



پیشگام علوم انسانی و مطالعات اجتماعی
پژوهشگاه علوم انسانی

مطهری و الهیات فلسفی معاصر

ولی الله عباسی

درآمد

کلمه «الهیات»^۱ (theology) از واژه یونانی theologia، و به معنای بحث و گفت و گو درباره خداست و لذا علم الهیات، علمی است که در آن از خدا بحث می‌شود. این علم از جهت مبدا تأسیس آن یونان و عالم مسیحیت می‌باشد و به معنای خاصش، محدود به مسیحیت شده، ولی به معنای عام و از جهت موضوعش شامل ادیان دیگر نیز می‌شود. قدمای ما theologia را به علم الهی، علم ربوبی، معرفت ربوبی و الهیات ترجمه کرده و گاه هم خود کلمه یونانی را معرب کرده و به صورت «تئولوژی» یا «تئولوجیا» به کار برده‌اند. اما اخیراً آن را به «علم کلام»^۲ ترجمه کرده‌اند که ترجمه ناقصی است، زیرا theologia علم از کلام است و اقسام مختلف نظری و عملی در معارف دینی می‌شود. به نظر می‌رسد با توجه به ریشه لفظ، ترجمه آن به الهیات (بالمعنی الاخص) یا الهیات خاصه که مختار برخی از مترجمان ما است، مناسب‌تر است، چرا که موضوع الهیات خاصه واجب الوجود و صفات اوست. و یامیتوان از واژه‌های علم الهی و علم ربوبیت که اولین فیلسوفان مسلمان مثل ابن سینا به کار برده‌اند، استفاده کرد. ولی در هر حال باید توجه داشت که هیچ کدام از این واژه‌ها افاده کامل معنای لفظ تئوری را در عرف معارف مسیحی نمی‌کند.

به لحاظ تاریخی، این واژه برای نخستین بار در آثار افلاطون و در رساله جمهوری به کار برده شد. افلاطون این لفظ را در توصیف شاعرانی می‌آورد که درباره خدایان سخن می‌گفتند.^۳ ارسطو هم این واژه را به معنایی قریب به معنای افلاطونیش به کار برد. به عنوان نمونه، وی در کتاب مابعد الطبیعه از شاعرانی مانند هومر، هیسود و فرکیلس، تحت

الهیات را از نظر مقدمات و روش به دو دسته تقسیم کرده‌اند: ۱) الهیات وحیانی یا مکشوف شده (revealed theology)، ۲) الهیات عقلی - فلسفی یا طبیعی (natural theology). الهیات ملتزم به وحی یا الهیات نقلی، الهیاتی را گویند که متکی به وحی و ملتزم به احکام تشریحی و نقلی است. چنان که مسائلی از قبیل تثلیث، تجسد و... در معارف مسیحی، مسائلی هستند که مبتنی بر وحی می‌باشند و فقط در مرتبه عقل می‌توان درباره آنها سخن گفت. از این رو، این نوع الهیات، الهیات ماوراء عقل (supernatural theology) است. اما مراد از الهیات عقلی یا به تعبیر برخی، الهیات فلسفی (philosophical theology)، مباحث مختلف درباره مسائل مهم الهیات (مانند بحث درباره خدا) است که با استمداد از صرف عقل و بدون اتکاب به وحی بحث می‌شود. منظور از «natural» تکوینی است در مقابل وحی و تشریحی. یعنی در طبیعت و تکوین بشر، قوه‌ای است که استعداد شناخت و تمیز حق از باطل دارد و آن عبارت از عقل است. «به طور خلاصه می‌توان گفت که الهیات طبیعی عبارت است از تلاش انسان برای یافتن خدا، در حالیکه در الهیات مکشوف شده، خدا در جستجوی انسان است.»^۴

بنابراین، الهیات فلسفی - عقلی به کارگیری روش عقلی در باب مسائل مهم الهیات / کلام است، البته با این فرض که مسلک الهیاتی خاص درست است. برخی، این واژه را همسان با فلسفه دین می‌دانند. و از نظر برخی دیگر، الهیات فلسفی همان الهیات طبیعی است. برخی هم گفته‌اند که الهیات - بها هو الهیات - باید توجه خود را به مسلک خاصی محدود کند، هر چند که ممکن است در بردارنده اشکالاتی به دین و دفاعیاتی از دین باشد. با این حال، حتی در معنای نسبتاً تنگ و محدودی که در این جا به کار رفت و در آن مسلک خاصی موضوع الهیات فلسفی قرار گرفت و از اعتبار آن با روشی که روش فلسفی قلمداد شده، دفاع می‌شود، باز هم غالباً فلسفه واقعی از درون آن رخ می‌نماید.^۵ الهیات فلسفی به معنای تحقیق نظاممند درباره هستی و وجود خدا را در کتاب مابعد الطبیعه ارسطو، در رساله درباره طبیعت خدایان اثر سیسرون، و نیز در بحث و گفت و گوی نخستین نویسندگان مسیحی و آباء کلیسا با فلاسفه غیر مسیحی می‌یابیم. و بعدها در قرون وسطی، در آثار نویسندگان یهودی و مسلمان و هم چنین الهی دانان بزرگ مسیحی به آن برمی‌خوریم؛ هر چند، محل بحث است که تا چه اندازه می‌توان از الهیات فلسفی توماس آکویناس و بوناونتور سخن گفت. اگر چه الهیات طبیعی در اواخر قرون

وسطی و نیز در دوره رنسانس و اصلاحات دینی، در حاشیه قرار گرفت ولی در اواسط قرن هفدهم رونق گذشته‌اش را باز یافت و پس از آن، قریب ۲۰۰ سال موقعیت برجسته خود را حفظ کرد. اما در عصر حاضر، ماهیت و جایگاه آن در میان رشته‌های فلسفی زیر سوال رفته است.^۶ در این دوره، نه از سوی الهیدانان و نه از سوی فیلسوفان جدی گرفته نشد. فیلسوفان به خاطر نبود پختگی و مهارت فلسفی در نوشته‌های این حوزه، به الهیات فلسفی ایراد گرفتند. از سوی دیگر، الهیدانان نیز تمایل کمی به الهیات فلسفی و عقلی نشان دادند. زیرا تلاش‌هایی که در تحلیل و استدلال‌های دقیق به کار گرفته شده بود، هیچ گونه ارتباطی با موضوعات و مسائل مورد علاقه و پویای الهیدانان نداشت. آنها سخت سرگرم تلفیق و منسجم کردن اندیشه دینی با حیات اجتماعی معاصر بودند. اما در طی ۲۵ سال اخیر این وضعیت تغییر یافته است. فیلسوفانی که که مهارت فنی آنها کاملاً شناخته شده بود شروع به نوشتن آثار بسیار خوب فلسفی درباره موضوعات الهیات نمودند.^۷

الهیات / کلام فلسفی اسلامی

در جهان اسلام هم، از قرن هفتم هجری بدین سو، تلفیق الهیات / کلام با فلسفه به وسیله خواجه نصیر الدین طوسی بنانهاده شد و از این جاست که وی را بنیانگذار «کلام فلسفی» اسلامی گفته‌اند که کتاب «تجرید الاعتقاد» او نقطه عطفی در این زمینه بود. «کلام فلسفی» در فرهنگ اسلامی همانند «الهیات فلسفی» در فرهنگ مسیحیت، فصل مشترک علم کلام و فلسفه است که با استفاده از روش عقلی و فلسفی، در تبیین، تحکیم و توجیه اعتقادات دینی اسلامی تلاش می‌کند. بنابراین کلام فلسفی از حیث روش به قلمرو فلسفه و از حیث غایت به قلمرو علم کلام تعلق دارد.

شهید مطهری هم بر آن است که بعد از خواجه نصیرالدین طوسی سرنوشت کلام به کلی تغییر کرد و بیشتر صبغه فلسفی به خود گرفت، یعنی تا حد زیادی کلام را از سبک حکمت جدلی به سبک حکمت برهانی نزدیک کرد و در دوره‌های بعد نیز کلام به کلی سبک جدلی خود را از دست داد. در حقیقت «کلام» استقلال خود را در مقابل «فلسفه» از دست داد. فلاسفه شیعی متاخر از خواجه، مسائل لازم کلامی را در فلسفه مطرح کردند و با متد فلسفی آنها را تجزیه و تحلیل کردند و از متکلمین که با سبک قدیم بحث می‌کردند موفق‌تر بودند. مثلاً صدر المتألهین یا ملاهادی سبزواری گرچه در زمره

متکلمان به شمار نیامده‌اند، اما از نظر اثر وجودی از هر متکلمی تأثیر گذار بوده‌اند.^۸ «خواجہ نصیرالدین طوسی ظهور کرد و کتاب تجرید الاعتقاد را نوشت. کلام بیش از نود درصد رنگ فلسفی به خود گرفت و پس از تجرید همه متکلمین اعم از اشعری و معتزلی از همان راهی رفتند که این فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی رفت.»^۹

گاه برخی از مستشرقان و نویسندگان غربی وجود گرایش فلسفی را در اندیشه اسلامی متاخر تحقیر کرده‌اند چرا که آشنایی آنها فقط محدود به آن دسته از نویسندگان مسلمانی بوده است که فاقد دانش یا حتی مخالف فلسفه بوده‌اند.^{۱۰} اما در سنت فلسفی و کلامی شیعه مطالب فراوانی را می‌یابیم که نسبت به مباحثی که فلاسفه مسیحی در الهیات مسیحی مطرح کرده‌اند، از اهمیت والایی برخوردار است. بی شک یکی از بهترین راه‌های آشنایی با الهیات / کلام فلسفی شیعه آثار فیلسوفان و متفکرانی است که متعلق به گفتمان فلسفی نوصدرائی‌اند. در میان اینها، استاد مطهری از موقعیت ممتازی برخوردار است. تسلط ایشان بر تفکر غنی و عمیق فلسفی و کلامی اسلامی از سوئی، و آشنایی آگاهانه ایشان با اندیشه فلسفی و کلامی غرب و نقد عالمانه شبهاتی که اندیشه دینی را به چالش می‌طلبید، به آثار ایشان منزلتی بخشیده است که به مراتب، توجهی بیش از آنچه تا کنون از سوی دانش پژوهان تطبیقی دین و الهیات فلسفی بدان مبذول شده است، می‌طلبند. به عنوان نمونه، مجموعه «مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی» و توضیحات ایشان بر «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مشتمل بر مباحثی نوین و ابتکاری است و نشانگر آن است که ایشان به دنبال در افکندن طرحی نو در عرصه دین شناسی و الهیات فلسفی معاصر بودند. گفته شد، اخیراً در غرب علاقه به اندیشه دینی و الهیات فلسفی افزایش یافته است. این مطلب حاکی از آن است که امروزه در دنیای مغرب زمین، پس از گذشت دوره‌ای طولانی از افول تفکر دینی و رویگردانی از دین باوری و موج شکایت و لادری گری دینی، فیلسوفان دیگر پذیرفته‌اند که نمی‌توان مفاهیم خدا و دیگر مولفه‌های ادیان مختلف را به عنوان مهملات بین یا نمونه‌های روشنی از خرافات، مطرود دانست و لذا تلاش زیادی صرف اقامه برهان برای اثبات معقولیت مفهوم خدا شده است، به طوری که مجله تایم در سال ۱۹۸۰ خیر داد که علاقه به پژوهش‌های فلسفی در باب دین احیا شده است و اظهار داشت که «خدا در حال بازگشتن است»^{۱۱}. با این همه، مشکلاتی که موجب نارضایتی عمومی از دین گردیده، هنوز بر طرف نشده‌اند. در غرب، مشکلاتی که گریبانگیر دین مسیحیت است نوعاً شایع و عمومی شده و به عنوان مشکلات دین «فی

نفسه» تلقی گردیده‌اند. مثلاً یکی از مهم‌ترین تعالیم مسیحیت آموزه تثلیث می‌باشد. با این حال، از زمان قرون میانه تا کنون همه الهیدانان تصدیق کرده‌اند که این آموزه آموزه‌ای است که باید آن را امری ایمانی دانست، قلمرویی که در آن ایمان به عنوان راهی برای پذیرش اموری تلقی می‌شود که بر اساس معیارهای عقلی قابل قبول نیستند. الهیدانان جدید چندان پیش رفته‌اند که می‌پذیرند که این آموزه یک راز بوده، غیر قابل دفاع عقلانی است. برخی از فیلسوفان دین معاصر مانند پیتر وان اینواگن و توماس. وی موربس تلاش کرده‌اند که از سازگاری عقلی این آموزه دفاع فلسفی کنند.^{۱۲}

این جاست که ارتباط اندیشه استاد مطهری بسیار روشن گردد. برخی از مباحث فلسفی‌ای که در «درس‌های الهیات شفا» آمده است برای نشان دادن ناسازگاری آموزه تثلیث و دفاع از توحید مطلق الهی، مطرح شده‌اند.^{۱۳} در این مباحث، عقلانیت لاینفک الهیات اسلامی به وضوح نشان داده شده است.

