی مابین جهان دنیوی و عالم اخروی مستفاد
می‌گردد: «ومن ورائهم برزخ الی یوم یبعثون» (مؤمنون / ۱۰۰) در خصوص ثواب و
عقاب در عالم برزخ، آیات و روایات بسیاری وجود دارد که همگی حاکی از وجود
بهشت و دوزخ برزخی است و در عالم برزخ، تا برپاشدن قیامت و رسیدگی نهایی به
اعمال، نیکوکاران از نعم الهی بهره‌مند و بدکاران در شکنجه و عذابند. (یس / ۲۶ و
۲۷ و مؤمن / ۴۶) امام صادق (ع) می‌فرماید:

البرزخ القبر و هو الثواب و العقاب بين الدنيا و الاخرة (عروسی حویزی،
۵۵۳/۳) برزخ همان قبر است و آن جایگاه پاداش و کیفر میان دنیا و آخرت
می‌باشد.

بنابراین در هر سه آیین به‌نوعی به برزخ اشاره شده است اما یهودیان آن را هاویه
خوانده‌اند، در حالی که در اسلام و مسیحیت هاویه یکی از نامهای جهنم به شمار
می‌رود. (در بخش مربوط به جهنم توضیح بیشتری ارائه خواهد شد.) علاوه بر این،
یهودیان و مسلمانان برای برزخ عمومیت قائلند، اما مسیحیان آن را مختص
گناهکاران می‌دانند. ضمناً در مورد ثواب و عقاب برزخی، در عهد جدید مطلبی
یافت نمی‌شود و در آیین یهود نیز صرفاً از کلیت مسائل است که می‌توان این
موضوع را استخراج کرد، اما در اسلام آیات و روایات بسیاری بر این مسأله تصریح
دارند.

رستاخیز

با تأمل در اسفار خمسۀ کنونی موسی (ع) - که یهودیان به آن تورات می‌گویند -
درمی‌یابیم که در این کتاب سخنی از رستاخیز، جزا، بهشت و جهنم ذکر نشده است.
اما در کتب انبیای متأخر اشاراتی گذرا بر قیامت و جهان آخرت آمده است و در
تلمود^۱ و ادبیات بعدی یهود این موضوع مفصلاً بیان شده است. با همه بی‌اعتنایی
عهد قدیم به مسأله رستاخیز، بازهم تعبیرات روشنی در پاره‌ای از کتابهای آن در این
زمینه دیده می‌شود. صریحترین جمله‌ای که در عهد عتیق درباره رستاخیز وارد شده،
چنین است:

خداوند می‌میراند و زنده می‌کند، به گور فرو می‌برد و برمی‌خیزاند. (عهد
قدیم، کتاب اول سموئیل، ف ۲/۶، آ ۲، ص ۲۶۷)

این جمله علاوه بر اصل رستاخیز، به معاد جسمانی نیز تصریح دارد؛ زیرا قبر، محل
قرار گرفتن جسم انسان است که جسم با قرار گرفتن در آن به خاک تبدیل می‌شود،

وگر نه قبر جایگاه روح نیست تا روح از آن برخیزد. در واقع این جمله هم معنا با این فرموده قرآن است که می گوید: ان الله يبعث من في القبور. (حج/۷) همچنین مسیحیان نیز به معاد جسمانی اعتقاد دارند - که توضیح آن در ادامه مقاله ذکر خواهد شد. در کتاب اشعیا آمده است:

اما مردگان قوم تو زنده شده، از خاک برخوانند خاست؛ زیرا شبنم تو بر بدنهای ایشان خواهد نشست و به آنها حیات خواهد بخشید. کسانی که در خاک خفته اند، بیدار شده، سرور و شادمانی سر خواهند داد. (عهد قدیم، کتاب اشعیا، ف ۱۹ آ ۲۶، ص ۶۶۰)

همچنین در کتاب حزقیال آمده است:

... ای استخوانهای خشک، به کلام خداوند گوش دهید، او می گوید: من به شما جان می بخشم تا دوباره زنده شوید. گوشت و پی به شما می دهم و با پوست، شما را می پوشانم، در شما روح می دمم تا زنده شوید آنگاه خواهید دانست که من خداوند هستم. (عهد قدیم، کتاب حزقیال، ف ۳۷ آ ۷-۴، ص

۷۹۹)

دوباره چگونگی رستاخیز میان مکاتب یهود اختلاف وجود دارد؛ به گونه ای که پیروان یک مکتب (مکتب شمای) معتقد هستند شکل یافتن انسان در جهان آینده مانند شکل یافتن او در این جهان نخواهد بود، اما پیروان مکتب دیگر (مکتب هیلل) اعتقاد دارند شکل پذیرفتن بدن انسان در جهان آینده مانند شکل یافتن او در این جهان خواهد بود. (کهن، گنجینه ای از تلمود، ص ۳۶۸)

دوباره محل رستاخیز، یهودیان معتقدند که رستاخیز مردگان، در ارض مقدس فلسطین روی خواهد داد. (کهن، گنجینه ای از تلمود، ص ۳۶۷) در واقع، این عقیده از حس ناسیونالیستی آنان سرچشمه می گیرد که خود را قوم برگزیده خداوند می دانستند.

در متون اسلامی آمده است خداوند در جواب افرادی که می‌گویند استخوانهای

پوسیده چطور زنده خواهند شد، می‌فرماید:

و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه قال من يحي العظام و هي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة و هو بكل خلق عليم. (یس/۷۸ و ۷۹): و برای ما مثالی زد و آفرینش
خود را فراموش کرد و گفت: چه کسی این استخوانها را زنده می‌کند
درحالی که آنها پوسیده‌اند؟! بگو: همان کسی آن را زنده می‌کند که
نخستین بار آن را آفرید و او به هر مخلوقی داناست.

و یا در جای دیگر متذکر می‌گردد:

بلي قادرين علي ان نسوي بنانه (قيامت/۴): ما توانا هستیم بر این که حتی

سرانگشتان او را به‌طور کامل بسازیم.

مطابق نظر عهد جدید رستاخیز مردگان با رجعت مسیح و پایان جهان همراه خواهد بود. هرچند برای ظهور مسیح روز و ساعت معینی یاد نشده و قیام مسیح ناگهانی دانسته شده است، اما نشانه‌های مشهود و غیرمشهودی در عهد جدید برای ظهور او آمده است که نشانه‌های عمده آن را چنین می‌توان برشمرد: اعلام مژده پادشاهی الهی در سراسر عالم؛ اوج ذلت قوم یهود؛ وقوع تحولات عظیم کیهانی؛ ظهور مسیح دروغین؛ شعله‌ور شدن آتش جنگ و بروز قحطی. بنابراین گرچه مطابق اعتقاد مسیحیان رستاخیز امری است که دفعتاً واقع خواهد شد و کسی جز خدا از زمان وقوع آن اطلاعی ندارد، اما در عهد جدید علائمی برای وقوع آن ذکر شده است. از جمله علائمی که در بالا نیز به آن اشاره شد، وقوع تحولات عظیم در کیهان می‌باشد. در انجیل لوقا در این خصوص چنین آمده است:

در آفتاب و ماه و ستارگان علاماتی ظاهر خواهد شد و در روی زمین، ملتها از غرش دریاها و خروش امواج آن پریشان و نگران خواهند شد. آدمیان از تصور آنچه بر سر دنیا خواهد آمد از هوش خواهند رفت؛ زیرا نظم و ثبات آسمان نیز درهم خواهد ریخت. (انجیل لوقا، ف ۲۱/۲۶-۲۵، ص ۹۹۷)

همچنین در مکاشفه یوحنا می‌خوانیم:

زمین لرزه شدیدی رخ داده و خورشید سیاه خواهد شد، ماه مثل خون سرخ شده و ستارگان فرو خواهند ریخت و آسمان درهم پیچیده و نابود خواهد شد.

(عهد جدید، مکاشفه یوحنا، ف ۶/۱۴-۱۲، ص ۱۲۳۳)

در اسلام نیز یکی از علامات این روز تغییر در نظام طبیعت (زمین، آسمان، خورشید، ماه، ستارگان، کوهها و دریاها) ذکر شده است. (فجر / ۲۱، انشقاق / ۱، قیامت / ۸ و ۹، مرسلات / ۸، حاقه / ۱۴، تکویر / ۶ و...) این مطالب تاحدودی با مسائل فوق که در آیین مسیحیت آمده است همخوانی دارد.

در انجیل متی در مورد هراس و وحشت این روز آمده است:

وای به حال زنانی که در آن زمان آبستن بوده و یا طفل شیرخوار داشته باشند.

(انجیل متی، ف ۲۴/۱۹، ص ۹۲۴)

نظیر این مطلب در قرآن چنین بیان شده است:

روزی که آن را ببینید، هر شیردهنده‌ای آن را که شیر می‌دهد، از ترس فرو

می‌گذارد و هر آبستنی بار خود را فرو می‌نهد. (حج / ۲)

برای توضیح بیشتر درباره ماهیت رستاخیز در آیین مسیحیت، می‌توان آن را به

چهار بخش تقسیم کرد:

الف - رستاخیز فعل ثالث مقدس:

در برخی موارد خداوند مردگان را زنده می‌کند (انجیل متی، ف ۲۲/۲۲ آ ۲۹، ص

۹۲۲؛ نیز ر.ک به: رساله دوم قرنتیان، ف ۱/۹ آ ۹، ص ۱۱۲۲)؛ در مواردی این کار به

پسر (ابن) نسبت داده می‌شود (انجیل یوحنا، ف ۵/۲۱، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ص ۱۰۱۲؛ نیز

ر.ک به: ف ۶/۴۰-۳۸ و ۵۴، ص ۱۰۱۴ و رساله اول)؛ و گاه نیز این عمل

به‌طور غیرمستقیم به روح‌القدس منسوب می‌شود. (عهد جدید، رساله رومیان، ف ۸/آ

۱۱، ص ۱۰۸۷)

ب - جسمانی بودن رستاخیز:

انجیل به طور صریح به رستاخیز جسمانی اشاره می‌کند؛ چنان‌که مسیح نخستین فردی است که پس از مرگ زنده شد. (عهد جدید، مکاشفه یوحنا، ف ۱/آ ۵، ص ۱۲۲۸) این مساله دلالت دارد که رستاخیز خلق نیز همچون رستاخیز مسیح خواهد بود؛ زیرا در نامه به رومیان آمده است: خداوند به وسیله روح القدس بدنهای فانی ما را برخواهد انگیخت. (عهد جدید، رساله رومیان، ف ۸/آ ۱۱، ص ۱۰۸۷)

ج- عینیت بدن دنیوی و اخروی (رستاخیزی):

بدنی که هنگام رستاخیز برخواهد خاست، بدن جدیدی نیست که خداوند آفریده باشد، بلکه همان بدن دنیوی دوباره برانگیخته خواهد شد. (عهد جدید، رساله رومیان، ف ۸/آ ۱۱، ص ۱۰۸۷)

د- رستاخیز نیکان و بدان:

برخی مسیحیان به دو رستاخیز ایمان داشتند: یکی رستاخیز نیکان و دیگری رستاخیز بدکاران. اما رستاخیز شامل هر دو گروه می‌شود؛ چنانکه در انجیل یوحنا آمده است:

تعجب نکنید؛ زیرا زمانی خواهد آمد که همه مردگان صدای او را خواهند شنید و از قبرهای خود بیرون خواهند آمد تا کسانی که خوبی کرده‌اند، به زندگی جاوید برسند و کسانی که بدی کرده‌اند، محکوم گردند. (انجیل یوحنا، ف ۵/آ ۲۹-۲۸، ص ۱۰۱۲؛ نیز ر.ک به: اعمال رسولان، ف ۲۴/آ ۱۵، ص ۱۰۷۰ و مکاشفه یوحنا، ف ۲۰/آ ۱۵-۱۳، ص ۱۲۴۵)

در عهد قدیم و جدید از قیامت با نام روز داوری یاد می‌شود، اما در قرآن کریم برای این روز نامهای متعددی ذکر گردیده که هر کدام به یکی از ابعاد قیامت اشاره نموده و هدف خاصی را دنبال می‌کنند. معروفتر از همه اسماء، کلمه قیامت است. برخی اسماء دیگر که برای قیامت - در قرآن - ذکر شده‌اند، عبارتند از: یوم/الجمع (تغابن / ۹)، یوم/التغابن (تغابن / ۹)، یوم/الخروج (ق / ۴۲)، یوم/الوعید (ق / ۲۰)، و...

همانطور که در آیین مسیحیت آمده است. زمان برپایی قیامت یکی از مسائل پوشیده و مجهولی است که جز ذات احدیت، دیگری را از آن آگاهی نیست: *يسئلونك عن الساعة ايان مرسى'ها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها* (اعراف / ۱۸۷): از تو درباره قیامت سؤال می‌کنند که وقوع آن در چه زمانی است، بگو علمش نزد پروردگار من است و هیچ کس جز او نمی‌تواند وقت و زمان آن را آشکار سازد.

از مقدمات رستاخیز در نزد مسیحیان، نفخ در صور است. دو بار در صور دمیده می‌شود: یکی به هنگام رجعت مسیح و دیگری به هنگام رستاخیز که با دمیده شدن در آن مردگان زنده خواهند شد. در *انجیل متی* آمده است:

صدای بلند شیور به صدا در خواهد آمد و او فرشتگان خود را می‌فرستد تا برگزیدگان خدا را از چهار گوشه جهان جمع کنند. (*انجیل متی*، ف ۲۴/آ ۳۱، ص ۹۲۵)

در خصوص ارتباط میان نفخ در صور و رستاخیز در رساله اول قرن‌تیان، چنین آمده است:

زمانی که شیور آخر از آسمان به صدا درآید، در یک لحظه، در یک چشم برهم زدن، همه آنهایی که مرده‌اند با بدنی فناپذیر زنده خواهند شد. (عهد جدید، رساله اول قرن‌تیان، ف ۱۵/آ ۵۲، ص ۱۱۱۹)

برپاشدن قیامت بر اساس آنچه در آیات و روایات ذکر گردیده، با علایم و نشانه‌های خاصی همراه است که مهمترین آنها نفخ در صور می‌باشد. در *قرآن مجید* از دو نفخ در صور نام برده شده است: یکی نفخه مرگ است که با دمیدن آن همه انسانها می‌میرند و پایان این جهان خواهد بود، و دیگری نفخه حیات است که با شنیدن آن همه مردگان زنده شده و جهان دیگر آغاز خواهد شد:

و نفخ في الصور فصعق من في السموات و من في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخري فاذا هم قيام ينظرون (زمر / ۶۸): و در صور دمیده می‌شود و تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند می‌میرند مگر کسانی که خدا بخواهد، سپس بار

دیگر در صور دمیده می‌شود ناگهان همگی بپا می‌خیزند و در انتظار (حساب و جزا) هستند.

همانطور که گفته شد، مسیحیان نیز به نفخ صور اعتقاد دارند و آن را با نام «شیپور» به کار می‌برند. آنان نیز معتقدند که دو بار در صور دمیده خواهد شد. نفخه اول به هنگام رجعت مسیح خواهد بود - که این قسمت با عقاید مسلمانان متفاوت است - اما نفخه دوم که باعث زنده شدن مردگان می‌شود، در هر دو آیین به یک شکل بیان شده است.

