

## اندر چیستی فلسفه دین

استاد مصطفی ملکیان

تقریر بخشی از درس گفتارهای استاد ملکیان در باب فلسفه دین:

تهران، دانشگاه تربیت مدرس، سال ۷۱.

مجموعه مباحث فلسفه دین را می‌توان ذیل پانزده عنوان مطرح کرد. این عناوین و مباحث عبارتند از :

### ۱- انسان‌شناسی

دین از جمله پدیده‌هایی است که از برای انسان آمده است. پس بایستی ما شناختی از انسان داشته باشیم و ببینیم که انسان چگونه موجودی است که با دین ارتباط پیدا می‌کند. می‌توان با یک تقسیم‌بندی، پدیده‌ها را به دو قسمت تقسیم نمود :

- ۱- پدیده‌های فی‌نفسه یا برای خود
- ۲- پدیده‌های فی‌غیره یا برای دیگری

برای مثال سنگ یک پدیده فی‌نفسه است، بدون اینکه انسانی باشد یا نباشد، سنگ می‌تواند باقی باشد و در عالم خارج وجود دارد. ولی مثلاً زبان، خط یا دولت و نیز دین مقولاتی هستند که قائم به انسانند. این امور به جهت کمک و مساعدت انسان ایجاد شده‌اند. انسان بدون اینها احساس لنگی می‌کند. انسان به نوعی مسائلی برایش پیش آمده است که دین را استخدام نموده و به آن ابراز نیازمندی کرده است.

حال سؤال این است که این انسان چگونه است و ماهیت آن چیست که به دین احساس نیاز نموده است. در این مرحله است که می‌بایست دنبال انسان‌شناسی رفت تا آنکه حدود و ماهیت انسانی روشن گردد.

برای پاسخ به اینکه چرا دین را باید برای انسان تجویز کرد و چه لزومی برای دین هست، می‌بایست ابتدا وضعیت انسان روشن شود. ما برای تهیه یک سرزم، ابتدا بایستی دام یا موجود زنده را خوب بشناسیم تا متناسب با آن سرمی تهیه و تجویز نماییم. انسان‌شناسی در چند حیطه قابل بررسی است:

- ۱- انسان‌شناسی زیست‌شناختی
- ۲- انسان‌شناسی روان‌شناختی
- ۳- انسان‌شناسی جامعه‌شناختی
- ۴- انسان‌شناسی فکری و فرهنگی
- ۵- انسان‌شناسی عاطفی

## ۲- تعریف دین

پس از روشن شدن وضعیت انسان و تعریف آن، حال نوبت به دین می‌رسد که مورد بررسی قرار گیرد چرا که همین دین است که می‌خواهد بعنوان خادم و راهنمای انسان عمل کند. لیکن در مورد تعریف دین دو قسم مشکل وجود دارد:

### الف - مشکلی که در تعریف هر معرفتی وجود دارد

از نظر منطقی و از لحاظ معرفت‌شناسی مشکلاتی در راه تعریف هر پدیده وجود دارد و این مشکلی عام بشمار می‌آید. در همین راستا مخصوصاً اگر نظریه «مشابهت خانوادگی» ویتگنشتاین را در نظر بگیریم، سد بزرگی بر سر تعاریف خواهد بود.

### ب - مشکلی که تعریف از جهت خود دین دارد

پدیده‌ها را می‌توان از جهتی به دو صورت تقسیم کرد: گاهی پدیده‌ها متعلق عاطفه بشر نیستند و وقتی که به تعریف و تحدید آن می‌پردازیم عاطفه ما در امر تعریف دخالتی نمی‌کند. مانند سنگ، ماشین، کوه، زمین و... لیکن برخی پدیده‌ها بطور محسوسی تحت تأثیر کشش

عاطفی بشر قرار می‌گیرند و تعریف آنها با جانبداری یا طرد عجین می‌شود. خلاصه، این موضوع - یعنی دین - مورد حب و بغض می‌باشد. تعاریفی که در مورد دین انجامی گرفته بر چند قسم است:

- ۱- بسیاری از تعاریف مانع اغیار نیستند.
- ۲- بعضی تعاریف مانع افراد است و بعضی افراد بیرون می‌مانند (جامع افراد نیست)
- ۳- بعضی تعاریف جامع و مانع هستند لیکن تنها ناظر به بُعدی از ابعاد دین می‌باشند مانند بعد روانشناختی یا جامعه‌شناختی و یا پرداختن به مناسک و آداب یا بعد باطنی و قلبی دین.
- ۴- تعاریفی هستند که جامع و مانع می‌باشند و اشاره به ابعاد مختلف دارند لیکن تعاریف بگونه‌ای است که مشکل عمده آنها همانا دوستانه یا دشمنانه و بدبینانه یا خوشبینانه بودن آنهاست. به طوری که در برخورد کسی با این تعاریف ما با شغف و جانبداری یا ناراحتی و انقباض شخص روبرو می‌شویم.

### ۳- منشأ دین

گاه پدیده‌ها بگونه‌ای هستند که انسان چه نیازمند آنها باشد یا نباشد وجود خواهند داشت. مانند: سنگ. موقعی که انسان به آنها نیاز پیدا می‌کند، آنها هستند و کار انسان تنها «اقبال» به سوی آنهاست، یا موقع بی‌نیازی «ادبار و دوری» از آنها. ولی گاه پدیده‌ها بگونه‌ای هستند که بر اساس نیاز انسان بوجود آمده‌اند و قائم به انسان هستند مانند خط و زبان. دین از مقوله دوم این است.

حال سؤال این است که علت گرایش انسان به دین چیست؟ انسان حتماً نیازی به احساس می‌کرده که به دین گراییده است. آیا نیاز انسان چه نیازی است؟ در مورد منشأ دین از سه جهت بحث شده است:

الف - نظریات روانشناختی

ب - نظریات جامعه‌شناختی

ج - نظریات تاریخی - اسطوره‌ای.