خدا باوری در الهیات فلسفی غرب و اندیشه استاد مطهری

اساس بسیاری از ادیان بزرگ، هم چون اسلام، مسیحیت و یهودیت، ایمان به خداوند است. هر چند که این ادیان - ادیان الهی - در تصویری که از خدا دارند با یکدیگر متفاوتند، اما این نکته که ایمان به خداوند شالوده و هسته مشترک این ادیان را تشکیل می‌دهد، تا حد زیادی به صحت خود باقی است. و لذا بخش اعظم فلسفه دین و الهیات را «خدا باوری» با روایت‌های مختلفی تشکیل داده است و این بحث مرکز ثقل کندوکاو فلسفی قرار گرفته است. البته این اعتقاد (خدا باوری) در سطح جهانی پذیرفته شده نیست و بسیاری آن را رد نموده و ادعا کرده‌اند که اعتقاد مزبور کاملاً خطا و پذیرفتن آن نامعقول است (خدا ناباوری / الحاد). در پاسخ این گروه، برخی متکلمان و حکیمان الهی کوشیده‌اند که براهین و ادله موقفی بر له وجود خدا اقامه کنند. این تلاش، عمده‌ترین بخش الهیات فلسفی را تشکیل می‌دهد و غالباً تحت عنوان الهیات عقلانی از آن یاد می‌شود. وظیفه شاخص الهیات عقلانی نشان دادن این امر بوده است که اعتقاد دینی به وجهی قابل پذیرش است. البته فیلسوفان دیگری، ادله‌ای بر کذب باورهای خداشناسانه ارائه کرده‌اند. این فیلسوفان نتیجه می‌گیرند که اعتقاد به خدا به وضوح نامعقول یا غیر قابل اثبات است. می‌توان این تلاش را الحاد عقلانی / طبیعی (natural atheology) در مقابل الهیات عقلانی، نامید.^{۱۴}

بنابراین، یک بخش (بلکه بخش مهم) از الهیات فلسفی در باب مقبولیت عقلانی باور به خدا و انسجام درونی خدا باوری تحقیق می‌کند و سعی می‌کند آن را به اثبات برساند. سرچشمه براهین وجود خدا به افلاطون باز می‌گردد. وی در کتاب «قوانین» (کتاب دهم)، برای به دست دادن براهین برای اثبات وجود خدا، برنامه‌ای را تدوین و افتتاح نمود و اثبات نمود که باید محرکی نخستین و ذاتاً نامتحرک وجود داشته باشد که سلسله متحرک‌ها به آن ختم شوند. برهان مفصل‌تر از راه حرکت را می‌توان در کتاب هفتم «مابعد الطبیعه» ارسطو یافت، همه فیلسوفان بزرگ قرون میانه، اعم از فیلسوفان مسلمان، یهودی و مسیحی مانند ابن سینا، غزالی، ابن میمون، آنسلم و آکویناس - براهین خداشناسی متعددی را ارائه کرده‌اند. بیشتر فیلسوفان دوره جدید - مانند دکارت، لایب نیتس، و کانت - هم ادله‌ای در این خصوص آورده‌اند. این براهین در دوران معاصر نیز از جمله مسائل قابل توجه در فلسفه دین و الهیات فلسفی معاصر بوده است و آثار مهمی در این عرصه، عرضه شده است.

از روزگار کانت تا کنون، اساساً سه نوع برهان متفاوت برای اثبات وجود خدا مطرح بوده است: ۱) برهان جهان‌شناختی / کیهان‌شناختی (cosmological argument)، که با وجود جهان محدود با شرایطی در عالم نظیر تغییر، آغاز می‌شود و استدلال می‌آورد که باید علتی و رای عالم باشد تا وجود این نوع جهان را تبیین کند (برهان وجوب و امکان)، ۲) برهان غایت‌شناختی / لغایی - هدف‌شناختی (cosmological argument)، که از طرح و تدبیر آشکار در عالم، بر نیاز به طراح مدبری باشعور برای عالم دلیل می‌آورد (برهان نظم / طرح / اتقان صنع)، ۳) برهان هستی‌شناختی / وجودی (ontological argument)، که بر این تأکید دارد که مفهوم موجود مطلقاً کامل یا واجب الوجود، خود، وجود آن را اقتضا می‌کند.

برهان وجودی

بی شک جالب‌ترین، جذاب‌ترین و معماگونه‌ترین براهین خداشناسی، برهان وجودی است که همواره در طول تاریخ فلسفی، فیلسوفان را مجذوب خود کرده است. تدوین و تنسيق اصلی برهان وجودی و روایتی که همچنان در طول اعصار و قرون توجه متالهان و فیلسوفان را به خود معطوف کرده است، برای نخستین بار توسط آنسلم قدیس (۱۱۰۹-۱۱۰۳۳)، راهبی آگوستینی، در رساله پرسولوگیون (خطابه) او بیان شده است. وی بحث خود را چنین آغاز می‌کند که «خدا وجودی است که بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور

کرد»^{۱۵} واضح است که مراد آنسلم از «بزرگ‌تر» همان «کاملتر» است، نه بزرگ‌تر از لحاظ حجم و مکان داشتن. آنسلم در پی این است که تا برهان خلف موضع خود - متناقضی را نشان دهد که با انکار خداوند به آن دچار خواهیم شد. خداوند چیزی است که بزرگتر از او (یا کامل‌تر از او) نمی‌تواند تصور شود. اگر ما خداوند را انکار کنیم، به طور ضمنی به این نتیجه می‌رسیم که می‌توانیم موجودی را تصور کنیم. که بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد و این محال است. ما نمی‌توانیم چنین موجودی را تصور کنیم؛ پس خداوند وجود دارد.^{۱۶} راهبی به نام گونیلو، از معاصران آنسلم، این برهان را چنین به نقد کشید که آن را می‌توان برای اثبات وجود یک جزیره کامل یا هر چیز دیگری که وجودش در مفهوم کمالش یا بزرگ بودنش مندرج باشد، به کار برد.^{۱۷} آکویناس این برهان را به این دلیل رد کرد که در آن به غلط فرض می‌شود که ما علم به ذات خدا داریم.^{۱۸}

مشهورترین و مهم‌ترین اعتراض بر برهان وجود شناختی را ایمانوئل کانت به روشنی در کتاب «سنجش خرد ناب» (نقد عقل محض) مطرح کرده است. وی در آنجا می‌گوید: «اینک اگر من موضوع (خداوند) را با همه محمول‌های آن (و از آن جمله، قدرت مطلقه) یک جا با هم بگیرم و بگویم: خدا هست، یا خدایی وجود دارد، در این حال من هیچ محمول تازه‌ای را به مفهوم خداوند نمی‌افزایم، بلکه فقط موضوع را فی نفسه با همه محمول‌هایش یک جا وضع می‌کنم.»^{۱۹}

بنابراین کانت، برهان وجودشناسی را بر این اساس که «وجود محمول نیست» رد کرد. برهان وجودشناسی، بعد از آنسلم، مدافعین دیگری نیز (در سراسر قرون) داشته است که روایت‌های قابل توجه دیگری از این برهان طرح کرده‌اند. از معروف‌ترین مدافعین آن در فلسفه جدید دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۱) و لایب‌نیس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) می‌باشد. برهان دکارت در تاءمل پنجم از کتاب «تاءملات» آمده است. بر اساس نظر دکارت، درست همان گونه که انسان می‌تواند تصور واضح و متمایزی از اعداد یا اشکال داشته باشد، به همین ترتیب می‌تواند تصور واضح و متمایزی از خدا داشته باشد. «وجود از ماهیت خداوند به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه، از ماهیت مثلث (راست گوشه) و یا مفهوم کوه از دره غیر قابل انفکاک است و بنابراین تصور خدایی (یعنی ذات کامل مطلق) که فاقد وجود (یعنی فاقد کمالی) باشد همان قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم.»^{۲۰}

جریان استدلال در این جا (تاءمل پنجم) فرق چندانی با اصل ۱۴ «اصول فلسفه» ندارد، آنجا

که میگوید: «در این که خدا وجود دارد، و این قضیه فقط از اینجا مبرهن می شود که ضرورت وجود خدا در مفهوم کلی اندیشه ما از خدا نهفته است.»^{۲۱}

تقریر دکارت از برهان وجودی، معرض انتقاد شدید برخی از فیلسوفان قرن هفدهم قرار گرفت. کاتروس کشیش در موافقت با آکویناس و در مقابل دکارت معتقد بود که برهان وجودی فقط وجود ذهنی و نه واقعی را به اثبات می رساند.^{۲۲} در دوره معاصر هم صورت بندی های جدیدی از برهان وجودی به عمل آمده است. چارلز هارتشورن، فیلسوف معاصر آمریکائی، هم چنین قوی تر از او، نورمن مالکوم، فیلسوف دین معاصر، برهان دوم، یا روایت دوم از این برهان را که در فصل سوم خطابه آنسلم و پاسخش به گونیلو پیدا شده است، از نو زنده کرده اند، که به موجب آن محال بودن منطقی امر ناموجود خود کمال است. بدین لحاظ اگر خداوند موجودی باشد که بزرگ تر از او نتوان به تصور آورد، باید بالضروره موجود باشد، اگر قرار باشد موجود باشد. لذا یا وجود خداوند واجب است یا ممتنع است. به اعتقاد مالکوم، وجود خداوند در صورتی ممتنع است که مفهوم خدا متناقض بالذات یا بی معنا باشد. مالکوم نفی نمی کند که مفهوم خدا، بدین سان، ممتنع باشد، از این رو خداوند، بالضروره موجود است.^{۲۳} مالکوم و هارتشورن برای اینکه برهان خود را قرین توفیق کنند، وجود خداوند را وجودی منطقاً ضروری تعبیر میکنند (یعنی وجودی که نفی آن تناقض درونی دارد یا مستلزم تناقض درونی است). اما چرا باید فکر کنیم که خداوند واجد وجود منطقاً ضروری است؟ جاناتان بارنز معتقد است که به طور قاطع نشان داده نشده است که «وجود ضروری» مفهوم خود متناقض است. از این رو، این برهان، توفیق لازم ندارد، بلکه بدین جهت با ناکامی مواجه است که «نمی تواند در برابر مو شکافی های دقیق نسبت به نقش منطقی ای که عبارت «خداوند» در مقدمات آن برهان و در نتیجه اش ایفا میکند، تاب بیاورد.»^{۲۴}

آلن پلانتینگا، معرفت شناس و فیلسوف دین معاصر، پس از آنکه برهان وجودی مالکوم را به نقد می کشد، استدلال می کند که این برهان در صورتی از خطر نجات می یابد که به کمک مفهوم «جهان های ممکن»^{۲۵}

(possible worlds) باز گفته شود. بر این اساس، پلانتینگا در کتاب «برهان وجودی»^{۲۶} «ماهیت ضرورت»^{۲۷} و «خدا، اختیار و شر»^{۲۸} برهان وجود شناختی بر حسب منطق موجبات (modal logic) ارائه می دهد. اگر «خداوند وجود دارد» قضیه ای ضروری باشد، در آن صورت باشد، در همه جهان های ممکن صحیح باشد. وجود داشتن، یعنی عرضه

شدن با یک نمونه عینی در یک جهان ممکن. آنچه در جهانی که مادر آن به سر می‌بریم وجود دارد، هم چنین امری بالفعل هم هست. اگر جهان ممکنی وجود می‌داشت که در آن موجودی که بزرگ‌تر از آن نمیتواند تصور شود، وجود نمی‌داشت، و اگر آن موجود (بنابراین فرض) در جهان بالفعل موجود نمی‌بود، در آن صورت، دیگر آن موجود، موجودی که بزرگ‌تر از آن نتواند تصور شود، نمی‌بود.

همه با این برهان متقاعد نشده‌اند. برخی متذکر شده‌اند که اگر بپذیریم که هیچ جهان ممکنی که در آن یک نمونه عینی از موجودی آن چنانی عرضه شده باشد، وجود نداشته باشد، در آن صورت، دچار هیچ امر خود متناقضی نمی‌شویم.

پاتریک گریم هم در مقاله‌اش با عنوان «خدای پلانتینگا و سایر هیولاهای»^{۲۹} ابراز داشته است که برهان پلانتینگا بسیاری از اموری را که مستدل هستند نیز اثبات می‌کند - همه انواع هیولاهایی که بزرگ‌تر از آنها نمی‌تواند تصور شود باید در جهان‌های ممکن موجود تلقی شوند.^{۳۰} علاوه بر انتقاداتی از برهان وجودشناسی پلانتینگا شده است، به نظر خود او هم این برهان نمی‌تواند خداآوری را منطقاً موجه گرداند. اصولاً پلانتینگا، استدلال ورزی را برای دفاع عقلانی از دین راه مناسبی نمیداند، وی به همراه برخی دیگر از متفکران معاصر، بنیانگذار مکتبی است که «معرفت‌شناسی اصلاح شده» (reformed epistemology) نامیده شده است، که بر اساس آن «اعتقاد به خدا، واقعاً پایه است»^{۳۱} بدون اینکه نیازی به اقامه برهان و استدلال داشته باشد. وی در پایان کتاب خدا، اختیار و شرم می‌نویسد:

«آیا این برهان [برهان وجودشناسی] بخش موفقی از الهیات طبیعی راتشکیل و آیا وجود خدا را ثابت می‌کند؟ تصور من این است که پاسخ منفی باشد... با این حال فکر می‌کنم این مطلب روشن باشد که در پذیرش این مقدمه هیچ امری خلاف عقل یا غیر عقلانی نهفته نیست. بنابراین ادعای من درباره این برهان این خواهد بود که مقبولیت عقلانی خداپرستی را ثابت میکند نه صدق آن را.»^{۳۲}

علاوه بر منتقدان کلاسیک برهان وجودی، منتقدان جدید نیز بسیاریند که ویلیام رو، بارنس، جی. ال. مکی از آن جمله‌اند.

دیدیم که برهان وجودی از ابتدای طرحش تاکنون، تاریخ پر فراز و نشیبی را پشت سر گذاشته است و نقدهای بسیاری را به خود دیده است. با توجه به مطالبی که پیرامون این برهان گذشت، می‌توان چندین نتیجه مهم از تحلیل برهان وجودی در الهیات فلسفی

غرب را به دست آورد:

۱- هیچ برهان وجودی معتبری ارائه نشده است که عقلاً گریزناپذیر سازد تا بدین نتیجه منجر شود که واجب الوجود وجود دارد.

۲- از طرف دیگر، کسی ردیه وجودی موفق ارائه نکرده است که منطقاً وجود خداوند را غیر ممکن نشان دهد.