اولین نفخ در صور چنان سریع، برق‌آسا و غافلگیرانه صورت می‌گیرد که قابل تصور نیست و هیچ کس احتمال وقوع آن را در آن لحظه نمی‌دهد. (یس / ۴۹ و ۵۰) نفخه صور دوم نیز بسیار ناگهانی خواهد بود و همه انسانها مات و مبهوت و وحشت‌زده برمی‌خیزند تا در پیشگاه عدل الهی به حساب آنان رسیدگی شود. (یس / ۵۳-۵۱) در آیین مسیحیت از این لحظه با عبارت «یک چشم‌برهم‌زدن» تعبیر شده است.

حساب

پس از برپاشدن قیامت و تشکیل دادگاه الهی، رسیدگی به پرونده اعمال دنیوی انسانها آغاز می‌شود. (غاشیه / ۲۵ و ۲۶) یهودیان و مسیحیان از روز قیامت با نام روز داوری و از حساب با نام داوری نهایی یاد می‌کنند. یهودیان معتقدند که خداوند به هر کاری که انسان انجام می‌دهد عالم است و در روز داوری همه این اعمال محاسبه خواهند شد. (عهد قدیم، کتاب امثال سلیمان، ف ۱۸ / آ ۲۱، ص ۶۱۴؛ نیز ر.ک به: کتاب مزامیر، ف ۱۴۱ / آ ۳، ص ۵۹۶ و کتاب جامعه، ف ۱۱ / آ ۱۰-۹، ص ۶۳۵) این عقیده در میان مسیحیان و مسلمانان نیز وجود دارد.

در خصوص رسیدگی به حساب، یهودیان معتقدند که این داوری را خداوند متعال بر عهده دارد. (عهد قدیم، سفر پیدایش، ف ۱۸/آ ۲۵، ص ۱۵؛ نیز ر.ک به: کتاب اول سموئیل، ف ۲/آ ۱۰، ص ۲۶۸ و کتاب مزامیر، ف ۹/آ ۷، ص ۵۳۳ و ف ۹۶/آ ۱۳، ص ۵۷۵ و ف ۹۸/آ ۹، ص ۵۷۵) اما مسیحیان ضمن اعتقاد به این که خداوند داور همگان است، می‌گویند که او این کار را به وسیله عیسی مسیح انجام می‌دهد. (عهد جدید، رساله عبرانیان، ف ۱۲/آ ۲۳، ص ۱۲۰۰؛ نیز ر.ک به: انجیل یوحنا، ف ۵/آ ۲۲ و ۲۷، ص ۱۰۱۲ و اعمال رسولان، ف ۱۷/آ ۳۱، ص ۱۰۶۱) ولی مسلمانان عقیده دارند که به بعضی از حسابها از جمله به حساب انبیا و ائمه اطهار(ع) خداوند متعال شخصاً رسیدگی می‌کند و در کنار آن هر پیامبری حساب اوصیای خود و اوصیا نیز حساب امت خود را رسیدگی می‌نمایند؛ چنان که از امام کاظم(ع) روایت شده است که «حساب مردم با ماست.» (بحارالانوار، ۲۷۴/۷)

در دیدگاه اسلام، داوری مخصوص افرادی است که دارای عقل و اختیار باشند؛ اما آیین مسیحیت گروههایی که داوری می‌شوند را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. انسانها (انجیل متی، ف ۱۲/آ ۳۶، ص ۹۰۷؛ انجیل متی، ف ۲۵/آ ۳۲، ص ۹۲۶)؛

۲. فرشتگان (عهد جدید، رساله اول قرنیتیان، ف ۶/آ ۳، ۱۱۰۵؛ نامه دوم پطرس، ف ۲/آ ۴، ص ۱۲۱۵)؛

۳. حیوانات وحشی، پیامبران دروغین و سپاهیانشان (عهد جدید، مکاشفه یوحنا، ف ۱۶/آ ۱۵-۱۳، ص ۱۲۴۱؛ مکاشفه یوحنا، ف ۱۹/آ ۱۵، ص ۱۲۴۴)؛

۴. شیطان و سپاهیانش (عهد جدید، مکاشفه یوحنا، ف ۲۰/آ ۱۰-۹، ص ۱۲۴۵).

از جمله لحظات حساس روز قیامت در هنگام رسیدگی به حساب،

لحظه‌ای است که پرونده اعمال افراد به آنها ارائه می‌شود (کهف / ۴۹)؛

چنان که خداوند می‌فرماید: «نتیجه اعمال نیک و بد هر انسانی را طوق گردن او خواهیم ساخت.» (اسراء / ۱۳)

اما این اعتقاد در آیین یهود و مسیحیت به گونه‌ای متفاوت بیان شده است. در عهد قدیم درباره نامه اعمال هیچ صحبتی به میان نیامده ولی در تلمود چنین می‌خوانیم: «تمام اعمال تو در کتاب نوشته و ثبت می‌شوند.» (کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۳۷۶)

این مطلب در آیین مسیحیت این گونه بیان می‌شود که مردم بر طبق چیزهایی که در دفترها نوشته شده است داوری خواهند شد؛ و این دفترها دو گونه‌اند: در یکی از آنها اسامی مؤمنان نوشته شده است که به آن دفتر زندگانی و دفتر حیات می‌گویند (عهد جدید، مکاشفه یوحنا، ف ۳/آ ۵، ص ۱۲۳۱ و ف ۱۳/آ ۸، ص ۱۲۳۸ و ف ۲۱/آ ۲۷، ص ۱۲۴۶) و دفترهای دیگری نیز هستند که اعمال انسان در آن‌ها نوشته شده است. (عهد جدید، مکاشفه یوحنا، ف ۲۰/آ ۱۲، ص ۱۲۴۵)

نکته مهمی که در آیات و روایات بسیار مورد تاکید واقع شده و به دادن پرونده اعمال به دست انسانها مربوط می‌شود، آن است که در روز قیامت مردم به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته اصحاب یمین‌اند که پرونده آنان به دست راستشان داده می‌شود و آنها از رستگارانند و دسته دوم اصحاب شمال هستند که پرونده آنان به دست چپشان داده می‌شود و آنها از زیان‌کارانند. (حاقه / ۱۹ و ۲۵، واقعه / ۳۸-۲۷ و ۴۴-۴۱)

در ارتباط با همین مطلب، در عهد جدید چنین آمده است:

هنگامی که من، مسیح موعود، بیایم، آنگاه بر تخت باشکوه خود خواهم نشست. سپس تمام قومهای روی زمین در مقابل من خواهند ایستاد و من ایشان را از هم جدا خواهم کرد همانطور که یک چوپان، گوسفندان را از بزها جدا می‌کند. آنگاه به عنوان پادشاه به کسانی که در طرف راست منند خواهم گفت: بیایید ای عزیزان پدرم! بیایید تا شما را در برکات ملکوت خدا سهیم

گردانم، برکاتی که از آغاز آفرینش دنیا برای شما آماده شده بود... سپس به کسانی که در طرف چپ من قرار دارند خواهم گفت: ای لعنت شده‌ها از اینجا بروید و به آتش ابدی داخل شوید که برای شیطان و ارواح شیطانی آماده شده است. (انجیل متی، ف ۲۵/۴۶ آ-۳۱، ص ۹۲۷)

بنابراین یهودیان و مسیحیان نیز مانند مسلمانان به روز قیامت و حساب اعتقاد دارند، اما این مساله در کتابهای آنان به گونه‌ای متفاوت با اسلام بیان شده است.

شفاعت

در عهد قدیم و جدید در ارتباط با مساله شفاعت مطالب زیادی ذکر شده است. عهد قدیم خدا (عهد قدیم، کتاب اشعیا، ف ۵۹/۱۶ آ، ص ۶۸۹) و عهد جدید عیسی مسیح (عهد جدید، رساله اول تیموتائوس، ف ۲/۶-۵، ص ۱۱۷۱) را شفاعت کننده معرفی می‌کنند و مسیحیان معتقدند چون از شفاعت مسیح برخوردار خواهند شد، پس به شفاعت هیچ کس دیگر، اعم از این که مقدس یا ملک باشد، احتیاجی ندارند. (مستر هاگس، قاموس کتاب مقدس، ص ۵۲۵)

در آیین اسلام جز خداوند که شفاعت او در قالب بخشش نصیب بندگان می‌شود - قل لله الشفاعة (زمر / ۴۴) - از جمله دیگر شفاعت کنندگان روز قیامت، تمام انبیا هستند که حضرت مسیح را نیز شامل می‌شود.

بحث شفاعت در آیین اسلام به طور گسترده و با شرایط خاصی بیان شده است؛ اما چون هدف ما در این مقاله، مقایسه است، لذا فقط مواردی را که با عهد قدیم و جدید مشابهت داشتند، یادآور شدیم.

بهشت

در عهد قدیم از بهشت، نامی به میان نیامده است؛ به عبارت دیگر در این کتاب به مکانی که نیکوکاران در قیامت در آنجا پاداش یابند اشاره نمی‌شود. اما در تلمود راجع به آن به‌طور مفصل بحث شده است:

جایگاه لذت و شادمانی ابدی و کانون سعادت و خوشبختی جاویدان که برای نیکوکاران تعیین شده است، گن عدن یا باغ عدن که همان بهشت معروف است نام دارد. (کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۳۸۷)

مطابق تلمود، بهشت دارای هفت طبقه است که هفت دسته از نیکوکاران در آن سکنی دارند. (همان، ص ۳۸۷ و ۳۸۸) در جایی از این کتاب آمده است: بهشت مانند این زمین نیست؛ زیرا در آنجا نه خوردنی هست و نه نوشیدنی، نه تجارت، نه کینه و... (ظفرالاسلام خان، ص ۷۸)

اما در بخشی دیگر از خوراکی، از گوشت لویاتان^۲ و از شراب ازلی نام می‌برد. (کهن، ص ۳۸۹)

با این وجود، عالترین لذتی که ارواح عادلان و نیکوکاران در گن عدن از آن بهره‌مند خواهند شد، بودن آنها در حضور خداوند است. (کتاب مزامیر، ص ۳۸۹)

اما در عهد جدید به‌طور مکرر از دوزخ نام برده شده ولی از بهشت و نعمتهایش کمتر سخن به میان آمده و از آن بیشتر با تعبیر حیات جاودان نام برده شده است. (انجیل متی، ف ۱۹/آ ۲۹، ص ۹۱۷؛ نیز ر. کک به: انجیل لوقا، ف ۱۸/آ ۳۰-۲۹، ص ۹۹۲؛ انجیل یوحنا، ف ۴/آ ۱۴، ص ۱۰۰۹ و ف ۶/آ ۶۸، ص ۱۰۱۵) بنابراین باید گفت که مطابق عهد جدید، پاداش نیکوکاران، حیات ابدی است. (انجیل متی، ف ۲۵/آ ۴۶، ص ۹۲۷)

عهد جدید، سعادت در بهشت را به دو بخش تقسیم کرده است: سعادت ذاتی و سعادت عرضی. مراد از سعادت ذاتی سعادت است که روان نیکوکار بلافاصله از حضور خدا دریافت می‌نماید و منظور از سعادت عرضی، برخورداری از دیگر لذات در بهشت می‌باشد.

در آیین اسلام نیز لذائد به دو بخش جسمانی و روحانی تقسیم می‌شوند. لذا باید جسمانی همان نعمتهای متنوع در بهشت هستند (واقعه / ۲۳-۱۹؛ محمد / ۱۵؛ عبس / ۳۸؛ قیامت / ۲۳-۲۲) اما یکی از لذتهای روحانی برخوردار از حضور خداوند است:

لهم دار السلام عند ربهم (انعام / ۱۲۷): برای آنان نزد پروردگارشان بهشت خانه آرامش و آسایش خواهد بود.

همانطور که قبلاً هم گفته شد، یهودیان نیز بالاترین نعمت را بودن در حضور خدا می‌دانند.

در قرآن درباره اوصاف بهشت آمده است که در آنجا گناه، حسد، کینه، دشمنی و... (احراف / ۴۳؛ مریم / ۶۲؛ واقعه / ۲۵؛ نبأ / ۳۵) وجود ندارد. و کسانی که در محاسبه روسفید می‌گردند، به جایگاه دائمی خود - یعنی بهشت - دعوت می‌شوند تا در آن مقام استقرار یافته و از نعم لایتناهی الهی که برای عبادالرحمن آماده شده، بهره‌مند گردند:

و قال لهم خزنتها سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدین (زمر / ۷۳): و خازنان بهشتی به تهنیت به آنها می‌گویند: سلام علیکم چه عیش ابدی نصیب شما گردید؛ حال در این بهشت ابدی داخل شوید.

در انجیل برنابا می‌خوانیم:

آنچه را که خداوند برای دوستان خود آماده کرده، چشم هیچ انسانی ندیده و گوشش نشنیده و قلب هیچ آدمی درک نکرده است. (انجیل برنابا، ف ۱۶۹ / آ ۳-۴، ص ۳۷۲)

در احادیث اسلامی این مطلب چنین بیان شده است:

اعدت لعبادي ما لا عين رات و لا اذن سمعت و لا خطر بقلب بشر. (بحارالانوار، ۱۹۱/۸): آماده کردم برای بندگانم چیزی را که هیچ چشمی نظیر آن را ندیده، هیچ گوش‌گوشی حدیث آن را نشنیده و به هیچ قلبی خطور نکرده است.

جهنم

همانطور که پیشتر نیز گفته شد، تورات در مورد ثواب و عقاب پس از مرگ سخنی نگفته است، اما در تلمود مطالبی در اوصاف جهنم و عذاب گناهکاران آمده است. مطابق تلمود جهنم سه در دارد: یکی از آنها در بیابان، دیگری در دریا و یکی نیز در اورشلیم می‌باشد. (ظفرالاسلام‌خان، التلمود تاریخه و تعالیمه، ص ۷۹) اما بر اساس آیات قرآن، جهنم دارای هفت در است که دوزخیان به تناسب گناه خود گروه گروه از درهای آن وارد خواهند شد. (حجر / ۴۴)

طبق تعالیم تلمود، سرنوشت ارواح بدکار، آن است که پس از مرگ به جایگاه خاص مجازات و تصفیه که به زبان عبری «گه‌هی‌نوم» ۳ خوانده می‌شود، فرود آیند. (کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۳۸۳)

در آیین مسیحیت از جهنم به هاویه تعبیر می‌شود اما در قرآن کریم از جهنم با نامهای مختلفی یاد شده که بعضی از آن اسامی عبارتند از: هاویه (قارعه / ۹)، حطمه (همزه/۴)، سقر (مدثر / ۲۶ و ۲۷)، جحیم (مائده / ۱۰)، سعیر (شوری / ۷)، لظی (معارج / ۱۵). از بین این نامها، هاویه میان مسلمانان و مسیحیان مشترک است.

در عهد جدید به سه گونه عذاب اشاره می‌شود:

الف. آتش (عهد جدید، مکاشفه یوحنا، ف ۱۴/۱۰، ص ۱۲۳۹ و ف ۲۱/۸، ص ۱۲۴۵)؛

ب. خشم و غضب خدا (عهد جدید، مکاشفه یوحنا، ف ۱۴/۱۰-۹، ص ۱۲۳۹)؛

ج. محرومیت از رؤیت خدا (عهد جدید، رساله دوم تسالونیکیان، ف ۱/۸-۹، ص ۱۱۶۷).