ممکن است سؤال شود این بررسی در منشأ دین فرع قبول این است که دین منشأ

انسانی داشته باشد نه وحیانی؟

در جواب بایستی گفت که اگر دین وحیانی نیز باشد ولی انسان بدان سو و به دین، اقبال نماید هیچگاه دین، تحقق تاریخی پیدا نمی‌کند و در حالت اولیه خود می‌ماند و مدفون می‌شود. مانند خواب و رؤیا که کسی آنرا می‌بیند و تعریف می‌کند لیکن در طی تاریخ هیچگاه پایدار نمی‌ماند. وحی تحقق می‌یابد لیکن تا انسانها به صاحب وحی اقبال نکنند و بسوی کلام وحیانی او نروند و دل نسپارند، دین وجود تاریخی نمی‌یابد. پس باز بایستی دنبال ریشه گرایش به دین بود تا دلیل این همه وسعت گرایش را از جانب انسان نسبت به آن، جستجو نمود.

#### ۴- انتظار بشر از دین

این مسئله فرع مسئله منشأ دین است، لیکن فراتر از آن می‌رود. از این جهت که منشأ دین بما می‌فهماند که انسان برای نیازی که در وجود خود احساس می‌کرد - مانند نیاز الف - رو بجانب دین نموده است. لیکن آنگاه که دین بوجود می‌آید و این نیاز انسان را رفع می‌کند انسان متوجه می‌شود که دین نیازهای دیگری از او را نیز می‌تواند رفع کند. بر این اساس انتظار رفع نیازهای متعددی را از دین پیدا می‌کند و بخاطر این نیازهای اخیر باز خود را نیازمند دین می‌بیند و همین مسئله موجب می‌شود که ما آنها را نیز جزو منشأ دین و دیانت تلقی کنیم. برای مثال: دولت یا حکومت در ابتدای تحقق خود صرفاً برای نظم و یا عدالت بوجود آمده بود. یعنی منشأ پیدایش دولت نیاز به نظم و عدالت بود ولی بعدها متوجه شدند که دولت می‌تواند نیازهای بسیار دیگری را نیز رفع نماید. و در سیر تاریخ بر وظایف دولت و انتظارات انسان از حکومت افزوده شده است و اینها جزو منشأ پیدایش و علت تحقق دولت قرار گرفته‌اند.

#### ۵- بحث صدف و گوهر دین

آیا همه احکام (بایدها) و تعالیم (هسته‌های) دینی در عرض هم هستند یا دارای نظام طولی می‌باشند؟ بمبارت دیگر آیا احکام و تعالیم از نظر ارزش و قدر، مساوی و هم‌ترازند یا بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر دارای اهمیت و قدر بیشتری هستند؟ معلوم است که شق

دوم درست است و احکام و تعالیم نسبت به هم دارای شدت و ضعف هستند و برخی از برخی دیگر مهمتر می‌باشند، و جز عوام نمی‌توانند ادعای شق اول را قبول نمایند. پس بر این اساس برای دین یک غایت قصوی و مسئله‌ای نهایی باید وجود داشته باشد که در رأس این نظام طولی می‌باشد. پس نوع رابطه احکام و تعالیم دین نسبت به همدیگر، از نوع وسیله و هدف است. برخی از احکام و تعالیم وسیله وصول به حکم یا تعلیم دیگری است. این بحث را اول بار هگل فیلسوف آلمانی مطرح نموده است و با عنوان «صدف و گوهر دین» طرح کرده است. بدین معنی که وسیله (= صدف) و هدف (= گوهر) دین چیست؟ در اینجا بحث باید در دو جهت طرح شود و ادامه یابد :

- ۱- صدف و گوهر تک تک ادیان چیست؟ بایستی برای تک تک ادیان صدفی و گوهری معین کرد: احکامی که متوجه غایتی هستند و غایتی که مقصد احکام و تعالیم است.
- ۲- آیا گوهر همه ادیان یک چیز است؟ یا چند چیز متفاوت؟ آیا همه ادیان می‌خواهند بشر را به یک حالت خاصی در آورند و به سوی مقصد واحدی رهنمون شوند یا نه؟ اگر کسی معتقد به وحدت گوهر ادیان باشد آن شخص را «قاتل به وحدت متعالی ادیان» می‌خوانند. و این مسئله‌ای است که مورد اعتقاد عرفای ادیان و برخی فیلسوفان دین می‌باشد. از جمله افرادی که به این نوع از وحدت معتقدند می‌توان افراد ذیل را نام برد :

۱- رنه گنون

۲- فریتیوف شوئون

۳- تیتوس بورکهارت

۴- مارتین لینگز

**گوهر دین چیست؟**

حال در مورد اینکه گوهر دین چیست. سه نظریه وجود دارد :

- ۱- نظریه عرفانی ← دین آمده است تا از ما عارفی بسازد.
- ۲- نظریه اخلاقی ← دین آمده است تا انسانهای اخلاقی بسازد.
- ۳- نظریه حقوقی ← دین برای نظم و عدالت اجتماعی پدید آمده است.

## ۶- بحث زبان دین

آنگاه که به گزاره‌های دینی نظر می‌کنیم چنین می‌نماید که برخی اخباری هستند و برخی انشائی. و بر این اساس نتیجه می‌شود که زبان دین با زبان مردم عادی و من و شما تفاوتی ندارد. لیکن محققان به این نتیجه‌گیری اعتراض دارند. کلاً نظریات در باب قضایای دینی بر سه قسم است:

۱- همه گزاره‌های دینی، در اصل انشائی هستند و برخی لباس اخبار پوشیده‌اند.

۲- همه گزاره‌های دینی، در اصل اخباری هستند و بعضی لباس انشاء پوشیده‌اند.

۳- گزاره‌های موجود در دین برخی اخباری و برخی انشایی‌اند.

در مورد قضایای اخباری باز این سؤال مطرح می‌شود که آیا اینکه می‌گویید همه قضایای دین یا برخی از آنها اخباری است آیا اخبار از واقعیتی خارج از نفس انسان است یا همچنانکه فویرباخ معتقد است تنها اخبار از درون انسان است. (البته شق سومی هم متصور است که هم اخبار از خارج و هم از درون باشد).