۳- تنها راهی که انسان می تواند امکان اعتبار برهانی خداشناسانه را فراهم کند این است که فرض کند یا تصدیق کند که «چیزی وجود دارد یا وجود داشته است».

۴- اگر کسی استدلال کند که «چیزی وجود دارد، پس خداوند وجود دارد، او یک رهبرد وجودی صرفاً ماتقدم را رها کرده و به دامن یک رهبرد جهان شناختی ماتاءخر در غلطیده است.

۵- اگر کسی بتواند به طریقی یک برهان خداشناسی را با تاکید بر غیر قابل انکار بودن این قضیه که «چیزی وجود دارد» و با استدلال از آن بر اینکه «چیزی بالضروره وجود دارد» اعتبار بخشد، هنوز راهی طولانی از این نتیجه تا موجود بسیط و مطلقاً کامل خداشناسی مسیحی وجود دارد. جالب توجه است در این رابطه خاطر نشان سازیم که سه خدای مختلف از نوع واحدی از برهان وجودی نتیجه می شده است و دیگرانی بر این گمانند که نوع چهارمی نیز ممکن است استنباط شود:

الف) دکارت و لایب نیتس خداوندی توحیدی را نتیجه گرفتند.

ب) اسپینوزا استدلال بر خداوندی وحدت وجودی (همه خدایی) کرده است.

ج) هارتشون با خداوندی همه در خدایی سخن خود را به پایان برده است.

د) هنله تاکید میکند که در بهترین شرایط، جدا از وارد کردن نوعی قضیه افلاطونی، برهان وجودی خداوندانی چند خدایی (مبنی بر شرک) را به دست می دهد. از آنجا که مواضع مختلف از دو طرف منحصر به یک نتیجه است، چنین نتیجه می شود که تمامی آنها نمی تواند صحیح باشد.

به منظور دفاع از خداشناسی به عنوان نظریه مغایر با سایر نظریات، انسان ظاهراً باید به و رای برهان وجودی برود. چون برهان وجودی به تنهایی آشکارا معین نمی کند که کدام نوع خدا (یا خدایان) در نتیجه پایانی ظاهر خواهد شد.^{۳۳} و از این جاست که استاد مطهری انتقاد کانت از برهان وجودی را، که معروفترین نقد این برهان است، پذیرفته و بر نارسایی آن تاکید ورزیده اند. از دیدگاه استاد مطهری، اشکال اساسی در این برهان این است که

«وجود خداوند» و تصدیق به آن از تصور محض استنتاج می‌شود.^{۳۴} در حالی که چنین نیست که تصور شئی‌ای الزماً تصدیق آن را در پی داشته باشد.

گفته شد که برهان وجودی به لحاظ شکل قیاسی، از نوع برهان خلف است که در منطق معروف است. شهید مطهری پس از ذکر برهان وجودی آنسلمی، آن را از نظر انطباق با برهان خلف مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد. برهان خلف از راه غیر مستقیم، یعنی از راه ابطال نقیض مدعا بر مدعا استدلال می‌کند. و چون ارتفاع نقیقین محال است پس خود مدعا حق است. در برهان وجودی، آن چیزی که مدعا قرار می‌گیرد به دو نحو قابل تقریر است: یکی آن که مدعا، «نفس تصور ذات برتر و بزرگتر باشد، بر این اساس صورت برهان چنین می‌شود: «ما ذات بزرگتر یا وجود کامل را تصور می‌کنیم و باید آن چه ما تصور می‌کنیم وجود داشته باشد، زیرا اگر وجود نداشته باشد ما ذات بزرگتر را تصور نکرده‌ایم.» اگر برهان را چنین تقریر کنیم، ملازمه، غلط است، یعنی لازمه وجود نداشتن آن ذات اعلی و اکمل این نیست که ما او را تصور نکرده باشیم و تصور ما از ذات بزرگتر، تصور از ذات بزرگتر است. پس نمی‌توان از تصور ذات بزرگتر، وجود خارجی ذات بزرگتر را استنتاج کرد. پس «شئی از تصور استنتاج نمی‌شود.»

تقریر دوم آن که، مدعا «واقعیت ذات بزرگتر باشد.» پس باید چنین بگوییم که ما ذات بزرگتر را در خارج در نظر می‌گیریم، آن گاه می‌گوییم: این ذات بزرگتر خارجی باید وجود هم داشته باشد و الا ذات بزرگتر نیست، زیرا ذات بزرگتر موجود از این بزرگتر مفروض بزرگتر خواهد بود. پس ذات بزرگتر مفروض ذات بزرگتر مفروض ذات بزرگتر نخواهد بود.

بدیهی است که در این تقریر، وجود به منزله یک صفت و عارض خارجی بر ذات اشیاء فرض شده است، یعنی برای اشیاء (و در این جا، برای ذات اعلی و اکمل) قطع نظر از وجود، ذات و واقعییتی فرض شده است، آن گاه گفته شده است که وجود لازمه ذات بزرگتر است، چه اگر ذات بزرگتر وجود نداشته باشد، ذات بزرگتر نخواهد بود. زیرا ذات بزرگتر موجود، از ذات بزرگتر غیر موجود بزرگتر خواهد بود.

تفکیک ذات اشیاء از وجود در ظرف خارج، و توهم این که وجود برای اشیاء از قبیل عارض و معروض و لازم و ملزوم است، اشتباه محض است. اشیاء قطع نظر از وجود، ذاتی ندارند. این که ذهن برای اشیاء ذات و ماهیتی انتزاع می‌کند و وجود را به آن ذات نسبت می‌دهد و حمل می‌کند، اعتباری از اعتبارات ذهن است.^{۳۵}

بنابراین، نتیجه‌ای که باید بگیریم این است که برهان وجودی، که به عنوان برهان منطقی اثبات وجود خدا، عرضه شده است، از درجه اعتبار ساقط است. خللی که در برهان هست این است که هر چند احراز می‌کند که مفهوم یا تصور خدا، مستلزم مفهوم یا تصور وجود اوست، نمی‌تواند گامی بعدی را بر دارد و محرز گرداند که این تصور موجود سر مدی در عالم مصداق دارد.^{۳۶}

در حوزه اندیشه اسلامی براهین اصلی اثبات خدا را می‌توان در دو گروه «کلامی» و «فلسفی» جای داد. عمده‌ترین برهان کلامی برهان حدوث (زمانی) است. براهین فلسفی هم به دو قسم طبیعی مانند (برهان حرکت ارسطو) و الهی که شامل براهین فیلسوفان و حکمای الهی مانند «برهان وجوب و امکان»، «برهان سینوی» و «برهان صدیقین» است تقسیم می‌شود.

بنابراین سه برهان فلسفی برای اثبات وجود خدا در الهیات فلسفی اسلامی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. البته چنانچه قبلاً هم اشاره کردیم در الهیات فلسفی مسیحی هم براهینی برای اثبات وجود عرضه شده است اما این براهین غالباً موفق نبوده‌اند و اشکالات فراوانی بر نارسایی آنها وارد شده است. انتقاد از خدا باوری (مسیحی) و ادله اثبات آن در دو دوره جدید افزایش یافته و به طور کلی در فلسفه دین معاصر واکنش منفی و شکاکانه در مورد خدا باوری اتخاذ شده است.

پتر کو استنبام ماحصل بعضی از ایرادات اساسی به دلایل خداشناسانه را چنین بیانی خلاصه می‌نماید: که «این براهین از لحاظ منطقی بی اعتبارند، به نحو معرفت شناسانه ناقص اند و از لحاظ ارزشی نابجا به کار برده شده‌اند.^{۳۷} بنابراین این گونه دلایل در الهیات فلسفی معاصر مسیحی هرگز ادله قاطع و قانع کننده نیستند به همین خاطر برخی از الهیدانان معاصر استدلال کرده‌اند که اثبات اعتقادات دینی و جهان بینی‌ها، لزوماً به معنای اقامه دلایلی که همگان را قانع کند، نیست. مفهوم «اثبات» را باید «وابسته به شخصی» تلقی کنیم، یعنی ممکن است به نظر شخصی یک استدلال امری را کاملاً اثبات کند، اما همان استدلال نتواند برای دیگری چیزی را اثبات کند.^{۳۸} ماوردس در کتاب «باور به خدا»^{۳۹} تلاش می‌کند مبانی معرفتی و منطقی شخصی بودن استدلال را بیان کند. آلستون - فیلسوف دین معاصر - هم سعی می‌کند بر اساس تجربه دینی، باور دینی (باور به خدا) را توجیه کند.^{۴۰} و یا پلانتینگا در کتاب «خدا و اذهان دیگر»^{۴۱} پس از این که براهین اثبات یا نفی وجود خدا را بررسی می‌کند، تمامی آنها را نا موفق ارزیابی کرده و می‌گوید

تا کنون نه کسی توانسته است وجود خدا را اثبات کند و نه عدم وجود خدا را. در واقع می توان گفت که ناامیدی پلانتینگا در یافتن براهین موفق به نفع وجود خدا نقطه شروع او در معرفت شناسی دینی گردیده و ادعا کرده است که «باور به خدا، باوری واقعاً پایه است» بدون اینکه متکی به دلایل و براهین عقلی باشد. آیا به واقع نمی توان هیچ براهنی برای اثبات وجود خدا اقامه کرد، آنگونه که در الهیات مسیحی ادعا می شود؟ و یا اگر هم دلیلی پیدا شود، آن دلیل شخص محور است؟ به نظر می رسد حتی اگر نتوان برهان بدون اشکالی برله خدا باوری اقامه کرد باز هم دلیل بر عدم وجود چنین براهنی در فرآیند باورسازی ما نمی شود. علاوه بر اینکه توجیه عقلایی باور گسترده تر از توجیه براهنی آن است. در عین حال برخی از فیلسوفان مسلمان مدعی وجود براهینی قاطع برای اثبات وجود خدا شده اند که از مقدمات فلسفی محض تشکیل شده و هیچ نیازی به مقدمات حسی و تجربی ندارند. واضح است که در این جا ما نمی توانیم این مساله را به تفصیل بررسی نماییم، لذا تنها به یکی از این براهین یعنی «برهان صدیقین» اشاره ای گذرا می کنیم. البته قبل از تقریر این برهان، تذکر این نکته لازم است که برخی، برهان وجودی آنسلم را عیناً همان برهان صدیقین می دانند، در حالی که چنین نیست و تفاوت های زیادی با هم دارند. هر چند که به قول شهید مطهری، این دو برهان بی شباهت به هم نیستند.

برهان صدیقین که استاد مطهری آن را «برهان صدرایی» نیز می نامد، هر چند که ریشه در برخی آثار ابن سینا دارد و همو بود که این برهان را «برهان صدیقین» نامیده و آن را متین ترین برهان دانسته است. اما مبتکر این برهان صدر المتألهین است و بر مبادی فلسفه او (اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود) مبتنی است. یعنی هر چند که ابن سینا نیز «برهان وجوب و امکان» خود را به دلیل اینکه در آن از وجود مخلوق به اوصاف آن از قبیل حدوث و حرکت در وجود خالق استدلال نشده برهان صدیقین خواند،^{۴۲} اما امروز برهان وجودی صدرا به همین نام خوانده می شود. صدر المتألهین خود برهان سینوی را «شبهه برهان صدیقین» نامیده است. از این برهان چند تقریر مختلف صورت گرفته است. صدرا خود در «اسفار» و «مشاعر» این برهان را آورده است.^{۴۳}

حکیم سبزواری و علامه طباطبائی نیز از طریق این برهان در صدد اثبات وجود خدا بر آمدند. کوتاه ترین تقریر از برهان صدیقین را علامه طباطبائی در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» ارائه داده است:

«واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم، هرگز نفی نمی پذیرد و نابودی بر

نمی‌دارد.»^{۴۴}

استاد مطهری در ذیل تقریر علامه و در توضیح بیان صدرالمته‌الیهین از این برهان، مقدمات این برهان را بیان می‌کند. که در این جا این مقدمات را ذکر می‌کنیم:

الف) آنچه تحقق دارد اصالت وجود است، ماهیات موجود بالعرض و المجاز می‌باشند. (اصالت وجود)

ب) حقیقت وجود قابل کثرت تباینی نیست و اختلافی را که می‌پذیرد، تشکیکی و مراتبی است. (وحدت وجود)

د) حقیقت وجود به ما هو هو، مساوی با کمال، اطلاق، غنا، شدت، فعلیت، عظمت، جلال، لاحدیت و نوریت است. (راه یافتن عدم و شئون آن از نقص و ضعف و محدودیت و غیره همه ناشی از معلولیت است.)