مهمترین موضوعی که در عهد جدید راجع به عذاب آمده است و با تعالیم اسلام مطابقت دارد، اعتقاد به جاودانگی عذاب است؛ درحالی که یهودیان عذاب را ابدی

نمی‌دانند و معتقدند که ارواح شریران و بدکاران به مدت دوازده ماه در جهنم محاکمه و مجازات خواهند شد. (کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۳۸۵)

در تلمود مساحت بهشت شصت برابر زمین و مساحت جهنم نیز شصت برابر بزرگتر از بهشت ذکر شده است. (ظفرالاسلام‌خان، التلمود تاریخ و تعالیم، ص ۷۸)

اما قرآن، وسعت و بزرگی بهشت را به مقدار پهنه آسمانها و زمین می‌داند: و جنّة عرضها السموات و الارض (آل عمران / ۱۳۳)

نتیجه

هر سه آیین الهی به معاد و مسائل پیرامون آن اعتقاد دارند و این، مبین خاستگاه واحد آنان می‌باشد؛ گرچه البته این مطالب در همه ادیان الهی مذکور به یک شکل بیان نشده و تفاوت‌هایی دارد؛ ضمن آن که در دین اسلام مسأله معاد بلافاصله پس از توحید (اساسی‌ترین اصل در تعالیم انبیا) مطرح می‌گردد و آیات بسیاری را نیز به خود اختصاص داده است؛ که در واقع از اهمیت بسیار زیاد مسأله معاد در اسلام حکایت دارد. علاوه بر این، مبحث معاد در قرآن مجید نسبت به ادیان یهود و مسیحیت از جامعیت خاصی برخوردار است که می‌توان گفت این مسأله به نوعی بر قرار گرفتن دین اسلام در مرحله‌ای فراتر در سیر تکاملی ادیان دلالت دارد.

توضیحات

۱. یهودیان اسفار پنجگانه را تورات مکتوب و تلمود را تورات شفاهی یا نقلی می‌نامند
۲. طبق مندرجات عهد عتیق، لویاتان حیوانی بود که خداوند او را ذبح کرده و به عنوان غذا به قوم ساکن در بیابان داد. (کتاب مزامیر، ف ۷۴ / آ ۱۴)

۳. به معنی دره‌ای عمیق است که همه به خاطر فساد اخلاق و شهوترانی به آن فرومی‌افتند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

آشتیانی، جلال‌الدین. تحقیقی در دین مسیح. تهران: نشر نگارش، ۱۳۷۸.

ابن منظور. لسان العرب المحیط. بیروت: دارالجمیل و دارلسان العرب، ۱۴۰۸.

انجیل برنابا. ترجمه مرتضی فهمیم کرمانی. بی‌جا. چاپخانه پیک ایران، ۱۳۴۶.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. خلاصه تعالیم اسلام، قم: انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۵۴.

_____ مباحثی در وحی و قرآن. بی‌جا. بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۰.

ظفرالاسلام خان. التلمود تاریخه و تعالیمه. بیروت: دار النفاث، ۱۹۷۲.

عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین. قم: مطبعة العلمیه، ۱۳۷۰.

قرشی، سیدعلی اکبر. قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴.

کهن، راب. ا. گنجینه‌ای از تلمود. ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران: بی‌نا، ۱۳۵۰.

نهج البلاغه. ترجمه سیدعلی نقی فیض الاسلام. تهران: انتشارات فیض الاسلام، ۱۳۷۶.

هاکس، جیمز. قاموس کتاب مقدس. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.

پرداختن به فلسفه دین

دکتر سیدمحمدعلی دیباجی
عضو هیأت علمی دانشگاه تهران

چکیده:

جان هیگ معتقد است: برای پرداختن به فلسفه دین (که کارش بررسی شناخت خدا و تبیین خداباوری است، بدان گونه که برای ملحد هم مجاب کننده باشد) باید دانست که: شناخت ما، همچون بُعد جسمانی ما، محدود بوده و به سطحی از حقیقت مربوط می شود که برای ما آشکار شده است؛ لذا برای شناخت بیشتر حقیقت، باید شناخت دیگران را هم مورد توجه قرار داد و پذیرفت که رویکردهای مختلف به دین و خدا، هرکدام یک یا چند جنبه محدود از آن حقیقت را بیان می کنند و نه همه جهات آن را؛ بنابراین فیلسوف دین در این مسأله می تواند با سلوک در معرفت شنا سی کانت و به شیوه فلسفه تحلیلی - که هیچ مطلبی را وحی منزل نمی داند - نقطه برتر مشترک بین آن رویکردها را برگزیند. این نقطه، در رویکردهای شناخت خدا و ایمان به او، همان تجربه دینی است.

در هر دو تفسیر دینی و طبیعت گرایانه از عالم، می توان از تجربه دینی سخن گفت. این تجربه که در نتیجه حضور خدا در عالم و دین ورزی آدمی حاصل می شود، می تواند انسان را، در یک سیر تکامل تدریجی، از خودمحوری به همدردی جهانی - و شناخت خدا - سوق دهد. اما ملحدان، برای آنکه از پذیرش تجربه دینی معذور باشند - شکل خاصی از تفسیر طبیعت گرایانه از عالم را برگرفته اند که فیزیکالیسم نام دارد. فیزیکالیسم بر مبنای اصل اساسی خود، تقلیل گرایی، همه پدیده های فراجسمانی را به ویژگی های جسم فرو می کاهد ولی، گرفتار دو تناقض منطقی و تجربی است: تناقض منطقی آن، این است که از همبستگی پدیده های ذهنی و مغزی به وحدت آنها حکم می کند، حال آنکه منطقیاً چنین حکمی درست نیست؛ و

تناقض تجربی آن است که نمی‌تواند از پدیده‌های مسلم فرارواشناختی، یک تفسیر مناسب ارائه دهد.

واژگان کلیدی: خدا، حق متعال، فلسفه دین، تجربه دینی، تجربه حسی، پارادایم تجربه، فیزیکالیسم، فرارواشناسی، معرفتشناسی کانت.

xxx

اشاره مترجم

جان هیک (متولد ۱۹۲۲) که پدر پلورالیسم دینی نام گرفته، فیلسوفی مسیحی است که در دهه هفتاد میلادی - زمانی که از دانشگاه کمبریج به دانشگاه بیرمینگام (۱۹۶۷) منتقل شد - دیدگاه خاصی را در الهیات مطرح ساخت و بحثهای زیادی را بین معتقدان به ادیان برانگیخت؛ این دیدگاه همان پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی نام دارد و از آن زمان - به‌ویژه از دهه هشتاد میلادی - محور تحقیقات، کتابها و مقالات وی را تشکیل داده است.

گذشته از آنکه هیچ دیدگاه فلسفی و کلامی مصون از نقد نیست، به‌ویژه اگر با معتقدات و امور دینی سروکار داشته باشد، و با وجود آن که انگیزه‌ها و انگیزه‌ها در یک بحث فلسفی - اجتماعی امری نیست که بتوان آن را نادیده گرفت، نوع نگرش به یک نظریه را می‌توان با ملاحظه شرایط ظهور آن تغییر داد تا مطلبی ناشناخته و پنهان از آن آشکار گردد. پلورالیسم دینی جان هیک دیدگاهی است که نقدهای زیادی را به خود دیده است اما در اینجا می‌تواند مضمون این تغییر نگاه باشد و با نگاه دیگر ملاحظه شود؛ نگاهی که لزوماً نقدهای ذکر شده را رد نمی‌کند اما موضوع مورد نظر را با چشم دیگری می‌نگرد.

جان هیک در مقاله «پرداختن به فلسفه دین» - که یک سخنرانی در دانشگاه بیرمینگام است - به نکات مهمی از انگیزه‌ها و مبانی خود در طرح نظریه پلورالیسم اشاره می‌کند؛ این اشاره‌ها به‌خوبی خواننده را به عذر منطقی این فیلسوف برای

نپذیرفتن حقانیت مطلق دین مسیحیت در لباس سنت یا میراث فلسفی - کلامی غرب آشنا می‌کنند. وی منتقد همه راههای خداشناسی در سنت الهیات غربی است اما به وسیله پلورالیسم دینی علاوه بر آنکه راهی برای شناخت و ایمان به خدا می‌جوید، پرچمی را بر علیه ناتورالیسم، ماتریالیسم و فیزیکالیسم برداشته است و به شدت با تقلیلگرایان مبارزه فلسفی می‌کند و شواهدی از دانش فراروانشناختی را در اثبات امور ماوراءطبیعی و امکان معاد به کمک گرفته است؛ توهم حقانیت انحصاری مسیحیت را می‌شکند و حقانیت اصلی را از آن معرفت‌های دینی دیگر هم می‌داند... . از این منظر، بدون آن‌که از مبانی او دفاعی به عمل آید، افکار او را می‌توان به عنوان دیدگاهی که مدافع دینداری در جهان پر از الحاد امروز است، بازخوانی کرد.

xxx

جایگاه ما در جهان پیرامون^۱

به ناچار باید بحثمان را از اینجا شروع کنیم که ما از کجاییم و چه هستیم. به نظر من یکی از مهمترین مسائل درباره ما انسانها این است که ما اجزای یک کل بسیار بزرگیم، و هیچ تمامیت ممکن نمی‌تواند در یک تمامیت محدود فردی [یا جزئی] بگنجد، بلکه همه تمامیت‌های جزء در ارتباط و پیوند کامل با بقیه آن کل قرار دارند. ما انسانها، از نظر فیزیکی، نقاط بسیار ریزی در پهنای جهان و به عنوان موجودات بشری، یک نفر از میان شش میلیارد انسان به شمار می‌آییم؛ همچنین از لحاظ شخصیتی، ناتمام، کمال‌نیافته، دارای ویژگی‌های منحصر به فرد و برای رسیدن به کمال همیشه نیازمند دیگران هستیم و نیز به عنوان موجوداتی متفکر، صرفاً می‌توانیم از یک دیدگاه جزئی برخوردار باشیم، ضمن آن‌که، این توانایی فکری ما محدود است، آغشته به موضع‌گیری و پیش‌داوری است و قلمرو بسیار محدودی از تجربه آن را یاری می‌کند. وقتی با نظر به این مسائل به خود و تلاش خویش در راستای

فلسفه دین می‌نگرم، می‌بینم که کار من نیز به‌ناچار از همان نوعی خواهد بود که بر آن پرورش یافته‌ام؛ یعنی کاری از نوع پس‌اپوزیتیویسم منطقی (post-logical positivism) که به‌نحوعام آن را «فلسفه تحلیلی» می‌خوانند. این نوع از فلسفه، با تحلیل‌های زبان‌شناسانه آغاز شد اما از مدت‌های پیش تا حد زیادی به حوزه متافیزیک نیز گسترش یافته است. در این شیوه شما ابتدا مسأله‌ای را مشخص می‌کنید و سپس آنچه را که متفکران برجسته گذشته و معاصر درباره آن گفته‌اند یاد می‌گیرید، و در مرحله بعد گفته‌های آنان را به شیوه‌ای انتقادی مورد بررسی قرار می‌دهید و گاه دیدگاه جدیدی از خودتان نیز بر آن می‌افزایید. شما به‌طور طبیعی با این دیدگاه همراه می‌شوید و در برابر انتقادهای از خود دفاع می‌کنید. این شیوه در واقع دقیقاً مشابه همان روندی است که در یک مباحثه بر سر مسأله خاصی صورت می‌گیرد. ضمناً مطابق این شیوه، شما دیدگاه خود را یک فرضیه می‌دانید و نه وحی منزل؛ لذا آماده‌اید تا آن را تعدیل کرده یا گسترش دهید و حتی در صورت لزوم، در نهایت آن را رها کنید. البته لازم به ذکر است: همان‌طور که در علوم تجربی فرضیه‌های شکست‌خورده می‌توانند عامل مؤثری برای رسیدن به مرحله‌ای فراتر در فرآیند تحقیق قرار گیرند، در اینجا نیز این مسأله کاملاً صدق می‌کند.

با این همه، یک فرضیه فلسفی، اعم از آن که مورد قبول یا رد واقع شود، لازم است که تا حد ممکن به وضوح و با دقت تنسيق گردد و از همین رو است که فلاسفه تحلیلی در زبان‌شان ضمن پرهیز از ابهام، از زبانی رسا و موثر بهره می‌گیرند که نتوان آن را همچون جریان عقلانی مورد سوءاستفاده قرار داد. گذشته از آن که به نظر من، ما در فاصله این عمر کوتاها مان از چنان فرصتی برخوردار نیستیم که بخواهیم این وقت اندک را هم بر سر آثار کسانی که واضح نمی‌اندیشند تا واضح هم بنویسند، صرف کنیم. این کار در واقع شایسته جوانانی است که با تلاش صادقانه در هر کاری، فکر می‌کنند همیشه در دنیا خواهند بود و امیدوارند از این طریق شناخت را گسترش

دهند. اما همپای افزایش سن و آگاه شدن به ارزش زمان، تلاش برای کسب شناخت هم جدی‌تر و سنجیده‌تر می‌شود. با این وجود، باید اذعان کنم: به همان اندازه که با آثاری مواجه می‌شوم که رویکرد یا روش آنها با رویکرد و روش من کاملاً مغایرت دارد، در عین حال آثاری نیز هستند که گرچه با مذاق من سازگار نیستند، اما در نوع خود با ارزشند. در هر صورت باید بگویم که من شخصاً از متفکران مشهوری چون: آنسلم، آگوستین، دکارت، لایبنتس، اسپینوزا، لاک، برکلی، هیوم، کانت (که فلسفه‌اش مشکل است اما مبهم نیست)، راسل، مور، پوپر، هارتشورن، کوآین، ویتگنشتاین (که اندیشه‌های روشن اما غیرسیستماتیک داشت) بیشتر از امثال هگل، هایدگر، گادامر، دریدا و... بهره می‌برم، اعم از آنکه با نظریاتشان موافق باشم یا نباشم. جنبه دیگر ناتمامی ما، محدود بودن مسئولیت ما می‌باشد؛ ما مسئول یافتن کل حقیقت نیستیم بلکه تنها مسئول بیان و عرضه بخش کوچکی از آن حقیقتیم که قادر بر یافتنش هستیم؛ به علاوه، ما حتی مسئول تبیین همه دنیای پیرامون خود نیستیم، تا چه رسد به کل عالم هستی. در این باره می‌توانیم این نصیحت دالایی^۲ را برگزینیم که می‌گوید: وقتی شما قادر بر تغییر اشیا به شکل بهتر آن هستید، این کار را انجام دهید؛ اما اگر نمی‌توانید، بر کاری که قادر نیستید نارحت نباشید.

محدودیت دیگر ما - یا نوع دیگری از این نقص - آن است که من یک غربی و مانند همه غربیها وارث روشنگری غربی هستم. اغلب، برخی همکاران حوزه فرهنگ شرق، به ویژه از هند، این نکته را به من متذکر می‌شوند که پیش‌فرضهای بسیاری از ما غربیها در نظر آنها تاجه‌اندازه غربی است. مثلاً آنها مکتب اصالت فرد (individualism) را امر متضاد با نگرش بیشتر جمعی و نیز فرقه‌ای‌شان می‌بینند؛ و یا همین‌طور منطبق غربی را. ضمن آن که آنان تفکر، و نیز سوءظن ما به عرفان را با گرایش شدیدی که در فرهنگ آنها به آمیزش با عرفان وجود دارد، در تضاد می‌بینند. با این همه، مدتی پیش (بیش از یک سال) پس از آن که چندبار در فواصل

زمانی مختلف در هند، سری لانکا، و مدت کمی هم در آفریقا اقامت کردم، دریافتم که راههای بسیاری برای انسان جهت زندگی کردن وجود دارند و همانها امروزه مجموعه بزرگ فرهنگ کره زمین را تشکیل می دهند، و نیز دریافتم فرهنگی که من در آن تولد و شکل یافته‌ام، نمی تواند برای همه بشریت به مثابه فرهنگ معیار (normative) تلقی شود. بنابراین لازم است که ما نقایص خود و نیازمان به اثر متعادل کننده دیگران را بپذیریم. اتفاقاً، این مسأله یکی از دلائلی است که ضروری می دارد خداشناسی مسیحی (christian theology) - برخلاف آنچه تاکنون رایج بوده - با فرض وجود دیگر حوزه‌های ایمانی مورد لحاظ و بررسی قرار گیرد.