## ۷- ارتباط علم و دین

پرداختن به این موضوع فرع این است که ما در بحث زبان دین معتقد به وجود گزاره‌های اخباری در دین باشیم. در ذیل این موضوع چهار مبحث مهم مورد توجه است:

الف - مشابهت‌ها و عدم مشابهت‌های روش شناختی علم و دین: هر گزاره‌ای که در حوزه دین و علم مطرح می‌شوند دارای یک پشتوانه روش شناختی است. هر گزاره محصول یک متدولوژی معین است. حال این روش شناختی‌ها - بین علم و دین - چه تفاوت‌ها و مشابهت‌هایی دارند؟

ب - تأثیر دین در علم: آیا اعتقادات دینی خاص در اعتقادات علمی تأثیر می‌گذارد یا نه؟ این مبحثی است که در مورد آن، زیاد بحث شده است.

ج - تأثیر علم در دین: آیا اعتقادات علمی در عقاید دینی تأثیر دارد؟

د - تعارض علم و دین: هیچکس منکر تعارض بین علم و دین در ظاهر نیست. یعنی گزاره‌هایی از دین با گزاره‌هایی علمی، معارض هم هستند و با هم نمی‌خوانند. یعنی همه در تعارض ظاهری علم و دین هم‌رأیند لیکن بحث سر تعارض واقعی علم و دین است یعنی آیا

در واقع اینها با هم معارضند؟ تعارض بین علم و دین در سه حالت ممکن است باشد :

۱- تعارض بین گزاره‌های دینی و گزاره‌های علمی : در بین تعارضها این تنها قسمی است که بدان پرداخته می‌شود. و به نظر کم‌اهمیتترین آنها می‌نماید.

۲- تعارض پیش‌فرضهای دینی با پیش‌فرضهای علمی : ما اگر بخواهیم دانشمند و عالم شویم پیش‌فرضهایی داریم و قبلاً قضایایی را قبول نموده‌ایم. مثلاً یکی از آن پیش‌فرضها (و یا بقول بعضی تنها پیش‌فرض) عبارت از اینکه : «هر پدیده‌ای علت مادی دارد»، اگر این پیش‌فرض را قبول نکنیم، نمی‌توانیم وارد فیزیک و شیمی و... شویم.

یکی از پیش‌فرضهای دین نیز این است: «بشر خودبخود نمی‌تواند راه‌یابی کند».

۳- تعارض استلزامات روانشناختی گزاره‌های دینی با استلزامات روانشناختی گزاره‌های علمی : هر گزاره‌ای می‌تواند دو نوع استلزام داشته باشد (یا گذر از یک گزاره به گزاره یا گزاره‌های دیگر دو نوع است): الف - منطقی ب - روانشناختی

گاهی از یک گزاره، تنها از طریق منطقی به گزاره‌ای دیگر می‌رسیم. مثلاً از گزاره «هر ایرانی آسیایی است» به «بعضی آسیایی‌ها ایرانی هستند» یا «هر غیرآسیایی ایرانی نیست» و... می‌توان رسید بطور خلاصه ارتباط منطقی بین دو گزاره از طریق عکس، عکس نقیض و... می‌باشد. گاه گذر از یک گزاره به گزاره دیگر به طریق روانشناختی است. در این گذر ما به هزاران گزاره می‌رسیم که نمی‌توان هیچ ارتباط منطقی خاصی بین آنها یافت و تابع قانون و قاعده‌ای نیست بلکه بستگی به روحیه و بعد روانی و درونی فرد و گرایش‌ها و عادات و روحیات شخص دارد.

مثلاً در عالم فیزیک یک سلسله نتایج منطقی برای گزاره‌ها وجود دارد لیکن فیزیکدان برحسب عادات روحی خود نتایج دیگری که غیرفیزیکی و غیرمنطقی است از آن گزاره‌ها می‌گیرد. یا وقتی یک شیمی‌دان مسئله‌ای و گزاره‌ای روانشناختی یا زیست‌شناختی می‌بیند بر حسب عادت ذهنی به مسائل شیمی، به طریق گذر روانشناختی از آن گزاره‌ها به گزاره‌هایی دیگر می‌رسد که خاصیت گزاره‌های شیمی را دارد. یا در نزد یک عالم دیندار، بر حسب عادت ذهنی و روانی و روحیه خاص خود، نتایج و گزاره‌هایی متناسب با روحیه او حاصل می‌شود. حال همین روحیه یک فیزیکدان با روحیه یک دیندار تعارض پیدا می‌کند.

## ۸- تحقیق پذیری در دین

هر گزاره علمی را که در نظر بگیریم می‌توان با روش مشخص به صحت و سقم آن پی برد. می‌توان فهمید که آیا صادق و درست است یا کاذب و نادرست است. مثلاً اگر قضیه‌ای ریاضی یا فیزیکی یا... داشته باشیم می‌توان با روش معین هر یک از این علوم، به درستی یا نادرستی آنها پی برد. ولی راه تحقیق در گزاره‌های دینی چیست؟ از چه راهی می‌توان به تحقیق در صحت و سقم گزاره‌های دینی پرداخت. مثلاً «کل شیء هالک الاوجه» چگونه تحقیق پذیر است.

## ۹- دعاوی صدق انحصاری ادیان

هر دینی دارای دو دعوی است:

الف - دعوی صدق، یعنی من بر حق هستم.

ب - دعوی انحصاری، یعنی دیگران - دیگر ادیان - برحق نیستند.

این مسئله، یعنی دعوی صدق به مسئله تحقیق پذیری ارتباط پیدا می‌کند.

## ۱۰- ماهیت ایمان و توبه

تقریباً هیچ دینی را نمی‌توان یافت که به این دو عنصر در حوزه خود توصیه نکند. فیلسوفان دین ایندو را تحت یک عنوان مطرح می‌کنند یعنی با عنوان: «اهتدأ» Orientation یا «اهتدأ مجدد» Reorientation. ایندو حالت - ایمان و توبه یا اهتدأ و اهتدأ مجدد - با هم تفاوت دارند.

### ایمان چیست؟

در مورد ایمان سه نظریه، بیشتر مورد نظر است:

الف - ایمان صرفاً فعل ظاهری است. عمل به اعضا و جوارح و بدن است.

ب - ایمان از مقوله فعل باطنی است. با جوارح تحقق می‌یابد نه با جوارح و یک فعل

نفسانی است.