نتیجه می‌گیریم که حقیقت هستی در ذات خود قطع نظر از ه تعینی که از خارج به آن ملحق گردد، مساوی است با ذات لایزال حق. پس اصالت وجود عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می‌کند.^{۴۵}

این برهان از نظر صدرا و اتباع او برهان جامعی است که به تنهایی هم وجود خدا را اثبات می‌کند و هم وحدت او را هم اثبات و وحدت صفاتی ذاتی با ذات او و همین که او (تعالی شاء) و احد همه کمالات و منزله از همه عیوب و نواقص است، چه هر کمالی به وجود برمی‌گردد و هر نقصی به عدم، و او که مطلق و بسیط است نه ثانی برایش متصور است و نه آمیختگی به عدم. جز این برهان هیچ برهان دیگری این جامعیت را ندارد.^{۴۶}

لذا برای اثبات هر یک از موارد مزبور برهان یا براهین دیگری اقامه شده است که در کتابهای فلسفی و کلامی آمده است. علاوه بر برهان صدیقین، براهین دیگری نیز برای اثبات وجود خداوند اقامه شده است که از جمله می‌توان به «برهان نظم» اشاره کرد. از نظر شهید مطهری، برهان نظم ساده‌ترین و عمومی‌ترین براهنی است که بر وجود خداوند اقامه می‌شود. گفته می‌شود که این برهان برخلاف سایر براهین از قبیل برهان محرک اول، برهان وجوب و امکان برهان حدوث و قدم و برهان صدیقین - که ماهیت فلسفی و عقلانی محض دارند - یک برهان طبیعی و تجربی است و ماهیت تجربی دارد، نظیر سایر براهین و استدلالاتی که محصول تجربه بشر است. ایشان کوتاه‌ترین تقریر این برهان را چنین بیان می‌کند:

«نظم و سازمان اشیاء، دلیل بر این است که نیروی نظم دهنده‌ای در کار است.»^{۴۷}

دیوید هیوم، فیلسوف تجری مسلک، در کتاب «همپرسه‌هایی پیرامون دین طبیعی» اشکالاتی را بر این برهان وارد کرده است که موجب بی اعتباری ادله اثبات وجود خدا، خصوصاً دلیل نظم شده است و از نظر استاد مطهری این مسأله یکی از علل گرایش به مادیگری در جهان غرب می باشد.

ایشان در کتاب «علل گرایش به مادیگری» برخی از اشکالات هیوم بر برهان نظم را نقل، و مورد نقد و بررسی قرار می دهد که در اینجا به خاطر طولانی نشدن بحث از ذکر آنها صرف نظر می کنیم.^{۴۸}

موانع الهیات فلسفی (الحاد فلسفی)

موانع مختلفی بر سر راه الهیات فلسفی قرار گرفته است که همگی آنها به نحوی، خدا باوری را مورد مناقشه قرار می دهند. انتقادات مربوط به باور موحدانه، صورت های مختلفی دارد که در این جا از این دیدگاهها تحت عنوان «الحاد» (atheism) نام می بریم. الحاد یا انکار خدا این نظریه است که یا خدا وجود ندارد، یا اگر وجود دارد، نمی تواند به هیچ طریقی بر هستی انسان تاثیر کند. برای تایید این ادعا، دلایل و شواهدی که آورده شده عبارت است از شناسایی عالم جسمانی و سلوک و رفتار انسانی، یا نوعی ما بعدالطبیعه مبتنی بر اصالت ماده یا اصالت طبیعت، یا مشکلات لاینحلی که رویاروی کسانی است که به وجود خدا معتقدند.^{۴۹} گفته شد که اشکالات عدیده ای بر باور به خدا وارد شده است.^{۵۰} انتقاد نخست، این ادعاست که در واقع، چیزی به نام خدا وجود ندارد، زیرا جمله «خدا موجود است»، به تعبیر دقیق، بی معناست. پوزیتیویست ها^{۵۱} معتقدند که گزاره «خدا موجود است»، تحقیق ناپذیر (unverifiable) است، لذا به لحاظ شناختاری بی معناست.

انتقاد دوم، این است که باور به خدا دارای تناقض درونی (internally inconsistent) است، که با توجه به آن، وجود ذات و هویتی به نام خداوند که خداپرستان می گویند، محال، به معنای عام منطقی است.

توسل به شر هونناک رهیافت الحادی دیگری است که شایع ترین و شدیدترین اشکال بر عقیده به خداست. بر این اساس، منتقدان تاکید کرده اند که وجود خداوند با سایر عقایدی که به وضوح صادق و مورد قبول خدا باوران است (مانند شر)، ناسازگار است. طبیعت گرایان منتقدین دیگری هستند که بر اساس طبیعت باوری بر علیه خدا باوری

استدلال می‌کند.

انسان‌گرایی (humanism) هم از این حیث که در صدد طرد و انکار جزم اندیشانه ساخت فراطبیعی است، نام دیگری برای طبیعت‌گرایی است. ماده‌گرایی (materialism) هم یکی از تقریرهای طبیعت‌گرایی می‌باشد.^{۵۲}

۱. طبیعت‌گرایی و نقد خدا باوری سنتی

در این جا ما نمی‌توانیم، همه رویکردهای الحاد را نقد و بررسی نماییم و لذا به نقد و ارزیابی برخی از این رهیافت‌ها از منظر الهیات فلسفی استاد مطهری بسنده می‌کنیم.^{۵۳} این بحث را با طبیعت‌گرایی آغاز می‌کنیم. طبیعت‌گرایی (naturalism) به معنای تبیینی از عالم است که بر طبق آن، خدا وجود ندارد و هیچ نیروی الهی مجرد و مقتدر باعث و بانی وجود عالم هستی نیست. بنابراین، بیشتر طبیعت‌گرایان اعتقادات دینی درباره یک عالم روحانی دارای قدرت و عاقله برتر را فراکنی‌های بشری صرف می‌دانند. کی نیلسون طبیعت‌گرایی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که صریحاً نافی خدا باوری سنتی است:

«طبیعت‌گرایی منکر وجود هر گونه واقعیت روحانی یا فوق طبیعی است. یعنی هیچ جوهر نفسانی محض و هیچ واقعیت فوق طبیعی متعالی از عالم وجود ندارد و یا لااقل ما دلیل موجهی برای اعتقاد به وجود این واقعیات (و یا شاید حتی برای اعتقاد به امکان وجود آنها) نداریم. این دیدگاه هر موجودی را در نهایت مرکب از اجزای مادی می‌داند.»^{۵۴}

طبیعت‌گرایان برجسته‌تری که منتقد خدا باوری هستند عبارتند از: آگوست کنت، لودویک فویرباخ، مارکس، زیگموند فروید، فرد ریش نیچه، امیل دورکیم و برتراند راسل و... که هر یک از اینان به نحوی دین را انکار می‌کنند، برخی از طریق جامعه‌شناسی، برخی با رهیافت روانشناختی و... خدا باوری را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهند.

نظریه جامعه شناختی دین

طرفداران این نظریه، منکر ماوراء الطبیعی بودن دین و باورهای دینی هستند و آن را معلول عوامل اجتماعی مانند جهل و... می‌دانند. نظریه جامعه شناختی «اظهار می‌کند خدایانی که افراد مورد پرستش قرار می‌دهند موجودات خیالی هستند که جامعه به طور ناخودآگاه به عنوان ابزارهایی اختراع کرده تا از آن طریق افکار و رفتار فرد را کنترل

کنت، بنیانگذار جامعه‌شناسی جدید و فلسفه پوزیتیویسم، دین را مولد جهل آدمی می‌دانست. بنابراین دین سنتی باید بر اثر رشد علم از بین برود و مذهبی تازه‌ای جایگزین آن شود که بر اصول علمی استوار است. و چون از نظر کنت، علمی که با فهم اصول وحدت و انسجام اجتماعی سروکار دارد جامعه‌شناسی است، پس دین نوین نیز باید نوعی جامعه‌شناسی کاربردی باشد و جامعه‌شناس هم باید بلند پایه‌ترین کاهن این آیین نوپدید باشد.^{۵۶} راسل هم دیدگاهی مشابه این دیدگاه را در مورد دین اتخاذ کرده است^{۵۷} دور کیم، جامعه‌شناس مشهور فرانسوی، دین را به عنوان یک نهاد اجتماعی تعریف کرد که مطابق آن ماهیت دین، پرستش گروه اجتماعی است. وی معتقد است که منشاء همه ادیان بزرگ و کوچک «توتم پرستی» است و همه ادیان شکل تحول یافته توتم پرستی می‌باشد. در این صورت تمامی ادیان بدنبال پرستش و مقدس نگاه داشتن گروه اجتماعی‌اند.^{۵۸} فوئرباخ هم دین را اساساً یک محصول بشری می‌داند و مدعی است که باید رموز خداشناسی را در انسان‌شناسی جست. او با وهمی خواندن دین، آن را نشانه جدا افتادگی انسان از خویشستن خویش معرفی می‌کند و می‌گوید «وجود دین به معنی از خود بیگانه شدن انسان است. انسانها از طریق دین تحت تابعیت آفریده ناخودآگاه خودشان در می‌آیند.»^{۵۹} وارث اصلی فوئرباخ، مارکس بود، او نظریه انسان‌گرایانه فوئرباخ را گرفت، اما آن را رادیکال کرد. به نظر او این فرافکنی انسانیت در عالم خیال است و هیچ تحقیقی در عالم خارج ندارد. دین «آه مخلوقات رنج کشیده است» و سازگار شدن ایشان با محرومیت‌شان: «دین افیون مردم است»^{۶۰}

هر یک از دیدگاه‌های فوق، اشکالات زیادی دارند که آن را نپذیرفتنی می‌نماید، و شهید مطهری هم در آثار مختلف خود، هریک از اینها را به طور مستقل و مفصل نقد و بررسی کرده است.^{۶۱} در اینجا فقط به این نکته اشاره می‌کنیم که نظریه جامعه‌شناختی دین علاوه بر اینکه بیشتر به یک فرضیه سازی بی دلیل شباهت دارد تا نظریه علمی، نظریه‌ای تحویل‌گرایانه است. مراد از تحویل‌گرایی (reductionism) یعنی ارجاع و فروکاستن یک پدیده به امری فروتر از آن، و اخذ قسمتی از شی‌ بجای کل آن است. منطق دانان مسلمان این خطا را در شکل ساده بعنوان، «مغالطه کنه و وجه» صورت بندی کرده‌اند. تحویل‌گرایی در دین بدین معناست که دین به یک بُعد آن تنزل داده شود. دیدگاه جامعه‌شناختی هم از آن حیث که دین را در کارکرد اجتماعی آن خلاصه می‌کند و مفهوم خدا

و نیز دیگر عناصر ادیان را به جامعه تحویل می‌دهد، دیدگاهی تحویل‌گرایانه است. بعبارت دیگر، تحویل‌گرایی جامعه‌شناختی است. بعنوان نمونه، فیلیپس، فیلسوف دین نئوویتگنشتایتی، دروکیم را ارجاع‌گر (تحویل‌گرای) عامد می‌خواند؛ زیرا وی تلاش می‌کند پدیده‌های دینی را در قالب واژه‌های غیر دینی تبیین کند. وی نظریه دورکیم درباره دین را اینگونه توصیف می‌کند: «وقتی به واقعیت که صورت‌زیرین نهاد دینی است سر می‌زنیم، می‌بینیم آن واقعیت خود جامعه است. دین در واقع پرستش جامعه است، این ادعایی بس غریب است و نمیتوان به راحتی فهمید چرا کسی چنین ادعایی می‌کند.»^{۶۲}

بطور کلی بسیاری از نظریاتی که در باب منشاء دین مطرح شده است، بر اصول و پیش‌فرضهایی مبتنی است که اگر به دقت مورد بررسی واقع شوند، اشکالات این‌گونه نظریات روشن می‌شود. یکی از پیش‌فرضهایی که نظریه جامعه‌شناختی بر آن استوار است، تعریف «دین» است، که فاقد اعتبار واقع‌گرایانه است و در حیطه برداشت شخصی بسیار محدود می‌باشد. هم‌چنین به قول شهید مطهری، این نظریه از پیش، فرض گرفته است که یک منطق نمی‌توانسته منشاء پیدایش تفکر دینی باشد، و لذا بدنبال امور غیر منطقی (جهل، ترس و...) رفته است.^{۶۳}

نظریه روان‌شناختی (فرویدی) دین‌مات‌فشی

به گفته جان مک کویری رشد و تکامل روان‌شناسی دین، تاثر بیشتری بر تفسیر طبیعت‌گرایانه دین گذاشته است.^{۶۴} زیگموند فروید، بنیانگذار روان‌کاوی، کسی که به قول نویسنده زندگی نامه‌اش از آغاز تا پایان زندگی‌اش به صورت ملحدی طبیعی به سر برد،^{۶۵} تا مدت‌ها فراوانی در باب ماهیت دین و منشاء باورهای دینی به عمل آورد. طبق یکی از تقریرهای وی از خاستگاه دین،^{۶۶} بشر از نظر جنسی محرومیت‌هایی پیدا می‌کند که موجب واپس زدگی غریزه می‌شود و به شعور ناخودآگاه برود. اما پس از مدتی، این امیال سرکوب شده، جنسی به صورت دین متجلی می‌شود. بنابراین، دین ریشه جنسی دارد و ناشی از فراقنی (projection) هایی است که قصدانواع خاصی از کشمکش ناآگاهانه.^{۶۷}

از نظر فروید، باورهای دینی ریشه روان‌شناختی دارند و برآمده از تحقق آرزوها و توهمات هستند. در عین حال، توهم و تحقق آرزو و کارکرد خاص خودشان را دارند

کارکرد آنها در این مورد خاص این است که بتوانیم با این طبیعت خشن کنار بیاییم و به آرامش روانی برسیم. انتقاد فروید این است که این نوع کارکرد، باور صادق را در ما ایجاد نمی‌کند و واقعیت را به ما نشان نمی‌دهد. اصولاً این گونه فرایندهای شناختی، برای تولید باور صادق برنامه ریزی نشده‌اند، بلکه اهداف دیگری دارند و کارکرد درست آنها این است که به آن اهداف دست یابند.^{۶۸}