من شخصاً، خواهان نظم و وضوح و متنفر از آشفتگی، ابهام و تیرگی‌ام. ترجیح می دهم هیچ کاری نکنم، اما بر روی میز من انبوهی از کارهای ناتمام باقی نمانده باشد؛ همینطور، در تأملات مابعدالطبیعی نیز می توان گفت سعی من بر آن است که جهان را به گونه‌ای نظام مند در ذهن خویش تصویر و سپس مرتب کنم. حال این سؤال مطرح می شود که آیا متفکران برخوردار از یک فکر نظام مند، در دیگر جنبه‌های زندگی شان نیز عموماً افرادی منظمند و متفکران غیرنظام مند عموماً این گونه نیستند؟ در جواب این سؤال لازم است بگویم: قطعاً کانت به عنوان متفکری بسیار نظام مند، چنانکه مشهور است، در زندگی نیز فردی منظم بود و دونالد مکینون (Donald Mackinnon) - همکار ما در کمبریج - به عنوان متفکری غیرنظام مند، به طرز عجیبی در زندگی نیز نامنظم بود. البته باید توجه داشت که حتی اگر چنین رابطه‌ای هم وجود داشته باشد این مسأله لزوماً دال بر اعتبار یا بی اعتباری یک اندیشه یا فکر نیست بلکه صرفاً می تواند نشانگر آن باشد که اذهان گوناگون به گونه‌های مختلفی تعقل می ورزند.

فلسفه دین چیست؟

فلسفه دین، چیزی مشابه فلسفه علم، فلسفه حقوق، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه معرفت (معرفت‌شناسی) و امثال آن می‌باشد. بنابراین فلسفه دین، نه یک عمل دینی، بلکه چیزی است و رای عمل که به همان اندازه مؤمنان، غیرمؤمنان نیز می‌توانند به آن بپردازند. لذا معرفت‌شناسی دینی مدنظر من - که در پرتو معرفت‌شناسی معاصر می‌کوشد دریابد چه تفسیر دینی مطلوبی را می‌توان از دین ارائه داد- اصولاً از سوی یک ملحد نیز قابل طرح است. تفاوت من با یک ملحد، در این حقیقت نامربوط به فلسفه نهفته است که من زندگی را در یک پرتو دینی می‌بینم و این تفسیر من می‌تواند در آن راستا به کار آید، اما ملحد مسأله را این گونه نمی‌بیند. در واقع بیشتر فلاسفه‌ای که وقتشان را صرف فلسفه دین می‌کنند، بدان خاطر است که آنان دین را مقوله بسیار مهمی تلقی می‌کنند که ارزش تفکر را دارد. اما دین برای مردم هم می‌تواند مهم باشد ولی نه به خاطر آن که برای آنها حائز ارزش است بلکه چون از این ناحیه همواره احساس خطر می‌کنند و همیشه مواظب هستند خود را از تکذیب آن در امان بدارند. • آنان به همان اندازه یک اصول‌گرای مسیحی دل‌مشغول دین هستند و در واقع انعکاس آئینه اصول‌گرایان مسیحی‌اند. آنها امثال مرا تأیید نمی‌کنند؛ زیرا از خداشناسی قدیمی که آنها دوست دارند بدان بپردازند، حمایت نمی‌کنم.

دو تفسیر از جهان]

اکنون به تعریفی که از فلسفه دین دارم، می‌پردازم؛ من معتقدم نظر خود ما درباره جهانی که در آن هستیم، گویی مردد بین تفسیر طبیعت‌گرایانه و دینی از جهان است. از هر دو [دیدگاه] می‌توان تفاسیری کامل و جامع ارائه داد. هر کدام از این دو نوع تفسیر، حداقل در مبنای خود، بخشی از دیگری را دربردارند. پذیرفتن هر کدام از این دو تفسیر، به یکسان - تأکید من بر کلمه «به یکسان» است - نوعی ایمان به حساب می‌آیند که به یک معنا شخص را به دیدگاهی غیرقابل اثبات وفادار می‌کنند،

و یا می‌توان آنها را به هر معنای دقیق دیگری که بر آنها قابل اطلاق باشد، به حساب آورد؛ که چه بسا اشتباه هم تلقی شده باشند. این، مطلبی است که متفکران طبیعت‌گرا، به همان اندازه که متفکران دینی آن را نمی‌پذیرند، متوجه آن نشده‌اند. در واقع متفکران دینی خوش ندارند طبیعت‌گرایی را به مثابه نوعی ایمان تقلی کنند، حال آن‌که در حقیقت چنین است.

راهبردی روشن به وجود خدا

در ارتباط با این ابهام، باید گفت: براهین خداشناسی قدیم، گرچه از جذابیتی هوشمندانه برخوردارند و قطعاً باید آنها را بخشی از یک آموزه فلسفی به حساب آورد، اما این براهین از منظر دینی قاطع و مسلم نیستند. همین‌طور، نه احیای اخیر برهان وجودی توسط هارتشون (Charles Hartshorne) و مالکولم (Norman Malcolm) در یک شکل جدید - مبتنی بر صورت دوم این برهان که تحت همین عنوان از سوی آنسلم (Saint Anselm) ارائه شده - و نه روایت پلاتینگا (Plantinga Alvin) که از منطق جهانهای ممکن بهره می‌گیرد، و نه برهان مرکب سوینبرن (Richard Swinburne) که از «قضیهٔ محتملهٔ توماس بیس» (Bays probability theorem) بهره برده است، هیچ کدام قاطع و مسلم نیستند^۶ و ضرورتی نمی‌بینم که در اینجا به این براهین و یا براهین پرتکلف دیگری که بارو (John Barrow) و تیپلر (Frank Tipler) در اختر فیزیک آنها را پیشنهاد کرده‌اند و هنوز مسلم بودن آنها به اثبات نرسیده، پردازم.

اکنون می‌خواهیم کلمهٔ خدا را - که برای ما غربی‌ها واژه‌ای آشنا می‌باشد - برای اشاره به «واقعیت‌نهایی» متعارفی که محل توجه ادیان است، به کار ببریم، بی‌آنکه آن را در این جا به عنوان یک یا سه شخص نامحدود و یا به هر طریق خاص دیگر تعریف کنیم. به اعتقاد من، در یک تفسیر دینی از دین، اصلاً رویکرد درستی نیست که مستقیماً برهانی در اثبات وجود یک چنین واقعیت‌نهایی اقامه شود، بلکه

درست آن است که در اثبات عقلانی بودن تکیه بر تجربه دینی، به مثابه ابراز کسب معرفت از آن واقعیت نهایی، استدلال گردد. در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

فیزیکالیزم و تناقضهای آن

از جنبه دیگر، گرچه طبیعت گرایی بر ذهن‌های ما غلبه دارد و در واقع همچون یک فرض خدشه‌ناپذیر بر فرهنگ غربی کاملاً سلطه پیدا کرده است، اما همین تسلط آن بنیانهای سست و نامناسب آن را، همچون ضعف براهین خداشناسی، پنهان کرده است. زیرا تنها، شکل ضددین طبیعت گرایی مستلزم ماتریالیزم محض، یا اگر بخواهیم با نام آشناتر از آن یاد کنیم، مستلزم فیزیکالیزم است - دیدگاهی که مطابق آن هیچ چیز جز جهان مادی وجود ندارد و این جهان مادی البته مغزهای بشری و فعالیت این مغزها را نیز شامل می‌شود - چون وجود هرگونه واقعیتی جز واقعیت جسمانی، با طبیعت گرایی محض چالش بزرگی به وجود می‌آورد. اگر متفکران طبیعت‌گرا نمی‌خواهند به فیزیکالیسم محض معتقد باشند، لازم است بدانند که این موضعشان آنان را از موقعیت ضددین‌بودن تنزل می‌دهد؛ زیرا جهانی که در آن واقعیتی فراتر از اجسام مادی وجود داشته باشد، نمی‌تواند مشتمل بر موجود پیشین و ازلی [خدا] نباشد.

این در حالی است که علیه فیزیکالیسم محض پاره‌ای ایرادهای منطقی و تجربی نیز وجود دارد. نقص منطقی آن این است که جهان جسمانی قانونمند و مقهور علت و معلول است، چنانکه هرچه حادث می‌شود، متعین است [اصل قطعیت]. گرچه امروزه فیزیکدانان از عدم قطعیت در حرکت ذرات بنیادین انرژی سخن می‌گویند، اما: الف- اولاً در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا این بدان معنا است که فقط ما [موجودات انسانی] نمی‌توانیم حرکات این ذرات را پیش‌بینی کنیم، یا حتی یک ذهن دانای کل هم نمی‌تواند آنها را پیش‌بینی کند؟ ب) ثانیاً ولو عدم قطعیت

کوانتوم درست باشد، این مسأله در ترتیبات آماری بسیار بزرگ، که قوانین طبیعت را می‌سازند، گم می‌شود؛ چنانکه مثلاً نمی‌توانیم برآورد کنیم که آیا مرگ یک فرد خاص، بر نرخ کل آمار مرگ و میر مجموعه‌های انسانی بزرگ تأثیر می‌گذارد یا نه. این در حالی است که امور جسمانی که در سطح آگاهی ما قرار دارند، از میلیاردها جزء بنیادین (the ultimate particles) تشکیل شده‌اند؛ پس بر اساس فیزیکالیسم، همه پدیده‌ها، حداقل در آن سطح که ما از وجود آنها مطلع هستیم، و از جمله فعالیت الکتروشیمیایی مداومی که کارکرد مغز ما را پدید می‌آورد، همگی متعین هستند. اما در اینجا شاهد تناقضی هستیم که توسط فلاسفه قرن بیستم، مثل کارل پوپر، مورد توجه واقع شد و اپیکور هم قرن‌ها پیش بدان توجه کرد. کسی که می‌گوید همه چیزها از روی جبر (necessity) پدید می‌آیند نمی‌تواند حرف کسی را که گفته همه چیزها از روی جبر حادث نمی‌شوند، رد کند، زیرا باید قبول کند که این گفته فرد دوم هم یک امر جبری است. لذا یک تناقض عملی در موضع هر فیزیکالیست افراطی (strictly physicalist) وجود دارد - همچون کار کسی که بر شاخه‌ای نشسته و آن را می‌برد.

از این رو وقتی مثلاً سوزان گرینفیلد (Susan Greenfield)، پروفیسور داروشناسی در آکسفورد، اخیراً در برنامه جالب و پرتطرفدار تلویزیونی‌اش درباره مغز، اختیار (free will) را یک خطای ادراک (illusion) می‌داند و معتقد است ما به تحقیقات زیادی نیاز داریم تا بتوانیم مشخص کنیم این خطا دقیقاً در کجای مغز رخ می‌دهد، وی با این گفته‌ها در واقع کمال نادانی فلسفی‌اش را نشان می‌دهد. این گفته‌های او را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: ۱- او احتمالاً گمان می‌کند این سخنش را که اختیار یک خطای ادراک است، بر اساس یک حکم عقلی مبتنی بر شاهد و دلیل استنتاج کرده است اما متوجه نیست که بنابر نتیجه‌ای که خود گرفته، مغزش باید براساس جبر فیزیکی به این نتیجه رسیده باشد [زیرا او اختیار را قبول ندارد]، و از این جنبه

با مغز بسیاری افراد دیگر متفاوت است؛ مثلاً از جمله با مغز آقای ولف سینگر (Wolf Singer)، رئیس مؤسسه تحقیقات مغز ماکس پلانک در فرانکفورت، که اگر گرینفیلد درست بگوید، به خاطر جبر فیزیکی مغزش به این نتیجه رسیده است که ویژگیهای ذهنی در ورای دسترسی مکتب تقلیل‌گرای عصب - زیست‌شناسی (neurobiological reductionism) محض قرار دارند.^۸

۲- گرین فیلد همچون بسیاری از عصب‌شناسان، این نکته مقدماتی را در نیافته است که همبستگی همیشگی پدیده‌های ذهنی با پدیده‌های مغزی، بدین معنا نیست که این دو پدیده یک چیز باشند.

پدیده‌های فراروانشناختی، چالشهایی بزرگ برای فیزیکالیزم

اما فیزیکالیسم گرفتار مشکلات تجربی، به معنای مشاهدتی، هم هست. من شخصاً از آزمونهای ای.اس. پی^۹ [ادراک فراحسی] که به وسیله راین ۱۰ در دانشگاه داک ۱۱ انجام شد، چندان تحت تأثیر واقع نشدم، شاید بدان دلیل که بدگمانی نامعقولی به داده‌های آماری دارم؛ اما از بعضی شواهد داستان گونه متأثر می‌شوم (کلمه داستان‌گونه را یک دانشمند، به گونه‌ای تحقیرآمیز در خصوص آن دسته از توجیحات مربوط به زندگی واقعی بشر به کار می‌برد که از نظر او مبتنی بر تجارب آزمایشگاهی نیستند؛ کما آنکه دادگاهها نیز عموماً بر پایه این گونه توجیحات مربوط به زندگی بشری است که عمل می‌کنند و [به صدور حکم می‌پردازند]؛ ضمن آنکه بخش زیادی از زندگی عادی مردم نیز در واقع بر پایه این قبیل توجیحات استوار می‌باشد.) من نیز این قبیل توجیحات را پایه‌ای کاملاً معتبر می‌دانم که می‌توان آنها را مبنای عقاید مربوط به پدیده‌هایی قرار داد که در آینده، تحقیقات آزمایشگاهی صرفاً می‌توانند اطلاعاتی بسیار غیرقابل اعتماد درباره آنها در اختیار بگذارند.

در اینجا قصد دارم نمونه‌ای از شواهد داستانونه‌ای.اس.پی، که چند هفته پیش توجه مرا جلب کرد، ارائه دهم: من اخیراً برای صرف ناهاری مهمان یک همسایه قدیمی بودم که به تازگی از شغل قضاوت بازنشسته شده است. او یک آدم لادری تمام عیار است اما با من از تجربه‌ای سخن گفت که وی را در معمای بسیار پیچیده‌ای قرار داده بود. ماجرا از این قرار است که یک وکیل دعاوی که یک نسل از خود قاضی بزرگتر بود و برای او نقش استاد، مربی و تقریباً نقش پدر را داشت، در ایامی که بر اثر سرطان در حال مرگ بود، هر روز از سوی قاضی ملاقات می‌شد و قاضی در حد مقدر در کنار او می‌ماند. روزی حال مرد سالمند بد شد و قاضی هنگام شب که او را ترک می‌نمود، به پرستار توصیه کرد در صورت بدتر شدن حال مریض، از طریق تلفن او را باخبر سازد تا فوراً خودش را به بیمار برساند؛ و سپس راهی خانه شد. وی ساعت سه بامداد ناگهان با حالت بسیار عجیبی بیدار شده، در می‌یابد و یا احساس می‌کند که مرد سالمند در اتاق خواب حضور دارد، البته نه حضور فیزیکی که قابل شنیدن و دیدن باشد، اما به‌رحال حضور او در آنجا قطعی و مسلم بوده است. فردا صبح پرستار به قاضی می‌گوید چون شب گذشته مرگ بیمار به‌طور ناگهانی اتفاق افتاد و او ساعت سه بامداد فوت کرد، لذا دیگر به وی تلفن نکرده است. قاضی به هنگام واریسی دستگاه ضبط پزشکی، متوجه می‌شود دستگاه نیز همان زمان را برای فوت ثبت کرده است. او نمی‌توانست باور کند که تجربه‌اش در ساعت سه کاملاً با واقعه همزمان بوده باشد و لذا از من می‌پرسید که باید چه کار کنم. من گفتم توضیح مختصرش این است که نوعی ارتباط دورآگاهی ناخودآگاهانه (unconscious telepathic) میان او و آن مریض برقرار شده است.