ج - ایمان انفعال نفسانی است. مانند: ترس و خشم و...



یک سلسله مباحث دیگری هم مطرح است که ممکن است تحت سه بحث و قسم بالا مندرج باشد. این مباحث اموری است که مخصوصاً با ظهور اگزیستانسیالیسم دارای اهمیت ویژه‌ای گردیده و این مکتب با شور و شوق و در جوانب مختلف این مباحث را مطرح ساخته و یا به تخطئه و طرد آنها پرداخته است. این مباحث عبارتند از:

۱- ارتباط ایمان با معرفت:

الف - معرفت بیشتر، ایمان بیشتر به همراه دارد و معرفت کمتر ایمان کمتر.

ب - ایمان بیشتر، معرفت بیشتر به همراه دارد و ایمان کمتر معرفت کمتر.

ج - هر یک جداگانه و مستقل از دیگری است و رابطه‌ای ندارند.

۲- ارتباط ترس و ایمان

۳- ارتباط عشق و ایمان

۴- ارتباط امید و ایمان

۵- ارتباط رنج و ایمان

۶- ارتباط ایمان و کمال: آیا هر ایمانی کمال می‌دهد یا بعضی ایمانها مخربند.

مباحث دیگری نیز هست که در درون مباحث ششگانه بالا می‌توانند جای بگیرند که عبارتند از:

۱- ارتباط اراده با ایمان: آیا برای ایمان و تحقق آن اراده لازم است؟

۲- ایمان و یقین: علمای متقدم و برخی متاخران می‌گویند: ایمان اعتقاد جازم (= یقین) است. در نقد این نظر گفته می‌شود: ایمان با شک قابل جمع است ولی یقین مقابل شک است و با شک غیرقابل جمع است. ایمان زیاد و کم می‌شود لیکن یقین چنین نیست. پس با ایمان مساوی نیست.

۳- ازدیاد و نقصان ایمان یعنی چه؟

الف - ایمان فقط تکاملی است و ازدیادی.

ب - ایمان هم تکاملی است و هم نقصانی و تنازلی.

## ۱۱- بحث صفات خداوند

در کلام قدیم بحث بدین گونه صورت می‌گرفت که ابتدا به بحث در وجود خداوند و سپس به صفات خداوند و آنگاه به افعال خداوند می‌پرداختند. لیکن در قرون بعدی، در غرب اشکالات زیادی در بحث صفات بمیان آمد که موجب تقدم بحث صفات بر بحث وجود شد. مشکل متفکران غربی در دو جهت مطرح می‌شود:

۱- بطور کلی هر گاه بخواهیم وجود چیزی را اثبات کنیم بالضروره باید حداقل یکی از اوصاف آن شیء را بدانیم تا با استناد به آن و قرار دادن آن وصف بمنوان حد وسط، به اثبات وجود شیء نائل آییم. ممکن نیست وجود چیزی بدون معلوم بودن یک صفت از آن چیز، اثبات شود. بر اساس این صفت است که برهانی تشکیل شده و به سوی اثبات وجود شیء جریان می‌یابد. وجود X بدون مشخص و معلوم بودن یک صفت از آن اثبات نخواهد شد.

برای روشن شدن مطلب مثالی فلسفی می‌زنیم: ارسطو در اثبات وجود خداوند دارای برهانی است که مشهور به «برهان حرکت» است. ایشان به اجمال در این برهان چنین می‌گویند: عالم متحرک است.

هر متحرکی نیازمند محرک بلا متحرک است.

پس عالم نیازمند متحرک بلا متحرک است.

ارسطو بطور قبلی و سابق در این برهان می‌بایست صفت «بلا متحرک» را برای خداوند قبول نموده باشد تا بتواند وجود خداوند را اثبات کند. اگر ارسطو عدم تحرک را برای خداوند بعنوان صفت قبول نمی‌داشت چگونه می‌توانست وجود خداوند را اثبات کند؟

یا چنانکه در برهان نظم مشاهده می‌کنیم مبنای این برهان قبول صفت «ناظم» برای خداوند و آنگاه بر اساس این پیش فرض، اقامه برهان بر وجود خداوند است:

جهان دارای نظم است.

هر دارای نظمی ناظمی دارد.

پس جهان ناظمی دارد.

ما تا پیشتر صفت ناظم بودن را در مورد خداوند قبول نداشته باشیم هرگز نمی‌توانیم

این برهان را اقامه کنیم.

در مورد برهان وجوب و امکان هم جریان از همین قرار است :

عالم ممکن الوجود است.

هر ممکن الوجودی نیازمند واجب الوجود است.

پس عالم نیازمند واجب الوجود است.

پیش فرض ما در این برهان قبول صفت «وجوب» برای باری تعالی و پس از آن اقامه برهان از طریق همین صفت است. این صفت است که واسطه ما برای رسیدن بخداوند قرار می‌گیرد، اگر این صفت نباشد وجود خداوند اثبات نمی‌شود. پس اساساً نقطه عزیمت ما در براهین، صفت شی است.

۲- مشکل دومی که فلاسفه غربی و متفکران آن دیار را واداشت تا بحث صفات را مقدم بر

بحث «وجود» باری تعالی مطرح کنند، عبارت از این بود که:

بالفرض ما قبول کردیم که ما پیش از آنکه برهانی اقامه کنیم لزومی ندارد که صفتی خاص از واجب تعالی را بدانیم. حال فرض می‌کنیم مثلاً برهان حرکت اقامه شده است و یک وجود محرک بلاتحرك اثبات شده و یک مصداق از آن در خارج است و ما خدشه‌ای در برهان نداریم ولی تازه با یک سؤال جدی روبرو هستیم و آن اینکه: آیا آنچه اثبات شده است از کجا معلوم که همان وجود خداوند است؟ آیا این مصداق همان «یهو» است یا «پدر آسمانی» یا «روح کلی» بودا یا «الله مسلمین» است؟ پس از اثبات برهان ما تنها یک گام برداشته‌ایم ولی گام دوم که تعیین عینیت مصداق فلسفی با مصداق دینی است هنوز باقی است. از کجا معلوم که «ناظم» فلسفه همان «الله» مسلمین است؟ پس کلاً برای اثبات خدای دین دوگام لازم است.