تحلیل فروید از دین و باورهای دینی، بلافاصله پس از انتشار آرای وی مورد نقادی روان شناسان و متاذهان مسیحی قرار گرفت. از نخستین روان شناسانی که به نقد دیدگاه روان شناختی دین پرداختند، همکاران و شاگردان وی بودند که اردوگاه او را ترک کردند و فروید آنها را خیانتکار نامید. کارل گوستاو یونگ، موسس روان‌شناسی تحلیلی یکی از مهم‌ترین روان‌شناسان نظریه پرداز در خصوص دین است که موضع ضد ماتریالیستی (ضد طبیعت‌گرایانه) او در الهیات نوین مسیحی از اهمیت فراوانی برخوردار است. دین‌شناسی فروید، تاءملات یونگ را برانگیخت. وی در کتاب روان‌شناسی و دین^{۶۹} بروجوه خلل روش نظریه فروید تاءکید دارد. شهید مطهری پس از بیان نظریه فروید، به دیدگاه یونگ پیرامون نظریه او می‌پردازد و ضمن تاءیید دیدگاه یونگ می‌نویسد: اینکه دین از نهاد ناخودآگاه بشر تراش می‌کند درست است، ولی اینکه او (فروید) خیال می‌کند عناصر روان ناخودآگاه بشر منحصر به تمایلات جنسی که به شعور باطن گریخته‌اند می‌باشد به اساس است. انسان یک روان ناخودآگاه فطری و طبیعی دارد. روان ناخودآگاه بشر بر خلاف ادعای فروید صرفاً انباری که از شعور ظاهر در آن چیزهایی ریخته شده و پر شده باشد نیست. بعبارت دیگر شعور باطن هرگز بصورت یک ظرف خالی که فقط از شعور ظاهر چیزی بگریزد و آنجا رفته و آن را پر کند.^{۷۰} شهید مطهری در ادا از قول یونگ می‌گوید: «فروید بر قضیه روان ناخودآگاه» خوب پی برده بود، اما بعداً به اشتباه خیال کرد که روان ناخودآگاه فقط از عناصر مطرود از شعور ظاهر تشکیل می‌گردد، خیر، روان ناخودآگاه جزء سرشت بشر است. عناصر رانده شده می‌روند آنجا و به آن ملحق می‌شوند، این جزء اموری است که در روان ناخودآگاه بشر بطور فطری و طبیعی وجود دارد.»^{۷۱}

بنابراین داوری فروید در باب دین و بطور کلی تلقی سکولاریستهای قرن نوزدهم بر تصور خاصی از خداوند و ارتباط او با جهان آفرینش مبتنی است، تصویری مخدوش و غیر قابل دفاع که جزء نزد توده مردم رایج نیست. چنین تصویری از خداوند، توالی باطل

فراوان دارد از جمله رقابت با علم. این تصور از خداوند را خدای رخنه پوش جهل‌ها می‌نامند که بر مبنای آن در بیان نسبت بین فاعلیت خداوند و فاعلیتهای طبیعی او بین معمار یازنشسته و ساعت ساز ناشی، نیوتنی‌ها مردد می‌گردد. ۷۲ استاد مطهری در علل گرایش به مادی‌گری این تصور از خداوند و دخالت اراده وی در جهان آفرینش را مهمترین نقصان دستگاه فلسفی - کلامی غرب می‌داند که نقش عمده‌ای در گرایش متفکران به طبیعت‌گرایی و سکولاریسم دارد. ۷۳

۲. مساله شر و چشم اندازهای خیر

می‌توان گفت مهمترین و شایع‌ترین بخش الحاد فلسفی - طبیعی (در مقابل الهیات فلسفی) با مساله معروف شر سر و کار دارد. و لذا استدلال از طریق شر، شدیدترین و مؤثرترین ۷۴ اشکالی است که در فلسفه مغرب زمین و مشرق زمین بر علیه خدا باوری اقامه شده و از امکان اساسی شکاکیت دینی است. براساس خدا باوری سنتی، خداوند «همه‌دان»، «همه‌توان» و «همه‌خیر» است. اما چرا با وجود خدایی با علم مطلق، قدرت مطلق و خیر علی‌الاطلاق، باز هم شر وجود دارد؟

برخی از فیلسوفان بر آنند که خدای خیر مطلق اصولاً هیچ شری را روانمی‌دارد. از نگاه آنها حتی وجود یک نمونه واجد شر، هر قدر پیش پا افتاده باشد، برای ابطال خدا باوری کفایت می‌کند. با این همه اگر خدا عالم مطلق، قادر مطلق خیر مطلق باشد، نه فقط به راه جلوگیری از یکایک شرور و مجموع آنها علم دارد و از قدرت کافی برای انجام دادن این وظیفه برخوردار است، بلکه او چندان خیر است که می‌تواند تضمین کند هیچ شری در هیچ زمان و مکانی روی ندهد. ۷۵ در جهان اطراف ما انواع مختلفی از شر را مشاهده می‌کنیم. بطور کلی این شرور را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: «شر اخلاقی» (moral evil) و «شر طبیعی» (natural evil)، که به آن شر مابعد الطبیعی هم گفته می‌شود. منظور از شر طبیعی، آن شروری است که انسانها از روی عمد آنها را پدید نیاورده‌اند و نیز وقوع آنها در نتیجه غفلت و بی‌مبالاتی انسانها ممکن نشده است. شر طبیعی شامل درد و رنج فیزیکی می‌شود و هم درد و رنج روحی و نسبت به انسانها و حیوانات فرق نمی‌کند، همه آثار درد و رنج بیماران، فاجعه‌های طبیعی و حوادث غیر مترقبه‌ای که از طریق انسانها در قطار زندگیشان به بار می‌آید، شر طبیعی هستند. منظور از شر اخلاقی، همه آن شروری است که معلول تعمدی آن دسته از انسانهایی هستند که کارهای ناشایست را انجام می‌دهند یا

آن شرووری که امکان وقوع آنها توسط انسانهایی فراهم می‌شود که از سر غفلت و بی‌مبالاتی در انجام کارهای شایسته باشکست مواجه می‌شوند.^{۷۶}

این مسئله از سرآغاز فلسفه در یونان باستان، همراه ما بوده است و بطور مبسوط در مسیحیت و دیگر سنتهای دینی مورد بحث قرار گرفته است. در روزگاران باستان، اپیکور (۲۷۰-۳۴۲ ق.م) این مسئله را به صورت زیر مطرح کرد:

«آیا خدا می‌خواهد از شر جلوگیری کند؟، اما قادر نیست؟ در این صورت او قادر مطلق نیست. آیا قادر است، اما نمی‌خواهد؟ در این صورت بدخواه است. آیا هم قادر است و هم می‌خواهد؟ در این صورت شر از کجاست؟»^{۷۷} در دوره جدید، دیوید هیوم، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، از معدود فیلسوفانی است که برای تضعیف پاره‌ای از براهین وجود خدا، به مسئله شر توسل جسته است. وی در کتاب «همپرسه‌هایی پیرامون دین طبیعی»^{۷۸} کوشید تا، به زعم خود بی‌اساسی براهین مبتنی بر مشاهده جهان محسوس (مانند برهان نظم) را آشکار سازد. او مدعی بود که تمام براهینی که، برای نمونه، بر اساس تشبیه جهان محسوس به دست ساخته‌های موجودات خردمندی همچون انسان، سامان می‌یابند، نتایجی دارند که کم و بیش محتملند، ولی هیچ‌گاه کاملاً یقینی نیستند.

به دیگر سخن، تمام نتایج مبتنی بر مشاهده، صرفاً محتملند. حال اگر احتمال پیشین نتیجه، برای اعتبار آن کفایت کند، براهینی مانند برهان نظم راه به جایی نخواهند برد. زیرا با ملاحظه ساختار کنونی جهان، این فرضیه که خداوند خیر و قادر مطلق وجود داشته باشد، بسیار نامحتمل می‌شود و در نتیجه هیچ مشاهده‌ای نمی‌تواند وجود خدایی را آشنا سازد. هیوم در ادامه، استدلال می‌کند که شر موجود در جهان محسوس، فرض وجود خدای خیر و قادر مطلق را، به نحو ماتقدم و پیشینی، نامحتمل سازد و در نتیجه هیچ کس نمی‌تواند بر اساس معرفت خود از جهان تجربی، به وجود خداوند، عالم گردد. هیوم^{۷۹} در بخشی از کتاب همپرسه‌ها تقریری از مسئله شر ارائه می‌دهد که اصل آن به دیدگاه اپیکور - که در بالا نقل کردیم - باز می‌گردد.

روایت هیوم از مسئله شر، در فلسفه دین معاصر مورد توجه جی. ال. مکی، قرار گرفت. مکی در سال ۱۹۵۵ با نوشتن مقاله‌ای با نام «شر و قدرت مطلق»^{۸۰} آغازگر دوران گرایش شدیدی به مسئله شر شد که از رهگذر آن مناقشه‌ای قوی با خدا باوری کرد. وی در این مقاله می‌گوید: «ساده‌ترین صورت مسئله شر چنین است:

[۱] خداوند قادر مطلق است، [۲] خداوند خیر (خیر خواه) محض است، و [۳] با این حال،

شر وجود دارد. این سه قضیه متناقض به نظر می‌رسند، به نحوی که اگر دو تای آنها صادق باشند، قضیه سوم کاذب خواهد بود. در عین حال این سه قضیه، اجزای اصلی غالب نظریات کلامی را تشکیل می‌دهند: از یک سو فرد متأله باید به این قضایا معتقد باشد و از سوی دیگر نمی‌تواند به نحو سازگاری به هر سه آنها معتقد باشد.^{۸۱}

بنابراین مطابق بیان مکی خداشناس مجموعه‌ای متشکل از سه قضیه را پذیرفته است، و این مجموعه ناسازگاری درونی دارد. اعضای این مجموعه به قرار زیرند:

(۱) خداوند قادر مطلق است.

(۲) خداوند خیر (خیر خواه) محض است.

(۳) شر وجود دارد.^{۸۲}

پاسخ‌های مختلفی به مسئله شر داده شده است، که عبارتند از:

۱- نظریه نیستی انگارانه شر: این دیدگاه که به ابتکار افلاطون، فیلسوف نامدار یونان باستان، در پاسخ به شبهه «دوگانه انگاری مبدا هستی» مطرح شد، پس از وی مورد پذیرش برخی از فلاسفه و اندیشمندان مسیحی و اسلامی واقع شد. براساس این راه حل، شر امری عدمی است، صرفاً فقدان خیر است و آنچه هست خیر است.^{۸۳}

۲- توهم انگاری شر: بنابراین دیدگاه، شر نوعی وهم و ساخته ذهن است. این راه حل در بین ادیان کهن هند، مانند آیین و دانتا و فرقه «معرفت مسیحی» طرفدار دارد.^{۸۴}

۳- تضایف خیر و شر: در این نظریه، خیر بدون شر نمی‌تواند وجود داشته باشد یا شر بالضروره متضایف (counterpart) خیر است.^{۸۵}

۴- دفاع مبتنی بر خیر برتر: طبق این رویکرد، شر نه به منزله یک امر متضایف، بلکه به عنوان یک واسطه، برای خیر ضروری است.^{۸۶}

۵- بهترین جهان‌های ممکن: جهان همراه با شرور موجود در آن بهتر از جهان بدون هر گونه شری است.^{۸۷}

۶- تهذیب و پرورش روح: شر موجب رشد خصال آدمی و فرصتی برای روح سازی و رشد معنوی فراهم می‌آورد.^{۸۸}

۷- دفاع اختیار گروانه: شر لازمه اختیار انسان است.^{۸۹}

۸- هماهنگی نهایی: از منظر خداوند، هر چه در جهان هست نیکوست، یا همه چیز در نهایت، نیکوست.^{۹۰}

۹- شرور مبدا خیرات: غالباً خیر از شر پدید می‌آید.^{۹۱}

۱۰- آزادی انسان، علت شر: شر در جهان معلول تبهکاری آدمی است. ۹۲. هم چنین از دیگر راه حل‌ها می‌توان به «شر تنبیهی»، «قانون طبیعی»، «ذهنی بودن بشر» ۹۳ «متضاد بودن شر برای خیر»، «جبران شرور در عالم دیگر»، «شر مکافات عمل»، «شر نسبی» و... اشاره کرد.

مسئله شر در الهیات فلسفی استاد مطهری از جایگاه مهمی برخوردار است و ایشان در چندین جا این مسئله را مورد بحث و بررسی گذاشته‌اند. شهید مطهری در باب شرور به بحث پیرامون سه مسئله پرداخته‌اند:

الف - ماهیت شرور و ریشه آن ،

ب - تفکیک ناپذیری شر از خیر در نظام عالم و غلبه خیرات بر شرور،

ج - فواید شرور .

ایشان ابتدا ماهیت شرور را عدمی دانسته و معتقدند که شر از نیستی بر می‌خیزد نه از هستی. یعنی آن چیزی که بد (شر) است یا خود عدم است (مانند کوری، فقر، ناتوانی، پیری)، یا چیزی است که منشاء فقدان و عدم می‌گردد (مانند موذی‌ها، آفت‌ها، بلاها، ظلم‌ها). بنابراین می‌توان گفت که وجود، مطلقاً، خیر است و عدم، شر است.

شهید مطهری با عدمی دانستن شر، در واقع دیدگاه ثنویه رانفی می‌کنند. شبهه ثنویه این است که چون در جهان در نوع موجود است، ناچار دو نوع مبداء و خالق برای جهان وجود دارد. اما از دیدگاه ایشان فکر ثنویت اساسی ندارد، زیرا اشیاء و موجودات به دو دسته خوبها و بدها تقسیم نمی‌شوند، بلکه بدها و شرور یا نیست‌ها هستند پس در صنف موجودات قرار نمی‌گیرند، و یا هستی‌ها هستند که از آن جهت که هستند بد نیستند، بلکه خوبند و فاعل آنها همان فاعل خیرات است. ۹۴

ممکن است اشکال شود که چرا عالم طوری آفریده نشده که به جای نیستی‌ها، هستی‌ها، و به جای فقدانات، کمالات باشد؟ این جاست که وارد مرحله دوم بحث (یعنی تفکیک ناپذیری خیر و شر) می‌شویم. شهید مطهری این مسئله را بر اساس لازم بودن شر قلیل برای خیر کثیر و تجزیه ناپذیری جهان مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند و به این نتیجه می‌رسند که تفکیک شرور از خیرات، توهم محض، و عقلاً محال است. ۹۵ اما در مورد مرحله سوم بحث (فواید شرور) باید گفت که از نظر شهید مطهری، شرور از لوازم وجود خیرات این عالمند و خود آنها به نوبه خود مبداء خیرات کثیر می‌باشند. بر وجود آنها منافی مرتب است که اگر آن شرور نباشند، خیرات و برکاتی نخواهد بود.