در ادبیات فراروانشناسی (literature of parapsychology) نمونه‌های بیشماری از این نوع وقایع را می‌توان سراغ گرفت که گاهی از آنها به صورت توهم‌های دیداری (crisis apparitious) ۱۲ که در مواقع بحرانی برای افراد رخ می‌دهند، یاد

می‌شود. برخی از جالب‌ترین این موارد پیش از زمان اختراع تلفن و رادیو رخ داده‌اند که در آن زمان مثلاً ارسال یک نامه از هند به بریتانیا هفته‌ها طول می‌کشید. نمونه‌های بسیاری را می‌توان ذکر کرد. مثلاً در قرن نوزدهم مردی در هند به گونه‌ای کاملاً غیرمنتظره در اثر حادثه‌ای کشته می‌شود و در همان زمان همسرش که در انگلستان بوده، شیخ او را می‌بیند و از مرگ شوهرش باخبر می‌شود. آن زن بلافاصله شفاهاً و کتباً، مسأله را قبل از رسیدن خبر رسمی قتل همسرش با دیگران در میان می‌گذارد. وقتی این ماجرای دورآگاهانه را برای قاضی توضیح دادم، او که تا آن زمان به حیات پس از مرگ اصلاً اعتقاد نداشت، از نوعی احساس آرامش برخوردار شده بود. اما اهمیت این مسأله برای بحث فعلی ما این است که اگر چنین تعاملات دورآگاهانه، یعنی تأثیر غیرجسمانی یک ذهن بر ذهن دیگر، وجود داشته باشد، آنگاه این مسأله علاوه بر آن که فیزیکالیسم محض را با چالش مواجه می‌کند، دلیلی بر اثبات حیات پس از مرگ خواهد بود.

[نمونه دیگر از پدیده‌های فرارواشناختی اینکه] پژوهشگران شوروی، مؤسسه تحقیقات مغز شهر لنینگراد پیش از جنگ جهانی دوم و نیز در زمان جنگ، علیرغم دیدگاه مادی‌گرایانه بسیار جزمی‌شان، به پدیده دورآگاهی به عنوان یک موضوع بکر و تازه شدیداً علاقمند شده بودند. آنان روی این مسأله کار می‌کردند؛ زیرا مقامات شوروی فکر می‌کردند شاید بتوان از دورآگاهی در منظوره‌های نظامی بهره گرفت. آنها برای پی‌بردن به نوع اشعه جسمانی ارتباط‌دهنده مغز یک فرد با فرد دیگر، روش‌های آزمایشی خاصی را ابداع کردند. آنان در یکی از این آزمایشها، دو نفر تله‌پاتیست (دورآگاه) - یک فرستنده و یک دریافت کننده - را در محفظه‌های جداگانه‌ای که یکی از این محفظه‌ها با ورقه آهنی و دیگری با لایه‌ای از سرب پوشیده شده بود، قرار دادند. مطابق پیش‌بینی آنها، چنانچه اشعه تله‌پاتیک از نوع اشعه متعارف می‌بود، باید عملیات دورآگاهی انجام نمی‌شد. اما شگفت‌انگیز آن که

نه تنها متوجه شدند جداره‌های آهنی و سربی هیچ تفاوتی در فرایند ارتباط دورآگاهی ایجاد نمی‌کنند، بلکه فاصله متغیر میان دو نمونه (فرستنده و دریافت کننده) از ۲۵ متر تا ۱۷۰۰ کیلومتر، برخلاف تأثیر متقابل زمان و مکان (- time distance correlation) در همه انواع متعارف اشعه، در مورد دورآگاهی هیچ تأثیری ندارد. بنابراین آنها [بحث درباره] ماهیت جسمانی مفروض برای دورآگاهی را به عنوان چیزی که کشف آن هنوز به تحقیق و آزمایش نیاز دارد، رها کردند. درواقع ایمان مادی گرایانه آنان مانع از آن شد که تأثیر غیرجسمانی یک ذهن بر ذهن دیگر را قبول کنند.

به گمان من هرچند درباره این دورآگاهی هیچ اظهار نظر صددرصد قطعی قابل ارائه نباشد، بازهم بسیار معقول است که نتیجه بگیریم ادراک فراحسی وجود دارد و یک پدیده جسمانی هم نیست، و بنابراین اعتقاد به آن بسیار واقعی‌تر از آن است که به یک فیزیکیالیزم جزمی فاقد هرگونه شاهد و قرینه معتقد باشیم. همچنین - چنانکه پیش از این گفتیم - تأیید آزادی عقلی و ارادی ضرورت دارد؛ زیرا انکار این مسأله با اتکا به زمینه عقلی، یک وضعیت ذاتاً متناقض را پیش می‌کشد. اما چنانچه وجود ادراک فراحسی و نیز آزادی عقلی و ارادی مورد قبول باشد، آنگاه [اعتقاد به] دیدگاه فیزیکیالیستی یا ناتورالیستی صرفاً به مثابه این خواهد بود که به یک مولفه فرهنگی محلی در حد یک مولفه فرهنگی ملی و فراگیر اهمیت و اعتبار داده شود؛ زیرا در صورت وجود هرگونه حقیقتی فرا - یا ورا - ی جسم، آنگاه باب احتمالات دینی به خودی خود گشوده خواهد شد.

بنابراین ما از سویی با دیدگاهی مواجه هستیم که معتقد است هیچ پدیده دینی وجود ندارد که نتوان آن را با معیارهای طبیعت‌گرایانه مورد توصیف قرار داد (دیدگاه مذکور ادراک فراحسی را یک پدیده دینی نمی‌داند) و از سوی دیگر، با دیدگاهی مواجه هستیم که دیدگاه قائل به درست‌بودن طبیعت‌گرایی را حائز هیچ

برتری و امتیاز در مقابل یک دیدگاه دینی نمی‌داند. تنها دیدگاه ایمانی که برای طبیعت‌گرایی و جهی قائل است، ایمان طبیعت‌گرایانه‌ای است که هنوز هم حضور خود را حفظ کرده است. مواردی که باید آنها را از موضع قاطع مستثنی کرد [بدین معنا که ممکن است کسی در آن دیدگاه دینی را برتر از ایمان طبیعت‌گرایانه نداند] ، دیدگاه‌هایی هستند که در آنها یک تصویر دینی خاص با نتایج آشکار یا بسیار محتمل یکی از علوم شناخته شده در تضاد است - چنانکه مثلاً «آفرینش‌باوران»^{۱۳}، معتقدند جهان در حدود چهار هزار سال پیش خلق شده است [!] و البته کلیساها از زمان گاليله تا داورین، طبق معمول از زمان خود عقب بودند و بی‌جهت خودشان را به تناقضهایی از این گونه گرفتار می‌کردند. اما این مشکل کلیسا است نه مشکل فلاسفه. صرف نظر از این مشکلات خودساخته کلیسا، تصویر طبیعت‌گرایانه با این تهدید روبرو است که این دیدگاه صرفاً در صورت اتخاذ یک رویکرد فیزیکالیستی محض می‌تواند بی‌تناقض بوده و از جنبه ضددینی برخوردار باشد، اما پذیرش آن به عنوان یک باور آزادانه معقول، امری خودمتناقض (self - refuting) است زیرا طبق فیزیکالیسم محض، آزادی اراده وجود ندارد، اما پذیرش یک باور، امری است مبتنی بر اراده آزاد و با ادراک فراحسی، حداقل به صورت بالقوه - و من می‌گویم به‌طور بالفعل - مشکل خواهد داشت. اما از طرف دیگر، یک موضع دینی با مشکل قدیمی مربوط به درد انسانی و حیوانی و رنج بشری، یعنی همان مسأله قدیمی شر، مواجه است؛ زیرا ادیان بزرگ جهان، گرچه به شیوه‌ها و با شروط متفاوت، همگی اشکالی از دیدگاه خوشبینانه به جهان را منعکس می‌کنند، و بنابراین مسأله شر بزرگترین مانع بر سر راه تمامی اشکال مهم باور دینی به شمار می‌رود. همه تفاسیر دینی از عالم، به‌ناچار معترف هستند که تمام امور تکوینی عالم در مقابل بشر سرسخت بوده و خارج از حیطه او قرار دارند و به‌ناچار باید آن را در یک زاویه دید بسیار گسترده قرار داد که شامل انواع زیادی از زندگی در بسیاری از جهانهای

ممکن باشد. من این موضوع را در کتاب «شر و خدای عشق» (Evil and the God of Life) و کتاب «مرگ و زندگی ابدی» (Death and Eternal life) مطرح کرده‌ام و قصد ندارم همه آن را در اینجا تشریح کنم؛ زیرا هدف فعلی ما این است که به این قضیه به عنوان یک مشکل بسیار معروف اشاره‌ای گذرا داشته باشیم.

تجربه دینی و اعتماد به آن

پذیرفتن تجربه دینی به عنوان یک مسأله شناختی، چگونه توجیه می‌شود؟ این مسأله، موضوع دشواری است؛ زیرا تجربه دینی از چنان حوزه وسیعی برخوردار است که از تصورات بشری متجلی در قالب آرزوها، بیم‌ها و تعصبها گرفته تا تجارب عمیق و شکوهمند عاطفی که بر اثر برخورداری از سیر تکامل از ارزش خاصی برخوردارند، را دربرمی‌گیرد. ما در سه مرحله به این موضوع می‌پردازیم: اول آنکه، ما همواره در زندگی از این قاعده پیروی می‌کنیم که واقعیت همه چیز همان است که به نظر می‌آید، مگر آنکه دلیل کافی برای شک در آن داشته باشیم. به عبارت دیگر، در کل، معقول آن است که به تجربه‌هایمان اعتماد کنیم؛ چون اگر غیر از این بود، باید در دل دیوارها می‌رفتیم و به جای تحمل ترافیک، بر فراز آن رانندگی می‌کردیم و...! این قاعده البته همیشه یک قاعده مشروط است؛ یعنی در هر تجربه‌ای شرط اعتبار این قاعده عدم وجود یک دلیل معتبر برای خطا و توهمی دانستن آن تجربه پیش رو خواهد بود. اما تجربه شناختی، ظاهراً مصون [از خطا و توهم] است - یا چنین انگاشته می‌شود - مگر این که مخدوش بودن آن ثابت شود. به گمان من، این قاعده اساسی به همان اندازه تجربه‌های حسی در تجربه دینی نیز صدق می‌کند؛ زیرا علی‌الظاهر هر دو تجربه از نوع شناختی هستند و لذا ما به جای این که بگوییم تجربه شناختی [یا تجربه دینی] مخدوش است، مگر آنکه مصونیتش ثابت شود، باید [یا بهتر است] بگوییم: تجربه، مصون [از خطا و توهم] است، مگر آنکه مخدوش بودن آن

ثابت شود. بنابراین در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که پس چرا و بر چه اساسی، ما - جامعه مدرن غربی - به خطا و توهمی بودن تجربه شناختی حکم کرده‌ایم؟

الف) پارادایم تجربه کدام است؟

باری، پارادایم تجربه که همه ما به عنوان پارادایم شناختی می‌پذیریم، همان تجربه حسی است، زیرا: ۱- این پارادایم خود را به ما تحمیل می‌کند، بنابراین ۲- هر شخصی در آن مشارکت دارد، و ۳- در سرتاسر جهان یکسان - یا بسیار متحدالشکل - است. اگر ما جهان فیزیکی را به‌طور صحیح برای نوع ارگانیزم فیزیکی خودمان تجربه نکنیم، جهان ما را به کناری می‌نهد. [اما] در مقابل، تجربه دینی: ۱- اجباری نیست، بنابراین، ۲- ظاهراً هر فردی در هر زمانی در آن مشارکت ندارد، و ۳- در همه جای جهان یکسان نیست، بلکه برعکس اشکال بسیار متفاوتی به خود می‌گیرد. در نگاه اول این تفاوتها تجربه دینی را بی‌اعتبار نشان می‌دهند، اما در ملاحظه بعدی اینچنین نیست. بندهای دوم و سوم هر دو به اولی مرتبطند، اجباری بودن تجربه حسی در مقابل غیراجباری بودن تجربه دینی است [و لذا گویا در نظر اول این دو تجربه دو امر متضاد با یکدیگرند]. اما من گمان می‌کنم که این مساله به شکل خاصی به برخی امور عرفی متفاوت از این دو نوع تجربه مربوط است. طبیعت ما، یا محیط جسمانی، خود را به‌ناچار همچون خوی حیوانی بر ما مسلط می‌کند، اگر ما در حد همان طبیعت باقی بمانیم. اما اگر زندگی ما در محیطی که همزمان با محیط فراطبیعی در آمیخته باشد، جریان پیدا کند، در آن صورت آیا این زندگی از نوعی نیست که دیگر خود را بر ما تحمیل نمی‌کند؟ آیا این [زندگی] متعلق به همان ماهیت واقعیت گران‌ارج نیست که تنها آزادانه شناخته می‌شود؟ فرض کنید آن حقیقت متعال که مورد توجه ادیان است، به گونه‌ای است که تنها شناخت بشری از او، فقط می‌تواند در قالب یک گزینه شناختی که ذاتاً الزام‌آور است (a

self-committing cognitive choice) صورت پذیرد؛ بدان شکل که ما را به سوی یک حقیقت برخوردار از ارزش نامحدود سوق داده یا در آغاز این راه قرار دهد. در این صورت، بر طبق اصطلاحات سنتی دینی، آیا یک واکنش ایمانی، کل وجود فرد را در برمی گیرد؟ آیا این واکنش در ذات خود همان چیزی نیست که نمی توان آن را بر کسی تحمیل کرد؟ و اگر واکنش دینی ماهیتاً آزاد باشد، تعجبی نخواهد داشت که ما هیچ فردی را سراغ نداریم که بتواند چنین واکنشی را به طور مصنوعی بسازد. شاید سرانجام همه بخواهند چنین کنند اما در حال حاضر چنین نیست.