۱- اثبات مصداق

۲- تصادق و هویت مفهوم دینی و فلسفی

گام دوم نیازمند بحث صفات و تقدم آن است.

**راههای بدست آوردن اوصاف الهی**

برای بدست آوردن اوصاف الهی راههایی چند می‌توان شمرد :

الف - اینکه یک وصف را برای خداوند می‌توانیم اثبات کنیم و آنگاه بقیه صفات را از آن بدست آوریم. صفات خداوند در این صورت با همدیگر رابطه طولی دارند و از ترتیب طولی نسبت به همدیگر برخوردار هستند. کاری که فلاسفه ما می‌کنند از این قبیل است. برای مثال :

ابتدا اثبات می‌کنند که باری تعالی «غنی» است آگاه از این وصف به «عدم احتیاج» می‌رسند و آنگاه صفت «صمد» از ایندو بدست می‌آید و سپس «بی‌زمانی» و «بی‌مکانی» از دل آن متولد می‌شوند و...

یا این سیر استدلال را از «وجوب» خدای تعالی شروع می‌کنند و صفات را نتیجه می‌گیرند. پیش فرض این روش این است که همه صفات در دل واجب مندرج است.

ب - راه دیگر برای اخذ صفات این است که صفتی را در نظر بگیریم و صفات دیگر را نه در طول این صفت بلکه «مصادیق» این صفت بدانیم. مثلاً: سمع و بصر از مصادیق علم هستند.

ج - راه دیگر این است که ما صفات را از دین و کتاب مقدس اخذ کنیم و سپس برهانهایی برای وجود آن صفات به نحو مطلق و اتم بیاوریم.

در این حالت برخلاف دو راه قبلی، مشکل هو هویت با متون دینی نیز حل می‌شود. و نکته دیگر در این مورد این است که، صفت را بر ذات مقدم داشته‌ایم.

### تفاوت بحث در صفات، میان متفکران غربی و مسلمان

غریبها در بحث صفات، آنگونه که ما با تقسیمات متعدد مانند صفات فعل و صفات ذات یا صفات زائد بر ذات و... در باب خداوند بحث می‌کنیم، چنین تقسیمات متعددی را ندارند. آنها صفات را به دو گروه تقسیم می‌کنند :

- ۱- صفات متافیزیکی: صفاتی که در آنها ما انسانها نمی‌توانیم تشبه به خداوند داشته باشیم.
- ۲- صفات اخلاقی: صفاتی که ما می‌توانیم تشبه به خداوند پیدا کنیم. و این صفات برای این است که ما بدانیم به کدامین جهت کمالی روان شویم. مانند صفت عشق. و این صفات انگیزه تشبه انسان به خداوند می‌شوند.

تفاوت دیگر، در نست دادن صفات به باری تعالی است. مسیحیان صفات را در حالت

جامد) بر خداوند حمل می‌کنند و می‌گویند: خداوند عشق است. یا محبت و مشیت است و... ولی فلاسفه ما صفات را به نحو «مشتق» بر او حمل می‌کنند. خداوند دارای محبت است. ذو عشق است، ذو مشیت است، عالم است و... درست است که ما هم در نهایت می‌گوییم خداوند عین محبت و عشق و علم و قدرت و... است، لیکن در بحث حتماً جنبه مشتق را مراعات می‌کنیم.

## ۱۲- ادله عدم اعتقاد به خداوند

در کلام قدیم یا قرون گذشته، روش بر این بود که مثبتان وجود خداوند ادله‌ای فلسفی برای وجود خداوند می‌آوردند و منکران این ادله به وارد آوردن خدشه بر آنها می‌پرداختند و خلل منطقی آنها را روشن می‌نمودند. در واقع مثبتان دلیل فراهم می‌کردند و منکران خدشه وارد می‌ساختند. در فلسفه دین علاوه بر اینکه بر براهین خدشه وارد می‌کنند، براهینی نیز در انکار وجود باری تعالی اقامه می‌کنند. دلیل این کار هم یک دلیل منطقی موجه است. چرا که آنگاه که ما بر برهانی خدشه وارد می‌کنیم این خدشه دلیل بر خدشه‌پذیری و خلل خود برهان است و تنها جنبه اثباتی آنرا خدشه‌پذیر ساخته‌ایم ولی هنوز اثبات نکرده‌ایم که خداوند وجود ندارد. ما تنها اثبات کردیم که این برهان خللی دارد و بس. اینکه وجود خداوند اثبات نشده است غیر از این است که خداوند وجود ندارد. بر این اساس برخی، ادله‌ای در انکار خداوند اقامه می‌کنند.

## ۱۳- مسئله شر

یکی از ادله عدم اعتقاد به خداوند مسئله شر است. هر چند این بحث در بند سابق مورد بررسی واقع می‌شود لیکن به دلیل اهمیت و وسعت بحث، این مسئله اهمیت ویژه‌ای یافته و بعنوان مسئله‌ای مستقل مطرح می‌باشد.

تمام ادیانی که به وجود متشخص (شخص وار) الهی در دین خود قائلند - غیر از بودا - تمام آنها در یک نقطه اشتراک دارند و آن اینکه خداوند را عادل می‌دانند. این صفتی است که وجود الهی، توأم با آن و موصوف بدان است. حال اگر در جهان شری وجود داشته باشد این با

عدالت الهی ناسازگار خواهد بود و عدالت نفی خواهد شد و آنگاه وجود چنین موجودی انکار خواهد شد. یعنی موجودی در عالم با این وصف امکان تحقق نخواهد یافت. زیرا هرگاه صفتی امکان تحقق نداشته باشد موصوفی هم نخواهیم یافت که بدان صفت متصف باشد. از این جهت است که مسئله شر برای متفکران مشکل‌زا می‌شود. از زمان لایب‌نیتس آلمانی این مسئله از اهم مباحث فلسفه دین شمرده می‌شود. ایشان مسئله شر را در پیوند و ارتباط با عدالت الهی مورد بررسی قرار داد و در تحقیق خود بین ایندو ناسازگاری نیافت او بین این دو ارتباطی را مطرح نمود و در بحثهای خود اصطلاح «تئودیه» را بکار برد. تئودیه به معنای عدالت الهی است. تئودیه بخشی از الهیات شده که به تبیین مسئله شر و ارتباط آن با عدالت الهی می‌پردازد. در حال حاضر کتابهایی با این عنوان چاپ می‌شود (تئودیه). در مورد مسئله شر پنج قول مهم وجود دارد که عبارتند از :