اولاً برخی از این شرور از قبیل مرگ و پیری لازمه تکامل روح و تبدل آن از نشه‌ای به نشه دیگر است .

ثانیاً اگر همین تراحم‌ها نباشند، ماده قابلیت صورت دیگر پیدا نمی‌کند و برای همیشه واجد یک صورت می‌شود و این خود مانع بسط و تکامل نظام هستی است .
ثالثاً وجود شرور و اعدام در تکمیل وجود موجودات و سوق دادن آنها به کمال، مفید و موثر و شرط حتمی است.^{۹۶}

به طور کلی می‌توان راه حل استاد مطهری در باب مسئله شر را بدین گونه تلخیص کرد:
۱- شر نسبی است. یعنی ممکن است چیزی نسبت به شخصی شر باشد، اما نسبت به بقیه و کل جهان شر محسوب نشود بلکه خیر باشد. منظور از نسبت شر، در مقابل حقیقی بودن است. بنابراین شر «نسبی است» یعنی شر «مقایسه‌ای است».^{۹۷}

۲- تمامی شرور عالم غایت بالعرض هستند، یعنی ضرورت‌های عالم طبیعت اند، طبیعت روی نظام خودش به سوی غایات خودش حرکت می‌کند و از نظر غایات خودش کار حکیمانه انجام می‌دهد، ولی یک دسته امور ضروری که لازمه لاینفک طبیعت است نیز رخ می‌دهد که آنها غایت اصلی طبیعت نیستند.^{۹۸}

۳) شر لازمه وجود خیر است و حذف شرور از جهان مستلزم حذف وجود خیرات است. در این صورت شر به عنوان امر «متضایف» برای خیر ضرورت دارد. لایب تئیس هم در تئودیزه به تضایف خیر و شر قائل است.^{۹۹}

۴) مقتضای حکمت بالغه این است که دفع شر قلیل فدای خیر کثیر گردد، بلکه منع خیر کثیر برای دفع شر قلیل، خود شر کثیر است و منافی حکمت بالغه است.^{۱۰۰}

۵) شرور، مقدمه وجود خیرات و آفریننده و پدید آورنده آنها می‌باشند. در بطن شرور و مصیبت‌ها، خیرات و سعادت‌ها نهفته است همچنان که گاهی هم در درون سعادت‌ها، بدبختی‌ها تکوین می‌یابند.^{۱۰۱}

۳. علم پیشین الهی و اختیار انسان

آخرین برهانی که می‌خواهیم مورد بحث قرار دهیم و شاید جنبه الحادی کمتری داشته باشد، برهان «ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان» است. سوال این است که آیا علم مطلق و اختیار با هم سازگارند؟ فرض کنید خداوند به علمی که انسانها آزادانه در آینده انجام می‌دهند علم دارد. اگر خداوند می‌داند که شما آزادانه عمل A را انجام خواهید

داد، آن گاه صادق است که شما واقعاً A را انجام خواهید داد. اما اگر آزاد هستید، آیا در انجام ندادن A آزاد خواهید بود؟ با در نظر گرفتن این که از پیش معلوم است A را انجام خواهید داد، به نظر می‌رسد که در انجام A مجبور هستید.^{۱۰۲} برهان ناسازگاری علم مطلق الهی و اختیار اغلب بدین گونه ارائه شده است:^{۱۰۳}

۱- اگر خدا عالم مطلق است او به آنچه در آینده صادق خواهد بود آگاهی دارد.

۲- اگر کسی به P آگاه باشد نتیجه می‌شود که P وجود دارد.

۳- اگر خدا به حادثه‌ای که در آینده رخ می‌دهد آگاه باشد نمی‌تواند صحیح باشد آن حادثه اتفاق نیفتد.

۴- اگر صحیح است که حادثه‌ای در آینده نمی‌تواند رخ ندهد در این صورت آن حادثه ضروری است.

۵- اگر یکی از افعال بشر آزاد باشد در آن صورت نمی‌تواند ضروری باشد.

۶- بنابراین، اگر خدا عالم مطلق است نمی‌توان از افعال اختیاری بشر در آینده سخن گفت.

این برهان بیانگر نوعی برهان دوحدی برای اعتقاد به یک خدای عالم مطلق است. افرادی که به خدا اعتقاد دارند، معمولاً می‌خواهند بگویند که افراد بشر می‌توانند در آینده اعمال آزادانه انجام دهند. اما اگر خدا عالم مطلق است، آیا ممکن است چنین اعمال آزادانه‌ای وجود داشته باشد؟

این بحث هر چند که از دیرباز مورد گفتگوی اندیشمندان و فیلسوفان بوده است، در واقع در دوره معاصر به جد مورد بررسی و علاقه قرار گرفته است. نلسون پایک در سال ۱۹۶۵ در مقاله‌ای تحت عنوان «علم مطلق خداوند و اختیار انسان ناسازگارند» تقریر نوین و جالبی از این مدعای قدیمی ارائه کرد، و در پی آن فصل نوینی از منازعات فلسفی در این باب آغاز شد. به اعتقاد وی، اختیار انسان با وجود خدایی که عالم مطلق است، ناسازگار نیست، بلکه با وجود خدایی که ذاتاً (essentially) عالم مطلق است، ناسازگاری دارد. شنی X ذاتاً واجد ویژگی P است، اگر X در جمیع جهان‌هایی که در آن موجود است، واجد ویژگی P باشد. یعنی اگر محال باشد که X وجود داشته باشد، اما فاقد ویژگی P باشد.^{۱۰۴} پایک این نکته را به شکل نسبتاً متفاوتی نیز بیان می‌کند: اگر کسی که معمولاً او را «خدا» می‌نامیم، ناگهان خصیصه «عالم مطلق بودن» خود را از دست بدهد، دیگر خدا نخواهد بود. البته ممکن است، کماکان این فرد را «خدا» بخوانیم. اما فقدان صفت «عالم مطلق»

کافی است تا فرد فاقد این صفت را همان فردی ندانیم که قبلاً او را خدا می خواندیم. از این نظریه چنین بر می آید که گزاره «اگر فردی خدا باشد، آن فرد عالم مطلق است» واجد صدق پیشین (a priori truth) است. از این نکته نیز می توان نتیجه گرفت که گزاره «اگر فردی خدا باشد، آن فرد به امر کاذبی معتقد نخواهد بود» نیز واجد صدق پیشین است؛ اعتقاد خداوند به یک امر کاذب، مفهوماً ناممکن است. «خدا معتقد است که X» نتیجه می دهد که «X صادق است». ۱۰۵

در الهیات فلسفی مسیحی، پاسخ های مختلفی به این مسئله داده شده است. برخی نظریه موسوم به «سازگارگری» را اختیار کرده اند که طبق این نظریه، بین اختیار و موجبیت سازگاری وجود دارد، و معتقدند علم سابق خداوند بیشتر از موجبیت گرای، اختیار را تهدید نمی کند. پاسخ دوم از نگرش اختیار گرای افراطی تبعیت نمی کند. در این نگرش، اختیار را به کارگیری غیر موجب و اساس قدرت می دانند و نتیجه می گیرند که خداوند نمی تواند به عمل آزادانه ای که در آینده انجام خواهیم داد، عالم باشد. برخی هم بر سازگاری علم سابق خداوند و آزادی اختیار گرایانه معتقد هستند. ۱۰۶

در این جا در مورد نقد ادله ناسازگاری به طور اجمال به این نکته اشاره می کنیم که ادله ناسازگاری بر مفهوم خاصی از علم الهی استوار است که ظاهراً مورد پذیرش مخالفان و ناقدان این ادله نیز هست. به عبارت دیگر، موافقان و مخالفان ناسازگاری علم الهی با اختیار انسان، کمابیش تصویر یکسانی از علم الهی به دست می دهند، تصویری که تا حد زیادی از تشبیه علم خداوند با معرفت انسانی متأثر است. در این دیدگاه، علم خداوند در چارچوب تعاریف رایج در معرفت شناسی معاصر تعریف می شود و علم خدا نیز نوعی «باور صادق موجه» ۱۰۷ به شمار می آید.

اماروایی این تصویر کاملاً محل تردید است. برای مثال، پرسیدنی است که مقصود از واژه باور (belief)، آنگاه که در مورد خداوند به کار می رود، چیست؟ این واژه، در کاربرد انسانی آن، از نوعی حالت روانی یا ذهنی حکایت می کند که در پی فهم پاره ای گزاره ها، برای شخص حاصل می شود. آیا اصلاً می توان چنین معنایی را درباره خدا در نظر گرفت؟ اگر بخواهیم از اصطلاحات فلسفه اسلامی بهره بگیریم، در واقع این گروه از فیلسوفان دین، علم خدا را نوعی علم حصولی می دانند که حقیقت آن متمایز از علم و معرفت بشری نیست و تفاوت آن با علم انسانها صرفاً از جهت گستردگی آن است (به گونه ای که خداوند، به همه قضایای صادق معرفت دارد).

به هر تقدیر، چنین می‌نماید که موضوع طراحان ادله ناسازگاری درباره سرشت علم الهی کاملاً بحث‌انگیز و قابل‌خرده‌گیری است و اتخاذ موضعی دیگر (برای مثال، آنگونه که فیلسوفان اسلامی در باب حضوری بودن علم خداوند می‌اندیشند) می‌تواند چهره بحث حاضر را کاملاً دگرگون سازد و زمینه را برای پاسخ‌گویی مبنایی و اصولی به ادله سازگار فراهم سازد.^{۱۰۸}

پرسش از سازگاری علم الهی، اختیار آدمی، در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، سابقه‌ای دیرین دارد و یکی از مهم‌ترین ادله اشاره بر جبر‌گرایی همانا ناسازگار دیدن این دو با یکدیگر بوده است. پاسخ‌نهایی اندیشمندان مسلمان به این مسئله به اجمال آن است که علم خداوند به رفتارهای اختیاری انسان، با وصف اختیاری بودن تعلق می‌پذیرد، یعنی خداوند می‌داند که رفتار خاصی از شخص معینی در زمان خاصی (در آینده) به صورت اختیاری، سر می‌زند و چنین علمی به تنها منافی اختیار نیست، بلکه آن را تأیید می‌کند.^{۱۰۹}

پاسخی که در الهیات فلسفی شهید مطهری نسبت به این مسئله می‌توان یافت، این است که ایشان پس از اشاره به اشکال ناسازگاری قضا و قدر با اختیار انسان، این مسئله را ریشه‌یابی کرده و معتقدند که این شبهه از آنجا نشأت پیدا کرده که برای هر یک از علم الهی و نظام سببی و مسببی جهان حساب جداگانه فرض شده است. به عبارت دیگر، چنین فرض شده است که علم الهی مستقل از نظام سببی و مسببی جهان به وقوع یا عدم وقوع حوادث تعلق گرفته است و لازم است کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود مطابقت کند. از این رو باید نظام سببی و مسببی جهان کنترل گردد. در مواردی جلوی طبع آنچه به حکم طبع اثر می‌کند و جلوی اراده و اختیار آن که با اراده و اختیار کار می‌کند گرفته شود تا آنچه در علم ازلی الهی گذشته است با آنچه واقع می‌شود مطابقت کند و با هم مغایرت نداشته باشند. از این رو از انسان نیز باید اختیار و آزادی و قدرت و اراده سلب گردد تا اعمالش کاملاً تحت کنترل در آید و علم خدا جهل نشود.^{۱۱۰}

ایشان چنین تصویری از علم الهی را نقد کرده و معتقدند که علم الهی، از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست. علم الهی علم به نظام است. آنچه علم الهی ایجاب و اقتضا

کرده و می‌کند این جهان است با همین نظاماتی که هست. علم الهی به طور مستقیم و بلاواسطه نه به وقوع حادثه‌ای تعلق می‌گیرد و نه به عدم وقوع آن. علم الهی که به وقوع حادثه‌ای تعلق گرفته است به طور مطلق و غیر مربوط به اسباب و علل آن حادثه نیست، بلکه به صدور آن حادثه از علت و فاعل خاص خودش تعلق گرفته است. علل و فاعل‌ها متفاوت می‌باشند: یکی علیت و فاعلیتش طبیعی است و یکی شعوری، یکی مجبور است و یکی مختار. آنچه علم ازلی الهی ایجاب می‌کند این است که اثر فاعل طبیعی از فاعل طبیعی، اثر فاعل شعوری از فاعل شعوری، اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور و اثر فاعل مختار از اثر فاعل مختار صادر شود. «پس علم ازلی که به افعال و اعمال انسان تعلق گرفته است، به معنای این است که او از ازل می‌داند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود اطاعت می‌کند و چه کسی معصیت. و آنچه آن علم ایجاب می‌کند و اقتضا دارد این است که آن که اطاعت می‌کند به اراده و اختیار خود اطاعت می‌کند و آن که

و... ۱۱۱

۱. رک: شهرام پازوکی، مقدمه‌ای در باب الهیات، ارغنون، ش ۶-۵، ص ۱۱-۱.
- ایوکانگر، «الهیات مسیحی»، ترجمه فروزان راسخی، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، به اهتمام علی اوجیبی، موسسه فرهنگی اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۶۵.
- اتین زیلسون، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، چاپ اول، ۱۳۷۴، مقدمه.
۲. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰، ج ۲، جمهوری ۳۷۹، ص ۸۸۲.
۳. ارسطو، مابعد الطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ص ۱۰۷.
۴. ویلیام هوردرن، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهره ووس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۹۴.
۵. رک: محمد لگنهاوزن، اندیشه بشری، حکمت الهی و فلسفه اسلامی، ترجمه منصور نصیری، نقد و نظر، ش ۲۳-۲۴، ص ۴۵۵-۴۵۶.
۶. لئو جی. الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران،

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۲۱.
همچنین برای اطلاع بیشتر در مورد الهیات فلسفی و تاریخ آن (در دوره باستان، قرون
وسطی و دوران جدید) به مدخل‌های بخش دوم کتاب زیر مراجعه کنید:

Philip L. Quinn and Charles

Taliaferro (ed.): Acompanion to Philosophy of Religion, black Well Publishers 1999.