ب) اشکال مختلف تجربه های دینی و اعتبار آنها

اما درباره عامل سوم، یعنی تنوع بسیار زیاد صورتهای تجربه دینی در نقاط جهان، در مقابل متحدالشکل بودن جهانی تجربه حسی چه باید گفت؟ آیا این مورد اخیر، آن [تجربه دینی] را رد نمی کند؟ من گمان می کنم که اگر ما اصل معرفت شناختی دیگری را، که در جایی دیگر مطرح شده، به کار گیریم، هرگز چنین نیست. این، همان اصلی است که به اختصار توسط توماس آکویناس بیان شد: «اشیاء معلوم نزد یک عالم، بر طبق نحوه وجود آن عالم، معلوم هستند.» اما این مطلب به ناچار از آنچه توماس به آن پی برده، اقتضای گسترده تری دارد و این اندیشه [ی نه چندان درست] را پیش می کشد که تقریباً همه حرفها قبلاً گفته شده اند اما اغلب توسط کسانی که خودشان نمی دانستند که آن را گفته اند! در هر صورت، سخن توماس توسعه بسیار مؤثر و برجسته خود را در کتاب «نقد اول» (First Critique) کانت پیدا کرد. اما کانت آن را تنها در تجربه حسی به کار بست و در مورد تجربه دینی آن را بسط نداد. بنابراین معرفت شناسی دینی خود کانت کاملاً متفاوت با چیزی است که من می خواهم به طور بسیار خلاصه به طرح کلی آن بپردازم. او در مورد تجربه حسی

می‌گفت: واقعیتی ورای ما وجود دارد که در همهٔ زمانها به گونه‌ای در ما اثر می‌گذارد، اما آن صورتی که آگاهی ما از آن به‌دست آمده، همیشه و ضرورتاً به‌وسیلهٔ ساختار ذهن بشری متعین می‌شود؛ و لذا وی به دنبال تعریف مقولاتی (مانند جوهر، علیت و مانند آن) بود که برای وقوع تجربه در یک ذهن محدود و متحدالشکل، ضروری‌اند.

اما من چیزی را که می‌خواهم از کانت بهره‌برم، نه نظام کامل مقولات او، بلکه صرفاً سلوک اساسی اوست؛ [بدین معنا که] ما نمی‌توانیم از اشیاء چنانکه هستند و حقیقتشان غیرقابل مشاهده است، اطلاع یابیم، بلکه همیشه و تنها بدان‌صورت که بر ما ظاهر می‌شوند، با دستگاه شناخت مشخص خود، که به‌طورخاصی محدود است، به آنها آگاه می‌شویم. جهان ما، آنطور که آگاهانه آن را درک می‌کنیم، به‌طورخاص همان ساختار [ذهن] ماست، واقعیتی که تمایز گذاشتن بین جهان فی‌نفسه و جهان آنطور که برای ما ظاهر می‌شود را ایجاب می‌کند. امروزه این مساله به همان میزان که در معرفت‌شناسی نکته‌ای است عادی، در روانشناسی شناختی (cognitive psychology) هم چنین است. لذا با توسعهٔ یکی از مفاهیم ویتگنشتاین، گرچه خود او بدین شیوه آن را تأیید نکرده است، می‌توانیم [در توصیف تجربه‌های خود از عالم واقع که حقیقتش در دسترس ما نیست] بگوییم هر تجربه‌ای، نوعی «تجربه‌نما» است.

ج) روش کانت در تجربه حسی و دیدگاه من در تجربهٔ دینی
بنابراین دیدگاه نو کانتی یا شبه‌کانتی من، یا اگر شما مایل باشید بگویید دیدگاه کانتی‌نمای من، این است که با توجه به آنچه کانت می‌گفت خدا یک اصل موضوع ضروری در زندگی اخلاقی است، من معتقدم یک حقیقت نهایی متعال (transcendent ultimate reality) - یا به عبارت ساده‌تر یک حقیقت - اصل

موضوع ضروری در زندگی دینی با انواع مختلف جهانی آن است. این حقیقت به وسیله انسانها به روشی مشابه گفته کانت در خصوص نحوه تجربه جهان تجربه، یعنی به وسیله داده‌های اطلاعاتی (informational inputs) منبعث از واقعیت خارجی توسط ذهن در قالب مقولات خود ذهن تفسیر شده و آنگاه به عنوان تجربه‌ی پدیداری معنادار (meaning ful phenomenal experience) به حوزه آگاهی وارد می‌شود. اما در حالی که کانت گفته است مقولات فکر (categories of thought) - که به تجارب حسی ساختار می‌بخشند - برای همه بشر فراگیر و عمومی هستند، [من می‌گویم] مقولات فکری سازنده تجربه دینی، به صورت تاریخی شکل گرفته و از یک فرهنگ تا فرهنگ دیگر متفاوت هستند.

دو مفهوم کلیدی وجود دارد: [یکی] متعلق به الوهیت (deity)، که بر یکتاپرستی و چندگانه‌پرستی سایه افکنده، و [دیگری] متعلق به مطلق غیرشخصی است که بر ادیان غیریکانه‌پرست سیطره دارد. این مقوله‌های بنیادین با استفاده از زبان کانت شاکله‌بندی و معین شده‌اند اما نه‌آنطور که در نظام کانت در مورد صورت محض زمان گفته شده، بلکه در قالب زمانی پیچیده در تاریخ و فرهنگ بوده و به عنوان قلمروی از [تجلی] صور خاص خداوند (یهوه، پدر آلمانی، الله، ویشنا، شیوا و...)، و به‌ویژه صوری که به‌طور مطلق درک شده‌اند (برهمان، نیروانا، تائو و...) می‌باشند و لذا سازنده جنبه شخصی یا غیرشخصی [مطلق] آن حقیقت متعال در ارتباط با بشر هستند.

هر چند در اینجا مجال برای تفصیل مطلب وجود ندارد، اما این فرضیه مستلزم آن است که [بگوییم] حقیقت متعال فی‌نفسه، در ارتباط با ذهن بشر ناشناخته است، و من ترجیح می‌دهم بگویم فوق مقوله فوق‌شناخت (transcategorical) است، یعنی در ورای قلمرو سیستم فهم بشری ما قرار دارد. و اگر بخواهیم تا آنجا که در توان داریم بدانیم که چرا حقیقت نهایی فوق‌شناخت را به عنوان اصل موضوع قرار

می‌دهیم، پاسخ این است که این کار بین فهم دینی و فهم طبیعت‌گرایانه از جهان تفاوت ایجاد می‌کند. یک تفسیر دینی از جهان مبتنی است بر آن ایمان اساسی که تجربه دینی [متعلق به آن] نه یک تصویر صرف، بلکه تصویری گویا [از آن ایمان] است. لذا اگر ما نه بر مبنای یک سنت [دینی خاص] بلکه بر مبنای تجربه دیمی جهانی به مسأله پردازیم، به گمانم دو سطح فهم از [حقیقت متعال] لازم داریم: یکی مصداق ذاتی حقیقت متعال که فوق مقوله شناخت (transcategorical nomenal) است و دیگری تجلیات پدیداری (phenomenal manifestations) ی او که به‌طور گوناگون در شعور و آگاهی بشر رخ می‌دهد.

تجربه دینی، پدیده‌ای ناشی از حضور خدا و دین‌ورزی انسان [از آنچه گفتیم] نتیجه می‌شود که تجربه دینی به عنوان تجربه‌ای از حقیقت نهایی که فی‌نفسه دارای ارزش صوری باشد نیست، بلکه فراتر از آن، تجربه‌ای است که هم ناشی از حضور جهانی حق متعال می‌باشد و هم محصول مشترک اعمال روحانی و تعقلات دینی مختلف ما است. اکنون اگر سؤال کنیم که حق متعال ناشناخته، چگونه می‌تواند در ما تأثیر کند، پاسخ این است که این کار به وسیله راز و رمزهای عرفانی انجام می‌پذیرد؛ یعنی جنبه یا بُعدی از ماهیت ما ذاتاً به این واقعیت پاسخ می‌دهد یا با او قرابت دارد، و یا بنا به دیدگاهی، حتی متصل به وجود او است. این تصویری از خدا است که در درون ما، یا همان‌طور که کویکرها^{۱۰} می‌گویند در درون هرانسانی وجود دارد و یا خداوند، آتمان^{۱۶} است که همه ما در اعماق وجود خویش آنگونه‌ایم و یا چیزی است که در نهایت با برهمن یکی می‌شود؛ و یا ذات بودای جهانی است که به علت توجه و مشغول‌شدن ما به خودمان، چهره او در ما تیره و پنهان می‌شود اما وقتی او را کشف می‌کنیم به یک تعامل آرامش‌بخش دست

می‌یابیم، و یا او «تائو»ی درونی (Tao within) ی ماست که در مقابل «تائو»ی خارج از ما (Tao without) واکنش نشان می‌دهد.

بنابراین به نظر من تجربه دینی کم‌وبیش یک پاسخ چندتکه به حق متعال است. اما باید توجه کنیم که مفاهیم دینی در ضمن می‌توانند حاکی از انواعی از تجربه باشند که به هیچ وجه واکنش به حق متعال نیستند بلکه کاملاً انعکاسهایی از نفرت، طمع و تعصب انسانی به شمار می‌آیند. معیار در اینجا، که در همه سنن بزرگ تعلیم داده شده است، در محصولهای چنین تجربه‌ای در زندگی بشر قرار داد؛ یعنی در یک تکامل تدریجی (gradual transformation) از خودمحوری طبیعی (natural self-centeredness) به یک همدردی جهانی (universal compassion)؛ چنانکه در تعامل احساسی با دیگران قرار گرفته و طبق آن عمل می‌کند.

این مطلب آن استدلالی نیست که افرادی که در دامنه وسیعی از تجربه دینی مشارکت ندارند، مجبور باشند همه آن را به عنوان شناخت مورد وثوق بپذیرند. آنها هیچ اجباری بر این کار ندارند؛ زیرا معلومات آنان، که مبنای عملشان است، محدودتر از آن است تا تجربه دینی یکی از اجزاء مهم آن محسوب شود. بسیاری از مؤمنان عادی، به عنوان گروهی قابل توجه که در این نحوه تجربه، هر چند بسیار کم، مشارکت دارند، ممکن است کاملاً از تجربه قدیسان یا کاهنان که نتایج پاسخهای دینی در آنان آشکارا قابل رویت است، متأثر شوند. اما اگر به طور کل هیچ چیزی در تجربه شما به وجود نیامد که گزارش‌های قدیسان را هر چند بسیار کم تقویت کند، دلیلی ندارد که فکر کنید آنها با واقعیت بیشتری از ما در تماسند. بلکه برعکس آنها [در این صورت] بایستی عمیقاً فریب خورده باشند. لذا استدلال من، که استدلالی ساده است؛ به طور تطبیقی از این قرار است که موجودات متفکر، یعنی کسانی که در قلمرو وسیعی از تجربه دینی مشارکت دارند، کاملاً محققند که بدین تجربه به عنوان

شناختی درست و یک آگاهی فزاینده در باب واقعیت، اعتماد کنند، توگویی این شناخت و آگاهی در همه اعصار، نظامهای فکری ما و اندیشه بشری را دربرمی گیرد. بنابراین دو پاسخ اساسی متضاد به ابهام جهان، مشتمل بر دو راه متفاوتی است که ما وجود خود را در آنها تجربه می کنیم: از یک لحاظ، زندگی ما حداقل گاه به صورتی تجربه شده که با واقعیت نهایی [حق متعال] مرتبط است یا در محضر او قرار دارد، واقعیتی که به انحاء مختلف همانند یک یا چند شخص انسانوار یا موجودی فاقد جنبه شخصی، تجربه و درک شده است. یک جنبه از این [درک و تجربه]، احساس معنای گسترده‌ای در زندگی است که فراسوی معنای فردی می‌رود، همان معنای که ما آن را برای خود، در ارتباط با دیگران، در به‌کارگیری مهارت‌های خود، در خلق زیبایی و کشف حقیقت و غیر آن می‌یابیم یا به وجود می‌آوریم. نهایی‌ترین معنای زندگی ما مربوط است به آن نوع جهانی که باور داریم ما بخشی از آن هستیم، به‌ویژه اگر باور کنیم که در یک فرایند جهانی قرار داریم که به صورت نامحدودی به سوی آینده مطلوب رهنمون است. زیرا معنای زمان حال به میزان زیادی وابسته است به آینده‌ای که اکنون سمت و سو می‌گیرد - دیدگاهی که سارتر به خوبی آن را طرح کرد. آینده، با توجه به گذشته، معنای حوادثی را که به خود آن رهنمون می‌شوند، تعیین می‌کند. اگر فرایند وجود (the process of existence) به هیچ جایی رهنمون نیست، پس ما در جریان زندگی خود صرفاً به طور اتفاقی خوشبخت یا بدبخت می‌شویم، اما امروزه در مجموع بدبختی در زندگی بشر بیشتر از خوشبختی مشهود است. و این، تمام آن چیزی است که درباره آن می‌توان گفت.

از طرف دیگر، اگر خوشبختی جهانی - که از سنن ادیان بزرگ است - نیک‌بنیاد باشد، به موقعیت کنونی ما، هم از جنبه‌های خوشبختی و هم از جنبه‌های بدبختی، ویژگی مثبتی می‌بخشد، و این سخنی است که خانم ژولیا نوروویچ (Julian

(Norwich) ۱۷ در گفته مشهورش بیان کرده است؛ وی چندبار تکرار می‌کند که در پایان «همه چیز مطلوب و همه انواع اشیاء مطلوب خواهند بود». دیدگاه او تضمینی در برابر حوادث، بیماریها، سختیها، زحمتهای، غصه‌ها، ناکامیها و مرگ، برایش به وجود نمی‌آورد. همچنین این به معنای آن نیست که ما با انواع ناکامیها و مصیبتها، به همان اندازه‌ای که خوشیها برایمان حاصل می‌شوند، مواجه نشویم. بلکه به این معناست که در ورای همه این امور و در درون آنها، ما می‌توانیم حقیقتی نهایی داشته باشیم. این مسأله بر فرض قبول، عملاً بسیار مشکل و تقریباً مافوق طاقت همه است، چنانکه حتی وقتی حضرت [عیسی ع] رحلت کرد، مردم گفتند که خداگویا او را ترک کرده است. اما، با همه اینها، بر مبنای تعالیم ادیان، ساختار عالم - نه صرفاً جهان فیزیکی، بلکه کل واقعیت - همان خوشبختی جهانی است که به طور عینی نیک‌بنیاد است.

نتیجه

بنابر استدلال معرفتشناختی من، همانطور که برای افرادی که به اندازه کافی در پاسخ دینی به جهان مشارکت دارند، معقول است که سعی کنند زندگی را در حدود یک مفهوم دینی از عالم برای خود اتخاذ نمایند، برای کسانی که اکنون در آن پاسخ مشارکت ندارند نیز معقول است که یک تفسیر طبیعت‌گرایانه از عالم را برگزینند. با این وجود، اضافه می‌کنم که ما ظاهراً یک گرایش ذاتی به تجربه کردن طبیعت به معنای فراطبیعی (supra-natural) داریم. این گرایش می‌تواند سرکوب یا منحرف شده باشد، چنانکه در شوروی، چین مائویست، آلمان نازی، و نیز با شیوه‌ای کاملاً متفاوت در «فرهنگ دنیوی معاصر غرب» چنین شد. ولی ما [انسانها] ذاتاً بخشی از کل واقعیتیم و درست این است که جنبه دینی ماهیتمان پاسخهایی به خصیصه این کل محسوب شود. به هر حال من معتقدم چنانکه کاملاً خردمندانه، معقول و به لحاظ نظری پرمسئولیت است که مخاطره کنیم و به جنبه دینی خود

اعتماد نماییم، همینطور خردمندانه، معقول و به لحاظ نظری پر مسئولیت است که در نفی اعتماد به آن هم مخاطره نکنیم - نیاز به گفتن ندارد که این مخاطره نکردن نه [صرفاً] به خاطر عذاب اخروی [و ترس از آن] است، بلکه این کار، حداقل در زمانه کنونی، همان چشم‌بستن بر یک قلمرو مهم و متحول از واقعیت است.