- ۱- در جهان اصلاً شری وجود ندارد و جهان مطلقاً خیر است. خیر محض و خیر ناب حاکم است.
- ۲- لازمه وجود جهان هستی وجود شر است. شر نمی‌تواند نباشد. نهایت اینکه شر مغلوب خیر است. ما خیر کثیر و شر قلیل داریم.
- ۳- اگر هر جزء از اجزاء جهان هستی را نسبت به کل بسنجیم آن جزء خیر محض است و اگر نسبت به کمتر از کل بسنجیم «می‌تواند» و «ممکن» است شر باشد. یعنی احتمال شر بودن را دارد نه اینکه یقیناً شر باشد.
- ۴- هر چیزی که شر نامیده می‌شود نسبت به بعضی چیزها شر است و نسبت به بعضی چیزهای دیگر خیر می‌باشد. هیچ شری، شر محض نیست بلکه شر نسبی است. شر محض نداریم یعنی نمی‌توان نشان داد که شری هست و نسبت به «هر» چیز مضر و زیان‌آور است.
- ۵- خیر و شر بستگی به موضع آدمی دارند. اگر آدمی در طریق هدایت باشد و به وادی هدایت راه یابد همه چیز برای او خیر است ولو به ظاهر شر به نظر آید در غیراینصورت، یعنی اگر شخص راه یافته نباشد، همه چیز برای او شر است هر چند که خیر به نظر بیاید.

## ۱۴- ادله اعتقاد به خداوند (وجود او)

ادله اثبات خداوند تنها متعدد و متکثر و عدیده نیستند بلکه متنوع نیز هستند یعنی

می‌توان آنها را نوع‌بندی نمود و به اقسامی تقسیم کرد. این ادله به شش قسم قابل قسمت است:

### الف - ادله وجود شناختی یا هستی شناختی

وجه اشتراک همه این ادله در این است که برای اثبات وجود خداوند از یک پدیده خاص آغاز حرکت نمی‌کنند. در این ادله دلیل وجود خداوند یک شیء خاص نیست. مثلاً در برهان حرکت، بحث از «حرکت» شروع می‌شود که یک پدیده است. یا در برهان نظم ما از راه «نظم» که یکی از پدیده‌های جهان هستی است، شروع می‌کنیم لیکن برهان هستی‌شناسی در صدد اثبات وجود خداوند بدون عطف توجه به پدیده‌ای خاص است. دو برهان را می‌توان نام برد.

قسم ۱- برهان امکان و وجوب: این برهان اولین بار توسط فارابی ابداع شد بعد این سینا و سپس غزالی و بعد ابن رشد در این مورد تأمل کردند آنگاه به غرب راه یافت و نوبت به اکویناس رسید ایشان این برهان را به تقریرهای دیگری بیان نمود. عظمت شخصیت این فیلسوف و متکلم باعث شد که به این برهان خیلی بها داده شود.

قسم ۲- برهان سنت آنسلم: آنسلم ابتدا تعریفی را از خداوند که از کتاب مقدس اخذ نموده بود بیان می‌کند یعنی: «موجودی که کاملتر از او قابل تصور نباشد، آنگاه با این تعریف به اثبات وجود خداوند می‌پردازد.

### ب - برهان‌های عالم‌شناختی یا جهان‌شناختی

در این براهین از اصل علیت استفاده می‌شود. متفکران غربی وجوب و امکان را به علیت بر نمی‌گردانند. و ایندو را مستقل فرض می‌نمایند. در برهان جهان‌شناختی از راه معلولات و سلسله معلولات و ابطال دور و تسلسل، علت اولی اثبات می‌شود.

### ج - برهان‌های غایت‌شناختی

این برهان‌ها از راه اثبات اینکه جهان غایت دارد، وجود خداوند را اثبات می‌کنند. مسئله غایت در دو منظر قابل توجه است:

۱- از این دیدگاه که وجود جهان غایت دارد.

۲- جهان متحرکی است که رو بسوی مقصدی روان است.

برهان نظم که ما آنرا بکار می‌بریم و غربیها آنرا Argument From Design می‌نامند، از جمله براهین غایت‌شناختی است. زیرا در مورد هیچ پدیده‌ای نمی‌توان حکم به

نظم‌دار بودن و بی‌نظمی داشتن نمود مگر آنکه «هدف» و «غایت» آن مشخص باشد. غایت وجودی شی باید مشخص باشد تا به نظم یا بی‌نظمی یک شی حکم شود. نظم فرع هدف است. ما در اینجا به مفهوم «زیباشناسی» نظم که عبارت از مطلق «تناسب» و «هماهنگی» است کاری نداریم بلکه نظر به مفهوم فلسفی آن است، که بسیار عمیقتر و ژرفتر از مفهوم زیبایی‌شناختی آن است.

### د - براهین از راه حوادث خاص و جزئی

حوادثی برای بعضی انسانها رخ می‌دهد. مانند معجزه و یا کشف و کرامات، که این حوادث را دال بر وجود خداوند می‌گیرند. اگر این مورد را در حالت وسیع و کلی در نظر بگیریم می‌تواند همه کارهای عرفا، مرتاضان و فعالیتهای فرا روانشناسی را در بر بگیرد. یا کارهایی مانند استجاب دعا که برخی دلیل بر وجود خداوند می‌گیرند، از این قبیل است. چون استجاب دعا برخلاف ظواهر رویدادها است پس نیازمند موجودی برتر است تا حوادث را به طریقی ترتیب دهد که دعا مستجاب شود.