همچنین به مقدمه کتاب زیر نگاه کنید:

(ed) Contemporary Perspectives on Religious Epistemology . Oxford University Press

1992. R.D.Geivett and B.Sweetman,

برای معرفی اجمالی این اثر رک:

چشم انداز نوین در باب معرفت‌شناسی دینی، (معرفی کتاب)، محمد تقی فعالی، ذهن،
ش ۴، ص ۱۷۲-۱۶۹.

۷. محمد لگنهاوزن، الهیات فلسفی، ترجمه منصور نصیری، نقد و نظر، ش ۲۸-۲۷، ص ۴۱۲.
۸. رک: مرتضی مطهری، کلام، مجموعه آثار، ج ۳، انتشارات صدرا، چاپ ششم، ۱۳۷۵،
ص ۹۵. همو، آشنایی، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، انتشارات صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۶۹،
ص ۶۸.

۹. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۵. همچنین مراجعه کنید به: همو، شرح
مبسوط منظومه (۱)، مجموعه آثار، ج ۹، انتشارات صدرا، چاپ سوم، ۱۳۷۷، ص ۲۱۹-۲۱۸.
۱۰. از جمله جریان‌هایی که در سنت اسلامی مخالف فلسفه و الهیات فلسفی بوده‌اند
می‌توان به برخی از عارفان، اخباریون و محدثین اشاره کرد. غزالی از اندیشمندان اهل
سنت، سرسخت‌ترین مخالف تفکر فلسفی است که در «تهافت الفلاسفه» فیلسوفان
اسلامی مانند ابن سینا را مورد نقد و بررسی قرار داده است. (این رشد کتاب «فصل المقال»
را در رد اندیشه‌های غزالی نگاشته است). در دوره معاصر هم، طرفداران «مکتب تفکیک»
به نحو دیگری از این دیدگاه دفاع کرده‌اند. برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به:
امام محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی،
۱۳۶۱.

امام محمد غزالی، مقاصد الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۱ م.

محمد رضا حکیمی، مکتب تفکیک، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۳.

آج. آربری، عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی، ترجمه حسن جوادی، تهران، انتشارات

- امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۵۸.
- غلام حسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۹، (۳ جلد).
۱۱. نقل از: مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۷، ص ۱۱.
۱۲. رک: محمد لگنهاوزن، پیشین، ص ۴۱۴. همچنین رک: توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۷۲. هنری تیس، الهیات مسیحی، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، انتشارات حیات ابدی.
۱۳. مرتضی مطهری، درس های الهیات «شفا»، مجموعه آثار، ج ۸، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۱۱۳-۱۱۲ و ۳۸۱-۳۸۰. رک: همو، سیری در نهج البلاغه، انتشارات صدرا، چاپ هجدهم، ۱۳۷۸، ص ۷۶.
۱۴. رک: آلوین پلاتینگا، فلسفه دین: خدا، اختیار و شر، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، موسسه فرهنگی طه، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۳۲-۳۱.
۱۵. کالین بروان، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه ووس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۱۱. پل ادواردز، تاریخ ما بعدالطبیعه، ترجمه شهرام پازوکی، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۲۱-۲۲. آرماند ا. مائور، آنسلم و برهان وجودی، ترجمه علی حقی، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ش ۳۰، ص ۱۱۰-۱۲۳.
۱۶. آلن پی. اف سل، مباحث وجود خدا طی سال های ۱۹۸۰-۱۹۶۵ در غرب، ترجمه حمید رضا آیت الهی، پژوهش های فلسفی - کلامی، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۱۴۱. همچنین رک: ی. م. بوخنسکی، مقدمه ای بر فلسفه، ترجمه محمد رضا باطنی، چاپ دوم، ۱۳۷۰، نشر البرز، ص ۱۳۹. جان هیک، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ اول، ۱۳۸۲، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۲۹-۳۸.
۱۷. دین پژوهی، (ویراسته میر چالیاده)، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی، ج ۱، ص ۲۳۵.
۱۸. ویلیام آلتون، تاریخ فلسفه دین، ترجمه علی حقی، اندیشه حوزه، ش ۳۶-۳۵، ص ۱۹.
۱۹. ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، انتشارات

- امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۶۳، ص ۶۶۳.
۲۰. رنه دکارت، تاءملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات ۲، چاپ سوم، ۱۳۸۱، ص ۸۶ رک: فردریک کاپلستون، خدا در فلسفه دکارت، ترجمه هدایت علوی تبار، فرهنگ، ش ۲۴، ص ۱۸۷-۱۵۹.
- براین دیویس، درآمدی به فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۴۵.
۲۱. رنه دکارت، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، ویراسته باقر پرهام، تهران، نشر آگاه، چاپ اول، ۱۳۶۴، اصل ۱۴.
- پرویز ضیاء شهابی، درآمدی پدیدار شناسانه به فلسفه دکارت، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۱۱۷.
۲۲. نورمن ال. کیسلر، فلسفه دین، ص ۱۹۶. رک: لئو جی. الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، فصل سوم. قدیس، توماس آکوینی، در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، ویراسته مصطفی ملکیان، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ص ۳۳-۳۴. کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، انتشارات امیرکبیر، ص ۲۳۵-۲۵۰. جان هیک، اثبات وجود خداوند، ص ۳۹-۴۸.
۲۳. ادوارد ویرنگا، فلسفه دین، ترجمه علی حقی، اندیشه حوزه، ش ۳۶-۳۵، ص ۹۶. رک: نورمن ال. کیسلر، پیشین، ص ۲۲۲-۲۱۲. مقاله نورمن مالکوم در سال ۱۹۶۰ در جمله زیر به چاپ رسد:
- Norman Malcolm Anselms Ontological Argumets Philosophical Review 69(1960): 41-62.
۲۴. رک: مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۴۰. آلن پی. اف سل، مباحث وجود خدا.....، ص ۱۴۵. جان هیک، اثبات وجود خداوند، ص ۷۴۶.
۲۵. آلون پلانینگا، جهت قضیه و جهان های ممکن، ترجمه محمد علی شمالی، معرفت، ش ۶۲، ص ۷۳-۶۷.

26. Alvin plantinga, the Ontological Argument, (ed) Doubleday, 1965.

27. Alvin Plantinga, the Nature of Necessity, Oxford University Press, 1974.

28. Alvin Planttinga, God Freedom and Evil, New York: Harper Row, 1974.

این کتاب با مشخصات زیر به چاپ رسیده است:

آلون پلانینگا، فلسفه دین: خدا: اختیار و شر، ترجمه محمد سعیدی مهر، موسسه

فرهنگی طه.

29. Plantings God and other monstrosities (RS, XZ, 1979)

۳۰. آلن پی. اف. سل، پیشین، ص ۱۴۵.

۳۱. آلوین پلانٹینگا، «آیا اعتقاد به خدا، واقعاً پایه است؟»، کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، موسسه صراط، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۷۳-۷۴.
آلوین پلانٹینگا، عقل و ایمان، ترجمه بهناز صفری، قم، انتشارات اشراق، چاپ اول، ۱۳۸۱.
آلوین پلانٹینگا، معرفت‌شناسی اصلاح شده، ترجمه انشاء الله رحمتی، ذهن، ش ۱.
محسن جوادی، آلوین پلانٹینگا و معرفت‌شناسی اصلاح شده، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۱۱-۱۲، ص ۲۶-۴۱. ولی الله عباسی و محمد علی مبینی، معرفت‌شناسی اصلاح شده و عقلانیت باور دینی، قیاسات ش ۲۸، ص ۶۸-۴۵.

Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, New York : Oxford University Press, 2000

۳۲. آلوین پلانٹینگا، فلسفه دین: خدا، اختیار و شر، ص ۱۹۱-۱۹۲.

۳۳. نورمن. ال. گیسلر، پیشین، ص ۲۲۶-۲۲۷.

۳۴. رک: مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی)، انتشارات صدرا، ج ۵ ص ۱۲۴.

۳۵. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۱۲۶-۱۲۵.

۳۶. پل ادواردز، پیشین، ص ۵۳.

۳۷. نقل از: گیسلر، پیشین، ص ۱۲۰.

۳۸. مایکل پترسون و دیگران، پیشین، ص ۸۸.

39. George I. Mavroudes Belief in God, New York: Random House, 1970.

این کتاب را آقای رضا صادقی به عنوان پایان نامه خود ترجمه کرده است، و هم اکنون در شرف چاپ است. عنوان پایان نامه: نقد و ترجمه کتاب باور به خدا، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.

40. Willam P. Alston, Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca:

Canell University Press. |1991.

ویلیام آلستون، تجربه دینی و باور دینی، ترجمه امیر مازیار، نقد و نظر، ش ۲۴-۲۳، ص ۱۶۱-۱۴۶.

ویلیام آلستون، تجربه دینی ادراک خداوند است، ترجمه مالک حسینی، کیان، ش ۵۰، ص ۲۲-۱۴.

ادراک خداوند (گفتگوی اختصاصی کیان با ویلیام آلستون)، کیان، ش ۵۰، ص ۱۴-۴.

41. Plantinga, God and Other Minds : Study of the Rational Justification Of Belief in Ithaca: God Cornell University Press .

۴۲. ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق
- ابن سینا، النجاة، تصحيح محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران
۴۳. ر.ک. صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعة، بیروت، دار التراث العربی، ۱۹۸۱
- صدر المتألهین شیرازی، المشاعر، اصفهان، انتشارات مهدوی
۴۴. علامه طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۱۱۶.
۴۵. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (پاورقی)، ص ۱۲۲-۱۲۱.
۴۶. ریچارد تیلور، مابعد الطبیعه، ترجمه و تحشیه محمد جواد رضایی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۳۰۲.
۴۷. مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری، مجموعه آثار، ج ۱، انتشارات صدرا، ص ۵۳۷. ر.ک: همو، توحید، مجموعه آثار، ج ۴، انتشارات صدرا، ص ۱۰۷-۶۴.
۴۸. ر.ک: همو، ص ۵۵۱-۵۳۸. همچنین به بخشهای مختلف کتاب عدل الهی مراجعه کنید.
- برای اطلاع بیشتر پیرامون برهان نظم و اشکالات آن مراجعه کنید به: احمد دیلمی، طبیعت و حکمت (پژوهشی در برهان نظم)، انجمن معارف اسلامی، ۱۳۷۶.
۴۹. ریچارد پاکین و آوروام استرول، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات، سید جلال الدین مجتبی، انتشارات حکمت، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۷، ص ۱۴۶.
۵۰. آلوین پلانتینگا، عقل و ایمان، ص ۵۶-۵۵. همو، فلسفه دین: خدا، اختیار و شر، ص ۱۲۴-۱۲۵.
۵۱. ر.ک: ای. جی. آیر، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی.
- جان پاسمر، «پوزیتیویسم منطقی چیست؟»، پوزیتیویسم منطقی، ترجمه بهالالدین خرمشاهی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- میر شمس الدین ادیب سلطانی، رساله وین، مرکز ایران مطالعه فرهنگ ها، ۱۳۵۹.
- منوچهر بزرگمهر، حلقه وین، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی .
- هادی صادقی، الهیات و تحقیق پذیری، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.

۵۲. جان هیک، بعد پنجم، کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، نشر قصیده سرا، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۳۲.

۵۳. نقد و بررسی رهیافت‌های مختلف الحادی از دیدگاه استاد مطهری را مراجعه کنید به: مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، انتشارات صدرا. (استاد در این کتاب ماده گرایی فلسفی، تاریخی و... را مورد نقد و بررسی قرار داده است.) هم چنین مراجعه کنید به: جهان بینی توحیدی، از مجموعه مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، بخش «نظریه ماتریالیستی» انتشارات صدرا. علل گرایش مادیگری، انتشارات صدرا. همو، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۱-۶۲.

شهید مطهری در آثار متعددی، نقد خدا باوری از طریق مساله شر را نقد و بررسی کرده است: عدل الهی، بخش اول، چهارم و پنجم. «درس‌های الهیات شفا» مجموعه آثار، ج ۸، ص ۳۹۲ و ۲۴۳-۲۸۶.

مجموعه آثار، ج ۷، ص ۳۶۴-۴۰۴ و....

۵۴. نقل از چالز تالیافرو، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء الله رحمتی، پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵. رک، ویلیام آلتون، «احیای طبیعت گرایانه دین»، دین و چشم اندازهای نو، ترجمه غلام حسین توکلی، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۷۷-۸۵. والترتنس استیس، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۲۶۰-۲۴۵.

۵۵. جان هیک، فلسفه دین، ص ۷۸.

۵۶. رک: ملکلم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات تبیان، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۴۰، نیز، رک: اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۱۹۴-۱۱۲.

۵۷. برتراند راسل و فردریک کاپلستون، «مناظره‌ای در باب وجود خداوند»، جان هیک، اثبات وجود خداوند، ص ۲۰۳-۲۳۲. کاپلستون، تاریخ فلسفه، از بتنام تاراسل، ترجمه بهاء الدین خرماشاهی، انتشارات سروش و شرکت علمی فرهنگی، ج ۸، ص ۵۲۱.