اما این را هم اضافه کنم که از یک منظر دینی برای بسیاری از مردم کاملاً ممکن است که در زندگی خود به حضور جهانی حق متعال، به قدر نیاز و ضرورتی که حس می‌کنند، واکنش نشان دهند و به هموعان خویش، چه از نزدیک و چه از دور، بدون آنکه مفاهیم دینی را به کار برند، در فراهم کردن آن شعور [به حضور حق متعال] خدمت کنند. به عبارت دیگر خدمتگزاران دنیوی که به سطحی از تقدس هم برسند، وجود دارند و می‌توانند وجود داشته باشند. اگر ادیان، برحق باشند هنوز برای پیروانشان چیزهای زیادی مانده است که کشف شود، اما کشف [حقیقت] در این دنیا یا در آخرت - که مجموعاً هر دو مثبت است - یک پنداشت نیست بلکه یک خوش داشت است.

توضیحات

۱. این مقاله یک سخنرانی علمی (Lecture) در دانشگاه بیرمینگام است که در سال ۲۰۰۱ ایراد شده و در سایت شخصی جان هیک (<http://www.John.hick.org.Uk/article3.shtml>) قابل دسترسی است. لازم به یادآوری است که عناوین داخل متن از مترجم هستند و لذا در داخل کروشه گذاشته شده‌اند و در بخش فعلی (توضیحات) نیز جز شماره‌های ۸ و ۱۴، بقیه توضیحات از مترجم هستند.

۲. لابد به این دلیل که اصطلاحات مورد استفاده در ادبیات عقلگرایی گاهی ابهام داشته و ممکن است به چند معنا و مفهوم به کار روند یا حداقل تحمل چند معنا را داشته باشند.

۳. دالایی لاما (Dalai Lama)، یک روحانی بودایی معاصر، و اهل تبت است که در ۱۹۸۹ موفق به دریافت جایزه نوبل شد. او هم‌اکنون از رهبران مهم شاخه‌ای از بودیسم محسوب می‌شود.

۴. به عبارت دیگر ادیان مختلف، با همه اختلافشان [به زعم جان هیک] معتبرند چنانکه متفکران گوناگون با همه تفاوتشان ارزشمندند.

۵. این که مردم همواره از دین احساس خطر می‌کنند، در روانشناسی دین قابل تأمل می‌نماید.

۶. توماس بیز (۱۷۰۲ - ۱۷۶۲ م) ریاضیدان انگلیسی است که با ارائه مقاله‌ای تحت عنوان «تحقیقی برای حل مشکل در اعتقاد به شانس» نظریه خاصی را در مسأله احتمالات مطرح ساخت که از آن زمان به بعد به نام «فرمول احتمال بیز» معروف شد؛ فرمول بیز بیشتر ناظر بر محاسبه احتمالات لاحق بر مبنای معلوم بودن احتمالات سابق و بررسی احتمالات معکوس یک صورت محتمل است.

۷. جان بارو (John Barrow) و فرانک تیپلر (Frank Tipler) دو دانشمند کیهان‌شناس معاصرند که براساس نظریه آنتروپی (یعنی میل به بی‌نظمی در جهان به‌ویژه در جهان بی‌نهایت بزرگها)، درست برخلاف برهان نظم، راهبردی را برای شناخت خدا مطرح کرده‌اند؛ دیدگاه آنها توسط بسیاری از متألهان مسیحی از جمله جان هیک مورد نقد واقع شده است. ر.ک. Journal of philosophy of science, No. ۳۸، ۱۹۹۸

See: From Brains to Consciousness. ed . Rose, Penguin Books, ۸

(م). ۱۹۹۸، p. ۲۴۱

۹. E.S.P. مخفف اصطلاح extrasensory perception به معنی ادراک و رای احساس است.
۱۰. ژوزف بنکر راین (۱۹۸۰ - ۱۸۹۵ - J. B. Rhine) به عنوان پدر فراروانشناسی جدید معروف بوده و مرکز تحقیقات فراروانشناسی دانشگاه داک به نام او نامگذاری شده است.
۱۱. Duke University (دانشگاهی در کارولینای شمالی آمریکا)
۱۲. اشباح وحشت‌انگیز.
۱۳. اصطلاح Creationism (آفرینش‌باوران) برای بیان دیدگاه کسانی به کار می‌رود که معتقدند اساس مواد عالم و نیز حیات جانداران به‌طور دفعی (یا خلق از عدم) آفریده شده است؛ در مقابل آنان دیدگاه Evolutionism مطرح است که خلق و تکامل موجودات را تدریجی می‌داند.
۱۴. (۲. I, art. Q. II / II. S. T.) (م)
۱۵. Quakers (فرقه‌ای از مسیحیان پروتستان)
۱۶. atman (خود یا اصل حیات در زندگی دنیا، در آیین هندوئیسم)
۱۷. راهبه‌ای مشهور، اهل انگلستان، که در قرن ۱۴-۱۵ میلادی می‌زیسته و در عرفان و اخلاق آثار زیادی دارد.

چکیده انگلیسی مقالات

Epistemology of Religion Experience (A Discussion About Religious Experience and Epistemological Justification of Religion Belief)

Valiollah Abbasi

Abstract

Although religious experience is a comprehensive and widespread issue, the concept of religious experience is a new and modern phenomenon, whose history dates back to the modern Europe, and discussed today as one of the important topics in the philosophy of religion. Religious experience has various dimensions: phenomenological dimension, psychological dimension, epistemological dimension. The present article addresses the epistemological dimension of the religious experience. The epistemology of the religious experience tries to answer this question as to whether religious experience would be able to justify the religious belief or not. There are different ways of answering this question, one of which being analysis on the basis of essence and nature of the religious experience. Thus solution to this problem depends to some extent upon how we describe the religious experience. The opinions set forth within the framework of this question may be categorized in three major groups: ١. Religious experience is a feeling ٢. Religious experience is a perception ٣. Religious experience is a supernatural. Hence the present article raises preliminary discussions about religious experience and its meanings and characteristics, and then examines the rationality of the epistemology of religious experience on the basis of the essence and of this experience.

Key words: *Religious experience, epistemology, rational justification.*

History of Epistemology

Abdolhossein Khosropanah, Ph.d

Research Center for Islamic Culture and Thought

Abstract

Epistemology in the Islamic world has witnessed two junctures: The first juncture which included the era from Kandi to Allameh Tabatabaei, whose thinkers only addressed the issues and chapters of epistemology, while no comprehensive and complete book in this domain were authored by them and the second juncture covers

the age of Allameh Tabatabaei and his pupils (Neo-Sadraians), who believed in a sort of independence in the domain of epistemology. However, epistemology in the west has left behind four junctures: In the first one, topics on ontology and anthropology were addressed and unuttered presumptions about epistemology were considered; in the second juncture, namely, from the rise of Socrates up to Renaissance, issues of epistemology were addressed in a scattered manner; in the third juncture, from Renaissance to the modern time, some monographs were allocated to this science, and in the fourth juncture -the twentieth century- an autonomous view towards epistemology emerged.

Key words: *Epistemology, anthropology, science, religion*.

Study of the Concept of Substance as Aristotle Sees it

Zakaria Baharnejad, Ph.d

Shahid Beheshti University

Abstract

The word "Substance" which is a translation of the Greek word "ousia", is one of the key and fundamental words in the philosophy of Aristotle. The word has been used synonymously with nature, character, and as an antonym to genesis (emergence, generation, and becoming), and implies existence or fixed, sustainable and non-transforming being. Some people have also used the word "ousia" as a meaning of substance, existence and essence. Whereas Aristotle himself has offered various and different definitions for this word, and sometimes determined its evidences in addition to offering a definition, some differences of opinions have emerged between his western and Islamic expositors. The present article examines and explains the issue while addressing the difference between the commentaries of the expositors.

Key words: *Substance, essence, existence*.

Science and Religion

Esmail Darabkolaei, Ph.d.

Shahid Beheshti University

Abstract

Religion and religionists have been swarmed by different questions and enquiries that call for proper answers, and religion, as to whether there has been any conflict between science and religion or not. If yes, what solution and answer may be offered to work out this conflict? In terms of logic there is probably four types of relations between science and religion:

١. They may be attributed to two totally different domains, which apparently have no relations with each other.

٢. There is a conflict and friction between them, but in order to solve it, we should attach priority to religion.

٣. In order to solve the conflict we should attach priority to science.

٤. By preserving the dignity and status of science and religion, we should believe in interaction and cooperation between them.

The present article tries to use proofs and reasons in order to criticize the first three relations through a library documentation method, and work out the above conflict on the basis of the fourth relation, with this belief that we should preserve the dignity and status of science and religion and the belief in their interaction.

Key words: *Man, wisdom, science, religion, revelation, conflict, domain, distinction, interaction, adaptation.*

Resurrection in the Holy Quran and the Old and New Testaments

Somayyeh Kalhor

Islamic Azad University, North Tehran Branch

Abstract

Death has been a mystery for the man since the genesis of his creation, and a certain belief in the after-death life has existed since the very beginning. In a general view to these beliefs, a special common point is seen among them, showing that man would not be destroyed when he died, rather a delicate substance without any mass, volume and shape would remain from him, which is commonly interpreted as "soul" although there is a difference of opinions concerning the justification of the conservation of soul. The present article, by concentrating on the divine religions of Judaism, Christianity and Islam and in an attempt to investigate this root of belief, elaborates that these religions have common viewpoints concerning the certainty of death and after-death life, however, there is a difference of opinions about certain issues relating to them.

Key words: *Resurrection*

On doing philosophy of Religion

Seyyed Mohammad Ali Dibaji Ph.D

Tehran University

Abstract

John Hick believes: on doing philosophy of religion (whose task is studying knowledge of God and explanation of believing God so that it can convince unbelievers) we have to know that our knowledge is limited and related to that level of truth which is manifested for us. So we always need the complementarity of others. On the other hand any different approaches to religion and to God explain only one or some of aspects of reality, not the whole. Therefore may be the philosopher of religion choose the best common point of them in the epistemological insight of Kant and on the method of analytical philosophy –that doesn't consider anything as revealed truth. In the approaches of knowledge of God and belief in him, this point is the same as religious experience. In both religious and naturalistic interpretations of universe we can say there is religious experience. This experience which formed jointly by the universal presence of God and our own religious

conceptualities can place man in a gradual transformation from self-centredness towards a universal compassion and to knowing of God. But the atheists, in order to have some excuse from accepting the religious experience, took physicalism as a special form of naturalism. Physicalism reduces all of metaphysical events to physical characters on the basis of its central principle, that is reductionism, but there are two contradictions in their position: logical and empirical. The logical one is that if the mental and brain events are always correlated with each other it doesn't mean logically that they are identical and the empirical is that it cannot interpret the decisive parapsychological events.

Key words: *God, transcendental truth, philosophy of religion, religious experience, experience, paradigm of experience, physicalism, Kant's epistemology.*

نمایه (شماره‌های ۱ - ۴)

نمایه (شماره‌های ۱-۴)

نمایه تفصیلی بر مبنای نام پدیدآورندگان

ابراهیمی و رکبانی، محمد

همزیستی مسالمت‌آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

همزیستی مسالمت‌آمیز از منظر شرایع الهی و غیرالهی / مهمترین عوامل ایجاد کننده تفرقه و اختلاف / تنگ نظری دینی و نابردباری مذهبی / اصل همزیستی مسالمت‌آمیز در آیین یهود / همزیستی مسالمت‌آمیز در مسیحیت / همزیستی مسالمت‌آمیز از دیدگاه زردشتیان / همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام / رد نظریه انحصار دینی یهودیان / موضع اسلام در برابر ادیان یهود و مسیحیت / سفارش اسلام به همزیستی با ادیان الهی حتی در حد تشکیل وحدت خانوادگی / آرای فقها و حقوقدانان مسلمان در خصوص همزیستی پیروان ادیان / دیدگاه تساهل مدار برخی فقها و محققان.

ابراهیمی و رکبانی، محمد

مبانی فلسفی - کلامی حقوق بشر در ادیان، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

عدالتخواهی همه انبیا و شرایع الهی / انسان در قرآن / انسان و خلقت او در تورات / احادیث نبوی و بیانات اهل بیت / اشتراک ریشه‌ای انسان‌ها و فرزند یک پدر و مادربودن آنها / هابیل و قابیل در تورات / هابیل و قابیل در قرآن کریم / انسان از دیدگاه دیگر مکاتب.

احمدی، حسن

فلسفه اخلاق: آیا «خیر» و «شر» نسبی است؟، ش ۲، بهار ۱۳۸۳

معانی «خیر» و «شر» / نسیت اخلاق / نظریه فلاسفه یونان درباره اخلاق / نظامهای اخلاقی / منظور از طبیعت در مباحث اخلاقی.

باباپور، محمدمهدی

ولایت فقیه؛ مسأله‌ای کلامی یا فقهی؟، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

بُعد کلامی ولایت فقیه / قاعده اثبات ضرورت نبوت / قاعده اثبات ضرورت تداوم رهبری الهی.

بهارنژاد، زکریا

خدا در اندیشه ارسطو، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

خدا در فلسفه ارسطو / دلایل و براهین اثبات وجود خدا در فلسفه ارسطو / برهان امکان وجوب / انعکاس «برهان محرک غیر متحرک» در اندیشه فیلسوفان و متکلمان مسیحی و مسلمان / اثبات وجود مطلق در برابر موجود نسبی / اثبات وجود خدا از راه علت غایی / علل تناقض در گفتار ارسطو درباره وحدت خدا / چرا ارسطو عالم را ازلی می‌داند؟ / انتقادات بر ارسطو.

پورسینا، زهرا (میترا)

وجود در نگاه دو اندیشمند: پارمنیدس، ملاصدرا، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

«وجود» در نگاه پارمنیدس / منظومه پارمنیدس / آنچه هست، هست / اندیشیدن و سخن گفتن از آنچه نیست ناممکن است. / انکار عقیده به تغییر، حرکت و پیدایش / تمایز میان محسوس و معقول / صفات وجود / اثبات ازلیت و ابدیت وجود و وحدت آن / تقسیم ناپذیری وجود / ثبات وجود / حرکت ناپذیری کامل واقعیت / وجود در نگاه ملاصدرا و مقایسه آن با رأی پارمنیدس / شمول وجود / اصالت وجود / درک حقیقت وجود / معرفت حسی و عقلی / وجود حقیقتی واحد یا ذومراتب؟ / صفات وجود / آیا علم به معدوم تعلق می‌گیرد؟

پوشنگر، حسن

اخلاق کاربردی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳

اخلاق کاربردی چیست / ظهور اخلاق کاربردی / خطر معنوی اخلاق کاربردی / آینده موضوع / سؤالاتی درباره اخلاق کاربردی / سؤالاتی در اخلاق کاربردی.

توکلی، مهناز

عقل و ایمان در نظام تعلیم و تربیت، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

ایمان چیست؟ / عقل و ایمان / کلام و فلسفه / نکاتی درباره تعلیم و تربیت دینی در کشور ما.