### ه - برهان‌های اخلاقی

مبدع این نوع برهان کانت است. لیکن بعد از او برهانهای اخلاقی دیگری مطرح شده است. در این برهانها فرض بر این است که از راه عقل نظری ما نمی‌توانیم به اثبات وجود خداوند نائل شویم و تنها فرض برهانهای اخلاقی این است که چهارراه سابق قادر به اثبات خداوند نیستند و همه دارای خدشه می‌باشند. تقریرات دیگری بعدها از بیان کانت شده است.

### ی - برهان از راه احتمالات

پیش فرض این برهان این است که پنج راه قبلی باطل است، این گروه قائلند به این که اثبات به تعبیر دقیق منطقی (Proving) در مورد وجود خداوند امکان ندارد. راه چاره این است که بگوییم در عین حال که نمی‌توان وجود خداوند را به نحو منطقی اثبات کرد لیکن می‌توانیم معتقد شویم که جهان طبیعت دارای خدایی است. چرا که این فرض بهتر می‌تواند جهان طبیعت را توصیف و توجیه کند. توضیح اینکه وقتی که انسان با پدیده‌ای مواجه می‌شود راههای متعددی برای توجیه آن پدیده متصور است. همیشه در توجیه هر پدیده راهی و طریقی قابل قبول است که دارای پیش‌فرضهای کمتری باشد به عبارت دیگر هر قدر پیش‌فرض‌های ما کمتر باشد، توجیه تحقق آن پدیده محتمل‌تر و مورد پذیرش است. مثلاً



هنگامی که ما صبح می‌بینیم که کوچه و خیابان خیس است، محتملترین راه که به ذهن می‌رسد این است که باران باریده است نه این که هر خانه‌ای دو سطل آب جلوی در خودش ریخته است چرا که توجیه اول پیش‌فرض‌های کمتری نسبت به توجیه دوم دارد. لوکونت دنوئی در رابطه با این برهان می‌گوید: اگر بگوییم این تشکیلات عالم معلول خداوند است، این جهان بهتر توجیه می‌شود، اما نه این که بگوییم قطعاً معلول خداست.

## ۱۵- بحث وجود و تجرد نفس

معمولاً در بحث نفس مسئله «وجود» و «خلود» نفس مورد بحث قرار می‌گیرد لیکن بحث نفس در سه مورد قابل طرح است:

۱- وجود نفس: در مورد نفس تلقی متفکران به نحو واحد نیست و آراء متعددی در مورد نفس وجود دارد. در دو کتاب جداگانه، دو نفر از محققان هفده تلقی متفاوت از نفس ارائه داده‌اند. نخست، C.D. Brood در کتاب «نفس و منزلت آن در طبیعت» Mind and I'ts place in nature هفده تصور از نفس که در تاریخ مطرح بوده است، ارائه می‌دهد. دوم، Ress نیز در کتاب Dictionary of philosophy and religion نیز هفده تصور بدست می‌دهد. در تطبیق این دو کتاب مشخص می‌شود که این دو هفده تصور عین هم نیستند پس تصورات بیش از هفده تصور است.

۲- مختار بودن نفس: در این قسم چندین بحث مهم مطرح می‌شود:

الف- آیا اختیار مفهوم ماهوی است یا فلسفی؟

۱- اختیار از افعال نفسانی است. یعنی مانند صفت اراده است. اگر از طرف دیگر افعال نفسانی را هم از اعراض بدانیم در اینصورت اختیار از مفاهیم ماهوی خواهد بود.

۲- اختیار از افعال نفسانی است، لیکن افعال از نوع مفاهیم عرضی نیستند و عرض هم بحساب نمی‌آیند. بلکه تمام افعال ما تحت مفاهیم فلسفی واقع می‌شوند.

۳- اصلاً اختیار جزو افعال نفسانی نیست. بلکه مفهومی است که در خارج منشأ انتزاع دارد نه اینکه یک فعل متعین نفسانی باشد ما اختیار را از نحوه وجود و فعالیت موجودی (مانند انسان) انتزاع می‌کنیم. پس اختیار یک معقول ثانی فلسفی است.

یعنی بحث این است که آیا اختیار کاری است که من انجام می‌دهم یا کاری که من انجام می‌دهم منشأ انتزاع مفهوم اختیار است. یعنی «اختیار» مفهوماً مانند مفهوم نظم است. ما در خارج شی متعینی به نام «نظم» نداریم بلکه خارج بگونه‌ای است که منشأ انتزاع مفهوم نظم می‌شود. آرایش خاص خارج موجب انتزاع مفهوم نظم است.

ب - بحث دوم اینکه آیا احساس مختار بودن برای اختیار داشتن کفایت می‌کند؟ باید بین دو نوع اشیاء تفکیک قائل شد.

۱- موجوداتی که موجودیتشان همان مُدَرکِیَّت آنهاست. یعنی بین موجودیت و مدرکِیَّت آنها تساوق هست. بعبارت دیگر اگر شیئی مُدَرک است، موجود است و اگر موجود است، مدرک است. مثلاً درد یا شادی یا خشم. اگر اینها را درک بکنیم حتماً وجود دارند و اگر وجود داشته باشند حتماً احساس می‌شوند. محال است که درد موجود باشد ولی آن را درک نکنیم و محال است درد را ادراک بکنیم و وجود نداشته باشد.

۲- موجوداتی که موجودیت آنها غیر از مُدَرکِیَّت آنهاست. مثلاً سنگ که در عین حال که وجود دارد ولی ممکن است که اصلاً ادراک نشود.

حالا بحث این است که آیا اختیار جزو کدامیک از این دو مقوله است؟ اگر از مقوله اول باشد هر موقع احساس اختیار بکنیم حتماً اختیار وجود دارد و ما مختار هستیم ولی اگر از مقوله دوم باشد چنین نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت.

۳- خلود نفس: در مورد خلود نفس تصوّرات مختلفی وجود دارد که از این قرارند:

الف - بعضی از مکاتب معتقد به خلود هستند لیکن بدین صورت که نفس در این دنیا به جاودانگی می‌رسد. به عبارت روشن‌تر اینکه روح بلافاصله یا با فاصله اندک پس از خروج از بدنی، وارد بدن دیگر می‌شود و این روند به طور جاودانی ادامه می‌یابد (= تناسخ) این اعتقاد در میان ادیان و مذاهب شرق سابقه طولانی دارد. مذاهبی مانند مذهب کنفوسیوس، بودیسم، شینتو و غیره را می‌توان نام برد، که بر این عقیده‌اند. در یونان باستان، قبل از فیثاغورس هیچ فیلسوفی نبود که به تناسخ معتقد باشد اولین فیلسوفی که به تناسخ معتقد شد، فیثاغورس بود. متکلمین اسلامی همه انواع چهارگانه نسخ، مسخ، فسخ و رسخ را رد می‌کنند.