۵۸. رک: جولی اسکات و آیرین هال، دین و جامعه‌شناسی، ترجمه افسانه نجاریان، نشر رسش، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۲۸. ابوالفضل محمودی، «خاستگاه دین»، جستارهایی در کلام جدید، محمد محمد رضایی و دیگران، انتشارات اشراق، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷. دانیل پالس، هفت نظریه در باب دین، ترجمه و نقد محمدعزیز بختیاری، انتشارات

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱-۱۵۹.
۵۹. علیرضا شجاعی زند، دین، جامعه و عرفی شدن، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۴۹.
۶۰. مسعود جلالی مقدم، درآمدی به جامعه‌شناسی دین، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱.

۶۱. شهید مطهری در اثر زیر هر یک از این دیدگاهها را به تفصیل نقد کرده است:
مرتضی مطهری، فطرت، انتشارات صدرا.

همچنین در کتاب، نقدی بر مارکسیسم، دیدگاه فونریاخ و مارکس را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند.

۶۲. فیلیس، دین بی تبیین، ص ۹۰ به نقل از: وین پراودفوت، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، مؤسسه طه، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۲۷۰.

نگارنده در نوشتار دیگری نظریه جامعه‌شناختی دین را به تفصیل نقد و بررسی کرده است. نظریه جامعه‌شناختی دین، معرفت، ش ۵۶. همچنین: بررسی اندیشه‌های بزرگان جامعه‌شناسی دین، معرفت، ش ۷۲.

۶۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، انتشارات صدرا، چاپ ششم، ۱۳۷۵، ص ۵۶۱.
۶۴. جان مک کویری، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عباس شیخ شاعی و محمد محمد رضایی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۲۱۵.

65. Ernest Jones, Sigmund freud.vol.III.p.376.

به نقل از جان مک کویری، پیشین، ص ۲۱۸. رک: آنتونی استور، فروید، ترجمه حسن مرندی، طرح نو، ۱۳۷۵.

۶۶. فروید در آثار مختلف خود از دین و منشاء آن ارائه داده است که عبارتند از: (۱) دین معلول ترس از طبیعت، (۲) دین ریشه در غریزه جنسی دارد، (۳) توتمیسم. رک: غلام حسین توکلی، رویکردی انتقادی به خاستگاه دین از نگاه فروید، پژوهش و نشر سهروردی. علیرضا قائمی نیا، درآمدی بر منشادین، انجمن معارف. ویلیام رو، فروید و اعتقاد دینی، ترجمه قربان علمی، پژوهش نامه علامه، ش ۳. و آثار خود فروید، از جمله: زیگموند فروید، توتم و تابو، ترجمه محمد علی خنجی، کتابخانه طهوری. همو، مفهوم ساده روان‌شناسی، ترجمه فرید جواهر کلام، انتشارات مروارید، همو، آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، انتشارات آسیا.

۶۷. رک: مرتضی مطهری، خورشید دین هرگز غروب نمی‌کند، مجموعه آثار، ج ۳، ص

۳۹۲. ویلیام آلتون، «تبیین‌های روان‌شناختی از دین»، دین و چشم اندازهای نو، ترجمه غلام حسین توکلی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۶۷. کارل ویلیافر، دین و روان‌شناسی، ترجمه افسانه نجاریان، نشر رسش، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۲۹-۳۱. دان کیویت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۰، ص ۹۷-۹۰. غلام حسین توکلی، رویکردی انتقادی به خاستگاه دین از نگاه فروید، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول، ۱۳۷۸.

۶۸. رک: ولی‌الله عباسی و محمد علی مبینی، پیشین، ص ۵۲. آلون پلانینگ، «دین و معرفت‌شناسی»، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی زاد، انتشارات اشراق، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۶۳-۶۲.

۶۹. کارل گوستاو یونگ، روانشناسی و دین، ترجمه فواد روحانی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم، ۱۳۷۰، فصل اول.
۷۰. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۳۹۲.
۷۱. همان، ص ۳۹۲-۳۹۳.

۷۲. احد فرامرزی قراملکی، هندسه معرفتی کلام جدید، مؤسسه دانش و اندیشه معاصر چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۲۷۵.

۷۳. مرتضی مطهری، علل گرایش به مادی‌گری، مجموعه آثار، جلد ۱، ص ۴۷۸-۴۸۱.
۷۴. بعنوان نمونه، دیویدری، گریفین می‌نویسد: «نیرومندترین دلیل برای رد وجود خداوند، حتماً مساله شر بوده است.» دیویدری گریفین: خدا و دین در جهان پسامدرن، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، آفتاب توسعه، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۱۲۳.
۷۵. چارلز تالیافرو، فلسفه دین در قرن بیستم، ص ۴۹۱.
۷۶. رک: ریچارد سوین برن، آیا خدایی هست؟ ترجمه محمد جاودان، انتشارات مفید، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۱۵۴. براین دیویس، درآمدی به فلسفه دین، ص ۲۸.
۷۷. جان هاسپرس، تحلیل فلسفی، ص ۵۲۲.

78. david hume dialojues concernng natural Religion, Lndianapolis: Hackett, 1980.

۷۹. محمد سعیدی مهر، دادورزی و تقریری نو از مسئله شر، نقد و نظر، ش ۱۱-۱۰، ص ۲۰۳. رک: دیوید هیوم، تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۶۰. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۳۲۱-۳۲۳.

ایان باریو، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۲، ص ۹۱-۸۷.

80. J.L.Mackie, Evil and Omnipotene, in the philosophy of Religion, ed Basil Mitchell. Lonson: Oxford University press, 1971.

این مقاله با مشخصات زیر به چاپ رسیده است:

جی. ال. مکی، «شر و قدرت مطلق»، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، موسسه صراط، ص ۱۷۱-۱۴۵.

۸۱. همان، ص ۱۴۶.

۸۲. آلونین پلاتینگا، خدا، جهان‌های ممکن و مسئله شر، کلام فلسفی، ص ۱۷۴.

۸۳. رک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ج ۳، ص ۱۴۱۳.

فلوطين، دوره آثار فلوطين، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ج ۱، ص ۱۳۲ و ۱۴۹.

میرداماد، قیاسات، به اهتمام مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۴۳۵-۴۳۰. محمد بن ابراهیم صدر المتألهین (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ مصطفوی، ج ۷، ص ۵۹ قدیس آگوستین، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، دفتر هفتم.

محمد حسن قدر دان قراملکی، خدا و مسئله شر، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۵۷-۴۲. عبدالکریم رضایی، بازکاوی نظریه نیستی انگاری شر، الهیات و حقوق، ش ۷ و ۸، ص ۲۱۱-۱۷۵.

۸۴. رک: قراملکی، خدا و مسئله شر، ص ۳۷. جان هیک، فلسفه دین، ص ۸۹. جان هاسپرس، تحلیل فلسفی، ص ۵۳۳.

۸۵. رک: جی. ال. مکی، شر و قدرت مطلق، ص ۱۵۱. هادی صادقی، درآمدی بر کلام جدید، موسسه طه، ص ۱۶۸.

۸۶. رک: ریچارد سوئین برن، آیا خدایی هست؟ ص ۱۷۷-۱۵۱. براین دیویس، درآمدی به فلسفه دین، ص ۳۰-۲۹.

ویلیام جی. وین رایت، مسئله شر، ص ۱۳۵. چارلز تالیافرو، فلسفه دین، ص ۱۱۷. جان هاسپرس، تحلیل فلسفی، ص ۵۲۵.

۸۷. رک: مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ۱۹۷.

۸۸. رک: جان هیک، فلسفه دین، فصل چهار. نایجل واریرتون، بنیان‌های فلسفه، ترجمه علی حقی، انتشارات اهل قلم، ص ۳۷. ویلیام آلتون، تاریخ فلسفه دین، ص ۷۲. ادوارد ویرنگا، فلسفه دین، ص ۹۴. مایکل پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۰۶.

۸۹. رک: آلون پلانتینگا، خدا، اختیار و شر، ص ۱۱۷-۳۵. همو، خدا، جهان‌های ممکن و مسئله شر، ص ۲۵۳-۱۷۳. همو، عقل و ایمان، ص ۶۲-۵۶. محمد سعیدی مهر، دفاع اختیار گروانه، نقد و نظر، ش ۱۱-۱۰، ص ۲۴۴-۲۷۰. همو، دادورزی و تقریری نواز مسئله شر، ص ۲۰۷-۲۰۵. مایکل پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۸۱-۱۸۰. جان هیک، فلسفه دین، ص ۱۰۲-۹۹. جی. ال. مکی، شر و قدرت مطلق، ص ۱۶۱. وین رایت، مسئله شر، ص ۱۴۲-۱۳۸. چارلز تالیافرو، فلسفه دین، ص ۱۱۸-۱۱۷.
۹۰. رک: مایکل پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۰۰-۱۹۸.
- محمد حسن قدر دان قراملکی، خدا و مسئله شر، ص ۱۸۶.
۹۱. رک: جان هاسپرس، تحلیل فلسفی، ص ۵۲۸.
۹۲. جان هاسپرس، پیشین، ص ۵۳۶.
۹۳. رک: جورج ماوردس، باور به خدا، فصل چهار.
۹۴. رک: مرتضی مطهری، عدل الهی، مجموعه آثار ج ۱، ص ۱۵۲-۱۴۸.
- مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۶۸-۶۹.
- مرتضی مطهری، درس‌های الهیات شفا، مقاله هشتم، ص ۲۴۷-۲۴۵.
۹۵. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۶۹.
۹۶. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۷۰-۶۹ (باندکی تصرف) رک: عدل الهی، ص ۱۹۳-۱۶۱.
۹۷. مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۱۵۵. هم چنین رک: علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، موسسه النشر الاسلامی، ج ۱۳، ذیل آیه ۸۳ سوره اسراء و محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، شرکت چاپ و نشر بین الملل، درس ۷۰.
۹۸. مرتضی مطهری، درس‌های الهیات شفا، ص ۴۰۴. رک: مجموعه آثار، ج ۸، ص ۲۴۷.
۹۹. مهین رضایی، تودیس و عدل الهی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸.
- همچنین رک: بهاء الدین خرمشاهی، «عدل الهی و مساله شر» جهان غیب و غیب جهان، انتشارات کیهان، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳-۸۵ کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، انتشارات سروش، ص ۴۱۵-۴۲۱.
۱۰۰. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۶۹.
۱۰۱. مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۱۷۴.
۱۰۲. چارلز تالیافرو، فلسفه دین، ص ۸۵.
۱۰۳. برایین دیویس، درآمدی به فلسفه دین، ص ۱۳۸-۱۳۷. رک: عسگری سلیمانی امیری، نقد برهان ناپذیری وجود خدا، بوستان کتاب هم، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۲۹۷.

۱۰۴. آوین پلاتینگا، «علم مطلق خداوند و اختیار انسان سازگارند»، کلام فلسفی، ص ۲۹۴.
۱۰۵. نلسون پاپیک، «علم مطلق خداوند و اختیار انسان ناسازگارند»، کلام فلسفی، ص ۲۵۶.
۱۰۶. رک: چارلز تالیافرو، پیشین، ص ۸۷-۸۶ همو، فلسفه دین در قرن بیستم، ص ۲۱۵-۲۰۶. همچنین، رک:

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

۱۰۷. در معرفت‌شناسی معاصر، معرفت (علم) را به «باور صادق موجه» (true justified belief) تعریف کرده‌اند، که سابقه آن به افلاطون بازمی‌گردد. افلاطون در رساله تیئاتوس ۲۰۱ سرگرم بررسی چنین است و در منون ۹۸ آن را می‌پذیرد. این تحلیل از علم، به تعریف سه جزئی معرفت (tripartite definit -ion of knowledge) مشهور است.

مهم‌ترین ضربه به تعریف سه جزئی معرفت را ادmond گتیه وارد ساخت. وی در سال ۱۹۶۳ با نوشتن مقاله‌ای ۲-۳ صفحه‌ای و ارائه چند مثال نقضی تعریف رایج معرفت را مورد مناقشه داد که تا به امروز محل بحث معرفت‌شناسان می‌باشد و راه حل‌های مختلفی برای آن ذکر کرده‌اند. مقاله گتیه در چند جا به فارسی ترجمه شده است از جمله: دیوید و. هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، مترجم شاپور اعتماد، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۱۳۴-۱۳۰.

برای اطلاع بیشتر از تحلیل سه جزئی معرفت و نقض گتیه رک: رودریک چیشلم، نظریه شناخت، ترجمه مهدی دهباشی، انتشارات حکمت، محمد تقی فعالی، درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، انجمن معارف، ولی الله عباسی، رئالسیم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، ذهن، ش ۱۴.

۱۰۸. محمد محمد رضایی و دیگران، جستارهایی در کلام جلید، ص ۷۸۷. رک: محمد سعیدی مهر، علم پیشین الهی و اختیارات انسان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۰۹. همان، ص ۴۱.

۱۱۰. مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۳۳. رک: همو، اصول فلسفه و روش رئالسیم، ج ۳، مقاله ۸.

۱۱۱. مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۴۳۵. برای یافتن دیدگاه‌های مشابهی از اندیشمندان معاصر رک: علامه طباطبایی، نهایت الحکمه، مرحله ۱۲، فصل ۱۴. محمد تقی مصباح یزدی، تعلیقه علی‌نهایه الحکمه، موسسه در راه حق، ص ۲۳۸. جعفر سبحانی، الهیات علی‌هدی الکتاب و السنة و العقل، دارالسلامیه، ج ۱، ص ۶۳۲-۶۳۱ محمد تقی جعفری، جبر و اختیار، دار التبلیغ اسلامی، ص ۳۳۹-۳۳۲.