توکلی، مهناز

«خود» و «ناخود» در اندیشه حکیمان، ش ۲، بهار ۱۳۸۳

نظر فلاسفه غرب / زمان و اختیار / کی یرکگارد / هیدگر / خصوصیات دازاین / مراتب هستی انسان / آثار و نتایج تفکیک دو نوع «خود» یا «من» اصیل از غیراصیل.

حسن زاده، صالح

موضوع علم و معیار تمایز علوم، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

موضوع چیست؟ / عوارض ذاتی چیست؟ / موارد استعمال ذات یا ذاتی و عرض یا عرضی / ذاتی و عرضی در باب کلیات و برهان / تفاوت عرض و عرضی / اقسام کلی عرضی / تفاوت‌های عرضی لازم و عرضی مفارق / تشخیص ذاتی از عرضی در کلیات / امکان تشخیص ذاتیات از عرضیات / معیار تمایز ذاتی از عرضی / ذاتی و عرضی در باب برهان، از نگاهی دیگر / نسبت محمول در باب برهان با محمول در باب کلیات / تعریف عوارض ذاتی / رای قدما درباره عرضی ذاتی / رای شیخ در منطق‌المشرقین / اشکال مربوط به عوارض ذاتی اخص / قول مشهور / نظر صدرالمتألهین / رأی متأخران درباره عرض ذاتی / عوارض ذاتی / نظر علامه طباطبایی در وحدت موضوعات علم / موضوع فلسفه یا عوارض ذاتی وجود / مشکلات پیرامون تمایز علوم / نظریه غایت و هدف / هم موضوع هم هدف / روش و اسلوب تفکر / مبنای تقسیم علوم / عرف علمی زمان و قرارداد.

حسن زاده، صالح

نظریه اخلاق از دیدگاه دکارت، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

اصول متعارف نظریه اخلاق دکارت / مفهوم سقراطی اخلاق / آگاهی انسان از اختیار و خداوند / آزادی انسان و خطا / ماهیت خیر.

خواجه گیر، علیرضا

بداء در تعالیم قرآن کریم، احادیث شیعی و حکمت متعالیه، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

بداء در روایات ائمه معصومین (ع) / نسخ و رابطه آن با بداء / معنای بداء در مورد خدا و انسان / دامنه و محدوده بداء / ارتباط مرتبه قدر با مسئله بداء / علت انکار بداء.

داعی نژاد، سیدمحمدعلی و میرمهدی، زهرا

مفاهیم یکتاپرستانه از واقعیت غایی، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

یکتاپرستی یونانی / به چه دلیل یک موجود، وجودش ضروری است؟ / یکتاپرستی سامی / یکتاپرستی هندویی / یکتاپرستی‌ها و الحادها / شیوه‌ای متفاوت برای متمایز کردن یکتاپرستی‌ها / انواع یکتاپرستی و الحاد / چند تفسیر درباره یکتاپرستی و عدم واقعیت غایی / سؤالهایی برای تأمل /

دیباچی، محمدعلی

بررسی امکان اقامه برهان اخلاقی بر خداشناسی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳

دیدگاه‌های موجود در خصوص رابطه میان اخلاق و دین / اخلاق ارسطویی / اخلاق اسلامی / دیدگاه‌های اخلاقی جدید در اخلاق اسلامی / نمونه‌هایی از نظام‌های اخلاقی در فلسفه جدید غرب / دیدگاه کانت / نقد برهان تیلور / دیدگاه آستین فارر / دیدگاه برادی / دیدگاه منکران رابطه میان اخلاق و دین از بُعد خداشناسی.

سعیدی، حسن

درآمدی بر منابع حکمت اشراق، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

حکمت ایران باستان / حکمت یونان / عرفان / قرآن / عقل اول / آفرینش نفس همراه با بدن / تجرد نفس / جاودانگی نفس / قاعده امکان اشرف و مثل افلاطونی / حضور قرآن در رساله‌های عرفانی سهروردی.

سعیدی، حسن

نسبت فلسفه اسلامی با قرآن و سنت در نگرش شهید مطهری، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

مخالفت با خردورزی در حوزه معارف عقلی دین / جدایی زمانی حیات فلسفی و حیات عقلی مسلمانان / جایگاه خرد در فرهنگ شیعه / تأثیر قرآن بر حکمت اسلامی / میزان تکیه قرآن بر روش‌های تجربی و عقلی / هدف از طرح موضوعات الهیات و ماورای طبیعت در قرآن / طرح الهیات در قرآن / موضوعات ویژه الهیات بالمعنی الاخص در قرآن اثبات واجب الوجود بودن مبدأ عالم / یگانگی خداوند / اثبات علم نامتناهی / نسبت حدیث و فلسفه / تأثیر احادیث در شکل‌گیری عقل فلسفی شیعی / نهج البلاغه؛ تفسیر عقلانی قرآن.

سعیدی مهر، محمد

معنا و مفهوم فلسفه در اسلام، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

حقیقت فلسفه / تعریف فلسفه / نسبت میان فلسفه و دیگر علوم / حکمت / فهم فیلسوفان مسلمان از تعریف و معنای فلسفه / تفکر اسماعیلی و اندیشه هرمسی - فیثاغوری درباره تعریف فلسفه.

سیدهاشمی، سیداسماعیل

نظریه فطرت و خداشناسی فطری، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

مفهوم لغوی فطرت / معنای اصطلاحی فطرت / اصول اولیه تفکر بشر از دیدگاه عالمان و فیلسوفان / بررسی دیدگاهها و نظرات در باب خداشناسی فطری / دیدگاه متکلمان و فیلسوفان اسلامی.

سیدهاشمی، سیداسماعیل

معاد جسمانی از دیدگاه صدر المتألهین، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

دیدگاههای مختلف در خصوص معاد جسمانی / دیدگاه نهایی صدر المتألهین در خصوص معاد.

سیدرضا، ملیحه السادات

تبیین کلام الهی، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

روایات تفسیری شیعه و ارزش آن / آیات قرآن / روایات متواتر / روایات تفسیری اهل سنت و ارزش آن / روایات صحابه / مصادر تفسیر صحابه / علل ارزشمندی دینی قول صحابه از دیدگاه اهل سنت / روایات تابعان / بررسی ارزش روایات تفسیری اهل سنت / علل تفاوت میان صحابه در شناخت و فهم آیات قرآن.

شکیبا، عبدالله

اسلام برترین دین الهی و قرآن برترین حجت الهی، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

معنا و حقیقت اسلام از دیدگاه قرآن کریم / انسان از دیدگاه قرآن / وجود مطلق از دیدگاه قرآن کریم / عقل از دیدگاه قرآن کریم / نظر فلاسفه اسلامی درباره عقل.

صانعی، منوچهر

مقابله مابا تمدن غرب، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

حقیقت وذات «ما» چیست؟ / ماهیت تمدن / استقراء تاریخی / قانون ترقی و حرکت تاریخ از توحش به تمدن / انتقال تمدن.

علیزمانی، امیرعباس

علم و دین: توازی یا تعارض؟، ش ۲، بهار ۱۳۸۳

نخستین چالش علم با دین / ماتریالیسم علمی / تعارض گزاره های علمی با گزاره های دینی / صحنه های تعارض میان علم و دین (براساس متون مقدس) / راه حل های تعارض علم و دین / طرفداران نظریه تفکیک قلمروها / کانت (حوزه دخالت دین به مسائل مربوط به عقل عملی محدود می شود) / سخت کیشان نوین (کارل بارت و ...) / برخی فیلسوفان اگزیستانسیالیست (کیر کگور، یاسپرس و ...) / برخی فیلسوفان تحلیل زبان : زبان علم و دین.

فعالی، محمدتقی

تجربه دینی و شهود عرفانی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳

تجربه عرفانی و تعریف آن / پیامدهای شهود عارفانه / تجربه عرفانی / انواع تجارب دینی / اقسام مکاشفه / انواع تجربه عرفانی / ماهیت و حقیقت تجربه عرفانی / ماهیت مکاشفه / ماهیت تجربه عرفانی / تجربه عرفانی و باور دینی.

مقیسه، حسین

جایگاه یقین در معرفت دینی، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

گستره بحث یقین / اثر و سابقه یقین به مبدأ هستی / ملاک اعتبار برهان / یقین آفرینی برهان نظم / خدا از نگاه وایتهد / یقین در پرتو نظام احسن.

مقیسه، حسین

پلورالیزم دینی، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

زمینه ها و علل پیدایش / تکثرگرایی در اسلام / نگاه برون دینی و نتیجه آن / قضایای دستوری / قرآن و پلورالیزم / پلورالیزم و نسخ ادیان / پلورالیزم شمول گرا.

واسطی، شیخ عبدالحمید

کاربرد منطق فازی در تحلیل گزاره های دینی، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

مدل ها و سیستم های فازی / منطق فازی در گزاره های دین / نمونه هایی از آیات و روایاتی که در آنها مفاهیم فازی به کار رفته است.

نمایه بر اساس عنوان مقالات

- اخلاق کاربردی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
- اسلام برترین دین و قرآن برترین حجت الهی، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳
- بداء در تعالیم قرآن کریم، احادیث شیعی و حکمت متعالیه، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳
- بررسی امکان ارائه برهان اخلاقی بر خداشناسی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
- پلورالیزم دینی، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳
- تبیین کلام الهی، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳
- تجربه دینی و شهود عرفانی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
- جایگاه یقین در معرفت دینی، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
- خود و ناخود در اندیشه حکیمان، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
- درآمدی بر منابع حکمت اشراق، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
- عقل و ایمان در نظام تعلیم و تربیت، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
- علم و دین: توازی یا تعارض؟، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
- فلسفه اخلاق: آیا خیر و شر نسبی است؟، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
- کاربرد منطق فازی در تحلیل گزاره‌های دینی، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳
- مبانی فلسفی - کلامی حقوق بشر در ادیان، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳
- معاد جسمانی از دیدگاه صدرالمتهلین، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳
- معنا و مفهوم فلسفه در اسلام، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳
- مفاهیم یکتاپرستانه از واقعیت‌غایی، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳
- مقابله ما با تمدن غرب، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
- نسبت فلسفه اسلامی با قرآن و سنت در نگرش شهید مطهری، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳
- نظریه اخلاق از دیدگاه دکارت، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳
- نظریه فطرت و خداشناسی فطری، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
- وجود در نگاه دو اندیشمند: پارمنیدس و ملاصدرا، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

ولایت فقیه، مساله‌ای کلامی یا فقهی؟، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳
همزیستی مسالمت‌آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

نمایه موضوعی

اخلاق

اخلاق کاربردی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
فلسفه اخلاق: آیا خیر و شر نسبی است؟، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
بررسی امکان ارائه برهان اخلاقی بر خداشناسی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
خود و ناخود در اندیشه حکیمان، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
نظریه اخلاق از دیدگاه دکارت، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

حقوق بشر

همزیستی مسالمت‌آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
مقابله ما با تمدن غرب، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
مبانی فلسفی - کلامی حقوق بشر در ادیان، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

ملاصدرا

نظریه فطرت و خداشناسی فطری، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
بداء در تعالیم قرآن کریم، احادیث شیعی و حکمت متعالیه، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳
معاد جسمانی از دیدگاه صدرالمآلهین، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳
موضوع علم و معیار تمایز علوم، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳
وجود در نگاه دو اندیشمند: پارمنیدس و ملاصدرا، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

علم

جایگاه یقین در معرفت دینی، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
مقابله ما با تمدن غرب، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

علم و دین: توازی یا تعارض؟، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
موضوع علم و معیار تمایز علوم، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

دین

جایگاه یقین در معرفت دینی، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
تجربه دینی و شهود عرفانی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
علم و دین: توازی یا تعارض؟، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
پلورالیزم دینی، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳
کاربرد منطق فازی در تحلیل گزاره‌های دینی، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

خداشناسی

نظریه فطرت و خداشناسی فطری، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
جایگاه یقین در معرفت دینی، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
بررسی امکان ارائه برهان اخلاقی بر خداشناسی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
مفاهیم یکتاپرستانه از واقعیت غایی، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

سهروردی

درآمدی بر منابع حکمت اشراق، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

تفسیر

تبیین کلام الهی، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

ارسطو

خدا در اندیشه ارسطو، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲
بررسی امکان ارائه برهان اخلاقی بر خداشناسی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳
موضوع علم و معیار تمایز علوم، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

قرآن

، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

همزیستی مسالمت‌آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی در آمدی بر منابع حکمت اشراق، ش ۱،

زمستان ۱۳۸۲

نظریه فطرت و خداشناسی فطری، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

خود و ناخود در اندیشه حکیمان، ش ۲، بهار ۱۳۸۳

اسلام برترین دین و قرآن برترین حجت الهی، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

مبانی فلسفی - کلامی حقوق بشر در ادیان، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

نسبت فلسفه اسلامی با قرآن و سنت در نگرش شهید مطهری، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

بداء در تعالیم قرآن کریم، احادیث شیعی و حکمت متعالیه، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

معاد جسمانی از دیدگاه صدرالمتألهین، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

تبیین کلام الهی، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

پلورالیزم دینی، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

کاربرد منطق فازی در تحلیل گزاره‌های دینی، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

معاد

ولایت فقیه، مسأله‌ای کلامی یا فقهی؟، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

شهید مطهری

نظریه فطرت و خداشناسی فطری، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

بررسی امکان ارائه برهان اخلاقی بر خداشناسی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳

موضوع علم و معیار تمایز علوم، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

نسبت فلسفه اسلامی با قرآن و سنت در نگرش شهید مطهری، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

عرفان

درآمدی بر منابع حکمت اشراق، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

اسلام

همزیستی مسالمت آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

عقل و ایمان در نظام تعلیم و تربیت، ش ۱، زمستان ۱۳۸۲

تجربه دینی و شهود عرفانی، ش ۲، بهار ۱۳۸۳

اسلام برترین دین و قرآن برترین حجت الهی، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

بداء در تعالیم قرآن کریم، احادیث شیعی و حکمت متعالیه، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

تبیین کلام الهی، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

مبانی فلسفی - کلامی حقوق بشر در ادیان، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

نسبت فلسفه اسلامی با قرآن و سنت در نگرش شهید مطهری، ش ۳، تابستان ۱۳۸۳

پلورالیزم دینی، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

معنا و مفهوم فلسفه در اسلام، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

AYENEH MA`REFAT
(Research Journal of Philosophy and Theology)
۲۰۰۵ Spring / ۵ No.

Proprietor:

*Shahid Beheshti University
Department of Islamic Thoughts*

Director:

Hassan Saeedi, Ph .D

Editor - in - chief:

Zahra Poorsina, Ph.D

Executive Manager:

Mohammad Hatefi, M.A

Advisory Panel:

*Mohammad Ali Sheykh, Ph.D; Seyyed Hassan Sa`adat Mostafavi, Ph .D;
Manoochehr Sanei, Ph.D; Seyyed Ali Akbar Afjei, Ph.D; Reza Akbaryan, Ph .D;
Mohammad Ebrahimi V., Ph.D; Mohsen Javadi, Ph .D; Hassan Saeedi, Ph.D*

Translator:

Hamid Taghavi pour, M.A

Editors:

Maryam Mirzayi

Address:

*"Ayeneh Ma`refat" office, Department of Islamic Teachings, Shahid Beheshti
University, Evin , Tehran.*

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E.Mail : Aayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel: + ۹۸ - ۲۱ - ۲۹۹۰۲۵۲۷ **Tel. Fax:** + ۹۸ - ۲۱ - ۲۴۰۳۱۷۲

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House.*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterlly.*