ب - خلود بدون بازگشت به این جهان:

( جاودانگی ارواح : Immortality of the souls این عنوان با مقسم بحث (خلود نفس) اشتراک لفظی دارد.)

در زندگی این دنیا غیر از موارد خواب و بیهوشی و مستی، ما هم دارای خودآگاهی و هم دیگر آگاهی هستیم. آنچه که مشخص است در حالت خواب ما دیگر آگاهی نداریم و به احتمال قریب به یقین خود آگاهی هم از بین می‌رود. در حالت بیهوشی قطعاً هر دو از بین می‌رود. در درجه‌ای از مستی یکی از این دو ممکن است نباشد ولی در مراحل بالاتر مستی هر دو از بین می‌رود. در مورد اینکه ارواح پس از مرگ چه احوالی خواهند داشت، دو نظریه است: نظریه اول اینکه اگر فرض کنیم شخصی در نقطه A به دنیا بیاید و در نقطه B بمیرد، خطی که A را به B وصل می‌کند، خط خودآگاهی و دیگرآگاهی است. حال پس از مرگ این خط آگاهی همچنان تا بینهایت ادامه می‌یابد. این نظر سقراط است که ادیان بعدی پس از او نیز این نظر را اظهار کرده‌اند. نظریه دوم معتقد به این است که پس از مرگ شخص به خواب فرو می‌رود و این خط آگاهی تا روز قیامت قطع می‌شود. در روز قیامت شخص از خواب می‌پرد و خط آگاهی ادامه پیدا می‌کند. گویا عالم برزخ خوابگاه است، این نظریه به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱- بعضی معتقدند هنگام نفع صور یا قیامت، تنها افرادی بیدار می‌شوند که نیکوکار باشند در غیراینصورت خواب آنها ابدی خواهد بود و مسلم است که اگر آگاهی از بین برود مساوی نابودی است.

۲- گروهی معتقدند که هم نیکوکاران و هم بدکاران بیدار می‌شوند، حال سؤال این است که آیا هر دو گروه زندگی‌های یکسانی خواهند داشت یا متفاوت. دو نظر وجود دارد: نظر اول اینکه متفاوت خواهد بود. نظر دوم اینکه همه در بهجت و سرور و سعادت به سر خواهند برد. این نظر اخیر نظریه عرفا است و خود می‌تواند به دو قسم تقسیم شود. اول اینکه بلافاصله، همه در یک آن و بدون گذشتن از مراحل به سعادت خواهند رسید. دوم اینکه بعضی افراد که بدکارند پس از طی مراحل (عذاب) به سعادت نائل خواهند شد.

## جهان معاصر و گرایشهای عمده در فلسفه دین

در جهان معاصر پنج گرایش عمده در فلسفه دین وجود دارد. از میان این پنج گرایش

دو گرایش آن مشرب تحلیلی دارند و سه گرایش دیگر مشرب غیرتحلیلی دارند و فیلسوفان قاره‌ای بیشتر بدین مشربها گرایش دارند. بطور اجمالی می‌توان این گرایش‌ها را چنین توضیح داد:

۱- گرایش تحلیلی نخست دربارهٔ دین تفکر نقدی را اِعمال می‌کند و به معناداری گزاره‌های دین و قوت استدلالهای دین می‌پردازد. پوزیتیویستها، راسل، آیر، ویزدام، فلو و فیندلی و... در این گروه قرار دارند.

۲- گرایش تحلیلی دوم عنایت به کارکرد زبان دینی دارند. برای مثال در همین مقام است که کسانی مانند ویتگنشتاین بحث شیوهٔ زندگی و بازی‌های زبانی را پیش می‌کشند و کسی مانند آستین بحث کنشهای گفتاری را.

۳- گرایش «وجود - خداشناسی» که نحله‌هایی مانند هگلیان و نوهگلیان، توماسیان، اگزیستانسیالیستها و پدیدارشناسان روی آن کار می‌کنند. برای مثال افرادی مانند ژاک ماریتن و اتین ژیلسون در واقع، خداشناسی و نوعی دفاع از دین را با همان مشرب نوتوماسی دنبال می‌کنند و تأثیرگذار هم بوده‌اند. کسانی که اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی دارند، مانند گابریل مارسل، آنها هم بر مبنای اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی به نوعی دفاع از دین برمی‌خیزند. حتی در این جهت می‌توان یاسپرس را نیز گنجانند. یاسیمون وی که اگرچه یک فیلسوف طراز اول نیست، باز در واقع به نوعی از معنویت مسیحی دفاع می‌کند، البته با اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی. اینها بر مایه‌های اگزیستانسیالیستی کتاب مقدس تأکید می‌کنند و سخنانی دارند که اگرچه نظام‌مند نیست ولی در آنها بصیرتهای جدیدی هست.

۴- گرایش «هرمنوتیک زبان دینی» که هدف آن بازسازی الهیات و فهم گفتار دینی بر اساس روشهای تفسیری است. بولتمان، تیلیش، گادامر و... در این گروه جای می‌گیرند.

۵- گرایشی که تحت تأثیر پیشرفت علوم تجربی طبیعی و علوم تجربی انسانی پدید آمده و بیشتر تأثیر و تأثر دین را با این علوم مورد بررسی قرار می‌دهد. افرادی مانند تیاردوشاردن یا کسانی که اندیشه‌های تکاملی داروینی را در تلقی‌شان از دین راه می‌دهند در همین زمره قرار می‌گیرند. (رک: فصلنامه نقد و نظر، سال اول، شماره ۲، مقالهٔ گرایشهای عمده در فلسفه دین، پل ریکور، ترجمه استاد ملکیان).